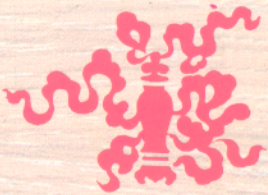
CAO XUÂN HUY

# TƯ TƯỞNG PHƯƠNG ĐÔNG

## GỢI NHỮNG ĐIỂM NHÌN THAM CHIẾU



vh

# TƯ TƯỞNG PHƯƠNG ĐÔNG
# GỢI NHỮNG ĐIỂM NHÌN THAM CHIẾU

CAO XUÂN HUY

# TƯ TƯỞNG PHƯƠNG ĐÔNG

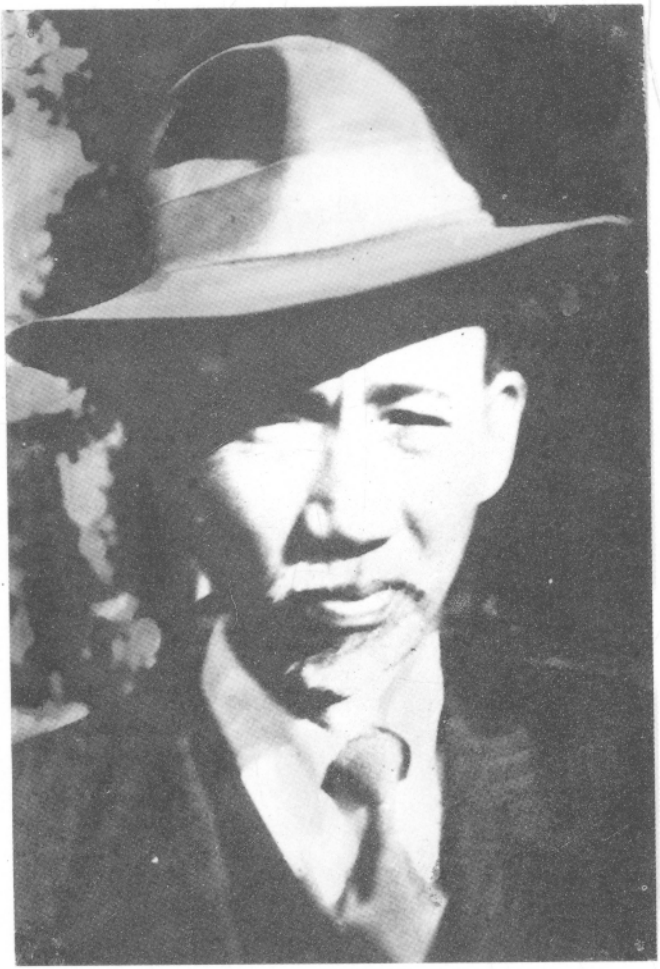
## GỢI NHỮNG ĐIỂM NHÌN THAM CHIẾU

NGUYỄN HUỆ CHI
*Soạn, chú, giới thiệu*



*Kính Biếu*

NHÀ XUẤT BẢN VĂN HỌC



**CAO XUÂN HUY**

NHỮNG NĂM Ở VIỆN VĂN HỌC

# LỜI NÓI ĐẦU

*Trong vòng nửa thế kỷ lại đây, nói đến bộ môn triết học phương Đông của Việt Nam, hẳn không ai quên một tên tuổi đáng kính, một tên tuổi gợi lên cả tầm vóc tri thức cùng với sự độc đáo về trí tuệ - đó là Giáo sư* **Cao Xuân Huy**, *người từng được mệnh danh là "nhà Đạo học" ngay từ thuở mới trong ngoài 30 tuổi.*

*Giáo sư Cao Xuân Huy đã sớm đi vào triết học phương Đông khoảng dăm năm sau khi rời khỏi Trường cao đẳng Sư phạm Đông Dương (1925) về dạy các trường trung học ở Huế và Sài Gòn. Trải qua vài thập niên miệt mài nghiền ngẫm sách vở cũng như chiêm nghiệm trong sinh hoạt thực tiễn, ông đã chính thức giảng dạy môn học này ở Trường đại học Việt Nam do Chính phủ lâm thời nước Việt*

*Nam dân chủ cộng hòa mở tại Hà Nội (1945-1946); ở Lớp đại học Văn khoa, và Trường dự bị đại học Việt Nam những năm kháng chiến chống Pháp; ở Lớp đại học Văn khoa và Lớp đại học Sư phạm văn khoa tiền thân của Khoa ngữ văn Trường đại học Tổng hợp Hà Nội và Trường đại học Sư phạm Hà Nội những năm sau Hiệp định Genève; ở Lớp đại học Hán học đầu tiên của miền Bắc những năm chống Mỹ cứu nước. Ông cũng thuyết trình các đề tài về triết học Trung Quốc và Việt Nam tại Viện Văn học, Viện nghiên cứu Đông y, Trường đại học Y dược khoa, Trường đại học Tổng hợp và Trường đại học Sư phạm Hà Nội trong các thập niên 60-80.*

*Với vốn hiểu biết sâu rộng về Bách gia chư tử, về tư tưởng học thuật Trung Quốc, Việt Nam từ thời cổ cho đến cận đại, về Phật giáo, Thiên chúa giáo ... đồng thời cả sự am hiểu tư tưởng và triết học Âu Tây, nhất là với một lối tư duy khúc chiết, giàu năng lực xét đoán, Giáo sư Cao Xuân Huy là người có điều kiện đề xuất những đối sánh triết học, vạch những điểm tham chiếu xác đáng, giúp ta nhìn ra sự khác nhau cũng như sự tương đồng giữa tư tưởng Đông và Tây, Trung Quốc và Việt Nam, giữa tâm thức hiện đại và cổ truyền... Có thể nói các công trình nghiên cứu, giảng dạy của ông không bao giờ là*

*những tập giáo trình khô khan, trái lại chúng chứa đựng vô số kiến giải sinh động, xoáy vào người đọc nhiều luận điểm sắc bén, có giá trị gợi ý về phương pháp luận. Đó là những bài giảng đã góp phần đào tạo nên không ít thế hệ trí thức có tên tuổi và làm giàu cho đời sống học thuật, tư tưởng Việt Nam.*

*Việc công bố một tuyển tập Cao Xuân Huy quả là điều cần thiết, và cũng có thể nói đến nay đã là chậm trễ; tiếc thay lại không phải dễ dàng. Là một học giả chỉ chú tâm truyền thụ kiến thức cho lớp trẻ chứ không nghĩ đến việc lưu danh, nhiều bài viết, giáo trình Cao Xuân Huy viết từ thời còn trẻ, thời kháng chiến chống Pháp, và cả sau này, đã không được ông giữ lại. Số còn giữ lại được cũng tản mác đây đó, đòi hỏi phải cất công sưu tầm, hoặc còn nằm dưới dạng những bản thảo chép tay, bản đánh máy đã cũ nát, cần được rà soát, đối chiếu và ký chú thật cặn kẽ.*

*Nhưng cũng từ nhiều năm qua, một cán bộ của Viện Văn học, Giáo sư* **Nguyễn Huệ Chi**, *đã quan tâm đến việc này. Là học trò của Giáo sư Cao Xuân Huy ở Trường đại học Tổng hợp Hà Nội những năm 1956-1959, và ở Lớp đại học Hán học những năm 1965-1972, Nguyễn Huệ Chi đã để ý thu thập, ghi chép các bài giảng của thầy từ lúc còn đi học. Trong*

*quá trình lâu dài công tác tại Viện, ông vẫn không ngừng kiếm tìm thêm tác phẩm hoặc cáo bản của thầy để lại. Với sự góp sức nhiệt tình của bạn bè đồng nghiệp, của những thế hệ "đồng môn" khác nhau, lần lần ông tìm ra được một số tài liệu mới, thậm chí có những bài viết tưởng đã mất từ lâu. Đặc biệt, nhờ được tiếp xúc với phần tài liệu lưu trữ ít ỏi của gia đình, do người con gái Giáo sư là bà Cao Thị Xuân Cam trực tiếp cất giữ, ông đã tìm thấy một xấp bản thảo quý do Giáo sư Cao Xuân Huy viết từ năm 1958. Và thế là cuốn sách nhiều năm ấp ủ, cũng là cuốn sách mong mỏi của nhiều thế hệ học trò Cao Xuân Huy, đã có được một diện mạo tương đối rõ ràng.*

*Các bài viết tập hợp trong sách được sắp xếp thành ba phần:* **Phần I** *: từ góc nhìn phương pháp luận, đi sâu vào sự khác nhau giữa triết học Đông và Tây.* **Phần II** *: phác họa tiến trình tư tưởng Việt Nam từ cổ truyền đến canh tân qua một vài chặng mốc tiêu biểu.* **Phần III** *: đề cương các bài giảng về bách gia chư tử.*

*Tiêu đề của mỗi phần và tên cuốn sách đều do người soạn tạm đặt, cân nhắc từ nội dung của ba chủ đề đã nói. Công việc đối chiếu tỷ mỷ để chắp nối những bản thảo có nhiều dị bản thành một bản*

*tương đối trọn vẹn, bổ chính dẫn liệu cho các văn bản còn thiếu, và chú giải hàng loạt tri thức uyên bác mà Giáo sư Cao Xuân Huy đã sử dụng trong các bài viết của ông, đó đều là những việc tỷ mỷ vượt quá sức của một người, khiến cho thời gian biên tập kéo dài đến mấy năm, tuy vậy cuối cùng đã hoàn thành được nhờ sự giúp đỡ tận tâm của các bạn bè trong Ban văn học Cổ cận đại của Viện. Sau khi soạn xong, sách đã được Bác sĩ Nguyễn Khắc Viện, ông Hữu Ngọc, Phó giáo sư Đặng Đức Siêu, Phó giáo sư Cao Xuân Hạo và Phó giáo sư Trần Thị Băng Thanh vui lòng xem lại. Việc biên soạn và xuất bản sách đã được sự giúp đỡ của Quỹ tài trợ văn hóa SIDA của Thụy Điển và của một số bạn đọc hảo tâm đặt trước tiền mua sách. Xin thay mặt gia đình tác giả và người biên soạn bày tỏ ở đây lòng biết ơn chân thành.*

*Viện Văn học trân trọng giới thiệu với bạn đọc cuốn sách* **Tư tưởng phương Đông - gợi những điểm nhìn tham chiếu** *của Giáo sư* **Cao Xuân Huy** *nhân dịp kỷ niệm 95 năm ngày sinh của ông (1900-1995), coi như một công trình mở đầu, tổng hợp phần văn bản (textes) do chính ông viết, để tiến tới biên soạn tiếp các công trình giảng dạy của Cao Xuân Huy về* Luận ngữ, Mạnh Tử, Lão Tử... *do các*

*thế hệ học trò ghi lại. Rất mong bạn đọc xa gần chỉ cho nhiều ý kiến quý báu, hoặc mách cho những tài liệu còn chưa được phát hiện, để khi tái bản, người soạn có thể bổ sung được nhiều hơn.*

*Hà Nội, ngày 10-XII-1994*

**VIỆN VĂN HỌC**

# CAO XUÂN HUY
# TRONG THẾ GIỚI NGƯỜI HIỀN

Trong đời sống văn chương, học thuật của chúng ta từ nhiều năm nay, một thông lệ có dễ không mấy ai không thừa nhận: những ai nên danh đều bởi viết nhiều và nói nhiều. Tuy thế, cũng đã từ nhiều năm nay, giữa trào lưu học thuật "nhập cuộc" sôi nổi cuốn lên khắp nơi, vẫn có những học giả âm thầm nghĩ và viết mà chẳng có ý định in, hoặc cũng chẳng viết gì bao nhiêu, ngay cả nói năng cũng rất chừng mực; ấy vậy mà khi nhắc đến tên ít ai có thể tỏ thái độ thờ ơ hay không kính nể. Giáo sư Cao Xuân Huy thuộc loại người này.

Ông sinh ngày 1 tháng Năm năm Canh tý, tức ngày 28 - V - 1900, và mất ngày 22 - X - 1983, thọ 83 tuổi. Ông già từ chúng ta đã 10 năm nay nhưng ảnh hưởng của ông vẫn còn quá đậm trong lớp đồng nghiệp đang hiện diện. Nhiều lúc đến Viện Văn học -

nơi ông làm việc ngày trước và cũng là nơi 30 năm nay người viết bài này gắn bó - sau những giờ hội họp, bàn thao, đi dọc hành lang vắng ve, tôi vẫn ngỡ như còn đó dáng ông đi rất thẳng, mũ phớt trên đầu, chiếc can nơi tay, bộ comlê đũi trắng, bước rất chậm xuống thềm, ra khỏi Viện, gặp bất cứ người nào cũng đưa tay nhấc mũ nhưng không dừng lại, cứ thế chậm rãi đi ra quán nước bà Nghệ[1], và từ đấy thả bộ về nhà sau một hai tiếng đồng hồ.

Có thể nói, những ai đã có dịp quen biết, gần gũi với Giáo sư Cao Xuân Huy đều nhận thấy một phong cách hầu như không đổi ở nơi ông kể từ nhiều thập niên trước đây, nó làm cho ông khác biệt hẳn với những người cùng sống: luôn luôn ông vượt lên khỏi những mối bận tâm nhỏ nhặt về cuộc sống thường ngày. Đôi mắt ông như bao giờ cũng giữ được cái ve trong sáng của trẻ thơ, nụ cười của ông nở ra thật hồn nhiên trước mọi câu chuyện tâm tình khác nhau, của những đám học trò cũng rất khác nhau thỉnh thoảng đến thăm và trò chuyện với thầy; lòng ông không bợn một chút ưu phiền hay bực bội trước bất kỳ hoàn cảnh sống nào, dù là khắc bạc nhất; và tâm trí ông thì lúc nào cũng chìm vào suy tương, vào sự sang khoái của trí tuệ, bận bịu trong việc tìm kiếm vẻ đẹp và tư duy nhân loại. Đôi mắt ấy, nụ cười ấy, tấm lòng ấy, tâm trí ấy, ông đã giữ nguyên vẹn kể từ những ngày kháng Pháp gian khổ, những ngày đầu hòa bình mà gia đình

ông lao đao trong cai cách ruộng đất, những ngày ở Trường đại học Tổng hợp Hà Nội trong và sau vụ Nhân văn - Giai phẩm, rồi những ngày về Viện Văn học, những ngày sơ tán đánh Mỹ, hào hứng say mê dõi theo từng trận thắng, cho đến những năm đất nước khó khăn, suy thoái kể từ sau khi cả nước đã về trọn tay mình.

Chính vì thế, mỗi lần tìm đến thăm Giáo sư Cao Xuân Huy, dù đang mang trong lòng bao nhiêu điều phiền muộn, không hiểu sao ta vẫn cảm thấy dịu hẳn lại, và tâm hồn ta trở nên thư thái, nhẹ nhàng. Ít ai có cam giác khổ sở như khi phải bắt buộc tiếp kiến những người già khó tính. Và giữa ông với những người rất xa ông về tuổi tác, những học trò vào lớp chúng tôi, sự cách biệt tương chừng không có gì khỏa lấp, thì kỳ lạ thay, hình như lại có một cái gì đó giúp xóa bỏ dễ dàng mọi ngăn cách, và khiến chúng tôi thấy gần gũi với ông.

## I

Con đường đưa Cao Xuân Huy đến hình ảnh trọn vẹn của một "bậc minh triết" kể cũng không phải là ngắn, mặc dù ông đã nổi tiếng trong các giới bè bạn và học trò từ khá lâu. Có thể nói, nếu một phần ba đầu thế kỷ XX, bốn cái tên Vĩnh, Quỳnh, Tố, Tốn[2] đã nổi bật lên như những ngôi sao nhân tài đất Bắc thì

một phần ba tiếp theo lại có bốn cái tên khác được nhắc đến với niềm kính trọng: Anh, Hãn, Huy, Mai[3]. Họ không phải là nghệ sĩ tài danh như Nhất Linh, Khái Hưng, Thế Lữ, Nguyễn Tuân... mà là những học giả có vốn tri thức uyên bác về Đông Tây kim cổ. Và mỗi người, bên cạnh kho hiểu biết chung rộng lớn kẻ nửa cân người tám lạng, lại còn chuyên sâu một lĩnh vực riêng mà tên của họ lần hồi trở thành biểu trưng. Cái tên Cao Xuân Huy trong trí nhớ của hầu hết các thế hệ thanh niên trí thức trong khoảng 50 năm nay là đại biểu cho một ngành học hình như ai nghe cũng thấy sợ: triết học Đông phương. Điều này có lý do của nó.

Cũng như những tên tuổi cùng thế hệ với mình, Cao Xuân Huy có một quá trình đào luyện học vấn ngay từ còn rất nhỏ. Xuất thân trong một gia đình "vọng tộc" người làng Thịnh Mỹ, xã Cao Xá, phủ Diễn Châu, Nghệ An, ông là cháu nội Cử nhân Cao Xuân Dục (1842-1923), Thượng thư Bộ học và Tổng tài Quốc sử quán cuối triều Nguyễn, từng viết hoặc chủ biên nhiều công trình chuyên sử có giá trị, như *Đại Nam nhất thống chí, Quốc triều luật lệ toát yếu, Quốc triều tiền biên toát yếu, Quốc triều chính biên toát yếu, Quốc triều khoa bảng lục, Quốc triều hương khoa lục*... Đặc biệt, là người học rộng và có mối hứng thú khác thường với thư tịch học, Cao Xuân Dục không những đã có công lớn trong việc thu thập các loại sách

vở để xây dựng nên Thư viện của Quốc sử quán triều đình Huế, sau này là Bảo Đại thư viện[4], mà còn sáng lập ra Long Cương thư viện, một thư viện riêng của gia đình với số đầu sách vào loại nhất nhì trong nước lúc bấy giờ. Vì có đến 8 con trai nên gặp mỗi bộ sách quý, Cao Xuân Dục thường cho sao thành nhiều bản để các con ông đều được tiếp xúc đến nơi đến chốn với di sản văn hóa của người xưa. Và sự tiên liệu ấy quả đã không phí uổng: nếu trong hàng con, người con trai đầu về sau đậu Phó bảng, kế nghiệp ông làm đến Tổng tài Quốc sử quán, thì trong hàng cháu, lại may mắn có một đứa trẻ, sớm biết phát hiện cái "kho báu" vô giá mà người ông để lại cho gia đình. Người ấy chính là Cao Xuân Huy. Với đầu óc sáng láng và sự ham thích tự nhiên, không cần chờ ai thúc giục, cậu thiếu niên họ Cao này vừa bước qua ngưỡng cửa trường học vỡ lòng chữ Nho đã dấn mình ngay vào giữa "núi sách" của Long Cương thư viện. Cũng chính ở đây, trên cái nền của một tòa lâu đài thâm nghiêm ngày một hiện rõ dần lên trong đầu óc cậu bé, một tòa lâu đài được kiến trúc nên bằng những đường nét chạm trổ của văn minh tinh thần, được nối kết vững chắc bằng những mối quan hệ đạo lý đã đúc thành khuôn, như những phép tắc muôn đời bất di bất dịch, Cao Xuân Huy còn nhìn thấy hình ảnh sống động của cả một lớp "người hiền" thời cổ đại: nào Khổng Tử, Mạnh Tử, Tuân Tử, nào Mặc Địch, Lão Đam, Trang Chu, Hàn Phi, Trâu Diễn, Dương Chu, Huệ Thi, Công Tôn

Long... Rồi còn Tư Mã Thiên, Đổng Trọng Thư... Rồi còn các Đạo gia, các nhà Huyền học, các Thiền gia... Tất cả, họ đều xuất hiện như những trí tuệ siêu việt, những bản lĩnh phi phàm; họ thuộc nhiều trường phái tư tưởng đối lập nhau như nước với lửa, nhưng người nào cũng làm cho Cao Xuân Huy thích thú, bởi lẽ lần đầu tiên cậu thấy thế giới hiện ra chân thực hơn là những gì người ta vẫn dạy cho trẻ nhỏ. Lần đầu tiên cậu biết rằng lời "ông Thánh"[5] không phải lúc nào cũng là chân lý. Có những con người hóa ra còn có gan bác bỏ "ông Thánh", còn nghĩ được những điều vượt lên trên tầm nghĩ của "ông Thánh" rất xa. Cao Xuân Huy đã bắt mình phải đọc đi đọc lại các trang sách ngụ ngôn của Trang Tử nhiều lần; ông bị hấp dẫn bởi câu chuyện Trang Tử một hôm nằm mơ thấy mình hóa thành bướm, tỉnh dậy cứ vẩn vơ suy tưởng không biết mình nằm mơ hóa bướm hay chính con bướm nằm mơ mà hóa ra mình? Mãi rất lâu về sau, câu chuyện "Trang Chu hồ điệp" còn làm bận đến mối ưu tư triết học của ông, nhưng lúc bấy giờ thì quả thật, sách vở người hiền đã đưa lại cho ông một ấn tượng sâu sắc: bao nhiêu tư tưởng kinh thiên động địa mà con người sáng tạo ra rõ ràng còn thật hơn cả những sự thật vẫn phơi bày trước mắt. Niềm hứng thú đối với triết học ở trong ông đã nảy sinh và nhen nhóm lên từ đấy.

Đến tuổi 16, mặc dù đã chuyển sang học chữ quốc

ngữ và chữ Pháp, Cao Xuân Huy vẫn vác lều chõng đi thi chữ Hán, để thoả mãn niềm hy vọng của ông thân, giống như một bạn đồng hương cùng lứa là Phạm Thiều. Và thi cử đối với họ cố nhiên không có kết quả. Cả hai ông đã kịp gắn bó với trường học Pháp-Việt vừa mở ra tại xứ Nghệ, để sau khi tốt nghiệp trung học tại đây thì cùng với dăm ba người bạn khác, những Tôn Quang Phiệt, Đặng Thai Mai, Ca Văn Thỉnh... không hẹn mà gặp, cùng đứng trước một ngưỡng cửa học vấn: Trường cao đẳng Sư phạm Đông Dương. Một chân trời mới mẻ bắt đầu mở ra cho các ông. Một thế giới văn minh khác lạ - thế giới phương Tây - lần lượt rọi vào đầu óc các ông những tia sáng duy lý phân minh khúc chiết. Riêng với Cao Xuân Huy, điều làm ông ngạc nhiên sung sướng là việc phát hiện ra phương Tây cũng có cả một lớp "người hiền" đông đảo, đa dạng, không kém gì phương Đông cổ đại. Ông say mê đọc Descartes, nghiền ngẫm câu nói của Descartes: "*Égo cogito ergo égo sum*" (Tôi suy nghĩ vậy thì tôi tồn tại). Từ Descartes ông đọc sang Montaigne và chủ nghĩa hoài nghi sắc sảo của Montaigne giúp cho tinh thần phê phán tiềm tàng trong ông nảy nở. Rồi ông đọc tới Socrate, Platon, Aristote, và bàng hoàng trước lời dặn của bậc thầy triết học vĩ đại: "*Hãy tự biết lấy mình*". Những năm cuối cùng ở trường đại học, ông còn đi xa hơn trên đường trau đồi kiến thức. Ông đọc sâu vào những chương trình không có ở nhà trường, nghiên cứu

thuyết "bất khả tri" (*ognosticisme*), hay "vật tự nó" (*chose en soi*) của Kant, các khái niệm "vật thể tồn tại ở tính năng tri của nó" (*esse est recipi*) của Berkeley, và "ý niệm tuyệt đối" (*esprit absolu*) của Hegel. Ông vượt qua không mấy khó khăn những mệnh đề nhận thức luận hết sức trừu tượng của mấy nhà triết học nói trên, thậm chí đã có một ấn tượng lờ mờ rằng biện chứng pháp của Hegel sao như chứa đựng trong nó những mệnh đề giống hệt mệnh đề của Lão Tử. Nhưng vốn có một căn bản vô thần từ nhỏ, Cao Xuân Huy vẫn không sao thỏa mãn được với các trường phái duy tâm chủ nghĩa mà theo ông, trước sau vẫn để lộ những khe hở để cho "Thượng đế" len vào. Ông chuyển sang đọc các trường phái duy vật: Locke, Diderot, Holbach... mong tìm được ở họ những kiến giải thỏa mãn lý trí của mình. Song dù rất cảm phục, ông lại cũng không chịu nổi cách nhìn "cơ giới" của những bộ óc bậc thầy này, nhất là cái ý nghĩ của họ muốn coi thế giới đang vận hành như những "cỗ máy" khiến ông thấy xa lạ. Lùi xa hơn về thời cổ đại Hy-lạp, tìm đến những Héraclite, Démocrite, Épicure, Anaximandre... Cao Xuân Huy cảm thấy tư tưởng của mình ăn nhập dễ dàng hơn. Họ ấu trĩ, ngây thơ nhưng về mặt trực cảm, đấy đúng là những thiên tài ít ai sánh kịp. Mà trực cảm thì lại gần gũi với Á đông hơn là duy lý. Họ gọi bản chất của vũ trụ là lửa, là nước, là không khí, là nguyên tử... vậy thì bản chất của vũ trụ thực ra là gì? Cao Xuân Huy bỗng nhớ tới một câu nói của

Khổng Tử: "*Trí giả nhạo thủy*" 智者樂水 (Bậc trí giả thì vui thích khi xem nước). Vì sao? Vì "trí giả động" 智者動. Mà "xem nước" thì hẳn sẽ thấy nước luôn chảy đi, cuộc đời này cứ mãi mãi trôi đi ("*Thệ giả như tư phù!*" 逝者如斯夫). Nhưng liệu có phải cuộc đời này, vũ trụ này là luôn luôn trôi qua hoài hoài hay không? Câu hỏi không thôi vấn vương và chàng thanh niên họ Cao hiểu ra cái chỗ rất mực cao siêu cũng như chỗ lâu nay mình chưa thật tâm đắc với đức Thánh Khổng: nói cho cùng khi đứng trên bình diện triết học, Khổng Tử bao giờ cũng lảng tránh mà không chịu giải thích đến cội nguồn của sự vật. Ngài chưa có một căn bản triết học tự nhiên làm nền tảng cho mình. Đồng thời, một tiên cảm khác cũng đến với ông: nói chung thì triết học phương Tây từ cổ đại cho đến cận kim cũng có chỗ nào đó hình như còn làm người ta lướng vướng. Hình như đó là cái đầu óc quá khúc chiết của họ, cái kiểu suy nghĩ quá nặng về phân tích chi li sự vật, cắt nhỏ sự vật ra mà xem xét, nó khiến cho họ không sao nhìn thấu bản chất toàn cục của sự vật được. Càng ngày ý nghĩ này càng thôi thúc ông, khơi dậy ở ông niềm hào hứng đặt lại vấn đề căn bản nhất của triết học: vấn đề quan hệ giữa tồn tại và ý thức, và đặt lại dưới góc độ một phương pháp luận rất mới: phải từ bỏ chia cắt mà đi đến cái nhìn tổng thể, từ bỏ "chủ biệt" mà đi đến "chủ toàn". Rồi đây, Cao Xuân Huy sẽ trầm tư mặc tưởng trong nhiều năm tháng để xây dựng công trình đối thoại triết học xuất

sắc của mình. Nhưng đó là công việc còn rất lâu dài, đúng một phần tư thế kỷ sau. Còn giờ đây, trong tư cách một sinh viên mới bước vào đời, anh tự dặn mình hãy chú tâm quan sát thực tế, và chuẩn bị quay trở lại với triết học phương Đông một cách nghiêm chỉnh.

## II

Khởi điểm của sự quay lại này là một chặng khảo nghiệm mới về một đối tượng mà Cao Xuân Huy chưa biết rõ: tìm vào giáo lý nhà Phật. Đây là những năm đầu tiên trong cuộc đời đi dạy của ông. Năm 1925, Cao Xuân Huy ra trường. Ông được bổ về Trường quốc học Huế. Đất thần kinh vốn là nơi lúc nào cũng vây bọc trong một bối cảnh thiên nhiên êm đềm, một nếp sống phẳng lặng đến buồn tẻ, ở đó con người có thể giấu mình vào quá khứ, và mọi sự sục sôi tư tưởng không hiện ra trên bề mặt mà nén lại ở bề sâu. Về đây Cao Xuân Huy mới nhận ra một cách đầy đủ sự hiện diện của Phật giáo trong đời sống tinh thần Á đông. Đó là một trữ lượng văn hóa có tầm quan trọng. Ông biết ngay chỗ thiếu sót trước đây của mình. Ông bắt đầu đi thăm các chùa chiền xứ Huế và cặm cụi đọc những bộ kinh Phật, những bộ ngữ lục, luận tụng của các vị sư Ấn-độ, Trung Quốc, Việt Nam, đọc các công trình nghiên cứu Phật giáo nói chung và Phật giáo Trung Hoa và Việt Nam nói riêng của K. Przyluski[6]

H. Maspéro[7], G. Coulet[8], P. Giran[9], Lương Khai Siêu, Hồ Thích, Thang Dụng Hình[10]... Càng đọc, Cao Xuân Huy càng thấm thía vì sao đã bao nhiêu đời nay người Việt gắn bó sâu bền với Đạo Phật. Trong cấu trúc tư tưởng thâm thúy mà giản dị của nó, Phật giáo đúng là một thứ tôn giáo vô thần. Mọi huyền thoại ly kỳ về một đấng sáng thế, một cõi "niết-bàn", hay về cái "hích" ban đầu của vũ trụ... đều nằm ngoài bản chất của giáo lý này. Chính vì thế, Phật giáo không hề ru ngủ người ta bằng sự tối tăm mê muội, hay cố đè nén ban ngã người ta bằng cách khoác lên cho mọi người một sự sùng kính thiêng liêng không có thực. Nó giải thoát con người khỏi những quyền lực tối thượng để con người tự do, phóng nhiệm. Nó chỉ xóa bỏ bản ngã con người bằng phương pháp trực quan mà danh từ nhà Phật gọi là "tự tính của bát-nhã", để giúp con người trở lại "bản lai diện mục", tức là trở lại tự cân bằng với chính mình. Đạt được điều đó là đạt đến sự bình đẳng, an lạc và trường tồn.

Từ việc tìm hiểu kỹ nhận thức luận Phật giáo, Cao Xuân Huy đã tiến đến tìm được cái chìa khóa để giải quyết một vấn đề có ý nghĩa mấu chốt trong khi xem xét lịch sử tư tưởng Việt Nam: vấn đề vì sao trong đời sống tư tưởng dân tộc suốt mấy trăm năm đã diễn ra hiện tượng "tam giáo đồng nguyên" (ba hệ thống tư tưởng Phật, Đạo và Nho được xem như cùng một gốc và cùng song song tồn tại). Cao Xuân Huy đã sớm hiểu

ra rằng "tam giáo đồng nguyên" thực chất cũng chỉ là một hiện tượng cân bằng vị thế, trên phương diện tâm thức xã hội, nhằm điều hòa trở lại sức ép của hệ tư tưởng Nho giáo vốn là công cụ tổ chức xã hội của Nhà nước chuyên chế, làm cho nó bớt cứng nhắc ít nhiều. Ở Việt Nam dưới thời trung đại, khi Nhà nước quân chủ tập quyền còn đóng vai trò tích cực, thì "tam giáo đồng nguyên" chính là cái thế thăng bằng mềm dẻo của vận động tư tưởng dân tộc, được sự chủ động đề xuất của chính người cầm quyền. Trong lúc Nho giáo cố đóng khuôn con người vào giữa cuộc đời trần tục, làm cho con người quẩn quanh, khô cạn dần cảm hứng sống, thì Phật và Đạo lại cố mở rộng nhãn giới con người đến những chân trời rộng lớn, giúp con người bớt nhọc nhằn căng thẳng, để con người có thể nuôi dưỡng những tình cảm thiên chân quý giá của mình. Trong khi Nho giáo ra sức duy trì một hệ thống "Tam cương ngũ thường" khắc nghiệt trói chặt lấy con người, với cả một hệ thống đẳng cấp chặt chẽ từ trên xuống dưới, thì Phật và Đạo lại cởi trói cho con người, để cá tính, sở thích và cả bản năng con người được tự do trỗi dậy, dù chỉ là trong khoảnh khắc - những dịp lễ hội định kỳ ở các chùa, quán, thu hút thiện nam tín nữ về dự hằng năm. Như vậy là, vào giai đoạn cuối những năm 20, Cao Xuân Huy đã gần như phát hiện đầy đủ một quy luật đặc sắc về tiến trình phát triển của tư tưởng dân tộc - quy luật *luôn luôn "hóa giải" mọi sự độc tôn về ý thức hệ bằng cách*

*tạo nên một đời sống tâm linh phong phú, thăng bằng*. Sau này, khoảng 1970, khi gợi ý cho bản đề cương lịch sử tư tưởng Việt Nam của Viện Triết học, ông sẽ gọi một cách hình tượng rằng đấy là "nước". Mềm mại, uyển chuyển mà cũng rất mạnh mẽ, không có hình thù nhất định mà hình thù nào cũng có, "nước" chính là một đặc trưng hình thái của tư tưởng Việt Nam.

Cũng vào khoảng những năm 20-30, Cao Xuân Huy còn dành nhiều thì giờ cắt công nghiền ngẫm lại Lão Tử và Bách gia chư tử. Ông chú ý đến công trình của các học giả phương Tây và Nhật Bản viết về văn minh Trung Quốc, như các sách của M. Granet[11], L. Wieger[12], R. Wilhehm[13], Bernad - Maître[14], E.V. Zenker[15], Độ-biên Tú-phương[16]... Ông quan tâm so sánh các hàm nghĩa của chữ "đạo" trong *Đạo đức kinh*[17] với chữ "đạo" trong *Luận ngữ*. Ông đi đến kết luận đúng đắn rằng chữ "đạo" của Khổng Tử chỉ có một nghĩa hẹp là khái niệm đạo lý, trong khi đó chữ "đạo" của Lão Tử mang một cấp độ ý nghĩa khác hẳn, là một phạm trù triết học chỉ bản thể trường tồn của thế giới khách quan. Chưa thể kết luận dứt khoát được về trường phái triết học của Lão, ông nhận định: Lão Tử không phải là duy tâm, cũng chẳng phải là duy vật, nhưng ông chính là nhà triết học biện chứng số một trong toàn bộ triết học phương Đông. Những buổi diễn giảng của Cao Xuân Huy về Lão Tử dần dần

thu hút đông đảo người nghe. Biện chứng pháp của Lão Tử đối với độc giả Việt Nam lúc bấy giờ là cả một vấn đề lạ lùng, hấp dẫn. Sau những cuộc thuyết trình, đàm thoại, ông nghiễm nhiên được mệnh danh là "nhà Đạo học".

Nhưng thật ra, cho đến trước 1945, nhà Đạo học họ Cao cũng chưa chuẩn bị đủ mọi hành trang cho mình để đi đến cùng triết thuyết của Lão Tử. Mặt khác, tình hình chính trị xã hội buổi ấy cũng không phải là thuận lợi lắm cho việc nghiên cứu của ông. Là một thanh niên trí thức giàu tinh thần dân tộc, sau khi ra trường, các phong trào yêu nước sôi nổi dấy lên trên khắp ba kỳ kể từ ngày Phan Bội Châu bị bắt về nước (1925) đã cuốn hút tâm trí Cao Xuân Huy. Khoảng 1926-1927, trong khi đang dạy ở Trường quốc học Huế, ông được cụ Giải nguyên Lê Văn Huân giác ngộ và gia nhập Đảng cách mạng Tân Việt. Rồi phong trào vỡ lở, ông bị bắt và bị đày đi Lao Bảo, sau một năm lại bị xích tay giải về xứ Nghệ, gặp lại các bạn Tôn Quang Phiệt, Đặng Thai Mai, Nguyễn Sĩ Sách trong nhà tù. Về sau được tha, ông trở lại xứ Huế thì chức giáo học đã bị cách. Đành phải đi làm công cho nhà in Đắc Lập, rồi lang thang vào tận Sài Gòn, cuối cùng kiếm chỗ dạy tư. Tám năm trời lăn lộn mưu sinh, trở ra lại xứ Huế vẫn không thoát cái "nghiệp" của một chân giáo sư trung học, của mấy trường tư thục gọi là tiếng tăm một thuở: Trường Hồ Đắc Hàm, Trường

Việt Anh, rồi Trường Thuận Hóa. Cho nên, Cao Xuân Huy đã không còn mấy thì giờ chuyên dành cho nghiên cứu. Ông cũng chưa thật sự bắt tay cầm bút viết những điều mình nghĩ, ngoài một ít bài bằng tiếng Pháp trên tờ *Revue Pédagogique* chỉ mới có tính chất là những thể nghiệm bước đầu. Ông biết tư tưởng của ông vẫn còn chưa chín hẳn. Mà bầu không khí *tự do tư tưởng* là điều kiện tiên quyết để triết học nảy nở thì cũng chưa thể nào tìm thấy lúc này. Thêm nữa, khách quan mà nói, ông vẫn còn thiếu đi một mảng tri thức: chủ nghĩa duy vật biện chứng như là một trong những thành tố hợp thành quan trọng của một phương pháp luận nghiên cứu tổng hợp.

## III

Phải đến ngày Cách mạng tháng Tám, cùng với toàn dân tộc, sự nghiệp của Cao Xuân Huy mới thật có một bước chuyển mình. Cuối năm 1945, theo lời mời của Chính phủ cách mạng lâm thời, Cao Xuân Huy ra Hà Nội giảng dạy tại Trường đại học Việt Nam vừa thành lập. Ông được mời giảng chuyên về triết học. Ông hào hứng bắt tay vào việc chuẩn bị tài liệu lâu dài cho bộ môn triết học phương Đông còn rất non trẻ. Nhưng chỉ vừa được ba tháng, giặc Pháp đã gây hấn, tình hình trở nên căng thẳng buộc trường phải đóng cửa. Ông lại về quê nhà ở làng Thịnh Mỹ, xã Cao Xá.

phủ Diễn Châu. Đang chưa biết làm gì đóng góp cho cuộc kháng chiến thì địa phương nhà biết tiếng ông từ trước, nghe tin ông về liền tìm đến, mời ông ra làm Hiệu trưởng Trường trung học Nguyễn Xuân Ôn vừa mở tại đây. Thế là lại vui lòng nhận lại cái nghề nghiệp thân quen. Vừa dạy học, Cao Xuân Huy vừa tham gia hoạt động Hội nghiên cứu chủ nghĩa Mác ở Liên khu IV, viết bài cho tờ *Sáng tạo* của Đoàn văn nghệ kháng chiến Liên khu. Ông bắt đầu đọc kỹ bộ *Tư bản* của K. Marx, qua một bản dịch tiếng Pháp. Lần hồi, ông tìm đọc được cả *Hệ tư tưởng Đức*, và cả cuốn *Biện chứng của tự nhiên* của F. Engels.

Năm 1948, Cao Xuân Huy được mời đi dự Hội nghị văn hóa kháng chiến Liên khu IV tại thị trấn Đô Lương. Cuộc hội nghị đã giúp "nhà Đạo học" có dịp làm quen với những nhiệm vụ cấp bách của nền văn hóa mới Việt Nam, do công cuộc kháng chiến kiến quốc đòi hỏi. Vừa trở về trường trung học chưa được bao lâu thì bước sang năm 1949, Lớp đại học Văn khoa đầu tiên do Bộ Giáo dục mở. Bộ bổ nhiệm hai người: Đặng Thai Mai và Cao Xuân Huy, làm Giáo sư phụ trách. Lớp học chỉ vẻn vẹn có bảy sinh viên với tên gọi đùa: "Trúc lâm thất hiền"[(18)]. Do hoàn cảnh kháng chiến, cách học của lớp cũng thật là cơ động: cả bảy học trò tìm đến Diễn Châu ở chừng vài ba tháng, để học xong với Giáo sư Cao Xuân Huy một giáo trình về lịch sử tư tưởng, rồi lại kéo nhau ra vùng Quần



LỚP ĐẠI HỌC VĂN KHOA ĐẦU TIÊN

THỜI KỲ KHÁNG CHIẾN CHỐNG PHÁP

Tín, thuộc huyện Thọ Xuân (Thanh Hóa), nơi gia đình Giáo sư Đặng Thai Mai tản cư về đấy, để nghe tiếp bài giảng của thầy Mai. Và cứ thế, lớp đại học có thể nói là tiền thân của Trường đại học Sư phạm Việt Nam đó đã diễn ra trong vòng một năm, theo cái hành trình "rồng rắn" từ phủ Diễn đến tỉnh Thanh rồi lại từ tỉnh Thanh đến phủ Diễn. Đó là lớp học đã bồi dưỡng nên không ít nhà giáo, nhà khoa học, người cầm bút mà tên tuổi không mấy xa lạ: Nguyễn Tài Cẩn, Nguyễn Đức Nam, Hoàng Tuệ, Đặng Thị Hạnh, Tôn Gia Ngàn... Đó là một lớp học đặc biệt mà người giảng ngồi trên ghế hoặc nằm trên võng, vừa hít từng hơi thuốc lá vừa giảng, và người nghe ngồi quanh bàn, quanh chõng, một đôi người cũng vừa hít từng hơi thuốc lá vừa ghi bài.

Kể từ lớp đại học đầu tiên đó, Giáo sư Cao Xuân Huy đã giảng dạy liên tục trong các trường đại học của nước Việt Nam mới ở vùng kháng chiến chống Pháp cũng như ở Hà Nội sau hòa bình, trong suốt mười năm. Mười năm trời miệt mài truyền thụ kiến thức cho lớp trẻ, uy tín nhà giáo ở ông hoàn toàn được khẳng định. Ông được Chính phủ nước Việt Nam dân chủ cộng hòa tặng thưởng Huân chương kháng chiến hạng Nhì. Nhưng với ông, có lẽ điều còn đáng khích lệ hơn là sau một chặng đường dài mười năm, những tìm tòi triết học nung nấu kể từ hồi còn đi học, đến đây coi như đã hoàn tất. Các giáo trình Đông phương học,

lôgich học và tâm lý học được ông viết đi viết lại, bổ sung hoàn chỉnh nhiều lần. Ông đã tìm đọc bằng được những cuốn *Gia đình thần thánh*, *Chống Đuyrinh*, *Nguồn gốc của gia đình, của chế độ tư hữu và của nhà nước* để hiểu thêm tư tưởng Marx - Engels[19]. Giờ đây, ông đang thanh toán một trong những lỗ hổng còn lại của tri thức là sự hiểu biết về Thiên chúa giáo. Ông cố gắng đọc một cách hệ thống các sách nghiên cứu về đạo Thiên chúa, về lịch sử Vatican, đọc kỹ lại bộ *Kinh thánh* với những cuốn sách diễn giải xoay quanh hai phần "Cựu ước" và "Tân ước". Rồi môi trường trí thức ở Trường đại học Tổng hợp Hà Nội những năm sau hòa bình cũng giúp ông mở rộng suy nghĩ. Trường đại học Tổng hợp lúc này là nơi quy tụ nhiều nhân vật có tên tuổi: Giáo sư Đào Duy Anh, Giáo sư Đặng Thai Mai, Giáo sư Trần Văn Giàu, Giáo sư Trần Đức Thao (người nổi tiếng trong cuộc tranh luận với J.-P.Sartre ở Paris hồi nào), và các Giáo sư Trương Tửu, Nguyễn Mạnh Tường... Nhiều buổi đàm thoại về triết học và văn chương đã diễn ra tự do, cởi mở, sôi nổi giữa các ông. Nhiều tài liệu mới về triết học, văn học, về khoa học tự nhiên của phương Tây được mang ra thông tin, trao đổi. Cao Xuân Huy tiếp tục đàm đạo với Đào Duy Anh về Đạo học[20], luận bàn với Trần Đức Thảo xung quanh cuốn *Hiện tượng học và chủ nghĩa duy vật biện chứng* (Phénoménologie et matérialisme dialectique)[21]... Thế rồi trong khoảng hai năm 1957-1958, ông bắt tay vào viết công trình

triết học của mình.

Công trình này đến nay vẫn chưa được đặt tên, có độ dày dưới 100 trang, không rõ viết trong bao lâu, và hình như cũng chưa ở đâu công bố trọn vẹn. Hiện gia đình còn giữ được 4 xấp bản thảo, đều là các bản của các lần viết khác nhau, nhưng không một bản nào đầy đủ. Có bản thiếu phần đầu, có bản thiếu phần cuối. Có bản chỉ mới xong một chương. Song nếu gộp tất cả lại, tham bác, bổ sung cho nhau, cũng có thể lần ra được một diện mạo tương đối ổn định của tập luận văn của Cao Xuân Huy, với 7 đề mục chính: I. *Cái bi kịch của sự đồng nhất hóa*; II. *Phương thức "chỉ toàn" và phương thức "chỉ biệt" của tư tưởng*; III. *Thiết vấn pháp của bản thể luận*; IV. *Bản thể và nguyên lý đồng nhất tính*; V. *Vận động, phát triển và không gian thời gian*; VI. *Tri giác và thế giới*; VII. *Do lai của ý thức*. Nhìn vào tựa đề của các thiên cũng có thể thấy ngay cái đích mà Cao Xuân Huy muốn nhắm tới không phải là những vấn đề triết học sơ giản. Cả 7 thiên là một đề xuất có tính hệ thống về phương pháp luận triết học nói chung. Nhưng Cao Xuân Huy không bó hẹp mục tiêu phương pháp luận của mình vào việc vận dụng và thực hành các nguyên lý của chủ nghĩa duy vật biện chứng. Theo dõi khá sát sóng các trường phái triết học phương Tây từ cuối thế kỷ XIX cho đến mấy chục năm đầu thế kỷ XX, ông muốn góp phần lý giải cuộc khủng hoảng tư tưởng của triết học châu Âu

hiện đại, sau khi Engels đã qua đời. Đó là sự ngự trị của "tâm lý học độc tôn" (psychologisme) kéo dài trong nhiều thập kỷ. Mặc dù chủ nghĩa duy vật biện chứng với Marx và Engels đã đạt được một thành tựu rực rỡ, vẫn không ngăn nổi chiều hướng của cuộc khủng hoảng trầm trọng đó. Vì sao? Phải chăng là bên cạnh những ảnh hưởng nặng nề của chủ nghĩa duy tâm, còn phải tìm ra ở đây một nguyên nhân khác nữa, thuộc về cái gọi là "đường mòn" trong nếp tư duy của nhân loại? Vì thế Cao Xuân Huy đã lần ngược về quá khứ, xem xét một cách tổng quát các trào lưu triết học từ Âu sang Á, từ cổ chí kim, ngõ hầu có thể rút ra một số đặc trưng chung nhất đã khu biệt nên các phương thức tư duy điển hình mà đến nay con người vẫn còn lấy làm khuôn phép. Có thể gọi đó là *loại hình học về phương pháp luận triết học*. Phương pháp loại hình này giúp cho Cao Xuân Huy tránh được cách tập hợp các trào lưu tư tưởng theo hai dòng phổ biến là *tâm* và *vật*, mà tập hợp chúng trong hai hệ thống mới, dựa trên hai phương pháp tư duy khác biệt nhau về loại: phương thức "chủ biệt" và phương thức "chủ toàn". Ông nêu ra một nhận xét: do điều kiện sinh hoạt khác nhau, trên các vùng đất khác nhau của loài người đã sản sinh ra hai hệ quy chiếu để nhìn thế giới. Một bên, luôn luôn duy trì thói quen phân tích, chia cắt thế giới thành vô số sự vật cá biệt. Đó là phương thức "chủ biệt". Một bên ngược lại, xem xét thế giới như một thể thống nhất, toàn vẹn, không thể chia tách

thành những sự vật cá biệt hoàn toàn đối lập với nhau. Đó là phương thức "chủ toàn". Nếu phương thức "chủ biệt" dựa trên nền tảng của *tư duy lý tính*, dùng phương pháp thực nghiệm để giúp con người nhìn ra vô vàn đặc tính khác nhau của một vũ trụ ngày càng phân hóa đến cùng cực, thì phương thức "chủ toàn" lại lấy *tư duy tuệ tính* làm nền tảng, dùng trực quan để cảm thức về tính đồng nhất và toàn vẹn của vũ trụ, tìm ra giữa vô vàn hiện tượng phức tạp của vũ trụ một bản thể giống nhau.

Nhưng theo Cao Xuân Huy, tiến trình "tổng-phân-hợp" vốn là đặc điểm chung của tư duy loài người. Để nhận thức, con người vừa "dị biệt hóa" các khái niệm, lại vừa "đồng nhất hóa" các khái niệm đi liền theo đó. Chính ở đây, phương thức "chủ biệt" bộc lộ những mâu thuẫn lúng túng mà kết quả là dẫn đến những cuộc khủng hoảng tư tưởng gay gắt. Đã nói đồng nhất hóa thì tất yếu phải xóa bỏ sự khác nhau giữa các vật cá biệt để đặt chúng trong những mối liên hệ hợp lý. Song đầu óc duy lý đã không còn cho phép nhà "chủ biệt" thực hiện sự xóa bỏ ấy. Họ đã đi quá sâu vào những đặc tính khác biệt giữa mọi sự vật. Xóa bỏ chúng đi là vi phạm mâu thuẫn lôgich, là đánh đồng số lượng và chất lượng, thời gian và không gian, chủ thể và khách thể, vô sinh và hữu sinh... Khủng hoảng của mọi triết học bắt nguồn từ đây:

"Trong quá trình dị biệt hóa và đồng nhất hóa đi

kèm nhau thì tư tưởng loài người đi đến chỗ thấy rằng trong thế giới có hai hiện thực bao quát nhất là "tâm" và "vật". Khuynh hướng đồng nhất hóa bắt buộc người ta phải quy hai cái đó vào một, do đó sinh ra nhất nguyên luận duy tâm hoặc duy vật; nhưng cả hai đều vi phạm lôgich, vì đã biết "tâm" và "vật" chỉ là những bộ phận cấu thành của thế giới, dù là những bộ phận rất bao quát, thì tại sao lại nói "tâm" là toàn thể, là bản thể của vũ trụ? Hay là nói "vật" là toàn thể, là bản thể của vũ trụ? Nói như thế chẳng phải lấy bộ phận làm toàn thể là gì? Lấy A làm phi A là gì?" (*Thiên I*; tr. 80)

Vậy thì, một cách nhìn vũ trụ không rơi vào mâu thuẫn phải là phương thức "chỉnh toàn". Nhờ năng lực phi thường của một sự giác ngộ bằng "trực quan" và "tĩnh quan" (xem xét bằng trực giác và bằng sự tĩnh lặng), các nhà triết học cổ đại phương Đông như Lão Tử, Trang Tử, Mã-minh, Long-thụ, và phương Tây như Parménide, đã xây dựng được quan điểm "chỉnh toàn" đó. Nó kết tinh từ tư tưởng duy vật tự phát thời tối cổ: "Thiên địa vạn vật nhất thể", hoặc đã pha trộn với tư tưởng tôtem(totémisme)nguyên thủy:"Thiên nhân hợp nhất". Nó được chưng cất thành những mệnh đề tinh túy trong *Đạo đức kinh* của Lão Tử: "Đạo sinh Một, Một sinh Hai, Hai sinh Ba, Ba sinh vạn vật. Vạn vật cõng *âm* ôm *dương*, hai khí âm dương xung đột mà hài hòa" (*Chương* **42**). Hoặc một mệnh đề khác

xuất hiện muộn hơn, và cũng phần nào rút ra từ Lão Tử - đó là cái mệnh đề của thiên *Hệ từ* trong *Kinh dịch*: "*Thái cực sinh lưỡng nghi; Lưỡng nghi sinh tứ tượng; Tứ tượng sinh bát quái*". *Đạo* hay *Thái cực* đều chính là "cái Đại toàn thể, cái Đại hữu, cái "Có" làm điều kiện, làm cơ sở chung cho tất cả mọi vật" (*Thiên III*; tr. 99). Đó là bản thể trường tồn của vũ trụ.

Tiến thêm một bước, Cao Xuân Huy đặt lại "một câu hỏi thiết cốt" về vai trò của "bản thể luận": vậy thì bản thể luận với tư cách một công cụ khái quát của triết học, có cần nữa hay không? Ông trả lời rằng, đối với phương thức "chủ biệt" quá nặng tinh thần duy lý, và quen nhìn sự vật dưới những phần tử mang đặc tính cá biệt thì việc không coi trọng đúng mức bản thể thống nhất của tự nhiên chẳng có gì là lạ. Bản thể đối với họ là một khái niệm trừu tượng, vô nghĩa. Nhưng đối với phương thức "chủ toàn" bắt buộc phải xem xét tự nhiên từ cái Một bao trùm nhất, thì bản thể lại là một phạm trù hết sức quan trọng. Ở đây, bản thể luận sẽ khắc phục được mọi nhược điểm của triết học cũ như tính trống rỗng, thần bí, và trở thành một công cụ tư duy tối ưu. Có đứng trên nền tảng của bản thể luận đúng đắn này mới vạch ra được những giới hạn (máy móc, siêu hình, gián đoạn) và cái giá trị hết sức tương đối của các cặp phạm trù được quy nạp lại từ phân tích thực nghiệm: nguyên nhân - kết quả, số lượng - chất lượng, thời gian - không gian, khách thể -

chủ thể, v.v... Chẳng phải học thuyết tương đối của Einstein đã cho thấy các khái niệm thời gian, không gian, dung tích vật thể v.v... đều chỉ là những quy ước tạm thời đấy là gì? Đại lượng của chúng sẽ hoàn toàn đổi thay khi ta xuất phát từ phương vị vũ trụ mà quan sát tồn tại. Mặt khác, một bản thể luận triết học đúng đắn cũng giúp ta trừu xuất được những cặp phạm trù hợp lý, có thể dùng để nhận thức bản thể của vũ trụ, chẳng hạn các cặp phạm trù âm - dương, nhất - đa, động - tĩnh của Lão Tử. Khác với các cặp phạm trù của tư tưởng "chủ biệt" chứa đầy nhược điểm như trên vừa nói, các cặp phạm trù sau này đều hữu cơ, năng động, liên tục, biến hóa, đều phản ánh được đặc trưng chung nhất của bản thể, nó vừa "chí nhất" vừa "chí đa", vừa "chí động" vừa "chí tĩnh", nó luôn luôn hài hòa và mất hài hòa, thăng bằng và mất thăng bằng kế tiếp, xen kẽ nhau không bao giờ dứt. Nó đạt đến nguyên lý đồng nhất tính tuyệt đối (trong khi mọi vật chỉ có đồng nhất tính tương đối), nên nó bao gồm được vào trong nó cả chủ thể lẫn khách thể, tâm và vật, hữu sinh và vô sinh. Như vậy, đối với nhận thức luận duy vật, một bản thể luận của phương thức "chỉnh toàn" vẫn là một trong những chìa khóa không thể loại trừ:

> "Thử hỏi những cái tế phần gọi là nguyên tử, nếu là những cái tuyệt đối vô điều kiện, tức là hoàn toàn độc lập đối với nhau, không có quan hệ tùy thuộc lẫn nhau, thì làm sao chúng lại có thể kết hợp, tổ

hợp lại với nhau để trở thành vạn vật, để tạo thành một Vũ trụ có tổ chức hợp lý, có trật tự, có quy luật (cosmos)? Chỉ có hai khả năng: hoặc chúng là dị chất, hoặc chúng là đồng chất. Nếu chúng là dị chất thì phải có một lực lượng gì *ở bên ngoài chúng*, có tác dụng bắt buộc chúng phải cộng tác với nhau. Cái lực lượng ấy chỉ có thể là Thượng đế mà Leibniz đã ví như người thợ đồng hồ lên dây cho tất cả mọi cái đồng hồ đơn tử (monade), để chúng chỉ giờ phút cho giống nhau. Còn nếu nói chúng là đồng chất thì phải có một lực lượng *nội tại* làm cho chúng có tác dụng tương hỗ, và như thế thì mỗi nguyên tử không còn phải là một cái tuyệt đối, một cái vô điều kiện (như quan điểm "chủ biệt") nữa, mà chúng chỉ là những cái tương đối, bị quyết định bởi lực lượng nội tại ấy - chúng là những sản phẩm của lực lượng nội tại. Mà cái gọi là lực lượng nội tại, thì chỉ có thể là cái Toàn thể, cái Đại hữu, cái Đại nhất, cái Đại toàn. Đấy là Bản thể thực hữu của vũ trụ. Bản thể này chứa đựng tất cả những gì tồn tại hay có khả năng tồn tại" (*Thiên VII*; tr. 164-165).

Sau khi đã vạch rõ mối liên quan giữa bản thể luận và nhận thức luận khăng khít ra sao, Cao Xuân Huy bắt đầu phác họa cội nguồn của ý thức. Ông lần lượt phân tích cặn kẽ sự lúng túng, mâu thuẫn của các trường phái triết học phương Tây trong vòng hai ba thế kỷ, kể từ Descartes, do bị giam hãm vào phương

thức "chủ biệt" nên không thể nào giải thích được một điều đơn giản là ý thức từ vật chất mà ra. Cho đến Husserl, Heidegger, sự đòi hỏi phải thoát khỏi vòng tù túng của tâm lý học độc tôn đã đặt ra như một yêu cầu bức bách, nhưng rốt cuộc họ vẫn để mình rơi vào cái bẫy "vật tự nó" mà Kant đã giăng sẵn, mặc dù từ đó đến cánh cửa của chân lý khoảng cách không phải là dài:

> "Husserl chủ trương phải dẫn thoái thế giới, tạm gác thế giới lại một bên, để chứng minh tồn tại thực sự của thế giới, và Husserl cũng như Heidegger đã đi đến chỗ nhận ra rằng không thể tách rời con người (ý thức) và thế giới được; có con người là có thế giới, đến nỗi Heidegger gọi con người là "vật-tồn-tại-trong-thế-giới". Như thế thì ý thức là ở trong tồn tại, tồn tại là cơ sở của ý thức chứ không phải ngược lại. Vấn đề là đơn giản rõ ràng như vậy, người nào có lương thức cũng phải thừa nhận, chỉ có những nhà triết học bị mê hoặc nặng nề bởi tư tưởng "chủ biệt", nó tuyệt đối hóa sự đối lập giữa "chủ thể" và "khách thể" đến cái mức có thể nói là hôn ám, mới đặt thành vấn đề bất-khả-giải một cái không có vấn đề gì cả" (*Thiên VII* ; tr. 161).

Cũng vì tư tưởng "chủ biệt" tức là tư duy phân tích đã chi phối lâu dài hết thảy mọi trường phái triết học phương Tây cổ điển nên theo Cao Xuân Huy, ngay các

nhà duy vật biện chứng cũng chưa nhận ra hết những mặt nhược điểm của phương thức này. Cao Xuân Huy cho rằng khi đặt vấn đề sự sống là một đột biến về chất của vật chất, hay khi nói thời gian và không gian là phương thức tồn tại của vật chất, thì về cách nói, vẫn có ý tuyệt đối hóa những phạm trù vốn chỉ có ý nghĩa tương đối (thời gian, không gian...), vẫn coi thế giới như là vô vàn bộ phận tuyệt đối, khác biệt nhau về chất hợp lại; do đó mặc dù về nội dung, các định nghĩa đó là chí lý, về hình thức chúng vẫn còn hàm chứa "một vấn đề cần được lý giải":

> "Từ khoáng vật lên thực vật quả có một cái gì mới, không có mặt ở trong khoáng vật. Nếu nói rằng cái mới - cái sinh khí ấy là một thực chất, do sự tiến hóa của bản thân khoáng vật tạo thành, thì chính là đã cắt nghĩa cái cao bằng cái thấp, cái nhiều bằng cái ít, cái giàu bằng cái nghèo, điều đó lý trí con người không thể chấp nhận được, mà kinh nghiệm khoa học cũng sẽ không bao giờ chứng minh được" (*Thiên VII*; tr. 165).

Chỉ có thể cắt nghĩa được bước nhảy vọt giữa vật vô sinh và vật hữu sinh một cách hợp lý bằng quan điểm "chủ toàn", tức là nhìn thấy vũ trụ là một thể thống nhất ngay từ đầu, và trong bản thể của nó đã chứa sẵn cái mầm của sự sống:

> "Vậy thì cái sinh khí được thêm vào những yếu tố *khoáng vật* để tạo thành *sinh vật* không phải là

một thực chất do khoáng vật sinh ra, mà là một khả năng đã có sẵn ở trong Toàn thể, trong Bản thể" (*Thiên VII*; tr. 165).

Từ đây, Cao Xuân Huy mạnh dạn đề nghị gạn lọc lấy hạt nhân hợp lý của mục đích luận mà ông gọi là "nguyên lý cứu cánh tính":

"Nguyên lý cứu cánh tính (hay mục đích tính) đã bị các nhà khoa học loại trừ ra khỏi phạm vi phương pháp luận vì họ cho rằng nó ám hàm khái niệm Thượng đế và nó gắn liền với khái niệm ý thức; họ tưởng rằng nếu những hiện tượng tự nhiên đều có mục đích thì tức là có một Thượng đế tổ chức thế giới hay ít ra tự bản thân thế giới có ý thức (phiếm thần luận), điều đó khoa học không chấp nhận được. Thật ra, nguyên lý cứu cánh tính không có quan hệ nội tại với thần học, với duy thức luận mà trái lại, nó là cái nguyên lý cơ bản nhất, cần thiết nhất của khoa học tự nhiên, chính vì nó là cơ sở của nguyên lý nhân quả tính. Vì vậy cho nên, hiện nay có những nhà sinh vật học, những nhà sinh thành học đã phải tuyên bố rằng nếu không có nguyên lý cứu cánh tính thì sinh vật học không đi được một bước" (*Thiên VII*; tr. 167-168).

Tóm lại, công trình triết học ngắn gọn, giàu ý vị đối thoại của Cao Xuân Huy là một luận văn chứa chất nhiều luận điểm có giá trị gợi mở mới mẻ. Là người nắm vững cả hai nền triết học Đông và Tây, ông có

nhiều ưu thế để đưa ra những so sánh, phân loại xác đáng, nhằm nêu bật hai khuynh hướng "chủ biệt" và "chủ toàn" hay là tư duy phân tích và tư duy trực quan trong tiến trình tư tưởng nhân loại. Những luận giải của ông về bản thể luận mới nghe thưởng chừng không khỏi còn phần nào mang màu sắc siêu hình, song thực tế lại có một sức kích thích rất mạnh đối với suy nghĩ và tưởng tượng của giới khoa học tự nhiên cũng như xã hội. Và những trang viết của ông về nhận thức luận, về "vai trò của cứu cánh tính", về "ý thức như một chức năng của cơ thể" thật phong phú ý nghĩa[22]. Tất nhiên, ông chỉ giới hạn việc so sánh trong phạm vi triết học mà không mở rộng sang các lĩnh vực khác, nên không có dịp nói đến những ưu điểm nổi bật của tư duy phân tích (tức tư duy lý tính) và ngược lại, những nhược điểm căn bản của tư duy trực quan (tức tư duy tuệ tính), trong các ngành khoa học thực nghiệm. Mặt khác, cách tập hợp triết học theo hệ thống "chủ biệt" và "chủ toàn" khiến ông chưa nhấn mạnh được đến mức cần thiết ranh giới giữa duy vật-duy tâm. Có điều không thể nghi ngờ là luôn luôn, ông đứng vững trên mảnh đất duy vật, mảnh đất của "tồn tại như một thực hữu" mà đề xuất ý kiến của mình, và các ý kiến sâu sắc đó đều được khái quát từ cơ sở của những hiểu biết triết học và khoa học tự nhiên đương đại. Các dẫn liệu trong công trình chứng tỏ ông đã đọc thuyết tương đối của Einstein, đã biết đến các bùng nổ có tính chất cách mạng về sinh vật

học, nhất là thuyết di truyền ở Đại học Harvard của Mỹ, ở Học viện khoa học Collège de France của Pháp trong những năm 30, 40 và 50 (trong khi đông đảo giới trí thức ở Việt Nam đương thời chưa hề biết đến những nguồn thông tin mới lạ này, hoặc có biết sơ qua cũng xuất phát từ những luồng ý kiến một chiều của giới sinh vật học Xô-viết thuở ấy vốn chưa chấp nhận di truyền học).

Ngày nay, khoa học tự nhiên trên thế giới đang phát triển đến giai đoạn rất cao, trong đó đối tượng và chức năng của nhiều ngành khoa học gần như xâm nhập vào nhau. Vật lý lý thuyết siêu thống nhất, toán học tập mờ (fuzzy sets) và nhiều ngành khoa học khác đều quay trở về với phương Đông, tìm thấy trong Lão-Trang những chỉ dẫn thiên tài để khám phá thêm các bí ẩn của vũ trụ; và sinh thái học hiện đại cũng thừa nhận con người là một thành tố hữu cơ của Tồn tại vô chung vô thủy. Cái "Thái cực mà vô cực" của Lão Tử hoàn toàn ứng với hình ảnh cái "Chân không tuyệt đối" (vacuum) mà vật lý học hiện đại mới phát hiện. Cái quan niệm "Con người là một tiểu vũ trụ" của phương Đông cũng thống nhất với hình ảnh khoa học về "toán đồ" (hologramme) của vật lý học hiện đại. Ngay cả sự bác bỏ quan điểm "bài trung" trong công trình của Cao Xuân Huy (khi đứng trên phương thức "chủ toàn") cũng đã được L.A. Zadeh vô tình thừa nhận trong lý thuyết tập mờ của ông[23].

Điều đó chứng tỏ những đề xuất triết học của Cao Xuân Huy chứa đựng một tầm nhìn vượt lên phía trước rất xa, đến nay vẫn chưa hề lạc hậu.

## IV

Năm 1959, Viện Văn học thành lập. Giáo sư Đặng Thai Mai lúc này đã thôi giữ chức Khoa trưởng Khoa ngữ văn ở Trường đại học Tổng hợp Hà Nội, được mời về làm Viện trưởng. Ông đề nghị Giáo sư Cao Xuân Huy cùng mình sang Viện để tăng cường lực lượng cho bộ môn nghiên cứu Hán Nôm. Nhà Đạo học vui vẻ nhận lời người bạn đồng nghiệp cố cựu của mình. Và từ đây, ông bắt đầu một chặng đường mới - trở thành một chuyên gia Hán Nôm của Viện Văn.

Những ai đã từng công tác ở Viện Văn học trong thập niên đầu tiên của nó hẳn vẫn chưa thể quên cái không khí náo nức say mê của những buổi thuyết trình khoa học tại phòng họp chung của Viện. Những buổi giảng đông chật người nghe của các vị chuyên gia đầu ngành, không lôi cuốn người ta ở cái giọng hùng hồn sôi nổi, mà ở nội dung vấn đề trình bày, trong đó có bao nhiêu thông tin mới mẻ, vô số kiến giải không hề có trong các sách vở thông thường. Cao Xuân Huy ở trong số những người tạo nên cốt cách riêng cho Viện vào những ngày Viện còn son trẻ đó. Tại đây,

ông đã trình bày về *Tình hình xã hội và tư tưởng Việt Nam dưới thời Tự Đức*, *Tư tưởng cải cách của Nguyễn Trường Tộ*, *Xã hội và tư tưởng cổ đại Trung Quốc*, *Cuộc diễn hóa lịch sử của Nho giáo*, *Khổng Tử*, *Lão Tử*,... Và trong một phạm vi hẹp hơn, các cán bộ Tổ văn học Việt Nam Cổ cận đại và Tổ Hán Nôm còn được nghe ông giới thiệu về *Trang Tử*, *Mạnh Tử*, *Tuân Tử*, *Tư tưởng triết học Phật giáo Lục triều*, *Tùy*, *Đường*, *Tổng luận Chu dịch*,...[24]. Bài giảng sau cùng này của ông về sau đã được ông giảng lại nhiều buổi ở Trường đại học Y dược khoa Hà Nội, và ở Viện nghiên cứu Đông y.

Song song với việc giảng dạy, ông còn góp phần vào công việc dịch và soạn sách. Với tư cách Tổ trưởng Tổ Hán Nôm, ông đã duyệt nhiều công trình biên khảo, dịch thuật từ chữ Hán. Ông tham gia nghiên cứu và hiệu đính bản dịch *Vân đài loại ngữ*[25] của Lê Quý Đôn. Ông còn hiệu đính cuốn *Nguồn gốc các loài*[26] của Darwin, bản dịch *Đông Chu liệt quốc*[27] của Phan Kế Bính, chủ trì công việc tuyển dịch *Liêu trai chí dị*[28] của Bồ Tùng Linh, dịch *Trúc lâm tông chỉ nguyên thanh*[29] của Ngô Thì Nhậm...

Có thể nói, công trình nào của Cao Xuân Huy cũng có nét đặc sắc. Với đầu óc không chịu gò bó trong một khuôn khổ nào định sẵn, ông vận dụng năng lực khái quát triết học, làm bật ra ở mỗi đối tượng nghiên cứu một vấn đề riêng có giá trị chiếu sáng cho tư tưởng.

Phân tích tư tưởng xã hội Việt Nam thời Tự Đức, Cao Xuân Huy đã chú ý đến ý kiến của Marx, cho rằng khác với tư tưởng thời đại tư sản lấy *tự do, bình đẳng* làm hình thái đặc trưng, tư tưởng của thời đại phong kiến lấy *đạo đức, danh dự* làm hình thái đặc trưng; trên cơ sở đó ông khảo sát kỹ vai trò của "tam cương ngũ thường" mà không xem nhẹ nó, và đi đến một kết luận có căn cứ: "Tư tưởng Tam cương ngũ thường đã thống trị thời đại này dưới góc chiết xạ của Tống Nho". Ông triển khai việc nghiên cứu theo hướng xem xét các thành tựu của học thuật, sách vở thời Tự Đức trên ba phương diện vũ trụ luận, tính luận và thực tế luận là hệ quy chiếu của tư tưởng Tống Nho, thì thấy Tự Đức là một trong ba nhân vật kiệt xuất của thời đại:

> "Tự Đức đã đem lại cho chữ "nhân" một định nghĩa rõ ràng và dứt khoát, rất có giá trị tổng hợp. Xưa kia, Hàn Dũ giải thích chữ "nhân" là bác ái thì thiên về tình cảm. Trình Minh Đạo thì đã rơi vào phiếm thần luận khi nói: "Bậc nhân giả xem trời đất muôn vật là một thể". Mạnh Tử nói: "Nhân là nhân tâm" thì nặng về Người. Chu Tử nói: "Nhân là cái lý của lòng yêu" (tức là thiên lý) thì nặng về Trời. Tất cả đều chưa lột được cái tinh thần "thiên nhân hợp nhất" bàng bạc ở trong chữ "nhân" của Khổng Tử. Tự Đức đã tổng hợp "thiên lý" và "nhân tâm" trong một định nghĩa rành mạch. Nhưng

"thiên lý" và "nhân tâm" ơ trong tư tưởng Tự Đức rút cục cũng chỉ là "tam cương ngũ thường" mà thôi. Một nhà Nho không thể ra khỏi chỗ đó được". (*Tư tưởng Việt Nam dưới thời Tự Đức*; tr. 220-221).

Nghiên cứu *Vân đài loại ngữ* của Lê Quý Đôn, có lẽ cũng chỉ Cao Xuân Huy là đứng trên bình diện triết học để phân định cái chỗ thật sự là giá trị của tư tưởng nhà bác học họ Lê. Vẫn sử dụng phương pháp đối chiếu quen thuộc, ông đã đặt vũ trụ luận của Lê Quý Đôn lên trên "lý khí nhị nguyên" của Tống Nho mà không ai bác bẻ được. Ông coi Lê Quý Đôn là nhà duy vật, người thiên về khẳng định cái "hữu": "Lê Quý Đôn có một vũ trụ luận rất có đặc sắc, nó giải quyết các vấn đề Vô cực và Thái cực, Hư khí và Lý khí một cách đơn thuần và dứt khoát"; "Trong vấn đề "hữu vô" của triết học, Lê Quý Đôn đứng hẳn về bên "hữu"". Ông vạch rõ cống hiến độc đáo của Lê Quý Đôn là đã minh giải được một cách uyển chuyển mối quan hệ giữa "lý" và "khí", coi "lý" là quy luật vận hành của cái "khí" vật chất:

"Trương Hoành Cừ đối lập Hư và Khí trong lòng Thái hòa [...], Lê Quý Đôn không những không đối lập Lý và Khí, không những không đề cao Lý đối với Khí (Lý là hình nhi thượng, Khí là hình nhi hạ) như bọn Trình, Chu mà lại còn sáp nhập Lý vào trong Khí, đem Lý làm một thuộc tính của Khí.

Cái thuộc tính ấy là gì? Nếu dùng thuật ngữ ngày nay thì đó là *quy luật tính* [...]. Lê Quý Đôn không dùng những danh từ quy luật, định luật, nhưng trong tư tưởng của ông đã có những khái niệm ấy" (*Lê Quý Đôn và học thuyết lý khí*; tr. 188-189).

Trong các bài giảng về Bách gia chư tử, Cao Xuân Huy cũng có thêm nhiều ý kiến bổ sung mới mẻ, hoặc chỗ này chỗ khác phát triển so với trước. Về Khổng Tử, Cao Xuân Huy quan tâm nhiều đến một kiến giải hệ thống về chữ "nhân" để tìm cho được thực chất "nhân đạo quan" của Nho gia. Ông đề cập đến các bình diện khác nhau của khái niệm này, từ cách hiểu thông tục đến những bước nâng cấp dần dần lên tột mức siêu hình; từ phương pháp suy lòng ta ra lòng người ("Trung thứ") đến chỗ *khái quát được bản thể chữ "nhân" bằng tính nhân loại*; và từ tính nhân loại, chữ "nhân" còn được dùng làm một phạm trù của "thiên nhân hợp nhất". Có lẽ đây là những trang viết chưa có kết luận cụ thể nhưng lại chứa đựng nhiều dữ kiện và khám phá khoa học của Giáo sư Cao Xuân Huy về một vấn đề nòng cốt nhất của tư tưởng Khổng - Mạnh.

Cũng với cách luận giải rất sáng tạo, Cao Xuân Huy gạt bỏ cách hiểu dễ dãi cổ truyền về quan điểm "tính ác" của Tuân Tử, nhìn ra trong đó nguồn gốc của một phát kiến mới so với Mạnh Tử. Nếu Mạnh Tử cho trời là một đấng chủ tể có ý chí và nhân cách, thì "Tuân Tử cho trời là tự nhiên, trong đó không có nguyên lý

đạo đức". Và từ đó xem xét đến *tính* của vạn vật, dĩ nhiên Tuân Tử cũng sẽ thấy "tính là thuộc về tự nhiên" chứ không do một đấng chủ tể nào quyết định. "Mà tự nhiên đã không có nguyên lý đạo đức thì tính người cũng không có nguyên lý đạo đức" là lẽ thường tình. Theo Cao Xuân Huy, chỗ quan trọng của thuyết "tính ác" của Tuân Tử là ông đặt nặng vai trò giáo dục, tổ chức, quản lý xã hội đối với con người. Ông không phân biệt hai loại "thánh nhân" và "phàm nhân" một cách tiên thiên. Ông hiểu "thánh nhân cũng là người thì bản tính thánh nhân cũng là ác. Sở dĩ thánh nhân hơn người là chỉ vì thánh nhân biết "chồng chất cái ngụy", tức là biết tu dưỡng bằng phương pháp "nhân vi" mà trở nên người "chí thiện". Và "nếu mọi người đều biết tu dưỡng bằng phương pháp nhân vi thì mọi người đều có thể trở thành thánh nhân được cả". Từ đây, Cao Xuân Huy rút ra một kết luận khá bất ngờ về bản chất tư tưởng chính trị xã hội của Tuân Tử:

> "Tuân Tử xuất phát từ một thiên đạo quan và một nhân tính luận tự nhiên chủ nghĩa mà thuyết minh khởi nguyên của xã hội quốc gia để làm căn cứ lý luận cho chữ "lễ". Do đó chữ "lễ" của Tuân Tử đã có một nội dung tương tự với chữ "pháp" (của Pháp gia)" (*Tuân Tử*, tr. 505).

> "Tuân Tử là một Nhò gia, tư tưởng xã hội chính trị của Tuân Tử được xây dựng trên lập trường giai cấp quý tộc thị tộc. Tuân Tử phê phán các phái khác (Xem thiên *Phi thập nhị tử*) để bảo vệ Nho

giáo. Nhưng trong khi phê phán thì vô hình trung, Tuân Tử đã chịu ảnh hưởng của các phái khác mà ảnh hưởng sâu nhất là của Đạo gia và Pháp gia. Đang khi chế độ sở hữu thị tộc suy tàn, giai cấp quốc dân vươn lên, tư bản thương nghiệp đã vượt ra ngoài biên giới quốc gia, và chủ trương "lễ trị" của Khổng Tử hầu như đã bị quét sạch, Tuân Tử phải mượn thế giới quan tự nhiên của Lão - Trang và thuyết "tính ác" của Pháp gia để cấp cho chữ "lễ" một cơ sở lý luận có giá trị và có sức thuyết phục" (*Tuân Tử*, tr. 506).

Về Lão Tử và Trang Tử, Cao Xuân Huy cũng có những nhận định mới. Ông đánh giá rất cao tương đối luận của Trang Tử, nhờ nó mà Trang Tử đã phát hiện ra tính tương đối của thời gian như vũ trụ học hiện đại đã công nhận. Nhưng Trang Tử cũng không phải là người phủ nhận chân lý tuyệt đối. Trang Tử còn vĩ đại ở chỗ phát triển đến mức cao quan điểm tự nhiên trong xã hội luận, ứng xử luận của Lão Tử, coi con người là một bộ phận bình đẳng của tự nhiên, phải lấy quan điểm hợp nhất với tự nhiên mà tu dưỡng tâm tính...

Trở lại với chữ "Đạo", Cao Xuân Huy xác định khái niệm "Đạo" của Lão Tử chứa đựng trong nó không phải chỉ một hàm nghĩa như trước kia ông đã nói, mà có nhiều hàm nghĩa rất phong phú. Đạo vừa là bản thể của vũ trụ, vừa là quy luật trường tồn của vũ trụ. Đạo là một tồn tại phổ biến, là tổng nguyên nhân của trời

đất vạn vật. Ông cũng sửa đổi lại quan điểm đánh giá Lão Tử: Lão Tử là triết gia đầu tiên của phương Đông đề xuất một ban thể luận mới nhìn bề ngoài có vẻ là thần bí nhưng thực chất là kết quả của một trực quan tuệ tính, giống như trực quan của các nhà khoa học thiên tài trong khi quan sát tự nhiên và xã hội. Lão Tử không những là nhà biện chứng vĩ đại, mà còn là một nhà duy vật "hồn toàn" (trở lại trạng thái hồn nhiên như trẻ thơ để nhận thức vũ trụ và nhìn thấy trong ban thể của vũ trụ sự thống nhất hoàn hao giữa "vật" và "tâm"). Luận điểm độc đáo này của Cao Xuân Huy tính trong các công trình nghiên cứu chính về Lão Tử cho đến lúc đó, đã được một số học gia nước ngoài quan tâm[30].

Đặc biệt, trong bài giảng *Tư tưởng triết học Phật giáo Lục triều, Tùy, Đường*, dựa trên kết quả nghiên cứu tổng hợp của nhiều nguồn tài liệu, Cao Xuân Huy còn có dịp giới thiệu những ảnh hưởng của tư tưởng Lão - Trang, của Huyền học từ thế kỷ thứ III đối với các tông phái Phật giáo được du nhập vào Trung Quốc, nó tạo nên một mối giao hòa đặc sắc trong đời sống tinh thần, tư tưởng Trung Hoa suốt mấy thế kỷ:

> "Chính trong khi Huyền học thịnh phát thì Phật giáo cũng dần dần được truyền bá rộng rãi trong giới sĩ phu. Các nhà Phật học đời bấy giờ cần phải lãnh hội và giới thiệu những khái niệm, những phạm trù rất mới lạ và khó hiểu đối với người

Trung Quốc. Trong các hệ tư tưởng của Trung Quốc thì chỉ có hệ Lão - Trang là có thể xấp xỉ với tư tưởng Ấn-độ về mặt cao siêu huyền diệu. Vì vậy, các nhà Phật học Trung Quốc lúc bấy giờ đã dựa vào những khái niệm, phạm trù của Lão học để lý giải và giới thiệu những khái niệm và phạm trù của Phật học. Không những thế, truyền thống và bản sắc tư tưởng của dân tộc ăn sâu trong họ đã làm cho họ *đồng chất hóa* Phật học theo các nhu cầu truyền thống của tư tưởng Trung Quốc và do đó dựng lên một nền Phật học Trung Quốc khác với Phật học Ấn-độ" (tr. 586-587).

Cao Xuân Huy đã phân tích khá chi ly bản sắc riêng của "nền Phật học Trung Quốc" ấy, biểu hiện ở cách xử lý vấn đề "không hữu" hay "sắc không" theo hướng thừa nhận sự thực hữu của thế giới, nhờ tác động hoán cải tích cực của quan niệm "hữu vô" trong triết học Lão Tử. Theo ông, trong giai đoạn sơ kỳ của Phật giáo Đại thừa, tuy lần lượt xuất hiện 7 tông phái Phật học ở Trung Quốc, nhưng tựu trung chỉ có 3 lập trường khác nhau trên vấn đề "hữu vô". Đó là:

1. Bản vô tông và Bản vô dị tông, chủ trương "cái vô có trước sự nguyên hoá; cái không là chỗ bắt đầu của mọi cái hữu hình"; song thực chất của cái "không" vẫn là "hữu", giống như mệnh đề "hữu sinh ư vô"有 生 於 無 (hữu sinh ra từ vô) trong *Đạo đức kinh*.

2. Tâm vô tông, chủ trương phải "vô tâm" với vạn vật, tuy vậy "vạn vật chưa hề là không có", nghĩa là

không phủ định tồn tại mà chỉ đặt lại cách tiếp xử của chủ thể đối với tồn tại, cũng như cách nói "*vạn vật nhi bất vật ư vật*" 萬物而不物於物 (vạn vật [có đấy] mà không coi vật là vật) trong *Nam hoa kinh*.

3. Tức sắc tông, chủ trương "sắc tức là không [mà] sắc cũng khác với không", có vẻ như là một lập luận nhị nguyên mà kỳ thực đây vẫn là một cách nhìn nghiêng về sự hiện tồn của "hữu" và đối lập với cái "tuyệt vô", cái trống rỗng không có gì cả. Điều đó là kết quả của "một sự hoà hợp có sáng tạo giữa phạm trù "hữu vô" trong sách *Trang Tử chú* với phạm trù "sắc không" trong *Kinh Bát nhã*" (tr. 593).

Cao Xuân Huy cũng đi sâu vào thành quả của tư tưởng Phật học của Tăng Triệu, một người từng nắm được phần tinh túy trong tác phẩm của Phật gia Ấn-độ Long-thụ nên đã giải thích khá nhuần nhuyễn các phạm trù "thời gian", "nhân quả" mà triết học cổ truyền Trung Quốc rất ít đề cập; đồng thời cũng là một người tinh thông Lão Tử nên đã vận dụng các thuật ngữ Huyền học vào Phật học rất thành công, thậm chí biết đem nguyên các mệnh đề súc tích của Lão Tử, vốn đã quen thuộc trong tư duy của người Trung Hoa, đồng hóa vào kinh Phật, làm cho lý thuyết nhà Phật trở nên cụ thể hơn:

> "Kinh nói rằng: "đạo sinh một, cái một là trước hết, cái một là vô vi; một sinh hai, hai là vong tâm". Hễ biết một liền chia làm hai, hai sinh âm dương,

> âm dương là động tĩnh vậy. Dương thì thanh, âm thì trọc, cho nên thanh khí thoáng trông ở bên trong là tâm, trọc khí đọng lại ở bên ngoài là sắc, nên có hai pháp (hiện tượng) là tâm và sắc. Tâm ứng với dương, dương ứng với động; sắc ứng với âm, âm ứng với tĩnh [...]. Hết thảy chúng sinh đều bẩm thụ cái hư khí âm dương mà sinh ra. Thế là từ một sinh hai, từ hai sinh ba, từ ba sinh vạn pháp (muôn vàn hiện tượng) vậy" (*Bảo tạng luận*) (tr. 595-596). (Chú ý: mệnh đề của Lão Tử là: "*Nhất sinh nhị, nhị sinh tam, tam sinh vạn vật* — 一生二、二生三、三生萬物).

Như vậy, Phật giáo Trung Quốc vừa tiếp thụ được chỗ thâm thúy tế vi trong tư tưởng Phật giáo Ấn-độ, lại cũng vừa tiếp tục hạt nhân biện chứng trong cách giải thích sự vật và vận động của tư tưởng Lão Tử, điều đó làm cho tư tưởng Phật giáo bớt siêu hình hơn, các hình thức sinh hoạt Phật giáo năng động nhập thế hơn, và nói chung là Phật giáo Trung Quốc đã rời bỏ tư tưởng duy tâm chủ quan của Phật giáo Ấn-độ mà ngả sang hướng duy tâm khách quan. Cao Xuân Huy đã đưa lại cho ta những kết luận quan trọng.

Nếu có ai thắc mắc: vì sao Cao Xuân Huy tìm ra trong bản thể vũ trụ của Lão Tử sự phối hợp cả "tâm" và "vật" mà vẫn xem Lão là một nhà triết học duy vật hồn nhiên, và vì sao ông coi Lão Tử là một nhà duy vật hồn nhiên mà vẫn đánh giá cao sự gắn bó, hòa nhập sâu bền giữa tư tưởng của Lão với các trường

phải triết học duy tâm như Phật giáo, thì hẳn phải nói thêm rằng, đây cũng chính là mấu chốt của một phương pháp luận nhất quán, chi phối tư tưởng triết học của Cao Xuân Huy trong bao nhiêu năm, giúp ông nhìn ra điểm khác biệt cơ bản giữa Tây và Đông là sự chia cách trong tư duy "chủ biệt" và "chủ toàn", mà trong công trình đối thoại triết học viết năm 1958 (đã dẫn) ông đã có dịp trình bày cặn kẽ. Trong bài giảng về *Chu dịch* những năm sau này, ông lại tóm tắt lại một lần nữa ý tưởng trên bằng một cách nói dễ hiểu hơn trước. Ông dùng phạm trù "âm dương" của *Kinh dịch* để nói rõ cách khái quát triết học của phương thức tư duy "chủ toàn" là xuất phát từ cái nhìn không tuyệt đối đối lập giữa các hiện tượng khác nhau về chất trong vũ trụ, trái lại thừa nhận sự thống nhất bản chất và sự xâm nhập lẫn nhau giữa chúng:

> "Điểm xuất phát của sự hình thành hai phạm trù "âm" và "dương" (trong triết học phương Đông) vốn là một ấn tượng chung chung về cái sáng cái tối ở trong tự nhiên và ở trong đời người. Sau đó có sự dị biệt hóa cái sáng cái tối ở chỗ này chỗ khác, vật này vật khác; sau nữa chúng lại được trừu tượng hóa và cuối cùng khái quát hóa (tức là phổ biến hóa hay đồng nhất hóa theo một nghĩa đặc biệt). Do đó, bất cứ vật gì trong vũ trụ cũng có âm có dương: năng lượng, vật chất, động vật, thực vật, cơ cấu xã hội, tâm lý con người, cơ thể con người ... Đúng như lời nói của Lão Tử: "*Vạn vật phụ âm nhi bão dương*" (Vạn vật cõng âm mà ôm dương).

Như vậy, trong quá trình thành lập hai phạm trù "âm" và "dương", điểm xuất phát là cái toàn thể, điểm kết thúc là cái bộ phận. Nguyên lý chủ đạo của quá trình đó là: Toàn thể quyết định bộ phận. Toàn thể không phải chỉ là số cộng của các bộ phận, các bộ phận như thế nào là do quan hệ giữa chúng và toàn thể quyết định.

Chúng ta hẳng gọi cái tư tưởng được xây dựng trên nguyên lý này là tư tưởng "chủ toàn" [...] (*Tổng luận Chu dịch*; tr. 557-558).

Ông cũng vạch rõ cách khái quát triết học của các phạm trù tư duy "chủ biệt", sở dĩ chưa hoàn thiện vì chủ yếu đi theo con đường quy nạp hình thức:

"Như đã nói trên kia, những phạm trù thông thường như số lượng và chất lượng, nguyên nhân và kết quả, bản chất và hiện tượng, chủ thể và khách thể, không gian và thời gian v.v... (trong triết học phương Tây) đều được thành lập theo một quá trình khác hẳn với hai phạm trù "âm" và "dương". Người ta xuất phát từ một vật cá biệt, người ta so sánh nó với những vật đồng dạng rồi gạt khỏi những vật ấy những biểu hiện riêng cho một cá thể, còn những biểu hiện chung cho mọi cá thể cùng một nhóm thì người ta tập hợp chúng lại trong một khái niệm. Đó là cái động tác tư tưởng gọi là trừu tượng hóa, bao giờ cũng kèm theo cái động tác gọi là khái quát hóa, nói đúng hơn là phổ biến hóa [...]. Những khái niệm về sự vật cá biệt lại

được mở rộng ra thành những khái niệm về chủng và loại [...]. Người ta gọi chúng là phạm trù vì chúng bao quát, chi phối hết cả mọi sự vật, mọi chủng loại, trong vũ trụ không có vật gì ra khỏi phạm vi của chúng. Về bản chất đây là những phạm trù của tư tưởng "chủ biệt", là cái tư tưởng xây dựng trên nguyên lý "bộ phận quyết định toàn thể". Nó xuất phát từ những vật cá biệt, đặt nguyên lý đồng nhất tuyệt đối trên mỗi khái niệm, do đó không thấy những mâu thuẫn ở trong bản thân của mỗi vật và cũng không thấy sự thống nhất của những mâu thuẫn ấy. Vì vậy, phương pháp luận của nó là lôgich hình thức" (*Tổng luận Chu dịch*; tr. 559-560).

*

* *

Nhưng nói đến Cao Xuân Huy trong những năm ở Viện Văn học còn phải nói đến một thành tựu không thể xóa mờ được: ông đã đào tạo được một đội ngũ cán bộ nghiên cứu Đông phương học có tri thức và bản lĩnh vững vàng. Điều này không phải là dễ, bởi vì bộ môn khoa học Đông phương bao gồm nhiều ngành cổ học, cần đến một trí nhớ chắc chắn, nhất là ngành cổ ngữ, rắc rối khó hiểu mà lại không có mấy giá trị thực dụng, rất dễ làm nản lòng những ai không kiên tâm. Có thể nói mà không sợ quá đáng rằng từ sau Cách mạng Tháng Tám 1945, Đông phương học đã lần lần bị mai một ở Việt Nam. Ở miền Bắc, sự phục sinh

chầy chật của nó chính thức bắt đầu từ lớp Đại học Hán học của Viện Văn học được mở trong những ngày cả nước đánh Mỹ.

Mọi chuyện bắt đầu từ thời điểm 1965. Giữa lúc cuộc chiến đang chuyên sang một giai đoạn mới, ác liệt hơn trước, thì cũng là lúc Thủ tướng phủ ký quyết định tổ chức một Lớp đại học Hán học giao cho Viện Văn học quản lý, và bổ nhiệm Giáo sư Cao Xuân Huy làm Giáo sư chính. Đối với ông, thực không còn gì sung sướng và hả hê hơn. Bao nhiêu mong ước được tự tay vun đắp một thế hệ kế tục công việc của mình đâu ngờ nay đã thành sự thật. Dù tuổi tác đã cao, ông vẫn không chút phân vân khi nhận quyết định của Chính phủ. Và vào những ngày cuối năm 1965 xa xôi ấy, khi những tiếng rít xé trời của máy bay phản lực Mỹ bắt đầu gầm rú đến những bầu trời phía Nam Hà Nội, khi từng đoàn người dân Hà Nội tạm rời thành phố đi sơ tán, đông đúc, lũ lượt hơn trước, thì trong một làng nhỏ ven bờ Bắc sông Cầu, nơi từng ghi con đường Ông Gióng đi dẹp giặc Ân thuở nào, trong một ngôi trường mới, lợp lá, mà một nửa ẩn sâu dưới lòng đất, Giáo sư Cao Xuân Huy cũng bắt đầu bài giảng *Luận ngữ* đầu tiên của ông. Giáo sư sẽ lên lớp đều đặn dưới ngôi nhà lá xoàng xĩnh này trong liền ba năm rưỡi để trình bày lại một lần nữa các giáo trình mà ông đã giảng và bổ sung hoàn chỉnh nhiều lần: về Khổng Tử, Mạnh Tử, Mặc Tử, Lão Tử, Trang Tử, Âm dương gia, Tuân Tử,

Hàn Phi, Dương Chu, Phật giáo, Hán Nho, Tống Nho, ...

Đối với tôi, thú thực tuy đã từng được học với cụ Huy ở Trường Tổng hợp những năm 1956 - 1959, lại được nghe cụ giảng ở Viện Văn học những năm 1962 - 1963 nhưng phải đến lần học thứ ba này, tôi mới thật thấu hiểu về con người nhà giáo ở nơi ông. Đó là một con người không thể nói gì hơn ngoài mấy chữ: tận tụy với công việc của một người thầy. Một người hình như sinh ra để mà đào tạo, vun xới, bồi đắp cho người khác, và chỉ hoàn toàn mãn nguyện khi truyền hết được mọi cái hay, cái sâu sắc thâm thúy cho người. Mà cái hay, cái sâu sắc trong những điều trầm ngâm suy nghĩ ngày đêm của ông thì nhiều làm sao! Và cũng thật khó dò đoán trước. Những bài giảng được ông ghi lên giấy, in và phát trước cho sinh viên thực tế chỉ mới là những bản đề cương sơ lược, còn nội dung của chúng thì vẫn còn chứa đầy trong trí óc ông. Chỉ khi đứng trên bục giảng, trực tiếp cật vấn, đối thoại với học trò, những tri thức đang nén chặt kia mới vụt trào ra, lấp kín mọi khoảng trống của câu và chữ, khiến ta lắng nghe không kịp thở, hoặc có khi chúng đột ngột lóe lên như những tia chớp, rọi vào ta, làm sáng bừng trong ta những ý tưởng mới mẻ, thậm chí đưa ta đến trạng thái lâng lâng xuất thần. Và cứ thử nghĩ, trong năm mươi năm trời dạy học, bao nhiêu thế hệ học trò lớn nhỏ đã đi qua những bài giảng lớn nhỏ

của ông, mấy ai mà không một đôi lần cảm thấy sung sướng bàng hoàng vì chợt nhận được ở nơi ông một ý kiến có giá trị chỉ dẫn, mở ra những vấn đề nghiên cứu đầy hứa hẹn?

Cho nên, những ai nghĩ rằng cái làm nên uy tín của Cao Xuân Huy là một chiều cao đáng ngợp về kiến thức có lẽ chỉ mới đúng một nửa. Càng gần ông, tôi càng thấy, "có kiến thức" chưa phải là một mệnh đề đầy đủ để nói hết cái "có" ở con người này. Vấn đề phải đâu là hàng chồng kiến thức sách vở mà người ta thường dùng để trang trí cho đẹp cái "tôi". Vấn đề quan trọng hàng đầu, lại chính là làm sao biến mọi kiến thức thành vốn sống nhuần nhuyễn của mình, hơn thế nữa, tự lòng mình phải có một ngọn lửa, để truyền vốn sống ấy không chỉ vào đầu óc, mà trái tim người khác. Giáo sư Cao Xuân Huy có đủ cả hai thứ đó. Ông biết biến kiến thức thành vốn sống thực tế nên không khỏi có lúc chúng tôi cũng lấy làm lạ: tuy các bài giảng của ông bấy giờ chủ yếu là triết học cổ đại Trung Quốc, những hệ tư tưởng đã cách chúng ta từ hai nghìn năm trăm năm đến hai nghìn năm có lẻ, vậy mà người nghe giảng vẫn luôn luôn bị cuốn vào giữa dòng thác của cuộc đấu tranh tư tưởng và học thuật thuở đó, y như mình là người trong cuộc. Hoặc giả, tuy vào những năm này chúng ta không bình phẩm gì nhiều đến "Đại cách mạng văn hóa" của nước láng giềng, bản thân ông lại càng ít quan tâm đến

những tin tức loại đó, nhưng trong khi tham khảo sách vở Hán học hiện đại, ông đã có những phát vấn hữu lý về quan điểm và phương pháp học thuật của một số học giả thời danh.

Và điều còn ý nghĩa hơn nữa là Giáo sư Cao Xuân Huy lại có ngọn lửa nhiệt tình ở trong lòng. Cho nên ông biết biến những câu chuyện triết học khô khan, những môn học khảo chứng cổ ngữ khó tiếp thu vào bậc nhất, thành những buổi giảng say mê, sôi động. Sự say mê hào hứng cộng với cái ung dung thoải mái của ông trong khi làm chủ các bài giảng, khiến chúng tôi thường nghĩ đến một câu trong *Thiền uyển tập anh* nói về một nhà Thiền học nọ - Thiền học vốn là môn triết học mà ông rất tâm đắc: "Nói ngang nói dọc như lửa tóe trong đá". Có những buổi giảng mà các câu hỏi liên tiếp của ông từng dồn chúng tôi đến tận chân tường, để chúng tôi tự bật ra lời giải đáp, theo cái nguyên tắc giáo dục "bất phẫn bất phát"[31] của thầy Khổng. Có những buổi giảng mà tự ông cũng kinh ngạc trước cách hiểu mới về những câu văn uyên áo của người xưa, y như ông phát hiện ra chúng lần này là lần đầu tiên. Còn chúng tôi thì nghe ông đến lặng phắc, đến đỗi quên cả thời gian, quên cả tiếng máy bay của giặc, cho đến khi chợt nhận ra tiếng động cơ gầm rú, cùng kêu lên một lượt và ào ra hầm, thì máy bay đã vút qua rồi.

Ngọn lửa nhiệt tình của thầy giáo Cao Xuân Huy

qua thực là một trong những nhân tố thành công của lớp học chúng tôi[32]. Ngọn lửa ấy còn soi thấu những ý nghĩ sâu kín của ông, khiến chúng có dịp bộc lộ thành lời, mặc dù vẫn rất dè sẻn, vào những ngày cuối năm 1968, khi nhà trường làm lễ tốt nghiệp. Trong niềm vui rạo rực của người trồng cây đến lúc được ăn quả, ông hào hứng phát biểu: "Cả đời tôi chỉ có một ao ước: đắc thiên hạ anh tài nhi giáo dục chi..."[33]. Và ông đã không nói được hết câu. Cũng như ông, chúng tôi ai nấy đều nghẹn ngào. Cả cuộc đời ông, cho thấy, ông đã nói những lời không chút khách sáo.

## V

Có một điều vẫn từng làm không ít người vấn vương, thắc mắc: lý do gì đã đưa Cao Xuân Huy đến với môn Đạo học với tất cả tâm thức của cuộc đời mình? Phạm trù quan trọng nhất trong học thuyết của Lão Tử là "Đạo"; Cao Xuân Huy đã say mê nghiên cứu chữ "Đạo" đến chỗ tinh thâm. Ông gần như hội nhập được với "Đạo" không chỉ ở lý trí mà cả trực cảm, cả những nghiệm sinh thâm thúy từ toàn bộ con người ông. Sự "ngộ đạo" đó bắt nguồn sâu xa từ đâu? Mãi khá lâu sau ngày ông mất tôi mới hiểu thêm về một đoạn đời của người thầy của mình trong quá khứ, và nhờ đó tìm ra một con người thứ hai ẩn kín bên trong con người học giả Cao Xuân Huy. Con người thứ

hai này tuy chỉ là một bóng mờ của dĩ vãng nhưng với ông vẫn chưa bao giờ "chết" hẳn. Vì vậy, nhắc đến một đôi điều về cái "bóng mờ" xưa cũ đó thiết tưởng cũng làm chúng ta hiểu Giáo sư Cao Xuân Huy trọn vẹn hơn.

Bình sinh ông có tâm sự với người con gái: đời ông có ba người đàn bà để lại cho ông những mối mặc cảm, những vết hằn trong tính cách, tâm lý, suốt cả cuộc đời. Người thứ nhất là mẹ đẻ của ông, vợ lẽ của Tổng tài Quốc sử quán Cao Xuân Tiếu. Với thân phận lẽ mọn, vừa về nhà chồng, bà đã bị người vợ cả hành hạ ngày đêm giai dẳng, đến mức không tài nào chịu nổi. Trót có mang, bà nhẫn nhục sống ở nhà chồng cho đến lúc sinh nở, rồi dứt khoát bỏ con lại mà trở về nhà mình. Tưởng làm thế là trả thù nhà chồng nhưng bà có hay đâu lại đồn gánh nặng lên một mình đứa con. Ông mất mẹ từ đấy, cũng bắt đầu từ đấy để cho những giọt nước mắt cô đơn, tủi cực lọt vào đáy tâm hồn. Người đàn bà thứ hai chi phối tâm tưởng ông cả một thời trẻ nhỏ là bà mẹ đích. Bà là vợ cả trong gia đình, có quyền thế, có nhiều con. Nhưng bà vẫn hành hạ ông, trút lên đầu ông những sự khinh ghét và nỗi bực dọc đối với người vợ lẽ đã bỏ đi. Ông phải sống cái cảnh "đứa con hờ" trong một gia đình giàu sang, vừa chịu nhiều bất công, lại bị hắt hủi, ghẻ lạnh. Rất may, trí thông minh đã bù đắp lại, và con đường học tập sáng sủa dần dần giúp ông giành được một vị trí

khiêm tốn bên cạnh các anh em của mình. Nhưng khi tương lai vừa bắt đầu ló dạng thì một người đàn bà thứ ba đã xuất hiện, đảo lộn cả cuộc đời ông, và rồi đây sẽ là nỗi "ám ảnh" lớn nhất của ông. Bà tên là Tôn Nữ Thị Cơ, thuộc dòng tôn thất, là người đẹp nổi tiếng của xứ Huế, nhưng cũng là một trong những gia đình bần hàn ở Huế. Bà cùng với người mẹ làm nghề bán hàng nước. Cao Xuân Huy bấy giờ mới về dạy ở Trường quốc học Huế, hàng ngày đi qua quán hàng bà Huệ (tên người mẹ) thường ngồi lại uống chén nước trà thơm. Và ngày một ngày hai, tính cách trẻ trung, mạnh mẽ mà đằm thắm của người thiếu nữ đã làm xao xuyến lòng ông. Tình yêu đến với họ rất chóng. Tuy nhiên, vì sự chênh lệch về gia thế, ông không được gia đình tán thành. Vốn là người điềm tĩnh, ông chưa có phản ứng gì thì vào năm 1927, những vụ đàn áp chính trị bỗng nổ ra ở xứ Huế. Ông bị bắt và đày đi Lao Bảo. Trong khi cả gia đình họ Cao lãnh đạm, hầu như bỏ rơi ông, một mình nàng đã can đảm tìm đến nhà tù Lao Bảo săn sóc, tiếp tế cho ông. Vì thế sau khi ra tù, thái độ của ông trở nên quả quyết hẳn. Sau bao nhiêu lời cầu xin bố mẹ không có kết quả, ông bất chấp, cứ thành hôn với người mình yêu mà không cần cưới xin. Họ sống hạnh phúc bên nhau một thời gian khá dài, nhưng dần dà cũng phải chịu đựng một gánh nặng quá tải: đó là sự mặc cảm về dư luận đàm tiếu và gia đình họ tộc ghẻ lạnh. Thế rồi cái gì phải đến đã đến: quan hệ giữa họ trở nên ngày một nặng nề. Ông

bắt đầu rút lui vào học thuật. Cái vô nghĩa của cuộc đời làm cho ý nghĩa chữ "Đạo" của Lão Tử tăng thêm sức ám ảnh. Còn bà thì sau những tháng ngày kiên nhẫn tìm đủ mọi cách khuây lãng, đã phải đi tới một quyết định: rời bỏ tổ ấm của mình. Mặc dầu đã có ba mụn con, người đàn bà nhan sắc này vẫn tính "sang ngang" với một người từ lâu đã say bà như điếu đổ, oái oăm thay lại là người từng tự xưng là "môn sinh Đạo học" của chồng. Nhưng tính đi bước nữa mà dễ đâu dứt nổi mối tơ lòng, nên cuối cùng đành chọn một giải pháp... nước đôi: về danh nghĩa, bà đi lấy người khác để có hôn thú hẳn hoi, song bà yêu cầu người chồng mới, nhân dịp phải thuyên chuyển ra Hà Nội làm việc một thời gian, cho phép bà vẫn sống ở nhà chồng cũ. Một cách giải quyết quả là kỳ quặc, và một tình thế oái oăm, khó xử cho Cao Xuân Huy. Ngay bà mẹ vợ cũng không đồng tình với quyết định của con. Con gái bà chỉ buộc được bà chứng vào tờ hôn thú bằng cách nhờ người em trai lăn trộm dấu tay, trong khi bà đang ngủ. Dầu thế, Cao Xuân Huy vẫn giữ một thái độ lặng lẽ. Sự đồn nén tình cảm chỉ càng đẩy ông mê mải đi sâu vào lẽ "Đạo", khao khát dùng tuệ tính mà trì giác Bản thể, để thấy cái lẽ trường tồn của Bản thể lớn lao và hạnh phúc hơn bất kỳ một hạnh phúc trần gian ngắn ngủi nào. Rồi ông bà cứ từng bước xa nhau, chỉ gặp lại một lần trong kháng chiến chống Pháp và một lần cuối cùng sau hòa bình lập lại (1955). Tuy nhiên, trong chỗ sâu nhất của hồn ông, người phụ nữ khác



**Bà TÔN NỮ THỊ CƠ**

SAU 1955 Ở SÀI GÒN

thường này đã để lại một dấu ấn quá đậm. Và tuy coi bà là một hiện thân của "ngã kiến" (cái "thấy" sai lầm), mãi đến khi nhắm mắt ông cũng đã trối thật lòng mình với con rằng, không một người đàn bà nào trên thế gian lại đưa lại cho ông một hạnh phúc lạ thường như con người đó.

Một hoàn cảnh khác cũng có ý nghĩa thử thách đối với con người "ngộ Đạo" Cao Xuân Huy là vào thời gian kháng chiến chống Pháp. Ấy là vào khoảng cuối năm 1951 đầu năm 1952. Lúc bấy giờ ông đang dạy Trường Dự bị đại học ở Thanh Hóa. Để giúp nhà trường có tài liệu nghiên cứu và giảng dạy, ông nảy ra ý định hiến toàn bộ Thư viện Long Cương cho Bộ Giáo dục. Bộ liền cho ông về nghỉ một thời gian ở quê nhà xứ Nghệ, thu xếp việc gia đình và tìm cách di chuyển toàn bộ sách vở ra Thanh[34]. Nhưng ông vừa chân ướt chân ráo về đến xã thì đã bị lôi cuốn vào phong trào đấu tranh chính trị đang sôi sục ở đây. Đây là một phong trào xảy ra ít lâu trước cuộc phát động giảm tô và cải cách ruộng đất. Phong trào có tính chất nửa tự phát trong thôn xã, chính quyền không can dự, nhưng lại bùng lan nhanh chóng ở hầu khắp các vùng miền xuôi Nghệ - Tĩnh. Xã nào, xóm nào đêm đêm cũng hội họp, phê, đấu,[35]... Theo một luật lệ vô hình mà ai cũng phải tuân thủ, Cao Xuân Huy dù mới về đã buộc phải tham gia vào các cuộc sinh hoạt của địa phương. Cứ khoảng 7 giờ tối, cũng

như mọi người dân, ông đã cùng toàn gia ra đình dự họp. Ông khoác một chiếc áo lương thâm, mặc quần trắng, đi đôi guốc mộc, đêm nào như đêm ấy đến ngồi nghiêm chỉnh ở ngay hàng đầu. Rồi trong khi người này người khác đang bị tố, bị truy, trong khi tất cả mọi người ngồi xung quanh đều lo lắng nín thở, thì ông vẫn ngồi điềm nhiên, vẻ mặt khoan hòa, mắt như nhìn vào quãng không. Ông đang đắm vào cõi mông lung của Thái cực, đang trầm tư về Bản thể, đang dùng phép "dưỡng sinh" của Trang Tử để thanh lọc các thứ "hỗn khí" trong đầu óc mình ... Chẳng hiểu nhờ vận may hay là có một "cơ duyên" nào mà trong suốt thời gian đó ông đã không hề hấn gì. Có lẽ sự tự chủ đến thanh thản, vẻ thánh thiện toát lên từ con người ông đã làm người ta vì nể.

Sau lần thử thách ấy, còn một dịp khác nữa cũng có giá trị kiểm chứng sự "ngộ đạo" của Giáo sư Cao Xuân Huy. Đó là vào những năm 1956 - 1957. Cuộc đấu tranh chống Nhân văn - Giai phẩm đang diễn ra khẩn trương, gay gắt ở Hà Nội. Một số giáo sư ở hai khoa Văn và Sử của Trường đại học Tổng hợp Hà Nội đều có dính dáng. Ngay trong số sinh viên được giữ lại làm trợ lý giảng dạy mà ít nhiều bị vướng, cũng có cả con trai và con rể của ông. Ấy vậy mà Cao Xuân Huy vẫn giữ được một thái độ điềm nhiên. Ngày ngày ông đến Nhà thờ Lớn đàm đạo với cha cố và đọc sách rất chăm chỉ. Ông đang cần bổ túc nốt phần tri thức Thiên chúa giáo mà mình còn thiếu. Ông tuyệt nhiên

không quan tâm đến những điều phiền phức có thể xảy đến với mình kể cả cái thái độ có vẻ kỳ quặc là ngày ngày lững thững đến Nhà thờ. Trước đấy ít lâu, người vợ cũ từ Sài Gòn lại tìm ra thăm ông. Đối với người học "Đạo" chưa mấy công phu hẳn sẽ phải ngửa nghiêng trước những chuyện rối lòng như thế. Nhưng Cao Xuân Huy đã vượt được lên tất cả. Một tia sáng nào đó của trực giác sâu thẳm đã hướng dẫn ông đi qua mọi "hệ lụy" mà không một vướng víu gì! Người ta gọi trường hợp này là "đại ngộ", một sự thức ngộ ở giai đoạn cao của nhà Đạo học Cao Xuân Huy.

* *
*

Học và đọc Giáo sư Cao Xuân Huy trong suốt mấy mươi năm, tôi vẫn cứ không thôi ngẫm nghĩ: Có thể xếp ông vào loại người nào đây? Tôi đã không tìm ra lời giải đáp. Ông không phải là nhà Nho, vì ông không có trong mình một cái khuôn giáo điều cứng nhắc. Có chăng là ở cái sở trường "hối nhân bất quyện" (dạy người không mỏi) giống như Khổng Tử. Ông cũng chẳng phải là Lão-Trang vì về mặt xã hội ông không chủ trương "tuyệt thánh khí trí" (diệt tận gốc thánh hiền, vứt bỏ trí thức) để làm lợi cho dân[36]. Duy có một điều mà bao giờ ông cũng hết sức xa lánh: ấy là sự lợi lộc cho cá nhân, cũng như ông lảng tránh sự khoe mình. Nói đến những cái đó, thường khi giọng ông đổi

khác hẳn, đang điềm đạm bỗng trở nên sượng sùng, lúng túng. Là một Giáo sư rất nổi tiếng, thế mà phải sống đạm bạc suốt nhiều năm tháng, với một đồng lương không tương xứng[37], cũng không một lần viếng thăm, trao đổi, giảng dạy ... ở nước ngoài, ông vẫn rất thanh thản, coi như chuyện tự nhiên, không có gì để mà bực bõ. Nếu coi đó là cái chất "vô vi" như quan niệm thông tục, thì "vô vi" được như ông, giữa tình hình đồng lương bao cấp eo hẹp nhiều năm trước đây, thật cũng đáng để cho nhiều người học hỏi. Cả một đời nghiền ngẫm, triết lý, Cao Xuân Huy đã không hề bao giờ triết lý về chữ Danh chữ Lợi. Ông viết như một nhu cầu nội tại, và không mấy khi viết dài. Nghĩ mười và biết mười, ông chỉ lấy ra một mà thôi. Ông coi trọng sự cô đặc dung lượng suy nghĩ. Nó như một sức nén đồn vào ngòi bút, làm cho bài viết tăng thêm khí lực. Những bài đó sẽ không kém lợi hại khi dùng để phê phán lại những kẻ biết một mà viết đến mười. Chẳng hạn, bài ông phê bình cuốn *Dịch kinh tân khảo* của một học giả Sài Gòn dưới chế độ cũ là thuộc loại này[38].

Cao Xuân Huy đã đi qua tâm hồn của tất cả chúng tôi, những học trò khác nhau về lứa tuổi, thuộc nhiều thế hệ được thụ giáo với ông. Những gì ông mang theo đi không ai có thể thay thế. Bộ sách *Thơ văn Lý - Trần* đang soạn thảo dở dang, không còn người để khảo duyệt từng câu từng chữ. Nhưng những gì ông để lại cũng là tất cả. Ông đã để lại cho đời bằng chứng

về sức mạnh của một trí tuệ sáng tạo, một khối óc tự chủ, và vẻ đẹp của một trái tim đôn hậu. Ông là người biết sống vui, biết tìm kiếm nguồn vui của tạo hóa, và cũng biết chia sẻ niềm vui với người khác bằng sự lặng lẽ quên mình. Ông chính là một hiện thân đầy đủ của triết học phương Đông, cái triết học luôn luôn nhìn sự vật một cách "hồn toàn" và không chỉ nhìn mà thấm cả vào tận trong cách sống; ông cũng là một biểu trưng còn ít được nói đến của tính cách dân tộc, cái tính cách được hình dung bằng nước - một trong những lý do sâu xa khiến cho hơn hai nghìn năm nay tuy phải vật lộn và đấu tranh chống thôn tính, đồng hóa không ngừng - phải dấn thân vào vô vàn "biển lửa" - dân tộc chúng ta vẫn có thể tồn tại.

(1) Một quán nước ở ngã tư Lò Sũ - Lý Thái Tổ, gần Viện Văn học. Nay đã bỏ.

(2) Nguyễn Văn Vĩnh (1382 - 1936), Phạm Quỳnh (1891 - 1945), Nguyễn Văn Tố (1889 - 1947), Phạm Duy Tốn (1883 - 1924), được đương thời gọi là "Tứ hổ Trang An".

(3)Đào Duy Anh (1904 - 1988), Hoàng Xuân Hãn (sinh 1908), Cao Xuân Huy và Đặng Thai Mai (1902 - 1984).

(4) Theo hồi ký của Giáo sư Đào Duy Anh (trong bài *Tôi đã mang tội để mất những tư liệu quý về Nguyễn Trường Tộ như thế nào?* Tuần báo *Công giáo và dân tộc*, số 313 - 315, ngày 12-VII-1981; In lại trong *Nguyễn Trường Tộ con người và di thảo*, Nxb. Tp. Hồ Chí Minh, 1988, tr. 484-488) thì sau ngày cướp chính quyền thư viện này bị dọn chỗ, lần

lần tản mác, và cuối cùng bị phá hủy nặng nề vào lúc mặt trận Huế vỡ.

(5) Tức Khổng Tử.

(6) *Le Bouddhisme*. Paris, 1932.

(7) *Communautés et Moines Bouddhistes Chinois au II*$^{e}$ *et III*$^{e}$ *siècles. B.E.F.E.O.* T X, 1910.

(8) *Cultes et Religions de l'Indochine Annamite*. Saigon, 1929.

(9) *Magie et religion annamite*.

(10) *Hán Ngụy lưỡng Tấn Nam Bắc triều Phật giáo sử. Thượng Hải*, 1938.

(11) a. *La civilisation chinoise, la vie publique et la vie privée*. Paris, 1929; b. *La vie et la mort, croyances et doctrines de l'antiquité chinoise*. Paris, 1920; c. *La religion des Chinois*. Paris, 1922; d. *La pensée chinoise*. Paris, 1934.

(12) *Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques de la Chine*. Shanghai, 1917.

(13) *Histoire de la civilisation chinoise*. Traduire de l'allemand par G. Lepage. Paris, 1931.

(14) *Sagesse chinoise et philosophie chrétiene*. Paris, 1936.

(15) *Histoire de la philosophie chinoise*. Paris.

(16) *Trung Quốc triết học sử khái luận*. Thượng Hải.

(17) Chúng tôi gọi theo thói quen của tri thức thông thường. Tên gọi chính thức của sách này là *Lão Tử*.

(18) Bảy người gồm: hai chị Hoàng Như Hoa, Đặng Thị Hạnh, năm anh Phan Văn Đanh, Nguyễn Tài Cẩn, Nguyễn Đức Nam, Tôn Gia Ngân, Vũ Xuân Ba. Ngoài ra còn có bốn sinh

viên không chính thức là Hoàng Tuệ, Phạm Bá Rô, Phạm Xuân Lan và chị Hoàng Như Mai.

(19) Trong những năm 1954 - 1956 những cuốn này chưa có bản dịch tiếng Việt.

(20) Họ đã đàm đạo với nhau hồi còn ở Huế và sau này ở tuổi về hưu vẫn còn tiếp tục đàm đạo. Xin xem *Nhớ nghĩ chiều hôm* của Đào Duy Anh, Nxb. Trẻ, Tp. Hồ Chí Minh, 1989. Chúng tôi có cảm tưởng *Chương 14* trong sách nay là tóm lược lại tác phẩm triết học của Cao Xuân Huy dưới hình thức đàm luận, nhằm giới thiệu chủ thuyết của Giáo sư Cao Xuân Huy, trong đó có một đôi đoạn hầu như trích sát nguyên văn.

(21) Éditions Minh Tân, Paris, 1951.

(22) Xem thêm Đào Duy Anh, Sđd; tr. 245.

(23) Tất cả những chú dẫn về khoa học tự nhiên trên đây, chúng tôi dựa theo Giáo sư Hoàng Phương trong *Một số suy nghĩ về Đông và Tây*. *Người Hà Nội*, số 6 (139), 10-II-1990, và trong cuốn *Đông y học dưới ánh sáng của lý thuyết tập mờ*. Licosaxuba, Hà Nội, 1990.

(24) Đều chưa in.

(25) Hai tập, Nxb. Văn hóa, Hà Nội, 1962.

(26) Hai tập, Nxb. Khoa học, Hà Nội, 1963.

(27) Mười tập, Nxb. Phổ thông, Hà Nội, 1962 - 1963.

(28) Nxb. Văn học, Hà Nội và Tp. Hồ Chí Minh, 1989.

(29) Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội, 1978.

(30) Chẳng hạn Giáo sư Âyđơlin (Liên Xô), Giáo sư Du Quốc Ân

(Trung Quốc) trong những lần tiếp xúc tại Viện Văn học.

(31) Không bị đẩy vào trạng thái căng thẳng thì không phát lộ được tinh hoa của mình.

(32) Bên cạnh Giáo sư Cao Xuân Huy còn nhiều thầy khác như: Đặng Thai Mai (Chủ nhiệm lớp), Nam Trân, Phạm Thiều, Đào Phương Bình, Phạm Phú Tiết (đều đã quá cố)... đều góp phần quan trọng vào thành công của lớp học.

(33) Tìm được người tài giỏi mà dạy dỗ. Chữ trong sách cổ. Bài phát biểu này đã đăng *Tạp chí Văn học* số 5 - 1983, với tựa đề: *Tương lai của ngành Hán học Việt Nam là thuộc về các bạn*.

(34) Cũng nhờ chuyến công cán này mà vào năm 1953, một phần đáng kể của Thư viện Long Cương đã được chuyển ra Trường dự bị đại học Thanh Hóa, một phần nữa đem ra Việt Bắc cho Bộ Giáo dục quản lý, và về sau trở thành một phần sách vở quan trọng của Ban Văn sử địa, tức nay là Viện Sử học. Cuốn *Quốc âm thi tập* của Nguyễn Trãi chính là được phát hiện từ Thư viện này.

(35) Xem thêm Võ Văn Trực: *Chuyện làng ngày ấy*. Nxb. Hội nhà văn; Hà Nội, 1993.

(36) Nguyên văn: "*Tuyệt thánh khí trí dân lợi bách bội*" (*Đạo đức kinh*).

(37) Theo gia đình cho biết thì ông đã giữ mức lương chuyên viên 2 trong suốt mấy chục năm, mãi đến một năm trước khi mất (1982), nhờ sự cố gắng của Ủy ban khoa học xã hội, ông đã được lên một lúc 3 bậc lương.

(38) *Tạp chí Văn học*, số 7 - 1964.

* ***Phần I*** *và* ***phần III*** *của sách này được sắp xếp theo kết cấu như chúng vốn có, người soạn chỉ làm việc sưu tập lại và đặt vào cho đúng chỗ.* ***Phần II*** *là một tập hợp các bài viết rời nhưng không xếp theo thời gian xuất hiện mà theo trình tự vấn đề. Như vậy cả ba phần đều mang tính chất chuyên đề, phản ánh những hệ thống tư tưởng có định hướng của tác giả.*

* *Đa số các bài viết của tác giả ít có chú giải, hoặc chỉ ký chú vắn tắt. Để giúp cho công trình được phổ biến rộng trong bạn đọc, những chỗ cần thiết, người soạn sẽ cố gắng thêm vào một số lời giải thích. Vì thế, để dễ phân biệt, các chú giải của chính tác giả đều có ghi hai chữ NC (nguyên chú). Những chú giải thêm vào của người soạn, nếu là giải thích thuật ngữ sẽ đặt ở cuối từng chương, còn nếu giải thích về tên người và tên tác phẩm sẽ xếp vào* ***Bảng tra cứu và chú giải tên người tên sách****, đặt ở cuối sách.*

* ***Bảng tra cứu và chú giải tên người tên sách*** *bao gồm* ***phần tra cứu*** *(tra cứu số trang; tra cứu nguyên văn (chủ yếu là tiếng Trung Quốc, tiếng Pháp, tiếng Anh); quy về một xuất xứ thống nhất những tên riêng có cùng nguồn gốc, như tên tự, hiệu, bút danh của cùng một người; tên các nhân vật rút ra từ một cuốn sách; tên các chương, các thiên khác nhau của cùng một tác*

*phẩm; tên các tác phẩm khác nhau của cùng một tác giả...) và* ***phần chú giải.***

* ***Phần chú giải*** *chỉ cốt giúp người đọc hiểu thêm về một nhân vật lịch sử, một tác giả, hoặc một tác phẩm... trong văn cảnh được trích dẫn, nên cũng sẽ rất ngắn gọn. Những nhân vật, tác giả, tác phẩm nào đã quá quen thuộc, hoặc đã được lý giải kỹ trong chính văn, hoặc do người soạn không thể tra cứu được, thì xin được lược bỏ hoặc chỉ chú giải thật vắn tắt.*

* *Bảng tra cứu được sắp xếp theo thứ tự a, b, c căn cứ theo cách viết tên người và tên tác phẩm được trình bày trong sách (không tính phần chú thích). Riêng tên người thuộc các nước Âu Tây, khi sắp xếp sẽ đảo họ lên trước tên như truyền thống ghi chép thư mục đã có; và tên các bộ kinh Phật sẽ thống nhất đặt thêm một chữ* ***Kinh*** *ở trước, nhằm xếp thành một cụm gần nhau để bạn đọc tiện tra tìm.*

PHẦN THỨ NHẤT

# CHỦ TOÀN VÀ CHỦ BIỆT HAI NGÃ RẼ TRONG TRIẾT HỌC ĐÔNG TÂY

# CHỦ TOÀN VÀ CHỦ BIỆT HAI NGÃ RẼ TRONG TRIẾT HỌC ĐÔNG TÂY(*)

*THIÊN I*

## CÁI BI KỊCH CỦA SỰ ĐỒNG NHẤT HÓA

Như mọi người đều biết, tư tưởng con người đi theo một quá trình tam đoạn, gồm một giai đoạn tổng hợp sơ bộ, một giai đoạn phân tích và một giai đoạn tổng hợp chung kết.

(*) Toàn bộ phần này dựa trên bốn xấp bản thảo viết tay do gia đình lưu giữ. Bốn xấp bản thảo là bốn lần viết khác nhau, đều chưa hoàn chỉnh và có nhiều dị biệt về văn chương, kết cấu và cả về chi tiết. Trật tự sắp xếp các thiên cũng có chỗ bất nhất. Chúng tôi đã đối chiếu kỹ trong khi soạn lại để chọn lọc từng phần, bổ sung cho nhau và sắp đặt thành một bản tương đối trọn vẹn. Đầu đề các thiên là của tác giả. Đầu đề chung do người soạn thêm vào.

Khi chúng ta tri giác một vật gì, thì bắt đầu ta có một ấn tượng chung, thoang thoáng về toàn bộ vật đó, rồi dần dần mới nhìn kỹ những bộ phận nào đó có sức hấp dẫn đối với ta hoặc về mỹ cảm, hoặc về lợi ích thực tiễn; và mỗi khi nhìn một bộ phận nào thì ta tách nó ra khỏi cái tổng thể và các bộ phận khác. Đó là quá trình *dị biệt hóa* trong tư tưởng.

Tiếp theo cái quá trình dị biệt hóa ấy, là một quá trình *đồng nhất hóa*. Chúng ta muốn tìm cho ra cái gì là chung cho các bộ phận khác nhau của đối tượng, nó làm cho đối tượng có tính nhất quán. Ở đây ta phải so sánh những vật, những đối tượng có tính tương tự; ta loại trừ những khía cạnh, những phẩm chất bất đồng, bất nhất mà chỉ giữ lại mấy khía cạnh, phẩm chất đồng nhất với nhau. Khái niệm là kết quả của quá trình đồng nhất hóa này. Vô số những vật cá biệt, cụ thể, đa dạng được quy lại trong chỉ một khái niệm, có tính cách phổ biến, trường tồn, siêu không gian, siêu thời gian. Hoạt động đồng nhất hóa của tư tưởng kết thúc bước đầu ở khái niệm, nhưng sự đồng nhất hóa là một nhu cầu rất gay gắt của tư tưởng mà khái niệm chưa thỏa mãn được một cách đầy đủ, cho nên tư tưởng còn phải bước lên mà lập thành những khái niệm bao quát về chủng loại rộng hơn những khái niệm về cá thể và cuối cùng là những phạm trù "thể dụng", "thời không", "nhân quả" v.v...[1].

Mỗi khái niệm có một nội hàm có hạn, một ngoại

diên có hạn, nó không thể tri túc được, nó phải có điều kiện tồn tại của nó. Do đó tư tưởng của con người phải đi tìm nguyên nhân của sự vật, tức là liên hệ một sự vật gọi là kết quả với một sự vật gọi là nguyên nhân. Khi đó tư tưởng đã đồng nhất hóa kết quả với nguyên nhân đã được cải hoán dưới một hình thức mới. Lúc bấy giờ tư tưởng mới được thỏa mãn - sự thỏa mãn ấy gọi là "hiểu biết", là "lý giải", là "lãnh hội". Trái lại, nếu nó chưa liên hệ được kết quả với nguyên nhân, thì nó cảm thấy băn khoăn, khó chịu, bị cái gì thúc đẩy đi tìm cho được. Cái nhu cầu đồng nhất hóa của tư tưởng là thiết thân, là gay gắt như vậy.

*Thời gian* là một môi trường đồng nhất, duy nhất, trong đó các hiện tượng có thể kế tiếp nhau.

*Không gian* lại cũng là một môi trường đồng nhất, duy nhất, trong đó các hiện tượng có thể đồng thời tồn tại.

Giữa hai môi trường này có những quan hệ gì và người ta có thể đồng hóa chúng được không? Đã có những nhà khoa học như Einstein và những nhà triết học mưu đồ sự thống nhất hai phạm trù này, nhưng họ đã không thành công vì hai phạm trù này là kết quả của một sự sai lầm cơ bản trong tư tưởng lôgich.

Lôgich hình thức là kết tinh của cái nhu cầu đồng nhất hóa, nó dựa trên khái niệm mà nêu ra nguyên lý đồng nhất. Nó tự đặt cho mình cái nhiệm vụ phải

phát hiện ra cái tiêu chuẩn của chân lý để tư tưởng cho đúng, nhận thức hiện tượng cho đúng, và hành động trong thực tế một cách có hiệu quả. *A là A, A không phải là phi A*, đó là nguyên lý đồng nhất, đó là tiêu chuẩn của chân lý. Lôgich bài xích cái gì là tiền hậu bất nhất, cái gì là mâu thuẫn, cái gì là điên đảo. Nhưng nếu sự vật biết mỉa mai, thì ở đây quả là một điều mỉa mai của sự vật. Vì rằng lôgich rất sợ cái gì là tiền hậu bất nhất, cái gì là mâu thuẫn, cái gì là điên đảo, mà ngay từ bước đầu tiên của nó là khái niệm, nó đã rơi vào những cái đó. Phản ánh những sự vật cụ thể bằng những khái niệm thì tức là phản ánh những cái gì là cụ thể, cá biệt, tương đối, bằng những cái gì là trừu tượng, phổ biến, tuyệt đối. Nói một cách khác, khái niệm hóa một vật cụ thể thì chẳng khác gì bản thể hóa một hiện tượng, chẳng khác gì nói *A là phi A*.

Phạm trù *nhân quả* cũng đầy dẫy những mâu thuẫn. Chẳng hạn, nếu nói nhân và quả là hai vật khác nhau, tức là trong nhân không có quả thì làm sao cái "không" sinh ra cái "có" được; mà nếu nói nhân và quả là một thì là vi phạm cái định nghĩa của chữ "nhân" và chữ "quả" và lẫn lộn cái "quyết định" với cái "bị quyết định", tức là nói *A là phi A* rồi.

Phạm trù không gian và phạm trù thời gian đều mang ở trong mình nó cái mâu thuẫn "nhị luật bối phản"[(2)] như trên. Về thời gian thì một đằng người ta quan niệm rằng một lúc nào đó phải có một lúc đi

trước nó và một lúc đi sau nó, mà cái lúc đi trước nó lại phải có một lúc đi trước nữa; cứ thế mãi mãi không biết đến đâu là cùng và cái lúc đi sau cũng thế; - một đằng nữa thì lý trí con người lại đòi hỏi rằng trong thời gian phải có một lúc nhất định nào đó làm khởi điểm cho cái móc xích thời gian, nếu không thì thời gian chỉ là cái huyễn cảnh của tư tưởng. Về không gian thì một đằng lý trí không cho phép người ta dừng lại ở một cái chu vi nào mà ở bên ngoài lại không có một cái chu vi khác bao trùm lên nó, hoặc là ở một cái chu vi nào cực kỳ nhỏ hẹp mà trong đó lại không có một cái chu vi còn nhỏ hẹp hơn - một đằng khác thì lý trí lại đòi hỏi một cái chu vi có hạn định ở ngoài cũng như ở trong một chu vi nào đó.

Cũng bởi nguyên lý đồng nhất mà "chủ thể" và "khách thể" tồn tại trong một quan hệ đối kháng tuyệt vọng làm cho nhận thức luận hãm vào đường cùng. Chủ thể là chủ thể, chủ thể không phải là khách thể; khách thể là khách thể, khách thể không phải là chủ thể; chủ thể là một cái tuyệt đối, khách thể cũng là một cái tuyệt đối, chúng hoàn toàn bài trừ lẫn nhau, thế thì làm sao chủ thể biết được khách thể? Bất khả tri luận đặt vấn đề như vậy thì kết luận của nó không vi phạm lôgich. Nhưng các triết học khác cũng đặt vấn đề như vậy mà lại có tham vọng giải quyết vấn đề nhận thức luận thì thật là muốn chứng minh tính bình phương của các vòng tròn.

Trong cái quá trình dị biệt hóa và đồng nhất hóa kèm nhau thì tư tưởng loài người đi đến chỗ thấy rằng trong thế giới có hai hiện thực bao quát nhất, là tâm và vật. Cái khuynh hướng đồng nhất hóa bắt buộc người ta phải quy hai cái đó vào một, do đó sinh ra nhất nguyên luận duy tâm hoặc duy vật; nhưng cả hai đều vi phạm lôgich, vì đã biết tâm và vật chỉ là những bộ phận cấu thành của thế giới, dù là những bộ phận rất bao quát, thì tại sao lại nói tâm là toàn thể, là bản thể của vũ trụ hay là nói vật là toàn thể, là bản thể của vũ trụ? Nói như thế chẳng phải lấy bộ phận làm toàn thể là gì? Lấy A làm phi A là gì?

*

* *

Tóm lại, đồng nhất hóa là cái nhu cầu thiết thân nhất, gay gắt nhất của tư tưởng, nó được kết tinh trong lôgich hình thức. Lôgich hình thức dựng lên cái nguyên lý đồng nhất làm tiêu chuẩn cho chân lý và xem mâu thuẫn là kẻ thù của lý trí. Thế mà, như chúng ta đã thấy, lôgich không đi một bước nào mà không gặp phải những mâu thuẫn rất nghiêm trọng, có thể phá hoại, tiêu diệt cả khoa học và triết học. Thì, thử xem, những nhà vật lý học,toán học hiện đại đang bâng khuâng như tỉnh như mê dưới tiếng hát mê hồn của cái thuyết "tâm lý học độc tôn" (psychologisme), cho rằng những quy luật vật lý học, toán học v.v... đều

chỉ là những quy luật tâm lý học mà thôi. Nhà hiện tượng học nước Đức là Husserl, khi đứng lên công phá thuyết "tâm lý học độc tôn" đã gây nên một luồng hy vọng rất lớn cho giới triết học và khoa học đương thời, nhưng cuối cùng đã thất bại, cũng chỉ vì mặc nhiên chấp nhận cái mệnh đề: Chủ thể và khách thể là hai cái tuyệt đối, bài trừ lẫn nhau.

Lôgich với cái nguyên lý đồng nhất của nó vẫn là một phương pháp tư tưởng có giá trị chân lý. Trong nhiều trường hợp, cái gì phản lôgich thì tức là phản hiện thực, cái gì là mâu thuẫn từ trong danh xưng (khái niệm) thì không thể có mặt trong hiện thực. Lôgich vẫn là kẻ hướng dẫn tốt của tư tưởng và của hành động. Thế thì tại sao cái nguyên lý đồng nhất ấy lại đưa đến những mâu thuẫn nghiêm trọng như trên kia đã nói và đã gây nên cho tư tưởng loài người một cuộc khủng hoảng trầm trọng, một cái bi kịch đáng sợ như vậy?

(1) *Thể*: phạm trù chỉ bản chất bên trong của sự vật; *Dụng*: phạm trù chỉ hình thái biểu hiện mang tính năng động của sự vật trong quan hệ với thế giới bên ngoài; *Thời*: thời gian; *không*: không gian.

(2) *Nhị luật bối phản* hay *nhị luật phản bối*: hai định luật quay lưng lại nhau, các điều kiện cần và đủ của chúng chống đối nhau.

*THIÊN II*

# PHƯƠNG THỨC "CHỦ TOÀN" VÀ PHƯƠNG THỨC "CHỦ BIỆT" CỦA TƯ TƯỞNG

Tư tưởng của loài người tác dụng và phát triển theo hai phương thức: *phương thức chủ toàn* và *phương thức chủ biệt*. Với phương thức chủ toàn, tư tưởng xuất phát từ toàn thể để đi đến bộ phận, trên cái nguyên lý: "toàn thể quyết định bộ phận; toàn thể không phải chỉ là tổng số của bộ phận, nghĩa là các bộ phận cộng lại không nói hết được cái nội dung của toàn thể - đặc tính của một bộ phận bị quyết định bởi quan hệ của nó đối với toàn thể và đối với các bộ phận khác".

Phương thức chủ toàn của tư tưởng có tính hữu cơ, năng động, liên tục...

Phương thức chủ biệt của tư tưởng xuất phát từ bộ phận để đi đến toàn thể, trên nguyên lý: "bộ phận quyết định toàn thể, toàn thể là do các bộ phận ghép lại mà thành, toàn thể chỉ là tổng số của các bộ phận".

Phương thức chủ biệt của tư tưởng có tính cơ giới, cố định, gián đoạn...

Trong hai phương tức tư tưởng trên đây đều có nhu cầu dị biệt hóa và đồng nhất hóa. Phương thức chủ toàn dị biệt hóa toàn thể vũ trụ thành những cái toàn thể cục bộ, những cái hệ thống hữu cơ lớn và nhỏ, có quan hệ tương hỗ với nhau. Nó đặt lên trên toàn thể vũ trụ một tính đồng nhất tuyệt đối và lên trên mỗi hệ thống cá biệt một tính đồng nhất tương đối - Phương thức chủ biệt của tư tưởng cũng có nhu cầu dị biệt hóa và đồng nhất hóa, nhưng trái lại với phương thức chủ toàn, nó đem cái nguyên lý "đồng nhất" tuyệt đối đặt lên trên mỗi sự vật cá biệt. Cái bi kịch của sự đồng nhất hóa đã nói ở *thiên I* là bắt nguồn từ sự đảo điên cái vị trí vốn có của nguyên lý "đồng nhất" từ trên cái Đại toàn thể của vũ trụ chuyển sang đặt lên trên những sự vật cá biệt - mà sở dĩ như vậy là vì nó xuất phát từ bộ phận để đi đến toàn thể.

Hai phương thức tư tưởng trên đây tuy đi ngược hướng với nhau, nhưng chúng vẫn quyện vào nhau trong mỗi người, mỗi nhà tư tưởng, mỗi dân tộc, mỗi nền văn hóa, mỗi thời đại. Chỉ có cái tỷ trọng, cái liều

lượng của hai phương thức ấy trong mỗi người, mỗi dân tộc v.v... là có khác nhau.

Dưới đây chúng tôi sẽ lấy tư tưởng triết học của Descartes làm lệ chứng điển hình cho phương thức chủ biệt.

Ở thế kỷ XVII nền sản xuất cơ khí đơn giản đã xuất hiện. Descartes dựa trên cơ cấu của những cái máy đơn giản ấy mà sáng lập khoa cơ học của mình. Trong tư tưởng của Descartes, động vật chẳng có gì khác với cái máy:

> "Từ sự quan sát những vật thể do bàn tay con người tạo nên, tôi đã rút ra được nhiều điều bổ ích, vì rằng tôi không hề nhận thấy một sự khác nhau nào giữa những cái máy mà người thợ làm ra và các vật thể mà chỉ có tự nhiên mới làm ra được, ngoại trừ một điều là tác dụng của máy móc hoàn toàn tùy thuộc vào những cái ống, những cái dây cót hoặc những cái mấu chốt khác - những cái đó nhờ có bàn tay của những kẻ làm ra chúng do đó mà chúng ta thấy được hình dáng và vận động của chúng, trong khi đó thì những cái ống, những cái dây cót tạo nên tác dụng của các vật thể tự nhiên thì thường là quá nhỏ, làm cho giác quan của chúng ta không nhận biết được chúng" (*Principes*; tr. 320-321).

Nếu nhà tư tưởng chủ biệt coi các bộ phận của một

hệ thống tự nhiên như những bánh xe của một guồng máy hay những viên gạch của một bức tường, thì Descartes cũng quan niệm vũ trụ, thế giới như một hệ thống do những sự vật cá biệt ghép lại mà thành. Bởi hai cái động tác dị biệt hóa và đồng nhất hóa kèm nhau, nhà chủ biệt xuất phát từ những sự vật rất nhỏ để lập thành những hệ thống rộng lớn dần dần. Descartes cũng xuất phát từ những vật thể tự nhiên, từ những hiện tượng xã hội mà dần dần đi đến kết luận rằng thế giới có hai bộ phận cấu thành lớn nhất là tự nhiên và con người, về sau thường gọi là "Tự nhiên" và "Tâm linh" (La nature et l'esprit).

Vì cái khuynh hướng tuyệt đối hóa tính đồng nhất của các bộ phận cho nên nhà tư tưởng chủ biệt đã đặt giữa Tự nhiên và Tâm linh một sự đối kháng quyết tuyệt, không chút khả năng nhân nhượng, dung hòa. Tự nhiên là A, Tâm linh là phi A. *A là A, A không thể là phi A* được, vậy thì Tự nhiên là tự nhiên, Tự nhiên không thể là Tâm linh được. Đến lượt Tâm linh cũng vậy, Tâm linh là A, Tự nhiên là phi A và người ta lại suy lý như trên.

Tự nhiên và Tâm linh là hai bộ phận của vũ trụ mà hai bộ phận này chỉ có quan hệ cơ giới với nhau. Thế nhưng, nhu cầu đồng nhất hóa là một cái động lực nó thúc đẩy con người phải thống nhất hết thảy mọi vật lại trong một phạm trù duy nhất. Vì vậy Descartes đã phải lợi dụng đấng Thượng đế truyền

thống để thống nhất Tự nhiên và Tâm linh. Thượng đế theo Descartes là đấng chủ tể độc nhất đã sáng tạo ra Tự nhiên và Tâm linh.

Mặt khác, sự đòi hỏi dị biệt hóa lại thúc đẩy Descartes nói lên sự khác nhau giữa Thượng đế một bên và thế giới (Tự nhiên và Tâm linh) một bên. Descartes định nghĩa Thượng đế là "năng tạo" (có năng lực sáng tạo), vạn vật là "sở tạo" (bị sáng tạo, ens créatum). Vạn vật đều do Thượng đế sinh ra và bảo tồn, nhưng có hai thực thể (substance), tuy cũng do Thượng đế sinh ra và bảo tồn, lại có năng lực tự túc (auto-suffisance),nghĩa là không cần có vật gì làm điều kiện. (Xin miễn nêu lên những chỗ lúng túng loanh quanh (những paralogismes và những apories)[1] của Descartes).Hai cái thực thể này là res corporex (vật hữu hình) và res cogitans (vật hữu tri).

Bản chất của "vật hữu hình" là gì? Một thực thể biểu hiện bằng những cái dụng (attributs) mà một trong những cái dụng đó chứa đựng cái tinh túy (essence) của thực thể. Tinh túy của "vật hữu hình" (Tự nhiên) là ở trong cái hậu lượng (étendue)[2], nghĩa là bề dày, bề rộng, bề sâu của nó. Hậu lượng là cái dụng cơ bản của vật hữu hình trong tự nhiên (vì vậy vật hữu hình còn gọi là res exyensa (vật có kích thước). Tất cả các phẩm chất khác như vận động đồ dạng[3], màu sắc, nặng nhẹ, cứng mềm... đều chỉ là những phương thức của hậu lượng. Chẳng hạn, muốn

biết vận động là gì thì phải lý giải nó trên cơ sở cái dụng cơ bản của vật hữu hình tức là hậu lượng, nghĩa là vận động phải được quan niệm như là một sự đổi chỗ. Khái niệm "lực" không thể xác định bản chất của vật hữu hình. Những đặc tính nặng-nhẹ, cứng-mềm v.v... có thể được rút khỏi vật hữu hình mà vật hữu hình vẫn không bị thủ tiêu.

Ở đây cũng không nêu lên những khó khăn, thắc mắc (những paralogismes và apories) về lý luận trong vấn đề "vật hữu hình", mà chỉ nói đến quá trình đồng nhất hóa và dị biệt hóa trong vấn đề này.

Đồng nhất tính của vật hữu hình là tuyệt đối. Trong vật hữu hình có những cái dụng như hậu lượng, vận động đồ dạng, sắc thái v.v... Descartes nói rằng thực thể này (vật hữu hình) không tùy thuộc vào những vật khác làm điều kiện cho nó, thế thì vật hữu hình quyết định các bộ phận của nó và hình như Descartes tư tưởng trên nguyên lý "Toàn thể quyết định bộ phận". Nhưng Descartes không nói lên được vật hữu hình quyết định các thuộc tính của nó như thế nào, không nói tại sao hậu lượng lại là thuộc tính cơ bản của vật hữu hình. Vì nhu cầu đồng nhất hóa, cho nên Descartes phải nói rằng vận động do đồ dạng, sắc thái v.v... đều tùy thuộc vào hậu lượng, nhưng đó chỉ là một sự khẳng định vũ đoán, không được chứng minh. Khi Descartes nói vận động chỉ là một sự đổi chỗ, rõ ràng là Descartes muốn uốn cong vận động vào

trong cái khuôn của hậu lượng, do đó mà cơ học của Descartes, Newton đã đi đến chỗ bế tắc trong vật lý học thiên thể và vi thể. Vả chăng, nói rằng trong vật hữu hình, cái hậu lượng làm điều kiện cho các thuộc tính khác, tức là mặc nhận rằng các thuộc tính đều do hậu lượng quyết định, thế là bộ phận quyết định bộ phận, chứ không phải toàn thể quyết định bộ phận.

Cái thành phần thứ hai của thế giới là "vật hữu tri", là cái thực thể tinh thần.

Descartes thấy trong "vật hữu tri" những thuộc tính như sau:

1) Tri thức (cogito) tức là tư tưởng (penser)

2) Tồn tại (sum)

3) Tôi (égo)

Có thể nói Descartes đã định nghĩa "vật hữu tri" trong cái mệnh đề vang dội từ xưa đến nay "*Ego cogito ergo égo sum*" - "Je pense donc je suis" (Tôi hữu tri (tư tưởng) vậy thì tôi tồn tại).

Tri thức là ý thức bản ngã là cơ sở của tồn tại (hiện thực). Trong bản thân cái "Je pense" đã có cái "Je suis", không cần thêm gì khác.

Làm sao ý thức lại có thể là cơ sở của tồn tại?

Vì rằng những tri giác của chúng ta về những vật thể nhất định đều là những biểu hiện của một năng

lực nhận thức bao trùm cả thế giới. Chẳng hạn, khi tôi thấy trước mặt tôi một cây liễu thì trong *cái thấy* phải có cái tư tưởng "thấy" và tư tưởng "cây liễu".

Xưa kia, Socrate đã cho rằng mọi người đều có sẵn toàn bộ nhận thức ở trong mình :

> "Ngươi sẽ làm thế nào để tìm được một vật mà ngươi hoàn toàn không biết được bản tính? Trong các vật mà ngươi không biết, thì ngươi có ý định tìm kiếm vật gì? Và nếu ngẫu nhiên ngươi gặp được vật ấy, thì làm sao ngươi sẽ biết rằng đó chính là nó, vì đã nói ngươi không biết nó mà?" (*Ménon*).

Nếu quả thật các đối tượng của tư tưởng là hoàn toàn ở ngoài tư tưởng, thì con người sẽ thấy các đối tượng ấy lúc nhúc ở trước mặt nó mà không bao giờ nắm được những quan hệ giữa chúng và tính hiện thực của chúng. Chủ thể chỉ có thể tiếp xúc với các vật thể khách quan trong trường hợp mà nó đứng vững trên cái ý thức tồn tại của bản thân nó để làm cho chúng có tồn tại, để kết hợp, tổ chức chúng xung quanh nó. Khi chúng ta tư tưởng bất cứ vật gì, chúng ta cũng tư tưởng trên cái ý thức bản ngã, nếu không thì tư tưởng của chúng ta sẽ không có đối tượng. Thế là cái tồn tại của chủ thể (cái ý thức bản ngã) làm cơ sở cho cái tồn tại của khách thể, nói một cách khác, thì tồn tại ở trong tư tưởng, chứ không phải tư tưởng ở trong tồn tại.

Cho đến ngày nay, triết học vẫn xem cái mệnh đề "Je pense donc je suis" của Descartes là một chân lý bất hủ, mặc dầu cũng có những nhà tư tưởng đã phê phán bài bác mệnh đề ấy.

Thật ra, ở Hy-lạp cổ đại, Platon, cao đệ của Socrate, cũng đã chứng minh rằng các vật thể hữu hình đều không có giá trị hiện thực, mà chỉ có tư duy mới có giá trị hiện thực. Platon định nghĩa hiện thực là cái gì có tính thống nhất, thường trụ, bất dịch[4]..., vì phải như thế nó mới có thực chất - và phi hiện thực là cái gì bất nhất, vô thường, biến dịch[5]... Chúng ta nhận thức những vật hữu hình do cảm giác của chúng ta, thế nhưng cảm giác lại rất là bất định và lưỡng khả[6] nghĩa là trong cảm giác những cái tương phản thường hay lẫn lộn với nhau. Chẳng hạn, chúng ta tưởng rằng ta cảm thụ được tính thống nhất của những vật thể xung quanh ta. Nhưng thật ra những vật ấy đưa lại cho chúng ta rất nhiều cảm giác khác nhau như cứng-mềm, nặng-nhẹ, nóng-lạnh v.v... do đó một vật thể có thể đồng thời là nhiều vật thể. Cùng một đối tượng mà mỗi khí quan đem lại cho chúng ta một cảm giác không giống với khí quan khác; giả sử các khí quan bị cô lập đối với nhau, giả sử chúng ta là những con ngựa gỗ, thì những phẩm chất khác nhau của đối tượng sẽ không có quan hệ gì với nhau. Khi mà xúc giác đưa lại cho ý thức cái cảm giác *cứng* thì trước đó nó đã phải cảm thụ được cái *mềm*,cho nên nó

báo cáo với cái ý thức rằng cái vật thể tác động vào nó là vừa cứng vừa mềm. Cái nặng với cái nhẹ, cái to với cái nhỏ v.v... cũng thế. Nếu chỉ có cảm giác thì các vật thể sẽ trở thành bất nhất, lộn xộn, chập chờn, chớp nhoáng, vụt hiện ra, vụt biến đi, không có tính thường trụ và do đó không có thực chất. Chính tư duy đã tổ chức cảm giác và cấp cho vật thể một tính hiện thực tương đối. Phân tích cảm giác và khái niệm như vậy, Platon rút ra kết luận rằng cái hiện thực chân chính, cái thực hữu, cái "có" thực sự, không phải vật hữu hình mà lại là khái niệm tư duy. Khái niệm tư duy chính là thực chất của thế giới; những vật hữu hình cụ thể chỉ là những cái bóng do tư duy chiếu xạ mà có.

Chủ nghĩa hoài nghi phủ định mọi hiện thực, mọi tồn tại. Descartes chống chủ nghĩa hoài nghi và khẳng định mọi sự tồn tại bằng tư tưởng. Chủ nghĩa hoài nghi chứng minh rằng tồn tại của khách thể là khả nghi. Điều đó được Descartes chấp nhận, nhưng theo Descartes, không phải vì thế mà người ta quyết phủ định mọi hiện thực, mọi tồn tại. Sự vật khách quan rất có thể không tồn tại, vì khách thể theo định nghĩa lôgich là vật *ở nó* (en soi) làm sao có thể trở thành vật *cho tôi* (nhận thức của chủ thể), những cái tư tưởng, cái ý thức của tôi về sự vật được? Những cái "hiện lượng" (le vécu)[7] trong ý thức không phải là vật ở nó mà trái lại, hoàn toàn là vật cho tôi. Ý thức

tác dụng vào tự thân của ý thức trong một sự hiển nhiên (évidence), trọn vẹn, vì hiện lượng và ý thức là một, là đồng chất, không có một cự ly, một sự gián cách nào đối với nhau. Mỗi hiện lượng là một cứ liệu tuyệt đối, nó là cái tồn tại căn bản; nó đưa lại cho ý thức một sự xác tín hoàn toàn đối với chính mình. Đối tượng của tri giác rất có thể không tồn tại nhưng bản thân tri giác thì có tồn tại mười phần chắc chắn, không ai hoài nghi được.

Thế là, cũng như Platon, Descartes đã khẳng định rằng tồn tại ở trong tư tưởng, chứ không phải tư tưởng ở trong tồn tại. Nhưng triết học của Platon có tính nhất quán, lôgich, vì, từ những tiền đề của nó, như đã nói trên kia, nó kết luận rằng thế giới là Quan niệm (Tư duy). Nếu Descartes nhất quán với tự mình thì Descartes đã không nói rằng trong thế giới có vật hữu hình và vật hữu tri. Hơn nữa, Descartes phải bỏ cả cái chữ "tôi" trong mệnh đề "tôi hữu tri" (Je pense), vì đã nói rằng tồn tại ở trong tư tưởng, thì chủ thể của tư tưởng không phải là tôi nữa mà là cái Tuyệt đối, hoặc là Thượng đế. Nếu Descartes muốn giữ lại chữ "tôi" thì phải nói: "Tôi là Thượng đế", hoặc là chủ trương "duy ngã luận".

Tại sao Descartes phải khẳng định vật hữu hình với cái tinh túy của nó là hậu lượng? Tại sao sự tồn tại của vật hữu hình lại cần thiết cho Descartes đến nỗi ông không sợ người ta chế diễu mà chứng minh tồn

tại của vật hữu hình bằng tính "hiếu chân" (véracité)[8] của Thượng đế? Đó là vì đòi hỏi của cơ học đương thời, và cũng vì tính cơ giới của phương thức tư tưởng chủ biệt trong bản thân Descartes. Tác giả của *Phương pháp luận* xuất phát từ cái bản ngã trong ý thức để đi đến toàn bộ ý thức rồi lại từ ý thức đi đến toàn thể vũ trụ. Sau khi đã đồng nhất hóa ý thức và vũ trụ, tác giả lại phải dị biệt hóa ý thức (vật hữu tri) với hậu lượng (vật hữu hình) để đảm bảo một sự đòi hỏi của cơ học. Ý thức là chủ thể, hậu lượng là khách thể. Ai đã theo lôgich hình thức mà tuyệt đối hóa tính đồng nhất của chủ thể hay của khách thể thì không còn có cách gì để lập lại sự giao lưu giữa chúng, vì vậy Descartes nói rằng tồn tại của khách thể là khả nghi. Descartes nói là khả nghi, chứ không nói là tuyệt vô, vì còn cần đến hậu lượng trong cơ học và Descartes đã phải mượn cái tính hiếu chân của Thượng đế để chứng minh sự tồn tại của "vật hữu hình".

Thế nhưng còn cần phải thống nhất "vật hữu tri" và "vật hữu hình" vào một cái gì, do đó phải có Thượng đế là đấng sáng tạo; thế giới là vật bị sáng tạo. Thượng đế là toàn thiện (perfectissimum) và có sức tự túc (auto-suffisance) tuyệt đối, nghĩa là Thượng đế không cần đến một cái gì khác, bất cứ một điều kiện nào để tồn tại. Trái lại, vật bị sáng tạo thì cần phải có sự sản sinh và sự bảo tồn (của Thượng đế). Trong thế giới có hai thực chất là "vật hữu tri" và "vật

tác dụng vào tự thân của ý thức trong một sự hiển nhiên (évidence), trọn vẹn, vì hiện lượng và ý thức là một, là đồng chất, không có một cự ly, một sự gián cách nào đối với nhau. Mỗi hiện lượng là một cứ liệu tuyệt đối, nó là cái tồn tại căn bản; nó đưa lại cho ý thức một sự xác tín hoàn toàn đối với chính mình. Đối tượng của tri giác rất có thể không tồn tại nhưng bản thân tri giác thì có tồn tại mười phần chắc chắn, không ai hoài nghi được.

Thế là, cũng như Platon, Descartes đã khẳng định rằng tồn tại ở trong tư tưởng, chứ không phải tư tưởng ở trong tồn tại. Nhưng triết học của Platon có tính nhất quán, lôgich, vì, từ những tiền đề của nó, như đã nói trên kia, nó kết luận rằng thế giới là Quan niệm (Tư duy). Nếu Descartes nhất quán với tự mình thì Descartes đã không nói rằng trong thế giới có vật hữu hình và vật hữu tri. Hơn nữa, Descartes phải bỏ cả cái chữ "tôi" trong mệnh đề "tôi hữu tri" (Je pense), vì đã nói rằng tồn tại ở trong tư tưởng, thì chủ thể của tư tưởng không phải là tôi nữa mà là cái Tuyệt đối, hoặc là Thượng đế. Nếu Descartes muốn giữ lại chữ "tôi" thì phải nói: "Tôi là Thượng đế", hoặc là chủ trương "duy ngã luận".

Tại sao Descartes phải khẳng định vật hữu hình với cái tinh túy của nó là hậu lượng? Tại sao sự tồn tại của vật hữu hình lại cần thiết cho Descartes đến nỗi ông không sợ người ta chế diễu mà chứng minh tồn

hữu hình". Descartes định nghĩa "thực chất" là cái gì toàn thiện, cái gì có sức tự túc, cái gì không cần đến một vật gì khác để tồn tại. Thế thì chẳng hóa ra "vật bị sáng tạo" và "đấng sáng tạo" đã hỗn hóa với nhau rồi sao? Thế thì còn gì là nguyên lý đồng nhất của lôgich hình thức nữa? Điều thú vị ở đây là chính sự tuyệt đối hóa tính đồng nhất của vật hữu tri và vật hữu hình đã đưa đến sự phá hoại nguyên lý đồng nhất. Muốn gỡ cái vọng luận(9) này, Descartes nói đại thể rằng: cố nhiên, nói về quan hệ với Thượng đế thì hai cái thực chất ấy đã được sản sinh và bảo tồn, nhưng ở trong thế giới, ở trong khu vực của "cái bị sáng tạo" (ens créatum) thì "vật hữu tri" và "vật hữu hình" không cần đến một vật gì khác để tồn tại.

Trên đây chúng tôi đã dùng Descartes để minh họa tính cơ giới, tính gián đoạn, tính cố định của phương thức chủ biệt trong tư tưởng. Về phương thức chủ toàn trong tư tưởng với tính hữu cơ, năng động, liên tục của nó, chúng tôi sẽ có những phát triển và thuyết minh trong *thiên III* nói về *Thiết vấn pháp của bản thể luận*, và các thiên kế tiếp.

(1) *Paralogisme* : biện luận sai lầm, ngộ biện; *Aporie:* vấn đề khó khăn nan giải.

(2) *Hậu lượng* (étendue): tính sâu rộng, quảng tính; vật thể có hậu lượng là vật thể được nhận biết bởi khoảng không gian

mà nó chiếm lĩnh.

(3) *Vận động đồ dạng* : vận động đổi chỗ.

(4) *Thường trụ* : trụ lại một cách bền vững, cũng như "thường tồn"; *Bất dịch* : không thay đổi.

(5) *Vô thường* : thay đổi luôn, cũng như "biến dịch".

(6) *Bất định* : không xác định; *Lưỡng khả* : hai khả năng, hai xu thế đối nghịch.

(7) *Hiện lượng* (le vécu) : vốn sống tích lũy trong chủ thể khiến cho chủ thể nhận biết ngay, không cần suy luận.

(8) *Tính hiếu chân* (véracité) : tính chân thực. Theo quan điểm duy tâm khách quan, Thượng đế là đấng sáng tạo toàn năng, sáng tạo ra thế giới theo nguyên tắc chân, thiện, mỹ. Vì vậy, Thượng đế là một nhân cách toàn thuộc và có tính hiếu chân (hướng tới chân lý).

(9) *Vọng luận* : suy luận càn, lầm lẫn. Đồng nghĩa với chữ "paralogisme" và "aporie" mà tác giả nói ở các trang trước.

*THIÊN III*

# THIẾT VẤN PHÁP[1] CỦA BẢN THỂ LUẬN

Cách đặt vấn đề về bản thể luận của hai phương thức chủ toàn và chủ biệt cũng khác nhau.

Phương thức thứ nhất xuất phát từ cái toàn thể, cho nên nó cho rằng trước hết nhà triết học phải nắm được cái bản thể, tức là cái hữu, cái thực hữu, cái "có" thực sự, cái "có" căn bản, làm điều kiện, làm tiền đề cho tất cả mọi vật.

Thế nhưng cái gì làm điều kiện cho tất cả mọi vật thì không bị bất cứ cái gì làm điều kiện cho nó. Đó tức là cái Tuyệt đối.

Người ta có thể tư tưởng cái Tuyệt đối được không? Người ta có thể xác định quan hệ giữa cái Tuyệt đối và cái tương đối không?

Kant nói rằng tư tưởng là thiết lập quan hệ giữa hai từ vựng, hay tư tưởng là phán đoán (liên hệ một

chủ thể và một vị ngữ), tức là khẳng định hay phủ định một cái gì như là tiền đề của một cái gì.

Vậy thì nói tư tưởng cái Tuyệt đối tức là vô hình trung đã đặt tiền đề, đặt điều kiện cho một cái gì không hề có tiền đề, không hề có điều kiện. Triết học ngày nay cho cái chủ trương của Kant là một định luận, một chân lý đã được dĩ nhiên hóa và do đó, ai nói: "tư tưởng cái Tuyệt đối" thì người ấy đã mắc vào một mâu thuẫn nội tại, một cái mâu thuẫn từ trong danh xưng. Thế nhưng tư tưởng cái gì vô điều kiện nào phải là đặt điều kiện cho cái vô điều kiện, mà chỉ là tư tưởng cái gì như là vô điều kiện. Chưa chắc tư tưởng là đặt điều kiện như Kant nói nhưng hẳng cho là như thế, thì đặt điều kiện (liên hệ các từ vựng) là quá trình vận động của tư tưởng, chứ không phải là đối tượng hay cứu cánh của tư tưởng.

Người ta lại nói rằng không thể nghiên cứu mối quan hệ giữa cái tuyệt đối và cái tương đối, vì liên hệ cái tuyệt đối với cái tương đối là liên hệ hai cái gì bài trừ lẫn nhau, hai cái gì bất tương dung. Nhưng cái tuyệt đối không có quan hệ với cái gì làm điều kiện cho nó, vì cái này là không có, chứ nó vẫn có quan hệ với cái tương đối, chính vì nó làm điều kiện cho cái tương đối.

Dưới đây, chúng tôi lấy *Chu dịch* làm lệ chứng điển hình cho phương thức tư tưởng chủ toàn trong vấn đề bản thể luận.

Thiên *Hệ từ* trong *Chu dịch* nói rằng: "Thái cực sinh Lưỡng nghi, Lưỡng nghi sinh Tứ tượng, Tứ tượng sinh Bát quái".

### 1. Thái cực sinh Lưỡng nghi:

Thái cực là cái Đại toàn thể, cái Đại hữu, cái "Có" làm điều kiện, làm cơ sở chung cho tất cả mọi vật. Nói một cách khác, Thái cực là cái bản thể làm điều kiện, làm cơ sở chung cho tất cả các hiện tượng ở trong vũ trụ.

Lưỡng nghi là Âm và Dương. Âm và Dương là hai mặt, hai tác dụng tương phản của Thái cực, tác dụng tiêu cực và tác dụng tích cực.

### 2. Lưỡng nghi sinh Tứ tượng:

Tứ tượng là:

1.- Thái âm

2.- Thiếu dương

3.- Thái dương

4.- Thiếu âm

Âm và Dương tuy là tương phản nhưng không phải là dị chất vì chúng cùng chung một cơ sở (Thái cực) cho nên trong Âm có Dương, trong Dương có Âm,

và Âm Dương có tác dụng tương hỗ đối với nhau.

### 3. Tứ tượng sinh Bát quái:

Phù hiệu của Âm là _ _ (gạch đứt, số chẵn); phù hiệu của Dương là _ (gạch liền, số lẻ). Ba gạch hoặc chẵn, hoặc lẻ kết hợp với nhau làm thành một "quái". Chỉ có thể có Bát quái vì chỉ có thể phối hợp chẵn lẻ với nhau bằng tám cách trong một tổng thể ba gạch.

Lão Tử nói rằng: "Một sinh hai, hai sinh ba, ba sinh vạn vật. Vạn vật đều cõng Âm và ôm Dương; [hai] khí [âm, dương] xung đột mà [sinh] hài hòa" (*Lão Tử,* **42**).

Trong âm nhạc, hài hòa là sản phẩm của sự đấu tranh (xung đột) giữa những tiếng cao và tiếng thấp, tiếng nặng và tiếng nhẹ, tiếng trong và tiếng đục, tiếng bổng và tiếng trầm v.v... Ở trong vũ trụ vật gì cũng có âm có dương với tỷ trọng khác nhau, kế tiếp nhau, xen kẽ nhau, xung khắc với nhau, nhưng cũng hòa hợp với nhau. Trong vật gì cũng có âm dương, trong âm dương bao giờ cũng có Thái cực, cho nên trong vật gì cũng có Thái cực. Thái cực là ngoại siêu đối với vạn vật nhưng đồng thời lại là nội tàng[2] đối với mỗi vật cá biệt.

Những phạm trù như số lượng và chất lượng, nguyên nhân và kết quả, thực chất và thuộc tính, ngẫu nhiên và tất nhiên, thời gian và không gian

v.v... là những phạm trù của tư tưởng chủ biệt. Triết học *Chu dịch* không sử dụng những phạm trù ấy mà nó chỉ sử dụng hai phạm trù là Âm và Dương (cái tiêu cực và cái tích cực) để thuyết minh quá trình phát triển của các hiện tượng. Hai phạm trù này cũng như các phạm trù "nhân quả", "thời không" v.v... là kết quả của sự trừu tượng hóa và khái quát hóa, của phân tích và tổng hợp, của quy nạp và diễn dịch, nhưng chúng được thành lập trên sự quan sát những hiện tượng phổ biến nhất trong thế giới tự nhiên và trong đời sống xã hội. Âm là bóng mặt trời, Dương là ánh sáng mặt trời. Bóng mặt trời thì: nhâm, tối, mát, ẩm, lạnh v.v... Ánh sáng mặt trời thì: sáng, nóng, ấm, ráo v.v... Ở trong thế giới tự nhiên, thì sáng tối, nóng lạnh có tác dụng quan trọng đối với các tinh thể ở trên vòm trời (nhật thực và nguyệt thực v.v...), đối với khoáng vật (băng, tuyết, tuần trăng và thủy triều v.v...), thực vật (ra lá, rụng lá, nở hoa, thành quả v.v...), động vật (rụng lông, mọc lông, ngủ mùa đông, nghỉ mùa đông v.v...). Ở trong đời sống xã hội cổ đại và nông nghiệp thì cái sáng, cái tối, cái ấm, cái lạnh lại chi phối chặt chẽ sự phân công lao động: ở Trung Quốc cổ đại, đàn ông đi lao động ngoài đồng về những mùa ấm nắng, nhưng đến mùa đông giá rét thì đóng cổng làng lại và sinh hoạt tập thể; làm nghề thủ công nhỏ trong những nhà hầm công cộng; đàn bà thì làm nghề chính (canh cửi) về mùa giá lạnh và công việc nội trợ về mùa nắng ấm.

Quan hệ giữa âm và dương, khác với quan hệ giữa không gian và thời gian, số lượng và chất lượng, nguyên nhân và kết quả v.v... vì một bên thì cơ giới gián đoạn, cố định (như hai viên gạch trong một bức tường) một bên thì hữu cơ, năng động, diên tục[3], biến hóa.

Vì triết học chủ biệt xuất phát từ bộ phận cho nên nó không đặt ngay từ đầu vấn đề Đại toàn thể, Đại hữu, vấn đề cái "Có" vô điều kiện.

Nhà tư tưởng chủ biệt nói rằng: Tồn tại (cái có) là khái niệm phổ biến nhất và trống rỗng nhất, nó là bất khả định nghĩa và nó cũng không cần phải được định nghĩa. Mọi người đều luôn luôn sử dụng nó và mọi người đều biết mình muốn nói gì khi sử dụng chữ "có", chữ tồn tại.

Từ những vật cá biệt, người ta lập thành những khái niệm.

*Thái cực* còn chứa đựng trong mình nó những mâu thuẫn xem ra không thể điều hòa được như: Nó là "chí nhất" mà đồng thời lại là "chí đa"[4], vì nó là cái điều kiện tồn tại duy nhất của mọi vật mà đồng thời tất cả các hiện tượng đều là nó; - nó là "chí tĩnh" mà đồng thời lại là "chí động"[5]. Chí tĩnh vì nó là thường trụ, trường tồn, bất di bất dịch. Chí động vì nó là sinh sinh bất tức, biến hóa vô cùng (nó luôn luôn sinh ra các hiện tượng hay nói cho đúng hơn, nó hóa thân,

biến hình mà thành ra các hiện tượng).

Vì bản thể là cái gì rất phổ biến, rất rõ rệt mà đồng thời lại là cái gì rất cô quạnh, rất sâu thẳm, rất bí mật, cho nên nó là đối tượng nghiên cứu đầu tiên mà cũng là đối tượng nghiên cứu cơ bản của triết học chủ toàn. *Chu dịch*, Lão Tử, Trang Tử, Mã-minh, Long-thụ... đều tư tưởng trong quỹ đạo của bản thể (Thái cực, Đạo, Chân như)... Họ cống hiến tinh lực cả một đời để nhận thức và tri giác (percevoir) cái Bản thể và để làm cho người học "đạo" thể nghiệm được, xúc mô[6] được, mó xát được cái bản thể.

Triết học chủ biệt thì xuất phát từ bộ phận cho nên không đặt ngay vấn đề bản thể từ đầu, cũng không lấy bản thể làm đối tượng nghiên cứu chủ yếu, hoặc là lẫn lộn bản thể với một vật cá biệt (như nói nước, lửa v.v... là bản thể).

Nhà tư tưởng chủ biệt cho rằng khái niệm bản thể (cái "Có", Être) là phổ thông nhất và trống rỗng nhất. Cái nội hàm của bản thể là đã có ở trong mỗi vật và nó là nghèo nàn nhất, so sánh với nội hàm của bất cứ một khái niệm chủng loại nào. Bản thể là cái phạm trù cao nhất mà người ta không thể diễn dịch từ những phạm trù cao hơn mà cũng không thể quy nạp từ những khái niệm thấp hơn. Do đó, bản thể là bất khả định nghĩa. Mà bản thể cũng không cần phải được định nghĩa, vì nó là "hiển nhiên". Người ta vận dụng cái "có" trong bất cứ tri thức nào, bất cứ biểu đạt nào, bất

cứ hành vi "xử kỷ" và "tiếp vật"[7] nào; mọi người đều biết "tồn tại" là gì, "có" là gì, mọi người đều biết mình muốn nói gì khi sử dụng chữ "có", chữ "tồn tại".

Như vậy là nhà tư tưởng chủ biệt đã xem nhẹ cái gì là cơ bản nhất, sâu thẳm nhất đối với nhà tư tưởng chủ toàn.

Chính vì nó đứng trên nguyên lý "bộ phận quyết định toàn thể" cho nên tư tưởng chủ biệt không thống nhất nổi những mâu thuẫn của bản thể, như chí đa và chí nhất, chí tĩnh và chí động v.v... (nhất nguyên luận, nhị nguyên luận, đa nguyên luận, cơ giới luận, động học luận v.v...).

Triết học cần phải tìm cho kỳ được cái phương pháp đúng đắn nhất để "quan niệm" được và "thể nghiệm" (mó xát) được cái "Có" vô điều kiện.

Dưới đây chúng tôi xin thí nghiệm một phương pháp có hai mặt, mặt *chủ quan* và mặt *khách quan*.

1. Về mặt chủ quan, tức là ở trong ý thức của con người thì cái "Có" vô điều kiện, cái bản thể biểu hiện ra ở chỗ nào? Triết học duy thức vẫn quan niệm rằng chính bản thân của ý thức là cái bản thể, do đó nhà duy thức luận phủ định thế giới khách quan và cho rằng không phải ý thức là một bộ phận của thế giới, mà chính thế giới là một bộ phận của ý thức. Từ Descartes trở đi, các nhà triết học, tâm lý học, khoa học nói chung, bị cấm cố ở trong cái ngục tối ý thức,

không hé cửa cho thấy một tí trời xanh mây trắng nào. Đó cũng là một màn của tấn bi kịch đồng nhất hóa như đã nói ở *thiên I*. Người ta nói rằng muốn biết cái bản thể thì phải xuất phát từ một cái trực giác, một cái "thể nghiệm", một cái "hiện lượng" (le vécu) bản nguyên nhất, sơ thủy nhất. Descartes cho rằng đó là cái "Je pense". Không biết rằng trong cái "Je pense" đã có biết bao nhiêu là "tỷ lượng", tức là so sánh, suy lý được bồi đắp, tích lũy trong sinh thành cá thể cũng như trong sinh thành chủng loại.

Muốn nắm được "hiện lượng" bản nguyên nhất, chúng ta chỉ cần xem xét cái ý thức của đứa trẻ sơ sinh. Nó không biết gì về cái "tôi" của nó, không phân biệt được người khác với nó, cũng không phân biệt được vật này với vật khác v.v... mà nó chỉ cảm giác hồn nhiên một cái tổng thể bao trùm tất cả. Sau đó, dần dần nó mới phân biệt (dị biệt hóa) được vật này với vật khác, người này với người khác, những sự vật ở bên ngoài nó và những tâm trạng ở bên trong nó, những cái gì ở bên trong nó thì được đồng nhất hóa làm cái "tôi" của nó, những cái gì ở bên ngoài được đồng nhất hóa làm cái "chẳng phải tôi", tức là thế giới.

Cái tổng thể hồn nhiên mà đứa bé tri giác được không phải ở trong ý thức của nó mà trái lại, ý thức của nó là ở trong cái tổng thể ấy. Làm sao mà nói được như thế? Vì rằng trong cái quá trình dị biệt hóa và đồng nhất hóa mà chúng ta vừa nói ở trên thì rõ ràng

cái "tôi", cái ý thức bản ngã là một bộ phận sinh sau đẻ muộn ở trong cái tổng thể hồn nhiên. Thế thì làm sao nó báo trước được cái tổng thể ấy. Những nhà duy thức luận, "tâm lý học độc tôn luận", hơn nữa, cả đến những nhà vật lý học, sinh lý học và những nhà duy vật luận nữa, đều đồng thanh phản bác ngay lại điều này. Họ nói rằng từ lâu, triết học và khoa học đã chứng minh một cách không thể chối cãi được rằng sở dĩ chúng ta nhận thức được thế giới là thông qua những giác quan của chúng ta, và cái mà ta gọi là thế giới chẳng qua là tổng cộng những hình dạng, những vận động, những màu vẻ, những âm thanh v.v... thế mà hình dạng, màu vẻ, vận động thì đều ở trong thị giác, thanh âm thì ở trong thính giác v.v... Cho nên, dù anh thừa nhận sự tồn tại của thế giới khách quan hay không, dù anh là nhà duy tâm luận hay là nhà duy vật luận, anh cũng không cãi được rằng cái thế giới mà chúng ta tri giác được chỉ là một cái màn ảnh giăng ra trong tâm giới chúng ta, chỉ có điều nhà duy vật luận thì cho rằng cái màn ảnh ấy phản ánh một thế giới có thật, còn nhà duy tâm luận thì nói rằng nó chỉ là một cái huyễn cảnh do ý thức của chúng ta tạo ra mà thôi. Cả hai chủ trương này đều bị hãm vào mâu thuẫn nội tại, cả hai đều được xây dựng trên cái nguyên lý đồng nhất điên đảo vì cả hai đều đã đồng nhất hóa một cách tuyệt đối *chủ thể* và *khách thể*, *tâm* và *vật*.

Sau này, nói về tri giác, chúng tôi sẽ chứng minh rằng ở trong cảm giác có cả tâm và vật, chẳng hạn ở trong thần kinh thị giác, thì có chất quang, do đó qua ánh sáng, con người thấy được những vật ở bên ngoài nó, chứ không phải nó chỉ thấy được mọi vật trên một cái màn ảnh ở trong ý thức. Hơn nữa, con người tri giác được những vật cứng mềm v.v... một cách hoàn toàn trực tiếp. Nhưng ngay từ bây giờ chúng ta cũng đã nhận thấy được rằng cái "có" vô điều kiện là một cái đại toàn thể bao trùm hết thảy mọi vật và có mặt ở trong hết thảy mọi vật, và chúng ta cũng có thể khẳng định rằng cái hoạt động dị biệt hóa và đồng nhất hóa, ở trong tâm lý của đứa trẻ vô tri chính là cái tác dụng đa hóa và nhất hóa của bản thể ở trong con người, chính là cái hình thức vận động "nhị tiến"[8] của bản thể, biểu hiện ở trong sự vật.

2. Về mặt khách quan tức là ở trong thế giới, thì chúng ta thấy rằng cái bản thể cũng tác động với hai phương thức dị biệt hóa và đồng nhất hóa một cách hoàn toàn phù hợp với cái nhịp mạch của nó ở trong ý thức con người. Trên vòm trời, thì những tinh thể tách rời khỏi tinh vân nguyên thủy và phân liệt ra thành nhiều phiến, nhiều mảnh nhưng giữa những phiến, mảnh này vẫn có một sự thống nhất đặc định. Trong thế giới sinh vật, thì từ cái mầm, cái bào thai tách ra những cơ, những mô, những khí quan có cấu tạo và chức năng khác nhau nhưng chúng đều có quan

hệ hữu cơ với nhau để làm thành một cơ thể duy nhất. Trong lịch trình tiến triển của xã hội từ cộng đồng nguyên thủy đến phân công lao động (tập trung lao động, phân quyền, tập quyền), với những nghề nghiệp, những giai cấp khác nhau, trong những hình thái xã hội có tính thống nhất, đó đều là biểu hiện của hai động tác dị biệt hóa và đồng nhất hóa luôn luôn kèm theo nhau ở trong vũ trụ.

Trong thiên này, chúng tôi đã cố gắng chỉ rõ sự thống nhất giữa tồn tại và tư tưởng bởi cái động tác cơ bản của cả hai bên là dị biệt hóa kèm theo đồng nhất hóa. Điều này cho phép chúng tôi bước sang vấn đề nhận thức luận, vì trong thiên này chúng tôi chỉ nói đến bản thể trong chừng mực cần thiết để làm cơ sở cho nhận thức luận: chúng tôi cho rằng nếu bản thể cần phải dựa vào nhận thức luận thì nhận thức luận lại càng phải dựa vào bản thể luận. Hai bên đều phải dựa vào nhau, nếu không thì cả hai đều sụp đổ. Vì vậy, sau khi xử lý thiết vấn pháp của bản thể luận trong *thiên III*, chúng tôi sẽ bằng cách này hay cách khác dưới hình thức này hay hình thức khác, trở lại bổ sung cho nó bằng cách triển khai xen kẽ với nhận thức luận.

(1) Những phép tắc đề xuất, đặt vấn đề.

(2) *Ngoại siêu*: vượt ra ngoài; *Nội tàng*: chứa bên trong; ở đây là

l'immanence, nghĩa là tính nội tại, là cái có ý nghĩa như một sản phẩm thuần túy của chủ thể.

(3) *Diên tục*: tiếp nối, kéo dài.

(4) *Chí nhất*: cái nhất tối cao. *Chí đa*: cái đa tối cao.

(5) *Chí tĩnh*: cái tĩnh tối cao. *Chí động*: cái động tối cao.

(6) *Xúc mô*: sơ mó tiếp xúc.

(7) *Xử kỷ*: ứng xử với mình.

(8) *Nhị tiến*: tác dụng hai chiều, vừa đa hóa vừa nhất hóa của bản thể.

*THIÊN IV*

# BẢN THỂ VÀ NGUYÊN LÝ ĐỒNG NHẤT TÍNH

Vạn vật chỉ có đồng nhất tính tương đối; bản thể mới có đồng nhất tính tuyệt đối. Sở dĩ cái tư tưởng hình thức của chúng ta bị hãm vào một mớ mâu thuẫn tuyệt vọng, không có cách nào gỡ ra được là vì nó đã tuyệt đối hóa cái đồng nhất tính tương đối của những vật cá biệt.

Cái có thì có, cái có bao giờ cũng vẫn là cái có. Cái có ở đây chỉ có thể là cái bản thể; chỉ có bản thể mới là cái thực thể tuyệt đối, mới có cái tính hằng thường vĩnh cửu, bất di bất dịch; trái lại, một vật cá biệt thì phải có lúc xuất hiện, lúc tiêu tán và cái bản chất của nó chịu sự quyết định của những bản chất khác. Bất cứ khái niệm nào của chúng ta cũng vấp phải những mâu thuẫn về toàn xưng và đặc xưng, về chủng và loại, như cái khái niệm "hoa hồng" của Hégel.

Về phạm trù nhân quả, thì bao nhiêu cái mâu thuẫn chứa đựng trong mình nó đều có thể giải quyết được bằng cách trả lại đồng nhất tính tuyệt đối cho bản thể. Nếu tôi giả định rằng A và B là hai vật hoàn toàn độc lập dị chất đối với nhau thì cái quan hệ nhân quả giữa A và B chỉ có thể là một thứ quan hệ trở thành vô nghĩa và vô lý. Cái gì xuất hiện ở A chỉ có nghĩa lý đối với cái gì xuất hiện ở B trong trường hợp cái thực chất của A và cái thực chất của B đều là do cái toàn thể quyết định, do đó giữa A và B có một sự thống nhất nội tại mà A và B thật ra chỉ là những trạng thái của một cái thực thể duy nhất, tức là cái bản thể. Chỉ có những trạng thái của một vật duy nhất mới có thể là cái tiền kiện và cái hậu kiện[1], cái nguyên nhân và cái kết quả đối với nhau.

Theo nguyên lý nhân quả tính thì thế giới là một chuỗi móc xích nhân quả gồm vô số khâu kèm theo nhau. Chúng ta leo thang từ một khâu nào đó lên một khâu ở trên nó rồi từ khâu này leo lên khâu trên nữa, và cứ thế mãi. Thế thì cái chuỗi móc xích nhân quả này có phải bắt đầu từ một khâu đầu tiên hay là không có? Nói rằng có thì vi phản một sự đòi hỏi căn bản của tư tưởng, là thủ tiêu cái quá trình vận động của tư tưởng, là cứ bước lên mãi. Nói rằng không, thì lại rơi vào một cái quá trình vô tận, và thế giới sẽ trở thành một ảo cảnh lung lẳng giữa hư không, không có cơ sở hiện thực. Nếu chúng ta quan niệm rằng bản

thể là cơ sở hiện thực của các hiện tượng thì ta sẽ không bị quấn vào mớ bòng bong nhân quả nữa. Vì rằng các hiện tượng đều là những trạng thái của bản thể, không có vấn đề quan hệ nhân quả giữa hai hiện tượng nhất định mà chỉ có vấn đề quy luật xuất hiện của một trạng thái nào đó, sau một trạng thái nào đó.

*

* *

Sự điên đảo nguyên lý đồng nhất tính nghĩa là sự đặt ngược cái nguyên lý ấy từ trên bản thể lên trên vật cá biệt, là một bi kịch rất lớn của tư tưởng, mà có lẽ cả của sinh hoạt đạo đức, xã hội, chính trị của loài người nữa.

Thế thì cái bi kịch ấy từ đâu mà có? Nó bắt nguồn sâu xa từ chỗ nào?

Bản thể là cái toàn thể phổ biến, vạn vật là những cái toàn thể có giới hạn. Bản thể là cái gốc, vật cá biệt là cái ngọn. Đứa trẻ sơ sinh chưa rời gốc, người nguyên thủy chưa đi xa gốc mấy; đứa trẻ sơ sinh và người nguyên thủy còn giữ được trực quan về cái toàn thể phổ biến, cho nên đứa trẻ sơ sinh chưa có khái niệm phôi thai tức là chưa tuyệt đối cái tính đồng nhất của vật cá biệt. Người thành niên và người văn minh thì vì phải cạnh tranh để sinh tồn, phải chú ý nhiều đến sự vật cá biệt, cho nên dần dần xa gốc mà

gần ngọn, tức là gắn cho những vật cá biệt hoặc là những khía cạnh, những phương diện, những khu vực cá biệt ở trong toàn thể vũ trụ (như tinh thần và vật chất, không gian và thời gian v.v...) cái tính đồng nhất tuyệt đối mà chỉ bản thể mới có: đó là đặc tính của khái niệm và phạm trù.

Nhiệm vụ cơ bản và chân chính của triết học là phải nói cho ra bản thể là cái gì, phải làm cho người ta quan niệm được nó, hơn nữa, hình dung được nó. Thế mà, đã từ lâu, các nhà triết học trốn tránh cái nhiệm vụ đó, chỉ cãi nhau lung tung về cái tâm và cái vật, cái duy lý và cái duy nghiệm, cái chủ thể và cái khách thể v.v...

Như thế là vì người ta đã đi quá nhanh trên con đường từ gốc đến ngọn, người ta đã mất gần hết ý thức về thực tại, và những cái huyễn ảnh như không gian và thời gian chẳng hạn đã làm cho người ta loáng mắt mà không thấy được bản thể. Cái mệnh đề "bản thể là vô thủy vô chung"[2] là một mệnh đề tối tăm, mờ mịt, phụ hội[3] tiêu cực, đối với những người không cảm thụ được cái "có" vô điều kiện nữa. Nếu nói với họ rằng không phải cái bản thể từ trong hư vô mà sinh ra (vì rằng cái vô không sinh được cái hữu), cho nên trước nó không có gì, vậy thì nó là vô thủy (tức là bất định) và nó cũng không thể rơi vào cái hư vô được (vì cái hư vô là cái không có), vậy thì nó là vô chung (tức là bất diệt) - nếu nói với họ như vậy thì, hoặc họ cho

rằng thế là đã rơi vào cái vòng "nhị luật phản bối" của Kant, tức là đã thừa nhận cái phản đề (thời gian là vô thủy) mà gạt bỏ cái chính đề (thời gian là hữu thủy), trong khi mà, theo Kant cả chính đề và cả phản đề đều là sai lầm. Thêm vào đó là, nếu nói rằng cái bản thể là vô thủy, thì cũng là nói rằng nó là cái nguyên nhân đầu tiên hoặc là nó tự làm nguyên nhân cho mình thì cũng lại rơi vào cái vòng "nhị luật phản bối".

Người thành niên, người văn minh quen với cái lối tư tưởng "từ bộ phận đến toàn thể" và "toàn thể là cái tổng cộng của các bộ phận". Theo tư tưởng này, sự vật xuất hiện cái trước cái sau, tồn tại hoặc lâu hoặc mau, rồi lại hết đi, mất đi. "Không gian" và "thời gian" là hai cái phạm vi, hai cái trường sở làm điều kiện cho sự tồn tại của vạn vật. Không có vật gì ở ngoài không gian và thời gian được, và không gian là vô tận, thời gian cũng là vô tận.

Chính vì cái lối nghĩ "bộ phận quyết định toàn thể" và vì hai cái huyễn ảnh không gian và thời gian mà người ta không quan niệm và hình dung được một cái gì là vô thủy vô chung, bất sinh bất diệt. Nếu tư tưởng theo cái nguyên lý "toàn thể quyết định bộ phận" và nếu thổi bay được hai ngọn khói "không gian" và "thời gian", thì sẽ thấy được bản thể, có thể nói xát chạm được bản thể.

Do cái tác dụng biến hóa của thực tại mà có những hiện tượng. Thực tại là toàn thể, hiện tượng là bộ

phận. Thực tại quyết định hiện tượng, tức là toàn thể quyết định bộ phận. Thực tại, bản thể không phải là cái tổng cộng của mọi hiện tượng, vì hiện tượng chỉ là kết quả của mặt "dụng", cái tác dụng của bản thể.

Cái trường sở làm điều kiện cho sự xuất hiện, sự tồn tại của các hiện tượng không phải là không gian và thời gian, mà chính là cái toàn thể, cái bản thể. Cái bản thể làm nòng cốt bên trong cho sự vật, nhưng đồng thời nó lại bao gồm sự vật, siêu xuất[4] sự vật.

Cái toàn thể gồm hai mặt: tiêu cực và tích cực, có tác dụng tương hỗ với nhau, do cái tác dụng ấy mà vạn vật hóa sinh, mỗi vật là một cái toàn thể hữu hạn, lớn nhỏ có thứ bậc bao gồm cái nhỏ hơn chứa đựng trong cái lớn hơn. Vạn vật xuất hiện có trình tự trước sau, đó là cái quan hệ kế tiếp; vạn vật tồn tại bên cạnh nhau, hoặc trên dưới nhau, đó là cái quan hệ đồng thời. Người ta đã siêu hình hóa hai mối quan hệ ấy thành không gian và thời gian, và cho rằng chúng là những cái trường sở quyết định sự tồn tại của vạn vật, thậm chí của bản thể nữa. Nếu chúng ta thủ tiêu hai cái trường sở hư cấu ấy đi thì chúng ta sẽ nhận thấy một cách cụ thể rằng cái toàn thể, cái bản thể là cái trường sở cụ thể trong đó mọi vật tồn tại cùng nhau và kế tiếp nhau.

Người nào còn giữ được ít nhiều cái thiên chân của đứa trẻ sơ sinh (Lão Tử: "Năng anh nhi hồ?")[5] tức là cái cảm thụ về bản thể, về toàn bộ thực tại thì có thể

lý giải và hình dung rất dễ dàng cái bản thể vô thủy vô chung. Nhưng khi tôi nói với người thông tục rằng vạn vật không ở trong không gian và thời gian mà ở trong bản thể thì người ấy cảm thấy mình chơi vơi lủng lẳng trong tồn tại, không bấu víu vào đâu được; người ấy không cảm thụ được, không hình dung được cái gì có thể ôm trùm hết mọi phẩm chất của sự vật cá biệt mà lại không phải là một vật cụ thể; cái vật gì nói như Lão Tử, cô đơn, lặng lẽ, vần xoay không nghỉ, mà lại thường trụ, trường tồn, không bao giờ mất. Sở dĩ như vậy là vì người ấy đã quen bám víu vào không gian và thời gian để làm trường sở cho sự tồn tại của mình, của vạn vật, không biết rằng không gian và thời gian vốn là hai cái gì loáng thoáng chập chờn, mông lung, phiếu diễu[6], trên hai cái đơn vị không có thực thể là cái *điểm* (không gian) và cái *lát* (instant, xát-na, thuộc về thời gian) làm cho vạn vật tiêu tán thành những mảy bụi trong ánh sáng phản xạ qua khe cửa. Trái lại, người nào lý giải và cảm thụ được rằng bản thể là cái nơi (lieu), cái trường sở duy nhất để cho vạn vật hóa sinh, thì người ấy có chỗ bấu víu rất vững vàng chắc chắn.

Nói rằng trong tồn tại không có không gian và thời gian, thì cũng là nói rằng tồn tại là hữu hạn, không phải là vô cùng. Tồn tại là "bất tăng bất giảm"[7] nghĩa là dung lượng của nó không hề thay đổi. Sở dĩ như vậy là vì bản thể là toàn bị[8], nó chứa đựng tất cả, cho nên

không thêm cái gì cho nó được và nếu bớt được cái gì của nó thì nó cũng không phải là toàn bị nữa. Bản thể là bất tăng bất giảm, vì ở ngoài nó không còn có một nơi nào để nó có thể "nhập" một vật gì hoặc "xuất" một vật gì.

Vũ trụ học nói rằng trong vũ trụ có những hệ thống tinh thể bao gồm nhau; ở ngoài hệ thống hành tinh thì có hệ thống thái dương, ở ngoài hệ thống thái dương lại có hệ thống tinh vân v.v... Những người chủ trương cái thuyết vũ trụ là vô hạn, thì nói rằng ngoài hệ thống tinh vân còn có một hệ thống lớn hơn, ngoài hệ thống này lại có một hệ thống lớn hơn nữa, cứ thế mãi mãi; và khoa học dần dần sẽ phát hiện những hệ thống mà bây giờ chúng ta chưa biết. Einstein thì nói rằng vũ trụ không phải là vô cùng (vì nguyên lý năng lượng bảo tồn) nhưng nó là không có giới hạn, vì ngoài nó không có vật gì làm giới hạn cho nó được. Sở dĩ Einstein nói được như vậy là vì Einstein đã cải tiến không gian và thời gian cổ điển mà dựng lên cái "Không - thời gian", làm môi trường cho tồn tại và hoạt động của vạn vật, do đó có thể nói rằng vũ trụ không phải là vô cùng. Nhưng cái mệnh đề "vũ trụ là vô giới hạn" thì ta phải lý giải như thế nào? Người thông tục không thể quan niệm được rằng ngoài cái hệ thống tinh cầu mới nhất mà khoa học đã phát hiện được lại không có một hệ thống tinh cầu lớn hơn nữa mà khoa học sẽ phát hiện trong tương lai và cứ như

thế mãi mãi. Hoặc giả Einstein nghĩ rằng không thể tồn tại một vật nào giới hạn được vũ trụ - họa chăng có cái hư vô mới giới hạn được nó, nhưng lại phải biết rằng không có cái gì là cái hư vô, chỉ định nghĩa chữ "hư vô" cũng đủ thấy rằng cái hư vô là không có. Vậy thì quả thật không có vật gì giới hạn được vũ trụ, mà chỉ có bản thể làm giới hạn cho nó, vì bản thể là siêu xuất vạn vật (tuy rằng đồng thời nó cũng là nội tàng ở mọi vật). Để giải quyết cái thắc mắc của người thông tục, chúng ta có thể tượng trưng vũ trụ bằng một cái cầu thể, cái cầu thể không phải là quay tít ở trong không gian (nếu như thế thì vẫn còn có cái gì ở ngoài nó và giới hạn nó) mà lại là quay tít ở trong bản thể. Những đường kính của cái cầu thể này cũng quay tít thành những vòng tròn lý tưởng, gặp nhau, cắt nhau, xuyên qua nhau, luồn vào nhau, theo đủ mọi chiều hướng. Mỗi một hệ thống tinh cầu là một cái vòng tròn như vậy, cho nên mặc dầu vũ trụ là hữu cùng, như Einstein nói đúng, thế mà đối với chúng ta, đối với khoa học, không có một hệ thống tinh cầu nào lại không bị một hệ thống tinh cầu khác vượt qua, do đó tưởng tượng thông tục cho rằng ngoài (theo nghĩa không gian) một hệ thống tinh cầu nào, dầu lớn đến đâu, cũng phải có một hệ thống tinh cầu, còn lớn hơn nữa. Bởi vậy, khoa học có thể phát hiện ra những hệ thống tinh cầu mới, mãi mãi không hết. Thêm vào đó, bản thể là trường tồn, nên sự vận hành của nó có tính chu kỳ, mỗi chu kỳ gồm có sự xuất hiện, sự diên tục

và sự tiêu diệt của một thế giới mà không thế giới nào láy lại thế giới nào, mỗi thế giới là một sự đổi mới đối với thế giới trước.

(1) *Tiền kiện*: điều kiện có trước; *Hậu kiện*: điều kiện có sau.

(2) Bản thể không có khởi đầu, không có kết thúc.

(3) *Phụ hội*: vẽ vời.

(4) *Siêu xuất*: vượt ra ngoài.

(5) Dịch: "Có thể làm như đứa trẻ sơ sinh chăng?".

(6) *Phiếu diễu*: mờ mịt.

(7) Không thêm không bớt.

(8) *Toàn bị*: đầy đủ, hoàn chỉnh.

*THIÊN V*

# VẬN ĐỘNG, PHÁT TRIỂN, VÀ KHÔNG GIAN, THỜI GIAN

Vũ trụ là một cái Đại toàn thể, một cái hệ thống toàn bị tách ra thành hai hệ thống bậc dưới, mỗi cái này lại tách ra thành hai cái ở bậc dưới hơn nữa, và cứ thế mãi mãi diễn ra. Trong vũ trụ không có những tế phần[1] tủn mủn, rời rạc, mà chỉ có những hệ thống bao gồm lẫn nhau, chứa đựng lẫn nhau, có quan hệ ngang dọc, ngay thẳng, quanh co, bắt chéo với nhau. Nguyên tử không phải là một tế phần, nó là một hệ thống, một toàn thể bậc thấp, một vũ trụ rất nhỏ.

Ở trong lòng cái Đại hữu, vô thủy, vô chung, bất tăng, bất giảm, thì vạn vật đều là những hệ thống hữu hạn, có lúc khởi thủy, có lúc cáo chung, có thêm, có bớt, từ đó mà sinh ra cái gọi là vận động, cái gọi là phát triển.

Trong vũ trụ, chỉ có những hệ thống cụ thể và sự vận động, phát triển của chúng mà chính sự vận động và phát triển ấy đã bị tư tưởng loài người trừu tượng hóa thành ra thời gian và không gian.

Trong đời sống con người, những ấn tượng đầu tiên và thiết thân nhất là sáng, tối, nóng, lạnh v.v..., những cái ấn tượng ấy kế tiếp nhau một cách nhịp nhàng, chia thành những khoảng cách đều đặn, có chừng, lặp đi lặp lại. Trên cơ sở ấy, người ta lập nên những khái niệm và danh từ: ngày, đêm, mùa nắng, mùa rét, mùa mát, mùa ấm, tháng, năm v.v... Do cái khuynh hướng hiện thực hóa những vật trừu tượng, người ta tưởng rằng ngày, đêm, tháng, năm v.v... là những vật có thật và chúng là những thành phần của một cái toàn thể có thật, gọi là "thời gian". Nhưng thực ra, trong hiện thực cụ thể, làm gì có những cái vật cụ thể được mệnh danh là năm, tháng, ngày, đêm, mà chỉ có sự toàn chuyển của địa cầu trên cái trục của nó; một phía địa cầu thì hướng về mặt trời và những người ở phía này thấy có ánh sáng trong một khoảng lâu nhất định; một phía địa cầu lại trở lưng với mặt trời và những người ở phía ấy thấy mất ánh sáng trong một khoảng lâu nhất định. Mùa và năm là những khái niệm tương ứng với một sự vật cụ thể, có thật, là sự toàn chuyển của quả đất xung quanh mặt trời. Ngày, giờ, năm, tháng lại càng được siêu hình hóa bởi khoa học và triết học. Người ta hiện thực hóa

thời gian thành một thực thể, một cái môi trường mà người ta tưởng là một điều kiện bất khả vô[2] của sự vận động và phát triển của vạn vật; người ta đi tìm cái thành tố cơ bản của thời gian, gọi nó là xát-na (instant) và cho rằng thời gian gồm vô số xát-na đồng thể (homogène)[3] hoàn toàn giống nhau, vì vậy thời gian là một môi trường rất thuần nhất. Vô số xát-na tổ hợp lại thành những đơn vị thời gian nhiều bậc, như một phần triệu (1/1.000.000), một phần tỷ (1/1.000.000.000) của một giây đồng hồ, rồi mới dần dần lên đến giây, phút, giờ, ngày, tháng, năm, thế kỷ, thiên niên kỷ v.v... mãi mãi không cùng. Theo thông tục thì xát-na, giây, phút, giờ v.v... là những thành tố, những đơn vị có thật của một cái thực thể gọi là thời gian, chúng có giá trị tuyệt đối và phổ biến, vì vậy cho nên dầu ở trên địa cầu, trên hỏa tinh, hay trên thiên vương tinh, thời gian cũng trôi qua trên cơ sở những đơn vị "giây", "phút", "giờ" của đồng hồ. Thế nhưng Einstein lần đầu tiên phát đã hiện ra cái gọi là "thời gian địa phương", nghĩa là một đơn vị thời gian trên một tinh cầu nào đó không giống với một đơn vị thời gian trên một tinh cầu khác, chẳng hạn một giây (một giờ, một ngày...) ở trên địa cầu lâu gấp mấy lần một giây ở trên mặt trăng, và mau gấp mấy lần một giây ở trên mặt trời. Nếu chúng ta hiểu những chữ giây, phút, giờ, ngày v.v... là những đơn vị ở trong cái thực thể gọi là thời gian, thì cái phạm trù "thời gian địa phương" trở thành vô nghĩa lý hay là hoang đường

quái đản. Trái lại, nếu chúng ta thay thế chữ giờ, ngày, tháng, năm..., khái quát hơn nữa là chữ "thời gian" bằng chữ "vận động chu kỳ" thì vấn đề sẽ trở thành sáng tỏ: cái quỹ đạo của mặt trăng xung quanh quả đất là rất nhỏ hẹp so với cái quỹ đạo của quả đất xung quanh mặt trời; một vòng toàn chuyển của mặt trăng xung quanh quả đất, nếu đem dịch ra tiếng thông tục thì gọi là một năm của mặt trăng; một vòng toàn chuyển của quả đất xung quanh mặt trời bằng 12 vòng toàn chuyển của mặt trăng xung quanh quả đất, cho nên nói rằng một năm trên quả đất bằng 12 năm trên mặt trăng. Như vậy có thể thấy rằng trong hiện thực không có cái gì là cái thời gian, mà chỉ có những hệ thống hiện thực tức là sự vật với những vận động chu kỳ của nó.

Vận động chu kỳ là gì? Đó là vận động của bất kỳ cái gì quay vòng trên cái trục của nó, của bất cứ cái gì dập đềnh ở một vị trí trong thế thăng bằng, như quả đất và các hành tinh toàn chuyển trên cái trục của mình và toàn chuyển xung quanh mặt trời, như cái kim đồng hồ đi quanh cái trục ở giữa, như các điện tử (électron) xoay vần trong nguyên tử.

Không phải thời gian mà chính là cái vận động chu kỳ mới là điều kiện bất khả vô cho sự tồn tại của vạn vật. Chúng ta đã nói rằng trong vũ trụ không có những tế phần rời rạc, mà chỉ có những hệ thống hữu cơ. Bất cứ cái gì, dầu to, dầu nhỏ, cũng là một hệ

thống có diên tục, gồm những bộ phận cấu thành của nó như hệ thống mặt trời, như nguyên tử, như một vật thể kim loại chẳng hạn. Một vật cụ thể nào cũng là một toàn thể gồm những vật cụ thể khác mà những vận động chu kỳ của chúng là rất cần thiết để cấu thành một toàn bộ có diên tục, nghĩa là tồn tại lâu hoặc mau trong hiện thực. Nếu cái vận động toàn chuyển của các hành tinh xung quanh mặt trời mà không giữ được tính chu kỳ của nó, thì hệ thống mặt trời sẽ không còn là một vật ổn định trong ngân hà (galaxie) nữa; nếu không có vận động của các chu kỳ của các điện tử thì sẽ không có nguyên tử, nếu không có những dập dềnh có tính chu kỳ của nguyên tử trong những vật thể kiên định thì (không kể khi nhiệt khí mất hết) những vật thể ấy không còn giữ được bản tính nữa mà sẽ chuyển sang trạng thái chất lỏng.

Rõ ràng ta thấy rằng trong hiện thực, không có cái gì là xát-na, giây, phút, giờ, ngày, tháng, năm v.v... không có cái gì là thời gian cả, mà chỉ có sự vận động và sự phát triển của những hệ thống cụ thể trong lòng cái Đại hữu, vô thủy, vô chung. Chính vì sự điên đảo tính đồng nhất tuyệt đối của bản thể mà tư tưởng loài người đã huyễn hóa cái tính vĩnh hằng của nó ra cái giòng thời gian.

Còn phạm trù "không gian" cũng chỉ là sự siêu hình hóa những quan hệ vị trí cụ thể giữa vật này và

vật khác, quan hệ bên trên, bên dưới, bên tả, bên hữu, đằng trước, đằng sau, bề trong, bề ngoài v.v... Những quan hệ này luôn luôn thay đổi, tuy mau chậm có khác nhau, do sự vận động của mọi vật và sự phát triển của sinh vật. Vì rằng vô sinh vật hay sinh vật đều là những hệ thống do những bộ phận cấu thành, cho nên vận động và phát triển rất nhanh so với con rùa, cây lim, cây tùng v.v... và rất chậm so với con vờ, con muỗi, con ruồi, con giun, con dế v.v...; về mặt cơ giới, thì con người vận động rất chậm so với ánh sáng và rất nhanh so với những hệ thống địa chất chẳng hạn. Cái gì phát triển và vận động nhanh hơn chúng ta, thì chúng ta cho nó là "động". Cái gì phát triển và vận động chậm hơn chúng ta đến mức mà chúng ta không thấy được thì chúng ta cho nó là "tĩnh". Những cái gì là tĩnh, là bất động mà chúng ta quan sát được một cách dễ dàng, thì ta đều cảm nhận chúng ở tính hình khối thông qua bề dài, bề rộng, bề dày, do đó mà dựng lên cái khái niệm không gian ba chiều và tưởng rằng cái đó là tuyệt đối, là phổ biến, là điều kiện bất khả vô của vận động và phát triển. Thật ra, ở trong vũ trụ, vận động và phát triển là những hiện tượng cụ thể mà không gian chỉ là một sự huyễn hóa của tư tưởng trên cơ sở vận động và phát triển mà thôi. Tương đối luận của Einstein cho chúng ta biết rằng với những vận tốc rất lớn, như vận tốc ánh sáng chẳng hạn, thì các khối đều co rút lại. Trong vật lý học vi mô (microphysique) và vật lý học vĩ mô (macrophysique) vận tốc của vật

thể rất lớn, cái không gian ba chiều của Euclide hoàn toàn mất công dụng, do đó siêu kỷ hà học của Lobatchevski, của Riémann v.v... đã ra đời[4].

Cái gọi là không gian và thời gian kèm nhau xuất hiện trong rất nhiều quy luật vật lý học như vận động cơ giới của các vật thể, sự quảng khuếch[5] vòng tròn của các thứ ba động, sự chuyển hóa của các môi trường v.v... Vì vậy nhà khoa học cho rằng không gian và thời gian là điều kiện bất khả vô của vận động. Nhưng trong vật lý học vi mô và vĩ mô thì hai khái niệm không gian và thời gian gặp phải nhiều mâu thuẫn nghiêm trọng, do đó Einstein đã dựng lên cái phạm trù "không - thời gian" để thống nhất mâu thuẫn. Nhưng cái phạm trù "không - thời gian" lại còn tối tăm hơn hai khái niệm không gian và thời gian. Thật ra, Einstein chỉ mới đẩy lui vấn đề một bước mà chưa giải quyết được nó. Hợp nhất không gian, thời gian thành "không - thời gian" cũng đã là thực hành cái nguyên tắc "giản đơn" và "kinh tế" của phương pháp luận khoa học nhưng chưa bằng thủ tiêu cả không gian, thời gian và "không - thời gian" tức là nói rằng vận động và phát triển của vạn vật không có môi trường nào ngoài cái tồn tại phổ biến.

Nhà triết học Kant cũng đã thủ tiêu cả hai khái niệm không gian và thời gian, nhưng Kant chỉ thủ tiêu chúng trên cương vị chủ thể, mà về mặt chủ thể thì Kant đã để cho chúng một địa vị rất quan trọng.

Kant cho rằng cái mà Newton gọi là không gian tuyệt đối và thời gian tuyệt đối chỉ là những cái ngăn, cái ô, ở trong kho ý thức của con người để tiếp nhận, chứa đựng cái chất liệu ở ngoài vào. Những quy luật của không gian và thời gian là những quy luật của tính cảm thụ trong ý thức, tất cả các cảm giác của chúng ta đều chịu sự chi phối của những quy luật ấy, chính vì vậy mà toán học ứng dụng có thể nêu lên một cách tiên nghiệm[6] những quy luật của các hiện tượng.

Không gian, thời gian không phải là những cái khuôn cố định, tiên thiên[7] ở trong ý thức con người: đứa trẻ sơ sinh, người nguyên thủy không có những khái niệm ấy dưới hình thức thông tục của chúng, những nhà tư tưởng của Trung Quốc cũng không có những khái niệm ấy, dưới hình thức khoa học của chúng. Hai khái niệm ấy là kết quả của một quá trình dị biệt hóa và đồng nhất hóa gia tốc, của một sự điên đảo mãnh liệt nguyên lý đồng nhất tính từ cái bản thể đến vật cá biệt, sự điên đảo mãnh liệt ấy chi phối một nền văn minh nhất định.

Ý thức và hiện thực phải có cái gì là đồng thể thì ý thức mới có thể đem gắn những quy luật của mình vào hiện thực được. Thế mà, một cách võ đoán, Kant đã đem gắn những cái khung tiên thiên vào sự vật khách quan, không đếm xỉa gì đến bản tính của nó. Sở dĩ như vậy là vì Kant không còn giữ được nguyên vẹn cái ý thức về tồn tại, không còn cảm thụ được cái bản thể,

nó làm cơ sở chung cho cái chủ quan và cái khách quan. Kant cũng không hề nghĩ đến việc nói lên cái do lai, cái sở dĩ của những cái khung tiên thiên ở trong ý thức, những cái khung ấy, nếu chúng là thật có, chỉ có thể phát sinh từ cái bản thể.

(1) *Tế phần* : phần tử rất nhỏ.

(2) Không thể thiếu được.

(3) *Đồng thể* (homogène): cùng thể chất.

(4) *NC* : Đến đây có nên viết một chương để chứng minh rằng không gian và thời gian thủ tiêu vận động không? Xem Merlean Ponty; tr. 310.

(5) *Quảng khuếch*: tăng trưởng theo chiều rộng.

(6) *Tiên nghiệm*: có trước kinh nghiệm và không lệ thuộc vào kinh nghiệm.

(7) *Tiên thiên*: có trước trời đất, tức là những phạm trù tồn tại cùng vũ trụ, không biến đổi.

*THIÊN VI*

# TRI GIÁC VÀ THẾ GIỚI

Lương thức[1] không đặt vấn đề: thế giới có tồn tại hay không? con người có thể biết thế giới hay không? sự tồn tại của thế giới khách quan là một điều hiển nhiên, dĩ nhiên đối với chúng ta, nhưng đối với nhà triết học thì đó là một vấn đề nan giải, huyền bí. Là vì nhà triết học cho rằng phân tích cho đến cùng, thì thế giới chỉ là tổng số những hình trạng, màu sắc, chuyển động v.v... mà những cái đó đều là những cảm giác của con người, những trạng thái của ý thức; chúng ta không thể tin chắc rằng cảm giác là tín hiệu của sự vật khách quan; không có cái gì bảo đảm cho chúng ta liều ấy (Descartes nói rằng biết đâu có những quỷ vật uyễn hoặc chúng ta bằng những ảo tưởng và escartes cho rằng cuối cùng chỉ có tính chí thành, hông lừa dối của Thượng đế mới bảo đảm được cho

chúng ta sự tồn tại của thế giới khách quan). Thế giới đã là tổng số những cảm giác của con người thì nhà triết học có thể khẳng định rằng không phải con người ở trong thế giới mà chính là thế giới ở trong con người, và do đó phát sinh không biết bao nhiêu là bế tắc, nghi nan, bí từ, độn từ[2], khiên cưỡng, phụ hội, làm cho nhận thức luận trở nên một mớ bòng bong.

Nguyên nhân của tình trạng này là ở trong cách người ta đặt vấn đề tri giác.

Phần đông các nhà tâm lý học mấy thế kỷ gần đây đều cho rằng con người tri giác ngoại giới qua những cảm giác, nói một cách khác, con người tri giác thế giới một cách gián tiếp. Đó là kết quả của sự điên đảo tính đồng nhất, của quan niệm cơ giới về vũ trụ (người ta cho rằng nguyên tố của vũ trụ là những tế phần vô cơ), của sự siêu hình hóa không gian và thời gian và của sự tuyệt đối hóa tính đối lập giữa chủ quan và khách quan, không nhận chân được rằng chủ quan và khách quan tuy đối lập nhưng vẫn liên đới trên một cơ sở chung là cái bản thể.

Nguyên tử luận tâm lý của Locke cho rằng hiện tượng tâm lý được cấu thành bởi tác dụng của những tế phần tâm lý, những tế phần này cũng giống như những điểm ở trong không gian, và xát-na ở trong thời gian. Kant tuy không tán thành quan điểm kinh nghiệm luận (empirisme), nhưng cũng cho rằng cảm giác là sự liên kết lại trong ý thức những tế phần tâ-

lý tan mạn, rời rạc, rập theo hai cái khuôn lý tưởng không gian và thời gian. Nhà hiện tượng học Husserl cho rằng cảm giác là một loạt những hạt nước kế tiếp nhau trôi qua như Héraclite nói và tri giác là sự xây dựng trong ý thức những đối tượng ngoài ý thức, trên cơ sở cảm giác.

Trên cơ sở những tế phần vô cơ, không liên đới từ trong định nghĩa thì làm sao tri giác xây dựng được những đối tượng bên ngoài của nó, là những toàn thể, những hệ thống, những tổ chức? Và khi người ta đã tuyệt đối hóa sự đối lập giữa chủ thể và khách thể thì làm sao ý thức con người lại nhận thức được những đối tượng khách quan tức là những vật hoàn toàn dị chất, dị thể với nó (theo giả định của triết học cơ giới) vì rằng chỉ có những cái gì là đồng thể đồng chất mới giao thông, cảm thông với nhau được.

Trước khi chứng minh rằng thế giới là hiện thực và con người không nhìn thấy đối tượng khách quan qua màn ảnh tâm lý mà kỳ thực nó nhìn thẳng vào đối tượng khách quan ở bên ngoài nó, ở cái chỗ mà chính đối tượng đang tồn tại, chúng ta hãy nêu một vấn đề có tính nguyên tắc: lý luận về tính nhất thể của vạn vật, về tính đồng nhất của những cái đối lập giữa chủ thể và khách thể - không có nguyên tắc này thì nhận thức luận nào cũng sụp đổ. Vạn vật đều là biểu hiện của bản thể; vạn vật có cấp bực tổ chức cao thấp khác nhau, nhưng cái thể chất tối hậu, chung

nhất của chúng là bản thể; vạn vật có một thể chất chung nhưng do sự dị hóa của bản thể, mỗi loại có một bản chất cá biệt, không loại nào giống loại nào. Nhờ kinh nghiệm khoa học, chúng ta nhận thức được cái bản chất cá biệt của mỗi loại, nhưng sở dĩ chúng ta trực giác được sự tồn tại của một vật nào đó là vì cái bản thể, cái tồn tại phổ biến ở trong vật đó cũng chính là cái bản thể, cái tồn tại phổ biến ở trong ta. Và nhận thức - trực quan - ở đây là cái quá trình ta bắt mối với cái bản thể, cái tồn tại phổ biến trong mình cái vật ấy. Triệu chứng đầu tiên của bệnh tâm thần mà các thầy thuốc quan sát được là người bệnh nhận thấy hiện ra trước mắt mình cũng vẫn những hình trạng, màu sắc mà họ đã thấy trong thực tế, nhưng chúng đã mất hết tính hiện thực, nghĩa là trước mắt bệnh nhân dường như không còn sự tồn tại thực sự của vật thể mà chỉ còn là cảm giác hư ảo, chập chờn. Cái gì đã xảy ra trong tri giác của người bệnh tâm thần khiến cho y có cảm giác như vậy? Nguyên nhân cơ bản chính là sự suy nhược cao độ của cái ý thức về bản thể, về tồn tại phổ biến vốn có trong mình người bệnh với tư cách một vật cụ thể (và chính nó mới tạo nên sự phối thuộc chặt chẽ giữa một vật cụ thể với vạn vật, vũ trụ).

Đứa trẻ sơ sinh và người nguyên thủy chỉ có cái ấn tượng chung chung mờ mờ về toàn thể vũ trụ, sau đó dần dần nó tách rời những cái toàn thể bậc thấp đối với Đại toàn thể, và dần dần nó phân biệt được cái

"tôi" với cái "không phải tôi"; trong cái "không phải tôi" thì nó tách rời những hệ thống hiện thực càng thấp tức là những sự vật cá biệt; trong cái "tôi" thì nó tách rời tình cảm, tư tưởng v.v... Thế là lúc đầu tri giác của con người không phân biệt cái ở bên trong với cái ở bên ngoài và đến một lúc thì nó có khả năng phân biệt rành mạch hai cái đó - bấy giờ thì nó nhìn thẳng vào thế giới bên ngoài chứ không phải nhìn thế giới bên ngoài qua màn ảnh của tâm lý. Nếu nói tri giác của chúng ta trực tiếp nắm được sự vật bên ngoài thì người ta có cái thắc mắc rằng có nhiều sự vật bên ngoài cách quãng với chúng ta rất xa, làm sao tri giác chạm sát được những sự vật ấy? Do đó, nếu nói chúng ta nhìn thẳng vào thế giới bên ngoài thì vô hình trung đã giả định một cái tác dụng có cự ly, và thế là phi khoa học.

Về xúc giác thì tác dụng có cự ly không thành vấn đề, vì rằng với xúc giác, chúng ta chạm sát những vật mà chúng ta biết. Về thị giác, chúng ta thấy được những vật ở rất xa chúng ta, như các sao trên trời, do đó vấn đề tác dụng có cự ly được đặt ra. Người ta hiểu lầm rằng cảm giác là một hiện tượng tâm lý, nhưng thật ra đồng thời là một hiện tượng tâm lý, nó cũng là một hiện tượng sinh lý và cũng có thể nói là một hiện tượng vật lý nữa. Cái võng mạc (rétine) ở trong con mắt gồm có nhiều lớp tế bào, trong đó có những tế bào thị giác, những tế bào này có các giây tua ở đầu mút

một loại gọi là cones, một loại gọi là batonnets. Trong cones và batonnets đều có chất quang, trong thần kinh thị giác cũng có chất quang, vì vậy, khi người ta kích thích thần kinh thị giác hay võng mạc (rétine) bằng một luồng điện hay một động tác cơ học nào đó, thì chúng ta sẽ "đổ đom đóm" mắt. Hiện tượng vật lý ánh sáng vào võng mạc và thần kinh thị giác đã chuyển thành hiện tượng sinh lý, hiện tượng này lại biến chất mà trở thành hiện tượng tâm lý. Thấy là một tác dụng tâm lý trên cơ sở sinh lý (những quy luật của ánh sáng). Sở dĩ chúng ta thấy được những vật cách xa chúng ta là vì tiềm thức của chúng ta tác dụng theo đúng những quy luật của ánh sáng. Thật ra chúng ta không thấy được bản thân của vật, mà chúng ta chỉ thấy những hình trạng của vật do những tuyến ánh sáng vạch ra, về màu sắc cũng như vậy. Khi chúng ta thấy những tinh thể cách xa ta hàng tỷ kilômét, thì hoàn toàn không có tác dụng cự ly nào cả, mà chỉ có điều là ý thức của chúng ta đã "cưỡi" ánh sáng mà đến sát những tinh thể ấy với tốc độ của ánh sáng. Như vậy là ta thấy một tinh thể chính ở cái nơi, cái chỗ của nó, cách ta hàng tỷ kilômét, chứ không phải trên một cái màn ảnh tâm lý nó biểu trưng, nó "dịch" (traduire) những quãng cách thực sự của không gian thành những quãng cách lý tưởng nào ở trong tâm giới. Ngày nay còn có nhiều nhà khoa học, triết học vẫn chưa gạt bỏ được một cách dứt khoát, có ý thức, cái ý niệm rằng chúng ta thấy sự vật trên

những cái hình tượng đao ngược ở trong võng mạc. Người ta cho rằng trong cơ thể, trong tâm lý hẳn là có cái "máy" gì đó (chưa biết) để đao lại vị trí đúng đắn cho cái vật được phan chiếu vào võng mạc. Cái "máy" để dựng thẳng lại các hình ảnh bị đảo ngược trong võng mạc thì dĩ nhiên không ai tìm ra được, nhưng dầu có tìm ra thì cũng lại còn vấn đề· tại sao các hình tượng thu lại rất nho ở trong con mắt lại được phóng đại theo kích thước của những vật ở ngoài? và tại sao những hình tượng in vào đáy mắt lại được đẩy xa, có khi rất xa ra thế giới bên ngoài? Khi ánh sáng đi qua một cái đường hẻm nhỏ thì quy luật của nó là phải đao hệ thống quang tuyến ngược lại. Ánh sáng đi qua võng mạc và thần kinh thị giác theo quy luật ấy. Nhưng cái thấy của chúng ta là một quá trình tâm lý từ bên trong ra ngoài, nó theo ánh sáng đi qua thần kinh thị giác, đến võng mạc rồi ra ngoài. Trong quá trình tâm sinh lý đó thì điều quan trọng là sau khi qua khỏi võng mạc, hệ thống quang tuyến lại trở lại cái tổ chức chính thường của nó và không lật ngược các hình tượng nữa, do đó chúng ta tri giác đối tượng khách quan theo vị trí chính thường của nó. Nói một cách khác, chúng ta tri giác đối tượng khách quan không phải ở trong võng mạc hay ở trên một màn ảnh tâm lý nào mà lại là ở cái nơi, cái chỗ vật thể tồn tại thực sự.

Berkeley cho rằng con người không thấy được cách ly hay bề sâu, vì rằng võng mạc chỉ tiếp nhận được

một điểm của cái tuyến thẳng góc chiếu vào nó, cái điểm ấy là bất dịch dù cự ly thêm hay bớt. Trong ý của Berkeley, thì cự ly là một tuyến do nhiều điểm bàng lập[3] cấu thành, cũng như bề rộng chẳng hạn. Nếu tôi nhìn ngang cái tuyến ấy thì tôi thấy được những chặng của nó, nhưng trong trường hợp bề sâu thì tôi nhìn dọc, do đó tôi chỉ thấy được cái điểm ở đầu mút; thế thì tại sao, trong thực tế chúng ta lại thấy được bề sâu? Người ta cho rằng thật ra chúng ta không thấy được cách ly nhưng căn cứ vào những sự kiện nhất định như là sự hướng trung[4] của hai con mắt, cái đại lượng giả tướng[5] của hình ảnh mà lý giải, diễn dịch ra cái gọi là cách ly. Nói chung, người ta cho rằng sự hướng trung của hai con mắt, cái đại lượng giả tướng của hình ảnh là những dấu hiệu hay những nguyên nhân của tri giác về cách ly. Tâm lý học dạng thức (gestalthéorie) nói rằng sự hướng trung của hai con mắt và cái đại lượng giả tướng không được chủ thể biết đến trong khi nó tri giác cái cách ly - tôi không hề cảm thấy rằng hai con mắt chau lại hay đại lượng của đối tượng thay đổi khi tôi tri giác bề sâu; vậy thì hai sự kiện ấy không có mặt trong tri giác của tôi. Thế nhưng quả thật hai sự kiện này có tác dụng đối với sự tri giác bề sâu, như stéréoscope[6] và thác giác[7] về viễn cảnh đã chứng tỏ. Nhà tâm lý học dạng thức dựa vào đó mà khẳng định rằng hai sự kiện này không phải là những dấu hiệu mà chính là những điều kiện, những nhân tố của sự tri giác bề sâu: người ta nhận thấy rằng cái tổ chức về bề sâu xuất hiện mỗi

khi một đại lượng nào đó của hình ảnh trong võng mạc và sự hướng trung của hai con mắt phát sinh trong cơ thể; đó là một quy luật mà người ta chỉ cần "trước bạ".

Thật ra, sự hướng trung của hai con mắt không phải là nguyên nhân của cảm giác bề sâu mà ngược lại, chính là cảm giác bề sâu, cũng tức là sự định hướng vật gì cách xa đã làm cơ sở cho sự hướng trung của hai con mắt.

Về mặt đại lượng biến dạng thì chính tâm lý học dạng thức cũng đã chứng tỏ rằng cái đại lượng biến dạng của một đối tượng dần dần cách xa không tăng giảm theo tỷ lệ của hình ảnh võng mạc, và cái hình trạng biến dạng của một cái đĩa xoay quanh một trong những đường kính của nó không biến hóa theo quy luật viễn cảnh của hình học. Một đối tượng dần dần cách xa ta thì sự giảm đại lượng của nó trong tri giác ta không nhanh bằng sự giảm đại lượng của hình ảnh của nó trong võng mạc; một đối tượng dần dần đến gần ta thì sự tăng đại lượng của nó trong tri giác của ta không nhanh bằng sự tăng đại lượng của hình ảnh trong võng mạc (trong điện ảnh, khi đầu máy hỏa xa đến gần chúng ta thì đại lượng của nó tăng nhiều hơn trong thực tế); một cái đĩa đặt đứng chênh chếch đối với mặt chúng ta không phục tùng quy luật viễn cảnh hình học, vì vậy có nhiều họa sĩ vẽ cái đĩa xúp nhìn nghiêng mà thấy được mặt trong. Dạng thức luận mặc nhiên cho rằng sự thay đổi hình trạng của cái đĩa

đứng chếch là trung gian đối với hình trạng của cái đĩa nhìn trực diện, cái đại lượng biến dạng của một đối tượng dần dần cách xa là trung gian đối với cái đại lượng biến dạng trong tầm cách ly của xúc giác và cái đại lượng nhỏ hơn nhiều mà quy luật viễn cảnh gán cho nó. Người ta tưởng rằng ngoài cái hình ảnh vật lý in trên võng mạc, lại còn có một cái hình ảnh tâm lý của cùng một đối tượng, cái hình ảnh này là tương đối ổn định trong khi cái hình ảnh trên thì biến hóa. Như thế là dạng thức luận tuy đã biết rằng người ta không nhìn vào cái hình ảnh võng mạc để tri giác sự vật, nhưng vẫn tưởng rằng người ta tri giác sự vật qua một cái màn ảnh tâm lý. Thật ra, không có hình ảnh tâm lý nào giăng ngang trước thế giới khách quan, trước đối tượng, mà chính là chúng ta nhìn thẳng vào thế giới, đối tượng để tri giác nó. Sở dĩ chúng ta thấy được sự vật, chạm sát được những sự vật cách xa bằng thị giác là vì chúng ta đã đồng nhất hóa với ánh sáng. Chính ánh sáng hướng dẫn ý thức đi qua bề sâu, do đó trong ý thức có cảm giác bề sâu. Khi tôi nhìn một con đường xa thẳm trước mặt tôi thì tôi không thấy bản thân con đường mà tôi cũng không thấy hai mé của nó châu lại với nhau theo viễn cảnh hình học. Khi ấy tôi là ánh sáng, tôi thấy con đường theo những nét kẻ của ánh sáng, tôi thấy bản thân con đường mà tôi cũng không thấy hai mé đường vẫn song song ở đằng xa (chứ không chụm lại), nhưng đây là cái song song trên chiều sâu. Vì ý thức tôi đi theo ánh sáng cho nên

mặc dầu thân thể tôi chưa đến cái chỗ cách xa nó - 200 mét chẳng hạn - mà ý thức của tôi thì đã thấy được cái chỗ ấy theo nét kẻ song song của ánh sáng. Nhưng một người cách 200 mét tất phải nhỏ hơn một người cách 5 mét chứ? Ở đây không thể nói cái "thấy" của ta về người cách 200 mét là có cái gì hơn, kém hay bằng người kia được; nó vẫn là cùng một người nhìn thấy ở đằng xa. Người cách 200 mét và người cách 5 mét chỉ khác nhau ở chỗ thấy rõ và thấy không rõ mà thôi. Chúng ta thấy người đứng xa không rõ bằng người đứng gần vì ý thức chạy theo ánh sáng đến chỗ xa thì giảm thiểu hơn chỗ ở gần. Ở trong cảm giác cách ly có vấn đề không gian và thời gian. Ánh sáng có vận động, có tốc độ của nó. Trong những thiên trước, chúng ta đã thấy rằng: trong hiện thực chỉ có vạn vật với vận động và phát triển trong cái môi trường duy nhất là tồn tại phổ biến chứ không phải trong hai môi trường là không gian và thời gian. Vì vậy từ chỗ tôi đứng đến chỗ đối tượng cách xa với tôi không phải là có một hay nhiều cái tuyến, gồm nhiều điểm phân lập mà tôi liên kết lại một cách cơ giới. Vì vậy, có thể nói rằng cảm giác cách ly, trong một lúc bao trùm được nhiều vật kế tiếp nhau hay là đồng thời tồn tại.

Sở dĩ kính lập thể gây được cảm giác bề sâu trên những mặt phẳng, đó không phải là vì người ta ứng dụng quy luật hướng trung của hai con mắt, mà chính

là vì người ta xác định phương hướng cho tri giác, bằng cách xếp đặt nhiều tấm gương phẳng, nhiều lăng kính, nhiều đột kính[8] để tăng số kéo dài, uốn cong các quang tuyến, làm cho tri giác phải đi theo ánh sáng trên một con đường khá dài, do đó phát sinh cảm giác bề sâu. Chính vì ánh sáng đưa tri giác đi xa, cho nên hai con mắt phải hướng trung. Vậy thì không phải là sự hướng trung của hai con mắt đã gây nên cảm giác bề sâu mà chính là sự hướng trung của hai con mắt phát sinh từ phương hướng của quang tuyến trong cảm giác bề sâu, hoặc cũng có thể nói rằng sự hướng trung của hai con mắt, cũng như hiện tượng giả tướng là hai "thành phần" của cảm giác bề sâu[9].

Một bức tường quét vôi trắng, khi nó ở trong bóng nắng thì nó phóng xạ vào con mắt chúng ta những quang tuyến giống với những quang tuyến của một vật màu ở trong ánh sáng bình thường; một tờ giấy màu xám, đem ra phơi nắng thì nó phóng xạ những quang tuyến giống với những quang tuyến của một vật màu trắng ở trong ánh sáng bình thường. Thế mà chúng ta vẫn thấy bức tường trắng ở trong bóng nắng là trắng, chứ không phải là xám; vẫn thấy tờ giấy xám phơi ngoài nắng là xám, chứ không phải là trắng.

Đây là một hiện tượng mà tâm lý học hiện đại gọi là cái "hằng định tính của các màu" (constance des couleurs) và đã nghiên cứu, đã lý giải bằng nhiều cách khác nhau. Một cách lý giải là cho rằng: bức tường

trắng ở trong bóng nắng phóng xạ vào võng mạc những quang tuyến của màu xám, do đó chúng ta có cái hình ảnh vật lý của một bức tường xám, đó là cái hình ảnh có thật mà chúng ta tri giác ở bước đầu; nhưng cái hình ảnh này bị một cái hình ảnh tâm lý nó che ắt đi, cái hình ảnh tâm lý đó đã được hình thành bởi sự tích lũy những tri giác quá khứ trong những điều kiện bình thường (bức tường trắng, tờ giấy xám ở chỗ không sáng lắm cũng không tối lắm). Cái hình ảnh tâm lý đè lên trên cái hình ảnh vật lý ở trong võng mạc và che lấp nó, do đó chúng ta vẫn thấy bức tường trắng ở trong bóng nắng là trắng, tờ giấy xám ở ngoài nắng là xám, mặc dầu quang tuyến đã đổi khác trong những điều kiện đặc biệt.

Như thế là người ta vẫn có lảng vảng trong tư tưởng rằng chúng ta nhìn thấy hình ảnh của đối tượng ở trong võng mạc hay là cao hơn một bước thì thấy đối tượng ở trong màn ảnh tâm lý (cái hình ảnh tâm lý che lấp cái hình ảnh vật lý ở trong võng mạc).

Thật ra, vấn đề "hằng định tính của màu sắc" chỉ có thể giải quyết bằng một quan niệm đúng đắn về cảm giác (cảm giác là một hiện tượng tâm lý, sinh lý và vật lý - điều kiện của tri giác bằng con mắt là sự đồng nhất hóa ý thức và ánh sáng).

Khi chúng ta ở trong một môi trường ánh sáng nhất định thì chúng ta không thấy bản thân cái ánh sáng ấy mà chỉ thấy những sự vật được soi sáng.

Chẳng hạn, khi từ ánh sáng ban ngày đi vào một môi trường ánh sáng điện màu vàng, thì ta chỉ thấy màu vàng trong chốc lát, sau đó không còn thấy màu vàng ấy nữa, mà chỉ cảm thấy một môi trường trung tính. Sở dĩ như vậy là vì tri giác của chúng ta đã được đồng nhất hóa với ánh sáng rồi. Trong cái ánh sáng bao trùm chúng ta mà chúng ta không thấy (như cá ở trong nước thì không thấy nước), thì chính cái ánh sáng ấy hướng dẫn chúng ta đến sát sự vật, nó soi cho chúng ta thấy các bộ phận hữu cơ của sự vật, những quan hệ giữa sự vật ấy với những vật lân cận. Vật nào hút hết mọi quang tuyến của spectre[10] thì ta thấy nó đen; vật nào không hút được quang tuyến thì ta thấy nó trắng, những vật hút được nhiều hay hút được ít quang tuyến thì ta thấy nó xanh, xám, đỏ, v.v... Vì vậy cho nên, bức tường trắng, dù nhìn nó trong nắng sáng hay trong bóng mát, nó vẫn là trắng đối với chúng ta, và như vậy là nhờ sự hướng dẫn của ánh sáng mà chúng ta biết được những đặc tính hiện thực của sự vật.

Nhưng, nếu bức tường màu trắng được nhìn qua cửa sổ chăng một tấm vải che khuất chỗ phát nguyên của ánh sáng thì bức tường sẽ hiện ra với màu xám, hay xanh nhạt. Sở dĩ như vậy, là vì, ở đây, quang tuyến không soi xuống một đối tượng có tổ chức, một cái toàn thể hữu cơ, ở trong một khu vực nào đó, có ít hay nhiều toàn thể lân cận, mà trái lại nó tác dụng

trên một bộ phận đã bị cô lập đối với các bộ phận khác của đối tượng. Lúc đó thì chúng ta không nhìn thấy đối tượng dưới sự hướng dẫn của ánh sáng nữa mà chỉ nhìn thấy ánh sáng, nghĩa là ánh sáng ở đây không còn đồng nhất với tri giác nữa mà nó đã trở thành đối tượng của tri giác, do đó màcái hằng định tính[11] màu trắng của bức tường không còn nữa. Một tờ giấy xanh đặt dưới ánh sáng của một ngọn đèn khí, nếu nhìn qua một cái quang kế (photomètre) thì sẽ thấy tờ giấy xanh phóng xạ một hỗn hợp quang tuyến giống với những quang tuyến chiếu ra bởi một tờ giấy màu nâu nhìn dưới ánh sáng ban ngày. Nếu chúng ta nhìn, tờ giấy đó cũng hiện ra với màu nâu. Nhưng nếu cái nhìn của chúng ta được giải phóng trong môi trường ánh sáng rộng rãi của ngọn đèn khí, thì lại nhìn thấy tờ giấy với màu xanh, là cái màu hằng định của nó.

(1) *Lương thức*: Ý thức sáng suốt tiềm ẩn trong con người; cũng gần như "lương tri".

(2) *Bí từ*: Thuật ngữ thần bí. *Độn từ*: thuật ngữ có tính chất ước đoán.

(3) *Điểm bàng lập*: điểm đứng sát kề bên.

(4) *Hướng trung*: hướng vào giữa.

(5) *Giả tướng*: hình ảnh giả; đại lượng giả tướng của một vật gì là đại lượng không phản ánh thật giá trị của vật đó.

(6) *Stéréoscope*: loại kính nhìn nổi hình.

(7) *Thác giác*: cảm giác lâm lẫn.

(8) *Đột kính*: thấu kính hội tụ (lentille convergente).

(9) *NC*: "Thêm constance des formes, grandeurs, couleurs, ect...?" (dịch: "[Cần] thêm hằng định tính của những bóng dáng, những phóng đại, những màu sắc, v.v...").

(10) *Spectre*: quang phổ.

(11) Hằng định tính: tính chất cố định, luôn luôn có.



CÙNG GIA ĐÌNH NGƯỜI CON GÁI

TẠI HÀ NỘI

*THIÊN VII*

# DO LAI [1] CỦA Ý THỨC

Con mắt của lương thức vẫn thấy rằng ý thức là một sự kiện xuất hiện rất muộn trong lịch sử địa cầu, đồng thời với xã hội loài người. Thế mà giới triết học nói chung lại cho rằng ý thức là nguồn gốc, là cơ sở của vũ trụ. Làm sao người ta có thể chủ trương như vậy? Những nguyên nhân luận lý (logique), tâm lý gì đã dẫn đến một chủ trương như vậy?

Như chúng ta đã thấy, do sự điên đảo nguyên lý đồng nhất tính, các khái niệm về những vật cá biệt đã trở thành trường tồn phổ biến, siêu không gian, siêu thời gian. Người ta lại cho rằng chỉ có cái gì là trường tồn, phổ biến mới có tính hiện thực chắc chắn, từ đó người ta đã đi đến chỗ nói rằng: thế giới khái niệm là thế giới hiện thực. Mà khái niệm, quan niệm đều là những vật ở trong ý thức, vì vậy người ta đã ban thể hóa ý thức, cho nó là thực thể của vũ trụ, là nguồn gốc

cơ sở của vũ trụ.

Cũng do sự điên đảo nguyên lý đồng nhất tính, người ta đã tuyệt đối hóa sự đối lập giữa chủ thể và khách thể, cho rằng chủ thể và khách thể là hoàn toàn dị chất, không có quan hệ nội tại với nhau. Đã vậy, thì con người không thể biết được ngoại vật, vì cái *đồng* không thể biết được cái *dị*, cái đồng chỉ biết được cái đồng. Cũng vì vậy, để cứu sống nhận thức luận, người ta phải nói rằng cái thế giới mà con người biết được là một thế giới chủ quan, một thế giới của ý thức, từ đó sinh ra cái quan niệm rằng ý thức là thực thể, là nguồn gốc, là cơ sở của vũ trụ.

Từ Descartes, con người phương Tây càng ngày càng bị giam hãm trong ý thức của mình, như con chim trong lồng, làm đủ mọi cách để chui qua các song, đã trầy da trợt mỏ mà không sao thoát thân được. Descartes, đấu tranh với chủ nghĩa hoài nghi, muốn tìm cho ra cái chân lý không ai chối cãi được, và đã thấy nó trong cái mệnh đề "*Tôi tư tưởng vậy thì tôi tồn tại*". Con người nhận thức mọi sự vật một cách gián tiếp, nghĩa là qua những suy lý dựa trên kết quả, nguyên nhân, dấu hiệu v.v... của sự vật. Cái nhận thức gián tiếp ấy rất dễ mắc phải sai lầm, nó làm cho người ta tưởng là tồn tại cái gì thật ra không tồn tại. Đó là một sự nhượng bộ của Descartes đối với hoài nghi luận. Nhưng về sự tồn tại của ý thức thì Descartes không nhượng bộ nữa, chúng ta biết chắc rằng chúng

ta có tư tưởng (tức là cảm thụ, ký ức, tưởng tượng, yêu ghét, suy nghĩ v.v...), đó là một nhận thức trực tiếp, một cái trực quan, không đi qua khâu trung gian của phán đoán. Cái nhận thức ấy là hoàn toàn chân xác, không thể nghi ngờ được. Cái *sở giác* (le perçu), tức là cái đối tượng của tri giác có thể là không tồn tại, nhưng cái năng giác, tức là bản thân tri giác thì không thể không tồn tại. Sau khi đã nhượng bộ hoài nghi luận về khả năng bất tồn tại của đối tượng tri giác thì Descartes lại quay trở lại khẳng định cái tồn tại thực sự của đối tượng tri giác. Descartes nói rằng chúng ta tri giác những vật thể, mà tri giác cũng là tư tưởng, mà tư tưởng tức là tồn tại, vậy thì vật thể ở trong tư tưởng chúng ta cũng có thể có tồn tại thực sự. Người ta chỉ có thể, theo Descartes, giải quyết vấn đề này bằng cách hoặc là thừa nhận sự tồn tại thực sự của vật thể ở ngoài ý thức, hoặc là, như Berkeley, giả thiết một sự can thiệp của Thượng đế, nhờ đó đem lại cho chúng ta những tư tưởng về vật thể trong khi thật ra không có vật thể ở ngoài ý thức. Nhưng Descartes đã bác bỏ cái giả thiết này vì nó ám hàm cái ý nghĩa rằng Thượng đế đã làm cho chúng ta ngờ là có tồn tại những vật thật ra không tồn tại, như thế chẳng khác gì nói rằng Thượng đế đã lừa dối chúng ta, điều này hoàn toàn mâu thuẫn với tính hiếu chân của Thượng đế. Thượng đế đã không lừa dối chúng ta thì những vật mà Thượng đế làm cho chúng ta tưởng là những vật có thật, quả nhiên phải là những vật có

thật. Do đó, Descartes có một thế giới quan nhị nguyên luận: vũ trụ có hai nguyên tố, là 1. Vật có ngắn dài (res extensa), tức là vật chất; 2. Vật có ý thức (res cogitans) tức là tinh thần. Trong hai cái thành phần ấy của thế giới thì ý thức là chân xác một trăm phần trăm, và do đó nó là chủ yếu mà vật chất thì chúng ta chỉ có thể khẳng định sự tồn tại của nó trên cơ sở tính hiếu chân của Thượng đế. Vật chất và ý thức là hoàn toàn dị thể, chúng ta tuyệt đối không thể biết được sự tồn tại của vật chất nếu Thượng đế không bảo đảm sự tồn tại ấy cho tư tưởng của chúng ta. Đó là sự dị biệt hóa tuyệt đối giữa tinh thần và vật chất, giữa chủ quan và khách quan. Từ Descartes cho đến ngày nay, các nhà triết học phương Tây đều chịu sự chi phối của cái tiêu chuẩn cơ bản ấy, cho nên họ bị giam cầm ở trong ý thức mà không có cách gì thoát thân được.

Một trường hợp điển hình trong cái bi kịch rất lớn này là trường hợp của Husserl, nhà hiện tượng học nước Đức, hoạt động tư tưởng ở phần ba thứ nhất của thế kỷ XX. Sau Husserl thì những nhà hiện tượng học hiện thời và những khuynh hướng triết học khác có quan hệ bà con với hiện tượng học cũng vẫn đang phải sống trong cái bi kịch ấy.

Husserl xuất thân trong giới toán học. Tác phẩm *Triết lý của toán học* xuất bản năm 1891 chủ trương rằng những quy luật toán học đều là những quy luật

tâm lý học theo cái thuyết tâm lý học độc tôn đang thống trị lúc bấy giờ. Chẳng hạn Husserl nói rằng: "Sự liên hệ (toán học), nói về thực chất, chẳng qua là sự tập hợp bằng tư tưởng những đối tượng toán học, tức là người ta quan niệm những đối tượng ấy trong một động tác tư tưởng duy nhất". Nhưng về sau Husserl thấy cái phương pháp này bài trừ tính khách quan của khoa học nên Husserl bỏ toán học mà đi vào triết học với ý đồ dựng lại thế giới khách quan, hiện thực, đã bị chủ quan luận làm cho tiêu tán.

Trong tác phẩm *Logische Untersuchungen* (quyển I, 1900), Husserl ra sức chống lại lý thuyết tâm lý học độc tôn. Husserl nói rằng chúng ta có một cái trực quan nguyên bản (originaire) đó là cái tri giác về các tính chất (eidos). Chúng ta nắm được cái eidos với tư cách là bản chất của đối tượng, cái mà nhất định nó phải như thế, nếu không thì nó không còn là một đối tượng cụ thể nữa. Chẳng hạn, một vật thể, đối tượng của tri giác cảm tính, là một tổng thể ở trong không gian, thời gian, có những phẩm chất đệ nhị tính (như đen trắng, cứng mềm v.v...), cái tổng thể ấy được coi như là một thực thể, một đơn vị nhân quả. Đó cũng tức là cái eidos, cái tính chất của đối tượng.

Các nhà luận lý học (logique) đương thời cho rằng những quy luật luận lý học chẳng qua là những quy luật của tâm lý học, những sản phẩm của ý thức chủ quan. Husserl bác lại rằng khi nhà luận lý học nêu lên

cái quy luật: "Trong hai mệnh đề có mâu thuẫn đối kháng với nhau, thì một trong hai mệnh đề ấy nhất định là sai", thì nhà luận lý học đã không căn cứ vào những sự kiện tâm lý học mà chính là dựa trên cái trực quan của tư tưởng, trong đó nguyên lý "bất mâu thuẫn" hiện ra với tư cách là "tính chất" của mọi mệnh đề lôgich và bắt buộc con người phải thừa nhận. Khi tôi nêu lên một mệnh đề như mệnh đề trên thì rõ ràng là tôi đã nhìn nó với tính khách quan, tính trường tồn và phổ biến của nó. Đã vậy thì những quy luật của luận lý học không thể tùy thuộc những sự kiện tâm lý học ở trong một chủ thể cá biệt.

Quyển I của tác phẩm *Logische Untersuchungen* ra đời đã gây nên một luồng phấn khởi trong giới triết học Tây Âu lúc bấy giờ, vì nó như là tháo cũi sổ lồng cho những con người lâu nay bị giam cầm trong ý thức.

Đến khi quyển II *Logische Untersuchungen* ra đời thì có một sự đổi hướng trong học thuyết của Husserl.

Cái eidos của những sự vật cụ thể và của những mệnh đề luận lý là khách quan, nhưng chính do đó mà chúng là "tự cư" (ở cái chỗ của bản thân), hoàn toàn độc lập, hoàn toàn xa cách, hoàn toàn dị biệt đối với con người. Thế thì làm sao con người nhận thức được những khách thể ấy? Ở đây, vấn đề nhận thức luận phải được đặt ra, chúng ta phải phân tích ý thức của mình để tìm cho ra cái gì ở trong ý thức cho phép

chúng ta tiếp xúc được, chạm sát được với ngoại vật để biết nó. Đối với thông tục, thì sự tồn tại của ngoại giới và khả năng nhận thức ngoại giới là một việc dĩ nhiên, không thành vấn đề. Nhưng đối với nhà triết học, thì cái đó lại là một điều rất bí ẩn. Làm sao nói được rằng ngoại giới có tồn tại, vì theo phân tích triết học, thì ngoại giới chỉ là một phức thể những cảm giác, hay là một màn ảnh tâm lý ở bên trong chúng ta?

Lúc bấy giờ Husserl đã có cái cảm giác rằng muốn giải quyết vấn đề nhận thức luận thì phải tìm trong ý thức chủ quan một cái gì có thể làm cơ sở chung cho chủ thể và khách thể.

Sự tất yếu phải trở về ý thức chủ quan làm cho Husserl, trước hết, tìm về với học thuyết của Kant và tuyên bố dẫn thoái (reduktion)[2] thế giới. Thật ra, Kant chỉ quan tâm đến vấn đề nhận thức tiên nghiệm. Kant nói rằng những phán đoán tổng hợp tiên nghiệm chỉ có thể tồn tại với tư cách là điều kiện của những phán đoán tổng hợp hậu nghiệm[3], do đó người ta có thể xác định giá trị và hạn chế của nhận thức tiên nghiệm, xác định được rằng toán học thuần túy và vật lý học thuần túy là có giá trị, mà siêu hình học là không có giá trị.

Kant chứng minh điều này bằng cách trở về chủ thể, môi trường của cái "kinh nghiệm mà con người có thể có được". Vì bất cứ đối tượng nào cũng là đối tượng kinh nghiệm của một chủ thể, cho nên những cái

khuôn tiên nghiệm như không gian, thời gian sẽ chi phối sự tổ chức đối tượng. Bất cứ cái gì ở ngoài vào đều bị rập vào những cái khuôn chủ quan ấy. Mà chính những cái khuôn chủ quan này cung cấp tính khách quan cho đối tượng. Vì sao? Vì rằng tính khách quan là gì nếu không phải là tính tất nhiên và tính phổ biến: không gian, thời gian, số lượng, nhân quả đem lại cho đối tượng tính tất nhiên, vì không có những cái khuôn chủ quan ấy thì kinh nghiệm không thể có được; vì chúng là điều kiện của kinh nghiệm, cho nên chúng không tùy thuộc vào bản thân của kinh nghiệm; trong kinh nghiệm của tất cả mọi người đều có những cái khuôn chủ quan ấy, do đó đối tượng kinh nghiệm có tính phổ biến.

Husserl nhận thấy rằng cái gọi là phương pháp luận của Kant chẳng qua là một thứ chủ nghĩa tâm lý học.

Nhận thấy rằng cái ý thức của Kant là trừu tượng, là trống rỗng, Husserl chủ trương phải bảo tồn tính cụ thể của ý thức. Dẫn thoái những đối tượng tự nhiên không có nghĩa là phải giam mình trong một hệ thống những cái khuôn chủ quan. Nhà triết học phải tìm cho được một thứ nhận thức mới mẻ, hoàn toàn chân xác. Muốn được như thế thì chỉ cần đi theo con đường cũ của Descartes. Theo Descartes thì ngoại giới có thể không tồn tại, vì nó được nhận thức một cách gián tiếp, do đó dễ sai lầm, nhưng ý thức thì tự

mình biết mình, một cách hiển nhiên, cho nên không ai có thể nghi ngờ sự tồn tại của nó.

Nhưng về sau nữa, Husserl lại nhận thấy rằng Descartes không có ý thức về vấn đề nhận thức luận. Descartes cho rằng ý thức tồn tại ở trong phạm vi thế giới (khi mà sự tồn tại của nó đã được chứng minh qua tính hiếu chân của Thượng đế). Thế nhưng nếu nói ý thức ở trong thế giới, thì làm sao mà ý thức, một sự kiện cá biệt, một sự biến nhất thời ở trong thế giới, lại có giá trị chân lý, nghĩa là ngộ tính[4]? Làm sao lý tính (ở trong ý thức) lại nêu lên được những mệnh đề có tính trường tồn, phổ biến siêu không gian, thời gian? Làm sao chủ thể biết được khách thể? Làm sao vật tự thân[5] có thể trở thành vật cho ta? Đó là cái chỗ thắt nút rất bí hiểm mà nhận thức luận xưa nay chưa gỡ ra được; mà Descartes hoàn toàn không cho vào thiết vấn luận của mình. Theo Husserl thì nhà triết học phải tìm cho kỳ được ở trong ý thức một tồn tại tuyệt đối, một nhận thức tuyệt đối, khác hẳn với tồn tại thế gian, nhận thức thế gian (tức là cái tồn tại, cái nhận thức ở trong phạm vi thế giới, cái đó đã trở thành bất khả lý giải, như trên kia đã nói - nhận thức thế gian cũng gọi là nhận thức thật thà (lão thực), nhận thức tự nhiên. Cái hiện lượng (le vécu), cái nội tàng thuần túy (immanence pure) ở trong ý thức không phải là cái vật tự thân chính vì nó là vô gián[6] đối với chúng ta, không phải như những đối tượng ở

trong thế giới là hữu gián[6] đối với chúng ta. Cho nên, về mặt phương pháp luận, nhà triết học phải khẳng định tính tuyệt đối của cái hiện lượng, cái nội tàng thuần túy, như thế không có nghĩa là phủ định khách thể như hoài nghi luận hay tâm lý học luận mà chính là để cuối cùng chứng minh được sự tồn tại của khách thể.

Vật tự thân, đối tượng của tri giác cảm tính, hiện ra trước mắt chúng ta với tư cách là một thể thống nhất qua một cái dòng lưu động không ngừng gồm những cái bóng dáng (Aleschattungen) làm thành cái hình bán diện của nó. Những bóng dáng ấy là những cảm giác mà tôi thể nghiệm trong mình tôi, nhưng chúng lại có ý nghĩa là ngoại hướng về đối tượng[7]. Nói cho đúng thì cái vật tự thân, do những bóng dáng tạo thành, chỉ là cái thể thống nhất mà người ta chú thị qua những phương thức hiển hiện đã nói trên kia. Không thể nào lẫn lộn những cái hiện lượng ở trong mình tôi với những cái đối tượng hiện ra cho tôi. Cái bóng dáng là một hiện lượng. Nhưng cái hiện lượng chỉ có thể là hiện lượng mà không thể nào có tính không gian. Còn cái đối tượng thì chỉ có thể có tính không gian, mà không thể nào có tính hiện lượng. Người ta có thể nghi ngờ sự tồn tại của đối tượng, vì tri giác có thể sai lầm. Trái lại, không một ai có thể phủ định sự tồn tại của hiện lượng, với tư cách là hiện lượng.

Vậy thì sự tồn tại của thế giới không thoát khỏi tính phi tất nhiên mà sự tồn tại của cái tôi thuần túy thì nắm chắc tính tất nhiên, nó là tuyệt đối, là hoàn toàn bất khả hoặc[8]. Thế giới chỉ là cái thể thống nhất được chú thị trong cái dòng bóng dáng. Sự tồn tại của nó chỉ là cái gì tương đương, tương ứng với một cơ cấu hiện lượng trong cái dòng ấy. Bây giờ chúng ta hãy tưởng tượng rằng bỗng nhiên cái dòng ý thức trở thành hỗn loạn: rất có thể là kinh nghiệm sẽ bị tiêu tan trong những huyễn cảnh, các đối tượng sẽ không giữ được vị trí hợp lý của chúng, các hiện tượng sẽ mất hết trật tự, thể thống của chúng, tóm lại cái gọi là thế giới sẽ không còn nữa. Mặc dầu như vậy, ý thức sẽ không theo thế giới mà biến mất, và trên căn bản nó vẫn giữ vững được bản chất của nó. Vậy thì không có đối tượng nào là tất yếu cho sự tồn tại của ý thức trong bản chất của nó và do đó, cái tồn tại nội tàng là một tồn tại tuyệt đối, vì nó không cần đến một ngoại vật nào để tồn tại. Trái lại, thế giới ngoại vật thì phải tùy thuộc vào cái sinh hoạt cụ thể của một ý thức thuần túy trong thể chất tuyệt đối của nó. Ở trong cái dòng hiện lượng, những ngoại vật được hình thành với tư cách là những thể thống nhất nội chấp (intentionnels)[9], nói một cách khác, tính khách quan của đối tượng là do chủ quan tiên nghiệm quyết định, như ý thức giải quyết được vấn đề vật tự thân.

Chúng ta còn nhớ rằng Husserl xuất phát từ chỗ

khẳng định sự tồn tại của vật tự thân và chính điều đó đã gây nên một luồng phấn khởi trong giới triết học bị giam hãm lâu ngày trong lồng của ý thức. Thế mà sau khi đi một chặng đường quanh quẩn thì Husserl lại trở lại rơi vào cái gọi là quan niệm luận hình nhi thượng (idéalisme transcendental), tức là cái phê phán luận (cristicisme) của Kant, cũng tức là một thứ tâm lý học luận. Những tín đồ của Husserl, bị thất vọng nghiêm trọng, đều đứng dậy phản kháng trên danh nghĩa truyền thống hiện tượng học chân chính[10].

Khi triết học phương Tây nêu lên những vấn đề vật tự thân và vật cho ta thì nhận thức luận bị hãm ngay vào con đường cùng, không có lối thoát. Do sự đồng nhất hóa tuyệt đối những vật cá biệt, chủ thể là hoàn toàn dị biệt đối với khách thể, vật tự thân là hoàn toàn độc lập đối với con người, như vậy, nếu người nào nói rằng chu thể biết được khách thể thì người ấy phạm vào cái gọi là mâu thuẫn trong khái niệm (*A là phi A*), tức là mắc phải sai lầm tuyệt đối. Để biện hộ khả năng nhận thức của con người, nhà triết học chỉ còn có một cách là tuyệt đối hóa khách thể hoặc chủ thể. Người tuyệt đối hóa khách thể thì cho rằng cái thực hữu là khách thể, khách quan mà không có cái gì là chủ thể, chủ quan, do đó con người là khách thể, cho nên nó biết được khách thể; kẻ tuyệt đối hóa chủ thể (ý thức) thì nói rằng thực hữu là chủ

thể, chủ quan, mà không có cái gì là khách thể, khách quan, do đó con người (ý thức) biết được cái chủ thể phổ biến (ý thức), chỉ có điều nó tưởng lầm rằng đó là khách thể, là thế giới.

Nhà triết học tưởng rằng chỉ có cách ấy mới cứu thoát được mình khỏi cái mâu thuẫn trong khái niệm, không biết rằng thoát khỏi cái mâu thuẫn ấy lại rơi vào một cái mâu thuẫn còn lớn hơn nhiều là: chủ thể và khách thể là hai cái gì làm chỗ dựa cho nhau, làm giới thuyết cho nhau và quyết định lẫn nhau, không có chủ thể thì không có khách thể và ngược lại. Như thế, như Trang Tử nói: "Đông và Tây là trái ngược nhau, nhưng không thể nào không có nhau".

Husserl, lúc đầu hăm hở đi tìm cái tinh túy (essence), cái bản chất của đối tượng ở trong ngoại giới, nhưng về sau thấy rằng cơ sở của đối tượng, mấu chốt của nhận thức là ở trong chủ thể cho nên phải trở về với cái Cogito của Descartes. Cái đó cũng đúng thôi. Nhưng Husserl không biết rằng cơ sở của khách thể ở trong chủ thể là cái thực tại, cái bản thể, nó là cái nền chung cho chủ thể và khách thể, chứ không phải một cái gì ở trong ý thức mà Husserl gọi là nội tàng thuần túy, hiện lượng thuần túy, cái tôi hình nhi thượng v.v... và cuối cùng Husserl sẽ đem tuyệt đối hóa đi. Bản thể là cái tồn tại, phổ biến, nó vừa ở bên ngoài vạn vật, vừa ở bên trong; nó bao trùm mọi vật, nhưng nó cũng có mặt ở chỗ sâu kín nhất của mọi vật;

nó ở bên trong chủ thể mà cũng ở bên trong khách thể. Cái thiên chân của đứa trẻ sơ sinh cho nó thấy cái tồn tại phổ biến, từ cái này tách ra những hệ thống hiện thực, đến một lúc nào đó thì nó có ý thức bản ngã và thấy rằng những hệ thống hiện thực ở ngoài nó là không phải nó, do đó phát sinh sự đối lập giữa cái "tôi" và cái "chẳng phải tôi". Cái "tôi" là cái chủ thể, cái "chẳng phải tôi" là cái khách thể; cái "tôi" là ý thức, cái "chẳng phải tôi" là thế giới, mà ý thức và thế giới đều là thành phần của tồn tại phổ biến. Vậy thì chủ thể và khách thể là hai biểu hiện của một thực thể duy nhất, chúng là đồng thể, đồng chất, giống nhau về gốc mà chỉ khác nhau về ngọn. Đã vậy thì chủ thể biết được khách thể là việc đương nhiên, không có gì là mâu thuẫn nội tại, không có gì là bất khả lý giải. Cái mà Husserl gọi là cái tôi thuần túy (ở trong ý thức) thật ra không phải là chủ thể mà lại là cái bản thể, cái tồn tại phổ biến nó tác động ở trong ý thức. Cái hoạt động dị biệt hóa và đồng nhất hóa trong tư tưởng (đã nói ở *thiên I*) là cái nhịp mạch của tồn tại phổ biến ở sau lưng ý thức; cũng cái hoạt động dị biệt hóa và đồng nhất hóa ấy ở trong thế giới (như sự phân hóa từ tinh vân đến hệ thống mặt trời, từ bào thai đến cơ thể, từ công xã nguyên thủy đến phân công xã hội, phân ly giai cấp) là cái nhịp mạch của tồn tại phổ biến ở trước mặt ý thức. Cái ở sau lưng ý thức và cái ở trước mặt ý thức là hoàn toàn phù hợp với nhau. Khi nhận thức của con người phân tích những hiện tượng

khách quan là nó phân tích một thứ vật liệu đồng nhất, đồng thể với nó, thì không có lý do gì mà không nhận thức được chân tính của đối tượng khách quan.

*

* *

Husserl chủ trương phải dẫn thoái thế giới, tạm gác thế giới lại một bên để chứng minh tồn tại thực sự của thế giới, và Husserl cũng như Heidegger đã đi đến chỗ nhận thấy rằng không thể tách rời con người (ý thức) và thế giới được, có con người là có thế giới, đến nỗi Heidegger gọi con người là "vật-tồn-tại-trong-thế-giới". Như thế thì ý thức là ở trong tồn tại, tồn tại là cơ sở của ý thức, chứ không phải ngược lại. Vấn đề là đơn giản rõ ràng như vậy, người nào có lương thức cũng phải thừa nhận, chỉ có những nhà triết học bị mê hoặc nặng nề bởi tư tưởng "chủ biệt", nó tuyệt đối hóa sự đối lập giữa chủ thể và khách thể, đến cái mức có thể nói là hôn ám, mới đặt vấn đề bất-khả-giải một cái không có vấn đề gì cả.

Cái mệnh đề "vật chất là đệ nhất tính, ý thức là đệ nhị tính" của chủ nghĩa duy vật biện chứng là một mệnh đề chính đáng, hoàn toàn thỏa mãn được cái lương thức của con người. Nhưng đối với bản thể luận của triết học nói chung, nó cũng chứa đựng một vấn

đề cần phải lý giải. Nếu người ta quan niệm vật chất là toàn bộ tổng số những cái tế phần bao bọc cả không gian và thời gian, kết hợp lại thành nguyên tử, phân tử, khoáng vật, thực vật, động vật (trong đó có con người và ý thức), thì làm sao cắt nghĩa được cái bước nhảy vọt từ thế giới vô sinh đến thế giới hữu sinh? Không thể giải quyết câu hỏi này bằng phạm trù "biến chất" được, vì vấn đề vẫn là làm sao mà biến chất được, vẫn là làm sao khoáng vật là cái thấp, cái ít, cái nghèo lại có thể biến thành thực vật, động vật là cái cao, cái nhiều, cái giàu được, tức là làm sao "nước lã lại quấy nên hồ" được?

Vấn đề ý thức gắn liền với vấn đề sinh khí (sự sống, la vie) vì con người (ý thức) là một sinh vật, cho nên muốn giải quyết vấn đề do lai của ý thức thì trước tiên phải giải quyết vấn đề nguồn gốc của sinh khí và sự xuất hiện của sinh vật trên mặt đất.

Trước kia, các nhà khoa học cắt nghĩa sinh khí bằng cái "thực chất hữu sinh" (principe vital)[11]. Cắt nghĩa như vậy thì cũng như ông thầy thuốc của Molière cắt nghĩa tại sao a phiến làm cho người ta ngủ được bằng cái "thực chất an miên" (vertu dormitive)[12]. Trong thế kỷ XIX, người ta gạt hẳn cái thuyết "thực chất hữu sinh" và người ta chứng minh rằng những quy luật mà cơ thể sinh vật bị chi phối, suy cho đến cùng, chỉ là những quy luật vật lý - hóa học. Nhưng mà, do những bước tiến rất nhanh của

sinh vật học trong khoảng giữa thế ky XX, người ta đã nhận thấy rất nhiều khó khăn về vấn đề thực chất của sinh khí mà sinh vật học cơ giới luận không thể giải quyết được. Năm 1938, ở Thái học viện nước Pháp (Collège de France) và ơ Đại học Harvard (Mỹ), đã có nhiều nhà sinh vật học có thâm quyền tuyên bố rằng chúng ta, ngoài những quy luật vật lý - hóa học, còn phải tìm được cái gì nữa mới lý giải được sinh vật. Động tác của sinh vật khác hẳn với động tác của vật vô cơ. Những nguyên lý của nhiệt lực học, nhất là nguyên lý thứ hai, chỉ ứng dụng được cho những vật vô sinh, tĩnh nọa[13], do đó chúng ta phải tìm cho được những quy luật có thể giải thích những điều kiện trái ngược với quy luật thứ hai của nhiệt lực học.

Phân tích cho đến cùng, thì cái bế tắc của sinh vật học cũng như của nhiều khoa học khác và của triết học nói chung là ơ chỗ người ta quan niệm rằng cơ sở của vũ trụ là vô số những tế phần, những nguyên tố độc lập, vốn có ở trong không gian không biết từ bao giờ và sẽ còn mãi mãi, chúng kết hợp lại, tổ hợp lại mà trở thành vạn vật. Cái quan niệm ấy thoạt trông tưởng là chí lý, nhưng nghĩ cho kỹ thì thật là phi lý.

Nhà duy vật luận cổ đại Hy-lạp Démocrite nói rằng các tế phần nguyên thủy là thực chất của vạn vật, chúng tạo ra vạn vật, từ lúc vô thuy, chúng đã lưu hành ở trong không gian. Nói rằng chúng tạo ra vạn vật, chúng là thực chất của vạn vật thì cũng tức là nói

rằng chúng là những cái tuyệt đối, những cái vô điều kiện. Chúng quyết định hết thảy mà không có cái gì quyết định chúng. Thế mà lại nói rằng chúng lưu hành ở trong không gian thì chẳng hóa ra không gian là điều kiện tồn tại của chúng và chúng không còn phải là những cái vô điều kiện nữa? Vì vậy cho nên Engels phải nói rằng vật chất (tổng số các tế phần) là trường tồn và phổ biến mà không gian và thời gian chỉ là hai phương thức tồn tại của vật chất. Nói như thế cũng chưa hết mâu thuẫn.

Thử hỏi những cái tế phần gọi là nguyên tử, là những cái tuyệt đối, những cái vô điều kiện, tức là hoàn toàn độc lập đối với nhau, tức là không có quan hệ tùy thuộc đối với nhau, thì làm sao chúng lại có thể kết hợp, tổ hợp lại với nhau để trở thành vạn vật, để tạo thành một vũ trụ có tổ chức hợp lý, có trật tự, có quy luật (cosmos)?

Chỉ có hai khả năng: hoặc chúng là dị chất, hoặc chúng là đồng chất. Nếu chúng là dị chất, thì phải có một lực lượng gì *ở bên ngoài chúng* có tác dụng bắt buộc chúng phải cộng tác với nhau. Cái lực lượng ấy chỉ có thể là Thượng đế, mà Leibniz đã ví như người thợ đồng hồ lên giây cho tất cả mọi cái đồng hồ đơn tử (monade) để chúng chỉ giờ phút cho giống nhau. Còn nếu nói chúng là đồng chất, thì phải có một cái lực lượng *nội tại* làm cho chúng có tác dụng tương hỗ, và như thế thì mỗi nguyên tử không còn phải là một cái

tuyệt đối, một cái vô điều kiện (như quan điểm "chủ biệt") nữa, mà chúng chỉ là những cái tương đối, bị quyết định bởi lực lượng nội tại ấy - Chúng là những sản phẩm của lực lượng nội tại. Mà cái gọi là lực lượng nội tại, thì chỉ có thể là cái Toàn thể, cái Đại hữu, cái Đại nhất, cái Đại toàn. Đấy là Bản thể thực hữu của vũ trụ. Bản thể này chứa đựng tất cả những gì tồn tại hay có khả năng tồn tại. Từ khoáng vật lên thực vật quả có một cái gì mới, không có mặt ở trong khoáng vật. Nếu nói rằng cái mới - cái sinh khí ấy là một thực chất, do sự tiến hóa của bản thân khoáng vật tạo thành, thì chính là đã cắt nghĩa cái cao bằng cái thấp, cái nhiều bằng cái ít, cái giàu bằng cái nghèo, điều đó lý trí con người không thể chấp nhận được, mà kinh nghiệm khoa học cũng sẽ không bao giờ chứng minh được, mặc dầu có nhiều nhà khoa học vẫn mơ tưởng điều ấy. Vậy thì cái sinh khí được thêm vào những yếu tố *khoáng vật* để tạo thành *sinh vật* không phải một thực chất do khoáng vật sinh ra mà là một khả năng đã có sẵn ở trong Toàn thể, trong Bản thể. Cách lý giải này rõ ràng hợp với lương thức hơn hẳn cách lý giải gán mọi sự biến đổi cho cái "hích" của Thượng đế.

Ở đây cần phải nói rõ cái quá trình tiến hóa thực sự từ khoáng vật lên sinh vật.

Bản thể là cái chí nhất, nhưng vì nó có tác dụng biến hóa vô cùng cho nên đồng thời nó cũng là cái chí đa. Cái mấu chốt của tác dụng biến hóa là sự đấu

tranh và hợp tác giữa hai mặt của ban thê. Một mặt là cái năng động, cái tích cực; một mặt là cái cơ giới, cái tiêu cực. Lấy chỗ thấp nhất mà nói thì điện, nhiệt, ánh sáng v.v... là những yếu tố năng động, tích cực mà các thê chất là những yếu tố cơ giới, tiêu cực (tĩnh nọa, phi đặc định). Bản thê biến hóa theo phương thức lưỡng phân, một tách ra thành hai, rồi thành bốn, rồi thành tám v.v...; nó là cái hệ thống tuyệt đối, nó tách ra thành những hệ thống tương đối, cái lớn, cái nhỏ bao bọc chứa đựng lẫn nhau, có quan hệ ngang dọc, ngay thẳng hay quanh co, bắt chéo với nhau. Trong vũ trụ, bất cứ vật gì cũng có tính hệ thống, tuyệt đối không có những vật vô hệ thống gọi là tế phần (particules), - nguyên tử là một hệ thống hoàn chỉnh, một vũ trụ nhỏ. Mỗi vật trong vũ trụ, bất cứ lớn hay nhỏ, nguyên tử hay phân tư, khoáng vật hay sinh vật là một hệ thống có hai mặt, một mặt năng động, tích cực, một mặt cơ giới, tiêu cực. Trong khoáng vật thì những tố chất (phân tử) là thuộc về mặt cơ giới tiêu cực mà cái sức (nhiệt, điện, v.v...) làm cho các phân tử dẫn dụ và khu trục lẫn nhau là thuộc về mặt năng động, tích cực. Trong thực vật thì những tố chất (phân tư, tế bào) là thuộc về mặt cơ giới, nhưng ở đây, về mặt năng động, tích cực, thì ngoài cái sức dẫn dụ, khu trục lẫn nhau của các phân tử tức là cái mà các nhà khoa học gọi là quy luật vật lý - hóa học, lại còn có thêm cái sức đồng hóa, dị hóa (bài tiết, sinh dục) v.v... Lên đến giai tầng động vật, thì thêm

vào những cái sức này lại còn có cái năng lực cam thụ, tri giác v.v... là ý thức tự phát mà người ta gọi là tâm thể (psychisme), và lên một bậc cao hơn nữa, ở trong con người, thì gọi là ý thức phản tỉnh.

Nhưng trên đây đã nói, quá trình biến hóa rất phức tạp của ban thể gây nên những quan hệ ngang dọc, ngược xuôi, ngay thẳng, quanh co, bắt chéo, giữa các hệ thống hiện thực. Từ khoáng vật đến sinh vật là một quá trình từ thấp lên cao. Tố chất của khoáng vật có đặc tính vật lý; tố chất của thực vật có đặc tính vật lý và sinh lý; tố chất của động vật có đặc tính vật lý, sinh lý và tâm lý. Trong sinh vật có một mặt năng động, tích cực và một mặt cơ giới, tiêu cực, tương xứng với nhau, như trong khoáng vật, nhưng trên trình độ cao hơn, cũng như trong ban thể có một mặt năng động, tích cực tương xứng với mặt cơ giới, tiêu cực nhưng trên một trình độ cao hơn tất cả mọi vật trong vũ trụ.

Trình độ cao thấp của khoáng vật, thực vật, động vật biểu hiện bằng đặc tính vật lý - hóa học, đặc tính sinh lý và đặc tính tâm lý.

Cần phải đề cập hai phạm trù "cứu cánh" và "chức năng" để giải thích những đặc tính này.

Nguyên lý cứu cánh tính (hay mục đích tính)[14] đã bị các nhà khoa học loại trừ ra khỏi phạm vi phương pháp luận vì họ cho rằng nó ám hàm khái

niệm Thượng đế và nó gắn liền với khái niệm ý thức; họ tưởng rằng nếu những hiện tượng tự nhiên đều có mục đích thì tức là có một Thượng đế tổ chức thế giới hay ít ra tự bản thân thế giới có ý thức (phiếm thần luận), điều đó khoa học không chấp nhận được.

Thật ra, nguyên lý cứu cánh tính không có quan hệ nội tại với thần học, với duy thức luận mà trái lại, nó là cái nguyên lý cơ bản nhất, cần thiết nhất của khoa học tự nhiên, chính vì nó là cơ sở của nguyên lý nhân quả tính. Vì vậy cho nên, hiện nay có những nhà sinh vật học, những nhà sinh thành học đã phải tuyên bố rằng nếu không có nguyên lý cứu cánh tính thì sinh vật học không đi được một bước.

Cái bản thể đại toàn tách ra thành nhiều toàn thể nhỏ, mỗi toàn thể nhỏ là một hệ thống, có tính thống nhất của nó, có hướng đi của nó. Trong hướng đi của chúng, các hệ thống gặp nhau, cắt nhau, tréo nhau, quyện nhau, nhưng sự phức tạp của những hướng đi ấy không phương hại đến tính duy nhất của hướng đi toàn thể từ chí nhất đến chí đa rồi lại từ chí đa đến chí nhất (không nên quan niệm sự qua lại này là có trước sau trong thời gian như sự qua lại hình nhi hạ).

Cái hướng đi từ chí nhất đến chí đa ấy là cơ sở, là điều kiện của sự tồn tại vĩnh cửu trong vũ trụ. Hướng đi của mỗi toàn thể nhỏ cũng làm cơ sở, làm điều kiện cho sự tồn tại không vĩnh cửu cua nó. Một giọt đầu rơi mạnh từ cao xuống thấp, một cái bong bóng xà phòng

bị thối vẹo, thì lúc đầu chúng rập hình, tròn dài, thon, méo mó v.v... nhưng cuối cùng bao giờ chúng cũng rập theo hình cầu thể chính thường, là vì hình cầu thể có khả năng duy trì sự tồn tại của chúng lâu nhất. Đó là một biểu hiện của cứu cánh tính, mặc dầu cái giọt dầu, cái bong bóng xà phòng không có ý thức gì về cái mục đích tự kỷ bảo tồn của nó. Bất cứ vật gì ở trong vũ trụ cũng có tính cứu cánh như vậy; con người cũng có tính cứu cánh như vậy, chỉ có điều là, trong nhiều trường hợp, con người lại có ý thức kèm theo cứu cánh tính.

Chỉ có tư tưởng "chủ toàn" (là cái tư tưởng cho rằng toàn thể quyết định bộ phận, toàn thể là cái gì giàu hơn tổng số các bộ phận) mới lý giải được khái niệm cứu cánh. Trái với tư tưởng "chủ toàn" là tư tưởng "chủ biệt", nó xuất phát từ những yếu tố cá biệt, những thành phần cá biệt để đi đến toàn thể và cho rằng bộ phận quyết định toàn thể, mà toàn thể chỉ là tổng số các bộ phận. Tư tưởng "chủ biệt" không bao giờ lý giải được khái niệm "cứu cánh", cũng như nó tuyệt đối hóa sự đối lập giữa chủ thể và khách thể để làm cho khoa học và triết học mắc phải những khó khăn tuyệt vọng.

Phạm trù "cứu cánh" là cơ sở của phạm trù "chức năng" mà sinh vật học phải vận dụng luôn luôn, mặc dầu nó không thực sự lý giải được phạm trù ấy.

Một chức năng, chẳng hạn chức năng tuần hoàn, là

một hệ thống những vận động, động tác, hành vi, góp phần vào sự duy trì tồn tại của một vật. Dịch ra từ ngữ nghĩ nhân luận (anthropomorphisme)[15] thì những vận động, động tác, hành vi ấy là những phương tiện, mà sự duy trì tồn tại của một vật là mục đích. Chức năng đi đôi với khí quan, có chức năng thì phải có khí quan; khí quan là cái công cụ để thực hiện chức năng. Tư tưởng "chủ biệt" vẫn mường tượng rằng khí quan có trước chức năng, nó là lý do tồn tại của chức năng, có biết đâu rằng chức năng có trước khí quan, nó là lý do tồn tại của khí quan. Thảng hoặc cũng có một đôi nhà khoa học tỉnh cờ suy nghĩ như vậy, nhưng họ vội vàng xua đuổi cái ý nghĩ ấy đi, cho nó là thần bí, thậm chí là mê tín. Họ nghĩ rằng nói chức năng có trước khí quan thì mặc nhiên đặt cái tiền đề rằng một vật vô tri như một loại cỏ, chẳng hạn, cũng có đủ sức suy nghĩ bao quát để phối hợp tất cả các khí quan, các động tác của mình hướng về một mục đích duy nhất là duy trì tồn tại cho mình, điều đó thật là phản khoa học, phản triết học. Nhưng cái gì cực kỳ tối tăm khó hiểu đối với tư tưởng chủ biệt thì lại sáng tỏ như ban ngày đối với tư tưởng chủ toàn. Đã nói rằng mỗi toàn thể có một cứu cánh (mục đích vô ý thức, phi tâm lý), thì, tự nhiên nhi nhiên, cái toàn thể phải tạo thành, sử dụng, phối hợp (một cách vô ý thức, phi tâm lý) tất cả những cái gì là phương tiện (khí quan, động tác) để thực hiện mục đích (vô ý thức, phi tâm lý) của mình. Chỉ có thể lý giải như vậy các

chức năng sinh lý và những hiện tượng như động tác tự vệ của cơ thể, động tác tự điều chỉnh ở trong hoạt động hô hấp, tuần hoàn, dinh dưỡng v.v...

Hai khái niệm cứu cánh và chức năng không những cần thiết cho sinh lý học, mà còn cần thiết, tuy ở mức thấp hơn, cho vật lý học nữa. Hoạt động dẫn dụ và khu trục giữa các phân tử ở trong khoáng vật là một chức năng để duy trì sự tồn tại của khoáng vật. Mỗi vật thể, như nước, chẳng hạn, nếu mất thế bình quân của sức dẫn dụ và sức khu trục giữa các phân tử thì nước biến thành hơi, hoặc thành băng. Ở trong các vật thể kiên xác (solides)[16], thì những đợt sóng sánh có tính chu kỳ của các nguyên tử là có cái mục đích, có cái chức vụ phải duy trì sự tồn tại của các vật thể ấy; nếu sự sóng sánh của các nguyên tử bị cắt đứt thì sự tồn tại của vật thể kiên xác với tư cách là vật thể kiên xác cũng bị cắt đứt (ngoại trừ trường hợp không có nhiệt) mà nó sẽ chuyển sang trạng thái chất lỏng. Nếu không có vận động chu kỳ của các điện tử, thì cũng không có nguyên tử.

Cơ thể sinh vật có những trạng thái tế nhuyễn như là sự dinh dưỡng, sự trưởng đại[17], sự sinh dục v.v... mà khoáng vật không có. Cho nên, nhà duy vật luận nói rằng từ khoáng vật lên sinh vật có một sự biến chất, mà nội dung là sự phủ định cái trạng thái tĩnh nọa để khẳng định cái trạng thái sinh động (trong sự phủ định có sự bảo lưu, cho nên trong cơ thể

sinh vật vẫn có những quy luật vật lý - hóa học).

Thật ra nhìn theo quan điểm chủ toàn thì từ khoáng vật đến sinh vật không có một sự nhảy vọt, một sự biến chất nào cả; giữa khoáng vật và sinh vật, không có một sự dị biệt về tính chất mà chỉ có một sự dị biệt về trình độ. Một khoáng vật là một hệ thống còn đơn giản, quan hệ giữa nó và môi trường còn ít ỏi, quan hệ giữa các bộ phận của nó cũng không có mấy. Trái lại, một sinh vật là một hệ thống phức tạp, quan hệ giữa nó và môi trường có nhiều, quan hệ giữa các bộ phận của nó cũng phong phú. Vì vậy những chức năng của nó cũng tinh tế hơn những chức năng của khoáng vật. Chẳng hạn, sự khuyếch đại, bành trướng của một khoáng vật (một đồi cát, một lớp mỏ, một dòng nước có thể tăng thêm khối lượng vì một lý do nào đó) là tương đương với sự trưởng thành của một sinh vật. Khuếch đại và trưởng thành chỉ khác nhau ở chỗ, một bên thì thô suất, bất kỳ, một bên thì tế nhuyễn và có quy luật, do tính phức tạp của những quan hệ của nó với môi trường và những quan hệ giữa các bộ phận của nó; - sinh dục cũng chỉ là một sự tinh tế hóa so với sự đa hóa của vật vô sinh, chẳng hạn một dãy núi tách ra làm nhiều nhánh, một sông cái "đẻ" ra nhiều sông con.

Cách lý giải của tư tưởng "chủ toàn" đối với sự tiến hóa từ vật vô sinh đến vật hữu sinh là như thế. Nó không cắt nghĩa cái cao, cái nhiều, cái giàu bằng cái

thấp, cái ít, cái nghèo; nó không suy luận một cách phản lý trí, phản lôgich như tư tưởng chủ biệt và nó cũng đem lại cho các nhà khoa học một điều rất bổ ích là khỏi phải lãng phí não lực để phát hiện một chất trung gian như colloïdal, giữa chất vô sinh và chất hữu sinh, hay là một hiện tượng trung gian giữa hiện tượng sinh lý và hiện tượng tâm lý.

(1) *Do lai*: nguyên nhân, nguồn gốc.

(2) *Dẫn thoái* (reduktion, réduction): sự biến đổi, chuyển hóa của sự vật sang những hình thái kém hơn, thấp hơn.

(3) *Hậu nghiệm* (à postériori): dựa trên các cơ sở, các dữ kiện của kinh nghiệm.

(4) *Ngộ tính*: Cái khả năng có thể hiểu được, có thể giác ngộ được.

(5) Cũng gọi là "vật tự nó" (chose en soi).

(6) *Vô gián*: không có một cự ly gián cách, trái với *hữu gián* là có cự ly gián cách.

(7) Hướng tới những đối tượng nằm ngoài chủ thể.

(8) *Bất khả hoặc*: không thể ngờ vực được.

(9) *Nội chấp* (intentionnel): được định trước, có chủ tâm từ trước; ở đây muốn nói đến sự quyết định có tính chất tiên nghiệm của chủ thể trong việc hình thành ý thức về khách thể.

(10) *NC*: Chương nói về Husserl và hiện tượng học là tóm tắt

theo sách *Phénoménologie et matérialisme dialectique* (Hiện tượng luận và chủ nghĩa duy vật biện chứng) của Trần Đức Thảo. Nxb. Minh Tân, Paris, 1951.

(11) Căn nguyên sống.

(12) Tính năng gây ngủ.

(13) *Tĩnh nọa*: lười biếng, bất động.

(14) *Cứu cánh tính* hay *mục đích tính* (finalité): một nguyên lý trọng yếu mà mục đích luận (finalisme) dùng để giải thích thế giới: thế giới tồn tại không phải tự nhiên nhi nhiên mà luôn luôn có tính mục đích; mọi sự vật, hiện tượng trong thế giới đều là sản phẩm tất yếu của cái tính mục đích ấy, đều được sắp đặt theo trật tự liên hoàn nhằm phản ánh tính mục đích tối thượng và siêu hình ấy của thế giới.

(15) *Nghĩ nhân luận* (anthropomorphisme; personnification): lý thuyết cho vạn vật là bắt chước con người, cũng gọi là nhân cách hóa, tức là đem tính tình, đặc điểm, tư duy của con người gán cho thế giới ngoài con người.

(16) *Kiên xác* (solide): cứng rắn, vững chắc.

(17) *Trưởng đại*: lớn dần lên.

PHẦN THỨ HAI

# TƯ TƯỞNG VIỆT NAM TỪ TRUYỀN THỐNG ĐẾN CANH TÂN

# TƯ TƯỞNG VIỆT NAM TỪ TRUYỀN THỐNG ĐẾN CANH TÂN

## I

## LÊ QUÝ ĐÔN VÀ HỌC THUYẾT "LÝ - KHÍ"(*)

*Vân đài loại ngữ* là một "loại thư" quan trọng của Lê Quý Đôn, tập hợp và sắp xếp những tri thức về triết học, văn học, sử học, địa lý, kỹ thuật, khoa học, v.v... dưới 9 đề mục: 1. Lý khí (vũ trụ luận); 2. Hình tượng (vũ trụ học); 3. Khu vũ (địa lý); 4. Vựng điển (chế độ); 5. Văn nghệ; 6. Âm tự (ngữ ngôn văn tự); 7.

(*) In trên *Tạp chí văn học*, số 4, kỷ niệm 250 năm sinh Lê Quý Đôn, tháng VII và VIII - 1976.

Thư tịch; 8. Sĩ quy (thuật làm quan); 9. Phẩm vật (vật kiện tự nhiên và xã hội).

Các đề mục được sắp xếp từ rộng đến hẹp, từ lớn đến nhỏ. Mục đầu tiên là vũ trụ luận, dĩ nhiên đó là một vấn đề triết học. Nhưng tại sao lại đặt cho mục ấy cái tên là "Lý - Khí" ? Vì vấn đề "Lý - Khí" là một thứ nhị nguyên luận trong tư tưởng triết học của Tống Nho.

Triết học của Tống Nho được các nhà triết học sử Trung Quốc gọi là *Đạo học*, và các nhà triết học sử tư sản phương Tây gọi là *Tân Nho giáo* (néo - confucianisme). Nói cho đúng thì Nho gia hầu như không có vũ trụ luận. Khổng Tử chỉ có một vũ trụ quan rất sơ sài, đơn giản (*Chu dịch* là một tác phẩm của những nhà Lão học). Trong cuộc đấu tranh tư tưởng rất sôi nổi (bách gia tranh minh) ở thời Xuân thu - Chiến quốc, nhà Nho rất bị lép vế về mặt lý học nói chung và về mặt triết học nói riêng. Đời nhà Hán và nhà Đường, Khổng giáo được tôn làm quốc giáo nhưng Nho gia vẫn không sản sinh được một vũ trụ luận nào có giá trị có thể làm cho các học giả thật tâm phục. Đứng trước hiểm tượng ấy, các nhà Nho đời Tống phải cố gắng xây dựng một nền triết học có thể đối địch với Lão học và Phật học, nhưng làm sao tìm được ở trong tư tưởng của Khổng Tử những khái niệm, những phạm trù có thể làm cơ sở cho một hệ thống triết học đúng nghĩa? Tống Nho đã lợi dụng sách *Chu dịch* để

gán cho Không Tử những tư tưởng triết học của Lão Tử. Ngoài ra, Tống Nho lại còn vay mượn cho Nho giáo nhiều khái niệm về bản thể luận và tâm lý học của Phật giáo. Do đó, cái mà người ta gọi là *Tống học*, hay *Đạo học*, hay *Tân Nho giáo* này thật ra chỉ là một hỗn hợp phẩm giữa Lão, Phật và Khổng.

*

* *

Người khai sáng ra vũ trụ luận của Tống Nho là Chu Đôn Di (hiệu Liêm Khê). Theo họ Chu thì căn nguyên của vũ trụ là Thái cực, nhưng bản chất của Thái cực là vô thủy vô chung, vô hình vô tượng, cho nên họ Chu lại đặt cho nó một cái tên nữa là Vô cực. "Vô cực" hay "Huyền" là một phạm trù của Lão Tử. Thái cực và Vô cực chỉ là một, nhưng lấy cái "thể" mà nói thì là Vô cực, lấy cái "dụng" mà nói thì là Thái cực. Sở dĩ phải đặt tên khác nhau, là vì Thái cực phân hóa làm hai khí (âm và dương), sợ rằng độc giả có hiểu lầm mà cho nó là biểu tượng chăng, cho nên phải kèm vào bên nó một cái Vô cực không có biểu tượng, để giữ tính chất hình nhi thượng của nó. Thế nhưng nếu chỉ nói Vô cực, thì sợ nó trở thành hư vô, không thể thuyết minh được cái lý phát triển của âm và dương, cho nên Liêm Khê lại đặt ra một mệnh đề xảo diệu, là

"Vô cực mà Thái cực". Thái cực lại tự nó khai triển vận động, một sự vận động gồm cả động và tĩnh, do đó phát sinh ra âm và dương. Quá trình ấy lại tiến lên một bước nữa mà gây nên "thủy, hỏa, mộc, kim, thổ" - Liêm Khê không theo quá trình phát triển của *Kinh dịch* là: "Thái cực, lưỡng nghi (âm dương), tứ tượng, bát quái", mà lại theo quá trình phát triển của Lão Tử: "Một sinh hai, hai sinh ba, ba sinh vạn vật". Đó là một trong những sự dị đồng nhỏ giữa *Chu dịch* và *Đạo đức kinh* (tên gọi khác của sách *Lão Tử*), cùng ở trong hệ thống Lão học cả.

Cái "Chân" của Vô cực và cái "Tinh" của âm dương ngũ hành "diệu hợp" với nhau và sinh ra hình tượng và gây nên "tính" nam và "tính" nữ, từ đó vạn vật hóa sinh mãi mãi, không biết đến đâu là cùng.

Trương Tải (hiệu Hoành Cừ) tiếp liền với Chu Liêm Khê nhưng xây nên một vũ trụ luận rất đặc sắc. Nguyên lý của thế giới là Thái hòa, nó có năng lực "chìm nổi, lên xuống, động tĩnh" ngược nhau. Trong Thái hòa có hai thành phần đối lập với nhau, đó là Hư và Khí. Hư "không phải là vô, cũng không phải là vật, nó là Lý, nhưng chỉ vì nó là vô động, vô cảm, vô cùng, vô hình cho nên gọi nó là Hư"[1]. Quan hệ giữa Hư và Khí như thế nào? Trương Tử cho rằng Khí không phải do Hư mà sinh ra, lại cho rằng Hư không có Khí thì không đứng được. Khí tụ lại thành vạn vật, mà vạn vật tan đi thì trở về Hư, như thế là "bất đắc dĩ"

(bất đắc bất nhiên, tất nhiên). Như thế là cho rằng giữa Hư và Khí có quan hệ nhờ dựa vào nhau, và nói rằng Hư tức là Khí, thì cũng là cho rằng giữa động và tĩnh có quan hệ "hai mà không hai".

Mối quan hệ giữa bản thể và hiện tượng là một vấn đề cơ bản của triết học. Parménide khẳng định bản thể (cái bất dịch) mà phủ định hiện tượng (cái biến dịch). Nhà triết học Bà-la-môn của Ấn-độ Xan-ka-ra (Çankara) cho rằng bản thể là hiện thực tuyệt đối mà hiện tượng chỉ là hiện thực tương đối, nhưng cũng có khi Xan-ka-ra phủ định tính hiện thực của hiện tượng. Những nhà triết học Ấn-độ trong Phật giáo Đại thừa như Long-thụ (Nàgàrjuna), Vô-trước (Asanga), hay ở Trung Quốc những nhà tư tưởng của phái Hoa nghiêm, Thiên thai và Thiền cũng cố gắng giải quyết vấn đề này nhưng cũng chưa thật dứt khoát và nhất trí. Riêng Lão Tử có một giải đáp chính xác và tinh tế về vấn đề này: *Đạo* là bản thể, nó bất dịch nhưng không phải là một tử vật (vật chết), nó rất năng động mà các hiện tượng đều là những biến dịch sản sinh từ tính năng động ấy (tính năng động ấy gọi là *Đức*).

Khổng Tử không hề có ý thức về vấn đề này. Trương Tải là một nhà Nho, nhưng cũng đặt vấn đề này và cố gắng giải quyết trên cơ sở biện chứng pháp của *Chu dịch*, Lão Tử và Đại thừa. Thế nhưng giải đáp của Trương Tải rất nhập nhằng giữa nhất nguyên

luận và nhị nguyên luận, duy vật luận và duy tâm luận: "hai mà không hai".

Đến hai anh em Trình Hiệu (Minh Đạo) và Trình Di (Y Xuyên) thì không đối lập Hư và Khí, mà lại đối lập Lý và Khí. Lý và Khí khác nhau như thế nào, có quan hệ với nhau như thế nào? Minh Đạo rất lúng túng nhập nhằng về chỗ đó, và tỏ ra là duy tâm chủ quan. Y Xuyên thì nói một cách dứt khoát rằng Lý là hình nhi thượng, Khí là hình nhi hạ.

> "Rời khỏi âm và dương thì không còn gì là Đạo nữa; cái làm cho có âm có dương là Đạo, mà bản thân cái âm cái dương là Khí. Khí là cái gì hình nhi hạ. Đạo là cái gì hình nhi thượng..." (*Toàn thư*).

Đạo ở đây tức là Lý, vậy chúng ta muốn biết Lý là gì, thì phải biết Đạo là gì.

> "Đạo thì có hai, hoặc là nhân, hoặc là bất nhân, thế thôi. Cái lý tự nhiên là như vậy. Đạo không bao giờ là vô đối: có âm thì có dương, có thiện thì có ác, có thị thì có phi, không phải là một cũng không phải là hai..." (*Toàn thư*, 16).

Trương Tải đối lập Hư (tức là Lý, cũng tức là tâm) và Khí (vật chất), nhưng lại tổng hợp hai cái đó trong một thực thể gọi là Thái hòa. Cái Thái hòa ấy chứa đựng cả Lý(Hư) và Khí, nhưng thực chất của nó là gì? Câu hỏi ấy bị Trương Tải bỏ lửng.

Y Xuyên không đối lập Lý và Khí nữa mà bao gồm Khí vào trong Lý và cho rằng Khí được Lý sản sinh ra trên một quá trình biện chứng. Do đó, cái thuyết Lý Khí của Y Xuyên có tính cách nhất nguyên luận duy tâm khách quan. Nhưng cái Lý ở đây có phải là bản thể của vũ trụ hay là hệ thống của những quy luật tự nhiên không? Khi Y Xuyên nói *Đạo* chỉ có nhân hay là bất nhân, thiện hay là ác, thì chữ nhân, chữ bất nhân, chữ thiện, chữ ác tức là luân lý phong kiến: tam cương, ngũ thường. Chữ "nhân" của Khổng Tử bao trùm cả "nghĩa", "lễ" và "trí". Thuyết tính thiện của Mạnh Tử thì nói chữ "nhân" bắt nguồn ở lòng trắc ẩn, chữ "nghĩa" bắt nguồn ở lòng tin, chữ "lễ" bắt nguồn ở lòng từ nhượng, chữ "trí" bắt nguồn ở ý thức phân biệt thị phi. Những phạm trù "nhân", "nghĩa", "lễ", "trí" gắn liền với quan hệ xã hội dưới chế độ phong kiến ở Trung Quốc gọi là ngũ luân (quân thần, phụ tử, phu phụ, huynh đệ, bằng hữu). Những phạm trù và những quan hệ này đã được hậu Nho cấu trúc lại thành "tam cương", "ngũ thường". Trong tư tưởng của Y Xuyên nói riêng và của Tống Nho nói chung, nội dung của chữ Lý tức là tam cương, ngũ thường. Thế là Tống Nho đã bản thể hóa, tuyệt đối hóa, vũ trụ hóa những phạm trù luân lý phong kiến của Trung Quốc. Riêng Y Xuyên đã chứng minh một cách cụ thể rằng chữ "trung", chữ "hiếu", chữ "lễ" cũng là những quy luật của thế giới tự nhiên như con ong, cái kiến có bản năng trung quân,

con quạ có hiếu với mẹ già (bón mồi cho quạ già), con rái cá cũng biết cúng tế (vì đến mùa xuân, băng giá tan, con rái cá bắt được cá, xếp thành từng chồng, rồi đứng trước chồng cá mà ngúc đầu). Lý là tam cương, ngũ thường; Khí là phi tam cương, ngũ thường; đó là phần đóng góp của Nho gia trong vũ trụ luận của Tống học.

Sang đến đời Nam Tống thì Chu Hy (hiệu Hối Am) tiến hành một sự tổng hợp đại quy mô giữa thuyết Thái cực của Liêm Khê, thuyết Hư Khí của Hoành Cừ và thuyết Lý Khí của hai anh em họ Trình.

Chu Hy thấy rằng đối với cái tính chất của Thái cực cần phải có một sự thuyết minh. Nói một cách khác, thì Liêm Khê chỉ nói một câu choẳn hoẳn "Vô cực mà Thái cực" chứ không hề giải thích cái thuộc tính của Thái cực là gì. Nói một cách khác nữa, nếu muốn đem Thái cực làm chủ tể cho Lý và Khí, thì việc trước hết là phải giải thích cái bản thể của Thái cực.

Chu Hy nói rằng:

"Vô cực mà Thái cực, điều đó chỉ có nghĩa là vô hình mà hữu lý. Vì Chu Tử (Liêm Khê) sợ rằng ngoài Thái cực, người ta lại muốn tìm một Thái cực nữa, cho nên nói đến vô cực ...".

Lại nói:

"Chu Tử (Liêm Khê) nói "Vô cực mà Thái cực" không phải bảo rằng ở trên Thái cực lại còn có Vô

cực nữa, mà chỉ muốn nói rằng Thái cực không phải là vạn vật..." (*Ngữ loại*, **44**).

Xét ra thì Chu Hy muốn nói rằng Thái cực là cái gì siêu việt cả không gian và thời gian, khó lòng mà nói được ban thể của nó, nhưng nếu dùng ngôn ngữ thì có thể khép nó vào trong một chữ Lý. Trước khi âm và dương xuất hiện, thì tất nhiên phải có một cái Lý đã, nghĩa là sau lưng hiện tượng, phải có một thực tại:

"Thái cực chỉ là cái Lý của trời đất và vạn vật. Lấy trời đất mà nói thì trong trời đất có Thái cực; lấy vạn vật mà nói thì trong vạn vật đều có Thái cực. Trước khi có trời đất, đã có sẵn cái Lý ấy. Động mà làm dương, chỉ là cái Lý ấy; tĩnh mà làm âm cũng chỉ là cái Lý ấy" (*Tính lý đại toàn*, **26**).

Nói đến vấn đề tại sao Thái cực lại sản sinh được Lý và Khí thì Chu Hy giải đáp một cách rất lúng túng, rời rạc. Đại khái họ Chu nói rằng Thái cực tuy là Lý nhưng nếu cho nó là cái Lý ở trong hai vế Lý và Khí đối lập với nhau thì không được, vì rằng Lý và Khí là những trạng thái đã phân hóa, cũng như Âm và Dương của *Dịch*. Thực ra, Thái cực là cái Lý có chứa đựng khả năng phát sinh ra sự vận động gồm cả hai mặt là động và tĩnh.

Thế thì quan hệ giữa Lý và Khí là như thế nào?

"Trong khoảng trời đất, có Lý có Khí, Lý là cái thế hình nhi thượng, là cái gốc của vạn vật; Khí là

cái vô hình nhi hạ, là cái khí cụ làm nên vạn vật. Cho nên khi người và vật sinh ra, phải bẩm được cái Lý ấy thì mới có tính, và phải bẩm được cái Khí ấy thì mới có hình" (*Tính lý đại toàn*, **26**).

Cứ theo đấy mà phân tích những thuộc tính của Lý và Khí, thì Lý là tính của vật, nó là hình nhi thượng, mà Khí là cái hình tượng rập vào vạn vật, nó là hình nhi hạ. Nói một cách cụ thể thì Khí là ngũ hành: thủy, hỏa, mộc, kim, thổ, mà Lý là ngũ thường: nhân, nghĩa, lễ, trí, tín. Cũng như Minh Đạo và Y Xuyên, Chu Hy đã vũ trụ hóa tam cương và ngũ thường. Và sở dĩ Tống Nho phải dựng lên học thuyết Lý - Khí là để biện hộ cho thuyết "tính thiện" của Mạnh Tử: bản tính, bản năng của con người là thiện (tam cương, ngũ thường). Thế nhưng, trong thực tế, mọi người đều phải công nhận rằng có những bản năng rất ác (phi tam cương, ngũ thường). Vậy phải nói cho ra cái ác ấy do đâu mà sinh ra. Tống Nho đã đổ cái ác ấy lên trên đầu chữ "Khí" (vật chất).

Lê Quý Đôn có một vũ trụ luận rất đặc sắc, nó giải quyết các vấn đề Vô cực và Thái cực, Hư Khí và Lý Khí một cách gọn gàng, hẳn hoi và dứt khoát.

Lê Quý Đôn không nói Vô cực mà chỉ nói Thái cực:

"Thái cực là một, nó là một khí hỗn nguyên..., một mở một khép gọi là biến, qua lại không cùng gọi là thông, khép lại là vô, mở ra là hữu, qua rồi là

vô, đang đến là hữu, thấu xưa đến nay không có lúc nào là không tồn tại... Như thế mà bảo rằng "hữu sinh ư vô" (cái hữu là từ cái vô mà sinh ra) thì có được không?" (*Lý khí*, **4**).

"Hữu sinh ư vô" là chữ của Lão Tử. Trong vấn đề "hữu vô" của triết học, Lê Quý Đôn đứng hẳn về bên "hữu", cho nên bác truất cái mệnh đề "hữu sinh ư vô" của LãoTử, và cả cái phạm trù Vô cực cũng của Lão Tử.

Trong mệnh đề "Thái cực là một cái Khí hỗn nguyên" (hỗn hợp và nguyên thủy), chúng ta thấy một giải pháp linh lợi và hoạt bát đối với vấn đề sự quan hệ giữa Thái cực và Lý Khí hay là giữa Thái hòa và Hư Khí, một vấn đề rất là tối tăm và rắc rối như chúng ta đã thấy trên kia.

Thái cực là Khí, mà khí là vật chất. Khí hỗn nguyên là cái vật chất bao gồm tất cả mọi sự vật và có trước mọi sự vật, vì nó là điều kiện sinh thành của mọi vật. "Đầy dẫy giữa khoảng trời đất đều là khí cả" (*Lý khí*, **3**).

"Trời chỉ là khí tích lại, không có phương sở, không có hình tượng. Nhật nguyệt tinh tú chỉ là một thứ khí tích lại mà có ánh sáng đó thôi" (*Lý khí*, **6** - dẫn sách *Liệt Tử*).

"... Giữa khoảng trời đất, không có chỗ nào là không có khí[... Giữa khoảng trời đất, bụi bay rối

rít, không ngừng nghỉ, không đứt quãng, đó đều là do cơ động của khí khiến nên như vậy. Xem mặt trời bắn tia qua cửa sổ và nóc nhà thì thấy..." (*Lý khí*, **8** - dẫn sách *Thông luận* của Tiết Tuyên).

Khí là vật chất, thế thì Lý là gì, quan hệ giữa Lý và Khí như thế nào?

Trương Hoành Cừ đối lập Hư và Khí trong lòng Thái hòa, anh em họ Trình và Chu Hy thì đối lập Lý và Khí trong lòng Thái cực. Lê Quý Đôn cho rằng không thể đối lập Lý và Khí được:

"Đầy dẫy trong khoảng trời đất đều là Khí cả. Còn chữ Lý, thì chỉ để mà nói rằng nó (Khí) là thực hữu, chứ không phải là vô. Lý không có hình tích, nhờ Khí mới nhận ra được, Lý ở ngay trong Khí. Âm và dương, chẵn và lẻ, tri và hành, thể và dụng thì có thể cặp đôi được, chứ Lý và Khí thì không thể cặp đôi được" (*Lý khí*, **3**).

Lê Quý Đôn không những không đối lập Lý và Khí, không những không đề cao Lý đối với Khí (Lý là hình nhi thượng, Khí là hình nhi hạ) như bọn Trình, Chu, mà lại còn sáp nhập Lý vào trong Khí, đem Lý làm một thuộc tính của Khí. Cái thuộc tính ấy là gì? Nếu dùng thuật ngữ ngày nay thì đó là *quy luật tính, Lý là quy luật tính của Khí, của vật chất*. Lê Quý Đôn không dùng những danh từ quy luật, định luật,

nhưng trong tư tưởng của ông đã có những khái niệm ấy.

"Chim bay thì dùng cánh để rẽ khí, như người dùng tay rẽ nước để bơi... Người ta vụt tay trong không khí thì có tiếng; nếu ở trong không không có khí thì ắt không còn có vật gì khác sinh ra tiếng được nữa. Trong không im lặng không có gió mà thấy ánh sáng nơi kẹt cửa có hạt bụi lên xuống cuồn cuộn, đó tất là khí làm nên như vậy. Kể ra mấy điều này để chứng minh rằng Khí là thực hữu" (*Lý khí*, **8**).

Đó là ý nghĩa của câu "Lý [...] để mà nói rằng nó (Khí) là thực hữu, chứ không phải là vô".

Định luật là phép tắc bất biến của vật chất, trong những trường hợp ưu việt thì biểu hiện bằng những công thức số học. Lê Quý Đôn không dùng chữ định luật nhưng dùng chữ *thường độ* (độ thường; chữ thường nghĩa là bất biến), hay là nói "cái đạo (đường đi) của nó thì hữu thường". Cái thường độ ấy, cái "đường đi hữu thường" ấy, tức là cái Lý ở trong cái Khí:

"Chữ *Cụ* là bão do chữ *Cụ* là đủ, nghĩa là đủ bốn thứ gió: Đông, Tây, Nam, Bắc. Nếu bão bắt đầu có vào buổi sáng, thì kéo dài ba ngày; bắt đầu vào buổi chiều thì kéo dài bảy ngày; bắt đầu vào buổi trưa thì chỉ có một ngày. Nếu bắt đầu từ phía Đông bắc,

thì thế nào cũng đi từ Bắc sang Tây; Nếu bắt đầu từ Tây bắc, thì thế nào cũng đi từ Bắc sang Đông, rồi đều quay sang hướng Nam mà tắt, gọi là "lạc Tây" và "hồi Nam". Nếu không "lạc Tây", không "hồi Nam", thì hơn một tháng sau lại nổi bão. Nổi và tắt cân kéo với nhau: nổi ban ngày thì ngày hôm sau tắt; nổi ban đêm thì đêm hôm sau tắt. Bão là gió bất chính, là biến thể của một cái khí trái ngược, thế mà còn có thường độ như vậy" (*Lý khí*, **13**).

"Trời thì cao và cách đất không biết mấy vạn dặm. Cái học trắc nghiệm thì ngang dọc, ngược xuôi, thêm bớt, nhân chia, chẳng qua một nắm con số, thế mà biết được đường đi và vị thứ của thất chính và nhị thập bát tú. Như thế chẳng phải là cái thể thì rất to lớn, cái dụng thì rất nhiệm màu, mà đường đi thì có phép thường (bất biến) hay sao? không thường thì sao được yên, không yên thì sao được lâu dài? xem như gió là do cái khí của trời đất khi tan khi tụ mà phát ra thành tiếng. Đời xưa có truyền lại các phép xem khí hậu, ấy là nói xem ở trong lục địa; còn như ở ngoài biển cả mông mênh, không còn biết đâu là đâu, mà các lái thuyền, các chân sào cũng biết được ngày nào, giờ nào nên tránh, nên đi. Được như thế là vì có cái gì thường nghiệm (đúng luôn luôn) vậy" (*Lý khí*, **14**).

Những sự kiện như vậy chứng minh rằng: "Lý ở trong Khí, mà số thì từ Lý mà sinh ra" (*Lý khí*, **36**).

Định luật không phải là một vật gì cụ thể, hữu hình, nó chỉ là cái phương thức vận động của vật chất. Sở dĩ chúng ta biết định luật, là nhờ quan sát hiện tượng và suy lý:

"Lý không có hình tích, nhờ có Khí nó mới hiện ra được. Lý ở ngay trong Khí" (*Lý khí*, **3**).

Lê Quý Đôn quan niệm bản thể của vũ trụ là Khí, là vật chất. Nhưng Lê Quý Đôn quan niệm Khí và vật chất là như thế nào?

Cũng như nhiều học giả cổ đại Hy-lạp hay ở Trung Quốc, Lê Quý Đôn còn có cái tư tưởng vật chất hữu sinh chủ nghĩa (hylozoïsme) nghĩa là vật chất cũng có tính hữu cơ và có sự sống:

"Khí trời thì bay xuống, khí đất thì bay lên. Khí trời và khí đất đều là sinh ý cả" (*Lý khí*, **9**).

"Đất mà không có vận động thì chỉ là một vật nằm lỳ, mà sinh ý hầu như tắt nghỉm vậy" (*Lý khí*, **5**).

Từ chỗ "vật chất có sinh ý", rất dễ đi đến chỗ vật chất có tính tình, có tri thức:

"... Sấm sét vang động, gió mưa thấm nhuần, nhật nguyệt vần xây, rét rồi lại nực, phân phát sinh dưỡng, vận động mở đóng. Xét cho đến cùng, chẳng

qua là "dị giản" mà thôi. Tính tình của trời đất, đạo đức và sự nghiệp của thánh hiền đều không ngoài hai chữ ấy... (*Lý khí*, **19**).

Từ chỗ vật chất có tính tình, lại đi đến chỗ vật chất là thần diệu:

"Tác dụng của Khí, thật là thiêng thay, thật là nhiệm thay. Khí mà thịnh, tất nhiên thư thái;khí mà suy thì phải co rút, xem nơi cây cối tươi hay khô thì biết. Khí trong thì thông, khí đục thì tắc, xem ở lòng người sáng hay mờ thì biết. Khí đầy thì lớn lên, khí vơi thì tiêu đi, xem nước biển lên xuống buổi sớm, buổi chiều thì biết. Khí hòa thì hợp, khí trái thì lìa, xem cuộc trị hay loạn thì biết" (*Lý khí*, **20**).

"Cái Khí thần diệu của trời đất thấu suốt xưa nay, lưu thông chuyển biến không chỗ nào là không có... cho nên hiền giả đời xưa nói rằng trời biết, đất biết" (*Lý khí*, **30**).

Ý thức, tâm lý của con người là do Khí quyết định, mà vì Khí là thần diệu cho nên cái tâm của con người cũng thần diệu:

"... Đất cứng thì người cương nghị, đất mềm thì người nhu nhược [...] Khí ở gò thì hay sinh người cuồng [...] khí ở cồn thì hay sinh người tham [...] trung thổ thì hay sinh thánh hiền" (*Lý khí*, **17**).

"Lòng người thật là lớn, trên thì có thể thông với trời đất, giữa thì có thể trắc lượng quỷ thần, dưới thì có thể xem xét muôn vật. Cái diệu lý của tượng và số phân tán ra ở nơi Hình và Khí, từ cái không ra cái có, từ cái có vào cái không" (*Lý khí*, **30**).

Do cái nguyên lý "đồng loại tương động" của tư tưởng nguyên thủy, lòng người thiện hay ác đều có ảnh hưởng đến sự vận hành của Khí ở trong vũ trụ:

"Nhật thực có thường độ (định luật), nhưng nhân sự biến đổi thế nào, vẫn liên quan đến nó. Con người sắp làm điều bất thiện mà hễ mặt trăng đi vào độ giao thực thì nó liền lấn át và che lấp mặt trời. Đó là cái Khí của con người động đến trời vậy" (*Lý khí*, **21**).

Cái quan niệm vật chất hữu sinh, vật chất thần diệu đã đưa Lê Quý Đôn đi đến chỗ biện hộ cho thuyết luân hồi, tiền định, cho các phương thuật như bốc phệ (bói), tính mệnh (phối hợp giờ sinh với các sao để đoán số), phong thủy, v.v... Phong thủy là cái thuật xem hình đất để đặt mồ mả, mà trong dân gian thường gọi là địa lý. Lê Quý Đôn rất tin phong thủy. Trong *Lý khí, Hình tượng* và *Khu vũ* (sách *Vân đài loại ngữ*) có mấy chỗ nói kỹ về phong thủy. *Lê Quế Đường tiên sinh tiểu sử* [2] có nói năm Cảnh Hưng thứ 25 Lê Quý Đôn được phái đi "xem đất" ở Thanh Hóa, và ở Tây Hồ. *Đăng khoa lục sưu giảng* nói Lê

Quý Đôn có làm sách *Địa lý tinh ngôn* (*Tiểu sử* nói thêm sách *Địa lý toản yếu*).

Cuối thế kỷ XVIII đầu thế kỷ XIX là một thời kỳ thịnh phát của tư tưởng hỗn hợp nguyên thủy ở Việt Nam, biểu hiện trong nhiều tác phẩm như *Tục truyền kỳ, Tang thương ngẫu lục, Vũ trung tùy bút, Thoái thực ký văn* v.v... và thu hút vào trong phạm vi của nó những người như Phạm Viên, Lãn Ông, Nguyễn Thiếp, v.v... và cả Lê Quý Đôn nữa.

(1) Xem sách *Chính mông*.

(2) *NC*: Xem *Nam phong* XXV, 1929 (phần chữ Hán).

## II

# TƯ TƯỞNG VIỆT NAM DƯỚI THỜI TỰ ĐỨC(*)

Bức tranh xã hội dưới thời Tự Đức đã được sử sách gần đây nói đến nhiều. Cái tình cảm không mấy nồng hậu mà sử gia giành cho triều đại này hình như trước sau vẫn bắt nguồn từ một phản ứng tâm lý nặng tính chất mặc cảm: Tự Đức là một ông vua đã thất bại trong cuộc chiến tranh chống thực dân Pháp xâm lược. Đó là một sự thực không ai chối cãi. Tuy nhiên, chỗ cần thiết đối với người nghiên cứu lại không phải, hay chưa phải chủ yếu ở đấy. Mà chỗ cần thiết là một

(*) Nguyên tên là *Tình hình xã hội và tư tưởng Việt Nam dưới thời Tự Đức*, chuyên đề thuyết trình tại Viện Văn học năm 1960. Theo chỉ dẫn trực tiếp của tác giả trong quá trình được làm việc với ông vào những năm 60-70, chúng tôi đã lược bỏ phần nói về tình hình xã hội và giúp ông tóm tắt lại một vài ý trong đoạn vào đề. Toàn văn đã được ông xem lại.

thái độ tỉnh táo, khoa học, để tìm hiểu cho đến tận gốc nguồn mọi chỗ đắc chỗ thất của triều đại ấy, từ đó tiến tới vạch ra thật đầy đủ những nguyên nhân ngẫu nhiên cũng như tất yếu đã đưa cả một thời đại đến tấn bi kịch lịch sử không sao tránh khỏi, cũng không tùy thuộc vào ý muốn của thời đại mình.

Vẫn biết rằng triều đại Tự Đức là giai đoạn thứ tư - từ cao trào chuyển sang tụt dốc - của một nhà nước phong kiến tập quyền vốn đã không còn vai trò lịch sử ngay khi nó mới ra đời (1802). Những mâu thuẫn xuất hiện từ dưới đời Gia Long, tích lũy và bùng phát qua các đời Minh Mệnh, Thiệu Trị, đến đây đã trở thành những nguy cơ sụp đổ. Chúng đặt chế độ phong kiến tập quyền nhà Nguyễn trước một loạt khủng hoảng khó lòng hàn gắn nổi, như khủng hoảng về tư liệu sản xuất, về lực lượng sản xuất, và nhất là về nhân tâm... Có thể nói đó là những lý do sâu xa, những điều kiện và tiền đề để cho một chủ nghĩa thực dân xâm lược Pháp từng bước đẩy lui sức tự vệ của dân tộc, cuối cùng đặt được ách thống trị lên toàn lãnh thổ Việt Nam.

Mặc dầu vậy, khi xét đến trách nhiệm của chế độ phong kiến tập quyền, cũng phải xét nó trong tình hình chung của các nước phương Đông mà Việt Nam chỉ là một sản phẩm có tính chất bộ phận. Là một tiến trình lịch sử chậm chạp, kéo dài, với hình thái kinh tế xã hội đặc thù mà Karl Marx đã gọi là phương

thức sản xuất Á-tế-á, chế độ phong kiến tập quyền phương Đông đã bộc lộ từ sớm mọi yếu tố bảo thủ, trì trệ, nhưng cho đến thế kỷ XIX vẫn chưa thể xuất hiện một lực lượng mới đủ khả năng thay thế nó. Vì vậy, sẽ là rất ảo tưởng khi chúng ta đưa ra những giả định có tính chất phi lịch sử, chẳng hạn: nước Việt Nam có thể chống lại chủ nghĩa tư bản phương Tây nếu có một chế độ xã hội đáp ứng đòi hỏi cách tân nhạy bén hơn chế độ phong kiến nhà Nguyễn lúc bấy giờ. Trong trường hợp này, rõ ràng sự tồn tại của "cái phi lý" lại hóa nên "cái tất nhiên", và nếu muốn đảo ngược lại quan hệ đó thì chính là về phương pháp, chúng ta đã lầm lẫn. Đó là nghịch lý thứ nhất của sự hiện tồn trong gần một trăm năm của chế độ phong kiến nhà Nguyễn.

Mặt khác, giữa một tình trạng trì trệ kéo dài suốt mấy nghìn năm - không có gì thay đổi, lịch sử phương Đông cũng đã chứng kiến một sự chuyển động có tính chất *số lượng*; đó là các biến cố thay triều đổi đại, các cuộc chính biến, thoán đoạt, các phong trào nông dân khởi nghĩa... không tạo nên những biến chuyển cơ bản trong phương thức sản xuất, trong các hình thái và kết cấu hạ tầng cơ sở, nhưng trước sau cũng có những tác động đối với lịch sử, dù ít dù nhiều. Sau hàng trăm năm loạn lạc, chiến tranh giữa các tập đoàn thống trị Lê-Mạc, Trịnh-Nguyễn, phong trào nông dân Tây Sơn bùng lên ở miền Trung rồi lan

khắp từ Nam ra Bắc đã đưa lại cho lịch sử Việt Nam một sự khởi sắc, một khí thế và xu thế thống nhất vào nửa cuối thế kỷ XVIII. Nhưng Quang Trung chỉ mới dọn đường mà chưa kịp đẩy xu thế này tới chỗ hoàn tất. Phải đến đầu thế kỷ XIX, với chiến thắng của Gia Long (1802), xu thế lịch sử này mới thật chín muồi và được thực hiện dứt điểm hoàn toàn. Dù muốn dù không, nhà Nguyễn cũng đã mở ra một bước ngoặt lịch sử: một tổ chức chính quyền quy mô hơn thay thế cho những chính quyền cũ đã quá nát ruỗng; một sự ổn định mới thay thế cho tình cảnh bấp bênh loạn lạc... mà ai cũng đã chán ghét đến cực điểm; và một nền văn hóa chính thống thay thế cho sự vô trật tự, đưa lại cho xã hội một kỷ cương, nề nếp, một sự phục hồi bản sắc... đó quả là mong mỏi chung của nhiều tầng lớp nhân dân, là khát vọng của cả một giai đoạn, là điều kiện hình thành và củng cố vị trí của triều đại Nguyễn trong lịch sử trung đại Việt Nam. Và đó cũng chính là nghịch lý thứ hai của sự tồn tại cái cơ chế phong kiến tập quyền.

Phải trải qua nửa thế kỷ xây dựng, nhà Nguyễn mới hình thành được một ông vua có tầm vóc tư tưởng và văn hóa như Tự Đức. Trong lịch sử chế độ phong kiến tự chủ dân tộc, xét về bản lĩnh văn hóa, có thể so sánh Tự Đức với ông vua thứ tư triều hậu Lê: Lê Thánh Tông. Với Tự Đức, các chế độ học hành, thi cử được kiện toàn một cách chặt chẽ, bề thế và hoạt động

nhịp nhàng. Quốc sử quán dưới thời Tự Đức làm việc có hiệu quả, để lại cho quốc sử nhiều pho sách đồ sộ. Tự Đức cũng đã có ý thức về một "viện hàn lâm nghệ thuật", thu hút về triều những nghệ sĩ có tài để cùng nhau sáng tác những pho tuồng dài hàng trăm hồi, chỉ viết ra để đọc chứ không diễn, hoặc có diễn cũng chỉ là thể nghiệm tý chút tại sân khấu riêng của cung đình mà thôi. Điều quan trọng là tất cả các hoạt động giáo dục, học thuật và nghệ thuật trong triều lúc ấy đều chịu sự chỉ đạo của một công cụ tư tưởng duy nhất: Nho giáo, và đều do một người chỉ huy tối cao: Thiên tử - đứng ra cầm chịch.

Tất nhiên, đặt trong hai nghịch lý lịch sử như trên đã nói, cái thành quả văn hóa, tư tưởng mà triều đại Nguyễn nói chung và triều Tự Đức nói riêng đạt được, cũng là một sản phẩm mang đầy nghịch lý. Một mặt, nó đưa đến một sự hưng phấn cho tâm lý dân tộc trong một giai đoạn, là sự "tập thành" và nâng lên mức khuôn mẫu truyền thống văn hóa quá khứ hàng mấy trăm năm; mặt khác nó lại cũng là một sự mô phỏng các khuôn mẫu văn hóa của "Thiên triều", đến mức trở thành khuôn sáo và mất gốc. Một mặt, nó bảo vệ các bản sắc văn hóa phương Đông chống lại sự xâm nhập của những trào lưu văn hóa phương Tây xa lạ, nhưng mặt khác nó lại kéo lùi lịch sử, đưa văn hóa và tư tưởng dân tộc trở về cố thủ ở những thành trì cũ kỹ mà từ lâu, với chủ nghĩa tư bản, tư tưởng nhân loại đã

vượt qua. Chính vì thế, ngay dưới thời Tự Đức, khi nguy cơ xâm lược của Tây dương trở nên gay gắt thì màn đầu của cuộc đấu tranh tư tưởng giữa hai khuynh hướng cải lương và bảo thủ cũng đã gay gắt nổ ra - một cuộc đấu tranh có ý nghĩa quyết định trong việc đưa các nước phương Đông gia nhập vào lịch sử hiện đại, và vẫn còn diễn ra không kém quyết liệt trong thế kỷ XX này. Những vấn đề mở cửa hay đóng cửa, truyền thống hay canh tân... nói chung là sự đụng chạm, cọ xát giữa Đông và Tây với tất cả những mặt khả thủ cũng như bất cập, tự phát hay ấu trĩ của buổi ban đầu sẽ là những kinh nghiệm lịch sử bổ ích. Dưới đây, chúng ta sẽ đi sâu tìm hiểu cái bản chất, cái nền tảng triết lý của tư tưởng học thuật dưới thời Tự Đức, nó chính là một trong những chìa khóa để tìm tới cội nguồn của mọi thất bại mà ông vua văn hóa Tự Đức đã từng gánh chịu.

## I

Ở Trung Quốc cũng như Việt Nam, tư tưởng thống trị dưới thời kỳ phong kiến tập quyền là tư tưởng Nho giáo. Nhưng chế độ phong kiến tập quyền ở Trung Quốc từng kéo dài hơn hai ngàn năm; trong chuỗi dài lịch sử ấy, Nho giáo cũng có những diễn biến rất phức tạp. Qua các thời đại, Nho giáo đã xuất hiện những chi phái không những có chủ trương khác nhau, mà

còn chống chọi lẫn nhau, phái nào cũng tự nhận là chính thống và xem các phái kia là phi chính thống, hơn nữa, là phản Khổng học. Nho giáo đời nhà Hán (từ thế kỷ II trước CN đến thế kỷ II sau CN) là một thứ thần học xây dựng trên quan niệm "thiên nhân hợp nhất". Nho giáo đời nhà Tống là một thứ hình nhi thượng học có khi là nhất nguyên luận, có khi là nhị nguyên luận, có khi là duy tâm luận khách quan, có khi là duy tâm luận chủ quan v.v... Đó là cái mà người ta gọi là cái học tính lý hay là lý học. Nhưng phái Vĩnh gia đời Tống thì chủ trương kinh tế thực dụng, chống lại với phái Lý học. Trong phái Lý học, thì có sự đối lập giữa Chu Hy và Lục Tượng Sơn, tức là sự đối lập giữa chủ nghĩa duy lý và chủ nghĩa trực quan. Phái Lý học đời nhà Minh thì đi hẳn vào duy tâm luận chủ quan. Đến đời nhà Thanh thì, trong khi phái Lý học vẫn giữ địa vị độc tôn, phái Khảo chứng đứng lên bài xích Lý học, cho nó là phản Khổng học, phản dân tộc và phái ấy chủ trương trở lại tinh thần nguyên thủy của Nho giáo (do đó họ phải nghiên cứu ngữ ngôn văn tự cổ đại để nhận chân được ý nghĩa của kinh điển Nho giáo). Nhưng sau đó thì lại có phái Công dương học phản đối sự nghiên cứu kinh điển cổ văn (chữ khoa đẩu) mà chủ trương nghiên cứu kinh điển kim văn (chữ triện) trong đó phái này tuyên bố đã tìm được tinh thần đại đồng của Khổng Tử.

Thế thì tư tưởng Nho giáo là tư tưởng gì? Và tại

sao dưới những hình thức rất là phức tạp, tương phản và mâu thuẫn, bao giờ tư tưởng Nho giáo cũng giữ địa vị thống trị trong chế độ phong kiến tập quyền?

Xã hội phong kiến ở Trung Quốc cũng như Việt Nam nói chung vẫn còn giữ lại rất nhiều tàn tích của xã hội thị tộc và xã hội nô lệ, biểu hiện trong pháp luật và phong tục dưới những hình thức như là quan niệm sở hữu thổ địa thuộc về quốc gia ("*phổ thiên chi hạ, mạc phi vương thổ*")[1], quan niệm tôn pháp trong gia tộc (phụ quyền, gia trưởng v.v...). Trong một xã hội như vậy thì vua là tổ của thị tộc, là cha của dân, mà cha là trời của con, chồng là trời của vợ. Trên cơ sở nền sản xuất đặc thù của Á đông (phương thức sản xuất châu Á), để tồn tại và phát triển, giai cấp thống trị cần phải giữ vững những quan niệm ấy, do đó chữ trung, chữ hiếu, chữ trinh là những khái niệm luân lý tuyệt đối trong xã hội phong kiến Trung Quốc và Việt Nam. Trong hình thái ý thức phong kiến, thì những quan hệ giữa người và người chỉ được ghép vào năm loại (ngũ luân), ấy là: vua tôi, cha con, vợ chồng, anh em, bầu bạn. Trong năm cặp ấy, thì hai cặp anh em và bầu bạn chỉ là nhánh ngọn, mà ba cặp kia mới là cột gốc. Những đức lớn của nhân loại, theo quan niệm phong kiến, là "nhân", "nghĩa", "lễ", "trí" (về sau có thêm chữ "tín") cũng là phát sinh trên cơ sở của ngũ luân cả. Như Khổng Tử đã nói: *hiếu để* là gốc của chữ *nhân*.

K. Marx nói rằng tư tưởng của chế độ phong kiến thì lấy đạo đức, danh dự làm hình thái biểu hiện đặc trưng, nó không giống với tư tưởng của thời đại tư bản chủ nghĩa lấy tự do, bình đẳng làm hình thái biểu hiện. Marx đã giúp ta nhìn rõ bản chất của tư tưởng phong kiến.

Hai chữ "đạo đức" và "danh dự" mà Marx nói ở đây cũng đồng nghĩa với hai chữ "luân lý" và "danh phận" trong Nho giáo, còn "tự do", "bình đẳng" thì là lý tưởng cá nhân chủ nghĩa của xã hội tư sản.

Nho giáo là hình thái ý thức của giai cấp thống trị trong xã hội phong kiến ở Trung Quốc và Việt Nam. Đối với nó thì *ngũ luân*, *ngũ thường*, hay *tam cương ngũ thường* là những cái tuyệt đối (*Tam cương* là vua làm "giềng" cho tôi, cha làm "giềng" cho con, chồng làm "giềng" cho vợ. Công thức "tam cương" mới có từ đời nhà Hán, nhưng nguyên lý "tam cương" thì đã tiềm tàng trong Nho giáo nguyên thủy). Theo bộ sậu chính thường của tư tưởng, thì đạo đức quan phải diễn dịch từ vũ trụ quan, nhưng Nho giáo thì làm ngược trở lại, nó xuất phát từ ngũ luân, ngũ thường rồi đem gán những cái ấy cho vũ trụ, cho Thượng đế; nó đã luân lý hóa cả vũ trụ cả Thượng đế. Vũ trụ và Thượng đế của Nho giáo đều nhuốm màu luân lý. Đối với Nho giáo, thì luân lý cương thường là hằng tồn, là phổ biến ("*Thiên địa chi thượng hình, cổ kim chi thông nghị*"[2] - Đổng Trọng Thư). Nho giáo không có

lịch sử quan, không có tiến hóa luận. Đối với nó, xã hội phong kiến không phải chỉ là một giai đoạn trong lịch sử của loài người, luân lý phong kiến không phải chỉ là một hình thái ý thức của giai đoạn ấy, như họ nói:

"*Quân thần chi nghĩa vô sở đào ư thiên địa chi gian*" [3] hay là:

"*Thiên bất biến, đạo diệc bất biến*"[4] (Đổng Trọng Thư). Đạo ở đây tức là tam cương ngũ thường.

Tuy nhiên, qua các thời đại, Nho giáo phải chống đỡ một cuộc đấu tranh lý luận đối với những hệ thống tư tưởng khác, như là triết học của Mặc Tử, Lão Tử, luân lý học của Danh gia, xã hội học của Pháp gia, thần học của Đạo giáo, hình nhi thượng học của Hoa nghiêm, Thiền tông v.v... Thế mà tư tưởng của Khổng Tử lại vốn rất nghèo nàn, thiếu thốn, về nhận thức luận, về phương pháp luận, về tự nhiên quan v.v... Vì vậy, các Nho gia đời sau cảm thấy phải xây đắp cho nó một cơ sở lý thuyết ít ra cũng là "dễ coi". Họ tìm được những yếu tố triết học ở trong kinh điển của Nho giáo như sách *Trung dung*, sách *Đại học*, sách *Mạnh Tử*, sách *Kinh dịch* (một cuốn sách bói, dựa trên cơ sở lý luận của Âm dương gia về sự khởi nguyên và sự phát triển của vũ trụ, đến đời sau mới bị Nho gia sáp nhập vào kinh điển của mình). Họ lại vay mượn thêm của các triết học và tôn giáo khác những cái gì có thể dung hóa được, rồi mỗi người, mỗi phái xây dựng một học

thuyết để làm cơ sở lý luận cho Nho giáo. Do đó đã phơi bày ra cái cảnh tượng hỗn tạp trong các chi phái như đã nói trên kia. Các chi phái của Nho giáo có thể là nhất nguyên luận, hay nhị nguyên luận, chủ quan luận hay khách quan luận, duy lý chủ nghĩa hay là trực quan chủ nghĩa, đức trị chủ nghĩa hay công lợi chủ nghĩa v.v... nhưng tất cả đều thống nhất ở trên quan niệm luân thường, cương thường. Về vũ trụ quan, thì Chu Hy là một nhà nhị nguyên luận. Theo ông, hai yếu tố cấu thành của vũ trụ là *lý* (quy luật) và *khí* (vật chất), biểu hiện trong con người thành thiên lý và nhân dục. Nhưng thiên lý là gì? Là tam cương, ngũ thường. Trong duy tâm luận tuyệt đối của Vương Dương Minh, thì lương tri, lương năng là cái tri, cái năng về tam cương ngũ thường.

Cho nên, đúng như Marx đã nói, bản chất của tư tưởng phong kiến nói chung là đạo đức, danh dự, mà bản chất của tư tưởng phong kiến Á đông là luân lý, danh phận, tức là *tam cương, ngũ thường*.

## II

Chế độ phong kiến tập quyền ở Việt Nam đã suy vi vào thời Lê mạt. Nhà Nguyễn muốn chấn hưng nó trở lại, nhất là chấn hưng nó bằng tư tưởng tam cương ngũ thường. Gia Long ban hành bộ *Hoàng triều luật lệ*, một vũ khí để bảo vệ tam cương ngũ thường. Bộ

luật Gia Long xử phạt tội bất trung bất hiếu một cách còn tàn khốc hơn bộ luật Hồng Đức. Minh Mệnh thì đã là một đệ tử cuồng tín của Nho giáo. Để bảo vệ cương thường, Minh Mệnh đàn áp Thiên chúa giáo và ban hành mười huấn dụ gọi là "Thập điều" để khuyên dân bỏ tà (Thiên chúa giáo và nông dân khởi nghĩa) theo chính (Nho giáo, triều đình). "Thập điều" gồm có những mục:

1. *Đôn nhân luân* (đôn đốc tam cương ngũ thường)
2. *Chính tâm thuật* (giữ lương tâm)
3. *Vụ bản nghiệp* (chăm nghề nghiệp)
4. *Thượng tiết kiệm* (chuộng tiết kiệm)
5. *Hậu phong tục* (làm cho phong tục trở nên hồn hậu)
6. *Huấn tử đệ* (dạy bảo con em)
7. *Sùng chính học* (tôn sùng Nho học)
8. *Giới dâm thắc* (răn việc gian dâm)
9. *Thận pháp thủ* (thận trọng giữ gìn phép vua)
10. *Quảng thiện hạnh* (làm nhiều việc thiện)

Ta thấy rằng nhân luân (tức là luân thường, cương thường) được nêu lên đầu tiên và cũng là bao trùm tất cả.

Vừa là vua, vừa là học giả, Tự Đức muốn làm chủ tể cả tư tưởng và học thuật. Thi Hội, thi Đình là những cuộc cạnh tranh giữa những phần tử trí thức, những học giả ưu tú nhất trong nước. Những "cống sĩ" đã qua được bốn cửa ải ngoài thi Hội, thì được vào Điện thí, hay Đình thí, nghĩa là được vào trong điện vua, trong sân (đình) vua mà làm đối sách, tức là làm một bài luận án. Tự Đức tự tay thảo ra chế sách (đầu đề luận văn) và tự tay phê điểm các bài đối sách. Đại khái những vấn đề đặt ra là thuộc về lý luận kinh điển của Nho giáo hay thuộc về dân sinh quốc kế đương thời. Nhiều khi Tự Đức còn tuyên triệu những người đã trúng tuyển (Bảng nhãn, Thám hoa, v.v...) vào nhà Duyệt thi để khảo sát học lực và kiến thức của họ một lần nữa bằng những bài đối sách đặc biệt. Tự Đức lại thường trước tác những luận văn thuộc về những vấn đề lý luận kinh điển, như vấn đề "chữ nhân", "trung thứ", "thuần thần", "học giả trị sinh" v.v... và chỉ định những Nho thần ở Tập hiền viện hay ở ngoài làm luận văn về những vấn đề ấy.

Nghiên cứu tư tưởng Việt Nam dưới triều Tự Đức qua những tác phẩm của Tự Đức và của những bậc danh Nho đời bấy giờ, chúng ta thấy rằng tư tưởng "tam cương ngũ thường" đã thống trị thời kỳ ấy dưới góc chiết xạ của Tống Nho.

Cái học của Tống Nho là cái học "tính lý". So với cái học huấn hỗ của Hán Nho và Đường Nho thì nó có

hệ thống, tổ chức và giá trị lý luận hơn nhiều.

Ba vấn đề trọng tâm của Tống Nho là vũ trụ luận, tính luận và thực tế luận.

Về vũ trụ luận thì Tống Nho chia làm hai phái: một phái nhất nguyên luận về Vô cực và Thái cực, do Chu Đôn Di (Liêm Khê) chủ trì, và một phái nhị nguyên luận, chủ trương đối lập giữa Hư và Khí, do Trương Tải (Hoành Cừ) sáng lập. Vô cực và Thái cực không phải là hai. Xét về bản thể của vũ trụ thì gọi là Thái cực; nhưng vì cái bản thể ấy không có tượng (hình tượng), cho nên gọi nó là Vô cực. Quan niệm bản thể của Liêm Khê là một sự hỗn hợp giữa thuyết Thái cực của *Kinh dịch*, thuyết "Vô danh hữu danh" của Lão Tử và thuyết "sóng thức trong biển tâm" của triết học Duy thức (Phật giáo). Trong vũ trụ luận của Trương Tải thì Hư và Khí là đối lập. "Hư" không phải là vô, Hư tức là Lý (quy luật). "Khí" thì có động tĩnh, phù trầm (chìm nổi), thăng giáng (lên xuống). Khí tụ, thì thành vạn vật, vạn vật tán thì trở về "Hư". Thuyết Lý Khí của Chu Hy về sau là thoát thai từ thuyết Hư Khí của Trương Tải.

Tính luận là vấn đề trung tâm của Nho giáo. Đó là vấn đề: tính người thiện hay ác? Thảo luận trên hai ngàn năm, mà không có học giả nào tìm được một giải pháp hoàn hảo. Chữ "nhân" của Khổng Tử đã là một phạm trù rất là mờ mịt tối tăm. Đến Mạnh Tử lại thêm chữ "nghĩa" đặt ngang hàng với chữ "nhân" rồi

lại thêm vào cái cặp "nhân-nghĩa" ấy chữ "lễ" và chữ "trí" mà gọi là "tứ đoan" (bốn múi), tức là bốn cái mầm thiện sẵn trong tính người (nhân nghĩa, trung hiếu, v.v...). Như thế thì nội dung của chữ *thiện* là *nhân, nghĩa, lễ, trí* và thêm chữ *tín* của nhà Nho đời sau, gọi là ngũ thường. Ngũ thường có liên quan mật thiết với ngũ luân là tam cương (công thức của Hán Nho). Vậy ta có: *thiện = tam cương ngũ thường*. Nói tính thiện tức là nói rằng "tam cương ngũ thường" là bản tính của con người, tức là nói rằng "tam cương ngũ thường" không phải là riêng cho một dân tộc nào, một giai đoạn lịch sử nào, mà nó là phổ biến và hằng thường. Tính là sinh, tính người là do trời sinh. Trời sinh ra tính thiện, thì trời cũng là thiện, "cũng là tam cương ngũ thường", cho nên "tam cương ngũ thường" là "thường kinh" (quy luật hằng thường) của trời đất, là "thông nghị" (định lý phổ biến) của cổ kim (Đổng Trọng Thư). Nhà Nho đã luân lý hóa vũ trụ và Thượng đế như vậy, do đó mà phát sinh những vấn đề gay go không thể giải quyết được. Làm sao mà chứng minh được rằng bản chất của vũ trụ là cương thường? Vũ trụ và nhân sinh đã là thiện thì ác ở đâu mà sinh ra, và làm sao giải thích được do lai của tội ác trong xã hội loài người?

Tuy vậy, các chi phái của Nho gia vẫn cố gắng giải quyết vấn đề ấy. Mạnh Tử thì chủ trương tính thiện, Tuân Tử chủ trương ngược lại, tính người là ác.

Dương Hùng lại chủ trương thiện ác lẫn lộn, trong khi Hàn Dũ chủ trương tính chia ba bực (thượng, trung, hạ) v.v...

Trong phái "tính lý" đời nhà Tống, thì Liêm Khê nói rằng: "Tâm chia làm thể dụng và động tĩnh; *thể* của tâm là vô tư (không tư lự), *dụng* của tâm là *tư thông* (tư tưởng thông suốt); *tĩnh* là chí chính, *động* là minh đạt (sáng suốt)... Động mà chưa có hình ở chỗ hư vô, gọi là *cơ*. Cơ có thiện ác". Minh đạt có thật là động không? Dầu tĩnh hay động, nó đều là chính minh đạt cả, làm sao nó lại là cơ của cái ác được? Để thuyết minh thiện ác, Trương Tải phân biệt hai thứ tính: "thiên địa tính" và "khí chất tính". Ác là do tập quán ảnh hưởng đến khí chất mà sinh ra. Nhưng tập quán xấu phát sinh từ trong xã hội. Nếu bản tính của loài người là thiện, thì làm sao có tập quán xấu được? Từ Trương Tải trở đi, Trình Hạo (Minh Đạo), Trình Di (Y Xuyên), Chu Hy đều dùng nhị nguyên luận (Lý-Khí) để thuyết minh thiện ác.

Trình Hạo phân biệt *tính* với *khí bẩm*. Khí bẩm là cái động của tính. Vạn vật đều có khí bẩm cả, nhưng phân lượng không giống nhau, có khi vừa phải, có khi quá, có khi bất cập. Quá và bất cập tức là ác. Trình Di thì cho rằng *lý* tức là *tính*, *khí* tức là *tình*. Tính là thiện, nhưng khi nó phát ra thành hỉ, nộ, ai, lạc thì gọi là tình, mà tình thì có khi thiện khi ác. Chu Hy cũng nối gót Y Xuyên mà cho rằng bản nhiên tính là

thiên lý, mà tác dụng của tính là tình và khí. Đại khái anh em họ Trình và Chu Hy đều không thuyết minh được vì sao mà tính động và vì sao khí động thì sinh ra sự khác nhau.

Về thực tế luận, thì có thể nói một cách khái quát rằng Chu Đôn Di chủ *tĩnh*, Trương Tải chủ *lễ*, Trình Hạo chủ *kính*, Trình Di chủ *tri*, mà Chu Hy thì tổng hợp thực tế luận của hai anh em họ Trình trong cái công thức "cư kính và cùng lý". Thực tế luận tức là vấn đề thực tiễn, nhưng nặng về tu dưỡng nội tâm và hành vi đạo đức. Ở đây, thì trong phái "tính lý" có sự đối lập giữa khuynh hướng lý luận (Trình Di, Chu Hy) và khuynh hướng trực quan (Chu Đôn Di, Trình Hạo, Lục Tượng Sơn, đến đời nhà Minh thì phái trực quan duy tâm luận tuyệt đối chiếm hẳn ưu thế với Trần Hiến Chương, Vương Thủ Nhân tức là Vương Dương Minh v.v...).

Ở Việt Nam, dưới triều Tự Đức, các học giả cũng nghiên cứu những vấn đề cơ bản của Tống Nho, nhưng họ chú trọng đặc biệt về vấn đề thực tế luận. Một trong những học giả kiệt xuất đời bấy giờ là Nguyễn Đức Đạt, người Nghệ An, tự là Khoát Như, môn đồ thường gọi là Nam Sơn Phu tử. Nguyễn Đức Đạt đỗ Thám hoa và sau khi truyền lô (tức là xướng danh, tương đương với yết bảng) đã được vời vào nhà Duyệt thi làm ba bài luận: 1) Dụng nhân, 2) Vi trị, 3) Tam tỉnh phân hợp[5] đều được Tự Đức ban khen. Tự

tưởng của Nguyễn Đức Đạt được ký tái đầy đủ trong bộ sách *Nam Sơn tùng thoại* (2 quyển) là một tập ngữ lục, do môn đệ biên soạn. Nguyễn Đức Đạt quan niệm bản thể của vũ trụ là Thái hư hay là Đạo (chữ Đạo không dùng theo nghĩa của Nho gia mà dùng theo nghĩa của Lão Tử). Đạo không phải là hư vô, nó là vô tượng, nhưng nó là thực hữu:

"*Đạo chi tính tại thiên địa; thiên chi cao, địa chi hạ, đạo tại kỳ gian*" (*Đại đạo*) (Cái tính của Đạo ở trong trời đất; trời thì cao, đất thì thấp, Đạo ở trong khoảng ấy).

"*Đạo vô phương, khuy chi giả, phương chi dã*" (*Đại đạo*) (Đạo không có hướng, ai dòm nó là gán cho nó một cái hướng).

Trong Đạo có âm và có dương, hai nguyên lý mâu thuẫn với nhau; vận động của Đạo là thăng và giáng (lên và xuống). Ta thấy rằng tư tưởng của Nguyễn Đức Đạt có khuynh hướng biện chứng. Giá trị của *Kinh dịch* là ở chỗ nó biểu đạt được cái công thức vận động của vũ trụ:

"*Tận thiên hạ chi biến [...] mạc tích ư Dịch*" (*Đại đạo*) (Tóm hết cái đổi thay của thiên hạ *[...]* không gì rành mạch bằng *Dịch*).

Nhưng *Kinh dịch* chỉ có giá trị phương pháp luận. Về mặt bản thể luận, thì nó chưa được đầy đủ. Có người hỏi Vương Bật chú giải *Kinh dịch* như thế nào?

Nam Sơn nói rằng:

"*Nhân sự minh lữ, như tạp huyền hà?*" (*Đại đạo*) (Về nhân sự thì rõ ràng lắm, nhưng lẫn huyền học vào thì sao?).

Về vấn đề tính luận, thì Nguyễn Đức Đạt cũng phân biệt *tính* với *tình*, và giải thích sự thiện ác một cách biện chứng:

"*Hoặc vấn: Thiện ác giai sinh vu tình, hà thiện nan nhi ác dị? - Viết: Thiện dương dã, dương chủ thăng, ác âm dã, ác chủ giáng. Đăng sơn trụy tạm, thục thăng thục giáng hồ?*" (*Đức tính*). (Có kẻ hỏi: Thiện ác đều do tình mà sinh ra, tại sao thiện khó mà ác dễ? - Đáp: Thiện là dương, mà dương thì chủ đi lên; ác là âm, mà âm thì chủ đi xuống. Trèo lên núi, rơi xuống hầm, đâu là lên, đâu là xuống?).

Theo Nguyễn Đức Đạt, thiện là làm theo những khuynh hướng cao cả của nhân loại cho nên khó, ác là làm theo những khuynh hướng thấp hèn của động vật, cho nên dễ.

Về vấn đề nhận thức luận, thì Nam Sơn Phu tử nghiêng hẳn về phía trực quan luận:

"*Vấn: Lý đa cầu nhi đa đắc? - Viết: Cầu đa mạc nhược cầu chư thiểu chi đa dã [...] phản quan ư thần minh chi dữ [...] nội ác kỳ chí khí chi xu [...]. Sở cầu di đa, sở hoạch di thiểu*" (*Thuật nghiệp*). (Hỏi: Lý, càng tìm càng được nhiều? - Tìm nhiều

không bằng tìm ở chỗ ít mà được nhiều [...]; trở về lại mà ngó vào cái cửa sổ thần minh [...]; đi vào trong mà nắm được cái then chốt của chí khí [...]. Tìm càng nhiều thì được càng ít).

"*Đắc tại ngô tâm; tâm nhất Thái hư da?*" (*Đại đạo*) (Được là ở cái tâm của ta; tâm là một Thái hư chăng?).

"*Vô tư nhi mặc, Đạo nãi hữu đắc. Vô tâm, đức nãi đại*" (*Đại đạo*) (Không tư lự, chỉ làm thinh thì mới có sở đắc về Đạo. Vô tâm thì đức mới lớn).

"*Cảnh hữu nội ngoại, phùng duyên nhi bạn thị vi ngoại cảnh; tức duyên nhi điềm thị vi nội cảnh; kiến nội vong ngoại, tức chân cảnh dã. Tâm hữu ảo giác, niệm đầu sinh vọng, thị vi ảo tâm; niệm đầu tỉnh vọng, thị vi giác tâm; dĩ giác phá ảo, tắc đạo tâm dã. Định tâm định cảnh, vong cảnh vong tâm, khả dĩ duyệt nhân trung chi nhân, cảnh trung chi cảnh*" (*Thiệp thế*). (Cảnh thì có cảnh trong cảnh ngoài. Gặp sự duyên mà vướng víu ấy là cảnh ngoài. Tắt duyên mà điềm tĩnh, ấy là cảnh trong. Thấy trong mà quên ngoài, gọi là chân cảnh. Tâm thì có ảo, có giác. Lòng có vọng niệm, ấy là ảo tâm. Lấy giác mà đánh ảo, thì đó là đạo tâm. Định được tâm, định được cảnh, mất cả cảnh, mất cả tâm, như thế thì khả dĩ thấy người ở trong người, cảnh trong cảnh).

Về mặt tu dưỡng và xử thế thì Nam Sơn Phu tử chủ trương một chữ "thành". Công thức là "minh tâm chính tính".

"*Chân trung hữu thần, thành ngoại vô pháp, quân tử diệc thành nhi dĩ hĩ*" (*Thiệp thế*). (Trong cái chân, có cái thần; ngoài chữ thành không còn có phép gì nữa. Quân tử chỉ cần có một chữ "thành" mà thôi).

"*Thành ư thân tắc dân tác hiếu; thành ư quân tắc dân tác trung; thành ư dân tắc thiên hạ mạc cảm bất tín*" (*Thiệp thế*). (Thành với cha thì dân nên hiếu, thành với vua thì dân nên trung, thành với dân thì thiên hạ chẳng ai dám không tin).

"*Tinh (tinh thành) tương đắc dã, hề dĩ cơ tâm cơ sự vi tai!*" (*Thiệp thế*). (Tinh (tinh thành) thì tương đắc. Còn phải cơ tâm, cơ sự làm gì nữa!).

Thành cũng là "thần" (tinh thần). Muốn dưỡng tính thì phải phối hợp "thần" với "khí":

"*Dưỡng tính mạc tiên ư nhiếp khí. Phù khí mã dã, thần xa dã, tính nhân dã. Xa mã tương phù, xa khứ nhân khứ. Thần khí tương y, thần hoạt khí hoạt*" (*Đức tính*). (Dưỡng tính thì không gì gấp bằng nhiếp khí. Vì khí là ngựa, thần là xe, tính là người. Xe và ngựa hợp nhau, xe đi thì người đi. Thần và khí dựa vào nhau, thần sống thì khí sống).

Trong hệ thống tư tưởng của Nguyễn Đức Đạt thì chữ "tính", chữ "tình", chữ "tài", chữ "thần", chữ "thành" có liên quan mật thiết với nhau:

> "*Mã sở dĩ giá dư, mã hãi nhi dư bất ổn; khí sở dĩ vận tài, khí bạc nhi tài bất thuần. Mã hãi tắc tĩnh chi, khí bạc tắc thuận chi. Tất thanh, tất minh, tất trực, tất chuyên, tất tự nhiên. Điều khí chi phương, tức luyện tài chi quyết dã*" (*Đức tính*). (Ngựa để kéo xe, ngựa hãi thì xe bất ổn; khí để vận tài, khí hao thì tài không thuần. Ngựa hãi thì phải làm cho nó tĩnh; khí hao thì phải làm cho nó thuận. Phải cho thanh, phải cho minh, phải cho trực, phải cho chuyên, phải cho tự nhiên. Cái phương [thuốc] để mà điều khí, tức cũng là cái quyết để mà luyện tài).

Một học giả kiệt xuất nữa, chính là Tự Đức. Nhưng hệ thống tư tưởng của Tự Đức không được đầy đủ như của Nguyễn Đức Đạt. Trọng tâm nghiên cứu của Tự Đức là vấn đề thực tiễn, đặc biệt là thực tiễn chính trị (quân đạo, trị đạo). Tự Đức nêu lên nhiều vấn đề nhằm yêu cầu sự thảo luận của các học giả, và tự mình ông cũng tham gia thảo luận; làm thế để lãnh đạo tư tưởng trong nước. Trong văn tập *Ngự chế* của Tự Đức có nhiều bài biện, thuyết, luận như:

*Đạo biện*

*Nhân luận* (*Ngự chế*; **19**)

*Trung, thứ, nhân luận*

*Thuần thần luận*

*Chính bất thắng tà luận*

*Lập chính lâm dân luận*

*Học giả dĩ trị sinh vi tiên vụ thuyết*

*Thiên thời bất như địa lợi, địa lợi bất như nhân hòa*

*Chấp trệ luận* (*Ngự chế*; **20**) v.v...

Vấn đề chữ "nhân" là vấn đề cao nhất và khó nhất trong truyền thống học thuyết của Nho gia. Nội dung của nó bao gồm cả thế giới quan, nhân tính quan và lý luận quan.

Theo kết quả nghiên cứu gần đây về văn tự giáp cốt đời nhà Ân và văn tự kim thạch đời nhà Chu, thì chữ "nhân" mới xuất hiện ở cuối đời Đông Chu, vào khoảng thế kỷ VII và VI trước CN. Đầu đời nhà Chu, chỉ mới xuất hiện những khái niệm đạo đức như chữ "hiếu", chữ "kính", chữ "cung" v.v... Trong văn tự đời nhà Ân, chưa có chữ gì thuộc về phạm trù đạo đức.

Đọc sách *Luận ngữ*, chúng ta thấy rằng Khổng Tử và môn đệ đã nêu chữ "nhân" lên như một lý tưởng tuyệt vời để làm mục tiêu cao cả cho cuộc đời hoạt động của họ. Nhưng khi hỏi "nhân" là gì, thì Khổng Tử đã đáp lại một cách thật là bất nhất, làm cho người

đọc mất cả phương hướng. Hãy cứ ra một số giải thích và định nghĩa như sau:

1) "*Chí sĩ, nhân nhân, vô cầu sinh dĩ hại nhân, hữu sát thân dĩ thành nhân*" (*Vệ Linh Công*). (Kẻ chí sĩ, người nhân giả không cầu sống để làm hại chữ nhân, mà còn thí mình để làm trọn chữ nhân).

2) "*Phàn Trì vấn nhân. Tử viết ái nhân*" (*Tử Lộ*). (Phàn Trì hỏi nhân [là gì]. [Khổng] Tử nói rằng yêu người).

3) "*Nhan Uyên vấn nhân. Tử viết khắc kỷ phục lễ vi nhân*" (*Nhan Uyên*). (Nhan Uyên hỏi nhân [là gì]. [Khổng] Tử nói rằng khắc phục được mình, trở lại với lễ là nhân).

4) "*Duy nhân giả năng hiếu nhân năng ố nhân*" (*Lý nhân*). (Chỉ có kẻ nhân giả mới ưa người được, ghét người được).

5) "*Quân tử khứ nhân, ô hồ thành danh?*" (*Lý nhân*). (Bỏ chữ nhân thì làm sao gọi được là quân tử?).

6) "*Khắc phát oán dục bất hành yên [...], khả dĩ vi nan hỹ, nhân tắc ngô bất tri dã*" (*Hiến vấn*). (Hiếu thắng, kiêu căng, oán hận, tham dục đều không [...], có thể cho là khó rồi [nhưng nếu bảo rằng đó là] nhân thì ta không biết).

7) "*Dân chi ư nhan dã, thậm ư thủy hỏa. Thủy*

*hỏa ngộ kiến đạo nghi tử giả hỹ. Vị kiến đạo nhân nhi tử giả dã*" (*Vệ Linh Công*). (Dân đối với nhân, còn [cần kíp] hơn là với nước lửa. Ta thấy đạp lên nước lửa mà chết, chưa thấy ai đạp lên nhân mà chết).

8) "*Xảo ngôn lệnh sắc tiển hỹ nhân*" (*Dương Hóa*). (Khéo léo lời nói, niềm nở sắc mặt, [những người như vậy] ít có nhân).

9) "*Cương nghị mộc nột cận nhân*" (*Ung dã*). (Cứng cát, lầm lỳ, gần với nhân).

10) "*Nhân giả tiên nan nhi hậu hoạch*" (*Ung dã*). (Nhân giả trước khó sau được).

Vì chữ "nhân" của Khổng Tử là nhiều màu, nhiều vẻ, nhiều khía nhiều cạnh như vậy, cho nên các nhà Nho đời sau quan niệm nó mỗi người một cách, không thể thống nhất với nhau được. Do đó vấn đề chữ "nhân" đã trải qua một cuộc thảo luận kéo dài mấy thế kỷ mà chưa khóa sổ. Thật ra, nếu dùng phương pháp sử quan, thì quy định nội dung của chữ "nhân" cũng là một việc không khó lắm. "Nhân" là nhân loại tính. Đời Khổng Tử, quan niệm nhân loại tính còn rất mới mẻ, cho nên Khổng Tử và môn đệ càng cảm thấy nó là lớn lao, vĩ đại. Một mặt khác, Khổng Tử lại gán cho cái nhân loại tính ấy những phạm trù đặc biệt của một xã hội nhất định, như chữ "hiếu", một phạm trù của xã hội thị tộc (Hiếu đễ âu là gốc của sự nhân -

*Luận ngữ*), rồi lại tuyệt đối hóa những phạm trù đặc biệt ấy, làm cho nó trở thành hằng thường và phổ biến, trở thành những phẩm chất của vũ trụ, của Thượng đế. Do đó mà chữ "nhân" của Khổng Tử gồm có những thành phần dị loại đối với nhau, những cái gì rất tầm thường dung tục và những cái gì rất tuyệt vời cao cả[6].

Tự Đức phải là một học giả rất có lòng tự tín mới dám nêu chữ "nhân" làm vấn đề thảo luận cho tự mình và cho các học giả trong nước.

Trong tập *Ngu Sơn văn*, Vũ Phạm Khải (đậu Thám hoa đời Tự Đức) tóm tắt nội dung bài *Ngự văn* của Tự Đức như sau:

> "... Đầu bài *Ngự văn* lấy câu "hợp với thiên lý và nhân tâm" để quy định cái tổng thể của chữ "nhân". Giữa bài thì lấy hai chữ "chí nhân" làm việc trong chức phận của nhân quân. Cuối bài thì thúc kết bằng cái mệnh đề: "Phu tử dự Điểm".

Ở đây ta thấy rằng Tự Đức đã đem lại cho chữ "nhân" một định nghĩa rõ ràng và dứt khoát, rất có giá trị tổng hợp. Xưa kia Hàn Dũ giải thích chữ "nhân" là bác ái thì thiên về tình cảm. Trình Minh Đạo thì đã rơi vào phiếm thần luận khi nói: "Bậc nhân giả xem trời đất muôn vật là một thể". Mạnh Tử nói: "Nhân là nhân tâm" thì nặng về Người. Chu Tử nói: "Nhân là cái lý của lòng yêu" ("lý" tức là thiên lý), thì

nặng về Trời. Tất cả đều chưa lột được cái tinh thần "thiên nhân hợp nhất" bàng bạc ở trong chữ "nhân" của Khổng Tử. Tự Đức đã tổng hợp "thiên lý" và "nhân tâm" trong một định nghĩa rành mạch. Nhưng "thiên lý" và "nhân tâm" ở trong tư tưởng của Tự Đức rút cục cũng chỉ là "tam cương ngũ thường" mà thôi. Một nhà Nho không thể ra khỏi chỗ đó được.

Bài luận *Trung thứ nhân* của Tự Đức nay cũng không còn nữa. Nhưng Vũ Phạm Khải đồng thời với nhiều văn thần khác, cũng đã bị chỉ định làm bài luận ấy và hiện nay toàn bài còn có mặt ở trong tập *Ngu Sơn văn*. Trong bài này, Vũ Phạm Khải đã phát triển cái mệnh đề "trung, thứ và nhân là một" và nói rằng đó là lập luận của Tự Đức trong bài *Ngự đề trung thứ nhân luận*. Xem đó thì biết rằng Tự Đức đã làm phong phú cái học thuyết về chữ "nhân" của mình bằng cách hợp nhất nó với chữ "trung" và chữ "thứ" và đồng thời cũng do đó mà thuyết minh được một cái bí mật khác ở trong tư tưởng của Khổng Tử. Sách *Luận ngữ*, thiên *Lý nhân*, có chép rằng:

> "[Khổng] Tử nói: Ôi ngươi Sâm, đạo là một mà suốt cả. Tăng Tử thưa rằng: vâng! - [Khổng] Tử ra, môn nhân hỏi rằng: Thế là sao? Tăng Tử nói rằng: Đạo của Phu tử, chỉ có "trung" và "thứ" thôi!"(7).

Khổng Tử có hai lần nói: "Đạo ta một mà suốt cả". Một lần nói với Tăng Tử, ở thiên *Lý nhân*, như đã dẫn ở trên. Một lần nữa thì nói với Tử Cống, ở thiên *Vệ*

*Linh Công*. Như thế tỏ ra học thuyết của Khổng Tử có một nguyên lý thống nhất và Khổng Tử rất chú trọng đến nó. Nhưng kể thì tìm cho ra cái nguyên lý thống nhất ấy cũng là một việc rất khó, vì Khổng Tử chưa từng phu diễn học thuyết của mình một cách có hệ thống. Cho nên khi nghe Tăng Tử giải thích cái mệnh đề "nhất dĩ quán chi" bằng chữ "trung" và chữ "thứ" thì người ta tưởng đã nắm được cái nguyên lý thống nhất của Khổng Tử. Nhưng "trung" là gì? Trung 忠, là hết lòng với người. "Thứ" là gì? Thứ 恕, là suy mình đến người. Như thế thì "trung" và "thứ" chẳng qua cũng chỉ là những khái niệm luận lý nhật dụng và nó không thể làm nguyên lý cho một hệ thống tư tưởng được xem hay tự mệnh danh là một học thuyết vừa là triết học vừa là tôn giáo như đạo Khổng được. Do đó mà phát sinh vấn đề "nhất dĩ quán chi" trong Nho giáo. Tự Đức đã đem lại cho vấn đề này một giải pháp bằng cách quy nạp chữ "trung" và chữ "thứ" vào trong chữ "nhân", do đó nó cũng nhờ bóng chữ "nhân" mà trở thành cao cả và do đó, trên lý luận chữ "nhân" cũng củng cố được cái địa vị của nó, địa vị của một phạm trù làm nguyên lý thống nhất cho một học hệ tôn triết [8].

Vũ Phạm Khải không phải là một nhà tư tưởng, và không có năng lực tư duy như Nguyễn Đức Đạt. Nhưng về tu từ học và biện chứng pháp kinh viện thì Vũ đứng bậc nhất. Trong bài *Ngự đề trung thứ nhân*

*luận*, Vũ đã thể theo ý chỉ của Tự Đức mà chứng minh một cách khéo léo rằng "trung", "thứ" tức là "nhân", do đó "nhân" tức là cái nguyên lý thống nhất của Không học.

"Cái đạo nhân là rất lớn lao. Có cái nhân của một việc, có cái nhân của toàn thể; có cái nhân mà mọi người đều làm được, có cái nhân mà thánh nhân cũng không làm trọn. Cho nên cửa Khổng dạy người, chủ yếu là phải đạt đến chữ nhân mà muốn nên nhân thì phải bắt đầu bằng trung và thứ... Trung là thể của thứ; thứ là dụng của trung; trung thứ là thể dụng của nhân. Học giả chưa đi đến nhân được, thì trước phải làm cái trung đã. Làm cái trung đã được rồi thì không bỏ sót cái thứ được nữa. Hợp cái trung và cái thứ lại thì cái nhân nảy ra. Bảo rằng trung thứ tức là nhân thì cố nhiên là không được, nhưng tách rời trung thứ cũng không được [...] Làm sao mà thứ không gốc ở trung được? Làm sao mà nhân không gốc ở trung thứ được? Suy cho đến cùng thì trong kinh điển, chữ khâm, chữ kính, chữ thành, chữ minh, chữ đạo, chữ đức, chữ tâm, chữ tình, chữ tính, chữ mệnh đều không ra khỏi ba chữ trung, thứ và nhân".

Năm 1849, sau khoa thi Hội đầu tiên của triều đình, Tự Đức triệu tập các vị tân khoa vào nhà Duyệt thi làm bài luận "Lập chính lâm dân", lại chỉ định một số văn thần trong Nội các và Tập hiền viện cùng soạn

bài ấy dâng lên ngự lãm. Sau đó Tự Đức lại ngự chế một bài để vạch rõ đường lối "lập chính lâm dân".

Tự Đức nêu lên cái nguyên lý rằng mấu chốt của chính trị là ở chỗ tâm thuật của vua và quan là chính hay không chính, tín hay không tín, hòa hay không hòa. Kẻ chấp chính phải chính mình[9] trước; không chính mình thì chính người sao được? Thứ hai là phải nắm vững chữ tín; nếu thất tín thì dân không đứng được. Thứ ba là phải có hòa khí; nếu không thì nhân tâm sẽ ly tán.

Theo Nho giáo thì chính trị và luân lý là một. Sở dĩ như vậy là vì, do sự bảo lưu những tàn dư thị tộc và tôn pháp rất nặng nề trong chế độ phong kiến, người ta chỉ quan niệm xã hội như một gia đình lớn (vũ trụ cũng chỉ là một gia đình lớn), vì vậy cho nên phải "tề gia" mới "trị quốc" được. Nhưng muốn "tề gia" thì phải "tu thân", mà muốn tu thân thì phải "chính tâm". Do đó tám điểm mục của sách *Đại học* là "chính tâm, tu thân, tề gia, trị quốc, bình thiên hạ". Khổng Tử nói: "Chính [chính trị] là chính [chính tâm]". Đó là cái mệnh đề cơ bản của thuyết "nhân trị" hay "đức trị".

Trên hai nghìn năm lịch sử phong kiến ở Trung Quốc và ở Việt Nam, thuyết "nhân trị" đã chiếm địa vị chi phối, mặc dầu có nhiều lúc vì nhu cầu của thời đại, nó phải thỏa hiệp với phái "pháp trị", như ở đời Hán Vũ Đế (dương Nho âm Pháp)[10], ở nước Thục đời Tam quốc (Gia Cát Lượng), hoặc có lúc thuyết "pháp

trị" đã độc chiếm vũ đài chính trị (Vương Mãng, Vương An Thạch, Hồ Quý Ly).

Minh Mệnh, dưới áp lực của những cuộc biến động chính trị và xã hội cũng đã đặt ra vấn đề "hữu vi", "vô vi" (pháp trị, nhân trị) trong những chế sách điện thí. Nhưng qua Thiệu Trị đến buổi đầu đời Tự Đức, tình hình xã hội và chính trị đã tương đối ổn định, cho nên chu nghĩa nhân trị đã chiếm hẳn ưu thế. Năm 1851 (Tự Đức tứ niên) trong một bài văn sách đình đối, Phạm Thanh (người Thanh Hóa, đậu Bảng nhãn), để đáp lại một câu hỏi về sự cấm đạo không có kết quả, có nói rằng:

> "Binh dĩ đức tốt, con người sẵn có. Cao đường khéo hát, mà đất Hà Tây hóa theo[11]. Tử Cao sửa mình ngay thẳng, mà người đất Thành thương tình. Kính nay Hoàng thượng treo gương ở trên để sửa lại phong tục cho dân... Rồi đây sẽ thấy một nhà có đức nhân, mà một nước trở nên nhân; một nhà có đức nhượng mà một nước trở nên nhượng [...] Hải nội sẽ đều vươn lên lễ nhượng, mà những người trước đây đi theo tà giáo sẽ chuyển làm những người dân nối đường noi lối".

Theo ông Bảng nhãn họ Phạm thì không cần phải đàn áp Tả đạo bằng pháp luật mà chỉ cần vua biết chính tâm tu thân thì những người theo tà giáo sẽ được cảm hóa mà trở lại đường chính!

Cho đến đây, chúng ta đã nghiên cứu cái tư tưởng Nho giáo ở đời Tự Đức, chúng ta đã xác định nội dung của tư tưởng ấy và thấy rằng: tiêu điểm của Nho giáo bao giờ cũng vẫn là "tam cương ngũ thường", mặc dù qua các thời đại nó đã thu hút vào trong lòng nó những thành phần lý luận rất khác nhau, rất phức tạp. Các thế thứ Nho giáo truyền thụ cho nhau những phạm trù đã kết tinh lại vì nó tồn tại đã lâu đời, như là "tam cương lĩnh, bát điều mục" của sách *Đại học* (cách vật, trí tri, thành ý, chính tâm, tu thân, tề gia, trị quốc, bình thiên hạ), "cửu kinh" của sách *Trung dung* (tu thân, tôn hiền, thân thân, kính đại thần, thể quần thần, tử thứ dân, lai bách công, nhu viễn nhân, hoài chư hầu), "cửu trù" của thiên *Hồng phạm* (ngũ hành, ngũ sự, bát chính, ngũ kỷ, hoàng cực, tam đức, kê nghi, thứ trưng, ngũ phúc, lục cực) v.v...

Những phạm trù ấy đã trở thành những cái khung cứng nhắc, nhưng đời này qua đời khác, nhà Nho vẫn thông qua nó mà nhìn hiện thực. Khi hiện thực còn là phong kiến thì nhìn nó bằng những cái khung phong kiến, cũng không đến nỗi sai lầm nghiêm trọng, mặc dù sự nhìn ấy không khám phá được những khả năng kín đáo sẽ phát triển về sau. Nhưng khi hiện thực không còn là phong kiến nữa, khi nó đã đổi mới, đã trở thành tư bản chủ nghĩa, thì nhà Nho vẫn nhìn nó bằng những cái khung phong kiến, do đó mà nhìn sai, và thấy hiện thực dưới những hình thức kỳ quặc, bất

chính thường, rồi nhận định lầm và giải quyết lệch lạc những vấn đề mới mẻ.

## III

Trong số những hiện tượng nảy sinh từ hiện thực tư bản chủ nghĩa (phát sinh ở Tây Âu, và du nhập sang Trung Quốc và Việt Nam trong các thế kỷ XVI, XVII, rồi dần dần bắt rễ sâu sắc, mở rộng và tràn lan trong thế kỷ XIX), thì có hai thành tố gây xáo động tư tưởng cho người đương thời nhiều hơn cả, ấy là Thiên chúa giáo và khoa học kỹ thuật. Chúng ta hãy thử nghiên cứu thái độ và quan niệm của các tư tưởng gia triều Nguyễn đối với những hiện tượng có tầm quan trọng đặc biệt ấy.

Về Thiên chúa giáo, tình hình văn hiến không cho phép chúng ta biết một cách cụ thể, ở thế kỷ XVII, trong buổi đầu tiếp xúc, các nhà Nho lý giải Thiên chúa giáo như thế nào (ở Trung Quốc, đời nhà Minh thế kỷ XVII, thì theo ký tái của Triệu Dực, có Giáo sĩ nước Ý là Lợi-mã-đậu (Matteo Ricci) đến Quảng Châu rồi đến Yên Kinh, trong số những vị quan to trong triều giao du với ông ta (công khanh đa dữ chi du), tựu trung có Từ Quang Khải, đậu Tiến sĩ, làm quan đến Lễ bộ Thượng thư và Lý Chi Tảo cũng thuộc về hàng quan liêu cao cấp đã chịu tẩy lễ và trở thành giáo đồ. Từ Quang Khải đã cùng Lợi-mã-đậu hợp dịch sách *Kỷ*

*hà học* (tức là hình học) của Euclide). Đến đời Minh Mệnh, Thiệu Trị, sự cấm đạo trở thành quan trọng, thì trong các khoa thi Hội, thi Đình, đều có đặt vấn đề Tà đạo, nhưng đọc những bài đối sách của các cống sĩ, chúng ta thấy rằng tri thức của các nhà Nho đời ấy về Thiên chúa giáo là sơ sài quá mức. Trong bài đối sách của Thám hoa Phan Dưỡng Hạo (khoa Đinh mùi, Thiệu Trị 7, 1847) chúng ta còn có thể đọc mấy câu như sau về Thiên chúa giáo:

"... Đến cận đại thì tà thuyết Gia-tô phát sinh ở các nước Tây dương, giáo nghĩa rất là thiển cận, đáng lẽ không mê hoặc được lòng dân, chỉ vì từ lúc nhà Lê đã suy đến đời "Ngụy Tây"[12], sự dạy dỗ và sự cảm hóa của bề trên không được đôn đốc, cho nên những chuyện Thiên đường, nước thánh, chữ thập, nhi-nhu[13]... mới được truyền rộng ra...".

Bài đối sách của Phạm Thanh năm Tự Đức 4 (1851) thì có nói về Tà đạo rằng:

"... Dân Tà đạo cũng đã biết hồi tâm, do sự cảm hóa của nhà vua, và cũng đã có người bước qua chữ thập. Chỉ vì lớp dân hạ ngu, một khi đã mê hoặc cái đạo dị đoan, thì những chuyện thiên đường, nước thánh, tin chắc mà không còn ngờ [...]. Sự giảng đạo, sách đạo, kinh đạo đã làm cho họ mê hoặc quá lắm rồi, do đó mà không mấy người thoát khỏi được cái tập quán tích lũy đã lâu ngày".

Ta thấy rằng nhà Nho lúc bấy giờ đã đi đến chỗ xem khinh xem rẻ cái nội dung tư tưởng của Thiên chúa giáo, đến nỗi cho nó là không có gì cả.

Tựu trung, chỉ có Phương Đình Nguyễn Văn Siêu là người đã lưu tâm khảo sát Thiên chúa giáo một cách nghiêm chỉnh, thận trọng.

Phương Đình không phải chỉ là một văn hào nổi tiếng mà còn là một học giả uyên bác. Hai tuyển tập của ông là *Văn loại* và *Tùy bút* gồm có nhiều trước tác về triết học (*Độc Dịch thuyết, Chư kinh khảo ước, Tứ thư trích giảng*), về sử học (*Chư sử khảo ước*), về địa lý học (*Tứ hải khảo thuyết, Địa dư chí*).

Trong tập khảo luận về Thiên chúa giáo nhan đề là *Chư gia Thiên chúa giáo bị khảo*, Nguyễn Văn Siêu sưu tập những văn hiến Trung Quốc về sự du nhập Thiên chúa giáo ở đời nhà Minh, Hiên giáo hay Cảnh giáo ở đời nhà Đường[14], về hành trạng của Gia-tô, về thuyết cứu thế thập tự, thuyết thực tội, thuyết thiên đường, v.v...

Xét về phép "kiến học dục tài"[15] ở các nước theo Thiên chúa giáo, Phương Đình nói rằng học pháp của họ chia làm sáu khoa: 1. Lặc-dịch-lý-gia (rhétorique), tức là văn khoa; 2. Phi-lộc-sơ-phí-á (philosophie) tức là lý khoa (lý học, tính lý, triết lý); 3. Mặc-đệ-tế-nạp (médecine) là y khoa; 4. Lặc-nghĩa-tư (loi) là pháp khoa; 5. Gia-nặc-niếu-tư (University) là giáo khoa; 6.

Đầu-lộc-nhật-á (théologie) là đạo khoa (tôn giáo, thần học):

"Trình tự giáo dục thì đi từ văn khoa vào lý khoa, mà lý khoa là cương lĩnh [...]. Đến như đạo thì đó là chỗ tột bực về cái học "tận tính, trí mệnh"[16] của họ. Như thế thì hình như không khác gì trình tự giáo dục của Nho gia cả"[17]

Nhưng chỗ chúng ta muốn biết là Phương Đình nhận định về nội dung tư tưởng của Thiên chúa giáo như thế nào?

Phương Đình cho rằng:

"Cái thuyết thiên đường địa ngục của họ chỉ là bỏ đi một nửa cái giáo lý của nhà Phật mà lại noi theo cái thuyết nhân quả nghiệp duyên để hiệu triệu ngu phu ngu phụ. Tuy nhiên họ lại cực lực bài xích Phật giáo, cho là hoang đường quái đản, và họ làm ra vẻ gần gụi với Thái cực và Thượng đế của nhà Nho chúng ta".

Ở chỗ khác, Phương Đình nói rằng:

"Kính nay Hoàng thượng thẳng tay ức chế Phật giáo, ngăn dứt Dương giáo[18] [vì] cái thuyết hư vô của họ sinh tệ mà thành ra cô tức (nhu nhược), cái thuật kỹ xảo của họ sinh tệ mà thành ra cơ trí".

Ở đây có một điều đáng chú ý là những nhà lý luận của Thiên chúa giáo thì bài xích Phật giáo và làm

thân với Thái cực và Thượng đế của Nho giáo, mà Phương Đình thì lại cho rằng Phật giáo và Thiên chúa giáo đều là hư vô chủ nghĩa cả. Về Phật giáo thì người ta vẫn có thể nói nó là hư vô chủ nghĩa vì nó phủ định thế giới cảm tính, nhưng làm sao mà nói được rằng Cơ đốc cũng là hư vô chủ nghĩa? Thần học Cơ đốc khẳng định một vị Thượng đế có nhân cách, có ý chí, và sáng tạo ra thế giới hữu hình. Nó bài xích Phật giáo chính vì nó cho Phật giáo là phiếm thuần luận, hay là vô thần luận (trong Phật giáo không có Thượng đế có nhân cách). Nó muốn làm thân với Nho giáo, cũng chính vì Nho giáo khẳng định một vị Thượng đế có nhân cách, và khẳng định thế giới cảm tính. Thế thì tại sao Nho giáo không đáp ứng cái thịnh tình ấy mà trở lại xem nó là kẻ địch cũng như Phật giáo?

Chúng ta lại phải dùng đến cái chìa khóa "tam cương ngũ thường" để giải quyết điều bí ẩn này.

Phật giáo phủ định Thượng đế và thế giới thì nó là hư vô chủ nghĩa, đã đành như thế, nhưng Thiên chúa giáo khẳng định thế giới, khẳng định Thượng đế, mà nó lại không khẳng định rằng "tam cương ngũ thường" là thiên kinh địa nghĩa, không khẳng định rằng "tam cương ngũ thường" là những quy luật trường tồn và phổ biến, là những phẩm chất của Thượng đế, của vũ trụ. Khi Nho giáo khẳng định "tam cương ngũ thường", Thượng đế, thế giới, thì "tam cương ngũ thường" là chủ yếu, Thượng đế, thế giới là

thứ yếu, cái này chỉ là cành, cái kia mới là gốc. Thiên chúa giáo khẳng định thế giới và Thượng đế mà lại phủ nhận "tam cương ngũ thường" là những cái tuyệt đối. Đối với Nho giáo thì phủ nhận "tam cương ngũ thường", là phủ nhận hiện thực, là phủ nhận tồn tại, tức là rơi vào chủ nghĩa hư vô. Chu Hy cho rằng Phật hay Lão đều là hư vô chủ nghĩa cả nhưng tựu trung thì Lão-Trang chưa diệt hết luân lý (tức là cương thường), mà Phật giáo thì diệt hết luân lý, cho nên Lão chỉ là hư vô chủ nghĩa một cách tương đối, Phật mới là hư vô chủ nghĩa một cách hoàn toàn. Nhà Nho dùng "cương thường" làm tiêu chuẩn để quy định cái trình độ hư vô chủ nghĩa. Nguyễn Văn Siêu xem Phật giáo và Thiên chúa giáo đều là hư vô chủ nghĩa cả là vì thế.

Muốn biết quan niệm của Nho gia cận đại đối với khoa học và kỹ thuật của Tây phương, chúng ta cần phải truy nguyên cái quan niệm của Nho giáo nguyên thủy đối với các hiện tượng tự nhiên, đối với các quy luật chi phối thế giới tự nhiên và sự diễn biến của quan niệm ấy qua các thời đại.

Đối tượng nghiên cứu của Khổng Tử không ra ngoài phạm vi nhân sự. Những vấn đề trọng yếu của Khổng Tử là vấn đề luân lý, vấn đề nhân sinh. Theo sách *Luận ngữ* thì đối tượng của tri thức, học vấn, không phải là thế giới tự nhiên, mà lại là cái truyền thống đạo đức chép trong *Kinh thi*, *Kinh lễ*, v.v...

"*Bất học thi vô dĩ ngôn, bất học lễ vô dĩ lập*" (Không học *Kinh thi*, thì không lấy gì mà ăn nói; không học *Kinh lễ* thì lấy gì mà tự lập).

Trong sách *Luận ngữ* cũng có một đôi khi Khổng Tử đề cập những hiện tượng tự nhiên, như:

"*... thí như Bắc thần, cư kỳ sở nhi chúng tinh củng chi*" (ví như sao Bắc thần, cứ ở chỗ của mình mà các sao đều hướng về).

Nhưng trong những câu như vậy, Khổng Tử không lấy hiện tượng tự nhiên làm đối tượng bàn luận mà chỉ dùng nó làm thí dụ để luận chứng những vấn đề đạo đức mà thôi.

Còn những chuyện như "*Biện bình ư Sở*": phân biệt được giống bèo lạ ở nước Sở; "*Thức khổ thí ư Trần*": biết được cái tên bắn làm bằng thứ gỗ của cây khô ở nước Trần... đó đều là những chuyện hoang đường do đời sau đặt ra.

Đến cuối đời Chiến quốc (thế kỷ thứ II trước CN) lúc chiến tranh kiêm tính giữa các nước trở nên khốc liệt, thì xuất hiện phái Âm dương gia của Trâu Diễn. Âm dương gia (phối hợp âm dương và ngũ hành) là một phái điều hòa tư tưởng Nho gia và Đạo gia.

Thuyết ngũ hành và thuyết âm dương bát quái vốn là hai hệ thống tư tưởng khác nhau ở thời cổ đại Trung Quốc.

Theo sự nghiên cứu của các học giả gần đây nhất, như Quách Mạt Nhược và Hầu Ngoại Lư thì vào đời nhà Ân thuyết ngũ hành chưa xuất hiện, đến đời Xuân thu - Chiến quốc nó mới phát triển.

Ngũ hành là năm nguyên tố vật chất của thế giới, tức là: kim, mộc, thủy, hỏa, thổ.

Theo những văn kiện còn lại ở trong sách *Tả truyện* và sách *Quốc ngữ* thì thuyết ngũ hành đã bao gồm quan niệm về tính quy luật của các hiện tượng tự nhiên:

> "*Dụng kỳ ngũ hành, khí vi ngũ vị, phát vi ngũ sắc, chương vi ngũ thanh*" (*Tả truyện; Chiêu*, **25**). (Dùng nó là ngũ hành, khí nó là ngũ vị, phát làm ngũ sắc, phô làm ngũ thanh).

Về sau lại dần dần phát hiện được nhiều mối quan hệ giữa tính chất vật lý và hóa học của năm nguyên tố ấy và tác dụng tương hỗ của chúng.

Về âm dương bát quái, thì chữ *âm* vốn nghĩa là im hay nhâm (mây che mặt trời), chữ *dương* vốn nghĩa mặt trời mọc. Suy rộng ra thì âm dương là tối sáng, lạnh ấm, Bắc Nam, trong ngoài và tất cả những cái gì là tương phản. Trời, mặt trời, ánh sáng là dương; đất, mặt trăng, bóng tối là âm; mùa xuân, mùa hạ, ban ngày là dương, mùa thu, mùa đông, ban đêm là âm; trong không gian thì trên, trước, cao là dương; dưới, sau, thấp là âm; trong nhân sự thì nam là dương, nữ

là âm; lành là dương, dữ là âm. Về sau âm và dương lại được trừu tượng hóa mà trở thành hai cái nguyên khí cơ bản: một tiêu cực, một tích cực chi phối sự phát triển của mọi vật. Về sau nữa, người ta lại dùng cái gạch đứt (--) để làm phù hiệu cho âm và cái gạch liền (–) để làm phù hiệu cho dương. Trong phép bói thì mỗi phù hiệu gọi là một "hào"; hợp ba hào lại thành một "quẻ" (quái). Bát quái là: 1. càn; 2. đoài; 3. ly; 4. chấn; 5. tốn; 6. khảm; 7. cấn; 8. khôn. Tám quẻ ấy tương ứng với tám hiện tượng tự nhiên là: 1. trời; 2. bùn; 3. lửa; 4. sấm; 5. gió; 6. nước; 7. núi; 8. đất. Mỗi quẻ lại sinh ra tám quẻ, như thế, tám quẻ biến thành 64 quẻ, gọi là que đại thành, mỗi quẻ gồm sáu hào. Sách *Chu dịch* gồm có *hào*, *quái*, *hào từ* (lời đoán của một hào) và *quái từ* (lời đoán của một quẻ).

Trong sách *Thời đại chế tác của sách Chu dịch*, Quách Mạc Nhược nói rằng *Kinh dịch* không thể xuất hiện trước khoảng giữa đời Xuân thu (chứ không phải là từ đời Phục Hy, Văn Vương) còn "Thập dực" tức là "truyện" của *Kinh dịch*, mà người ta tưởng là của Khổng Tử, thì vốn gồm nhiều bộ phận, xuất hiện ở nhiều thời đại khác nhau, như *Hệ từ* có một phần mới xuất hiện từ đời vua Vũ Đế nhà Hán.

Thuyết "ngũ hành" và thuyết "âm dương bát quái" đến tay Trâu Diễn mới hợp lại làm một.

Sách *Sử ký* của Tư Mã Thiên có nói rằng: "Trâu Diễn[.. ]đi sâu vào tiêu tức của âm dương", câu đó rất

đúng với cái mệnh đề "âm dương tiêu tức sinh hư" của *Kinh dịch*.

Tư Mã Thiên lại nói rằng:"[Trâu Diễn] nêu lên và dẫn chứng từ khi trời chia đất xẻ, thì năm đức chuyển di [như thế nào]...". "Năm đức chuyển di" tức là "ngũ hành với nhau lần lượt dụng sự" tức là: "sau đức *thổ* (Hoàng Đế) thì đức *mộc* (Vũ) tiếp đến đức *kim* (Thang), rồi đến đức *hỏa* (Văn Vương), rồi đến đức *thủy* (chưa biết vương triều nào ...) cứ như thế mà tuần hoàn mãi", do đó thuyết "ngũ đức chuyển di" cũng gọi là thuyết "ngũ đức chung thủy".

Tư Mã Thiên lại nói rằng:

"... Lời nói [của Trâu Diễn] rộng lớn mênh mông: trước phải xét nghiệm vật nhỏ, rồi suy ra cho rộng [...], suy ra cho xa, đến khi trời đất chưa sinh, mờ mịt không thể truy nguyên được nữa [...]. Cái mà nhà Nho gọi là Trung Quốc thì ở trong thiên hạ, tám mươi mốt phần mới được một phần [...]. Trung Quốc gọi là "xích huyện thần châu". Ngoài Trung Quốc thì xích huyện thần châu còn có chín [phần nữa] gọi là chín châu [...], có Tỳ Hải bao quanh [...], như thế chín lần lại có Đại Doanh Hải bao ngoài".

Đó tức là phương pháp quy nạp, xuất phát từ kinh nghiệm mà mở rộng đến vô cùng, nhưng không phải là phương pháp quy nạp thực nghiệm của khoa học ngày nay mà chỉ là một sự loại suy chủ quan.

Tóm lại, Trâu Diễn đã kết hợp hai thuyết "âm dương" và "ngũ hành" lại với nhau và đã duy tâm hóa, thần bí hóa hai thuyết ấy để phục vụ sự thống trị của một vương triều mới.

Đến đời nhà Hán, thì Đổng Trọng Thư lại hỗn hợp âm dương ngũ hành với Nho giáo trên một quy mô rộng lớn để phục vụ chính sách đại thống nhất của vua Vũ Đế. Về mặt chính trị và kinh tế, thì Vũ Đế phải đôn đốc chính sách quốc hữu công thương nghiệp để đối phó với bọn phiên vương hay phiên loạn và đặc biệt phải cường hóa chính sách quốc hữu thổ địa để đối phó với bọn hào tộc địa chủ mà trợ lực cho chính quyền tập trung. Về mặt văn hóa tư tưởng thì Vũ Đế phải theo đuổi chính sách thống nhất tư tưởng học thuật bằng cách "bãi truất bách gia, độc tôn Nho thuật". Nhưng chính sách đại thống nhất ấy chỉ có thể thu phục tinh thần và tư tưởng của bọn phiên vương, bọn cường hào địa chủ và hàng triệu nông dân sẵn sàng khởi nghĩa nếu nó dựa trên một thứ lý luận tôn giáo chứng minh được rằng quyền thống trị của nhà Hán và chính quyền phong kiến tập trung là bắt nguồn từ thiên mệnh, từ lòng trời. Như thế thì phải đặt vững một ngôi Thượng đế có nhân cách, có ý chí, và chứng minh rằng cấu tạo và vận động của vũ trụ là xuất phát từ ý chí của Thượng đế. Do đó, Đổng Trọng Thư phải xử lý vấn đề "âm dương ngũ hành". Tư tưởng "âm dương ngũ hành" đã được Trâu Diễn thần bí hóa khá nhiều, nhưng Đổng Trọng Thư còn phải

đem lại cho nó một sự giải thích mục đích luận phong phú nữa mới có thể phục vụ chính quyền phong kiến tập quyền trong giai đoạn. Trong thiên *Ngũ hành tương sinh* của sách *Xuân thu phồn lộ*, Đổng Trọng Thư nói rằng:

"Khí của trời đất hợp lại làm một, chia làm âm dương, ghép làm tứ thời, xếp làm ngũ hành".

Sau đó thì Đổng Trọng Thư chuyển ngay vào mục đích luận, vào động cơ đạo đức của Thượng đế một cách rất tài tình:

"Âm là khí của hình[19]; dương là khí của đức".

Âm và dương lưu chuyển thì sinh ra tứ thời, mà trong tứ thời đều có màu vẻ "hình" và "đức" của Thượng đế:

"Khí mùa xuân là yêu thương, khí mùa thu là nghiêm nghị, khí mùa hạ là vui vẻ, khí mùa đông là bi ai. Khí yêu thương thì sinh trưởng, khí nghiêm nghị thì thành công, khí vui vẻ thì dưỡng sinh, khí bi ai thì táng tử".

Bốn mùa đã được chế biến như vậy, thì trong vạn vật chỗ nào cũng mang bóng dáng "hình" và "đức" của Thượng đế cả.

Trong không gian thì âm dương phối hợp với tứ phương, do đó tứ phương cũng nhuốm vẻ "hình" và "đức".

"... Trời lấy âm làm quyền, lấy dương làm kinh; dương đi về phía Nam, âm đi về phía Bắc, kinh thì dùng khi đang thịnh, quyền thì dùng lúc gần hết, xem thế thì biết trời nêu kinh mà giấu quyền, trước "đức" mà sau "hình" vậy".

Trong tứ thời và tứ phương, âm dương vận hành đến đâu thì sinh ra ngũ hành?

Trong thiên *Ngũ hành chi nghĩa* Đổng Trọng Thư nói rằng:

"Một là mộc, hai là hỏa, ba là thổ, bốn là kim, năm là thủy. Mộc là đầu của ngũ hành; thủy là cuối của ngũ hành; thổ là chính giữa của ngũ hành".

Về tác dụng tương hỗ của ngũ hành thì có hai quy luật tương phản. Một là quy luật "tương sinh", tức là: "mộc sinh hỏa, hỏa sinh thổ, thổ sinh kim, kim sinh thủy, thủy sinh mộc". Hai là quy luật "tương thắng", tức là: "kim thắng mộc, thủy thắng hỏa, mộc thắng thổ, hỏa thắng kim, thổ thắng thủy".

Vạn vật trong thế giới tự nhiên đều là sản vật của sự sáng tạo có mục đích của Thượng đế. Mà theo Đổng Trọng Thư thì sở dĩ trời sáng tạo ra vạn vật là để cho người dùng:

"Trời đất sinh ra vạn vật là để nuôi người".

"Trời sinh ra ngũ cốc là để nuôi người".

Những sự biến đổi bất thường trong thế giới tự nhiên đều là do trời sinh để cảnh cáo nhân loại:

"Vật ở trong trời đất mà có sự biến đổi thất thường thì gọi là dị, nhỏ thì gọi là tai [...]. Tai là trời quở, dị là trời ra uy".

Tư tưởng "thiên nhân cảm ứng" của Đổng Trọng Thư biểu hiện một cách phong phú trong thuyết "Khiển cáo" (quở trách và cảnh cáo) và thuyết "Tường thụy" (điềm):

"Trong *Kinh Xuân thu*, xét việc đời trước đã làm, để xem cái lẽ "thiên nhân tương dữ" thật là đáng sợ. Khi quốc gia sắp rơi vào sự thất đạo, thì trời xuống tai dị để quở trách và cảnh cáo; không biết tự tỉnh, thì lại sinh ra quái dị để làm cho sợ hãi [...]. Xem đó thì biết trời có lòng nhân ái đối với nhân quân [...]. Ai mà được trời đại phụng để cho làm vua thì ắt có cái gì sức người không làm nổi mà tự đến, đó là cái bùa thụ mệnh. *Kinh thư* nói rằng: Cá trắng nhảy vào thuyền vua, có ngọn lửa trùm nóc nhà vua, hóa làm con quạ, đó là cái bùa thụ mệnh".

Tư tưởng tường thụy và tai dị vốn đã nồng hậu trong *Kinh Xuân thu* của Khổng Tử. Đổng Trọng Thư là người đã tổ chức nó thành lý luận. Họ Đổng đã từ phạm trù tự nhiên mà đi đến phạm trù thần học, rồi lại từ phạm trù thần học mà đi đến phạm trù phong

kiến tức là thuyết tam cương:

"Tam cương của vương đạo, phải tìm ở trời".

"Đại phàm, vật thì phải có hợp, hợp thì phải có thượng, phải có hạ, phải có tả, phải có hữu, phải có tiền, phải có hậu, phải có trong, phải có ngoài; có đẹp phải có xấu, có thuận phải có nghịch, có mừng phải có giận, có rét phải có nắng, có ngày phải có đêm, đó đều là hợp vậy. Âm là hợp của dương, vợ là hợp của chồng, con là hợp của cha, tôi là hợp của vua, chẳng có vật gì là không có hợp, mà mỗi hợp đều có âm dương [...]. Cái nghĩa quân thần, phụ tử, phu phụ đều lấy ở đạo âm dương. Vua là dương, tôi là âm; cha là dương, con là âm; chồng là dương, vợ là âm...".

Chúng ta thấy Đổng Trọng Thư đã hỗn hợp Nho giáo với học thuyết "âm dương ngũ hành" của Trâu Diễn, đã hợp nhất được phụ quyền, thần quyền, vương quyền, đã đình chỉ sự phân hóa giữa luân lý, chính trị, khoa học và tôn giáo, và đã làm cho Hoàng đế Trung Quốc trở thành một vị Giáo hoàng đồng thời là một Đại gia trưởng.

Đến đời Đông Hán thì sự hỗn hợp thần học, mê tín, triết học, chính trị, khoa học tự nhiên, lại biểu hiện mạnh mẽ trong trào lưu "sấm vĩ" và trong cuộc vận động Bạch Hổ quán, kết tinh trong bộ sách *Bạch Hổ thông*.

Đời Chiến quốc trở về trước, chưa có sấm vĩ. Đến khoảng giữa Tân-Hán nó mới xuất hiện. Sấm là phù sấm, đồ sấm, tức là những câu nói rất tối nghĩa dựa vào kinh mà đặt ra và dự ngôn sự lành dữ tương lai. Nhà Tần lợi dụng những câu ấy để vận động tuyên truyền cho chính sách của mình. *Vĩ* (giây dọc) là cách nói đối xứng với *kinh* (giây ngang). Đó là một thứ mê tín dựa trên chương cú của kinh mà đặt ra.

Nhà Hán lợi dụng sấm vĩ để củng cố quyền thống trị của mình trên tâm lý và tư tưởng, như sấm đã truyền rằng nhà Hán thuộc về đức hỏa, nối dõi vua Nghiêu, v.v... Ở đời nhà Hán, mỗi kinh đều có vĩ xen vào, gọi là "vĩ thư". Như vĩ thư của *Hiếu kinh*, chương *Viện thần khế* có nói rằng:

> "Khổng Tử làm sách *Xuân thu* và sách *Hiếu kinh*... [làm xong] cáo thành với trời rằng: *Hiếu kinh* 4 quyển, *Xuân thu Hà lạc* gồm 81 quyển, kinh đã đủ. Trời bèn hiện nhiều mống, mù trắng sát đất, mống đỏ từ trên xuống, hóa làm ngọc sắc. Vuông, dài ba thước, trên có khắc chữ. Khổng Tử quỳ xuống đỡ lấy và đọc rằng: "*Bửu văn xuất, Lưu Quý ác, Mão kim đao, tại chẩn Bắc, tự hòa tử, thiên hạ phúc*" (nghĩa là: chữ báu hiện ra, Lưu Quý nắm được, Mão kim đao, ở phía Bắc sao Chẩn, chữ hòa và chữ tử, thiên hạ phục)[20].

Năm Kiến Sơ thứ 4 (79 CN), vua Chương Đế nhà

Đông Hán triệu tập các Đại phu, Bác sĩ, Nho sĩ trong một hội nghị ở Bạch Hổ quán để hoàn thành sự suy tôn Nho học làm quốc giáo và sự tổ chức lý luận cho nó đã khởi đầu bởi Vũ Đế ở Kim Mã môn và tiếp tục bởi Tuyên Đế ở Thạch Cừ các.

Hội nghị Bạch Hổ quán đã kéo dài hàng tháng và sản phẩm của nó là bộ sách *Bạch Hổ thông nghĩa* gọi tắt là *Bạch Hổ thông*.

*Bạch Hổ thông* là một hỗn hợp trong đó Ngũ kinh, *Hiếu kinh, Luận ngữ* xen lẫn với đồ sấm và vĩ thư. Tinh thần của *Bạch Hổ thông* là tinh thần sấm vĩ.

Thế giới quan của *Bạch Hổ thông* là một thế giới quan thần học. Khởi nguyên của thế giới là Hỗn độn, nhưng sau lưng cái hỗn độn có một sức thôi động thần bí, đó là Thiên hoàng Đại đế, là Thái nhất:

"Thái nhất chia làm trời đất, chuyển làm âm dương, biến làm tứ thời, xếp làm quỷ thần...".

"Ngũ hành là gì? Là kim, mộc, thủy, hỏa, thổ. Gọi là hành (đi), cũng như nói rằng trời hành khí".

Những hiện tượng tự nhiên như sấm, mưa, nhật thực, nước lũ, đại hạn đều là biến dị yêu quái cả:

"Mưa đá ... [là] tinh của khí âm ngưng lại mà hiện thành. Kẻ cường thần chuyên nắm mệnh lệnh, quân di địch làm nhục trong nước [...] thì trời mưa đá".

"Tại sao có nhật thực thì phải cứu?[21] Là vì âm lấn dương[22]".

Theo lịch sử quan thần học của *Bạch Hổ thông* thì nội dung của lịch sử chỉ là sự thụ mệnh của đế vương:

"Đức của đế vương có hơn có kém, mà đều gọi là thiên tử cả, là vì đều chịu mệnh trời cả".

"Đế vương chịu mệnh, làm sáng tỏ cái lý của trời đất, cho nên phải dời chỗ ở [...], thay chính sóc (tức là lịch), đổi phục sắc (màu sắc của y phục)...".

"Vào tháng Mười một, khí dương mới nẩy gốc, ở dưới suối vàng (đất), vạn vật đều đỏ. Cho nên nhà Chu là thiên chính mà chuộng sắc đỏ. Vào tháng Mười hai, vạn vật mới nẩy mầm mà trắng, trắng là khí âm, cho nên nhà Ân là địa chính, mà chuộng sắc trắng. Vào tháng Mười ba, vạn vật đều ra vảy mà đều sắc đen cả [...] cho nên nhà Hạ là nhân chính mà chuộng sắc đen [...]. Tam chính (thiên, địa, nhân) theo nhau, như thuận chiều liên hoàn (dây chuyền)...".

Như thế, lịch sử của đế vương đều được quy định bởi ý chí của Thượng đế và biểu hiện bằng chính sóc và màu sắc của linh phù, chính sóc và phục sắc đều là tuần hoàn cả. Ở đây, mấu chốt của vấn đề là lịch sử của đế vương nhà Hán sẽ tiến triển như thế nào? Về vấn đề này thì đồ sấm và vĩ thư đều nói rằng sự thống trị của đế vương nhà Hán đã được Khổng Tử dự

ngôn[23] trong đồ thư, và Khổng Tử đã chế pháp cho nhà Hán để cho nó được vĩnh viễn không suy vong.

Mặc dầu chính sóc và phục sắc có tuần hoàn, nhưng đạo thì không tuần hoàn. Là vì "thiên bất biến, đạo diệc bất biến". Cái đạo bất biến ấy gọi là tam cương lục kỷ:

> "... Vua là cương (dềng) của tôi, cha là cương của con, chồng là cương của vợ [...]. Kính bực phụ huynh [...], cha con có nghĩa, tộc nhân có tự, côn đệ có thân, sư trưởng có tôn, bằng hữu có cưu...".

## IV

Trên đây chúng ta đã truy thuật sự khởi nguyên và sự phát triển của thuyết "âm dương ngũ hành" bắt đầu từ đời Xuân thu, lúc đó "âm dương" và "ngũ hành" còn là hai thuyết khác nhau, đến cuối đời Chiến quốc, Trâu Diễn hệ thống hóa nó lại làm một rồi sau đó Đổng Trọng Thư hỗn hợp nó vào Nho giáo và do đó tổ chức một lý luận thần học chính trị, trên một quy mô rộng lớn, và sau đó nữa thì Hội nghị Bạch Hổ quán ở đời Đông Hán đã khai thác rộng rãi thuyết "âm dương ngũ hành" để làm căn cứ lý luận cho trào lưu sấm vĩ, củng cố cơ sở chính danh chữ nghĩa của chế độ phong kiến trung ương tập quyền và hoàn thành sự suy tôn Khổng học làm quốc giáo.

Từ đó thì ở Trung Quốc và Việt Nam, âm dương ngũ hành đã trở thành những phạm trù tư tưởng rất cơ bản để nhận xét các hiện tượng tự nhiên và lý hội tính quy luật của nó, đã trở thành nòng cốt của lý luận khoa học và kỹ thuật. Để lý giải được cái phản ứng của tư tưởng Việt Nam ở đời Tự Đức đối với khoa học và kỹ thuật của Tây phương, chúng ta cần phải so sánh với những quan niệm cơ bản trong hệ thống khoa học thực nghiệm cận đại và hiện đại ở Âu châu.

Đời Xuân thu, sắt xuất hiện và được dùng vào sự chế tạo khí cụ nông nghiệp, do đó kỹ thuật sản xuất được cải tiến và cũng do đó mà những tri thức khoa học trở nên phong phú hơn trước và bắt đầu được hệ thống hóa. Thuyết ngũ hành là sản phẩm của sự quan sát những đặc tính vật lý và hóa học của những nguyên tố vật chất và những quan hệ, tác dụng tương hỗ giữa những nguyên tố ấy. Ngũ hành luận là một thứ chủ nghĩa duy vật nguyên thủy và tố phác.

Thuyết âm dương cũng xuất hiện trong những điều kiện tương tự với thuyết ngũ hành. Nó là sản phẩm của một sự tổ chức, một sự hệ thống hóa sơ bộ những hiện tượng tự nhiên và xã hội, của một tư tưởng biện chứng tố phác.

Tư tưởng âm dương nguyên thủy và tư tưởng ngũ hành nguyên thủy là mầm mống của tư duy khoa học, nhưng nó có liên hệ mật thiết với những ảo tưởng của

tôn giáo và thần thoại, như Lénine đã nói trong *Bút ký triết học*, do đó nó có thể phục vụ cho tư tưởng tôn giáo, tư tưởng thần học.

Trâu Diễn cuối đời Chiến quốc chính là người đã tổng hợp thuyết âm dương và thuyết ngũ hành để phục vụ cho tư tưởng thần bí tôn giáo. Đời Xuân thu, trong khoảng hai trăm năm, đã có đến hơn hai trăm bảy mươi cuộc chiến tranh giữa chư hầu. Đến đời Chiến quốc thì cuộc chiến tranh kiêm tính lại càng tàn khốc, người chết đầy đồng, hàng trăm dặm không có dân cư, do đó lực lượng lao động bị đe dọa một cách nghiêm trọng. Cái nguy cơ xã hội ấy gây nên khủng hoảng trầm trọng trong tư tưởng của bọn vương hầu khiến họ phải đi tìm một sự giải cứu tinh thần trong những hy vọng huyễn ảo. Tư Mã Thiên nói rằng:

> "... Đời Chiến quốc [...] binh hỏa liên tiếp; những nơi thành ấp, trở thành những lò tế sinh, do đó phát sinh nạn chết đói, chết dịch, chết cháy. Vua quan cùng nhau lo lắng hoạn nạn, việc xem xét điềm lành điềm dữ, sao xấu sao tốt lại càng trở nên cấp thiết..." (*Sử ký, Thiên quan thư*).

Chính lúc bấy giờ Trâu Diễn đã thần bí hóa tư tưởng âm dương ngũ hành để thích ứng với cái nhu yếu tinh thần của bọn vương hầu. Trâu Diễn nói rằng: "Phàm khi nào đế vương sắp dấy nghiệp, thì trời ắt hiện điềm lành cho hạ dân". Do đó Trâu Diễn đã được chư hầu nghênh tiếp một cách long trọng.

Người ta đã đề cao phương pháp của Trâu Diễn và cho đó là phương pháp quy nạp khoa học. Nguyên Trâu Diễn có nói rằng:

"Trước phải nghiệm xét vật nhỏ rồi suy lớn ra cho đến vô ngần, suy xa lên mãi cho đến khi trời đất chưa sinh, mờ mờ mịt mịt không còn truy nguyên được nữa".

Quả là phương pháp này xuất phát từ kinh nghiệm cảm tính và đi từ cụ thể đến trừu tượng và khái quát. Nguyên lý "hiện hành" (principe d'actualité) của địa chất học cận đại cũng là đi từ sự quan sát những hiện tượng rất nhỏ mọn trong các lớp đất hiện thời để quy nạp những hiện tượng vũ trụ đã xảy ra từ mấy vạn năm về trước. Lương Khải Siêu cũng đã nói: "Trâu Diễn bảo rằng trước phải nghiệm xét vật nhỏ mà suy ra cho thật lớn. Những học thuyết bao trùm trời đất mà các bậc đại hiền cận đại như Nại-đoan (Newton) và Đạt-nhĩ-văn (Darwin) đã mở ra cũng đều dựa trên cái thuật (nguyên lý) ấy cả" (*Ẩm băng thất văn tập*; *Học thuật loại*). Thật ra thì phương pháp của Trâu Diễn không phải là một phương pháp quy nạp của khoa học thực nghiệm, vì sự khái quát của nó không dựa trên sự kiểm tra, phê phán, đối nại những cái sở đắc của kinh nghiệm, mà chỉ dựa trên một sự khuếch đại tùy tâm, trên một sự loại suy (tức là khái quát) chủ quan.

Về Trâu Diễn thì thư tịch hiện còn rất ít ỏi, thiếu thốn, không cho phép chúng ta so sánh lý luận khoa học của ông với lý luận khoa học cận đại và hiện đại. Nhưng về Đổng Trọng Thư thì chúng ta còn giữ được cả một kho tàng lý luận thật là phong phú, có thể nói là vĩ đại.

Đổng Trọng Thư là người đã chấp hành cái nhiệm vụ xây dựng cho chính quyền phong kiến chuyên chế chủ nghĩa của Trung Quốc một cơ sở thần học và, để đạt cái mục đích ấy, suy tôn Nho học làm quốc giáo. Bản chất của Nho học là "tam cương, ngũ thường". Theo bộ sậu chính thường của tư tưởng, thì luân lý quan phải diễn dịch từ vũ trụ quan, phải dựa trên cái định đề: "thiên đạo là như vậy, do đó nhân đạo cũng phải như vậy", cụ thể là nếu "trời đất có tam cương ngũ thường, thì nhân loại cũng phải có tam cương ngũ thường". Nhưng một sự nhận thức thế giới đảo điên đã làm cho nhà Nho lật ngược lại định đề trên đây mà nói rằng: "nhân đạo là như vậy, do đó thiên đạo cũng phải như vậy", cụ thể là: "xã hội phong kiến có tam cương ngũ thường, thì vũ trụ cũng phải có tam cương ngũ thường", như thế là bảo rằng con người là trung tâm của vũ trụ, đó tức là nhân loại trung tâm luận (antropocentrisme). Như thế cũng là bảo rằng phẩm chất của con người phong kiến cũng là phẩm chất của Thượng đế, đó tức là nghĩ nhân luận (anthropomorphisme). Tư tưởng nghĩ nhân chủ nghĩa và nhân loại

trung tâm chủ nghĩa vốn rất nồng hậu trong xã hội thị tộc và xã hội tông pháp (tộc trưởng), và do sự bảo lưu nặng nề những tàn tích thị tộc và tông pháp trong xã hội phong kiến Trung Quốc và Việt Nam, tư tưởng Trung Quốc và Việt Nam vẫn bàng bạc màu sắc của tư tưởng nguyên thủy. Đổng Trọng Thư đã hỗn hợp tư tưởng âm dương ngũ hành với tư tưởng nghĩ nhân luận, nhân loại trung tâm luận và đã duy lý hóa cái hệ thống ấy, do đó trong hệ thống ấy có cả một lý luận khoa học.

Đem cái lý luận khoa học ấy mà so sánh với cái lý luận khoa học hiện đại bắt nguồn từ trào lưu văn hóa Phục hưng ở phương Tây thì thấy rằng hai hệ thống lý luận hoàn toàn đi ngược hướng với nhau.

Dưới đây, chúng tôi xin phân tích và so sánh hai phạm trù chủ yếu của hai hệ thống tư tưởng nói trên, tức là phạm trù *biểu tượng* và phạm trù *nhân quả*.

1. Lý giải một sự kiện, tức là biết nó biểu hiện cái gì, biết nó là biểu tượng của cái gì. Đối với khoa học thực nghiệm, thì *biểu tượng* dựa trên những quy luật tương hỗ rút ra từ kinh nghiệm khách quan đã khái quát đến một trình độ nhất định. Khoa học thực nghiệm không cả tin đối với những sự liên kết chủ quan; nó biết rằng con người không thể tự nhiên mà thấu hiểu được những quan hệ giữa các hiện tượng và để thấu hiểu những quan hệ ấy thì cần phải có một sự kiểm tra khách quan thật ráo riết, vì rằng thế giới tự

nhiên là dị loại đối với con người. Nó phân biệt một cách thận trọng những mối liên hệ ngẫu nhiên với những mối liên hệ hằng thường, nó đoán định một sự kiện nào đấy có chắc chắn xảy ra hay không, xảy ra tùy theo tần số của những tác dụng tương hỗ đã nhận thấy với những chỉ tiêu rõ ràng hay là, trong những trường hợp ưu việt, tùy theo sự cảm ứng giữa những biến hóa về số lượng (phương pháp công biến), nó tìm cách đối chiếu chặt chẽ những trường hợp tích cực với những trường hợp tiêu cực. Nó cho rằng bản thân của biểu tượng là mờ mịt tối tăm, biểu tượng chỉ có ý nghĩa rõ ràng do những liên hệ ngoại lai của nó, khi muốn chứng minh cái ý nghĩa ấy bằng phương pháp diễn dịch thì phải dựa trên những quy luật khác đã thực nghiệm và trên một sự cấu tạo số học theo phương pháp hoàn nguyên đồng nhất tính.

Còn với tư tưởng nguyên thủy thì biểu tượng nào cũng là rõ ràng cả, biểu tượng không phải xuất phát từ một vật vô tri mà nó xuất phát từ một vật hữu tình để đi đến một vật hữu tình. Biểu tượng là bà con với ngôn ngữ. Đối với chúng ta thì ngôn ngữ là một chi, biểu tượng là một họ; đối với tư tưởng nguyên thủy thì phải lật ngược cái quan hệ ấy lại: biểu tượng gì cũng là ngôn ngữ cả, cũng là một phương thức của quan hệ giữa người và người. Biểu tượng là một sự ra hiệu hữu ý, người ta hiểu ngay nó muốn nói gì, không cần thí nghiệm, không cần kiểm chứng. Đối với người nguyên

thủy, thì ý nghĩa là gắn liền với biểu tượng. Cũng có khi biểu tượng có một ý nghĩa bí mật và muốn hiểu biết nó thì phải nhờ đến những người có tu dưỡng về phương thuật, nhưng không khi nào cần đến kinh nghiệm khách quan.

Vấn đề ý nghĩa không đặt ra đối với những sự kiện thông thường, vô thưởng, vô phạt, mà đặt ra đối với những sự kiện hiếm hoi, lạ lùng, do đó sinh ra cảm xúc. Ý nghĩa gì cũng liên quan với những biến cố nhân sự; phạm trù biểu tượng có tính cách nhân loại trung tâm chủ nghĩa. Vạn vật chuyển di xung quanh số mệnh của con người; trời đất có nhiệm vụ cảnh cáo, khuyến khích, giải thích, đối với con người. Con người cảm thấy xung quanh mình những thế lực thần bí hoặc là thù, hoặc là bạn, rất hiểu biết số mệnh của nó. Các tinh tú, có khí tượng ở trên trời, các loài vật ở dưới đất đều dùng một thứ ngôn ngữ mà con người có thể hiểu được; xung quanh con người có một xã hội gồm những thần thánh ma quỷ, hiển hiện bằng những dấu hiệu cảm tính; sự vật chỉ là công cụ và chỉ là kẻ phát ngôn của quỷ thần. Muốn hiểu được những tín hiệu của sự vật thì không phải là dùng phương pháp thực nghiệm nhằm đi sâu vào bản chất của sự vật để khám phá nó, trái lại phải quay về với thế giới nội tại, lắng nghe tiếng nói "đồng loại tương động" từ trong lòng ta. Nói cách khác, người ta hiểu được ý chí của quỷ thần bằng sự loại tỷ (analogie) căn cứ trên sự

cộng hưởng tình cảm giữa trời và người; do đó tư tưởng của người nguyên thủy là một hoạt động tượng trưng tự phát. Đổng Trọng Thư đã tổ chức cái hoạt động tượng trưng tự phát ấy thành lý luận trong thuyết "tai dị", thuyết "khiển trách", và thuyết "thụ mệnh" mà chúng ta đã nói đến ở trên.

Nhưng trên cơ sở đó, Đổng Trọng Thư lại còn tổ chức cả một hệ thống lý luận về khái niệm. Đổng nói rằng: "Danh là chân". Trong triết học Trung Quốc chữ *danh* nghĩa là khái niệm, vì khái niệm thường đi đôi với danh từ. Chân tức là thực, là sự thực. Nhưng chúng ta đừng thấy Đổng Trọng Thư nói: "Danh là chân" mà tưởng rằng Đổng cho khái niệm là phản ánh của sự vật khách quan. Trái lại, "chân" là một biệt danh của "thiên ý", quan hệ giữa "chân" và danh là quan hệ giữa trời và người:

> "Cái chính của thị phi là lấy ở nghịch thuận, cái chính của nghịch thuận là lấy ở danh hiệu, cái chính của danh hiệu là lấy ở trời đất, trời đất là nghĩa lớn của danh hiệu vậy. Thánh nhân đời xưa [...] gọi (*hiệu* 號 ) mà bắt chước (*hiệu* 效 ) trời đất, thì gọi là *hiệu* ( 號 ) vậy; kêu (*minh* 鳴 ) mà ra lệnh (*mệnh* 命 ) thì gọi là *danh* ( 名 ) vậy. *Danh* tức là *minh* 鳴 và *mệnh* 命 vậy[24]. Chữ *danh* và chữ *hiệu* khác nhau ở thanh âm nhưng cũng là một gốc, cũng đều là kêu lên, làm hiệu để biểu đạt ý trời vậy. Trời không nói mà chỉ khiến

người ta phát ý của trời [...], *danh* là cái ý trời mà thánh nhân phát ra vậy. Một vị vua được thụ mệnh là ý trời đã cho vậy, cho nên đặt hiệu là thiên tử (con trời) [...]. Hiệu là đại toàn danh, mà danh là ly biệt và phân tán. Hiệu là *phàm* (đại khái) và *lược* (tóm); danh là *tường* (rõ) và *mục* (chi tiết); *mục* là làm hết mọi việc; *phàm* là chỉ cử ra việc lớn. Dâng phẩm lên quỷ thần, thì cái hiệu chỉ có một, tức là "tế", mà "tế" gồm nhiều phân danh, ở mùa xuân là "tứ", ở mùa hạ là "được", ở mùa thu là "thường", ở mùa đông là "chưng", [...] đều trúng với ý trời cả. Chẳng có việc gì là không có phàm hiệu, chẳng có hiệu gì là không có phân danh, vì vậy cho nên mọi việc đều thuận với danh, mọi danh đều thuận với trời, trời và người hai bên mà hợp lại là một" (*Thâm sát danh hiệu*).

Đó là đẳng trật của khái niệm ở trong luận lý học, nhưng Đổng Trọng Thư đi từ thiên ý đến sự vật, chứ không đi từ cụ thể đến khái quát, từ cá thể đến chủng loại, như thế nghĩa là Đổng Trọng Thư gán cho khái niệm một khởi nguyên luận thần học.

2. Khoa học thực nghiệm quan niệm *nguyên nhân* là một cái tiền đề bất biến vô điều kiện. Tìm nguyên nhân tức là tìm quy luật, mà quy luật là toàn bộ những điều kiện của một sự kiện, thế thì tìm nguyên nhân lại là liên kết các sự kiện với nhau. Cái gì cũng là nhân mà cũng đồng thời là quả; nguyên nhân ở

ngoài cái dây chuyền sự việc; những tình trạng kế tiếp của một hệ thống vật lý làm nguyên nhân cho nhau; sự thuyết minh bằng nguyên nhân không ngoài sự tả thực một cách chính xác những giai đoạn chủ yếu của sự kiện. Trong thực tế, người ta xác định vị trí của một nguyên nhân, nhưng đứng trên lý luận ráo riết, thì phải nói rằng nguyên nhân là toàn bộ hệ thống trong đó có mặt cái sự kiện đang nghiên cứu, vì rằng các bộ phận của hệ thống ấy đều có tác dụng tương hỗ đối với nhau. Hơn nữa, nếu suy cho cùng, thì nguyên nhân của một sự kiện là tất cả mọi tình hình của vũ trụ ở vào thời gian ngay trước khi sự kiện diễn ra. Trước kinh nghiệm thì chúng ta không biết gì về nguyên nhân của một sự vật, chúng ta không thể dự cảm, không thể trực quan được nó; nguyên nhân và kết quả là dị tính với nhau ở trong con mắt chúng ta. Khoa học càng tiến bộ, thì nó càng phát hiện những cái đồng nhân[25] mới mẻ ở trong vũ trụ, xa cách với những đồng nhân mà chúng ta đã quen biết, do đó phạm vi của những đồng nhân này càng ngày càng thu hẹp lại. Chính những đồng nhân mới mẻ ấy mới là những đồng nhân chân chính, nhưng thực chất và quy mô của nó đều siêu việt lên trên cái phạm vi hứng thú và tưởng tượng của chúng ta.

Muốn phát hiện những cái đồng nhân ấy thì phải sử dụng một kỹ thuật rất phức tạp, một sự nghiên cứu tỉ mỉ những sự kiện trung gian. Kỹ thuật ấy là sản

phẩm của một sự nhẫn nại trường kỳ, của rất nhiều sự mò mẫm lý trí, rất nhiều sự thất bại nhờ đó chúng ta học hỏi thêm. Chúng ta phải học tập lâu ngày cách vận dụng giả thiết, cách kiểm tra; chúng ta phải phục tùng kinh nghiệm khách quan, phải cảnh giác đối với khuynh hướng chủ quan. Do đó, sự tu dưỡng khoa học đem lại cho tư tưởng của chúng ta một cơ cấu lý luận mới.

Nhưng phạm trù nhân quả của tư tưởng nguyên thủy thì lại xuất phát từ cái kinh nghiệm chủ quan, bên trong, của con người, tức là ý thức và ý chí. Nguyên nhân chỉ là ý nghĩ, ý muốn, ý định. Trong nguyên nhân đã có sự dự kiến kết quả và, ngược lại, một cái điềm gì, một dấu hiệu gì cũng là nguyên nhân của cái sự việc mà nó báo trước. Nguyên nhân là độc nhất, cô lập, có giới hạn, có vị trí; nó không phải là một hệ thống gồm những điều kiện. Nguyên nhân là vật gì, con gì, người nào đã sinh ra việc gì. Tìm được vật ấy, con ấy, người ấy, là tìm được nguyên nhân. Không cần phải đi ngược lên mãi mãi, không cần phải lan rộng ra dần dần. Không cần phải phân tích những điều kiện, khả năng của tác dụng, cái đó không thành vấn đề: tác dụng theo liền sau ý nghĩ và ý muốn, đó là một sự hiển nhiên. Thượng đế, vũ trụ, vạn vật đều có phẩm chất con người cả (nghĩ nhân luận). Do đó, quan hệ giữa nguyên nhân và kết quả chỉ là quan hệ giữa ý nghĩ, ý muốn và việc làm.

Nguyên nhân có hình trạng tương tự với kết quả, cũng như ý nghĩ có hình trạng tương tự với động tác; do đó, muốn gây nên kết quả chỉ cần mô phỏng (bắt chước) cái nguyên nhân (ma thuật).

Vạn vật và vạn sự ở trong vũ trụ đều là sinh hoạt trong những gia tộc, trong những xã hội có tổ chức như loài người. Muốn tác dụng vào sự vật thì phải biết phân loại nó theo chi phái thế thứ, theo sự tương ứng tương cầu của nó, và phải biết gọi tên nó. Đó là cái nguyên lý: "Tương tự sinh ra tương tự; bộ phận sinh ra toàn thể".

Đổng Trọng Thư đã giải thích cái nguyên lý ấy một cách phong phú trong thiên *Đồng loại tương động* của sách *Xuân thu phồn lộ.*

"Nay trên đất bằng mà rót nước thì nó bỏ chỗ khô đến chỗ ướt; chất củi để đốt lửa, thì nó bỏ chỗ ướt đến chỗ khô. Mọi vật đều bỏ cái gì khác với nó mà theo cái gì giống với nó; cho nên khí giống nhau thì hội, thanh giống nhau thì ứng [...], cái tốt thì gọi lên loại tốt, cái xấu thì gọi lên loại xấu, đó là loại ứng nhau mà đứng lên vậy, như ngựa kêu thì ngựa ứng, trâu kêu thì trâu ứng".

"Khi đế vương sắp hưng, thì điềm tốt cũng hiện ra trước; khi sắp vong, thì yêu nghiệt cũng hiện ra trước; vật vẫn theo loại mà gọi nhau vậy. Cho nên dùng rồng để gây mưa, dùng quạt để đuổi nóng [...].

Trời động mưa thì bệnh của người động trước, ấy là vì khí âm ứng với nhau. Trời động mưa thì khiến người muốn ngủ, muốn nằm, đó là khí âm vậy; có điều lo cũng khiến người muốn nằm, đó là khí âm tìm nhau vậy; có việc mừng khiến người không muốn nằm, đó là khí dương tìm nhau vậy. Nước được đêm thì lớn thêm mấy phần, có gió đông thì rượu đầy và tràn ra, người bệnh đến đêm thì đau càng dữ. Gà đến gần sáng thì đua nhau gáy [...]. Cho nên dương thì thêm dương, mà âm thì thêm âm, khí âm và khí dương vốn là theo loại mà làm tổn ích cho nhau vậy".

"Trời có âm dương, người cũng có âm dương. Khí âm của trời đất nổi lên, thì khí âm của người cũng ứng theo, mà nổi lên; khí âm của người nổi lên thì khí âm của trời đất cũng ứng theo mà nổi lên; cùng là một đạo cả. Ai rõ điều đó, muốn gây mưa thì động âm để gây âm; muốn dừng mưa thì động dương để gây dương...".

"Không chỉ khí âm và khí dương có thể theo loại mà tiến thoái mà cho đến nguyên do của "tai, tường, họa, phúc" cùng ở chỗ đó; không cái gì là không phải tự mình gây ra mà vật theo loại để ứng lại vậy. Cho nên thông minh thần thánh, thì nhìn và nghe trở vào bên trong, gọi là minh thánh. Nhìn và nghe trở vào bên trong, cho nên chỉ có con người minh thánh là biết bản tâm".

"... Đàn cầm, đàn sắt, ấn cung mà gẩy thì cung khác cũng tự kêu lên để ứng lại, đó là vật theo loại mà động vậy; nó động thành tiếng mà không có hình, người ta không thấy cái động ấy có hình, thì bảo rằng tự kêu. Lại nữa, động nhau mà không có hình, thì gọi là tự nhiên, mà thật ra không phải là tự nhiên, có cái gì khiến nó như thế vậy. Vật vốn là cái gì khiến nó, cái "khiến nó" ấy không có hình. Phần "Truyện" sách *Thượng thư* nói rằng: khi nhà Chu sắp hưng, có con chim to, sắc đỏ, ngậm hạt giống lúa đậu trên nóc nhà vua, Vũ Vương mừng, Chu Công nói rằng: Thịnh thay, thịnh thay! Trời cho thấy nó để khuyên ta vậy!"

Ở đây có một điều đáng chú ý, là khi Đổng Trọng Thư nói đến vấn đề vận động của vũ trụ thì nhất luật phủ định sự tự thân vận động, mọi vận động đều là ứng với một lực lượng vô hình ngoại tại mà gây nên. Như thế, vô hình trung, Đổng Trọng Thư đã cùng với ngoại nhân luận cơ giới (nguyên lý nọa tính)[26] cùng đi trên một con đường. Nhưng khác nhau là ở chỗ, đối với Đổng Trọng Thư thì cái lực lượng vô hình làm nguyên nhân cho vận động là "thông minh thần thánh", là "bản tâm".

Tư tưởng "Thiên nhân hợp nhất" hay "Thiên nhân tương dữ", hay "Thiên nhân cảm ứng" được Đổng Trọng Thư duy lý hóa và được *Bạch Hổ thông* phát triển rộng rãi, đã trở thành lý luận khoa học của Nho

gia mãi đến thế kỷ XX.

Ở Việt Nam, đời Lê mạt và Nguyễn sơ (cuối thế kỷ XVIII - nửa đầu thế kỷ XIX) có một trường hợp trong đó một học giả đã vận dụng cái lý luận ấy một cách ưu việt.

Ở Nghệ An, làng Kê Trường, xã Tri Lễ, huyện Thanh Chương, có một ngọn núi nhỏ gọi là Kim Nhan. Đỉnh núi chót vót như cây măng, gọi là Thần Bút. Trên đỉnh có hang, mở ra như miệng cá. Theo truyền thuyết thì trước kia thường hiện ra các làn ánh sáng màu đỏ, rộng như mui xe, treo thõng như tấm lụa trên đỉnh núi rồi rơi vào hang. Khi đó, ánh sáng trở nên chói lọi và đồng thời có tiếng nổ như sấm. Người ta tin rằng ánh sáng ấy là tinh anh của các vị đế vương, tể phụ, tướng súy bay về đó, khi các vị ấy lìa trần. Nguyễn Thiếp (tức là La Sơn Phu tử), một ẩn sĩ có danh vọng đời bấy giờ, cũng tin như vậy và có làm một bài thơ *Kim Nhan động* mà câu kết là:

*Thu tận tinh linh khí,*
*An Nam tiểu Thái Sơn.*

(Thu hết khí tinh anh,
Ngọn núi Thái Sơn nhỏ của nước Việt Nam).

Hoàng giáp Bùi Dương Lịch, người đồng thời và là tác giả quyển *Nghệ An ký* trong đó có mục *Kim Nhan*

*động*. Mục này là một bài biện thuyết dài hơn ba ngàn chữ, chỉ rõ sự sai lầm của những người tin rằng tinh anh của đế vương, v.v... rơi vào động Kim Nhan, mà nhất là của Nguyễn Thiếp, "con người đọc sách thánh hiền mà còn mê hoặc hơn kẻ ngu phu ngu phụ".

Trước hết, Bùi Dương Lịch nói rằng đế vương v.v... là tôn quý chứ không phải tinh anh, mà tinh anh là nhân, nghĩa, lễ, trí (tứ đoan) chứ không phải là ánh sáng:

> "Linh tú tức là tinh anh, đã hẳn rồi. Nhưng kẻ tôn quý vị tất đã thế. Vả lại linh tú mà sở dĩ được là linh tú, cũng chỉ vì có đủ tứ đoan [...], cả một khối thiên lý không thiếu tí nào, thế thôi. Từ trước chưa từng có một luồng ánh sáng màu đỏ chứa trong cơ phu thân thể, đến khi chết thì ngưng kết lại mà phát ra. Con người sinh ra, chẳng ai là không bẩm khí âm dương ngũ hành. Kể nào bẩm được khí linh tú thì ngưng kết thành ánh sáng màu đỏ; đã vậy thì kẻ nào bẩm được khí hỗn trọc tất phải ngưng kết thành khói đen, linh tú ít mà hỗn nhiều, thế tại sao bên ít thì có khí hiện ra mà bên nhiều thì tuyệt nhiên không thấy?"

Sau đó, Bùi Dương Lịch, dùng chữ "khí" (vật chất) một phạm trù nhị nguyên luận của *Kinh dịch* để chứng minh rằng khí tinh anh không thể vào trong núi đá:

"Trong khoảng trời đất, chẳng có một vật nào là chẳng có khí; khí còn thì vật còn, khí không còn thì vật không còn. Đá đã có khí, thì một thứ khí ngoại lai nào cũng không thể nhập vào được[27]. Nếu đá không có khí thì tự nó phải nát vỡ tiêu hóa, làm sao còn có thể làm hòn đá trơ trơ để mà chứa cái khí tinh anh ấy được".

Bùi Dương Lịch cho rằng nguyên nhân của sự mê tín này là lòng say đắm đối với "dị giáo", nghĩa là tôn giáo của man di. Chắc chắn chữ dị giáo ở đây là ám chỉ Thiên chúa giáo, vì Phật giáo không bị gọi là dị giáo, mặc dầu Hàn Dũ có nói rằng Phật giáo là tôn giáo của man di.

"Chỉ vì say đắm với cái thuyết của dị giáo mà cho rằng con người sinh ra thì phần thể phách rồi sẽ nát mất mà phần linh hồn sẽ còn mãi, không lên thiên đường thì xuống địa ngục, hoặc làm người hoặc làm vật, luân hồi[28] qua lại, theo nhau chìm đắm, do đó sinh ra thuyết ấy. Sự hoang đường của dị giáo vốn không đáng làm bẩn mồm. Theo thuyết ấy thì đó là chỗ lên thiên đường hay là chỗ xuống địa ngục? Các vị đế vương, tể phụ, tướng súy có nghìn muôn điều không giống nhau, thiện hay ác, nhân hay bạo đều là phân biệt rạch ròi. Nếu nó là thiên đường, thì kẻ nào nhân, kẻ nào thiện mới vào được mà những người ác và bạo thì không vào được. Nếu đó là chỗ xuống địa ngục thì kẻ ác, kẻ bạo phải

vào mà kẻ nhân, kẻ thiện không phải vào. Đã có kẻ không vào, thì cũng có một con đường nào khác cho họ đi chăng?"

Sau đó, Bùi Dương Lịch theo lý luận âm dương ngũ hành mà thuyết minh những lẽ tử sinh, họa phúc, tai dị v.v...

"*Kinh dịch* nói rằng: theo dõi cái thủy cái chung thì biết được cái lẽ tử sinh tinh khí vật, du hồn biến, do đó biết cái tình trạng của quỷ thần. Cái khí nhất nguyên đầy dẫy ở hai bên; sinh lại sinh, mãi mãi không thôi; tiêu lại tiêu, cũng mãi mãi không cùng. Cái gì nó sinh thì được sinh, cái gì nó tiêu thì phải tiêu. Lý thì làm chủ, khí thì làm dụng. Mặt trời, trăng, sao, gió, mưa, sương, nước, lửa, đất đá, cỏ cây, bay chạy, co duỗi, qua lại, đều là khí ấy cả".

"Khí ấy sinh rồi lại sinh nữa, tiêu rồi lại tiêu nữa, thiên biến vạn hóa mà tình trạng rõ rệt. Trong khi nó lưu hành, thì dương dãn ra mà âm co lại, nếu chếch lệch tràn trề thì sinh dịch lệ, nếu ngưng trệ uất kết thì sinh tai quái, chẳng có cái gì là chẳng có nó làm chủ tể. Nhưng nó sóng sánh qua lại, tự nhiên nhi nhiên, vô tư vô vi, rộng rãi công bình, không phải là có "kỳ" thì được phúc, không phải là có "nhương" thì khởi họa, cho nên thánh nhân điều hòa biến lý, chỉ lo làm sao suy tột cái trung hòa của bản thân để cảm triệu cái trung hòa của khí ấy, mà

khi biểu hiện ra việc làm như cất giá, đuổi tà, cũng chẳng qua là để trợ dương thoái âm, khiến cho không đến nỗi chếch lệch tràn trề, ngưng trệ uất kết mà thôi: Con người khi mới sinh [...] thì khí hóa mà hình cũng hóa, vì vậy khí của con người cũng có phân lượng, mà vốn là giao lưu với khí của trời đất. Do đó khi quốc gia sắp dấy nghiệp thì tất nhiên có điềm tốt, mà khi sắp bại vong thì tất nhiên có yêu nghiệt, hiện ra nơi cỏ thi và vỏ rùa, phát ra ở tứ thể. Cho nên *Kinh lễ* nói rằng con người là quả tim của trời đất, là chỗ hội của quỷ thần".

Con người sinh ra hay chết đi, đều theo một quá trình vật lý và sinh lý, không có sự đầu thai, không có sự di chuyển linh hồn từ thế giới bên này qua thế giới bên kia, không có ma quỷ, cũng không có thần thánh:

"Khí của người và khí của trời đất thấu với nhau thì sinh ra người được, không thấu với khí của trời đất, thì không sinh ra người được [...]. Nếu thấu được cái khí thanh thuần thì sinh ra làm người trí, người giỏi; nếu thấu phải khí hỗn trọc thì sinh ra làm người ngu, người hèn. Lại nữa, nếu ngẫu nhiên thấu phải cái khí rối loạn, trái ngược, thì sinh ra có ngón chân cái liền với ngón chân con, ngón tay út đâm ra một nhánh, khểnh răng, sứt mũi, chân khiếng, chân quặt, làm quái thai, làm quỷ vật, làm bất thành nhân, tất cả đều do cái khí ấy sóng sánh

lưu động, thấu đến khí người mà sinh ra nhiều bản dạng như vậy. Nào có phải cái khí dĩ vãng ngưng tích lại ở mỗi chỗ rồi đến khi ấy mới gieo vào. Nếu quả thật như vậy thì người giỏi người khôn đời đời kiếp kiếp làm người giỏi người khôn, người ngu người hèn cũng đời đời kiếp kiếp làm người ngu người hèn mà những tri giác kiếp trước, người giỏi người khôn đều nhớ được cả, có lý nào vậy? Cho nên âm dương làm phôi thai, cái gì ở trong khí huyết mà có sinh lực thì làm tinh, cái gì có sinh khí hôi hổi thì làm khí, hợp tinh với khí thì sinh ra hình. Dầu ở ngoài có một cái hồn đã ngưng kết, nhưng làm sao đưa nó vào được, làm sao chứa nó được? Nói đến cái chết, thì khi đã già yếu tật bệnh, khí dần dần tản ra, tản ra hết thì chết, chết thì khí tan mà bay lên, cho nên nói rằng du hồn là biến (*Kinh dịch*). Nhưng biến không phải là có một luồng ngưng kết phát ra vùn vụt rồi đi tìm một chỗ lưu trú. Ví như lửa vậy thôi, lửa tắt thì khói ra, từ đặc đến loãng, từ đầy đến thưa, từ gần đến xa, dần dần nó mới biến hết. Cho nên khi mới chết thì khí còn sầm uất ở trong nhà, vì vậy mà thánh nhân đặt ra lễ điện ở khánh các để cho nó nương vào, kế đó lại đặt mộc trong, cũng để làm chỗ nương cho nó [...]".

"Hoặc cũng có khi, một vài người chết đùng một cái, thì khí chưa kịp tan, ngẫu nhiên thấu với khí

âm dương mà chập chờn phát tác, nếu lòng người tà hướng về đó thì nó hưng yêu tác quái".

"Nhưng về sau, người ta quên dần đi và khí cũng tán dần, thì không còn thiêng nữa. Nếu nó ngưng kết mãi mãi ở chỗ đó thì sao lại có khi thiêng, có khi không thiêng [...]".

"Tuy cũng có những nơi miếu vũ thờ những vị thần thiêng, đảo thì có ứng, cầu thì có được, nhưng đó cũng chỉ là khí âm dương ngẫu nhiên mà ngưng tụ lại, mà nhân gặp được nó vừa đúng lúc. Nếu khí ấy đã đi qua rồi, thì cũng không còn thiêng nữa".

Cuối cùng, Bùi Dương Lịch thuyết minh sự phát sinh ra luồng ánh sáng ở núi Kim Nhan như sau:

"Còn như luồng khí hồng quang thì vốn lý cũng có được. Vì rằng ở trong trời đất, cái gì co duỗi qua lại cũng đều do khí âm dương gây nên cả. Cái gì thường thấy thì cho là thường, cái gì không thường thấy thì cho là lạ. Trong quan điểm của tạo hóa thì cũng chỉ là sự lưu động của một khí mà thôi. Núi này lởm chởm chênh vênh, đã là chỗ người ta ít đến thì cái khí u ám nó ngưng tụ ở đó vốn nhiều, thoạt có khí âm dương sát đến thì sáng chói mà thành ra có tượng và rung động mà thành ra có tiếng, so với lâu đài chợ bể[29], lửa trời đồng nội, mây bốc mà sấm nổ, mưa tạnh mà bể nghiêng, đều là dấu vết trứ hiện của tạo hóa. Lại còn đang khi quốc gia có

tai hoạn, việc người động ở dưới, thì đạo trời tỏ ở trên, có những tinh lạc khí yêu hiện ra trước để cảnh cáo, nó có thể bay qua núi này mà rơi xuống hay là đụng phải núi mà phát thành. Hoặc giả khí ấy cũng có sự ứng như vậy".

Trong bài biện thuyết trên đây, chúng ta thấy tư tưởng của Bùi Dương Lịch rất có tính cách duy lý và thực chứng, hơn nữa, lại còn bao hàm ít nhiều màu sắc khoa học duy vật nữa, như khi họ Bùi khẳng định sự bất khả nhập của vật chất, tính vô tư vô vi của âm dương (tức là tính độc lập của vật chất đối với ý thức), phủ định linh hồn, quỷ thần, và thuyết minh sự sinh tử bằng một quá trình co duỗi, qua lại của âm dương. Thế mà về thực chất tư tưởng ấy vẫn là nghĩ nhân luận, nhân loại trung tâm luận, vẫn là tư tưởng "thiên nhân cảm ứng" truyền thống của Trung Quốc và Việt Nam. Trời của Bùi Dương Lịch cũng có ý chí như con người, cũng muốn cảnh cáo để vương bằng những tai dị. Mà con người là "quả tim của trời đất", "chỗ hội của quỷ thần". Thánh nhân chỉ lo "suy tột cái trung hòa của bản thân" để "cảm triệu cái trung hòa của âm dương". "Khi việc người động ở dưới thì đạo trời tỏ ở trên" bằng những tinh lạc, khí yêu.

Làm sao tư tưởng duy lý, thực chứng có thể cộng tồn với tư tưởng thần bí nguyên thủy được như vậy?

Là vì cái tư tưởng thần bí nguyên thủy đã được duy lý hóa bằng cả một hệ thống lý luận. Sự tu dưỡng

khoa học đã cấp cho chúng ta một cơ cấu lôgich làm cho chúng ta nhận thấy tư tưởng sấm vĩ, tai dị là bất hợp lý. Nhưng đối với Bùi Dương Lịch và các học giả phong kiến thì một cơ cấu lôgich khác đã làm cho họ thừa nhận sấm vĩ, tai dị là hợp lý. Cái mệnh đề: "Quốc gia sắp lên ắt có điềm lành, quốc gia sắp mất ắt có yêu nghiệt" của sách *Trung dung* đã có cơ sở lý luận của nó từ khi Đổng Trọng Thư nêu lên cái nguyên lý "đồng loại tương động". Trời và người đã là đồng loại, thì sự cảm ứng, sự tác dụng tương hỗ giữa người và trời có gì là bất hợp lý? Chẳng qua cũng như cung đàn gọi nhau hay là cái ướt gọi cái ướt, cái ráo gọi cái ráo mà thôi!

Đối với những người sống trong môi trường tư tưởng âm dương ngũ hành thì quan niệm "tường thụy tai dị" là hợp lý. Trái lại những ứng dụng của khoa học thực nghiệm đối với họ lại xem ra có vẻ bất hợp lý. Dưới đời Minh Mệnh, năm 1831 (Minh Mệnh thứ 12) Lý Văn Phức theo phái bộ đi sang Minh-ca (Mang-klay), một thuộc địa của nước Anh. Lý quan sát chế độ văn vật, học thuật, phong tục của người Anh một cách rất nghiêm cẩn. Tựu trung, những ứng dụng khoa học như tàu chạy bằng hơi nước, máy dẫn thủy, kính thiên văn, máy thu lôi là có sức kích thích và hấp dẫn nhất đối với Lý. Về máy thu lôi, Lý nói rằng:

"Thường thấy dọc tường và trên nóc nhà của họ có dựng một cái hèo bằng sắt, chu vi một tấc, cao

chừng vài mươi thước. Hỏi thì nói rằng đó là một thứ sắt đã chế luyện theo phép, dùng để thu hút sấm sét. Xứ này nhiều gió và sấm. Mỗi khi trời có sét nhà nào có cây sắt này thì sét bị hút vào đó mà mắc chặt không nổ ra được, do đó tránh được hại. Hỏi kỹ về cái phép ấy, thì không ai chịu chỉ rõ, họ chỉ nói rằng cây sắt này là chế tạo từ bên nước họ đem sang. Lại đem hỏi người Đường[30] thì nói rằng thứ sắt ấy được luyện bằng từ thạch, tức là dựa trên cái lý "từ thạch dẫn châm". Việc này tuy là hoang đường nhưng cũng tỏ rõ mánh khóe của bọn Phiên quỷ"[31] (*Tây hành kiến văn kỷ lược*).

Người đối thoại với Lý Văn Phức đã thuyết minh cái công hiệu của máy thu lôi bằng nguyên lý "đồng loại tương động" (trong máy thu lôi có từ thạch cho nên nó hút được lưỡi sét cũng bằng đá). Nhưng Lý vẫn cho đó là chuyện hoang đường, vì Lý không tin rằng sét có lưỡi bằng đá (đó chỉ là một truyền thuyết vọng ảo trong dân gian), do đó không thể viện nguyên lý "đồng loại tương động" để thuyết minh cái cơ cấu của máy thu lôi được. Vậy thì câu chuyện thu lôi chỉ là một chuyện hoang đường, nó không có tính cách hợp lý. Nhưng làm sao cắt nghĩa được cái công cụ của nó? Lý cho rằng đó chỉ là một mánh khóe, nghĩa là chỉ là phương kỹ, phương thuật, kỳ phương, dị thuật, như bọn phương sĩ đời Chiến quốc, đời nhà Tấn, nhà Hán hay vận dụng, nó không có giá trị học thuật (khoa học).

Năm Ất hợi (1875) trong bài chế sách phúc thí (sát hạch lại các cống sĩ mới đỗ Bảng nhãn, Thám hoa, v.v...), Tự Đức hỏi về máy "toàn cơ ngọc hành" của vua Thuấn, về lịch pháp của Hy Hòa, về học thuyết của các nhà vũ trụ học Trung Quốc, sau đó hỏi đến thuyết địa cầu của phương Tây và những vấn đề vật lý, hóa học, kỹ thuật.

Về thuyết địa cầu, Tự Đức hỏi rằng:

"Cái thuyết địa cầu của họ có phải là độc sáng không và có thực nghiệm chắc chắn không? Trời vốn chỉ là khí chứa lại mà thành, làm sao mà biết được cái độ số của nó [...], sự toàn chuyển tả hữu của nó? [...]".

Về các vấn đề vật lý học ... thì Tự Đức nói rằng:

"Cận đại nhiều người suy tôn phương pháp thái Tây, có phải là vì họ có kiến thức chân xác, vượt lên trên cổ nhân, hay là cũng như những người nói chuội, vẽ bùa mà thôi? Mà theo cách lập thuyết của họ (phương Tây) thì không có ngũ hành tương sinh tương khắc... như thế thì cái học của họ đã trái lý và bất hợp với cổ xưa rồi, còn lấy gì mà suy tôn họ nữa?".

Nói chung, đối với việc dùng hơi nước, dẫn điện, thu lôi, Tự Đức và triều đình đều tỏ một thái độ hoài nghi, coi đó đều là kỳ phương, dị thuật (Tự Đức nói: Ban ban, quái dị), chứ không có giá trị đích thực. Bởi

lẽ những sáng chế của người phương Tây dưới mắt nhà Nguyễn, đều không xuất phát từ một nguyên lý cơ bản, chi phối mọi hiện tượng tự nhiên mà họ hết lòng tin tưởng, đó là "ngũ hành tương sinh tương khắc".

Một thành kiến khác của người đời bấy giờ đối với khoa học kỹ thuật của phương Tây, còn là ở tính cách cơ trí, cơ xảo của nó. Nguyễn Văn Siêu gán cho văn minh Tây phương hai chữ "dâm xảo" tức là say đắm trí xảo (*Chư gia Thiên chúa giáo bị khảo*). Tự Đức thì nói: "Nhật vận xảo trí: ngày ngày vận dụng xảo trí" (*Ngũ lợi sưu ký*), và: "Xảo đoạt tạo hóa: trí xảo đoạt cả tạo hóa" (*Ất hợi khoa chế sách phúc thí*).

Xưa Mạnh Tử đã có nói:

"*Sở ố ư trí giả vị kỳ tức dã*" (Cái đáng ghét ở trong chữ trí, là sự xuyên tạc của nó).

Xuyên tạc nghĩa là xoi đẽo tự nhiên, nghĩa là không thuận theo tự nhiên mà lại muốn thống trị tự nhiên, chinh phục tự nhiên.

Tống Nho Trình Minh Đạo cũng nói:

"*Hoạn tại tự tư nhi dụng trí*" (Cái nguy ở chỗ tự tư mà dụng trí).

"Dụng trí" là không thuận theo tự nhiên. Trái lại "Thánh nhân thuận vạn vật". - "*Vật lai thuận ứng*" (Vật đến thì thuận nó mà ứng theo).

Từ trước Tống Nho, Đổng Trọng Thư đã lấy thuận nghịch làm tiêu chuẩn cho thị phi:

"Cái chính của thị phi lấy ở thuận nghịch, cái chính của thuận nghịch lấy ở danh hiệu, cái chính của danh hiệu lấy ở trời đất...".

Trong hệ thống tư tưởng "thiên nhân hợp nhất", "nghĩ nhân luận", "nhân loại trung tâm luận" của xã hội phong kiến Trung Quốc và Việt Nam, thì Thượng đế cũng có phẩm chất luân lý (tam cương ngũ thường), vũ trụ cũng có phẩm chất luân thường, do đó con người không cần phải chinh phục tự nhiên bằng cơ trí, cơ xảo, mà chỉ cần chính tâm tu thân thì điều hòa được tự nhiên.

"Kẻ làm nhân quân chính tâm để chính triều đình, chính triều đình để chính bách quan, chính bách quan để chính vạn dân, chính vạn dân để chính tứ phương; tứ phương đã chính thì xa gần không chỗ nào là dám không thống nhất trong cái chính, mà không có tà khí xen vào nữa. Vậy nên âm dương đều mà mưa gió đúng [thời], sinh vật hòa thuận mà vạn dân nẩy nở, ngũ cốc chín mà cỏ cây tốt. Khoảng giữa trời đất [chỗ nào cũng] được rưới nhuần và thật tươi tốt..." (Đổng Trọng Thư).

Kinh tế phong kiến không cần phát triển kỹ thuật, nó chỉ cần mưa hòa gió thuận và trật tự tôn ty. Vì vậy, hình thái ý thức phong kiến đặt luân thường

đạo lý lên trên trí năng và khoa học. Không những trí năng khoa học là không cần thiết cho nó, mà còn có hại cho nó nữa. Vì trí năng và khoa học phát triển cá tính và khiếu phê phán của con người là những điều bất lợi cho sự chuyên chế của nó. Đổng Trọng Thư nói rằng:

> "Lý thuyết về sự phân loại của các giống điểu thú, không phải là điều mà thánh nhân muốn nói. Điều mà thánh nhân muốn nói là nhân nghĩa [...]. Quan sát sự vật, nói những việc không cấp thiết để làm mê hoặc kẻ hậu tiến, đó là cái mà người quân tử rất lấy làm ghét [...]. Điều mà thánh nhân suy nghĩ không chán, ban ngày kế đến ban đêm, và nhờ đó mà biết rõ vạn vật, điều đó là nhân nghĩa, thế thôi!" (*Trọng chính*).

Phân loại các giống điểu thú, tức là lịch sử tự nhiên, tức là sinh vật học; quan sát sự vật tức là cơ sở của khoa học thực nghiệm. Theo Đổng Trọng Thư thì sinh vật học, khoa học thực nghiệm không những là vô ích mà còn làm mê hoặc kẻ hậu tiến. Chúng ta không cần phải suy nghĩ nhiều cũng biết "mê hoặc kẻ hậu tiến" có nghĩa là làm cho họ mất cái ý thức "tam cương ngũ thường"!

Nói về đặc trưng của văn minh phương Tây thì bên cạnh chữ "xảo", nhà Nho còn thấy chữ "lợi" rất nổi bật.

Nguyễn Văn Siêu nói rằng:

"Xét ra, sở dĩ họ làm cho người ta say đắm [...] không có gì khác hơn dâm xảo là một, hóa lợi là hai (hám của, kiếm lợi) người họ không những kỹ nghệ cơ xảo mà đến cả nhà ở, đồ dùng, cái mặc, cái ăn đều là lộng lẫy, đủ làm cho tai mắt người ta lay động. Vua tôi trên dưới lại đều là thương nhân cả, sinh lợi rất dễ, cho nên lôi cuốn người ta rất mau. Họ đem những thổ vật không có phí tổn của nước họ để vơ vét tiền bạc của các nước trong thiên hạ, bán đắt bội lên không biết mấy lần [...]. Nay lại lấy bạo lực uy hiếp Trung Quốc [...] lấy cớ cấm thu nha phiến mà tập hợp chiến thuyền, cậy có đại bác [...] đòi phải bồi tiền cắt đất. Vua Đạo Quang không muốn hòa, nghĩa dân chỉ muốn đánh, thế mà vì bọn tham quan ăn hối lộ, quanh co đắp đổi cho họ, bọn Hán gian bị họ lấy lợi dụ dỗ lại đem thực tình trong nước mà bán cho họ [cho nên phải] cắt Hương Cảng cho Anh-cát-lợi một cách vĩnh viễn, và phải đền tiền nha phiến và binh phí đến hai nghìn một trăm vạn đồng bạc [...]. Xét ra, sở dĩ như thế không phải tại Dương giáo lôi cuốn người ta mà tại Dương lợi[32] dụ dỗ người ta. Than ôi, dâm xảo và hóa lợi di chuyển lòng người đến thế sao!" (*Chư gia Thiên chúa giáo bị khảo*).

Trong tư tưởng của Nho gia, ngay từ đầu chữ lợi đã là một vật húy kỵ. Khổng Tử "ít nói chữ lợi". Mạnh Tử thì nói: "Hà tất viết lợi". Đổng Trọng Thư lại nói:

"Phải chính nghĩa, không mưu lợi".

Xã hội độc tài nói chung đều *chèn ép cá nhân, ngăn cản sự phát triển của ý thức cá nhân*. Xã hội phong kiến Trung Quốc và Việt Nam lại còn bảo lưu nhiều tàn tích thị tộc và tông pháp, do đó lại càng chèn ép cá nhân, ngăn cản sự phát triển ý thức cá nhân rất gay gắt. Trong xã hội ấy, quyền lợi tinh thần hay vật chất của cá nhân đều bị hạn chế gắt gao. Nói về quyền lợi tinh thần của cá nhân thì sự phát triển cá tính, trí năng, khiếu phê phán là rất quan trọng. Trên kia ta đã thấy rằng những cái đó đều bị ý thức hệ phong kiến dìm xuống. Nói về quyền lợi vật chất của cá nhân, thì chữ lợi của Nho gia chính là phù hợp với nó. Vì vậy nếu chữ lợi là một vật húy kỵ đối với Nho gia, thì cũng là đương nhiên mà thôi.

Đối với Mặc Tử thì "nhân nghĩa" là cái gì có lợi cho dân, do đó "nhân nghĩa" và lợi là một. Sở dĩ như vậy, là vì Mặc Tử đứng trên lập trường của người lao động.

Mạnh Tử thì đối lập hẳn nhân nghĩa với lợi:

"Diệc hữu nhân nghĩa nhi dĩ hĩ, hà tất viết lợi!"(33)

Nho gia nói chung rất xem trọng sự phân biệt giữa nghĩa và lợi (nghĩa lợi chi biện).

Vì rằng xã hội phong kiến Trung Quốc và Việt Nam chỉ đứng vững được trên "tam cương ngũ thường", mà "tam cương ngũ thường" thì bất tương

dung với quyền lợi cá nhân về tinh thần cũng như về vật chất. "Nhân nghĩa" là hai phạm trù đứng đầu ngũ thường, nhưng "nhân nghĩa" không phải là những phẩm chất có tính nhân loại; đó chỉ là những phẩm chất phong kiến và cùng với ba phạm trù khác của ngũ thường, nó bị bao gồm trong "tam cương" (vua là cương của tôi, cha là cương của con, chồng là cương của vợ). Do đó, trong Nho giáo, "nhân nghĩa" và "lợi" là những phạm trù không thể lưỡng lập, mà bài trừ lẫn nhau một cách tuyệt đối.

*

* *

Đến đây, chúng tôi đã trần thuật xong cái tình hình tư tưởng của xã hội Việt Nam dưới thời Tự Đức. Chúng tôi đã phân tích cái tư tưởng thống trị của thời ấy, đó là tư tưởng Tống Nho, một thứ Nho giáo được lý luận hóa và hệ thống hóa, vay mượn triết học của Lão Tử và của Phật giáo để làm cơ sở lý luận cho "tam cương ngũ thường". Các nhà Nho Việt Nam thời bấy giờ nhìn hiện thực tư bản chủ nghĩa mới xuất hiện thông qua những cái khung cố định, tức là những phạm trù tư tưởng phong kiến đã có vận mệnh hơn hai nghìn năm, do đó họ thấy trong cái hiện thực mới những hiện tượng phi chính thường và quái gở, nhất là họ có những nhận định sai lầm về văn minh khoa

học kỹ thuật của Tây phương (chúng tôi đã cố gắng so sánh lý luận khoa học âm dương ngũ hành với lý luận thực nghiệm hiện đại để thuyết minh sự sai lầm ấy).

Đó chính là môi trường tư tưởng đã sản sinh ra tư tưởng của một người như Nguyễn Trường Tộ.

Trong khi chung quanh Nguyễn Trường Tộ, người ta nhìn hiện thực mới bằng những cái khung cũ kỹ, do đó mà nhìn sai, nhìn lệch, thì chỉ có Nguyễn Trường Tộ có đủ nhãn lực để nhìn đúng cái hiện thực ấy.

Như vậy là vì sao?

Là vì những người xung quanh Nguyễn Trường Tộ chỉ đứng trên lập trường phong kiến để nhìn hiện thực tư sản, còn Nguyễn Trường Tộ đã có can đảm đứng trên lập trường tư sản để nhìn hiện thực tư sản. Đó cũng là lý do để đời sống tư tưởng dưới thời Tự Đức, tuy về một mặt nào đó có thể gọi là "tập đại thành" của tư tưởng học thuật phương Đông trong mấy nghìn năm, và thực tế đã sản sinh được những nhà tư tưởng kiệt xuất, rốt cuộc vẫn không thể trụ lại được với chủ nghĩa tư bản trong cuộc đọ sức lâu dài và không kém kiên cường ở nửa cuối thế kỷ XIX, để cuối cùng dẫn đến kết cục thất bại. Đó chỉ là kết quả của một tất yếu lịch sử.

(1) Khắp gầm trời không đâu không phải là đất của nhà vua.

(2) Luân lý cương thường là hình thức cao nhất của trời đất, là định luật thông suốt xưa nay.

(3) Nghĩa quân thần không có chỗ nào chạy khỏi giữa khoảng trời đất này.

(4) Trời đất không biến đổi, đạo cũng không biến đổi.

(5) Dùng người, trị nước, và vấn đề phân hợp của ba tỉnh miền Tây Nam Kỳ.

(6) *NC* : Tác giả xin tạm chứng minh một cách tóm tắt và sơ lược như vậy, vì phạm vi của thiên này không cho phép viết dài hơn nữa.

(7) *NC* : Sâm, tên của Tăng Tử. Một mà suốt cả: *nhất dĩ quán chi*.

(8) *Học hệ tôn triết*: hệ thống học thuyết tôn giáo triết học.

(9) Làm cho mình ngay ngắn.

(10) Bề ngoài đề cao Nho, bên trong thực hiện Pháp.

(11) *Bỉnh di đức tính*: tức tính thiện. *Cao đường*: bố mẹ, tức lòng hiếu.

(12) *NC* : tức Tây Sơn.

(13) *NC* : Giê-su.

(14) *NC* : Hiên giáo hay Cảnh giáo (Nestoriens) là một biệt phái Đông phương của Thiên chúa giáo.

(15) *NC* : tức là giáo dục.

(16) Đi sâu vào tính người, mệnh trời cho đến cùng.

(17) *Tự dữ Nho học thứ tự vô dị*.

(18) *NC* : tức Gia-tô giáo.

(19) *NC* : tức là hình phạt.

(20) *NC* : Lưu Quý là Hán Cao Tổ. *Mão* 卯 *đao* 刀 ghép lại thành chữ *Lưu* 劉, chữ *hòa* 禾 trên, chữ *tử* 子 dưới là chữ *Quý* 季.

(21) *NC* : Cứu mặt trời bằng cách đánh trống khua chuông.

(22) *NC* : Âm lấn dương là biểu tượng tôi lấn vua.

(23) *Dự ngôn* : dự báo.

(24) *NC* : trong cổ văn, chữ *minh* 鳴 và chữ *mệnh* 命 phát âm gần như nhau.

(25) *Đồng nhân*: cùng một nguyên nhân.

(26) Tức là quan niệm vận động cơ giới của Descartes.

(27) *NC* : cũng giống như tính bất khả nhập của dị chất trong khoa học hiện đại.

(28) *NC* : tác giả đã hiểu lầm Thiên chúa giáo mà dùng sai chữ "luân hồi" ở đây.

(29) *NC* : hiện tượng ảo ảnh trong vật lý học.

(30) Tức người Trung Quốc sống ở Mangklay.

(31) *NC* : cách gọi khinh miệt đối với người phương Tây, như chữ Bạch quỷ của Trung Quốc.

(32) Cái lợi của người Tây dương.

(33) Chỉ nói nhân nghĩa mà thôi, hà tất phải nói lợi.

## III

# CHỦ THUYẾT CANH TÂN CỦA NGUYỄN TRƯỜNG TỘ(*)

Có thể nói, tình hình xã hội Việt Nam cho đến khoảng giữa thế kỷ XIX về nhiều mặt đã tích lũy

(*) Chuyên đề thuyết trình tại Trường đại học Tổng hợp Hà Nội và Viện Văn học năm 1960. Chúng tôi dựa trên bản lưu của hai nơi (phần văn bản ở Trường đại học Tổng hợp do PGs. Chương Thâu và ông Thanh Xuân sao lại, nhân đây xin được cảm ơn sự giúp đỡ của hai ông), đối chiếu và soạn thành một bản, ở những phần tổng quát có bổ sung thêm vở ghi cá nhân, và ở phần bối cảnh lịch sử có rút lược những gì đã trùng lặp với bài *Tư tưởng Việt Nam dưới thời Tự Đức*. Trong bản thảo hiện còn, những chỗ trích dịch Nguyễn Trường Tộ, tác giả có ghi chú hai chữ *Toàn tập* và đánh số từ Q.I đến Q.V, nhưng xem lại cuốn *Nguyễn Trường Tộ, con người và di thảo* của Trương Bá Cần (Nxb. Thành phố Hồ Chí Minh, 1988) thì ...

trong nó những mâu thuẫn đi tới chín mùi và báo hiệu những nguy cơ sụp đổ rất trầm trọng.

*a. Nguy cơ về tư liệu sản xuất và lực lượng sản xuất.*

Kế tiếp những cuộc khủng hoảng từ thời Lê mạt, nhà Nguyễn lên vẫn không khắc phục được tình trạng suy thoái về sản xuất, nhất là ở các vùng nông thôn miền Bắc. Nạn kiêm tính ruộng đất, nạn tham quan ô lại vẫn diễn ra làm cho nông dân bị bần cùng hóa. Triều đình đã phải đưa ra những chủ trương khẩn hoang, đồn điền, chia bớt công điền công thổ... nhưng rút cục mọi biện pháp đều không giải quyết được gì. Tình hình thiên tai như vỡ đê càng làm cho nông dân lâm vào cùng quẫn. Đê Văn Giang ở Hưng Yên vỡ 18 năm liền. Nông thôn nhiều nơi thường xuyên xảy ra nạn đói. Nạn đói các năm Tự Đức 8,9 (1856, 1857) làm cho hàng vạn người chết. Sau nạn đói lại thường xảy ra ôn dịch, như khoảng những năm Tự Đức 12, 13 (1859, 1860), số người chết về ôn dịch

... bản sao cổ nhất hiện còn giữ tại Viện Sử học chỉ còn từ Q. I đến Q. IV (HV. 189/1-4) Chúng tôi đã đến kiểm lại trực tiếp, cũng thấy như vậy. Có thể ở đây tác giả đã tham khảo bản sao của Thư viện khoa học (nay là Thư viện Viện Hán Nôm) mang ký hiệu VHv. 2620/1-4 và (VHv. 2620/5) chăng? Vì thế, để bạn đọc tiện tra tìm, sau mỗi đoạn trích chúng tôi có ghi thêm tên và số mục tài liệu dựa theo Trương Bá Cần, nhưng quyển và tờ thì vẫn giữ nguyên như tác giả.

ở cả Nam và Bắc lên đến 60 vạn. Và từ những tai nạn lớn ấy mà dẫn đến tình trạng nhân dân lưu tán, đồng ruộng bỏ hoang. Có đến hàng vạn dân phủ Khoái Châu phải kéo nhau đi ăn mày nhiều năm liền (*Oai oái như phủ Khoái xin cơm*). Có nhiều làng, dân lưu tán đến 5,6 phần 10.

Dân lưu tán như vậy, lại thêm chính sách "ức thương", chính sách "bế quan tỏa cảng" làm cho công nghiệp và thương nghiệp càng thêm đình đốn.

*b. Nguy cơ tài chính.*

Một nước mà nông nghiệp, công nghiệp và thương nghiệp đều đình trệ, lại phải luôn luôn dẹp loạn ở bên trong, đối phó với bên ngoài, thì tài chính kiệt quệ là điều dễ hiểu. Triều đình quẫn bách đến nỗi phải bán công điền làm tư điền, cho nộp tiền chuộc tội, cho quyên tiền lấy phẩm hàm, bãi lệnh ban yến cho những người trúng cách trong thi Hội v.v... Mỗi người lính được lĩnh mỗi năm 12 quan tiền và 35 lít gạo (mỗi suất lính, xã phải đóng thêm 120 quan mỗi năm) và 6 năm mới được lĩnh một bộ quần áo. Lương Tri huyện mỗi ngày 3,4 tiền (chừng 5 xu)[1]. Lương Tổng đốc mỗi tháng 25 francs, tức là trên dưới 10 đồng bạc[2]. Thế mà triều đình vẫn không đủ tiền để tăng lương cho quan và lính mặc dù nhiều người thức thời như Nguyễn Tư Giản, Nguyễn Trường Tộ... đã khẩn thiết kiến nghị.

*c. Nguy cơ chiến tranh và nội loạn.*

Đời Tự Đức chính là lúc chủ nghĩa tư bản Pháp xâm lược Việt Nam, đánh Đà Nẵng 1858, chiếm Gia Định 1859, đánh bại Nguyễn Tri Phương ở đại đồn Kỳ Hòa 1861, lấy ba tỉnh miền Đông 1862, lấy ba tỉnh miền Tây 1867, đánh Bắc Kỳ 1873, lại đánh Bắc Kỳ 1882, rồi lập cuộc bảo hộ 1886.

Đồng thời với chiến tranh xâm lược, trên khắp đất nước còn có những phong trào nông dân khởi nghĩa lớn, đe dọa an nguy của nhà Nguyễn, như những cuộc khởi nghĩa của Nguyễn Văn Thịnh (Cai tổng Vàng), Tạ Văn Phụng (cấu kết với quân Pháp và làm thanh viện cho Pháp ở Bắc Kỳ). Đó là chưa kể những bọn giặc khách hoành hành ở các tỉnh gần biên giới Trung-Việt như giặc Cờ đen, Cờ trắng, Cờ vàng, Hoàng Sùng Anh, Ngô Côn...

Những nguy cơ trầm trọng của xã hội Việt Nam trong thế kỷ XIX chắc chắn đã làm lay động đến nền tảng tư tưởng vốn bao trùm lên đời sống tinh thần của toàn xã hội từ nhiều đời. Tầng lớp trí thức nho sĩ đã phải đứng trước nhiều câu hỏi thực tế nghiệt ngã, và trong sinh hoạt của triều đình, nhiều vấn đề thời cuộc nóng hổi, kể cả những vấn đề có tầm thế giới, như: sức mạnh của văn minh "cơ xảo" phương Tây, học thuyết của Tả đạo... cũng trở thành đề tài bàn luận sôi

nối giữa vua và tôi, trở thành chủ đề của các tập biểu tấu, các bản luận văn thi Đình.

Rất tiếc, những hạn chế tất yếu của lịch sử (lịch sử Việt Nam và lịch sử của cả phương Đông) không cho phép số lớn những đại biểu tinh hoa của trí tuệ đương thời tìm đúng lời giải đáp cho các vấn đề của hiện thực. Các phạm trù kinh điển Nho giáo truyền lại từ đời này đến đời kia đã trở thành những cái khung cứng nhắc bó chặt lấy mọi tầm nhìn[3]. Chỉ có một đôi người, nhờ có điều kiện đi ra nước ngoài, vượt khỏi vòng bế quan tỏa cảng, được trực tiếp quan sát cái mới cái lạ của thế giới phương Tây, hoặc được học hỏi một cách hệ thống, mới có điều kiện xác lập một lăng kính mới mẻ mà nhìn vào hiện thực. Nhưng những người đó cũng chịu nhiều hạn chế nghiêm ngặt. Đại thần Phan Thanh Giản biết châu Âu đã tiến rất xa, nhưng lại bất lực khi thuyết phục "đồng bang tỉnh dậy". Đại thần Phạm Phú Thứ là một nhà thực hành kỹ thuật khéo giỏi, nhưng chính kiến có phần yếu đuối. Người có tri thức như Trương Vĩnh Ký thì có lúc lầm lẫn về lập trường dân tộc. Chỉ có một nhân vật kiệt xuất có tầm vóc vượt lên người khác, có bản lĩnh và vốn tri thức thực tiễn già dặn, lại có một hệ thống tư tưởng mới mẻ, toàn diện, người đó là Nguyễn Trường Tộ, một nhà tân học có lòng yêu nước nồng nàn đã đề xuất những kiến giải canh tân đi trước thời đại và suốt đời theo đuổi việc thực hiện lý tưởng của mình. Trong

lịch sử tư tưởng cận đại Việt Nam, Nguyễn Trường Tộ thực sự là một dấu mốc quan trọng.

## I - THÂN THẾ VÀ TRƯỚC TÁC

### 1. Ấu niên và thiếu thời

Nguyễn Trường Tộ người thôn Bùi Chu, huyện Hưng Nguyên, tỉnh Nghệ An, sinh năm Minh Mệnh thứ 9 (1828) và mất năm Tự Đức thứ 24 (1871). Cha ông là Nguyễn Quốc Thư, nhà Nho theo đạo Gia tô, làm thầy thuốc.

Nguyễn Trường Tộ nổi tiếng thần đồng từ nhỏ. Lớn lên theo các danh sư học kinh điển nhà Nho rất giỏi, được người ta gọi là Trạng Tộ.

Năm 1858, lúc Pháp bắn phá Đà Nẵng, ông vừa 20 tuổi, tinh thần xao động, bèn quyết chí bỏ cái học từ chương đi tìm cái học thực dụng.

Trước đó, vào năm 1855, Nhà chung mời Nguyễn Trường Tộ dạy chữ Hán ở Chủng viện Xã Đoài. Giám mục Gauthier (Ngô Gia Hậu), người Pháp, thấy ông thông minh lỗi lạc, bèn dạy cho học chữ Pháp và những khoa học phổ thông, và cho đi du lịch Hương Cảng và Singapore.

Năm 1858, khi quân Pháp đánh Đà Nẵng, Thiên chúa giáo bị đàn áp một cách khốc liệt hơn trước. Gauthier phải lánh nạn sang Hương Cảng, bèn đem Nguyễn Trường Tộ đi theo, rồi lại cho sang Pháp lưu học ở Paris trong khoảng hai năm.

## 2. Thời kỳ trước và sau hòa ước 1862

Năm 1861, Nguyễn Trường Tộ đáp tầu Pháp về Sài Gòn. Quân Pháp lấy được Sài Gòn từ năm 1859 và lúc ấy đã mở rộng vòng chiếm đóng từ rạch Thị Nghè đến chùa Mai Sơn (Chợ Lớn).

Sau khi đại đồn Kỳ Hòa thất thủ, Đô đốc Pháp là Charner ủy cho Nguyễn Trường Tộ giữ chức Văn thư và phiên dịch. Khi Nguyễn Bá Nghi được phái vào Gia Định thế cho Nguyễn Tri Phương, Nguyễn Trường Tộ có gửi cho Bá Nghi một tờ bẩm nêu lên những lý do phải tạm hòa với Pháp (**I**; 118)[4]: 1. Phải quyền nghi (linh động) để cho nó khỏi kiếm cớ lan rộng; 2. Chờ cho nó mỏi mệt; 3. Củng cố lực lượng.

Tháng Sáu 1862, Nguyễn Trường Tộ gặp Phan Thanh Giản đến Sài Gòn để ký hòa ước.

Tháng Ba 1863, nhân Phạm Phú Thứ đến Gia Định, Nguyễn Trường Tộ gửi Phạm đưa về cho triều đình Huế một bản trần tình và ba tập điều trần.

Tập thứ nhất là bài *Thiên hạ phân hợp đại thế luận*. Nguyễn Trường Tộ nêu lên rằng tất cả các cuộc tiếp xúc giữa các dân tộc đều bắt đầu bằng bạo lực và kết thúc bằng những ảnh hưởng tương hỗ về văn hóa.

"3.500 năm về trước, Đông phương đã ra khỏi thời kỳ mông muội, dần dần mở mang phong khí, gây dựng trăm công ngàn việc. Lúc bấy giờ Tây phương còn chưa ra khỏi tình trạng dã man, cho nên các rợ ở phía Tây bắc Đông phương thay thế nhau mà chiếm cứ Tây phương, nhờ đó người Tây phương dần dần tiếp thu được văn hóa của Đông phương. Đời Nguyên Thế Tổ (thế kỷ XIII), có những người Tây phương theo sau quân đội Mông-cổ mà đến Trung Quốc, học được phép làm thuốc súng rồi đem về châu Âu, rất lấy làm quý, và tìm cách làm cho tinh xảo thêm. Đến đời nhà Minh (thế kỷ XVI, XVII, XVIII), thì học thuật và kỹ thuật Tây phương phát đạt như ngọn lửa rực cháy. Trước thì khai thác châu Mỹ, nhưng khi nguồn lợi ở châu Mỹ đã giảm bớt, nhiều nước Tây phương đã chuyển sang phương Đông. Cho đến ngày nay thì các nước ở Tây nam châu Âu đã tràn xuống vùng Đông bắc, bao bọc toàn bộ châu Phi và các nước A-ra-ba (Arabes), Ấn-độ, Miến-điện, Tô-môn-đáp-lạp (Sumatra), Chà-và (Java), Lữ-tống (Luçon-Philippines), Cao-ly, Nhật-bản, Trung Quốc, Việt Nam v.v... đến đâu cũng chặn lấy chỗ cuống họng cả...

Nước Nga-la-tư thì từ hướng Tây bắc đi xuống Đông nam, phàm những vùng phía Bắc Mãn Châu, Mông-cô, Cốt-lợi-cán, Đại-uyển... đều bị Nga chiếm cứ và nô dịch... Gần đây kênh Xuy-ê (Suez) đã đào xong, những nước khác ở Tây Âu cũng sẽ theo Anh, Pháp mà sang Đông để kiếm mót những mối lợi nhỏ. Thế thì Đông phương còn ngồi yên sao được? Bây giờ họ lại muốn lập hội, làm đường sắt từ Tây phương đến Quảng Đông. Người Pháp lại muốn từ Quảng Đông đặt giây điện dưới bể cho đến Cần Giờ, rồi từ đó qua Tân-gia-ba (Singapore), đến Xây-lan (Ceylan, Tích-lan) tiếp nối suốt đến Âu châu. Người Nga thì đã có điện tín từ Mạc-tư-khoa vượt qua Vạn Lý Trường Thành mà vào Bắc Kinh. Như thế thì Đông phương có cử động gì là nội trong một ngày Tây phương đều biết cả. Còn như những đảo lớn ở phía Bắc Nhật-bản, những đất ngoài Mông-cô, những chỗ giáp giới với Cao-ly thì đều đã nhập vào bản đồ của nước Nga. Nước này lại sắp sửa làm đường sắt đi quanh phía Đông bắc của Hắc Long Giang để hội đồng với Anh, Pháp mà vét sạch nguồn lợi của Đông phương. Người Pháp thì đương muốn men sông Cửu Long mà đi lên chiếm cứ Tây Tạng, rồi lại từ đó, do sông Kim Sa mà xuống Tứ Xuyên để vào tận trong bụng của Trung Quốc; phía Bắc thì phi ngựa vượt qua Thanh Hải, theo núi An Sơn mà chiếm lấy chỗ phát nguyên của Hoàng Hà, phía Tây thì theo Sở Hà rồi vượt Nộ Giang mà đi

xuống để cướp lấy Thượng đạo của Miến-điện, rồi qua sông Tạng để uy hiếp Mạnh-lạp-gia (Bengale). Vì rằng con đường Tây Tạng là chỗ ách yếu của thượng du phương Đông, phàm những núi lớn, sông lớn đều phát nguyên từ đó, mà ai đã ngồi đó thì phía Đông có thể túm cái đầu của Trung Quốc, phía Tây có thể cưỡi lên trên Ấn-độ, phía Bắc có thể trói tay các nước Tây-vực, phía Nam thì Miến-điện, Xiêm-la và nước ta, đều là ngưỡng cửa cho nó cả... Người Pháp đã biết rõ đằng sau nước ta có hai dãy núi lớn, từ núi Côn Lôn vòng xuống, bao bọc phía Đông và Tây cửa sông Cửu Long, cả nước ta làm bình phong ở phía Đông, nước Xiêm làm thành lũy ở phía Tây. Trong thiên hạ không có chỗ nào hiểm tuấn hơn chỗ này. Vả lại, hai mạch núi ấy, từ phía Bắc mà dọi lên phía Nam có rất nhiều lâm sản và khoáng sản quý báu, cho nên Pháp mới đến Gia Định, ngồi chưa yên chiếu, đã âm mưu chiếm đoạt vùng ấy".

Sau đó, Nguyễn Trường Tộ nói đến tình thế ở Ba-tư (Iran) A-phú-hãn (Afghanistan) và A-ra-ba, sau cùng nói đến chính sách Thái Bình Dương của nước Mỹ.

Bài thứ hai là *Dụ tài tế cấp*. Nội dung gồm có hai phần :

1. Gấp rút chấn chỉnh tài chính để giải quyết vấn đề lương thực, khí giới, quốc phí, dân sinh... Cần phải

khai thác những nguồn lợi vốn có của nước ta, là hải lợi, lâm lợi, thổ lợi (tức là nông sản), khoáng lợi. Cần phải khuyến khích nhà giàu mua tàu lớn để buôn bán với nước ngoài...

2. Khai thác những mâu thuẫn giữa các cường quốc, đặc biệt là giữa Pháp và Anh. Có sáu biện pháp, như là giao hữu với chính phủ Anh, lợi dụng sự cạnh tranh của các chính phủ thực dân đối với Pháp để họ lấy danh nghĩa làm áp lực mà bắt Pháp phải bo Gia Định, thu dưỡng những người Anh vong mạng... Phần này người ta thường gọi là *Lục lợi từ*.

Bài thứ ba là *Giáo môn luận* :

"Thượng đế sáng tạo ra vũ trụ, không nặn ra vạn vật theo một cái khuôn duy nhất, mà lại sinh ra vô số hình thù cá biệt, vô số thị hiếu và tính tình khác nhau, mà Thượng đế đều che chở cả. Về tôn giáo cũng thế. Thượng đế để cho người ta được tự do lập ra giáo môn, chứ không ép ai phải bỏ cái mà mình thích để theo cái mình không thích. Thiên chúa giáo khởi nguyên ở Tiểu Á-tế-á, Hồi giáo ở A-ra-ba, Phật giáo ở Ấn-độ, Lạt-ma giáo ở Tây Tạng, Nho giáo ở Trung Quốc, đó là chưa kể những bàng môn ngoại đạo ở các nước nhỏ, thế mà cũng chưa nghe nói có nước nào vì nhiều tôn giáo mà mất nước... Những người theo đạo Gia tô cũng đều là những con người do tạo vật sinh dưỡng, cũng là một bộ phận của nhân dân trong nước, những kẻ phản

nghịch trong số đó thì chỉ là một trong một trăm hay một nghìn. Tại sao ở trên không xét rõ mà đều cho họ là phản nghịch? Nếu thế thì những người theo đạo, bất cứ lớn nhỏ, già trẻ, trung nịnh, hiền ngu, đều phải đày, phải giết cả. Làm như thế mà bảo là hợp với thiên ý, thì Thượng đế là cha mẹ của vạn vật, sao Thượng đế chẳng sớm tiêu diệt cái tôn giáo ấy đi mà lại để cho nó phát triển khắp cả thế giới để cạm bẫy người ta làm gì? Nói tóm lại thì bất cứ tôn giáo nào, nếu trong đó có những đứa phản nghịch, thì đó cũng là tội nhân của tôn giáo, phải trừng phạt thẳng tay, đó là "hình dĩ bật giáo" (lấy hình phạt để giúp đỡ tôn giáo). Còn những người an phận thủ thường, thì việc gì chẳng để cho họ được tự tại, mà lại muốn tề nhất[5] cái mà Tạo vật không thể tề nhất được và cũng không cần phải tề nhất làm gì".

Năm 1864, sau khi sứ bộ Phan Thanh Giản ở Pháp về, Nguyễn Trường Tộ gặp ở Gia Định một người Anh, đại biểu của một Viện khoa học (Cách trí đại công học) ở Luân Đôn. Người ấy mời Nguyễn Trường Tộ sang Anh dự một hội nghị khoa học. Nguyễn Trường Tộ viết thư cho Trần Tiễn Thành đề nghị với triều đình Huế nhân dịp này sang Anh giao thiệp để thực hành sách lược ngoại giao đã nói trong *Lục lợi từ*. Nhưng Trần Tiễn Thành không có thư phúc đáp.

Đến mùa đông 1865, Nguyễn Trường Tộ lại gửi cho Phạm Phú Thứ hai bức thư và cho Trần Tiễn Thành ba bức, một nói về việc mua vũ khí, một nói về việc gửi học sinh ra ngoại quốc, một nữa thì nói thêm về vấn đề khai thác những nguồn lợi trong nước và vấn đề giao thiệp với các cường quốc.

Tháng Hai 1866, Nguyễn Trường Tộ ra Huế, được Trần Tiễn Thành tiếp đãi rất ân cần. Nguyễn Trường Tộ cho Trần Tiễn Thành biết, người Pháp đang tiến hành âm mưu lấy nốt ba tỉnh miền Tây. Sau đó vài tuần, Nguyễn Trường Tộ và những người đồng hành đột nhiên bỏ Huế đi Quảng Bình mà không nói gì với Trần Tiễn Thành. Rất có thể Nguyễn Trường Tộ đã biết trong đám sĩ phu có nhiều người muốn ám hại mình. Nguyễn Trường Tộ về Quảng Bình rồi cùng với giám mục Gauthier trở về Xã Đoài.

Sau đó Nguyễn Trường Tộ tiếp tục gửi cho Lục bộ những văn bản sau đây :

1- *Khai hoang từ*, nói về cuộc thám hiểm của Doudart de Lagrée trên sông Cửu Long. Nguyễn Trường Tộ khuyên triều đình chiêu dụ những dân tộc ở phía Tây Trường Sơn để về sau có thể khai thác các nguồn lợi quặng mỏ ở đó.

2- *Quốc vị quan vị luận*: Lý luận về chính thể quân chủ thần quyền.

3- Một bức thư nói về sự khủng bố ngấm ngầm đối với giáo dân ở xứ Nghệ, do bọn quyền quý và sĩ phu cầm đầu.

4- *Học tập trừ tài luận*, nói về việc cải cách học pháp.

Tháng Bay 1866, triều đình Huế phái Nguyễn Trường Tộ cùng với Lang trung Nguyễn Văn Long đi tìm mỏ từ Quảng Bình đến Hải Dương, nhưng sau đó ít lâu, Bộ lễ lại tư cho tỉnh Nghệ An rằng việc tìm mỏ thì giao cho Nguyễn Văn Long, còn Giám mục Gauthier, Nguyễn Trường Tộ, Nguyễn Điều và hai viên thuộc quan lên đường đi Gia Định để đáp tàu sang Pháp. Từ Gia Định, Nguyễn Trường Tộ gửi về Huế một bức thư nói về nội tình chính trị chia rẽ của người Pháp ở Gia Định; một bức thư nói về cuộc khởi nghĩa của Pu-kam-pô ở Cao-miên (Campuchia) và khuyên triều đình Huế liên kết với người Khmer, người Xiêm, người Anh trong cơ hội này để ngăn cản người Pháp lấy ba tỉnh miền Tây và rất có thể đuổi người Pháp ra khỏi ba tỉnh miền Đông cũng không biết chừng. Nguyễn Trường Tộ lại đến thăm viên Lãnh sự Tây-ban-nha ở Gia Định để dò xem sự xích mích giữa Pháp và Tây-ban-nha còn tồn tại hay không. Kết luận là sự xích mích ấy vẫn tồn tại và triều đình Huế rất có thể lợi dụng nó (bấy giờ Tây-ban-nha vẫn còn giữ thuộc địa Philippine).

### 3. Thời kỳ từ 1867 đến 1871 (từ khi Pháp chiếm ba tỉnh miền Tây đến chiến tranh Phổ-Pháp)

Cuối năm 1866, phái bộ đến Pháp. Tháng XI-1867, từ bên Pháp, Nguyễn Trường Tộ gửi về một tập điều trần nhan đề là *Tế cấp bát điều* (Tám điều cứu cấp). Tám điều ấy là :

1- Sửa sang võ bị.

2- Hợp tỉnh huyện, giảm quan lại.

3- Cải cách tệ lạm để cứu vãn tài chính.

4- Chỉnh đốn học pháp.

5- Điều chỉnh thuế ruộng.

6- Kinh lý bờ cõi.

7- Điều tra dân số.

8- Lập dục anh viện và tế bần viện.

Tập này là cả một quyển sách dày ba trăm trang chữ hàng tám[6]. Về mặt tư tưởng cũng như về mặt văn chương, đây là một tập điều trần có giá trị bậc nhất trong các tác phẩm của Nguyễn Trường Tộ.

Từ tháng Sáu năm 1867, Pháp đã chiếm ba tỉnh miền Tây. Lúc đó phái đoàn Gauthier đang ở Pháp.

Đến tháng Ba 1868, phái đoàn về nước, mướn được ba giáo sư, một chuyên viên kỹ thuật và đem về nhiều sách giáo khoa, nhiều dụng cụ thí nghiệm. Nhưng lúc ấy triều đình rất bối rối về việc mất ba tỉnh miền Tây, nên không còn nghĩ gì đến việc lập trường kỹ thuật nữa.

Bên ngoài thì dư luận của sĩ phu rất xôn xao và Nguyễn Trường Tộ bị xem như là tay sai của Pháp. Có nhiều nhân sĩ và quan viên dâng sớ xin xử tử Nguyễn Trường Tộ. Những giáo sĩ người Pháp mà Gauthier đem về làm giáo sư bị âm mưu đầu độc. Ở các tỉnh giáo dân bị khủng bố, nhà thờ bị đốt phá. Tự Đức phải sắc cho Trần Tiễn Thành phái người hộ vệ Nguyễn Trường Tộ về Xã Đoài.

Đối với việc La Grandière đánh lấy ba tỉnh miền Tây thì triều đình Huế không thấy có cách đối phó nào hơn là gửi một sứ bộ sang Pháp để thương lượng điều đình, vì vậy La Grandière thúc dục ký hòa ước mới mà triều đình thì không chịu ký. Trong thời gian hai bên còn giằng co, Nguyễn Trường Tộ có viết nhiều bức thư cho Viện cơ mật, nói rằng không thể trông mong lấy lại đất đã mất bằng con đường thương lượng, mà chỉ có cách duy tân tự cường ở bên trong, đặt quan hệ ngoại giao ở bên ngoài, để chờ ngày khôi phục không xa, ấy là ngày nước Pháp có nội loạn hay sẽ bị xâm lược (Nguyễn Trường Tộ căn cứ vào tình hình đang phái ở nước Pháp và cục diện chính trị ở Âu

châu mà đoán trước nội loạn hay chiến tranh ở Pháp (Xem *Toàn tập*; **I**, 267[7] và *Dị thảo số 34*; **III**, 137).

Năm 1869 và 1870 không thấy văn bản gì của Nguyễn Trường Tộ. Có những văn thư của Bộ lễ chứng tỏ trong thời gian ấy Nguyễn Trường Tộ bị bệnh nặng.

Nhưng đến tháng XII năm Tự Đức 24 (vào khoảng tháng I-1871) lại thấy có hai văn bản của ông, một đề ngày 12 tháng XII năm Tự Đức thứ 24, một đề ngày 20 tháng XII năm Tự Đức thứ 24. Lúc ấy cuộc Phổ-Pháp chiến tranh diễn ra đã đến thời kỳ Napoléon III đầu hàng quân Đức và dân Pháp lập Quốc trường để tiếp tục kháng chiến. Trong hai văn bản nói trên, Nguyễn Trường Tộ vạch ra một kế hoạch rất tỷ mỷ để đánh úp quân Pháp ở Gia Định và xin tình nguyện vào đó để chỉ huy cuộc đánh úp này. Nhưng bấy giờ triều đình Huế đang hoảng hốt vì giặc khách là Tô Tứ mới đánh lấy Lạng Sơn và giết Trung quân Đoàn Thọ.

Giữa khi tình hình đang ngang ngửa thì Nguyễn Trường Tộ bị bạo bệnh và qua đời. Về ngày chết của ông, các bản tiểu sử đã ghi không thống nhất, bản thì nói ngày 10 tháng X ÂL, bản thì nói tháng XI ÂL. Chúng ta chỉ biết ông chết vào mùa đông 1871.

## II. HỆ THỐNG TƯ TƯỞNG

### A. Tư tưởng Tôn giáo và Triết học

*1. Thiên đạo quan*

Nguyễn Trường Tộ đã là một tín đồ của Thiên chúa giáo thì cố nhiên ông tin vào một Thượng đế có nhân cách, tức là có ý chí, tình cảm, trí tuệ.

a. *Ý chí của Thượng đế.* Thượng đế có một quyền lực vô hạn. Thượng đế dùng quyền lực vô hạn ấy để sáng tạo ra vũ trụ, vạn vật và loài người. Sáng tạo ra để làm gì ? Để thỏa mãn lòng hiếu sinh của mình :

> "Tạo vật hiếu sinh vô cùng" (**I**, 37) - "Cái đức lớn của trời đất là sinh. Sinh là gì? Sinh là làm cho mọi vật đều vẹn được cái tiên thiên của mình" (*Giáo môn luận*; **I**, 91).

b. *Lòng nhân ái của Thượng đế.* Hiếu sinh tức là nhân ái:

> "Đại phàm các loài hữu sinh trong thế gian, chẳng có loài gì mà tạo vật không muốn cho sinh sôi nảy nở" (**I**, 201). "Tạo vật thường hộ trì những ai bị mưu hại. Nếu không hộ trì mà cứ để mặc cho kẻ cường đại được thỏa thích cái lòng hiếu sát của

nó thì thiên hạ sẽ bị ke cường đại nuốt hết, mà những loài nhược tiểu thì không sót lại một mống nào" (*Giáo môn luận*; **I**, 103).

c. *Trí tuệ của Thượng đế.* Trí tuệ của Thượng đế là "đại toàn" (*Giáo môn luận*; **I**, 92), là "nhất trí chu vạn" (một trí mà bao cả vô số sự vật) (*Giáo môn luận*; **I**, 96). Thượng đế "lấy một mà ứng muôn" (bản thân chỉ có một mà ứng phó với vô số sự vật) (*Giáo môn luận*; **I**, 96).

"Có muôn cái không giống nhau, gọi là giàu; không có gì là không chứa đựng, gọi là lớn; nhóm góp chồng chất mà không ngổn ngang bề bộn, gọi là xảo; lực lượng khác nhau, sở thích khác nhau mà lặp lại trong một tác dụng, gọi là diệu... Tạo vật sinh ra vô số hình dáng khác nhau, xu hướng khác nhau mà nắm được tất cả, có như thế mới tỏ rõ được cái giàu, cái lớn, cái xảo, cái diệu của mình" (*Giáo môn luận*; **I**, 97-98).

Tạo vật thống nhất được tất cả mọi cái gì đối lập với nhau :

"Cái thành và cái hủy giao nhau, cái nhiều và cái một cùng về [một chỗ]; không bỏ vật gì, không lệch bên nào, đó là cái lớn lao của trời đất" (*Giáo môn luận*; **I**, 91).

*2. Nhân đạo quan*

a. *Khởi nguyên và cứu cánh của nhân loại*. Vật loại chỉ là do cái "sức tự nhiên của tạo hóa" mà sinh thành, nó theo cái "thiên tính bất tự trị" mà xung động (*Tế cấp bát điều*; **II**, 202-203). Nhân loại thì không thế.

"Nếu trong trời đất chỉ có những vật vô tri vô giác, nếu không có một giống thông minh linh giác để mà tổ chức, vận dụng nó... thì sự tạo thành trời đất, tạo thành vạn vật cũng chưa phải là tận thiện, mà cái diệu dụng của trời đất cũng chưa được rõ rệt [...]. Con người có thể sử dụng hết thảy các vật loại và trong trời đất có cái gì là không chính tề, nó cũng có thể điều hòa quân cấp[8] [...] để giúp thêm cho sự kỳ diệu của tạo vật. Ấy là Tạo hóa cố ý làm ra những cái chưa được hoàn toàn như vậy để nhường cho chúng ta thành toàn cho chúng. Và nếu con người hoàn thành được cái công của Tạo hóa thì cũng đứng ngang hàng với Tạo hóa rồi" (*Dị thảo số 16*; **IV**, 44-45).

"Tạo hóa làm cái gì cũng là có tâm kế cả, như muốn cho con người tăng cường và mở rộng tri thức của mình để phát huy cái tinh anh của trời đất thì phú cho nhân loại một cái nguyện dục vô cùng, thúc đẩy nó phải tìm cái hay, cái đẹp... để thám tán[9] cái bất cập của Tạo hóa" (*Dị thảo số 16*; **IV**, 44-45).

Tạo hóa chỉ dành cho loài vật một sự hưởng dụng hạn hẹp trong một phạm vi nhất định, trên một trình độ nhất định. Đối với loài người thì Tạo hóa lại phú cho một năng lực hưởng dụng vô cùng, trong một phạm vi càng ngày càng rộng, trên một trình độ càng ngày càng cao. Nhưng sự hưởng dụng không hạn hẹp ấy cũng phụ thuộc vào một sự cố gắng không có kỳ hạn, một sự cố gắng không ngừng của chính con người, qua đó phẩm chất của sự hưởng thụ được tăng thêm.

"Tạo hóa làm ra đại địa là để cho nhân loại hưởng dụng... Nhưng [...] người ở miền núi thì không có đủ cá muối, người ở miền biển thì không có đủ thịt và cui, ở nước ta thì không có đủ thức uống, ở Trung Quốc thì không có đủ gạo ăn. Tạo hóa là kẻ nhân ái công bình, con nào cũng là con cả, sao không làm cho nước nước tự túc, người người tự cấp, để tránh sự đi lại tần phiền? Nhưng mà nhân tình, hễ trước thù địch mà sau hòa hợp, thì cái hòa hợp đó lại càng thân; nhân sự, hễ trước gian khổ mà sau thành công thì cái thành công đó lại càng vững, cho nên khi sắp hợp, sắp thành, phải có chia rẽ và gian nan, mới thu được sự đoàn kết và cái lợi lâu bền [...]. Về phương diện trên thì vạn vật đều có sơ chu[10] mà dọa nạt lấn át lẫn nhau; về phương diện dưới thì vạn vật đều hợp tác với nhau mà vật

nào cũng đều thích ý thoả lòng..." (*Dụ tài tế cấp bẩm từ;* **I**, 14-15).

"... Cho nên đất năm châu thì có biển lớn bao bọc; trong mỗi châu lại có những con sông rất lớn, những bình nguyên rất rộng, cần phải làm ra đò xe mới qua lại được. Lại có núi cao hang thẳm, ngang dọc hiểm trở, phải mở đường tìm lối để vượt qua" (*Dụ tài cấp tế bẩm từ*; **I**, 6-7).

"Từ buổi mông muội, Tạo vật đã khiến loài người phân tán trên mặt địa cầu, mỗi họ làm chủ một nơi, để mà khẩn trị khai thác, cho đến khi sông núi đã thông, hiểm trở đã vượt, thì mới trao đổi với nhau cái có cái không, để làm cho sự hưởng dụng thêm nhiều tiện lợi, để làm cho nhân sinh thêm phần đầy đủ đồi dào" (*Dụ tài tế cấp bẩm từ;* **I**, 14).

"Kẻ trước thì giác ngộ cho người sau, kẻ dã man thì biến thành người văn minh" (*Dụ tài tế cấp bẩm từ;* **I**, 6).

"Rồi dần dần nhận biết rằng nguyên đầu vẫn là anh em, vẫn cùng một gốc, do đó mà yêu nhau, thương nhau, đem cái hữu dư đắp vào cái bất túc[11], trao công đổi việc, nhờ và lẫn nhau, thế là hợp thiên hạ làm một nhà, để tận hưởng cái diệu dụng của trời đất..." (*Dụ tài tế cấp bẩm từ;* **I**, 14).

"Tạo vật không nỡ để cho cái lẽ lớn của trời đất đến nỗi tối tăm bế tắc, cũng không nỡ để cho sự

hưởng dụng của nhân loại đến nỗi hạn chế cục bộ, vì vậy dùng nhiều phương kế để dẫn dụ sự thiên tỷ[12], khiến cho trở thành đại đồng" (*Dụ tài tế cấp bẩm từ;* **I**, 7-8).

*b. Sự tiến bộ của nhân loại.* Cũng như Pascal, Nguyễn Trường Tộ quan niệm lịch sử nhân loại như một đời người. Đời xưa chỉ là tuổi ấu sung của nhân loại, đời nay mới là tuổi trưởng thành của nó:

"Thiên hạ cũng như một người. Người ta sinh ra từ tuổi măng sữa, đến tuổi nhi đồng, rồi đến tráng niên, rồi đến lão niên, như thế gọi là một đời người. Lúc thơ ấu làm gì thì đến tuổi nhi đồng đã thấy rằng đó chỉ là việc cười đùa. Tuổi nhi đồng làm gì thì đến tuổi trưởng thành nhìn lại lại thấy thuở ấy có nhiều sai lầm. Chỉ có việc làm của tuổi trưởng thành mới quyết định được sự thành bại. Lúc ấy có sở đắc gì thì mới có thể che được sự sai trái của tuổi trẻ và để lại một cái gì hữu dụng cho tuổi già. Việc làm của người đời xưa chỉ đủ để cung cấp cho loài người cái gì tối cần thiết [...]. Nhưng đối với đời sau, thì đó chẳng qua là cơm đất canh bùn của trẻ nít thôi [...].

"Nước ta, thời ngoại thuộc và triều Tiền Lê về trước cũng ví như tuổi nhi đồng; từ nhà Trần trở về trước cũng như tuổi thiếu niên. Kịp đến ngày nay mới thật là lúc tuổi khôn sức mạnh, tức là cái

thời kỳ đại hành vi, đại hoạt động vậy" (*Tế cấp bát điều;* **II**, 1-4).

Nguyễn Trường Tộ căm giận nhà Nho chỉ biết sùng bái cổ nhân, đam mê cái lý tưởng thời đại hoàng kim trong dĩ vãng mà không biết ngoảnh mặt về hiện tại và tương lai:

"Đến ngày nay mà còn có nhiều người không lãnh hội được sự thế biến thiên qua đời xưa và đời nay, mà lại cực lực khen ngợi đời thượng cổ, cho rằng đời sau không theo kịp, họ làm cái gì cũng muốn trở về xưa. Bọn Tống Nho làm cho nước nhà lâm đường và trở thành ủy mỵ không thể chấn hưng được cũng là vì thế..." (*Tế cấp bát điều;* **II**, 2).

"Thật rõ đời xưa mọi việc đều kém xa đời nay. Phàm cổ nhân nói những điều thái bình thịnh trị, tài trí phú cường, v.v... cũng bất quá là biết được một cái hay mà không biết được một trăm cái dở đó mà thôi [...]. Sao lại người đời nay mà lại chỉ nói rằng trị bình không bằng đời xưa, hơi xảy ra tai biến và những việc bất như ý thì vin vào đời xưa mà chê bai đời nay, rồi sinh lòng oán trách. Hạng người ấy sao chẳng tìm về đời thượng cổ để hưởng cái thịnh trị của đời ấy, sao chẳng nghĩ thân mình, đời mình hôm nay là ở chỗ nào [...] mà lại miệt thị thực tế, vọng tưởng quá khứ đến như vậy?" (*Tế cấp bát điều*; **II**, 137).

Thời đại hoàng kim không phải ở trong quá khứ như nhà Nho tưởng, mà nó ở trong tương lai :

"Kẻ trí giả không ngoái cổ về dĩ vãng mà chỉ chăm lo việc tương lai" (*Tế cấp bát điều*; **II**, 23).

Loài người bước từ một giai đoạn thấp lên một giai đoạn cao hơn là do những mâu thuẫn giữa các dân tộc và các giai đoạn lịch sử thúc đẩy. Giai đoạn cao hơn là sự tổng hợp những sở đắc của các giai đoạn trước. Nguyễn Trường Tộ thừa nhận sự hèn kém của phương Đông so với phương Tây trong hiện tại, nhưng ông đã viện dẫn các chứng cứ lịch sử để chỉ ra rằng vốn xưa kia một số nước phương Đông đã chinh phục phương Tây, đem văn minh của mình làm cho phương Tây mờ mắt. Ông còn đưa ra những lời quả quyết như đinh đóng cột, rằng "chỉ trong vòng một trăm năm nữa" phương Đông lại vùng dậy, sử dụng kỹ thuật của phương Tây để vượt phương Tây. Đây không phải là một niềm lạc quan vu vơ mà là một xác tín, dựa trên một phương pháp sử quan đặc sắc: lịch sử luôn luôn đi lên theo hướng "nhị tiến nhất thoái", có tiến và có lùi nhưng lùi lại để sau đó lại tiến vọt lên.

"Các nước Đông phương tuy là thủy tổ của bách nghệ, nhưng họ có tính đam mê an lạc, không thích thực hành canh cải. Và ngày xưa họ cũng đã từng uy hành[13] thiên hạ, cho nên họ giàu lòng tự túc, nghĩ rằng thiên hạ không ai hơn mình được

[...]. Một khi có ngoại địch thốt đến thì họ cho là nhân vật kỳ dị, trí xảo kỳ dị, mà không biết rằng cơ xảo ngày nay của bọn nó đều là những cái thừa thãi của Đông phương chúng ta ngày trước. Chúa Tạo vật đã đem cái đó cho chúng ta trước mà chúng ta chưa dùng được một cách tận thiện, thì lại do chỗ chúng ta đã gây vạ cho bọn họ, và đem trao cái [cơ xảo] đó cho họ. Họ nhận được cái thừa của chúng ta thì cho là rất quý, ngày càng trau đồi thật tinh xảo, rồi trở lại đem bán cho chúng ta để kiếm lợi to. Nhưng đại phàm một vật đã phát triển đến chỗ cùng tột thì phải trở chiều. Cổ lai không có cái thuật gì là bất khả phá [...]. Không ngoài trăm năm nữa thì các nước Đông phương cũng sẽ dùng cái đó mà thắng đối phương [...]. Người Tây phương là kẻ buôn trí xảo, nếu ta biết mua họ một cách khéo léo, thì không lâu nữa, của họ sẽ chuyển thành của ta... Lấy cái trí lực của ta vốn có lại đem cái trí lực mua được nơi họ mà thêm vào... Trí xảo của họ sẽ cũ dần mà trí xảo của ta thì đổi mới. Đem hai trí địch một trí, có lẽ nào mà không thắng?" (*Dụ tài tế cấp bẩm từ*; **I**, 11-12-13).

*c. Cá tính dân tộc và chức năng lịch sử dân tộc.* Tạo hóa sinh ra vạn vật không rập theo một khuôn, một kiểu mà lại làm ra rất nhiều hình dạng, rất nhiều xu hướng khác nhau, mà "thường thường một vật gì cũng đều mang trong nó một cái gì kỳ diệu đáng quý"

(**I**, 238)[14], cho nên mỗi người có một cá tính, một cứu cánh:

"Tính tình người ta không giống nhau, mỗi người đều có sở trường của mình để ứng phó với sự vật" (**I**, 238).

Do đó, mỗi dân tộc cũng có cá tính và sứ mệnh lịch sử của mình:

"Trời đất không vì văn minh hay dã man mà phân biệt sự che chở [...]. Hết thảy đều giữ được bản tính, hợp với sở nghi của mình" (*Giáo môn luận*; **I**, 92).

"Tạo vật sinh ra người, đồng một gốc cả, mà hiện nay, trên mặt đất, văn minh thì ít, dã man thì nhiều. Há phải vì tạo vật có hậu có bạc khác nhau đâu. Chỉ vì thời chưa đến đó mà thôi. Ví như cha mẹ với con, đứa lớn thì cho nó lập nghiệp mưu sinh, đứa nhỏ thì chỉ mới dạy cho nó biết số mục, ứng đối, cũng là tuần tự mà thôi" (*Dụ tài tế cấp bẩm từ*; **I**, 5).

"Tạo vật là nhân ái công bình [...]. Nhân loại đều là con của Tạo vật cả, nếu để cho kẻ cường đại luôn luôn chiếm được cái lợi đương trường, mà không biết làm cho kẻ nhược tiểu được cái lợi trong tương lai để bù cho cái thiệt hại trước kia, thì sao gọi là chí công được?" (*Dụ tài tế cấp bẩm từ;* **I**, 16).

Bản lĩnh của dân tộc Việt Nam và vị trí của nó ở trong nhân loại thì như thế nào?

"Xét ra nước ta một mặt thì giáp bể, một mặt thì dựa vào núi, khoảng giữa là những bình nguyên có nhiều sông chảy qua. Muốn qua lại giữa chỗ sơn cùng thủy tận, chỉ mất năm sáu ngày mà thôi, không phải như nước khác xa núi xa bể, hoặc ít bể nhiều núi, hoặc nhiều núi ít sông, hoặc nhiều đá cuội, đá ngầm, sa mạc, hoặc nhiều chỗ đồng khô cỏ cháy. Thật là một địa thế rất tốt trên địa cầu. Các nước đã từng ngợi khen, cũng chỉ vì núi bể gần nhau, như nhau, có lợi rất lớn. Và người nước ta, thân thể tròn trịa vừa vặn, có nhiều người tài trí, lại có cái tài bắt chước được cái khéo, học tập cái tính tốt của người khác, không phải như người Trung Quốc cao ngạo tự cho mình là đủ. Cho nên, kẻ sĩ thông đạt của các nước, khi bàn kỹ về đại thế trong thiên hạ, đều cho rằng nước ta đã có địa thế tốt, lại có nhân tính tốt, thì ngày sau phồn vinh, cường đại cũng chưa lường được, chỉ tiếc hay câu nệ về thói cũ, khư khư giữ lấy từ chương, cho nên chưa dọc ngang bốn bể được (khi khác tôi sẽ dâng mấy chục trang về địa thế của nước ta, xem đó tự thấy phấn chấn, hưng khởi)" (*Dụ tài tế cấp bẩm từ*; I, 26-27).

"Nước ta ở trong đại địa, là một trong những dân tộc có phúc, nay tuy bị chèn ép ít nhiều, nhưng sau

này tất là mở rộng đất đai và phát kiến được cái bí tàng[15] của trời đất. Những vùng đất sơn thủy hai bên sông Cửu Long tất sẽ làm chỗ quy nhàn dưỡng lão cho nước ta [...]. Nước ta ở trong trời đất đã là một chỗ phúc địa lâu dài do trời đất phân định như thế, sao chẳng phấn chấn mà thừa nhận? Sao chẳng mơ hoang phá rậm, mà chỉ biết cầu an nhất thời, gặp sao hay vậy?" (*Tế cấp bát điều*; **II**, 183).

"Dân ta từ khi vào Biên Hòa đến nay, mới được một trăm năm mươi hay một trăm sáu mươi năm mà đã phồn thịnh đến như thế" (*Tế cấp bát điều*; **II**, 182). "Thế há không đủ làm cho chúng ta hứng khởi quan cảm hay sao?" (*Tế cấp bát điều*; **I**, 185).

"Tạo vật là hiếu sinh vô cùng, đã cho ta địa lợi tốt, lại cho ta nhân vật tốt, thì tất là sẽ khiến ta hưng thịnh để hợp thành đại quan[16] của vũ trụ. Cho nên, chúng ta phải vâng theo sự chỉ đạo, sự cảnh giới của chúa Tạo vật để làm cho họa trở thành phúc, làm cho bại trở thành thắng, phải tận dụng cái trí tuệ đã được phú bẩm để phát kiến những cái bí tàng ở trên trời cũng như ở dưới đất. Sao lại bọn hủ Nho không biết thế nào là thời biến, chỉ khư khư nắm lấy cái nghĩa lý cứng nhắc như thanh gỗ, bảo rằng triều đình mở cửa để đón kẻ cướp, không biết rằng thời đến thì không át được, thời đi thì không níu được. Tạo vật đã an bài mà ta thì không biết quyền nghi mở đường giao thông với thiên hạ

mà đồng thời tự mình gắng gỏi phấn chấn để hợp với ý khai thông chỉ đạo của tạo vật?" (*Dụ tài tế cấp bẩm từ;* **I**, 37-38).

## B. Tư tưởng khoa học và kỹ thuật

### *1. Tính ưu việt của khoa học thực nghiệm*

Trong hai bài tựa của sách *Đàm thiên luận* Nguyễn Trường Tộ bàn về phương pháp khoa học và so sánh khoa học thiên văn cổ đại với khoa học thiên văn hiện đại. Theo ông, khoa học ngày xưa chuyên dùng số và lý, đó tức là phương pháp diễn dịch, một phương pháp trừu tượng hay mắc phải sai lầm. Khoa học ngày nay chuyên "dụng tượng, sát tượng" (quan sát và trắc lượng khí tượng), mà lấy số giúp vào, đó là phương pháp quy nạp thực nghiệm hiện đại. Phương pháp này sử dụng một kỹ thuật kiểm tra ráo riết để bài trừ hết những liên hệ cảm tính chủ quan sai lầm, như khi ta "thấy gần mà kỳ thực là xa, thấy nhỏ mà kỳ thực là to, thấy nghịch mà kỳ thực là thuận, thấy vô pháp (không có quy luật) mà kỳ thực là hữu pháp (có quy luật)", như trong trường hợp mà cảm giác của chúng ta có những "quặc hạn"[17] và khi khí cụ trắc lượng của chúng ta không được tinh xác:

"Những sự vật trước mắt, khi chúng ta đo nó, cân nó, nếu cân từng lạng, thì đến một thạch[18] tất là

sai; nếu đo từng tấc, thì đến một trượng[19] tất là sai; huống gì là lớn như trời đất, nhỏ như vạn vừng..." (*Tựa* sách *Đàm thiên luận*; **IV**, 52-53).

Gia thuyết cần phải được xác nhận bởi một sự kiểm tra khách quan chặt chẽ và bởi sự phù hợp của nhiều sự kiện cụ thể.

"Như trong gia thuyết địa động, Ca-bạch-ni (Copernic) đã lấy sự kết hợp vận động của địa cầu với vận động của vĩ tinh để thuyết minh sự đứng im hay là đi thuận chiều, hoặc đi ngược chiều của ngôi sao. Đương thời, cái gia thuyết ấy chưa có một sức thuyết phục hoàn toàn và phổ biến, vì đối với nó, người ta chưa tổ chức được một sự kiểm tra ráo riết và nó cũng chưa được chứng minh bằng sự phù hợp của nhiều hiện tượng cụ thể khác nhau. Đến sau, Bạch-lạp-lý (?) trắc lượng được sai giác ánh sáng của sao Thiên bồi, Luật-đức (?) lại trắc lượng và so sánh được hấp lực của xích đạo nhỏ hơn ở lưỡng cực. Đến thế kỷ XVII, Khắc-bạch-nhĩ (Kepler) trắc lượng ánh sáng mà biết được rằng các hành tinh đều đi theo con đường tùy viên[20][...]. Nại-đoan (Ngưu-đốn, Newton) lại kiểm chứng và thuyết minh được sự vận động hướng địa tâm của một hòn đá đang rơi, đôi khi đồng thời phát sinh với sự vận động vòng quanh địa tâm của nó vốn có từ trước, sự vận động kép này đã được chứng minh bằng nhiều sự kiện vật lý phù hợp với nhau. Lúc

một cái thuyền đang đi, nếu từ trên cột buồm, thả xuống một hòn đá, thì nó rơi xuống đúng với gốc cột buồm, chứ không rơi chệch do thuyền đã lướt đi. Nhưng nói chung, khi một vật từ trên rơi xuống, thì nó rơi xuống một điểm cách với điểm khởi nguyên của nó, do sự vận động quanh địa tâm của quả đất. Nếu Tuất, Tỵ là vòng xích đạo, Dậu là ngôi tháp và Bính là đường thẳng đứng, Dần là cái chóp của ngôi tháp, điểm Thân là theo quỹ đạo của địa cầu trong khi nó tự chuyển; nếu chân tháp là Ất, thì khi đến Bính, cái chóp của ngôi tháp phải đến Đinh. Vòng của chóp tháp lớn hơn cái vòng ở mặt đất, cho nên sự vận động của hòn đá quanh địa tâm càng mau. Vì trong khi địa cầu tự chuyển thì mặt đất và ngôi tháp đều đi về hướng Đông, do đó, khi hòn đá từ chóp tháp rơi xuống, vận tốc ở chóp tháp nhanh hơn ở chân tháp, và hòn đá đến mặt đất tất phải ở về phía Đông của điểm Bính. Khi Nại-đoan đã giác ngộ được cái lý ấy bèn đào một chỗ sâu 26 trượng trong một hầm mỏ để làm thí nghiệm. Quả nhiên nhiều lần thấy đá rơi xuống một chỗ cách khởi điểm về phía Đông là 5 phân. Đó là một sự kiểm chứng vững như sắt của thuyết địa động" (*Tựa* sách *Đàm thiên luận*; **IV**, 57-71).

Khoa học thực nghiệm mở rộng nhãn giới của con người đến chỗ vô cùng :

"Thời cận kim chuyên dùng tượng (tức là hiện tượng) mà lấy số giúp vào, cho nên ám hợp được với cái gì kỳ diệu nhất trong sự vận hành của vũ trụ, có thể đem người ta ra khỏi địa cầu mà đi vào chỗ xa xăm của thiên không, khiến thần trí con người bay bổng tuyệt vời, đến chỗ bất khả tư nghị[21], khiến con người phát minh được cái năng lực vô cùng, cái kỳ diệu vô cùng của Tạo vật. Phàm những việc mà con mắt thấy là khiếm khuyết bất thường, khó hiểu, ở trong thế gian, phàm những việc mà người đời xưa cho là những điều thiếu thốn đáng tiếc của Tạo vật, thì lấy con mắt đời nay mà xem, đều có chí lý[22] tồn tại ở trong ấy cả [...]. Mà sở dĩ biết được đến chỗ căn bản, đều là nhờ vào sự quan sát hiện tượng. Vì trời đất đều là những vật có thật, ở trên thì có tượng, ở dưới thì có hình, đều có thực sự thấy được..." (*Tựa* sách *Đàm thiên luận*; **IV**, 54-55).

### *2. Ứng dụng kỹ thuật của khoa học*

Nếu Nguyễn Văn Siêu tố cáo văn minh Tây phương là "dâm xảo", thì Nguyễn Trường Tộ lại đề cao văn minh Tây phương là tiến bộ, ví nó là "*Học chi tinh nhi xảo, xảo chi cực nhi dũng*" (Học cho thật tinh thì sinh xảo, xảo đến rất mực thì sinh dũng). Học đây là khoa học, xảo đây là kỹ thuật. Kỹ thuật của Tây phương là ưu việt, vì khoa học của nó là ưu việt. Xảo sinh dũng, vì kỹ thuật là cái vũ khí của con người

để chinh phục thiên nhiên, để mở mang đường lối giữa những đại dương đại hà, giữa những núi non hiểm trở, để khẩn trị khai thác, để thăm tìm địa mạch, v.v... Và tất cả là để "lợi dụng hậu sinh" (làm cho vật dụng thêm tiện lợi, cho đời sống con người thêm đầy đủ, đồi dào). Khoa học là sự nhận thức các lực lượng tự nhiên, kỹ thuật là sự ứng dụng nhận thức ấy để chi phối lực lượng tự nhiên với mục đích phục vụ nhân sinh.

"Những phép đúc súng, đúc đạn, làm hạt nổ chủ yếu là dựa vào trọng học (tức là tĩnh học, động học, cơ học), mà có thị học (tức là quang học) để giúp vào. Phép luyện kim và chế mỏ thì cũng thuộc về trọng học mà có hóa học để giúp vào, còn phép sư thuyền (lái tàu, hàng hải) thì chuyên thuộc về thị học mà có trắc học và toán học giúp vào...".

"Còn như thị học thì dùng để xét cái cao, cái sâu. Phàm những "hành"[23] ở trên trời, ở mặt đất, ở bên dưới mặt đất, những phân vi của quang sai và thị sai[24], những động vật, thực vật, mắt thấy được hay không thấy được, cho đến cả dư đồ, địa mạch, sản vật, thật giả lẫn lộn, cần phải phân biệt, thì đều thuộc về thị học. Hóa học thì xét sự biến hóa của các thể chất [...]. Dùng nó để xét và chia các kim loại, các trọng lượng, khinh chất, định chất [...], để phân biệt tính chất phức tạp của nó và để sử dụng nó một cách thích nghi, làm cho sự cương,

sự nhu của các thể chất có thể tư trợ cho nhau, làm cho vận động của nó được thăng bằng. Kỹ thuật khai khoáng, hỏa thuyền, khí cơ đều thuộc về đó. Còn như phép làm hạt nổ thì cũng như phép làm mẫu pháo, tử pháo (đúc súng lớn súng nhỏ) mà lại còn dễ hơn, nhưng cái chủ yếu ở đây là máy đúc. "Thợ muốn làm việc tốt, thì trước phải có khí cụ tốt"[25], nếu không có khí cụ tốt thì làm thế nào được. Mấy điều trên đây, lấy lý mà nói, cũng như lấy sự mà nói, đều là không ngoài lực lượng tự nhiên. Nếu tiến hành không biết rõ cái lực lượng ấy để làm cơ sở, thì học suốt đời cũng cứ mù mờ không nắm được gì, tuy có làm được một đôi điều, nhưng chẳng qua cũng vẽ bầu nguyên dạng, mà không biết đường biến hóa, nhân cái này mà biết được cái kia, và xúc cơ sinh xảo[26]. Cho nên lực lượng tự nhiên là cửa ải đầu tiên của sự học, không thể không biết rõ nó trước" (*Dụ tài tế cấp bảm từ;* **I**, 18-22).

Chúng ta biết rằng bản thân Nguyễn Trường Tộ là một người rất giỏi kỹ thuật. Nguyễn Trường Tộ đã hoàn thành những công trình kiến trúc lớn của Giáo hội, như nhà thờ Xã Đoài, tu viện Sài Gòn (kỹ sư trù ba mươi vạn đồng; Nguyễn Trường Tộ chỉ trù mười vạn đồng và tự tay đốc công làm xong). Lúc bấy giờ tỉnh Nghệ An đào kênh Sắt đã hơn một năm mà không thành. Tổng đốc Hoàng Tá Viêm phải viết thư

mời Nguyễn Trường Tộ đến khám. Nguyễn Trường Tộ xem xét địa thế và thạch chất rồi cắm mốc dài hơn hai mươi dặm đều là đường thẳng cả, chỉ có một đoạn hình vòng cung và nói rằng chỗ này ở dưới đất có những tảng đá to đến mấy trăm ôm, phải đi vòng để tránh. Người ta đào theo vạch mới, được một tháng thì thành công. Trong các bản điều trần, Nguyễn Trường Tộ tỏ ra có thẩm quyền hoặc nhiều hoặc ít về kỹ thuật khai khoáng, luyện kim, trị thủy, tạo tác công sự, thiết lập thành thị (urbanisme), miêu họa địa đồ, v.v...

## C. Tư tưởng xã hội, kinh tế, chính trị

### *1. Xã hội*

Nguyễn Trường Tộ đặt xã hội lên trên kinh tế và chính trị. Xã hội là cứu cánh, là mục đích, mà kinh tế, và chính trị chỉ là phương tiện :

"Phàm trong sinh hoạt của nhân loại, thì có quân quốc, có luân thường, có uy quyền, có chính sự, có luật lệ, có công thủ, có thưởng phạt, v.v... nhưng tóm lại một câu thì cũng không ngoài cái việc hoàn thành đạo người, khiến cho chết sống không còn ân hận mà thôi" (*Tế cấp bát điều*; **II**, 205).

a. *Dục anh tế bần*

Dục anh tế bần là điều thứ 8 trong *Tế cấp bát điều*. Nguyễn Trường Tộ nói rằng:

"Điều này, nếu nói về sự cứu cấp nhất thời, thì hình như có thể hoãn được, nhưng nói về sự hoàn thành nhân đạo, bảo tồn quốc mệnh, thì thật là rất gấp" (*Tế cấp bát điều*; **II**, 216).

"Trong cái nhân đạo, điều tối khẩn phải làm trước hết là nuôi trẻ mồ côi, sau đó thì đến việc cứu giúp người bần cùng. Còn như người đã trưởng thành, hoặc gia đạo đã sung túc, thì đã có cách tự chu toàn được phần nửa, ít phải nhờ đến sự nuôi nấng cứu giúp. Như thế thì dục anh tế bần là gì, nếu không phải là người đã chết rồi mà làm cho sống lại, công đức ấy khó mà lường được. Người ta thường nói chết rồi thì không sống lại được, vỡ rồi thì không thể lành được, đó là cái trình tự thành hủy của Tạo vật. Nhưng đối với nhân loại thì cứ phó mặc như thế vẫn là một điều đáng ân hận. Có những người không trọn được cuộc sống của mình mà sắp chết, thế mà lại làm cho những người ấy được sống... thì há chẳng phải là hơn cả cái luật tự nhiên định của trời đất hay sao? [...]

Tôi thấy thời nay người Trung Quốc và người nước ta thường hay dán giấy ở các đường phố, xem những chữ ký thì đứng đầu phần nhiều là những

người danh vọng nho nhã, nhưng xem nội dung thì thấy hoặc nói về lập đàn kỳ an, hay là hát chèo để cúng thần, tô đắp tượng Phật, đặt bài vị thần, hoặc đúc chuông làm chùa, lập hội tư văn, làm đình làm mộ, văn từ thì kêu rang rảng, kết hợp bao nhiêu lời hay tiếng đẹp để cho vui lòng sướng mắt người ta... Như thế, ai quyên nhiều thì cho là người hiếu thiện. Không biết họ hiếu cái thiện gì? Thật ra, chỉ là hiếu danh mà thôi.

Ngoài đường có những người đói lả, da bọc xương, giơ tay xin miếng ăn thừa, mà không chịu cho, láng giềng có trẻ mồ côi ngồi khóc bên vách, mà cứ đi thẳng không thèm ngó, như thế mà còn gọi là hiếu thiện được sao ?..." (*Tế cấp bát điều*; **II**, 209-210).

"Nói về cứu tế, thì vô luận nước nào, đạo nào, hễ đã là có huyết khí, thì đều xem đó là một đức tốt, ai ai cũng biết cả, thế mà ít có người thực hành, là tại làm sao? Nói về khó dễ, thì tế bần là dễ hơn dục anh, mà cũng chưa làm được... Như Trung Quốc, cổ kim đều gọi là một nước lễ nghĩa, mà cũng không từng nghe nói rằng có khi nào [nhà nước] đã xem đó là một chính sách lớn. Tuy rằng cũng một đôi khi có khuyến khích điều đó, nhưng chẳng qua cũng vì lương tâm ngẫu nhiên tác độ trong một lúc mà thôi..." (*Tế cấp bát điều*; **II**, 208-209).

Nguyễn Trường Tộ xin triều đình lập ra Viện tế bần và khuyến khích tư nhân tổ chức những hộ tế

bần để nuôi cơm chữa thuốc cho những kẻ bần cùng, cho họ làm ruộng, làm vườn, làm thu công nghiệp v.v... Còn về việc lập Viện dục anh, thì cần phải có những người đàn bà hy sinh cuộc đời mình cho nhi đồng như ở Tây phương. Lúc đầu phải nhờ các Giám mục chiêu mộ những người ấy để lập ra ở mỗi tỉnh một Viện dục anh, rồi sau mới phát triển dần dần.

*b. Giáo huấn, quản thúc bọn du đãng, côn đồ, kẻ cắp, trộm cướp*

Điều thứ bay trong *Tế cấp bát điều* là kê rõ nhân số. Kê rõ nhân số không những có tác dụng quan trọng về phương diện chính trị, kinh tế, tài chính, quân sự mà còn có tác dụng rất quan trọng về phương diện xã hội. Nhờ kê rõ nhân số mà biết trong nước có "mấy người cày ruộng, mấy người dệt cửi, mấy người buôn bán, mấy người không có nghề nghiệp, mấy trẻ mồ côi, mấy người góa chồng, góa vợ, mấy người tàn tật, mấy người quan binh, chức sắc, mấy người bói toán, phù phép v.v...", do đó mà rõ tên rõ mặt bọn ăn chơi đàng điếm, du côn trộm cắp và đặt vấn đề giáo dục cải tạo cho bọn ấy.

> "Sau khi đã điều tra nhân số một cách rõ ràng thì cho người đi khắp nơi tầm nã tra hỏi bọn ấy, rồi tổ chức thành đội ngũ mà quản thúc, cấp cho cơm ăn áo mặc, hay là sung làm quân phục dịch, khiến cho gân cốt phải mệt nhọc, trí lực bị chiết tổa, có như thế họ mới chịu hồi đầu hướng thiện. Hoặc là dời ca

gia đình đến chỗ rừng núi hay biên thùy, bắt phải khai khẩn ruộng đất, phá núi mở đường, chỗ nào thành điền thì cho hưởng dụng vĩnh viễn..." (*Tế cấp bát điều*; **II**, 192-193).

Nguyễn Trường Tộ nói rất kỹ về lợi ích của sự cải tạo đối với nhân dân, nhà nước, và lợi ích của ngay chính những người làm đối tượng cho sự cải tạo.

*c. Cải cách học thuật*

Nguyễn Trường Tộ nói rằng :

"Học là để tìm cái biết (tri) mà phát ra việc làm" (*Tế cấp bát điều*; **II**, 98).

Vậy là do *học* mà đến *tri*, rồi do tri mà đến *hành*. Nhưng đối tượng của tri, của cái biết, của nhận thức là gì?

Về vấn đề này, Nguyễn Trường Tộ có một lập trường rất hiện đại, khoa học và duy vật. Ông không quan niệm đối tượng của nhận thức là cái văn hóa truyền thống (thi, thư, lễ, nhạc) như Khổng Tử,hay là cái tâm của mình như Socrate, hay là linh hồn, hay là Thượng đế như các tôn giáo.

Ông quan niệm đối tượng của nhận thức là thế giới tự nhiên, là lực lượng tự nhiên và quy luật của nó.

"Tạo vật là đại sư phụ của vạn dân, phàm phát ra làm việc gì, đều có thực dụng cả, như là hơi lên, nước xuống, nhật nguyệt, tinh tú ở trên trời, mây

gió mưa mù ở giữa không, giống bay, giống lặn, động vật, thực vật ở trên mặt đất, vận động kinh doanh của nhân loại; phàm con mắt thấy cái gì có sinh có hóa, đều là vật có thực cả. Làm con của Tạo vật là chúng ta, mà không biết noi theo sự dạy dỗ bằng hiện tượng ấy, không biết bắt chước những dạng thức hữu hình, không học được cái quyền lực xảo diệu ấy, không theo đường kinh, đường vĩ, vận động độ số, không khai thác, quản lý những bảo vật chứa chất trong núi dưới bể, những tài chất, khí lực của Tạo vật sinh ra [...] như thế há chẳng nhục đến Tạo vật lắm hay sao? [...]. Ở Tây phương hiện nay các cơ khí kỹ xảo đều là nhân các lực lượng tự nhiên của trời đất mà làm ra. Cho nên, học là học cái mà Tạo vật dạy, biết là biết cái mà Tạo vật đã hình thành..." (*Dị thảo số 18*; **I**, 222 - 223 - 224).

Vậy thì học là để mà biết các thế lực của tự nhiên, các hiện tượng tự nhiên, nhưng biết không phải để mà biết, biết là để mà làm, tri là để mà hành. Làm cái gì?

"Làm cái thực sự hiện tại, và cái gì để dùng làm hậu dụng" (*Tế cấp bát điều*; **II**, 93).

Tại sao phải làm?

Vì rằng Tạo vật đã phú cho con người một khả năng hưởng dụng vô cùng với một phạm vi ngày càng rộng và một trình độ ngày càng cao, nhưng điều kiện

của sự hưởng dụng ấy là một sự cố gắng không ngừng, trong đó phẩm chất của sự hưởng dụng được tăng thêm:

"Từ buổi mông muội, Tạo vật đã khiến loài người phân tán trên mặt địa cầu, mỗi họ làm chủ một nơi, để mà khẩn trị khai thác, cho đến khi sông núi đã thông, hiểm trở đã vượt, thì mới trao đổi với nhau cái có cái không, để làm cho vật dụng trở thành tiện lợi hơn trước và đời sống của con người trở thành đầy đủ đồi dào hơn trước" (*Dụ tài tế cấp bẩm từ*; **I**, 14).

"Phàm sở hành đều là nhân cái gì Tạo vật đã làm ra; phàm sở đắc đều là hưởng cái gì Tạo vật để lại. Như thế là con người hoàn thành việc trời..." (*Dụ tài tế cấp bẩm từ;* **II**, 24).

Chúng ta thấy rằng sự hưởng dụng mà Nguyễn Trường Tộ nói đây là sự hưởng dụng vật chất, một sự tiện lợi của thân thể, đi trước sự hưởng thụ của tinh thần. Không nói gì ở Tây phương, mà chính cả ở Trung Quốc, xưa kia người ta gọi là thánh nhân không phải là người biết nhân tâm đạo tâm như thế nào, thiên lý nhân dục như thế nào, mà chính là người biết "khái vật thành vụ"[27], như "Phục Hy, Thần Nông, thì sáng tạo ra khí dụng... Đại Vũ thì trị thủy v.v...." (*Về việc học thực dụng*[28]; **I**, 219).

Có một điều cần đặc biệt lưu ý là trong vấn đề "quan hệ giữa học thuật và đạo đức", Nguyễn Trường Tộ có một lập trường độc đáo, dứt khoát, dũng cảm, táo bạo.

Xưa nay, ở Tây phương cũng vậy, ở Trung Quốc cũng vậy, thường thường người ta phân biệt học thuật với đạo đức, cho rằng hai cái đó không tất nhiên có quan hệ hằng thường và mật thiết với nhau, thậm chí có nhiều nhà tư tưởng lại còn đối lập hai cái đó với nhau, như Trình Minh Đạo, Vương Dương Minh,... hay như ở Tây phương, thì Rabelais đã nói rằng: "Có học thuật mà không có tâm thuật, thì linh hồn phải sụp đổ". Ở nước Nhật tư bản chủ nghĩa người ta cũng đối lập khoa học với đạo đức.

Riêng Nguyễn Trường Tộ đã cho rằng học thuật, khoa học là cơ sở, là điều kiện của đạo đức. Vun trồng học thuật là một cách bồi dưỡng đạo đức cho xã hội. Học thuật tốt thì đạo đức tốt, học thuật xấu thì đạo đức xấu.

"Trí người quen làm điều thiện hay điều ác là do học thuật gây nên, mà phong hóa cũng phát sinh từ học thuật" (*Ngôi vua là quý, chức quan là trọng*[29]; **I**, 75)

"Học thuật không sáng tỏ thì phong tục càng ngày càng bại hoại, mà nhân tâm mỗi ngày tiến dần đến chỗ phù hoa xảo trá... Nhân tâm đã hỏng

thì tìm cho được những kẻ nhiệt tình đối với việc nghĩa, việc công, cũng khó lắm thay!" (*Tế cấp bát điều*; **II**, 97-98).

Học thuật là cơ sở của đạo đức, vì rằng :

"Kẻ nào hiểu sâu cái lý của loài người, của sự vật, mới nuôi được cái gốc đạo đức!" (*Về việc học thực dụng*; **I**, 218).

Thiên văn địa lý là những khoa học rất có tác dụng về đạo đức:

"Phàm con người mà trí xảo ngày càng tăng, tính tình ngày càng chính, là đều do ở đó [...] Chúng ta ở trong trời đất, hết thảy cái gì là an nguy, hưng phế, phú quý, phúc họa đều ở đó mà ra. Nếu không biết được một cách chân xác trên đầu ta đội cái gì, dưới chân ta đạp cái gì, cái mà chúng ta nhờ để sinh dưỡng là ở chỗ nào, cái lai lịch của chúng ta là khởi đầu từ lúc nào, cái kết cục hậu lai của chúng ta là gì, chúng ta sẽ đi đến đâu, sở dĩ chúng ta được phục thiện trong hiện tại là do đâu, sở dĩ chúng ta là chúng ta, sở dĩ chúng ta đã trở thành chúng ta, cái đó có ý nghĩa gì [...]; nếu không rõ những điều ấy thì sự tình thật là hàm hồ, đạo lý thật là khiếm khuyết. Như thế mà không học hỏi để cho rõ lẽ, mà chỉ nằm yên trong cái thiên tính bất tự tri như loài vật, thì làm sao mà thể hiện được cái diệu của trời đất?" (*Tế cấp bát điều*; **II**, 112-113-114).

Học thuật và đạo đức đi đôi với nhau như thế, nên có thể nói, cũng vì cái học thuật thống trị đương thời không ra gì mà cái đạo đức thống trị đương thời cũng không ra gì:

"Thế mà cái học đời nay, thầy dạy gì, trò học gì, đều là những việc đã qua [...]. Cái sở học của thư bé là văn chương thi phú, mà cái sở hành của tráng niên là luật, lịch, binh, hình. Cái sở học của thư bé là Sơn Đông, Sơn Tây (của Trung Quốc), mắt chưa từng thấy, mà cái sở hành của tráng niên là Nam Kỳ, Bắc Kỳ, chân đi đến nơi. Cái sở học của thư bé là thiên văn, địa lý, chính sự, phong tục của Bắc quốc, nay đã đổi cả rồi, mà cái sở hành của tráng niên là thiên văn, địa lý, chính sự, phong tục của nước Nam, hoàn toàn khác hẳn. Cái sở học của thư bé là lễ nhạc, ẩm thực, cư xử, chiến đấu, doanh trại trong di văng của Bắc quốc, mà cái sở hành của tráng niên là lễ nhạc, chiến phạt, khởi cư[30], cần dùng trong hiện tại của quan dân nước Nam. Những điều như thế, tuy bút trọc hết lông, môi ráo hết nước, cũng không kể được muôn một. Cổ lai, các nước trong thiên hạ chưa từng có cái học như thế, thật là lạ lùng! [...]. Nước ta trên cũng có trời che, tức là thiên văn, dưới cũng có đất chở, tức là địa lý. Nước ta ở trong trời đất, cũng là một đất nước rất tốt, không phải phụ thuộc Bắc quốc, tựu trung cũng có nhân sự nhân luân, tức là cái mà trong hiện tại

và tương lai chúng ta cần phải làm. Nước ta cũng có tổ tiên, mà sự tích còn lưu truyền lại từ khi khai sáng cho đến nay, đó là cái mà quan và dân chúng ta cần biết rõ để cảm khích, suy tôn, phấn khởi, cố gắng cùng nhau gìn giữ. Nước ta có những núi sông, bờ cõi, hình thế, hồ biển, đồn ải, thành lũy như thế nào, và địa chính duyên cách như thế nào, đó là những cái mà chúng ta cần phải biết rõ để tránh khỏi sai lầm trong khi hành chính liệu sự. Nước ta có những lề thói gì, luật lệ gì; ở dân gian có những điều lợi, điều tệ gì, những tục hay, tục dở gì, đó là những cái mà chúng ta cần phải tìm tòi học hỏi [...]. Nước ta, ở bên dưới mặt đất, có những loài ngũ kim, bát thạch gì... đó là cái mà chúng ta phải thăm dò, khai thác để cho của cải được đầy đủ. Nước ta hiện nay bốn mặt chịu ép, có cái nguy cơ bị người ngoài cướp lấy để làm sào huyệt, đó là lúc mà chúng ta cần phải hiến mưu, hiến sức, phấn đấu phòng ngự, để giữ nước giữ nhà. Nước ta về những triều đại trước cũng có những bậc danh thần [...] và họ đã làm những gì đáng nêu lên làm gương sao chẳng truyền tụng, để cho người ta hứng khởi, mà lại bất quân ngày đêm, luôn mồm luôn miệng, gọi tên những người Bắc quốc đã chết được vài nghìn năm rồi, như Tiêu Hà, Hàn Tín chẳng hạn. Hay là vì còn chịu ơn của họ? hay là vì người đời nay không bằng người đời xưa? hay là muốn kêu gào để làm cho họ sống trở lại? Như thế mà học đến bạc

đâu, thì thật là không thể hiểu được! Ở nước ta hiện nay trong dân gian có những kẻ không cày mà ăn, không học mà muốn làm quan, lượng hẹp khí kiêu, không làm bổn phận, không biết luân lý [...], cũng có kẻ lén vào Gia Định để xem tình thế [...], muốn đem dân ta làm cá làm thịt [...]. Những việc tương tự như thế, hiện nay ở dân gian ít ai để ý, mà từ trẻ đến già, ở trường, ở nhà, chỉ biết tranh nhau từng câu, đặt thế nào là hay, đua nhau từng chữ, dùng thế nào là giỏi. Nếu để cái công phu

*"Gọt xong được năm chữ,*

*Cạn tâm huyết một đời"*

mà làm những việc trận đồ binh pháp, tạo tác cơ giới thì cũng đã đánh được giặc rồi; nếu đem cái công lao nửa đời người học thuộc những tên người tên đất dĩ vãng của đời Ngu, đời Hạ, đời Thương, đời Chu, đời Hán, đời Đường, đời Tống, đời Nguyên, nếu đem cái công lao học tập chính sự đóng khung trong những nghĩa lý tủn mủn của các triều đại xa xưa ấy mà học tập những phương pháp tối tân về binh hình, luật lệ, tài chính, kiến trúc, canh nông, cứi dệt, v.v... thì cũng đã làm cho nước nhà được phú cường rồi [...].

Vì học thuật chưa thuần cho nên gặp việc gì cũng đặt cái tư lợi của mình lên trên hết thảy, mà ít khi thực tâm làm việc để góp phần vào lợi ích chung.

Sơ dĩ làm hại cho mình, làm hại cho người là ở chỗ đó. Nói chung, thì học thuật sở dĩ không được sáng tỏ, một nửa là vì sách vở, một nửa là vì triều đình, nhưng tôi cũng chưa muốn đi sâu vào điều đó, vì sợ có quan ngại" (*Tế cấp bát điều*; **II**, 98-107).

Về cái đạo đức nguỵ thiện[31] của nhà Nho đời bấy giờ, Nguyễn Trường Tộ không bỏ qua một cơ hội nào mà không nói đến và tóm tắt lại một câu ở mục "*Lỵ học thuật*" trong *Tế cấp bát điều*:

"Còn như cái "Nho phong", thì tệ lớn mà nó đã gây nên cho Trung Quốc và nước ta hiện nay, nếu muốn nói cho thật rõ, thì phải nói đến mấy trăm khoản cũng chưa đủ. Nhưng mà nói ra thì tôi không dám về nước. Triều đình có muốn nghe không?" (*Tế cấp bát điều*; **II**, 138-139).

Vì học thuật là cơ sở của nhân cách và đạo đức, nên Nguyễn Trường Tộ xem việc cải cách học thuật là một việc làm cơ bản, làm điều kiện hàng đầu cho những cải cách khác. Nguyễn Trường Tộ đề nghị năm khoản:

1- Đặt khoa nông chính

2- Đặt khoa thiên văn địa lý

3- Đặt khoa cơ xảo

4- Đặt khoa pháp luật

5- Dùng quốc âm để dạy các khoa trên này, để viết lịch sử Việt Nam, địa lý Việt Nam, các sách kỹ thuật, khoa học, chính trị, để làm công văn, đơn án, từ, trát, v.v... biên soạn từ điển Việt Nam, sáng lập nhật báo quốc âm (Nguyễn Trường Tộ nói rằng "ích lợi của nhật báo bàn bạc như mưa móc, hiện nay tôi không thể kể ra từng điều, nhưng cứ thực hành thì sẽ thấy") (*Tế cấp bát điều*; **II**, 135)

Nguyễn Trường Tộ lại đề nghị cải cách văn tự:

"Nước ta ở phương Đông là một nước danh tiếng về bậc thứ hai, thế mà trong các nước chỉ có nước ta là không có chữ. Há phải trời xử tệ với chúng ta sao? Chỉ vì chúng ta học chữ nước ngoài mà tôn kính nó quá mức, cho nên tuy có người dị tài xuất chúng cũng không dám sáng chế ra một lối chữ mới, sợ bị dư luận [cho là nhờn rẻ thần thánh]. Thế thì chính là ta đã xử tệ với ta [...].

Thống kê chữ Hán có bốn vạn linh bốn ngàn chữ, mà người nào bác học lắm cũng chỉ dùng non một vạn chữ, người thường thì chỉ dùng hai ba ngàn chữ mà thôi. Nước ta há phải không có nhân tài để làm ra một thứ chữ khác đâu [...], nhưng nếu thay đổi hết thảy, thì e kinh động tai mắt người ta chăng? Nay xin vẫn lấy chữ Hán làm chữ cái mà chỉ chọn những chữ nào hợp với âm vận tiếng ta thì dùng, còn chữ nào tương tự với tiếng ta ít nhiều

thì thêm những nét khác vào một bên rồi cũng đọc như tiếng ta [...]. Như thế là vẫn theo chữ Hán mà chuyên đọc như tiếng ta, như là chữ "thực phạn" thì chuyên đọc thành "ăn cơm" chẳng hạn [...]. Tiếng nước ta ước chừng ngoài một vạn chữ mà chỉ có non ba nghìn chữ không thể viết như chữ Hán, nay chỉ lấy những chữ Hán tương tự mà thêm nét hiệp vận vào thôi, còn sáu bảy nghìn chữ có thể viết chữ Hán mà đọc như tiếng ta, gọi là "quốc âm Hán tự" [...].

Như thế há chẳng dễ việc tế cấp mà thu được ích lợi to lớn hay sao? Vì rằng học tập là việc lớn của quốc dân, hễ có cái gì là phiền phức khó khăn, thì cả nước đều thế cả, và đời này qua đời khác, cứ như thế mãi. Đó nào phải là một việc nhỏ mọn?" (*Tế cấp bát điều*; **II**, 97-139).

*2. Kinh tế*

Tư tưởng kinh tế của Nguyễn Trường Tộ biểu hiện rõ ràng trong những mệnh đề cơ bản sau đây:

"Trời sinh ra nhân loại, không phải sinh ra một cách suông suông, trơ trụi, mà trước phải sinh ra vạn vật để chuẩn bị cái ăn, cái dùng cho nó" (*Di thảo số 53*; **V**, 1).

"Trời sinh ra ánh sáng..., gió, mưa..., đất..., nước..., để làm nguồn mặc, nguồn ăn cho thế gian.

Xem đó đủ biết đạo trời cũng rất chăm lo việc sinh ra tài dụng con người" (*Di thảo số 53*; **V**, 2).

"Động tác của nhân loại không có gì là lớn hơn việc mở nguồn của cải để nuôi sự sống" (*Di thảo số 53*; **V**, 3).

"Làm kẻ đứng trên người ta thì phải lấy việc đốc sức phú lợi làm trước, mà lấy việc sách vở, luật lệ, trù quyết, phân giải làm sau. Vì rằng hình chỉ là để mà trừng phạt sau khi đã phạm tội, binh là để sát phạt sau khi có bạo loạn, lễ là đặt ra nghi tiết trong buổi bình an để mà trang sức mỹ quan; công là tu chỉnh khí cụ để lợi dụng vật chất, hộ là kê soát của cải vào ra, nhân số nhiều ít, như thế mà thôi. Phàm những cái đó, thì trước phải có thực sự, thực vật, rồi sau mới dựa vào đó mà giữ gìn, khai thác, để cho sự hưởng dụng được phổ biến. Đó đều là sau khi đã có sự, có vật rồi thì trù hoạch xử trí một cách khéo léo để mà hưởng dụng, chứ không phải là bản thân sự sản sinh ra của cải. Chính trị là lấy chế độ pháp luật để mà duy trì tổ chức, thì tất nhiên trước đó phải có cái gì mà chế độ pháp luật dựa vào, cũng như nấu canh, thì trước hết phải có muối, dấm, cá, thịt rồi sau mới chế biến điều hòa được" (*Di thảo số 53*; **V**, 5-6).

a. *Nông nghiệp.*

Nông nghiệp là nền tảng kinh tế của nước ta. Sở dĩ

nông nghiệp nước ta suy đốn, là vì khoa học nông nghiệp không có, kỹ thuật nông nghiệp lạc hậu.

Nguyễn Trường Tộ đề nghị *mở khoa nông chính* để dạy những môn :

1- Thiên văn học nông nghiệp

2- Địa lý học nông nghiệp

3- Thực vật học

4- Địa văn khí tượng học

5- Tổ chức nông nghiệp trong nước

Mở khoa nông chính cần phải có một thời gian nào đó mới thực hiện được. Nhưng nhu cầu cấp bách trước mắt lại không thể khoanh tay ngồi chờ. Vậy lâm thời phải chọn những người Cử nhân, Tú tài tại gia bổ làm chức nông quan, mỗi huyện một người, cho họ học tập những sách nông nghiệp, đồng thời phụ trách việc chỉ bảo cho nhân dân cách thức lựa giống, gieo mạ, cấy dày, cấy thưa, hàng dọc, hàng ngang, cày mấy lần, bừa mấy lượt, làm cỏ như thế nào, chứa nước, tát nước v.v... Nếu trong huyện có người nào vận dụng trí xảo để cải tiến kỹ thuật, nâng cao năng suất, như là trồng mía tốt gấp đôi và nhiều đường gấp đôi cách trồng của mọi người, thì nông quan phải đến tận nơi mà xét nghiệm để khen thưởng, khuyến khích, rồi lại công bố tên tuổi người trồng và cách trồng cho thiên hạ biết

mà bắt chước. Nhà nước nên mở những cuộc "đấu xảo" để tưởng lệ những nhà nông lành nghề.

Nông quan lại phải đôn đốc việc trồng cây cho thật nhiều ở các đường đi, bờ ruộng, cồn, gò, không những để lấy củi lấy gỗ mà còn để điều hòa khí hậu, mưa, nắng. Việc bảo vệ cây cối trong rừng cũng thuộc về thẩm quyền của nông quan. (*Dị thảo số 53*; **V**, 13-14-15).

Trong tập *Tế cấp bát điều*, mục VI ("*Chính Kinh giới*") Nguyễn Trường Tộ bàn về vấn đề trị thủy sông Hồng và vấn đề thủy lợi:

"Nước ta nhiều núi mà ít đồng bằng, khi có mưa to trút xuống thì bị thế núi quanh co ngăn lại và trở thành úng ứ, dân gian chịu hại rất lớn. Nay nếu đào nhiều kênh để khơi nước thì nước sẽ chia đường mà đi nhiều ngả, sức nước được hòa hoãn, không thể tràn lan... đó mới là thượng sách".

"Tiền triều đắp đê quai vạc, là vì không biết địa thế, cứ bắt chước đê Hoàng Hà ở bên Trung Quốc mà làm, đó tức là "nhai của xưa mà không tiêu hóa". Vì vậy đã từ hàng nghìn năm nay, đê sông luôn luôn bị vỡ, nhân dân chịu hại không kể xiết, mà nhà nước thì tốn công trù hoạch, tâm lực đã háo kiệt mà cũng không phòng nổi, thế mà vẫn không đổi bước, cuối cùng đành bó tay mà chịu, chẳng biết làm thế nào nữa. Nay tôi xin vạch rõ tại sao Trung

Quốc đắp đê thì lợi mà nước ta đắp đê lại hại, để tỏ rõ một sự sai lầm thiên cổ.

"Nguyên là địa thế của Trung Quốc, về phía Nam, phía Bắc Hoàng Hà, có hai dãy núi lớn, trong khoảng đó không có một ngọn nước nào chảy qua[...] Một dãy từ Lũng Hữu trải qua khoảng Hán Trung, Hà Nam, Hồ Bắc, và sông Vị, sông Lạc, sông Chương, sông Hoài, đều là phát nguyên từ đó mà chảy vào Hoàng Hà. Một dãy thì từ Thượng Cốc, Giáng Châu mà vượt qua các quận của tỉnh Hà Bắc, phàm các ngọn nước của Hà Bắc đều do dãy núi ấy mà rót vào Hoàng Hà và từ Đại Hồ cho đến bể, chỉ có một chi chứ không thể chia ra nhiều ngách để rút mau khỏi nước của thượng lưu, vì rằng một khoảng gần bể mấy trăm dặm đều có gò cát dựng lên như núi. Sức lớn như nước mà còn không thể xoi ra làm nhiều ngách, huống là sức người. Dẫu có đào kênh từ thượng du cho đi nhiều ngả thì cũng không thể trải qua một quãng xa đến ngàn dặm mà xuyên ngang hai dãy núi lớn... để rót vào phía Bắc tỉnh Sơn Tây và tỉnh Trực Lệ, phía Nam tỉnh Hồ Bắc và tỉnh An Huy. Thì cũng như sông Lam ở tỉnh Nghệ An, chi phía Bắc của nó đi qua Tương Dương xuống đến gần Hoàng Mai thì cũng không thể xuyên qua núi để xuống Quỳnh Lưu mà phải bẻ về phía Nam để đi sang huyện La Sơn. Đó là vì nó bị thế núi chặn lại. Đằng này cũng thế, những chi

phái nhỏ ở hai bên Hoàng Hà đều phát nguyên ở hai dãy núi lớn [...] mà địa thế hai bên Hoàng Hà càng xa dần phía Nam phía Bắc thì càng cao dần, cho nên các ngọn nước không thể chảy ngược để rót vào chỗ khác, điều đó rất rõ. Như thế, nếu đào kênh hai bên Hoàng Hà thì phải chăng có thể lấp miệng mấy trăm con sông nhỏ để cho nó không chạy trở lui về Hoàng Hà? Thế tất là không được, cái đó càng rõ lắm nữa. Đời nhà Lương có đắp đập sông Hoài mà không thành công, đó là một chứng cớ. Xưa kia cũng đã có nhiều người Trung Quốc cho việc đề phòng là bất tiện mà muốn đào kênh ở phía Đông triền sông để cho chảy vào Cô Khẩu ở Đại Bắc, nhưng ở đây cũng nào núi, nào lèn, trùng trùng, điệp điệp, không có tay thần nào làm nổi, cho nên lời đề nghị ấy rồi cũng bỏ. Giả Nhượng cũng cho rằng dời dân Châu Ký đi, chuyển dần đường sông ngược lên phía Bắc là cái kế hay hơn hết. Xem đó đủ biết rằng việc đào kênh rút nước, Trung Quốc không phải không biết, nhưng thế không làm nổi, cho nên bất đắc dĩ mà cứ phải đắp đê như cũ. Ở nước ta thì không phải thế. Một giải sông Lô từ Sơn Tây chảy xuống tuy cũng có chia nhánh chút ít, nhưng phía Tây sông ấy như Bắc Ninh, Hưng Yên, Hải Dương, Hà Nội, Nam Định, đều là địa thế bằng phẳng, có nhiều chỗ nước đọng và cách bể không xa, lại thêm bờ bể thì bùn lầy, ít có gò cao, đào rất dễ, không phải như phía Đông,

phía Tây Hoàng Hà có nhiều gò cát mà phía Nam, phía Bắc có những dãy núi ngăn chặn. Nếu bây giờ chúng ta chia khối nước ra cho nhiều kênh, phân tán nó về những tỉnh như Hải Dương, Hưng Yên, Nam Định, Hà Nội, Ninh Bình thì chỗ nào thế nước chảy rất xiết và rất gấp cũng có thể trở thành những dòng chảy chậm, tuy cũng có khi tràn ra rất nhiều, nhưng bất quá cũng chảy vào những chỗ ruộng thấp mà thôi, không đến nỗi lút gò ngập nhà.

Nay các chi của sông Phú Lương đều phát nguyên từ Vân Nam, một nửa khối nước trên mặt đất của nó chảy vào nước ta, thêm vào nước của các miền thượng bạn như Cao Bằng, Tuyên Quang, Hưng Hóa, Sơn Tây, mà xoáy cả vào Hà Nội. Thế mà đê đắp ở hai bên sông, chỗ rộng nhất cũng không ngoài hai dặm, mà bề dài của nó từ miền trên đến miền dưới, cũng không ngoài một trăm dặm. Một chỗ đất như vậy mà phải tháo nước cho mấy chục tỉnh thì lượng hẹp mà phải chứa nhiều, không có lý gì tránh khỏi sự phá vỡ được. Lại thêm, miền Tây bắc Vân Nam có ngàn vạn chóp núi chọc thủng trời xanh, mùa đông, mùa xuân, tuyết chất thành đống, không tiêu được, đến mùa hạ nắng lửa chiếu vào thì nó vữa và tan ra mà chảy xuống. Tiết ấy lại nhiều mưa rào, nước mưa hợp với nước tuyết, cùng một lúc dâng lên cuồn cuộn. Lại còn từ Sơn Tây ngược lên đến Vân Nam địa thế dần dần cao

hơn bể ước chừng sáu bảy trăm trượng, hễ trên trời rơi xuống một giọt nước, cũng phải chảy về Tứ Xuyên. Như thế, nếu để cho nước úng lại trong một chi, thì khi nước lớn, mặt nước tất cao hơn đồng bằng hai ba trượng. Phàm những huyện ở gần đê thì khi vỡ đê bị hại nặng nề, còn những huyện tương đối xa đê thì thế nước đã yếu dần, cho nên bị hại ít, điều đó chứng tỏ nên khơi nước mà không nên cản nước. Lúc tôi còn thiếu niên đã đi dọc đường đê hai ba ngày, thấy mặt đê cao hơn mặt ruộng đến hai ba trượng mà ngoài đê, ở hai bên bờ sông thì có những đống cát cao hơn mặt ruộng bên kia đến một hai trượng. Thế nghĩa là nước dâng lên ở bên ngoài đê cao như núi dựng, thế thì đê bằng đá cũng không chống nổi, huống là đê bằng đất [...].

Nay không cần phải phá đê, chỉ cần xem xét địa thế mà đào ra mấy chục cái kênh, hai bên kênh thì lấy đất đào kênh đắp thành hai con đê nhỏ, tiếp với đê lớn, mà phải đắp lài lài cho nó xuống dần dần, đến một chỗ vừa xa thì vừa hết. Lại xem địa thế có những chỗ nào có thể cho nước vào mà không hại ruộng thì đào nhiều tiêu câu có đắp bờ, nhân dân đi làm công việc đồng áng rất tiện, lại có lợi tôm cá và có thể rút nước lụt như những cái hồ nhỏ... Các đường kênh thì phía Bắc đều hướng về Hải Dương, phía Nam đều hướng về Ninh Bình, cho nên nước cũng không thể chảy lui về sông như trường hợp

Hoàng Hà. Vả lại nước từ chỗ cao chảy xuống, không có thủy triều, mà đất thì lại là đất bột, nước dễ cuốn, vì vậy không ngoài hai ba năm, lòng kênh cứ dần dần rộng thêm, không lo sự úng tắc [...].

Chờ khi có nước, thì đo nước dấy lên ngoài đê mấy thước, rồi tính thể tích từ Nam đê đến Bắc đê, có mấy vạn thước lập phương, rồi lại trừ khối nước ở dưới bờ sông, còn lại khối nước ở trên bờ sông, thì biết cần phải đào mấy kênh, sâu rộng bao nhiêu, để chia khối nước phía ngoài bờ đê đi các nơi [...]. Thử xem sông Cửu Long, khối nước nhiều hơn sông Lô gấp bốn năm lần, mà tỉnh Vĩnh Long không bị nạn lụt, là nhờ có nhiều chi lớn chia khối nước của dòng sông" (*Tế cấp bát điều*; **II**, 157-167).

Về vấn đề thủy lợi thì Nguyễn Trường Tộ đề nghị hậu thưởng cho những người có sáng kiến về cách đào mương, đắp đê, chứa nước, chống úng, lấy nước ở xa về tưới ruộng hoặc tìm ra mạch nước để đào giếng (*Di thảo số 18*; **I**, 230).

b. *Công nghiệp*.

Nguyễn Trường Tộ thấy rằng nước ta có rất nhiều khả năng đại công nghiệp. Vả lại, trong quan niệm về tự nhiên và văn hóa của ông, như đã nói trên kia, có sẵn những tiên đề thúc đẩy ông đi đến chủ trương công nghiệp hóa hiện đại.

Theo ông nước ta có những nguồn lợi lớn cần phải khai thác trên một quy mô lớn, với một phương pháp và những máy móc hiện đại, đó là:

1- Hải lợi (cá, muối)

2- Lâm lợi (cây, gỗ)

3- Thổ lợi (gai, tơ, v.v...)

4- Khoáng lợi.

Muốn khai thác những nguồn lợi ấy thì phải có những người "tài nghệ" (tức là nhân tài kỹ thuật), do đó nhà nước phải cho người đi du học ở các nước Âu châu và thiết lập ở trong nước những trường học kỹ nghệ. Năm 1867, Nguyễn Trường Tộ đã cùng Giám mục Gauthier dẫn đầu một phái đoàn sang Pháp tuyển mộ những chuyên viên và mua sắm máy móc cơ khí để trù biện việc lập trường kỹ nghệ đầu tiên ở Huế, nhưng vì tình thế không lợi nên việc phải xếp lại, như đã thấy ở trên.

Trong bốn nguồn lợi mà Nguyễn Trường Tộ vạch ra thì mỏ là một nguồn lợi lâu dài, nhưng đồng thời nó lại là một nguồn lợi cần phải và có thể khai thác ngay để cung ứng cho những nhu cầu xã hội, chính trị, quân sự cấp bách. Nước ta có nhiều mỏ đồng, mỏ thiếc, mỏ sắt và cả mỏ than nữa (lúc bấy giờ Nguyễn Trường Tộ đã biết nước ta có mỏ than đá. Theo tiểu sử Nguyễn Trường Tộ của Đinh Văn Chấp[32] thì chính

Nguyễn Trường Tộ đã tìm ra mỏ than đá ở Quảng Yên). Ngoài ra, "Nước ta lại còn có một dãy núi chạy từ phía Bắc đến phía Nam và ăn xiên về phía Đông. Đó là một thế núi tốt vào hạng nhất trong địa cầu, nó dấy lên từ thuở rất xưa (trước các núi khác), cho nên có rất nhiều ngũ kim bát thạch, rất nhiều thứ ngọc quý và của lạ" (*Di thảo số 8*; **I**, 140).

Người Pháp hiện đang có một phái đoàn "đi dọc theo Tiền Giang lên đến Vân Nam, phàm những nước nhỏ ở phía Tây sông, thuộc về Xiêm, thì nó đang dùng kế để ly gián" (*Di thảo số 8*; **I**, 136). Còn "những đất đai từ Tiền Giang đến Vân Nam mà ở phía Đông thì xưa nay vẫn thuộc về ta, hoặc nạp cống, hoặc nạp thuế" (*Di thảo số 8*; **I**, 139), và "chúng ta đã có nhiều lần đi lại và thuộc biết phong tục tính tình ngôn ngữ của thổ dân" (*Di thảo số 8*; **I**, 141), "cho nên người Pháp có ý muốn được ta giúp đỡ để chiêu dụ những dân tộc man mạch ở vùng ấy. Nếu ta giúp nó, thì phía Đông núi, nó có lòng nào mà dòm dỏ, còn phía Tây núi, ta cũng được lợi" (*Di thảo số 8*; **I**, 142).

Nguyễn Trường Tộ khuyên triều đình dùng một thủ đoạn chính trị khéo léo đối với người Pháp để giữ nguồn khoáng lợi to lớn ở hai bên dãy núi.

Nguyễn Trường Tộ lại tự nguyện thân hành đi tìm những nguồn mạch khoáng chất và ghi chép địa đồ quặng mỏ của đất nước giúp triều đình.

Nhưng nếu việc thám mỏ là khó thì khai mỏ theo phương pháp quy mô hiện đại lại càng khó hơn. Mà nước ta lúc bấy giờ làm gì có chuyên gia và kỹ thuật, dụng cụ để thực hành công việc ấy?

Lúc ấy ở nước Pháp có những hội gọi là "Hội kinh doanh ngoại quốc" thường có người đi du hành sang các nước mới mở mang nhận làm thầu những công việc như tìm mỏ, khai mỏ, xây dựng hải cảng, lập xí nghiệp, v.v...

Nguyễn Trường Tộ đề nghị với triều đình Huế giao thiệp với những hội ấy để giải quyết vấn đề khai thác tức thời một số mỏ của nước ta. Lúc đầu ta chưa có phương tiện thì tạm thuê mướn họ, hoặc hợp tác với họ để chia lời, đấy đều là những cách có thể đem lại cho ta nhiều lợi ích, chẳng hạn:

1. Họ đến kinh doanh ở nước ta, thì phải thuê dân ta làm nhân công, do đó những người bần cùng ở nước ta có việc làm, có tiền công cao và bọn trộm cướp du đãng cũng sẽ rủ nhau đến những trung tâm kỹ nghệ để làm ăn, như người Trung Quốc đến Cựu Kim Sơn (San Francisco) và Tân Kim Sơn (Melbourne) vậy.

2. Kỹ sư và công nhân các nước sẽ đến nước ta rất đông, thế tất phải thuê nhà ở, hoặc thuê đất để làm nhà ở, ta đã được tiền thuê, lại sẽ có những đô thị hiện đại.

3. Công nhân của họ rất cần mẫn, có thể làm gương tốt cho những người quen thói lười biếng của nước ta.

4. Điều quan trọng nhất là:

"Hiện nay, cái mà chúng ta rất thiếu thốn là sự học tập tài nghệ... Nếu họ đến khai thác một chỗ nào thì quan quân chúng ta cũng đến đó và sẽ mắt thấy nhiều điều mà học tập được, còn thường dân của ta thì làm lụng cho họ, cư xử gần nhau, ăn mặc như nhau, như thế thì không ngoài mười năm, tài nghệ của dân ta sẽ không kém gì họ. Vậy thì nhà nước không tốn một đồng tiền mà nhân dân đều học tập thành nghề cả" (*Di thảo số 8*; **I**, 148-152).

Trong tập *Dụ tài tế cấp bẩm từ* viết năm 1864, Nguyễn Trường Tộ đã nhấn mạnh việc tìm mỏ và khai mỏ. Năm 1866, ông lại viết tập *Khai hoang từ*, chuyên nói về việc khai mỏ. Cũng năm 1866, Nguyễn Trường Tộ lại báo cáo về những hội thầu ngoại quốc của Pháp và cách thức giao dịch với họ. Năm 1867, Nguyễn Trường Tộ ở Pháp, có giao thiệp với một hội thầu rất lớn và có viết một bản báo cáo rất kỹ (*Di thảo số 26*; **III**, 1-26) gửi về cho triều đình, trong đó ông căn dặn về cách thức làm hợp đồng như thế nào để khỏi bị lừa và để được lợi nhiều nhất.

c. *Thương nghiệp*.

Nguyễn Trường Tộ đã chủ trương phát triển đại công nghiệp thì cố nhiên cũng chủ trương phát triển đại thương nghiệp.

Triều đình cần phải khuyến khích các thương hộ lớn ở trong nước lập thành những hội hợp cổ và trọng thưởng cho những hội nào tập hợp được một số vốn từ một trăm vạn quan trở lên. Những hội nào mua được tầu lớn để đi buôn sang đến Trung Quốc và Âu châu cũng trọng thưởng (*Dụ tài tế cấp bẩm từ*; **I**, 232).

Lại cần phải mở mang nhiều thành thị theo quy mô các nước Tây phương.

Về thương nghiệp ở trong nước thì trước kia sự buôn bán bằng đường bể giữa miền Bắc và miền Nam đã phát triển rất khá nhưng đến đời Tự Đức giặc bể càng ngày càng hoành hành nên đã trở thành suy đốn và cơ hồ không còn nữa. Nguyên phía trước mặt bể của nước ta có rất nhiều cù lao nhỏ như Quỳnh Châu, Bà La Châu v.v... đó là sào huyệt của giặc bể. Triều đình bất lực không dẹp nổi giặc bể, sau đành phải thuê thuyền buôn của người nhà Thanh để vận tải và tiếp tế đường biển. Nhưng những thuyền này về hình dạng lại giống với thuyền của giặc bể, nên chúng bèn cấu kết với giặc bể, vào cảng thì buôn bán, ra cảng thì cướp bóc và đặt người do thám ở các bến, khi nào có

thuyền buôn sắp ra khơi thì báo cho bọn giặc biết trước.

"Có khi quan lại tra khám cũng đoán biết được tình hình, nhưng tổ chức của nó rất tinh vi, phức tạp, gỡ cho ra mối cũng khó, cho nên giả làm cách không biết cho xong việc. Hoặc có kẻ cố ý mở lối thoát cho nó để chia tài lợi. Hoặc có kẻ [...] ra tay tróc nã thì lại bị bọn nó đút lót với quan trên mà trở lại bị xử phạt" (*Di thảo số 38*; **IV**, 9).

"Năm này qua năm khác tổn hại đến hàng ức triệu [...] Những thương hộ giàu có ở ven biển, mấy năm trở lại đây bị cướp bị giết, không biết là bao, nay hết thảy đã trở thành bần cùng. Thử xem tình hình hiện tại ở Ba Trang (?) thì biết cả nước như thế nào" (*Di thảo số 38*; **IV**, 8).

Do cái nạn giặc bể mà "thương mại bất thông, hóa vật úng trệ" (*Di thảo số 38*; **IV**, 8).

Nguyễn Trường Tộ nêu lên hai biện pháp để cứu vãn tình hình, triều đình có thể tùy tiện mà chọn lấy một:

1- Tổ chức một đội hỏa thuyền tiễu phỉ, mỗi tỉnh mua hai ba chiếc đầu máy cỡ vừa, có vũ trang bằng súng nhỏ, súng lớn (nên mua thẳng ở Pháp hay ở Anh, chứ mua ở Hương Cảng hay Singapore thì không tốt). Hỏa thuyền của các tỉnh hợp thành một

đội tuần tiễu để bảo vệ thương thuyền (*Dị thảo số 38*; **IV**, 9).

2- Đào kênh:

"Từ Hải Dương đến kinh đô Huế, đào một con kênh lớn, thuyền quan hay thuyền dân, đại dịch hay tiểu dịch đều thông hành được cả[...] lại đóng những thuyền vận tải theo cách thức Tây phương[...], thuyền nhỏ mà chở được nhiều... Ở hai bên kênh, chỗ nào làm được đường bằng[...], thì dùng trâu ngựa kéo thuyền để đỡ sức người[...] Như thế thì không những các tỉnh và triều đình đều được lợi lớn lâu dài mà nhân dân đi lại buôn bán cũng có lợi rất lớn..." (*Tế cấp bát điều*; **II**, 232-233).

"Nếu đào kênh mà có một hai đoạn bị núi hay đèo ngăn cách, thì mở đường vận tải trên bộ cũng không phải là việc khó. Muốn vượt núi cao, thì dùng phép "hội xa tà lộ" làm cũng không khó, mà cũng không tốn phí nhiều..." (**IV**; 33)[33]

d. *Tài chính.*

- Thuế khóa:

Nguyễn Trường Tộ đề xướng phép thống kê để biết rõ nhân lực và tài lực ở trong nước về đủ cả các phương diện.

"Mỗi năm ở các thành phố, hàng hóa ra vào, thuyền bè đi lại, quan khách, nhà trọ, vật sản cao

thấp, cùng những mối lợi về bách cốc, lục súc, lâm san, hải sản, khoáng sản, tạo tác và những việc tiêu dùng, nhất nhất đều kê biên tường tận cho được biết rõ sự thịnh suy lợi hại" (*Tế cấp bát điều*; **II**, 171-172).

Việc điều tra nhân khẩu, họa đồ cương giới và đạc điền đồng thời cũng rất có lợi về mặt thuế khóa.

Các ngành thuế phải được tổ chức một cách hợp lý. Thuế đinh thì phải căn cứ vào gia tài của mỗi người mà đánh, đó tức là phép thuế thu nhập. Về thuế điền thì phải so sánh vốn canh tác và số hoa lợi mà chia hạng. Lại phải đặt ra ngạch thuế xa xỉ và du hý, như là thuế rượu, thuế thuốc phiện, thuế chè tàu, thuế sô nhiễu gấm vóc của Tàu, thuế cờ bạc, thuế hát chèo, hát bội, v.v...

- Công thải và quốc trái:

Phát triển công nghiệp, thương nghiệp, tổ chức thuế khóa đều có thể làm giàu cho tài chính nhà nước. Nhưng kho bạc nhà nước lúc bấy giờ đã khô cạn, không có tiền để chi tiêu những việc nhỏ, thì lấy tiền đâu để chi tiêu vào việc phát triển công thương nghiệp, cải tiến thuế khóa và những việc ngoại giao, quân sự rất là cấp bách?

Để ứng phó với những chi tiêu cấp bách trước mắt thì phải vay tiền của các ngân hàng ngoại quốc, như là ngân hàng Anh ở Hương Cang chẳng hạn, và trọng

thưởng bằng tước phẩm, bằng biển ngạch những phú hộ quyên tiền giúp nhà nước lập Viện dục anh, Viện tế bần hay là xuất tiền cho nhà nước vay lãi từ một vạn quan trở lên.

*3. Chính trị*

a. *Quốc dân nhất thể.*

Một dân tộc là một cơ thể. Các tầng lớp xã hội trong thành phần dân tộc đều là tứ chi, huyết mạch của cái cơ thể ấy. Đó là thuyết "Quốc dân nhất thể" của Nguyễn Trường Tộ.

"Lấy bề ngoài mà xét, thì quốc gia và nhân dân vốn là phân biệt, nhưng đứng trên cái lý tự nhiên tương sinh mà xét, thì nó hình thành cho nhau, kết hợp với nhau một cách khăng khít, không phải như bầu bạn, thân thích, muốn hợp, muốn ly, muốn dựa vào nhau hay không dựa vào nhau, đều được tự mình làm chủ" (*Tế cấp bát điều*; **II**, 146).

"Một nước cũng như một cơ thể. Một bộ phận bị đau thì cả cơ thể vì đó mà bất lực" (*Di thảo số 2*; **I**, 96).

"Quốc gia với nhân dân, thảy thảy đều như huyết mạch trong thân thể con người, nếu có sự úng trệ, không lưu thông, thì tất nhiên sinh ra tật bệnh. Đó là một sự thực hiển nhiên" (**I**, 183-184)[34].

b. *Thượng hạ tình thông.*

Quốc và dân đã là nhất thể, thì cái quan hệ giữa quốc gia và nhân dân phải được đặt dưới sự chi phối cua chữ tình:

"Trị nước phai làm cho tình được thông. Tình là cái sẵn có cua dân" (*Tế cấp bát điều*; **II**, 188). "Trên dưới tình thông, không còn cái gì vượt qua được điều ấy trong những chính sách lớn của quốc gia" (*Tế cấp bát điều*; **II**, 191).

"Tình là cái khí hậu huân hòa. Nếu trên dưới không quạt cho nhau một luồng khí huân hòa để rước lấy hạnh phúc mà chỉ đem sự sát phạt ra để đối xử với nhau, thì càng ngày càng xơ xác mà thôi" (*Tế cấp bát điều*; **II**, 184).

"Như ngày nay, nền quốc chính rất xa cách với kẻ dưới, mà kẻ dưới thì kiếm cách để che giấu lừa dối kẻ trên (ở đây Nguyễn Trường Tộ ám chỉ hiện tượng lưu tán, lậu đinh, lậu thuế, đã nói ở chỗ khác)... Sự gian ngay của dân chúng ngày càng nảy nở mà quyền lệnh của quốc gia ngày càng giảm sút, như thế thì nước càng yếu đuối mà dân càng lưu tán, do đó trên dưới khác lòng, khác dạ, bên nào cũng muốn chiếm được phần hơn cho mình, thì làm sao mà nhất thể được?" (*Tế cấp bát điều*; **II**, 173-174).

Cũng vì vậy mà trong một nước "ke mạnh kẻ yếu nuốt nhau, ăn ở với nhau như cái mâu cái thuẫn" (*Tế cấp bát điều*; **II**, 186) và có những kẻ lại cho là "nước mặc nước, ta mặc ta, hờ hững thờ ơ, không có can thiệp gì..." (*Tế cấp bát điều*; **II**, 148).

Đến cả pháp luật cũng phải chịu sự chi phối của chữ tình:

"Pháp luật nghiêm thì hình như là vô tình mà kỳ thực là hữu tình tột mực. Khổng Minh nói rằng trị đời thì lấy đại đức mà không lấy tiểu huệ, là ý ấy" (*Tế cấp bát điều*; **II**, 189).

"Các nước phương Tây lập pháp rất chặt chẽ, mà lại trở thành khoan dung, vì rằng người người đều ở trong vòng pháp luật, không thể lừa dối được, cho nên cũng không sinh ra sự lừa dối mà cũng không nghĩ đến sự lừa dối, trở lại thấy dễ chịu một cách bất tự giác mà cho rằng pháp luật là khoan dung [...]. Ở phương Tây xưa nay chưa từng nghe nói có sự tha tô, giảm thuế mà dân với nước vẫn có tình thân hơn ở nước ta không biết mấy lần" (*Tế cấp bát điều*; **II**, 188-189).

c. *Quân chủ thần quyền*.

Vua là kẻ vâng mệnh trời để trị dân:

"Nhân quân đối với dân, thay trời mà chăn, thể trời mà làm" (*Giáo môn luận*; **I**, 93).

"Vua [...] trên thì thay quyền Tạo hóa để chăn nuôi nhân dân" (*Dụ tài tế cấp bẩm từ*; **I**, 32).

Do đó, quyền vua là rất rộng:

"Quyền lực hành vi của một nước, cầm trong tay của đấng quân chủ" (*Dụ tài tế cấp bẩm từ*; **I**, 33).

Nhưng quyền lực lớn lao bao nhiêu thì trách nhiệm nặng bấy nhiêu. Quyền lực, hành vi của đấng quân chủ, của triều đình chỉ là phương tiện, phúc lợi của nhân dân mới là mục đích:

"Sở hữu của cả một nước đem cho triều đình thu trữ [...]. Triều đình chẳng qua là gánh lấy cái nhọc, để làm kẻ thu phát, mà những người hưởng thụ đều là ở dưới" (*Tế cấp bát điều*; **II**, 185).

Phận sự của triều đình là phải làm cho mọi người dân được hưởng phúc lợi:

"Một nước cũng như một nhà. Cái quan trọng hơn hết đối với cha mẹ là bầy con, cái quan trọng hơn hết đối với triều đình là dân chúng. Vì gọi rằng trị là trị người; nếu còn sót một người thì còn sót một trị" (*Tế cấp bát điều*; **II**, 170).

Triều đình phải "bảo toàn sinh mệnh, hoàn thành nhân cách" của mọi người, "bỏ rơi một người, là tổn hao một phần của nước" (**I**, 235).

Để đảm nhận được cái trọng trách ấy, thì kẻ làm vua phải bỏ hết lòng tư tư:

"Cái cong cái thẳng đều công bố trước thiên hạ, mọi việc cất lên đặt xuống đều hệ thuộc vào sự bình nghị của dân chúng" (*Di thảo số 13*; **I**, 146). "Dựa vào sức mạnh của nhiều người, tin chắc vào thế lực của nhiều người, cái gì quan trọng thì phải đem ra trước mặt thiên hạ mà bàn chung; tước vị ở trong lòng mới thật là tước vị tôn quý" (*Di thảo số 13*; **I**, 190). "Kẻ làm vua biết rằng gánh nặng phó thác, nền tảng họa phúc là trách nhiệm của bề trên, cho nên hạ thấp mình xuống mà tự đặt mình trong pháp luật" (*Di thảo số 13*; **I**, 173).

Nhưng, nếu vua có trách nhiệm, nghĩa vụ đối với dân, thì dân cũng có trách nhiệm, nghĩa vụ đối với vua:

"Vua có phận của vua, quan có phận của quan, dân có phận của dân" (*Tế cấp bát điều*; **II**, 178).

Chiếu theo hai cái nguyên lý "quốc dân nhất thể" và "thượng hạ tình thông" thì vua quan và dân chúng phải "tâm chí tương phù" (lòng dạ phù hợp nhau), phải "tin nhau", đừng "nghi ngờ lẫn nhau".

"Không tin nhau thì nhiều thắc mắc, nhiều thắc mắc thì hại trí, trí hại thì dễ hỏng việc, việc hỏng [...] thì lo nhiều, lo nhiều thì tâm loạn mà hay sợ, hay sợ thì khí luốt mà sinh yếu [...]. Việc gì cũng trù trừ do dự mà không dám quyết đoán, trong lòng không có định kiến chủ trì, hễ có ngoại họa,... thì

mờ mịt không biết ứng phó đường nào, tất đến tan rã rối loạn mà đại thế ngày càng gian" (*Di thảo số 13*; **I**, 181-182).

Nguyễn Trường Tộ nhận thấy trong nền quân chủ của các nước Đông phương một tình trạng như sau:

"Hưng vong không định, thịnh suy không kỳ, thị phi không xác, đắc thất không thường, thực hư không rõ, thưởng phạt không đều, xuất xử không thời, tiến thoái không đúng, như ống xe nước, như sóng trường giang, như ống sáo trên diều, như mây ráng đổi thay, chân trắng mà lên ngôi thiên tử, không nài gì gia thế, cành vàng mà giáng xuống thất phu, không kể gì cao thấp, từ trên xuống dưới, không ai là không dấu trong lòng một cái dã tâm, cho nên chế độ cũng theo người mà dao động" (*Di thảo số 13*; **I**, 188-189).

Nguyên nhân của tình trạng ấy là:

"Đạo học không thuần túy, tâm thuật không duy nhất, thế liên hợp không có, danh vị không được coi trọng" (*Di thảo số 13*; **I**, 189).

"Thế liên hiệp không có", nghĩa là không biết quốc gia và nhân dân là nhất thể - "Tâm thuật không duy nhất" nghĩa là không biết tình cảm trên dưới phải giao lưu (thượng hạ tình thông). "Danh vị không coi trọng" nghĩa là không biết vua thì có phận vua, quan thì có phận quan, dân thì có phận dân.

Còn đạo học không thuần túy thì nghĩa là gì?

Đó là nói cái thuyết "đế vương thụ mệnh" của nhà Nho (Đổng Trọng Thư).

Nhà Nho đã nói rằng vua chịu mệnh trời mà trị dân, đã gọi vua là thiên tử, mà những việc tôi đánh vua, như là Thang đuổi Kiệt, Vũ Vương đánh Trụ, mà "cổ lai thánh hiền đều khen là nhân tròn nghĩa vẹn, đến như Khổng Tử cũng không chỉ rõ cái bậy của điều ấy" (*Di thảo số 13*; **I**, 170-171). Mạnh Tử lại còn nói rằng "dân là quý, xã tắc là thứ, vua là khinh".

"Câu này đã mở ra cho vô số hủ Nho đời sau một cái cớ đầu mồm để mượn công mà buôn tư" (*Di thảo số 13*; **I**, 170), "đặt ra những câu sấm vĩ, bịa ra những điềm ứng đế ứng vương để phiến động lòng dân" (*Di thảo số 13*; **I**, 173) mà làm những việc "chuyên quyền, phế lập" (*Di thảo số 13*; **I**, 183-184) "nối lạm cướp ngôi" (*Di thảo số 13*; **I**, 172).

Do đó mà sinh ra cái nguy cơ nhân tâm ly tán (như ở đời Tự Đức), quốc và dân không được nhất thể, thượng và hạ không được tình thông.

Nguyễn Trường Tộ cho rằng chế độ "nhất tính" mỗi nước có một vương triều vĩnh viễn (*Di thảo số 13*; **I**, 172 - 190) là một chính thể ưu việt.

*

* *

Trên tất cả những phương diện mà chúng ta đã khảo sát, Nguyễn Trường Tộ đều hiện ra như một người có tầm mắt sáng suốt, một người thiết kế một công trình tổng thể, bao quát, nhưng cũng rất tỷ mỷ, thấu đáo về công cuộc canh tân của xã hội Việt Nam trong thời đại ông. Có thể nói ông là một kiến trúc sư thiên tài, biết dùng mọi vật kiện cũ kỹ sẵn có, trong điều kiện hạn hẹp của dân tộc mình để xây dựng một ngôi nhà lý tưởng cho tương lai, thích nghi được với xu thế đổi thay của lịch sử đất nước và nhân loại. Phải rất giàu nghị lực và niềm tin vào tiền đồ của dân tộc mới bền bỉ hoạch định một chương trình đồ sộ được như vậy. Nhưng chương trình của Nguyễn Trường Tộ không phải là ảo tưởng. Xem xét các kế hoạch chi tiết của ông, ở mục nào cũng thấy những đề nghị cụ thể, khả thi, đặc biệt là những kiến giải sâu sắc, hàm chứa những tư tưởng sáng suốt, nhìn xa trông rộng, và có thể nói đến nay vẫn chưa hề lạc hậu, thậm chí nhiều điều vẫn còn làm ta ngạc nhiên, ngỡ ngàng, vì sự mới mẻ táo bạo của chúng. Phải có một cái học uyên súc và một trí tuệ hơn người mới có được những kiến giải siêu việt, rộng rãi như thế. So với các nhà tư tưởng đã thiết kế nên công cuộc duy tân của Nhật-bản, thiết tưởng Nguyễn Trường Tộ không hổ thẹn là người lạc hậu hơn họ. Điều làm ta có thể thắc mắc là vì sao một người có đầu óc cấp tiến như ông mà về thể chế chính trị, ông vẫn tán thành chế độ quân chủ? Có lẽ ở đây

Nguyễn Trường Tộ vẫn không thoát khỏi cách nhìn "tam cương lĩnh", "bát điều mục"... vốn đã là những cặp kính gắn quá chặt vào mắt tầng lớp Nho sĩ ngay từ trong bụng mẹ rồi. Nhưng ta cũng có thể nghĩ ngược lại rằng, Nguyễn Trường Tộ trước sau vẫn là một nhà khoa học thực hành. Tư tưởng của ông bao giờ cũng hướng tới thực nghiệm, thực thi những điều sở học, nghĩa là luôn luôn tính toán thiết thực các điều kiện cần và đủ cho nó. Vì thế, rất có thể ông biết thể chế quân chủ đã là lạc hậu, nhưng ông lại cũng biết điều kiện Việt Nam lúc bấy giờ và còn rất lâu nữa, khó lòng đánh đổ thể chế ấy. Thế thì điều thiết thực nhất là hãy dựa vào nó để canh tân đất nước. Nếu đất nước canh tân được theo hướng ông đã vạch, thì dầu là chế độ quân chủ đi nữa cũng chẳng thể nào cản trở được các bước tiến của dân chủ, của văn minh (như thể chế quân chủ của Nhật-bản mà ta thấy hôm nay). Cũng vậy, chắc Nguyễn Trường Tộ thừa biết lợi thế của chữ quốc ngữ trong việc đổi mới học thuật nước nhà, vì ông là người rất giỏi những ngôn ngữ phương Tây dùng mẫu tự La-tinh, như tiếng Pháp. Nhưng ông lại cũng biết triều đình quân chủ Tự Đức chưa thể nào chấp nhận được chữ quốc ngữ. Cho nên ông đã đưa ra giải pháp tương tự chữ Nôm trong các bản điều trần. Việc chữ quốc ngữ được thừa nhận mau chóng sau này, bên cạnh sự tiện lợi của nó, hẳn còn liên quan ít nhiều đến việc thực dân Pháp đặt được ách đô hộ lên cả nước. Chứ ở Nhật-bản, Cao-ly... những nước giữ

được chủ quyền thì làm gì có hiện tượng chữ viết La-tinh hóa? Do đó, càng thấy chỗ thực tế trong tư tưởng cải cách của Nguyễn Trường Tộ. Nguyễn Trường Tộ là người luôn luôn cải cách trên lập trường dân tộc và *trong điều kiện thực tế* của lịch sử đất nước. Và ví thử những cai cách của ông được thực hiện thì biết đâu nước ta lại không có cái hình mẫu một quốc gia phú cường lập hiến theo kiểu Nhật-bản?

Tiếc thay, một tư tưởng siêu việt lại không có một chỗ dựa vững chắc trong lòng dân tộc thủa ấy, mà trước hết là sự thức tỉnh của tầng lớp trí thức. Chắc chắn nguy cơ xâm lược của giặc Pháp xáp tới gần đã làm cho việc thức nhận vấn đề canh tân bị mờ đi trong tâm lý toàn xã hội. Nhưng sự mê ngủ của một lực lượng được gọi là "tiên tri tiên giác", bao giờ cũng là nhân tố hàng đầu của mọi bi kịch lịch sử.

(1) *NC* : Theo Nguyễn Trường Tộ, *Tế cấp bát điều*. **II**; 64 - 65.

(2) *NC*: Theo Loureau trong sách *Le pays d' Annam*; tr. 135.

(3) Xem bài *Tư tưởng Việt Nam dưới thời Tự Đức, Phần II*, tr. 195-279.

(4) Tờ bẩm này hiện chưa tìm thấy.

(5) *Tề nhất*: đồng đều nhau như một.

(6) *NC: Văn Sử Địa: HV. 189/***II**.

(7) Chúng tôi chưa tìm ra văn bản này.

(8) *Quân cấp*: chia cho đều nhau.

(9) *Tham tán*: tham dự vào để bàn bạc, trù liệu.

(10) *Sở chủ*: người chủ riêng.

(11) *Hữu dư*: có thừa; *bất túc*: không đủ

(12) *Thiên tỷ*: chuyển dịch, đổi thay.

(13) *Uy hãnh*: ra uy một cách kiêu hãnh.

(14) Chúng tôi chưa tìm ra văn bản này.

(15) *Bí tàng*: những gì còn ẩn chứa kín đáo.

(16) *Đại quan*: nơi đáng nhìn ngắm.

(17) *Quặc hạn* (seuil): cái ngưỡng.

(18) *Thạch*: đơn vị đo thể tích, bằng 10 đấu.

(19) *Trượng*: đơn vị đo chiều dài, bằng 10 thước.

(20) *Tùy viên*: xoay tròn.

(21) *Bất khả tư nghị* : không thể dự đoán, suy xét được.

(22) *Chí lý*: cái lý cao nhất.

(23) *Hành*: tức là những nguyên tố hóa học.

(24) *Quang sai*: sự sai biệt do ánh sáng; *Thị sai*: sai biệt do mắt nhìn.

(25) Lời của Khổng Tử.

(26) Tiếp xúc với máy móc mà sinh khéo léo.

(27) Khái quát sự vật để tạo thành những công việc có lợi ích.

(28) Tức là bài *Học tập trừ tài luận*. Chúng tôi dùng đầu đề do Trương Bá Cẩn dịch, Sđd., để bạn đọc tiện tra cứu.

(29) Tức là bài *Quốc vị quan vị luận*. Xem chú thích trên.

(30) *Khởi cư*: những hoạt động duy trì sự sống như ăn, mặc, ở, thức, ngủ.

(31) *Nguỵ thiện*: cái thiện vô ích, giả trá.

(32) HV. 189/**IV**, 98 - 104. Xem *Nguyễn Trường Tộ - con người và di thảo*; Sđd; tr. 446.

(33) Chúng tôi chưa tìm ra văn bản này.

(34) Chúng tôi chưa tìm ra văn bản này.

## IV

# MỘT "GIẢ THIẾT LÀM VIỆC" TRONG QUÁ TRÌNH NGHIỀN NGẪM VỀ LỊCH TRÌNH TƯ TƯỞNG DÂN TỘC(*)

Nói đến một bộ lịch sử tư tưởng Việt Nam là điều ai cũng ấp ủ và kỳ vọng. Nhưng hiện vẫn có những ý kiến khác nhau sau đây về mặt quan niệm:

1. Nên viết "Lịch sử triết học Việt Nam".

2. Nên viết "Lịch sử tư tưởng chính trị, xã hội và triết học Việt Nam".

3. Nên viết "Tư tưởng Việt Nam".

4. Nên viết "Lịch sử văn hóa Việt Nam".

(*) Phát biểu tại cuộc họp bàn về việc viết lịch sử tư tưởng Việt Nam của Viện Triết học (1970). Bản thảo lưu tại gia đình.

Tôi thấy đề nghị 1 thì quá hẹp mà đề nghị 4 thì quá rộng. Viết Lịch sử Văn hóa Việt Nam phải nói đủ cả sinh hoạt vật chất, tổ chức kinh tế, pháp luật chính trị, phong tục và tín ngưỡng dân gian, kỹ thuật, nghệ thuật, văn học, triết học, v.v... Tuy rằng tư tưởng của một dân tộc biểu hiện trong toàn bộ văn hóa của nó nhưng ở đây mục đích và yêu cầu đặt ra là "nghiên cứu một cách sâu sắc, toàn diện di sản tư tưởng của dân tộc để giải quyết một cách khoa học vấn đề "xây và chống" trong lĩnh vực tư tưởng... tìm hiểu xem những tư tưởng gì đã chi phối những hoạt động yêu nước, anh hùng và mưu trí của cha ông ta..." và "từ truyền thống tư tưởng cũ cái gì đang cản bước chúng ta, cái gì đang thúc đẩy chúng ta về phía trước", cho nên chúng ta chỉ cần nghiên cứu trong toàn bộ văn hóa những khía cạnh nào, bộ phận nào, ở thời kỳ nào là những biểu hiện tập trung nhất của tư tưởng dân tộc. Đề nghị 1 (viết lịch sư triết học Việt Nam) là quá hẹp, vì rằng tinh thần của một dân tộc không chỉ biểu hiện trong triết học mà còn biểu hiện trong văn học nghệ thuật (triết học cổ truyền thường cũng phải thông qua văn học nghệ thuật mà biểu hiện gián tiếp), trong hoạt động chính trị, quân sự v.v... Và lại nghiên cứu lịch sử triết học của một dân tộc là một việc rất khó thực hiện. Nói về lịch sử triết học, thì xưa nay chỉ thấy có những bộ sách nhan đề là lịch sử triết học Tây phương, lịch sử triết học cổ đại (Hy-lạp), lịch sử triết

học cận đại (như bộ sách nổi tiếng của Hoffding), chứ không có lịch sử triết học Pháp hay lịch sử triết học Anh, hay lịch sử triết học Đức. Đến cả một dân tộc có thiên tài triết học như Ấn-độ mà cho đến nay, trong hàng ngũ đông đảo các học giả châu Âu nghiên cứu về tư tưởng Ấn-độ, chúng tôi cũng chỉ mới thấy lẻ tẻ có một vài bộ triết học sử mà thôi. Về phía Á đông của chúng ta, thì cũng chưa ai nghe nói có bộ lịch sử triết học Nhật-bản hay lịch sử triết học Triều-tiên nào, mà chỉ có mấy bộ triết học sử Trung Quốc (ở Nhật-bản, thế kỷ XIX, có những bộ: *China triết học sử giảng thoại* của Vũ-giả Triết-nhân, *Chi-na triết học sử* của Viễn-đằng Long-cát, *China triết học sử* của Nội-điền Chu-bình và thế kỷ XX có *China triết học sử khái luận* của Độ-biên Tú-phương; ở Trung Quốc đến thế kỷ XX mới có những bộ *Trung Quốc triết học sử* của Hồ Thích (một bộ sách bỏ giở, chỉ mới viết đến đời Xuân thu Chiến quốc), *Trung Quốc triết học sử* của Phùng Hữu Lan và hiện nay thì có bộ *Trung Quốc tư tưởng thông sử* do Hầu Ngoại Lư làm chủ biên (mới đến đời Lục triều)[1]. Ở nước Đức, có bộ *Triết học sử Trung Quốc* của Zenker.

Còn đề nghị 2 (lịch sử tư tưởng Việt Nam) và đề nghị 3 (tư tưởng Việt Nam). Đối tượng của "lịch sử tư tưởng Việt Nam" là lịch trình tiến triển của tư tưởng Việt Nam qua các thời đại. Đối tượng của một khái luận về tư tưởng Việt Nam là các tư tưởng chủ đạo, các

khía cạnh tư tưởng Việt Nam nghiên cứu theo hệ thống ngang. Lịch sử tư tưởng của một dân tộc và khái niệm về tư tưởng của một dân tộc, hai cái đó làm điều kiện cho nhau. Muốn viết khái luận về tư tưởng Việt Nam thì phải biết rõ quá trình phát triển của nó, vì đó là một công trình tổng kết khái quát cái gì đã phát hiện và phân tích được trong khi làm lịch sử tư tưởng. Nhưng muốn làm lịch sử tư tưởng cho tốt cũng phải có một số khái niệm chung về tư tưởng của dân tộc để hướng dẫn sự tìm tòi, lựa chọn tài liệu.

Thế mà hiện nay, ở nước ta thì khái niệm về tư tưởng dân tộc cũng chưa có, mà lịch sử tư tưởng Việt Nam cũng chưa có. Vậy chúng ta phải làm thế nào?

Tôi nghĩ rằng chúng ta có thể viết lịch sử tư tưởng trước khái luận tư tưởng, với điều kiện là phải có những giả thiết để khái quát những đặc tính của tư tưởng dân tộc. Cố nhiên đó chỉ là những giả thiết mà người ta gọi là "giả thiết để làm việc", chúng có thể được xác nhận hay bị gạt bỏ trong quá trình biên soạn.

Đề ra những giả thiết như vậy là một việc khó khăn và phức tạp, nhưng ở đây tôi cũng đánh bạo nêu lên một giả thiết mà tôi đã ấp ủ từ lâu, để xin các bậc cao minh chỉ giáo.

Lão Tử nói:

"Trong thiên hạ không có gì nhu nhược bằng nước, thế mà trong tất cả những cái gì công phá được những vật kiên cường, không có cái gì hơn được nó".

Lại nói "nhu thắng cương, nhược thắng cường", và: "nhu nhược thắng cương cường".

Cái đó người ta gọi là cái "nhu đạo" của Lão Tử.

Tôi nghĩ rằng tinh thần lập quốc của chúng ta chính là cái tinh thần "nhu đạo".

Dân tộc Việt Nam bây giờ đã có hơn 30 triệu người ở trên một địa bàn 7.000 $km^2$, so với nhiều dân tộc khác, cũng không phải là một dân tộc tiểu nhược cho lắm, nhưng ở đời Hùng Vương chẳng hạn thì thật là bé nhỏ, lại ở bên một dân tộc khổng lồ có sức hấp thu hàng trăm dân tộc khác. Thêm vào đó là một hoàn cảnh thiên nhiên ác liệt, đầy lam chướng, hạn hán, bão lụt v.v... Thế mà dân tộc ta đã thắng được cái hoàn cảnh thiên nhiên ấy, đã thắng được cái sức đồng hóa kinh khủng của một dân tộc khổng lồ, là nhờ vào đâu? Là nhờ ở chỗ dân tộc ta có cái đặc tính mềm mại, uyển chuyển, linh hoạt, lưu động, như nước. Sức sống của nước là ở nguồn, sức mạnh của nước là ở chỗ rất nhiều hạt nhỏ cố kết lại với nhau một cách mềm mại uyển chuyển, linh hoạt, lưu động, có thể uốn theo đường cong, đường thẳng, chỗ lồi, chỗ lõm của đối tượng, đối phương, của kẻ địch để đánh phá nó, hoặc xoi mạnh

vào lỗ mối, ngấm sâu vào những kẽ hở rất nhỏ của nó để làm cho nó vỡ nát. Nước lại còn dễ tính đến nỗi khi người ta rót nó vào chai, thì nó ngoan ngoãn rập khuôn theo hình dạng của chai, rót vào bầu, vào ấm cũng vậy. Đó không phải là vì nó không có cá tính. Trái lại, đó là cái khả năng thích ứng vô hạn của nó, mà chính cái khả năng thích ứng đó là cái tính ưu việt, cái bí quyết sinh tồn của dân tộc ta.

Khổng Tử có nói "Trí giả động" và "Trí giả nhạo thủy". Trí giả thì hoạt bát và lưu động. Chính vì vậy mà trí giả thích xem nước, vì nước rất là hoạt. Dân tộc ta có tính nước cho nên dân tộc ta nhiều mưu trí, nhất là trong hoạt động quân sự chống ngoại xâm. Một vài đoạn trích sau đây chúng tôi tình cờ rút ra từ các đoạn văn đăng tải trên báo chí Mỹ, được chọn dịch trên báo *Quân đội nhân dân*: "Những sĩ quan Mỹ nói: Trong một cuộc hành quân, chúng tôi lại tìm thấy những mưu kế mới mà Việt cộng bày ra. Họ thật là tài. Chúng tôi vừa trình bày xong cho binh sĩ biết một loại cạm bẫy mới thì đã nghe nói về một loại cạm bẫy mới khác của họ" (Tin tức Mỹ và thế giới); "Chúng ta đã phải đương đầu với một đội quân du kích có lẽ tài tình nhất, chưa thấy trong lịch sử loài người" (Phát biểu của Roussel, Chủ tịch Ủy ban quân lực Thượng viện Mỹ).

Một đặc tính của nước là cái "quân thế"[(2)] (équilibre) tuyệt vời của nó. Người thợ phải lấy mặt

nước để làm mẫu cho mặt phẳng. Chính vì nước là hoạt bát, lưu động cho nên trong bất cứ trường hợp nào, dù có điên đảo ngã nghiêng đến đâu nó vẫn nhanh chóng trở về cái quân thế tuyệt diệu của nó. Chẳng hạn, cái quân thế ấy biểu hiện trong nghệ thuật kiến trúc ở các đình chùa, lăng, miếu, thậm chí cả ở trong nhà tre, nhà gỗ của nhân dân, trong đó rui, xà, đòn tay, kèo, cột, v.v... đều chằng chịt với nhau, chống đỡ cho nhau, làm thành một cái quân thế vững chãi, có thể chống đỡ với gió bão. Về thơ ca, thì quân thế biểu hiện trong niêm luật lục bát thật là bằng phẳng, không gì lật đổ được, khác với quân thế của thơ Đường năm chữ, bảy chữ có khi rất chênh vênh nguy hiểm. Song thất lục bát là một thể thơ đặt vững cái thế chênh vênh của thơ Đường trên cái nền bằng phẳng của lục bát. Phát triển đến hát nói thì câu thơ Việt Nam thật như những làn sóng đồn nhau về bờ biển. Nói về quan hệ giữa trật tự xã hội và tình cảm cá nhân, thì ở nước ta xưa kia, phong tục và nhiều luật (như bộ luật Hồng Đức) quy định cho con gái được hưởng gia tài của cha mẹ tuy không bằng con trai, và cũng quy định rằng cách năm thế thứ thì con trai con gái cùng một họ được kết hôn với nhau. Đó là một điều đặc biệt trong chế độ gia trưởng, và biểu hiện sự điều hòa tình cảm và lý trí trong tinh thần Việt Nam.

*

* *

Trên đây chỉ là một "giả thiết để làm việc" mà tôi đề ra. Nó sẽ được xác nhận hay bị bác bỏ tùy theo khả năng thuyết minh của nó. Nếu được chấp nhận thì nó cũng mới chỉ là một trong những giả thiết mà thôi vì cũng cần phải có vài ba giả thiết khác nữa để cọ xát, đối chứng trong quá trình nghiên cứu.

**1970**

(1) Thực tế bộ sách này đã công bố trọn vẹn từ 1947 - 1959. Sách gồm 5 quyển, trình bày lịch sử tư tưởng Trung Quốc từ triều đại Ân đến cuối triều Mãn Thanh.

(2) *Quân thế* (équilibre): Thế cân bằng.

PHẦN THỨ BA

# ĐỀ CƯƠNG BÀI GIẢNG TRIẾT HỌC CỔ ĐẠI TRUNG QUỐC



LỚP ĐẠI HỌC HÁN HỌC CỦA VIỆN VĂN HỌC

(1965 - 1968)

# ĐỀCƯƠNG BÀI GIẢNG TRIẾT HỌC CỔ ĐẠI TRUNG QUỐC(*)

(*) Những bài giảng này là chuyên đề triết học phương Đông, được trình bày tại Viện Văn học năm 1962-1963 và chủ yếu tại lớp Đại học Hán học khóa I (1965 - 1968) mở theo quyết định của Thủ tướng Chính phủ và do Viện Văn học quản lý. Các bài giảng đều còn ở dạng đề cương, mỗi ý chỉ là một gợi ý sơ lược để trong khi giảng, tác giả dựa vào đấy mà phát triển sâu rộng hơn. Vì không có điều kiện thu thập hết ghi chép của sinh viên, chúng tôi chủ yếu in lại các đề cương ấy, chỉ bổ sung tý chút, và chỉnh lý kỹ phần xuất xứ văn bản trích dẫn, dựa vào bộ *Chư tử tập thành*, 8 tập, do Thượng Hải thư điếm chụp in lại năm 1986. Bài giảng về *Pháp gia và Hàn Phi* do Giáo sư Đặng Thanh Lê cung cấp, xin được ghi nhận lời cảm ơn chân thành. Một số bài giảng khác như về Hán Nho, về Tống Nho,... hiện chưa tìm thấy, sẽ xin sưu tập và bổ sung trong kỳ tái bản.

# I

# XÃ HỘI VÀ TƯ TƯỞNG CỔ ĐẠI TRUNG QUỐC

## Niên biểu

| | | |
|---|---|---|
| **Ân** | | **1600**? _ **1027**? tr. CN |
| **Chu** | Tây Chu | **1027** _ **770** tr. CN |
| | Đông Chu | Xuân thu **770 - 481** tr. CN |
| | | Chiến quốc **481-221** tr. CN |

### I- XÃ HỘI CỔ ĐẠI TRUNG QUỐC

**1. Chế độ nô lệ không điển hình xuất hiện ở Trung Quốc 500 năm trước khi phát hiện ra sắt**

Theo Bốc từ (giáp cốt văn tự) thì khoảng cuối Ân đầu Chu đã có sự tách rời thành thị và nông thôn.

Nhưng Bốc từ không nói rõ sự thành lập quốc gia như thế nào. Đến đâu nhà Chu mới có nhiều tài liệu nói về việc này, như: "*Văn Vương triệu quốc tại Tây thổ*" (Văn vương dựng nước ở phương Tây); "*Văn Vương tác bang*" (Văn vương lập ra nhà nước); Chu công đắp thành rất nhiều.

Nhưng ở Trung Quốc sắt được phát hiện vào đời nào? Trong Bốc từ và Kim văn đời Tây Chu không có chữ "thiết" (sắt). Đến đời Xuân thu, Chiến quốc, thì chữ "thiết" xuất hiện rất nhiều, như *Mặc Tử*: "thiết thi" (tên sắt) "thiết phù" (rìu sắt); *Tả truyện*: *Tấn Triệu Ưởng* [...] "*phú nhất cổ thiết dĩ trú hình đỉnh*" (Triệu Ưởng nước Tấn cho nộp thuế một cổ sắt[1] để đúc hình đỉnh); *Mạnh Tử*: "*Hứa Tử dĩ thiết canh hồ?*" (Hứa Tử lấy sắt mà cày sao?).

Đại khái, sắt được phát hiện ở đời Xuân thu và được phổ cập ở đời Chiến quốc.

Chúng ta biết rằng phát hiện sắt là tiền đề của sự thành lập quốc gia (chế độ nô lệ). Thế làm sao ở Trung Quốc, chế độ nô lệ lại có thể xuất hiện trước khi có sắt?

Đó là một hiện tượng đặc biệt, ám hợp với phạm trù "phương thức sản xuất Á-tế-Á" của K. Marx. Nó có nhiều nguyên nhân khách quan và chủ quan rất phức tạp (có thể nói là bí mật nữa). Tựu trung, Hầu Ngoại Lư dẫn ra ba lý do sau đây:

a) Trên lưu vực sông Hoàng Hà, có chất "hoàng thổ", mầu mỡ, đó là một trong những điều kiện tự nhiên đặc biệt làm cho nhà Tây Chu không có đồ sắt mà cũng thành lập được quốc gia, sáng tạo ra xã hội cổ đại văn minh Trung Quốc.

b) Xung quanh lưu vực Hoàng Hà có rất nhiều bộ lạc để làm nguồn nô lệ cho các vua khoang giữa Ân-Chu.

c) Do kỹ thuật đào mương tưới ruộng mà sản sinh chức năng công cộng.

## 2. Quý tộc thị tộc nắm quyền thống trị

Ở Hy-lạp nhờ có sắt mà lực lượng sản xuất dần dần vững mạnh, cho nên chế độ thị tộc được thanh toán rất nhanh. Ở Trung Quốc thì chế độ nô lệ đã ra đời mà chưa có sắt, cho nên lực lượng sản xuất rất bạc nhược, không thanh toán nổi chế độ thị tộc, trái lại phải dựa trên nền tảng cũ của nó mà xây dựng quốc gia thành thị. Đời nhà Chu, quyền thống trị vẫn ở trong tay những thị tộc cũ, như họ Cơ 姬, họ Khương 姜, họ Kỷ? 己, họ Tự? 姒, họ Nhâm 壬, v.v... "*Lễ bất hạ thứ nhân, hình bất thượng đại phu*"禮不下庶人刑不上大夫(Lễ không xuống đến thứ nhân, hình không lên đến đại phu), đó là cái công thức của sự chuyên chính của quý tộc thị tộc dưới đời nhà Chu.

Tư liệu sản xuất và lực lượng lao động là sở hữu của thị tộc.

### 3. Chế độ thổ địa quốc hữu của thị tộc

Sự bảo lưu chế độ thị tộc trong lòng chế độ nô lệ cũng biểu hiện ở hình thức thổ địa quốc hữu: ruộng đất là sở hữu của liên minh thị tộc mà họ Cơ làm đầu. Hình thái lực lượng lao động chủ yếu là tập đoàn hay công xã, tức là lấy những thị tộc bị chinh phục làm đơn vị nhằm tiến hành sản xuất đại quy mô. "*Thiên ngẫu kỳ vân*" 千 耦 其 耘 : hàng nghìn cày đôi cày cỏ ruộng .

### 4. Thị tộc thành thị và thị tộc nông thôn hình thành hai giai cấp đối kháng nhưng đồng thời không tách rời

Xã hội nhà Chu bảo tồn chế độ hai thị tộc, một ở thành thị và một ở nông thôn. Hai thị tộc kết hợp như thể một mặt hình thành sự đối kháng giai cấp, nhưng một mặt lại hình thành sự thống nhất giai cấp, điều đó trở ngại cho sự phát triển của xã hội, không phải như xã hội Hy-La trong đó đơn vị địa vực thay thế cho đơn vị huyết thống và quốc dân thay thế cho thị tộc. Xã hội cổ đại Trung Quốc không theo con đường tư hữu kinh tế mà phân hóa dần dần thành giai cấp bóc lột và giai cấp bị bóc lột, mà ngay từ đầu

đã tách ra làm hai giai cấp, không có một nội dung phức tạp đầy đủ.

Tóm lại, hình thái kinh tế xã hội cổ đại Trung Quốc là một hình thái quân chủ thị tộc, hệ quả của sự phân rã chế độ thị tộc thời nguyên thủy dẫn đến sự thành lập các quốc gia mang phương thức sản xuất nô lệ nhưng không điển hình, trong đó tập đoàn thống trị là thị tộc chiến thắng, và giai cấp bị trị là những thị tộc chiến bại, bị kiêm tính, trở thành nô bộc, phải phục dịch và sản xuất.

## II- TƯ TƯỞNG CỔ ĐẠI TRUNG QUỐC

### 1. Nhà Ân - Tổ tiên nhất nguyên thần

Xã hội nhà Ân là một xã hội nô lệ đê cấp trong đó hình thức chi phối của quan hệ sản xuất là chế độ gia trưởng. Nông nghiệp đã bắt đầu phát đạt nhưng mục súc vẫn còn giữ địa vị quan trọng. Trong Bốc từ có chữ *ấp* 邑, chữ *bỉ* 鄙, lại có chữ *đại ấp thương* 大邑商. Điều đó chứng tỏ sự đối lập giữa thành thị và nông thôn đã hình thành, nhưng cũng chỉ mới là thời kỳ manh nha của sự thành lập quốc gia.

Tư tưởng chi phối của người nhà Ân là ý thức tôn giáo thị tộc. Từ tín ngưỡng "đồ đằng" (totem) (tổ tiên

của thị tộc là một động vật hay thực vật), người nhà Ân chuyên dần sang một thứ tôn giáo đặc biệt, là sự sùng bái "Tổ tiên nhất nguyên thần", trong đó Thượng đế và tổ tiên của thị tộc là một.

Người nhà Ân đã phát minh ra văn tự (chừng 5.500 chữ trong Bốc từ) và lịch pháp (can, chi).

## 2. Tây Chu - "Học tại quan phủ"

*- Văn hóa TâyChu trong yêu cầu chính trị tôn giáo hóa.*

Nhà Tây Chu bước sâu vào chế độ nô lệ với những đặc điểm:

1) Thổ địa là sở hữu của quý tộc thị tộc;

2) Tôn giáo là công cụ thống trị của quý tộc thị tộc;

3) Chính trị, tôn giáo (lễ), đạo đức là một, do đó về phương diện tư tưởng thì "học tại quan phủ" 學在官府 (học tại trường quan); chỉ có văn hóa quý tộc mà không có tự học dân gian.

Trong ý thức tôn giáo của người nhà Chu thì Thượng đế và tổ tiên thị tộc tách ra làm hai, gọi là Đế tổ nhị nguyên thần. Tổ tiên thị tộc (như Văn Vương) có thể sánh với thượng đế (*khắc phối thượng đế* 克配上帝). Văn Vương tiếp thụ mệnh trời mà thống trị nhân dân (*thụ dân, thụ cương thổ* 受民受疆土:

tiếp thụ nhân dân và đất đai) tức là tiếp thụ nô lệ và ruộng đất. Phạm trù "thiên mệnh" 天命 là tư tưởng kiến quốc của người nhà Chu, nó biện chính sự tiêu diệt nhà Ân và chế độ công hữu thổ địa và nô lệ. Tư tưởng thiên mệnh chi phối tất cả mọi quốc gia đại sự, đó là chính trị tôn giáo hóa. Tôn giáo là công cụ chuyên chính của quý tộc thị tộc. Sự nối dõi chức năng tôn giáo làm cho quyền lực tộc trương của kẻ thống trị trở thành rộng lớn: nhà Chu "diệt đi vài chục nước và dựng lên những nước mới, mà những nước ấy đều là công thần, anh em, cậu cháu của mình [...]. Mà bốn nước Lỗ, Vệ, Tấn, Tề lại lấy tư cách là kẻ chí thân của vương thất mà làm những nước chư hầu lớn ở phương Đông" (Vương Quốc Duy - *Ân Chu chế độ luận*).

Do sự tôn giáo hóa chính trị mà sản sinh ra cái gọi là "Lễ". "Lễ" là một thứ hình thức chính quyền đặc biệt: "*Lễ bất hạ thứ nhân*" 禮不下庶人(lễ không xuống đến kẻ thứ nhân), "*lễ giả, dĩ biệt quý tiện*" 禮者以別貴賤(lễ là cái để phân biệt kẻ quý và kẻ tiện); "*lễ giả, biệt quý tiện, tự tôn ty giả dã*" 禮者別貴賤序尊卑者也(lễ là cái để phân biệt quý tiện và xếp đặt tôn ty). Cái chế độ ấy được bao tồn trong những thần khí gọi là cái *tôn* 尊 cái *tước* 爵 để trong tôn miếu, những thần khí ấy thay thế cho pháp luật và hình thành chế độ chuyên chính của quý tộc thị tộc.

Sự tôn giáo hóa chính trị cũng chi phối khái niệm đạo đức. Sở dĩ tiên vương "được sánh với Thượng đế" và được "thụ dân thụ thổ" (từ tay Thượng đế) là vì tiên vương có "đức", mà đức là "kính thiên". Trong tôn giáo nhị nguyên thần, căn cứ thụ mệnh của tiên vương phải đồng thời là "kính thiên" và "hiếu tổ". Do đó, "đức" và "hiếu" là hai khái niệm cốt cán của tư tưởng đạo đức đời Chu. "Học tại quan phu" là kết quả tất nhiên của sự chuyên chính thị tộc. Vì "lễ bất hạ thứ nhân", cho nên văn hóa là dành riêng cho quý tộc thị tộc và các quan chức văn hóa cũng dành riêng cho những người ở trong quý tộc thị tộc. Có bốn quan chức văn hóa, ấy là : 1) Chúc 祝 ; 2) Tông 宗 ; 3) Bốc 卜 ; 4) Sử 史. Nhiệm vụ văn hóa của "Chúc" là làm trung gian giữa người và thần đạt những lời thỉnh cầu của người lên thần; "Chúc" cần có tri thức về lịch sử của thần. Nhiệm vụ văn hóa của "Tông" là quản lý mọi việc tế lễ ở tôn miếu;"Tông" cần có những tri thức lịch sử về tôn pháp thị tộc. Nhiệm vụ văn hóa của "Bốc" là giữ việc xem bói bằng mu rùa và cỏ thi; "Bốc" phải có những tri thức về cát hung họa phúc. nhiệm vụ văn hóa của "Sử" là coi giữ văn thư và xem xét thiên tượng; "Sử" phải có những tri thức về các hiện tượng tự nhiên.

- *Mâu thuẫn xã hội và tư tưởng bi kịch cuối đời Tây Chu.*

Thời kỳ toàn thịnh của nhà Tây Chu cũng không được lâu lắm. Đời Chiêu Vương (966 - 948 tr. CN), Mục Vương (947 - 928 tr. CN) đã có những thất bại quân sự lớn, Chiêu Vương đi đánh nước Sở đã phải bỏ mạng ở phương Nam. Trải qua đời Di Vương (887 - 858 tr. CN), Lệ Vương (857 - 842 tr. CN), Cộng Hòa (841 - 828 tr. CN), đến cuối đời Tây Chu thì người nhà Chu phải "Đông thiên", hy sinh địa vực để duy trì tôn tộc. Sự kiện "Đông thiên" chứng tỏ cơ sở xã tắc nhà Chu không được "ổn cố" nữa. Xét về điều kiện nội bộ của xã hội nhà Chu, thì, do sự phát triển kinh tế, tất phải có sự phân hóa giai cấp; những thành viên công xã phá sản, và nô lệ tất phải nổi dậy mà chống lại giai cấp thống trị. Những nguy cơ xã hội như nạn đói, chiến tranh, nổi loạn, nhân dân xiêu bạt, v.v... được phản ánh trong các bài "biến phong", "biến nhã" của *Kinh thi*. Tư tưởng bi kịch của "biến phong", "biến nhã" bắt nguồn từ các mâu thuẫn xã hội tiềm tàng trong chế độ sơ kỳ nhà Chu, đặc biệt là mâu thuẫn giữa "thiên" và "nhân", cho nên "biến nhã" không những trách móc, thậm chí nguyền rủa Thượng đế, mà còn hoài nghi cả thần tổ tiên nữa. Một hình thái ý thức như vậy đã có những mầm mống của chủ nghĩa duy vật. Có thể nói rằng nó là sự phủ định của tư tưởng sơ kỳ nhà Chu, và là thực chất của thi ca bi kịch.

### 3. Xuân thu - Học hạ tư nhân

Khoảng giữa đời Xuân thu thì sắt được phát hiện, do đó sức sản xuất dần dần phát triển mạnh mẽ. Nhờ sự phát đạt của thương nghiệp, đã có những phú thương đi lại giữa các nước. Tiền tệ đúc ra ngày càng nhiều. Chế độ sở hữu ruộng đất chuyển dần sang giai đoạn tư hữu. Thị tộc bắt đầu tan rã. Việc học tập từ chỗ là độc quyền của quan lại quý tộc được nới rộng đến cả thứ dân, nên trường tư mở ra, gọi là giai đoạn "*học hạ tư nhân*"學下私人(việc học xuống đến tư nhân). Trong bọn quý tộc phá sản, có những kẻ trước kia làm quan chức văn hóa thì nay phải đi dạy học để mưu sinh. Những người ấy gọi là "tấn thân tiên sinh", 搢紳先生 sau đó gọi là "nho". Trong sách *Quốc cố luận hãnh*, thiên *Nguyên nho*, Chương Bình Lân nói rằng: "Cái tên Nho 儒 là bởi chữ nhu 需. Nhu nghĩa là lên đến trời, mà Nho cũng biết thiên văn, biết khi nào đại hạn, khi nào nước lụt...". Tấn thân tiên sinh là những con người chuyển tiếp từ quan học đến tư học, mà cũng là những con người bảo tồn văn hóa Tây Chu ở đời Xuân thu.

Lúc bấy giờ tư tưởng chi phối của nhà Tây Chu đã trở nên hình thức và giáo điều. Chẳng hạn, ở đời Tây Chu, "Lễ" là điển chương thần thánh, là công cụ thống trị của quý tộc thị tộc; "Thi" là huyết mạch tư tưởng của giai cấp thống trị. Thế mà đến đời Xuân thu thì

"Lễ" đã trở thành nghi thức giao tế của quý tộc hay đã trở thành nghi tiết của các việc quan, hôn, tang, tế; "Thi" thì đã trở thành những lời thù tạc trong trường giao tế của quý tộc hay đã trở thành từ lệnh bang giao giữa các nước.

Do những sự thay đổi kinh tế và phân hóa giai cấp và do cái tư tưởng bi kịch của "biến phong" và "biến nhã" ở cuối đời Tây Chu, cho nên ta thấy, mầm mống tư tưởng duy vật chủ nghĩa xuất hiện từ đời Xuân thu là một việc đương nhiên. Tác phẩm đầu tiên nói về thuyết "ngũ hành" ở đời Xuân thu là sách *Tả truyện* và sách *Quốc ngữ* (Thiên *Hồng phạm* của *Kinh thư* cũng có nói đến "ngũ hành", nhưng *Hồng phạm* là một tác phẩm của đời Chiến quốc). Ngũ hành là *kim, mộc, thủy, hỏa, thổ*, năm nguyên tố tạo thành vạn vật. Trong sách *Quốc ngữ*, Sử Bá nói rằng: "... *Thổ* cùng *kim*, *mộc*, *thủy*, *hỏa*, trộn lẫn nhau mà làm thành trăm vật..." (*Thổ dữ kim mộc thủy hỏa tạp dĩ thành bách vật*) (*Trịnh ngữ*). Triện Cầm trong sách *Quốc ngữ* (*Lỗ ngữ*) và Tử Sản, trong sách *Tả truyện* (*Chiêu*, 25) cũng có nói đến "ngũ hành". Ngoài ra còn có nhiều nhân vật tuy không dùng chữ "ngũ hành", nhưng cũng có quan niệm tương tự với thuyết "ngũ hành":

> "Tấn Khước Khuyết nói với Triệu Tuyên Tử rằng thủy, hỏa, kim, mộc, thổ, cốc (thóc) gọi là lục phủ..." (*Tả truyện; Văn*, 7).

Theo sau thuyết "ngũ hành", đời Xuân thu cũng đã sản sinh ra tư tưởng vô thần, phủ định thiên mệnh, phủ định quỷ thần. Tuy nhiên, tư tưởng duy vật chủ nghĩa ở đời Xuân thu đang còn trong tình trạng lẻ tẻ, rời rạc, chưa thành hệ thống, và đang trà trộn với những hình thức tôn giáo, nó chưa dám phủ định Thượng đế một cách công khai, chưa dám ra mặt phản đối chữ "Lễ".

Đến cuối đời Xuân thu, đầu đời Chiến quốc, "tư học" mới trở thành một hiện tượng phổ biến. Khổng Tử và Mặc Tử là hai vị đại sư xuất hiện ở giai đoạn này. Khổng Tử có 70 người học trò giỏi (*Sử ký*) về sau có đến 5.000 người (theo *Lã thị Xuân thu*). Mặc Tử có 180 người học trò (theo *Hoài Nam Tử*) hay 500 người (theo sách *Mặc Tử*). "Đệ tử, môn đồ của họ Khổng họ Mặc đầy dẫy trong thiên hạ" (*Lã thị Xuân thu*). Khổng Tử không hoàn toàn bảo tồn hình thức nhà Chu, như bọn "Tấn thân tiên sinh" (nhà Nho nguyên thủy), mà lại phê phán hình thức Lễ, Nhạc, và cường điệu nội dung của Lễ, Nhạc. Khổng Tử vẫn dựa vào toàn bộ hình thức Thi, Thư, Lễ, Nhạc của nhà Tây Chu mà theo đuổi cái mục đích cải lương tôn giáo cổ đại.

Mặc Tử thì dựa vào Thi, Thư mà phản đối Lễ, Nhạc, cho rằng lễ là phiền nhiễu, hậu táng là hại của và thương sinh; cho rằng nhạc làm hao mòn khí lực của con người và có hại cho sinh nghiệp. Tư tưởng xã

hội của Mặc Tử hướng về quần chúng nhân dân, nông, công và thương cổ.

### 4. Chiến quốc - Bách gia tranh minh

Đời Chiến quốc, sự phân công càng ngày càng trở thành phát đạt, giai cấp quốc dân mỗi ngày một lớn lên (giai cấp quốc dân tức là dân tự do, tức là quốc nhân 國人. Giai cấp quốc dân ở Trung Quốc không được hoàn toàn, điển hình như ở Hy-lạp) và chế độ thổ địa tư hữu cũng không hoàn toàn chiến thắng. Đấu tranh giai cấp tiến lên một bước và quyết định sự hình thành cái học "chư tử", "bách gia". Sự phân hóa ý thức ấy phản ánh sự phân tán đất đai, phản ánh cái quá trình chuyển hóa từ chế độ quốc hữu thị tộc đến chế độ tư hữu đa nguyên địa vực hóa, và sự phát đạt của công nghiệp, thương nghiệp. Ở các nước thời Chiến quốc, chế độ chính trị không còn là sự chuyên chính của thị tộc như thời Tây Chu nữa, mà đã trở nên tương đối dân chủ, có phần nào giống với chế độ dân chủ ở Hy-lạp cổ đại. Do sự cạnh tranh về kinh tế, chính trị, quân sự, v.v..., các nước đua nhau trọng dụng những kẻ sĩ (xuất thân bình dân) có tri thức chuyên môn. Cái phong khí "Lễ hiền hạ sĩ" 禮賢下士 được gây nên từ đó. Địa vị của các nhà trí thức chuyên môn trở nên rất cao và họ được *tự do nghị luận chính sự*: "Xử sĩ hoành nghị" 處士橫議: kẻ xử sĩ ăn nói dọc ngang (*Mạnh Tử*).

Ngụy Văn Hầu chiêu tập những người như Tư Hạ, Điền Tử Phương, Đoàn Can Mộc, Ngô Khởi, Tây Môn Báo, v.v... Tựu trung cũng có người không nhận một quan chức gì mà chỉ đến để phát biểu ý kiến. Chung quanh Lỗ Mục Công thì có Tăng Thân, Tư Tư, Tiết Liễu, Thân Tường v.v... Lỗ Mục Công trọng dụng ngang nhau những người trong môn phái họ Khổng hay họ Mặc (theo *Thí Tử*), điều đó to rõ không khí tự do học thuật của thời đại. Hàn Phi cũng nói: "Nho thì lấy văn mà phạm pháp, hiệp sĩ thì lấy vũ mà phạm cấm [...]. Phạm pháp, phạm cấm thì phải xử tội, thế mà nhân chủ kính lễ như nhau" (*Ngũ đố*). Mạnh Thường Quân nước Tề, Bình Nguyên Quân nước Triệu, Tín Lăng Quân nước Ngụy, Xuân Thân Quân nước Sở đều nuôi trong nhà mình hàng ngàn kẻ sĩ. Tề Tuyên Vương thì tổ chức "dưỡng sĩ" đại quy mô ở Tắc Hạ. Nhờ những hình thức "chiêu hiền đãi sĩ" rộng rãi này, kẻ sĩ càng được nới rộng, có thể đi hết nơi này đến nơi kia làm du thuyết, không phải bó buộc luồn cúi một vị nhân chủ nào. Trâu Diễn là thủ lĩnh của Âm dương gia ở cuối đời Chiến quốc. *Sử ký* nói rằng: "Trâu Tử được trọng ơ nước Tề. Sang nước Lương thì Lương Huệ Vương thân hành ra ngoại ô để nghênh tiếp theo lễ tân chủ. Qua nước Triệu [thì] Bình Nguyên Quân đi nghiêng [để mà] phủi chiếu. Đi nước Yên [thì] Chiêu Vương vác chổi đi trước xin ngồi vào hàng đệ tử mà thụ giáo" (*Mạnh Tuân liệt truyện*). *Sử*

*ký* cũng nói cách Tề Tuyên Vương "dưỡng sĩ": Tuyên Vương rất ham kẻ sĩ văn học du thuyết, như bọn Trâu Diễn, Thuần Vu Khôn, Điền Biền, Tiếp Dư, Thận Đáo, Hoàn Uyên, 76 người, đều cho ở phủ thự, như quan Thượng đại phu, không làm chính sự mà *chỉ nghị luận*, vì vậy cho nên ở Tắc Hạ nước Tề, học sĩ lại thịnh lên, có đến trăm ngàn người" (*Điền Kính, Trọng Hoàn thế gia*). Sách *Tân tự* viết: "Nước Tề có Tắc Hạ tiên sinh thích nghị luận chính sự". Hầu Ngoại Lư nói rằng những kẻ sĩ ấy "không thực thi chính sự mà chỉ nghị luận [chính sự], đó tức là chế độ đại nghị sĩ" (*Trung Quốc tư tưởng thông sử*). Ở Tắc Hạ, các học phái dù to, dù nhỏ, dù mới, dù cũ, đều có đại biểu tham gia vào cuộc nghị luận, đủ biết cái phong khí học thuật tự do của thời đại. Người ta dùng những chữ "Chư tử", "Bách gia" để chỉ toàn bộ các học phái ở đời Chiến quốc. Vậy "Chư tử", "Bách gia" gồm mấy học phái và là những học phái nào?

Theo sách *Hán chí* của Ban Cố, thì có 14 nhà tức là Âm dương gia, Nho gia, Mặc gia, Danh gia, Pháp gia, Đạo gia, Tung hoành gia, Tạp gia, Nông gia, Tiểu thuyết gia, Thi phú gia, Binh gia, Số thuật gia, Phương kỹ gia.

Theo sách *Thất lược* của Lưu Hâm thì có "Cửu lưu" (chín dòng): 1) Nho gia giả lưu; 2) Đạo gia giả lưu; 3) Âm dương gia giả lưu; 4) Pháp gia giả lưu; 5) Danh

gia giả lưu; 6) Tung hoành gia giả lưu; 7) Tạp gia giả lưu; 8) Nông gia giả lưu; 9) Tiểu thuyết gia giả lưu.

Bảng phân loại của Tư Mã Đàm, đời Tiền Hán, chỉ gồm 6 nhà, tức là Âm dương, Nho, Mặc, Danh, Pháp, Đạo. Cách phân loại này là hợp lý hơn cả vì tiểu thuyết, thi phú thì thuộc về văn học, tung hoành thì thuộc Danh gia, nông là một nhánh của Mặc gia, Phương kỹ thì bao quát trong Âm dương gia, còn Tạp gia thì chỉ là một phái chiết trung.

Nho gia bắt nguồn từ Nho thuật của bọn "Tấn thân tiên sinh" đời Xuân thu. Khổng Tử là người khai sáng vĩ đại của Nho gia, học phái đầu tiên trong "Chư tử", "Bách gia", học phái lâu dài nhất của Trung Quốc vì nó còn tồn tại cho đến thế kỷ XX. Về thiên đạo quan, Nho gia bảo tồn quan niệm "thiên mệnh" truyền thống; về vấn đề xã hội, Nho gia chủ trương điều hòa giai cấp; về đạo đức, Nho gia đề xướng nhân nghĩa. Ở đời Chiến quốc, Tử Tư và Mạnh Tử hoàn thành sự phóng đại chủ nghĩa duy tâm của Nho gia.

Mặc gia xuất hiện sau Nho gia không lâu. Mặc Tử bảo tồn truyền thống Thi, Thư, nhưng đứng trên lập trường quốc dân mà công kích Lễ, Nhạc. Mặc gia hậu kỳ phát triển tư tưởng duy vật chủ nghĩa, tư tưởng khoa học, nhận thức luận và luận lý học. Đạo gia là do Lão Tử khai sáng. Lão Tử là người đời Xuân thu nhưng sách *Lão Tử* thì đến đời Chiến quốc mới xuất hiện. Lão Tử là nhà triết học vĩ đại nhất của Trung

Quốc, có một hệ thống triết học tự nhiên cũng thâm thúy như các hệ thống của Ấn-độ và Hy-lạp. Về mặt xã hội thì Lão Tử kịch liệt phản đối tư tưởng bảo thủ của Nho gia, kịch liệt phản đối chữ "Lễ", cho đó là nguồn gốc của mọi sự bất bình đẳng trong xã hội, của mọi sự thống khổ trong nhân loại.

Pháp gia kịch liệt phản đối tư tưởng "lễ trị" của Nho gia, và chủ trương "pháp trị", pháp luật không phân biệt quý tộc hay bình dân. Những đại biểu có tiếng của Pháp gia là Thân Bất Hại, Thận Đáo và Hàn Phi, người tổng kết tư tưởng của Pháp gia. Tư tưởng xã hội của Hàn Phi bắt nguồn từ quan niệm tiến hóa của Lão Tử.

Âm dương gia tức là học phái "âm dương ngũ hành". Thuyết "ngũ hành" ở đời Xuân thu là một tư tưởng tiến bộ. Đến đời Chiến quốc, Trâu Diễn kết hợp thuyết "ngũ hành" với thuyết "âm dương" (bát quái) mà làm tiền đạo cho học thuyết *Kinh dịch*. Từ đời Hán cho đến gần đây, học thuyết "âm dương ngũ hành" có ảnh hưởng rộng lớn, nếu không nắm được thế giới quan của học phái "âm dương ngũ hành" thì khó lãnh hội được triết học Nho gia từ đời Hán trở về sau.

Danh gia là học phái của những người mà đời bấy giờ gọi là "biện giả", "biện sĩ". Nó bắt nguồn từ những sự tranh biện, cật vấn giữa các học phái. Mỗi học phái đều có phương pháp biện luận của mình làm vũ khí để

giữ vị trí của mình và phê phán vị trí của đối thủ. Nhưng Danh gia thì lấy "danh" (khái niệm) làm đối tượng duy nhất cho học thuyết của mình và do đó bỏ mất nội dung tích cực của tư trào biện luận mà rơi vào sự chơi đùa với khái niệm, tức là trở thành quỷ biện (sophisme). Hai đại biểu nổi tiếng nhất của Danh gia, là Huệ Thi và Công Tôn Long.

(1) Cổ: đơn vị đo lường thời cổ, bằng 4 thạch .

## II

# KHỔNG TỬ
# 孔子

### I - TIỂU SỬ

Khổng Tử sinh ở nước Lỗ 魯 (nay là huyện Khúc Phụ, tỉnh Sơn Đông) vào năm thứ 21 Chu Linh Vương, tức là năm 22 Lỗ Tương Công (551 trước CN)[1].

Tổ tiên họ Khổng là Vi Tử, thứ huynh của Ân Trụ, được Chu Thành Vương phong làm chư hầu ở nước Tống. Người đầu tiên lấy họ Khổng là Khổng Phụ Gia, làm quan Tư mã nước Tống bị Hoa Đốc giết, con cháu lánh nạn sang nước Lỗ. Cha Khổng Tử là Thúc Lương Hột, cháu năm đời của Khổng Phụ Gia, làm quan Đại phu ấp Thưu. Thúc Lương Hột lấy vợ họ Thi, không có con trai, lúc về già, lấy vợ kế, tên là Trưng Tại, họ Nhan. Trưng Tại đi cầu tự ở núi Ni

Khưu 尼丘 sinh được Không Tử cho nên đặt tên là Khưu 丘, tự là Trọng Ni 仲尼

Không Tử mồ côi cha từ lúc 3 tuổi. Năm 19 tuổi, Không Tử lấy vợ, được một năm thì sinh con trai, đặt tên là Lý, tự là Bá Ngư.

Lúc thiếu thời, Không Tử nghèo khổ, năm 20 tuổi làm chức lại giữ kho; năm 21 tuổi, làm chức lại coi việc chăn nuôi. Theo sách *Thông khảo*, thì năm 22 tuổi, Không Tử đã bắt đầu dạy học. Theo sách *Khổng Tử gia ngữ* và sách *Sử ký* (thiên *Khổng Tử thế gia* và *Lão Tử, Hàn Phi liệt truyện*) thì năm 34 tuổi Không Tử đến Lạc Dương ra mắt Lão Tư.

Năm 35 tuổi, nước Lỗ có loạn, Không Tử tránh sang nước Tề, ở đó Không Tử làm gia thần cho Cao Chiêu Tử, để được tiến dẫn lên Tề Cảnh Công (theo *Sử ký*). Cảnh Công hỏi Không Tử về đạo trị nước, Không Tử đáp: "Vua cho ra vua, tôi cho ra tôi; cha cho ra cha, con cho ra con" (*Quân quân, thần thần, phụ phụ, tử tử*). Cảnh Công muốn trọng dụng Không Tử, nhưng nghe lời Án Anh, rồi lại thôi. Năm 36 tuổi, Không Tử trở về nước Lỗ và ở lại đó 15 năm, vừa san định *Kinh thi*, *Kinh thư*, *Kinh lễ*, *Kinh nhạc* vừa dạy học. Học trò Không Tử ngày càng đông, nhiều người ở phương xa đến, có đủ con nhà quý tộc, trung lưu, bình dân. Có những người làm quan Tể, quan Đại phu ở các nước, Tử Cống làm Tướng quốc nước Vệ và có đi sứ

nhiều nước. Theo *Lã thị Xuân thu* và *Sử ký* thì cuối đời Khổng Tử, số học trò lên đến 3.000 người.

Năm 51 tuổi, Khổng Tử ra làm quan Tể ở đất Trung Đô, rồi lên chức Tư không, rồi lại lên chức Đại tư khấu, sau đó lại quyền chức Tướng quốc - *Sử ký* nói rằng năm Khổng Tử 50 tuổi, Công Sơn Bất Nữu (tức là Công Sơn Phất Nhiễu ở sách *Luận ngữ*) giữ đất Phí để làm phan. Quý thị (quyền thần nước Lỗ), cho người đến mời Khổng Tử, Khổng Tử muốn đi, Tử Lộ không bằng lòng, Khổng Tử bèn không đi. *Tứ thư vị căn* thì chứng minh rằng việc Công Sơn Phất Nhiễu xảy ra lúc Khổng Tử đã làm quan Tể ở đất Trung Đô, Khổng Tử quyền chức Tướng quốc nước Lỗ có làm mấy việc lớn:

1) Việc tước bỏ ba cứ điểm (Hậu, Chí, Thành) của bọn quyền thần nước Lỗ (sai Tử Lộ san phẳng ba cứ điểm đó).

2) Cuộc hội minh với nước Tề ở Giáp Cốc, trong đó Khổng Tử đã phát hiện âm mưu bạo lực của nước Tề, cứu thoát Lỗ Hầu và nâng cao uy thế của nước Lỗ (theo *Tả truyện*).

3) Việc giết biện sĩ là Thiếu Chính Mão để bảo vệ chân lý (theo *Tuân Tử*, và *Khổng Tử gia ngữ*, nhưng Chu Hy nói: "Chắc là các nhà Nho nước Tề, nước Lỗ căm giận việc Phu tử mất chức, cho nên đặt ra chuyện

này để khoa trương cái quyền của ngài"). *Sử ký* nói rằng Khổng Tử làm cho nước Lỗ trở nên thịnh trị, đến nỗi nước Tề phải sợ, bèn tuyển 80 người con gái đẹp: đều mặc áo nhiều màu, múa khúc nhạc *khang*, và 30 tứ ngựa hay (mỗi tứ 4 con) đem dâng vua nước Lỗ. Từ đó Lỗ hầu say mê nữ nhạc và ngựa hay, lười bỏ chính sự. Khổng Tử thấy vậy bèn bỏ nước Lỗ mà đi, lúc bấy giờ đã 56 tuổi.

Cuộc "chu du liệt quốc" của Khổng Tử kéo dài 14 năm (theo *Sử ký*).

Khổng Tử bỏ nước Lỗ đi sang nước Vệ, ở 10 tháng, muốn sang nước Trần, đi qua đất Khuông. Trạng mạo Khổng Tử giống Dương Hổ, người thù của đất Khuông, người đất Khuông đem binh vây Khổng Tử. Tử Lộ (một dũng sĩ, là một trong những học trò đi theo Khổng Tử) muốn cự chiến. Khổng Tử nói: "Nếu trời chưa muốn dứt hẳn nền văn hóa này thì người nước Khuông làm gì được ta!" (*Luận ngữ*; *Tử Hãn*).

Bèn bảo Tử Lộ hát và gảy đàn, Khổng Tử họa theo, xong ba bài hát, thì người nước Khuông vào xin lỗi, vì đã nhận lầm Khổng Tử là Dương Hổ, rồi rút quân.

Sau đó, Khổng Tử đi qua đất Bồ rồi lại trở về nước Vệ. Ở đó, Khổng Tử ra mắt phu nhân của Vệ Linh Công tên là Nam Tử, rồi bỏ nước Vệ sang nước Tào, lại từ nước Tào sang nước Tống. Quan Tư mã nước

Tống là Hoàn Khôi muốn giết Khổng Tử, Khổng Tử nói: "Trời sinh đức ở nơi ta, Hoàn Khôi có muốn giết ta cũng không làm gì được!" (*Luận ngữ*).

Năm sau, Khổng Tử sang nước Trịnh rồi lại sang nước Trần, ở lại đó 3 năm, rồi đi qua đất Bồ để trở lại nước Vệ. Linh Công hỏi binh pháp, Khổng Tử nói chưa học binh pháp, chỉ học lễ mà thôi. Lúc bấy giờ, ở nước Tấn, Phật Bật làm phản, cho người mời Khổng Tử, Khổng Tử muốn đi, Tử Lộ không chịu, rồi lại thôi.

Khổng Tử lại bỏ nước Vệ để sang nước Trần. Ở khoảng giữa nước Trần và nước Sái, Khổng Tử hết lương, đệ tử đều mệt lả, không ai dậy nổi (theo *Luận ngữ*).

Năm thứ 6 Lỗ Ai Công, Khổng Tử từ nước Sái sang nước Diệp, rồi trở lại nước Sái. Sở Chiêu Vương sai người đến rước Khổng Tử sang nước Sở, muốn lấy đất Thư Xã 700 dặm phong cho Khổng Tử. Lệnh doãn Tử Tây nói rằng:

"Nhà vua sai sứ thần đi các nước, có ai bằng Tử Cống không? Phụ tướng có ai bằng Nhan Hồi không? Tướng súy có ai bằng Tử Lộ không? Quan doãn có ai bằng Tể Dư không? Xét như Văn Vương, Vũ Vương làm quân trưởng một trăm dặm mà cuối cùng trở thành đấng vương giả trong thiên hạ. Nay Khổng Khưu được giữ đất đai, lại có đệ tử hiền tài

làm phụ tá, thì đó không phải là cái phúc của nước Sở" (theo *Sử ký*).

Sở Chiêu Vương bèn thôi.

Mùa thu năm ấy, Sở Chiêu Vương mất, Khổng Tử 67 tuổi, lại từ nước Sở trở về nước Vệ.

*Sử ký* nói rằng năm thứ 11 Lỗ Ai Công, học trò Khổng Tử là Nhiễm Hữu làm tướng cho Quý thị, đem quân đánh nước Tề, đại thắng. Quý thị bèn cho người mang lễ đi rước Khổng Tử về nước Lỗ. Nhưng rút cục, nước Lỗ cũng không biết dùng Khổng Tử, mà Khổng Tử cũng không muốn làm quan.

Cũng theo *Sử ký*, Khổng Tử bắt đầu làm *Kinh Xuân thu* vào năm 14 Lỗ Ai Công, nhân việc nhà vua đi săn, bắt được kỳ lân.

Hai năm sau, Khổng Tử mất, tức là năm 16 Lỗ Ai Công, năm 41 Chu Kính Vương (479 trước CN), thọ 73 tuổi.

## II- SÁCH *LUẬN NGỮ*

Sách *Hán thư*, mục *Nghệ văn chí*, có nói:

"Sách *Luận ngữ* là những lời (ngữ) của Khổng Tử ứng đáp cho đệ tử và người đương thời, và những

lời, các đệ tử nói với nhau mà có thưa với phu tử. Lúc bấy giờ các đệ tử đều có những điều ghi được. Khi Phu tử mất rồi, môn nhân cùng nhau góp lại mà bàn bạc (luận), sắp xếp. Vì vậy cho nên gọi là "*Luận ngữ*"".

Trịnh Huyền nói:

"Đáp ứng và tự thuật thì gọi là "ngữ". Vì sách này toàn chép những lời của Trọng Ni đáp ứng đệ tử và những người đương thời, cho nên gọi là "ngữ". Chữ "ngữ" ở dưới chữ "luận" là vì tất phải trải qua bàn bạc (luận) thu xếp (soạn) rồi mới chép" (*Chu Lễ chú*).

Sau ngọn lửa đốt sách của nhà Tần, nhà Hán dựng nghiệp, ra tay tìm tòi sách cổ. Lúc bấy giờ có ba bản *Luận ngữ*.

1/ Bản của nước Lỗ (*Lỗ Luận ngữ* cũng gọi tắt là "Lỗ luận"), do Hạ Hầu Thắng, Hạ Hầu Kiên, Tiêu Vọng Chi v.v... truyền thụ. Đó là bản hiện hành.

2/ Bản của nước Tề (*Tề Luận ngữ*, cũng gọi tắt là "Tề Luận", do Vương Cát, Chu Kỳ, Vương Khanh, Cống Vũ v.v... truyền thụ. Ngoài 20 thiên của bản "Lỗ Luận", bản này còn có thêm 2 thiên *Vấn Vương* và thiên *Tri đạo*. Trong 20 thiên kia, cũng có một ít chương, một ít câu mà bản "Lỗ luận" không có (theo

Hà Yến, *Luận ngữ tập giải tự*). Ban này không còn nữa.

3/ Bản cổ gọi là *Cổ văn Luận ngữ*, "Cổ Luận ngữ" hay "Cổ Luận" do Lỗ Cung Vương đời nhà Hán phát hiện trong khi giỡ ngôi nhà cũ của Khổng Tử để xây dựng cung thất. Bản này viết bằng chữ khoa đẩu. Nó cũng không có hai thiên, *Vấn Vương* và *Tri đạo* của bản "Tề luận", nhưng lại cắt chương cuối cùng của thiên *Nghiêu viết*, để làm riêng một thiên, thành ra cả thảy có 21 thiên. Thứ tự các thiên cũng không giống với "Tề luận" và "Lỗ luận". Bản này do Bác sĩ Khổng An Quốc đời Hán Vũ Đế truyền thụ, về sau do Mã Dung chú giải.

Cuối đời nhà Hán, Trịnh Huyền làm chú giải cho "Lỗ Luận" có tham khảo "Tề Luận" và "Cổ Luận".

Đời nhà Ngụy thì có Trần Quần, Vương Túc, Chu Sinh Liệt, mỗi người làm một bản *Luận ngữ nghĩa thuyết*. Hà Yến tổng hợp 13 chú giải mà làm ra sách *Luận ngữ tập giải*, rất có uy tín.

Sau đó, qua các thời đại, những công trình chú giải và khảo chứng sách *Luận ngữ* đạt một số lượng rất lớn, Tựu trung, chỉ tạm kể ra đây:

*Luận ngữ nghĩa sớ* của Hoàng Khản (Đời nhà Lương, Nam Bắc triều).

*Luận ngữ chương cú tập chú* của Chu Hy, đời nhà Tống, đã trở thành sách giáo khoa.

*Luận ngữ chính nghĩa* của Lưu Bao Nam, đời nhà Thanh.

*Luận ngữ chú sớ hiệu khám ký* của Nguyễn Nguyên, đời nhà Thanh.

Sách *Luận ngữ* là tư liệu có giá trị khoa học lịch sử nhất để nghiên cứu thân thế và tư tưởng của Khổng Tử. Tư liệu có giá trị thứ hai là *Kinh Xuân thu - Khổng Tử gia ngữ* cũng chép lời nói, việc làm của Khổng Tử, nhưng đó là một tác phẩm ngụy tạo của Vương Túc đời Ngụy, trong đó có rất nhiều chuyện hoang đường, phản khoa học; *Khổng Tử thế gia* trong *Sử ký* cũng sử dụng nhiều tư liệu không có giá trị khoa học.

## III. HỌC THUYẾT CỦA KHỔNG TỬ

### A. Thế giới quan

*1) Khổng Tử không có triết học tự nhiên*

Khổng Tử không hề đặt ra những vấn đề về bản chất của vũ trụ, về khởi nguyên của vũ trụ, những vấn đề đa nhất, tâm vật, hữu vô, động tĩnh v.v... Trong

sách *Luận ngữ*, không phải không có những tri thức về các hiện tượng tự nhiên, nhưng trong cả bộ sách ấy không có một mệnh đề nào thực sự xuất phát từ nhu cầu khám phá, lý giải hiện tượng tự nhiên mà đặt ra. Những nhận thức về các hiện tượng tự nhiên chỉ được dùng như các ẩn dụ để làm nổi bật những ý niệm chính trị hay đạo đức. Chẳng hạn:

"Thành lúa mà không đâm bông cũng có, đâm bông mà không kết hạt cũng có" (tu dưỡng đạo đức không có kết quả).

"Trị dân là cốt ở đức, ví như sao bắc cực, cứ ở chỗ mình mà các sao đều chầu về" (gương mẫu đạo đức trong chính trị).

Trong tư tưởng của Khổng Tử, đối tượng của tri thức, của sử học, không phải là hiện tượng tự nhiên, mà lại là "Thi, Thư, Lễ, Nhạc", tức là cái tôn giáo và cái văn hóa truyền thống của nhà Tây Chu.

"Không học *Thi* thì không lấy gì mà nói, không học lễ thì không tự lập được".

"Tiểu tử sao chẳng học *Thi*...? Học thì hứng khởi được, quan chiêm được, quần tụ được, oán thán được".

Ở Trung Quốc, nhà tư tưởng đầu tiên là Khổng Tử, vào ở cuối đời Xuân thu; người thứ hai là Mặc Tử, vào đầu đời Chiến quốc, mà những vấn đề của hai người

đặt ra đều là những vấn đề đạo đức, chính trị, nhân sinh; đối tượng nghiên cứu của họ cũng ở trong phạm vi nhân sự; nhận thức về tự nhiên của họ còn khá ít ỏi. Phải chờ đến giữa đời Chiến quốc, mới có những nhà tư tưởng, như tác giả của sách *Lão Tử*, tác giả của *Kinh dịch* v.v... dựng lên những hệ thống triết học tự nhiên đồ sộ. Trái lại, ở Hy-lạp thì ngay từ đầu, các nhà tư tưởng như Thalès, Anaximandre, Anaximène, v.v... đều đã nêu lên và giải đáp những vấn đề về căn nguyên của vũ trụ, và họ cũng theo đuổi việc nghiên cứu khoa học tự nhiên. Phải chờ đến Socrate thì vấn đề nhân sinh quan mới trở thành trung tâm của triết học. Sở dĩ quá trình phát triển của tư tưởng Trung Quốc đi ngược hướng với Hy-lạp như vậy, là vì ở Trung Quốc sắt được phát hiện sau khi hình thành chế độ nô lệ, cho nên lực lượng sản xuất bạc nhược, thị tộc được duy trì, giai cấp quốc dân đề muộn và yếu ớt, và vấn đề nhận thức tự nhiên và chinh phục tự nhiên, không cần đặt ra một cách gấp rút để giải quyết những vấn đề xã hội.

### *2) Thế giới quan tôn giáo của Khổng Tử*

Sách *Luận ngữ* nói rằng Khổng Tử không hề nói đến quái (quái dị), lực (bạo lực), loạn, thần (quỷ thần) (*Thuật nhi*). Khi Quý Lộ hỏi việc thờ quỷ thần thì Khổng Tử đáp rằng:

"Chưa biết thờ người, sao biết thờ quỷ?"

Quý Lộ lại hỏi về cái chết, Khổng Tử đáp:

"Chưa biết cái sống, làm sao biết cái chết?" (*Tiên tiến*).

Vì những câu nói này mà có nhiều người tưởng rằng Khổng Tử có tư tưởng phi tôn giáo, vô thần, hoặc thực chứng chủ nghĩa kiểu Auguste Comte, như nhà triết học sử Nhật-bản Độ-biên Tú-phương đã nói.

Kỳ thực, sở dĩ Khổng Tử không nói "quái, lực, loạn, thần", không nói cái chết, là chỉ vì đời Xuân thu người ta rất tin và hay nói những điều quái dị, những chuyện ma quỷ, đồng bóng; Khổng Tử cho đó là những điều mê tín, tiếm độc quỷ thần, có hại cho tôn giáo chân chính, cho nên không nói đến.

*a. Thượng đế*

Tôn giáo chân chính, đối với Khổng Tử, là cái tôn giáo của nhà Tây Chu. Khổng Tử tin rằng Thượng đế là một đấng chủ tể, có nhân cách, ý chí, tình cảm v.v...

"Mắc tội với Trời, không còn cầu khẩn gì được nữa!" (*Bát dật*).

"Ta dối ai, dối Trời chăng?" (*Ung dã*).

"Trời sinh đức ở nơi ta..." (*Thuật nhi*).

"... Trời có nói gì, mà bốn mùa đều vận hành, trăm vật đều sinh trưởng" (*Dương Hóa*).

Trời không nói không có nghĩa là Trời không có nhân cách, mà chỉ có nghĩa là Trời không cần nói.

*b. Thiên mệnh*

Trong tôn giáo của nhà Tây Chu, các đế vương dựng nên triều đại đều có mệnh trời, mà đặc biệt Văn Vương khai sáng nhà Chu là "có mệnh tự trời" (*Kinh thi; Đại nhã*). Khổng Tử cũng nói Thuấn được Nghiêu truyền ngôi, là do "lịch số" của trời (*Nghiêu viết*), nhà Chu thụ mệnh là do cái đức lớn của Văn Vương (*Thái Bá*).

Khổng Tử lại tin rằng "đạo" có "hành" được hay không "hành" được, cũng là do thiên mệnh (*Hiến vấn*). Bản thân Khổng Tử kế thừa đạo thống nhà Tây Chu, cũng là do mệnh trời:

"Trời mà muốn dứt bỏ cái văn hóa này, thì ta đây (người chết sau Văn Vương) không được dự vào cái văn hóa ấy. Trời mà chưa muốn dứt bỏ cái văn hóa ấy, thì người nước Khuông làm gì được ta?"

Trong nhân sự, những biến cố xảy ra đều do thiên mệnh:

"Bá Ngưu có bệnh (phong), Khổng Tử đến thăm [...] nói rằng: Mất đi là mệnh đấy, ôi!" (*Ung dã*).

"Tử Hạ nghe [lời Phu tử] nói rằng: chết sống có mệnh, giàu sang ở trời" (*Nhan Uyên*).

*c. Thiên nhân hợp nhất*

Trong cái tôn giáo của nhà Tây Chu, Trời và người có tác dụng tương hỗ đối với nhau. Đó là tư tưởng "thiên nhân hợp nhất" 天人合一 (hay "thiên nhân tương dữ" 天人相與, chữ của Đổng Trọng Thư, hay "thiên nhân cảm ứng" 天人感應) Nếu hiện tượng tự nhiên có ảnh hưởng đến đạo đức của con người, thì đạo đức của con người cũng có ảnh hưởng đến hiện tượng tự nhiên, như nhật thực, nguyệt thực, sao chổi, động đất, hạn hán, dịch lệ v.v... Thiên *Hồng phạm, Trù thứ* 8, *Kinh thư*, nói:

"Đứng đắn thì mưa phải thời; an ổn thì nắng phải thời; sáng suốt thì ấm phải thời; mưu trí thì lạnh phải thời; thánh minh thì gió phải thời" (*Hưu trưng*).

"Ngông cuồng thì mưa luôn; tiếm loạn thì nắng luôn; Uế oải thì ấm luôn; nóng nảy thì lạnh luôn; u mê thì gió luôn" (*Cữu trưng*).

Tư tưởng "thiên nhân hợp nhất" của Khổng Tử biểu hiện nhiều nhất trong *Kinh Xuân thu*. Khổng Tử ghi chép rất cẩn thận những tai dị xảy ra ở các nước. Chẳng hạn, đời Lỗ Thành Công, Khổng Tử chép: "Năm thứ bảy tháng Giêng... chuột kho ăn sừng của con trâu

tế giao, Bói chọn trâu khác. Chuột kho lại ăn sừng của nó. Bèn miễn trâu". Hứa Hàn chú giải rằng đó là là cái "tượng" nhỏ mà hại lớn, ăn rồi lại ăn, con cháu Tam Hoàn nối nhau". "Đời Lỗ Hy Công năm thứ 16, tháng Giêng [...] ngày mậu thân [...] rơi đá ở nước Tống năm hòn. Cùng năm ấy, sáu con chim ích bay dật lùi qua đô thành nước Tống". Tống Tương Công là một người ngu mà lại muốn xưng bá, sau đó năm năm thì bị bắt ở đất Vu và một năm nữa thì đánh thua ở đất Hoàng.

Tư tưởng "thiên nhân hợp nhất" bắt nguồn từ thời đại tôtem, nó luôn luôn sử dụng phép loại tự (annalogie) với nguyên lý "cái gì giống nhau thì sinh ra nhau" (nguyên lý "đồng loại tương động" của Đổng Trọng Thư), nó không cảm thấy mâu thuẫn lôgich. Ở Trung Quốc, tư tưởng "thiên nhân hợp nhất" được bảo lưu trong chế độ nô lệ và phong kiến kéo dài 2.000 năm, vì ở trong hai chế độ này, nhiều tàn dư thị tộc vẫn còn.

## B. Tư tưởng chính trị và xã hội

a) *Lập trường bảo thủ* (chính danh, danh phận đại nghĩa, đại nhất thống).

Do niềm tin ở Thượng đế và thiên mệnh, Khổng Tử vẫn xem tổ chức xã hội và chính trị của nhà Tây Chu là lý tưởng, vẫn xem nhà Tây Chu là chính thống.

"Thiên hạ hữu đạo thì lễ nhạc chinh phạt từ thiên tử mà ra; thiên hạ vô đạo thì lễ nhạc chinh phạt từ chư hầu mà ra" (*Quý thị*).

Thiên tử là người đứng đầu thị tộc và chịu mệnh trời, cho nên lễ nhạc chinh phạt phải ở trong tay thiên tử.

"Lễ" là cái phạm trù tôn giáo cơ bản, làm công cụ cho sự thống trị của quý tộc thị tộc. *Chu Lễ* nói: "Lễ không xuống đến thứ nhân", thì Khổng Tử cũng nói: "Thiên hạ hữu đạo thì thứ nhân không nghị luận [chính trị]" (*Quý thị*).

"Lễ là để phân biệt quý tiện (quý tộc và tiện dân)" cho nên Khổng Tử chủ trương lễ trị mà phản đối pháp trị, vì pháp luật không phân biệt quý tiện. Khi nước Tấn đúc vạc để chép hình luật của Phạm Tuyên Tử, thì Khổng Tử nói:

"Nước Tấn sẽ mất thôi! [...] Làm hình đỉnh [...] thì làm thế nào mà tôn kẻ quý [...] Kẻ quý người tiện không có thứ bực thì làm sao mà trị nước?" (*Tả truyện; Chiêu*, **29**)

Khổng Tử ngưỡng mộ lễ nhạc văn vật đời Tây Chu nhưng đến đời Xuân Thu thì lễ nhạc văn vật của nhà Tây Chu đã trở thành hình thức và giáo điều. Khổng Tử phê phán sự hình thức hóa của đời Xuân Thu, và chủ trương phải đặt nội dung lên trên hình thức.

"Lễ vậy! Lễ vậy! Có phải lễ là ngọc lụa vậy chăng? có phải ngọc là chuông trống vậy chăng?" (*Dương Hóa*).

b) *Điều hòa mâu thuẫn.*

Đời Xuân thu, giai cấp đã phân hóa, dân tự do đã gây nên cuộc đấu tranh để giành quyền sở hữu ruộng đất, mâu thuẫn giai cấp đã trở thành một nguy cơ xã hội rất lớn, được bộc lộ trong "Biến phong", "Biến nhã". Đứng trước nguy cơ ấy, Khổng Tử chỉ muốn cứu vãn xã hội bằng cách điều hòa mâu thuẫn. Trong xã hội đời Xuân thu, đấu tranh giai cấp giữa giàu và nghèo đã trở thành một vấn đề nghiêm trọng. Khổng Tử nói:

"Hung hăng, ghét cái nghèo, là loạn vậy; người mà bất nhân, ghét nó quá đáng, là loạn vậy" (*Thái Bá*).

Như thế là kẻ tiểu nhân (bình dân) không an phận trong cảnh nghèo, lại muốn tranh đấu để trở nên giàu, mà người quý tộc thì căm ghét nó quá đáng, do đó hình thành sự đối kháng gay gắt và gây nên đại loạn trong thiên hạ. Để tiêu trừ mâu thuẫn giữa kẻ giàu và kẻ nghèo, Khổng Tử dạy người nghèo biết vui cảnh nghèo, người giàu biết chuộng lễ (*Học nhi*), kẻ nghèo không nên oán vọng, kẻ giàu không nên kiêu căng (*Hiến vấn*).

Một bên thì giai cấp quốc dân do những kẻ sĩ làm đại biểu đòi tham dự chính quyền, một bên là truyền thống bổ nhiệm công khanh đại phu theo quan hệ huyết thống. Đó cũng là một mối mâu thuẫn gay gắt ở đời Xuân thu. Khổng Tử khuyên bọn quý tộc nên bạt dụng những người hiền tài (Trả lời Trọng Cung - *Tử Lộ*). Mặt khác, Khổng Tử khuyên giai cấp quốc dân nên có thái độ lễ nhượng, đừng tự kiêu ("vô phạt thiện" - *Công Dã Tràng*) để đến nỗi sinh ra đấu tranh: "Người ta dùng thì ra làm, người ta bỏ thì lánh ẩn" (*Thuật nhi*).

Tóm lại, Khổng Tử chủ trương điều hòa mâu thuẫn trong quan hệ xã hội, nhượng bộ lẫn nhau giữa kẻ quý và người tiện, kẻ giàu và người nghèo, giữa vua và tôi, giữa thống trị và bị thống trị.

## C. Nhân đạo quan

Sở dĩ mâu thuẫn xã hội có thể điều hòa được là vì những thành phần khác nhau trong xã hội là "tính tương cận" (tính gần nhau - *Dương Hóa*). Nói một cách khác, đạo đức là một yếu tố tâm lý có tính cách phổ cập trong nhân loại (chứ không phải là cái gì do Thượng đế chỉ phú cho bọn quý tộc thị tộc mà thôi).

Khổng Tử đã khẳng định nhân loại tính và đã biểu đạt nó bằng chữ "nhân" 仁. Nhưng "nhân" là gì?

Nhân loại tính là gì? Bản thể của chữ "nhân" là gì? Bản thể của tính người là gì?

Trong sách *Luận ngữ*, có 105 chỗ nói đến chữ "nhân", nhưng không chỗ nào định nghĩa chữ "nhân" giống với chỗ nào. Chẳng hạn:

1. "Phàn Trì hỏi *nhân* là gì?" Phu tử nói: "yêu người" (*Nhan Uyên*).

2. "Trọng Cung hỏi *nhân* là gì? Phu tử nói: "Ra cửa như đón tiếp một vị khách lớn, trị dân như đứng làm chủ một cuộc tế lớn; cái gì mình không muốn thì không làm cho người ta; ở trong nước, không có điều oán, ở trong nhà không có điều oán" (*Nhan Uyên*).

3. "*Nhân* là làm cái khó trước mà để cái được lại sau"(*Ung dã*).

4. "Người quân tử mà bo cái *nhân* thì làm sao thành tên [tuổi] được?" (*Lý nhân*).

5. "Chí sĩ, nhân nhân không cầu sống mà hại cái *nhân*, có bỏ thân để thành cái *nhân*" (*Vệ Linh Công*).

6. "Kẻ nhân ắt là có dũng, kẻ dũng chẳng ắt có *nhân*" (*Hiến vấn*).

7. "Dân đối với *nhân*, còn [thiết] hơn là đối với nước và lửa. Nước và lửa, ta thấy có kẻ dẫm lên mà

chết, chưa thấy có kẻ nào dẫm lên *nhân* mà chết vậy" (*Vệ Linh Công*).

Chỉ xem mấy điều trên cũng đủ thấy chữ "nhân" của Khổng Tử có một nội dung phức tạp biết chừng nào. Vì vậy nên hậu Nho cũng định nghĩa chữ "nhân" mỗi người một khác. Mạnh Tử giải thích chữ "nhân" là lương tâm: "Lòng trắc ẩn là đầu mối của *nhân*" (*Công Tôn Sửu*, thượng) "Lòng trắc ẩn là *nhân*" (*Cáo Tử*, thượng). Hàn Dũ nói: "Nhân giả xem thiên địa vạn vật là nhất thể" (*Thức nhân*). Chu Hy nói: "*Nhân* là thể, mà ái là dụng, *nhân* là cái lý của ái" (*Ngữ lục*, II). Nhà đại nho Nhật-bản Tô-lai đời Đức-xuyên, nói rằng "nhân" là cái đức an dân trưởng nhân (giúp người). Nhà nho Việt Nam Vũ Phạm Khải đời Tự Đức nói rằng "nhân" tức là "trung" và "thứ" (*Nhân luận*, trong *Ngu Sơn văn tập*).

Sau đây là mấy điểm mà chúng ta cần phải chú ý để phân tích chữ "nhân" của Khổng Tử:

1. *Bên trên quan niệm thông tục về chữ "nhân", Khổng Tử đã nêu lên đến một mức cao ngất.*

Người đồng thời với Khổng Tử quan niệm "nhân" là nhân hậu, hiền lành:

"Có kẻ nói rằng Ung thì *nhân* đấy mà không hoạt bát. Phu tử nói: "Hoạt bát mà làm gì. Lấy môi mép đối xử với người, luôn luôn bị người ghét, không

biết [Ung] thì *nhân* như thế nào [chứ] hoạt bát mà làm gì" (*Công Dã Tràng*).

Ung là Trọng Cung, con người hiền lành, ít điều. Ở đây, người đối thoại cho rằng Trọng Cung như thế là "nhân". Khổng Tử nói ta không biết Trọng Cung là "nhân" như thế nào, đó là một cách nói của Khổng Tử, có thể hiểu người như Trọng Cung cũng chưa gọi được là "nhân"; hay là: "nhân" không phải là hiền lành, ít điều.

Lệnh Doãn Tử Văn ba lần được bổ nhiệm làm Tướng quốc mà không mừng, ba lần bị bãi chức mà không giận, cũng không được Khổng Tử xem là "nhân".

Một con người không hiếu thắng, không tự kiêu, không oán phẫn, không tham dục có thể được người ta coi là bậc thánh, nhưng Khổng Tử cho rằng như thế cũng chưa được là "nhân".

2. "*Trung thứ*" 忠恕 *chưa phải là bản thể của chữ "nhân"*.

Khi Trọng Cung hỏi "nhân" là gì, thì Khổng Tử đáp rằng "nhân" là: "Cái gì mình không muốn thì không làm cho người". Khi Tử Cống hỏi có một chữ nào mà trọn đời có thể theo được không, thì Khổng Tử đáp rằng: "Có lẽ là chữ "thứ" chăng? Cái gì mình không muốn thì chớ làm cho người" (*Vệ Linh Công*). Ở đây chúng ta thấy chữ "nhân" và chữ "thứ" được

định nghĩa cùng một cách. Vì vậy Vũ Phạm Khải cho rằng cái đạo nhất quán của Khổng Tử là "trung" + "thứ", mà "trung" + "thứ" tức là "nhân".

Nhưng hai chữ "trung" và "thứ" chỉ biểu hiện cái quan hệ giữa ta và người, tức là quan hệ giữa người và người: ta biết cái tính người ở trong mình ta như thế nào thì theo đó mà đối xử với người khác. Vậy thì "trung" + "thứ" mới chỉ là hư vị, là hình thức, nó chưa xác định tính người là gì, do đó nó chưa phải là bản thể của chữ "nhân".

*3. Phương pháp quy định tính người để nhận thức bản thể của chữ "nhân".*

"Nhân" là tính người, nhưng tính người là gì? Phải xác định tính người mới biết được bản thể của chữ "nhân". Nhưng đó lại là một điều không còn gì khó hơn thế.

Muốn biết cái tính của một con người cá biệt, thì chúng ta thường tìm xem người ấy ham cái gì và ghét cái gì. Đó là phương pháp tốt nhất, vì tình cảm là một trong những biểu hiện cơ bản nhất của tính cách mỗi người. Nhưng đối với loài người nói chung thì sự ham, sự ghét, cái hiếu, cái ố lại rất phức tạp. Có người hiếu sắc hơn hiếu đức, có người hiếu dũng, có người hiếu lễ, hiếu nghĩa, v.v... Tuy nhiên đó lại không phai là những hiếu ố cơ bản của loài người. Muốn tìm cái hiếu ố cơ bản của loài người ở trong bản thân chúng ta, thì

phải "chính tâm, thành ý" 正心誠意 hay là "vô ý, vô tất, vô cố, vô ngã" 毋意毋必毋固毋我(*Tử Hãn*) như Khổng Tử.

"Chỉ có kẻ chí thành trong thiên hạ là có thể biết hết được cái tính của mình; có thể biết hết được cái tính của mình thì có thể biết hết được cái tính của con người" (*Trung dung*, **22**).

Biết hết được cái tính của con người, tức là nắm được thuộc tính cơ bản của loài người. Chúng ta muốn biết người nào "nhân" hay là "bất nhân", thì phải biết người ấy có ham cái "nhân" mà ghét cái "bất nhân" hay không:

"Kẻ hiếu nhân thì không còn gì hơn nữa" (*Lý nhân*).

Tại sao chí sĩ và nhân nhân không cầu sống để hại cái *nhân* mà bỏ thân để thành cái *nhân*? Là vì, tuy rằng chí sĩ nhân nhân cũng ham sống như mọi người, nhưng chí sĩ và nhân nhân đã thể nghiệm được cái *nhân*, thuộc tính cơ bản của con người, cho nên còn ham nó hơn là cái sống của mình.

4. *Chữ "nhân" trong tư tưởng "thiên nhân hợp nhất"*.

Trong tư tưởng của Khổng Tử, chữ "nhân" và chữ "lễ" có quan hệ mật thiết với nhau.

"Khắc phục bản thân, trở lại với lễ, là *nhân*. Một ngày khắc phục bản thân, trở lại với lễ thì thiên hạ về với cái nhân" (*Nhan Uyên*).

Khắc phục bản thân là khắc phục những cái hiếu ố vị kỷ; trở lại với lễ là trở lại với tôn giáo thời Tây Chu, trong đó có cái tư tưởng "thiên nhân hợp nhất" (Tổ tiên thị tộc và Thượng đế là hợp nhất); trời và người cảm ứng với nhau, và do đó người cũng có tác dụng thần diệu như trời. Vì vậy mà người nào làm điều "nhân" một ngày thì thiên hạ đều về với cái "nhân".

Điều này đã được nói rõ thêm trong sách *Trung dung*:

"Chỉ có kẻ chí thành trong thiên hạ là có thể biết hết được cái tính của mình; biết hết được cái tính của mình thì có thể biết hết được cái tính của người; biết hết được cái tính của người thì có thể biết hết được cái tính của vật; biết hết được cái tính của vật thì có thể giúp đỡ sự hóa dục của trời đất; giúp đỡ sự hóa dục của trời đất thì có thể tham hợp với trời đất".

Sách *Trung dung* lại nói rằng:

"Mừng, giận, thương, vui mà chưa phát, thì gọi là "trung", phát mà đều đúng mức thì gọi là "hòa". "Trung", ấy là gốc lớn của thiên hạ; "hòa", ấy là đường suốt của thiên hạ. Làm được tột mức cái

"trung" và cái "hòa", thì trời đất đặt đúng chỗ; vật sinh sôi nảy nở".

Do những điều trên đây, chúng ta có thể quy định nội dung của chữ "nhân", của tính người là sự tham hợp với trời đất.

*5. Những mâu thuẫn nội tại của chữ "nhân".*

Chữ "nhân" của Khổng Tử xuất phát từ một yếu tố tâm lý phổ cập (tính tương cận) mà lại quy kết ở một lý tưởng cao nhất, cần phải một bậc đại thánh mới thực hiện nổi. Sau nữa, chữ "nhân" đã là thuộc tính phổ cập, thì đáng lẽ nó là siêu giai cấp, nhưng nó lại gắn liền với chữ "lễ", mà "Lễ" lại là chính trị tôn giáo hóa của quý tộc thị tộc, của những người như Vi Tử, Cơ Tử, Tỷ Can, Bá Di, Thúc Tề.

Những mâu thuẫn nội tại này đều bắt nguồn từ tư tưởng "thiên nhân hợp nhất" và lập trường điều hòa mâu thuẫn của Khổng Tử (vì điều hòa mâu thuẫn tức là rơi vào mâu thuẫn).

(1) *NC*: Theo *Sử ký* của Tư Mã Thiên. Nhưng theo *Công Dương truyện* và *Cốc Lương truyện* thì Khổng Tử sinh năm 21 Lỗ Tương Công.

# III

# LÃO TỬ
# 老 子

## I- LÃO TỬ LÀ AI?

Tư Mã Thiên làm liệt truyện về Lão Tử trong sách *Sử ký* có nói rõ tên họ của ông là Lý Nhĩ 李耳, tự là Bá Dương伯陽, thụy là Đam 聃, quê quán ở huyện Khổ 苦 nước Sở 楚, từng giữ chức văn thư ở tàng thất nhà Chu[1]. *Sử ký* còn nói rõ con Lão Tử tên là Tông, làm tướng quân ở nước Ngụy, con Tông là Chú, rồi đến cả cháu chắt bốn năm đời của Chú... Về thân thế, hành trạng của Lão Tử thì *Sử ký* chỉ nói Lão Tử có khuyên răn Khổng Tử khi Khổng Tử đến hỏi lễ; ở nước Chu lâu ngày, thấy vận nhà Chu rất suy "bèn bỏ đi, đến cửa quan [Hàm Cốc 函 谷], viên Lệnh doãn ở cửa quan tên là Hỷ nói rằng: "Ngài sắp đi ẩn, gắng

viết một tác phẩm cho tôi xem", Lão Tử bèn làm sách, gồm thiên thượng và thiên hạ, nói ý nghĩa đạo đức, hơn năm nghìn chữ, thế rồi đi, chẳng ai biết chết ở đâu.

Cuối liệt truyện của Lão Tử, Tư Mã Thiên có nói thêm rằng có người cho Lão Tử là Lão Lai Tử 老萊子, đồng thời với Khổng Tử. Lại cũng có người cho Lão Tử là Thái sử Đam 太史儋, người này đến ra mắt Tần Hiến Công sau khi Khổng Tử chết được 129 năm.

Về tên họ, quê quán, thân thế v.v... của Lão Đam, các học giả Trung Quốc đời trung cổ và cận cổ có nêu ra rất nhiều vấn đề tranh chấp, nhưng nói chung đều cho rằng Lão Đam người tiền bối của Khổng Tử là tác giả của sách *Lão Tử*. Nhưng khoảng đầu thế kỷ này, những người nghiên cứu tư tưởng Lão Tử đã phát hiện ra rằng tư tưởng của Lão Tử không phải là sản phẩm cuối đời Xuân thu, mà là sản phẩm của giữa hoặc cuối đời Chiến quốc. Một học giả Nhật-bản, Tân-điền Tả-hữu-Cát, nêu ra rằng: một đối tượng công kích của Lão Tử là "nhân nghĩa" nhưng đời Khổng Tử chưa có cái phạm trù ghép gọi là "nhân nghĩa" (Mặc Tử đã cố dùng hai chữ nhân nghĩa đi liền với nhau, Tăng Tử cũng có dùng, nhưng đến Mạnh Tử thì hai chữ "nhân nghĩa" mới trở thành tiêu ngữ của Nho giáo[2]. Lại như cái mộng tưởng "thống nhất thiên hạ" của các cường quốc cũng đến giữa và cuối đời Chiến quốc mới có, cho nên Lão Tử nói "Thủ thiên hạ",

Mạnh Tử nói "Thiên hạ định vu nhất"[3]. Tư tưởng của Lão Tử lại là một sự tổng hợp và một bước vượt bậc đối với những học thuyết của Danh gia, của Pháp gia (hậu kỳ) và của Mặc gia (hậu kỳ).

Vậy thì Lão Đam, người tiền bối của Khổng Tử không phải là tác giả của sách "*Lão Tử*", mà Lão Đam có phải là một nhân vật lịch sử hay không, điều đó cũng còn là một nghi vấn lớn. Nhưng tác giả của sách *Lão Tử* có thể là ai? Các nhà nghiên cứu gần đây nêu giả thuyết rằng chính Lão Đam là Lão Tử, người đã dựng lên học thuyết triết học tự nhiên đầu tiên và vĩ đại nhất của Trung Quốc, nhưng Lão Đam hay Lão Tử lại không tự mình viết ra tác phẩm mà *Lão Tử* phải là sách của một người hay một nhóm người nào đấy thuộc về học phái Lão Tử (Đạo gia) ở giữa hoặc cuối đời Chiến quốc viết ra. Quách Mạt Nhược cho rằng sách *Lão Tử* là tác phẩm của Hoàn Uyên, một thành viên của học phái Đạo gia, có mặt ở Tắc Hạ, đời Tuyên Vương nước Tề.

Tư tưởng triết học của Lão Tử có ảnh hưởng rất lớn ở Trung Quốc, từ cổ đại đến tận ngày nay. Những nhà triết học duy vật chủ nghĩa lớn nhất của Trung Quốc, như Hàn Phi (Sách *Hàn Phi Tử* có hai thiên *Dụ Lão* và *Giải Lão*, công trình chú giải đầu tiên của sách *Lão Tử*), Vương Sung (đời Đông Hán), Vương Phu Chi (cuối đời Minh) v.v... đều xây dựng hệ thống tư tưởng của mình trên cơ sở triết học tự nhiên của

Lão Tử. Những sử gia, văn gia, học giả lớn đời nhà Hán, nhà Ngụy như Tư Mã Đàm, Giả Nghị, Tư Mã Thiên, Dương Hùng, Hà Yến, Vương Bật (tác giả sách *Lão Tử chú*), nhà thơ đời Tấn như Đào Tiềm, nhiều nhà thơ đời Nam Bắc triều và đời Đường đều chịu ảnh hưởng lớn của Lão Tử. Tống Nho là bọn Chu Đôn Di, Trương Tải, Trình Hạo, Trình Di, Chu Hy v.v... thì dựa trên Lão Tử để xây dựng triết học tự nhiên cho Nho giáo. Nhiều sử gia, văn gia đời Tống cũng nghiên cứu và chú giải Lão Tử, như Tư Mã Quang (*Đạo đức chân kinh luận*), Vương An Thạch (*Lão Tử chú*), Tô Triệt (*Đạo đức chân kinh chú*), v.v... Đời nhà Thanh, những nhà khảo chứng học như Tất Nguyên, Vương Niệm Tôn, Tôn Di Nhượng, Du Việt, Ngụy Nguyên, Trần Trụ, v.v... đều có tác phẩm hiệu đính và huấn hỗ sách *Lão Tử*. Diêu Nại, thủ lĩnh của Đồng Thành văn phái, có viết quyển *Lão Tử chương nghĩa*. Dưới triều Quang Tự và chế độ dân quốc, đại văn hào Lương Khải Siêu có viết quyển *Lão Tử triết học*. Năm 1958, một hội nghị triết học toàn quốc được triệu tập ở Bắc Kinh để thảo luận vấn đề: Lão Tử là duy tâm hay duy vật?

Người Châu Âu được biết triết học của Lão Tử vào khoảng đầu thế kỷ XIX qua bản dịch ra chữ La-tinh của Rémusat, nhưng bản dịch này không chính xác. Về sau, nhờ có bản dịch ra tiếng Pháp của Stanislas Julien, Lão Tử mới bắt đầu hấp dẫn các nhà triết học

Tây phương. Hégel trong tập giáo trình triết học sử chê tư tưởng Khổng Tử là nghèo nàn và khẳng định rằng Lão Tư mới thật là đại biểu tinh thần của thế giới cổ đại Đông phương[4]. Hiện nay ở các nước Pháp, Đức, Anh, có nhiều bản dịch sách *Lão Tử* và hàng trăm tác phẩm nghiên cứu Lão Tử[5].

## II- TRIẾT HỌC TỰ NHIÊN

### 1. Bản thể luận

#### *A. Đạo* 道

Đạo là bản thể của vũ trụ (kể cả xã hội loài người). Nó là tồn tại phổ biến, nó ở trong vạn vật, là vô hạn về không gian và thời gian. "Thường vô 常無", "thường hữu 常有" là hai phạm trù cơ bản trong triết học của Lão Tử. Chữ "hữu" có nghĩa là tồn tại. "Thường hữu" nghĩa là cái gì tồn tại một cách hằng thường, vĩnh cửu, không bao giờ mất. Cái "vô" ở trong "thường vô" là đối lập với cái "hữu" cụ thê, tức là toàn bộ những sự vật có hình thê, có vị trí ở trong không gian và thời gian, chứ không có nghĩa là không tồn tại. "Thường vô" có nghĩa là "vô" một cách hằng thường, vĩnh cửu, tức là cái gì tồn tại mà không có hình thê: nó sinh ra trời đất vạn vật mà không thành trời đất vạn vật, bao

giờ nó cũng vẫn là tự thân của nó, nó không bao giờ mất đi được. Phàm những vật có hình thể thì đều là "vô thường" (không hằng thường, không vĩnh cửu), tức là đều có quá trình phát sinh, phát triển. Chúng không phải là "thường vô", vì chúng là những vật có hình thể, nhưng chúng cũng không phải là "thường hữu", vì chúng có phát sinh, phát triển và tiêu diệt. Thế mà cái đạo của Lão Tử lại là "thường đạo" 常 道. Nghĩa là bao giờ nó cũng vẫn là tự thân của nó. "Thường vô", "thường hữu" không phải là hai đặc tính của "đạo", mà đó là một đặc tính có hai mặt, mặt phải và mặt trái. Chính vì nó là "thường vô" cho nên nó lại là "thường hữu". Nếu nó không phải là "thường vô" mà biến thành một vật "hữu hình" thì thế nào có khi nó cũng phải mất đi và do đó nó không thể là "thường hữu" được. Sở dĩ cái "đạo" của Lão Tử là "thường đạo", là chỉ vì nó là sự thống nhất giữa "thường vô" và "thường hữu".

***B. Đức*** 德

Phàm vật gì cũng có thể chất của nó và đức tính (hay bản tính) của nó. Chẳng hạn, nước thì thể chất của nó là $H_2O$, đức tính hay bản tính của nó là một vật thể rất lỏng, rất loãng, vì nó có những phân tử linh hoạt, lướt lên nhau rất nhanh. Đức tính của nước phát ra ngoài thành tác dụng, như thấm vào đất nuôi cây cối, bốc lên thành mây mưa, v.v...

Đạo là bản thể của vũ trụ; mà Đức là bản tính, năng động tính, và tác dụng của Đạo.

Đạo và đức sinh thành biến hóa, mọi vật theo phép tắc nhất định và tự nhiên (vô ý thức, vô mục đích):

"Trời đất là bất nhân, xem vạn vật như chó cỏ" (*Chương* **5**).

"Vạn vật cõng âm mà ôm dương" (*Chương* **42**).

"Đạo sinh nó (trời đất vạn vật), Đức nuôi nó, vật nặn hình cho nó, thế cho nó được trọn vẹn" (*Chương* **51**).

Xã hội loài người cũng chịu sự chi phối của quy luật tự nhiên:

"Vua theo phép đất, phép trời, phép đạo, phép tự nhiên" (*Chương* **25**).

### *C. Biện chứng pháp của tự nhiên*

Cũng như Héraclite, Lão Tử cho rằng ở trong thế giới không có cái gì là tĩnh tại, mà cái gì cũng là lưu động, biến hóa:

"Có những cái đang nảy nở hoặc đang khô héo; có những cái đang mạnh lên hoặc đang yếu đi; có những cái đang sa sút hoặc đã bị đánh ngã" (*Chương* **29**).

Sở dĩ vạn vật đều lưu động biến hóa là bởi nguyên nhân gì? Là bởi những mâu thuẫn nội tại. Bất cứ vật gì cũng là tự thân của vật ấy, nhưng đồng thời nó lại là một vật đối lập với tự thân nó hoặc phát triển đến mức trở thành vật đối lập với tự thân nó:

"Cái cây vừa một ôm, sinh ở một mầy (mầm); cái đài chín tầng sinh ở một đống đất; cuộc đi ngàn dặm bắt đầu từ một bước" (*Chương* **64**).

Nếu cái mầm chỉ là cái mầm, thì nó vẫn sẽ là cái mầm mãi mãi, nhưng nó mang trong bản thân nó một cái gì đối lập với nó, cái đó sẽ là cái cây. Mọi hiện tượng tự nhiên đều chứa đựng mâu thuẫn nội tại, vì chúng đều có một mặt tiêu cực và một mặt tích cực, một quá khứ và một tương lai. Sự phát triển chỉ là cái quá trình chuyển hóa lẫn nhau của hai mặt đối lập trong một sự vật:

"Khuyết thì vẹn, cong thì thẳng, vơi thì đầy, cũ thì mới, ít thì nhiều..." (*Chương* **22**).

Ở trong xã hội, ở trong đời người, các sự kiện, biến cố đều phát sinh và phát triển theo quá trình biện chứng:

"Thiên hạ đều biết đẹp là đẹp, ấy là xấu rồi, đều biết thiện là thiện, ấy là bất thiện rồi. Cho nên cái có, cái không sinh ra nhau; cái khó, cái dễ làm thành nhau; cái hay, cái dở so sánh nhau; cái cao

cái thấp nghiêng đổ nhau [...]; cái trước cái sau nối theo nhau" (*Chương* **2**).

"Họa là chỗ dựa của phúc, phúc là chỗ ẩn nấp của họa" (*Chương* **58**).

"Cái mềm yếu nhất trong thiên hạ rượt đuổi cái cứng mạnh nhất trong thiên hạ" (*Chương* **43**).

Biện chứng pháp của Lão Tử còn phong phú hơn biện chứng pháp của Héraclite. Nhưng trong phép biện chứng ấy có hai điểm giúp ta phân biệt nó với chủ nghĩa duy vật biện chứng:

1) Lão Tử cho rằng mâu thuẫn đấu tranh chỉ là thứ yếu, mà mâu thuẫn thống nhất mới là chủ yếu:

"Ba mươi cái "bức" (nan hoa) quanh một cái "cốc" (trục), nhờ chỗ "không" mà "có" công dụng của cái xe. Nặn đất thó làm chén bát, nhờ chỗ "không" mà "có" công dụng của chén bát. Trổ cửa và cửa sổ để làm nhà, nhờ chỗ "không" mà "có" công dụng của cái nhà. Cho nên "có" để làm điều lợi, "không" để làm công dụng" (*Chương* **11**).

Công dụng của bánh xe, của chén bát, của nhà cửa là sự thống nhất giữa cái "không" và cái "có" hơn là kết quả của sự đấu tranh giữa cái "không" và cái "có".

Trong các sự vật đều có những mặt đối lập như đẹp-xấu, thiện-ác, trước-sau, hay-dở, khó-dễ, v.v... Chúng chuyển hóa lẫn nhau một cách tất nhiên,

nhưng vì chúng là những vật vô thường (không trường tồn), cho nên đấu tranh giữa chúng chỉ là tương đối, thứ yếu, mà thống nhất giữa chúng là tuyệt đối, chủ yếu.

Sở dĩ Lão Tử xem trọng thống nhất hơn đấu tranh là vì mục kích những mâu thuẫn khốc liệt của thời Chiến quốc, Lão Tử muốn giải quyết chúng bằng cách tiêu diệt cái động nhân[6] của chúng: những sự vật đối lập đều dựa vào nhau, làm điều kiện cho nhau, do đó thủ tiêu một trong hai sự vật đang xung đột, tức là thủ tiêu toàn bộ mâu thuẫn:

(1) "Trí tuệ ra đời [ắt] có kẻ trá ngụy" (*Chương* **18**).

(2) "Bỏ dứt thánh trí, dân lợi gấp trăm" (*Chương* **19**).

(1) "Người nhiều kỹ xảo [...] trộm cướp có nhiều" (*Chương* **57**).

(2) "Vứt bỏ xảo lợi, trộm cướp không có" (*Chương* **19**).

Hai câu (1) là những khái niệm đối lập, có chuyển hóa, có phát triển ở trong xã hội hiện thực. Hai câu (2) là những phạm trù không có đối lập, không có chuyển hóa, không có phát triển ở trong ý tưởng chủ quan của Lão Tử.

2) Chính vì Lão Tử xem trọng thống nhất, cho nó là chủ yếu và tuyệt đối mà Lão Tử đã đi đến chủ nghĩa tuần hoàn:

"Vạn vật sinh ra nhan nhản, ta sẽ xem sự vãng phục của nó. Mọi vật sinh sôi nảy nở rồi cũng trở về gốc cả. Về gốc là tĩnh, tĩnh là phục mệnh, phục mệnh là thường (trường tồn)" (*Chương* **16**).

Trở về gốc là trở về với Đạo. Đạo là sự thống nhất cái "thường hữu" và cái "thường vô". Cho nên nói: "Phục mệnh là thường". "Vạn vật sinh ra nhan nhản", sinh sôi nảy nở, là sự phát triển và chuyển hóa lẫn nhau giữa các vật đối lập, chúng phát sinh từ Đạo rồi lại trở về với Đạo như một cái vòng (hoàn).

## 2. Nhận thức luận

Nhận thức luận của Lão Tử cũng xây dựng trên biện chứng pháp.

### *A. Khái niệm*

Mỗi khái niệm là một sự đồng nhất giữa những vật đối lập trong ý thức chủ quan và trong tự nhiên khách quan. Nhận thức của nhân loại là cái quá trình đấu tranh giữa những vật chủ quan và khách quan đối lập với nhau. Sự đồng nhất chỉ là tương đối và tạm

thời, do đó cái chân lý của ngày nay có thể biến thành cái phi chân lý của ngày mai.

Lão Tử nói rằng những cái tên đặt ra để gọi đối tượng đều không phải là những cái tên hằng thường, vĩnh cửu, vì rằng đối tượng là vô thường cho nên khi đối tượng đã biến thành một đối tượng khác thì cái tên đặt ra không còn thích dụng nữa.

*B. Phán đoán*

Khẳng định và phủ định cũng chỉ là tương đối:

"Ừ và hứ, cách nhau là bao?" (*Chương* **20**).

Lão Tử lại nói:

"Lời nói thật đúng có vẻ trái ngược" (*Chương* **78**).

Đây là một sự đối lập tương đối: cái tuyệt đối là sự vô ngôn; nó tiêu trừ mối mâu thuẫn giữa sự nói đúng và sự nói trái ngược.

*C. Nhận thức tuyệt đối*

Lão Tử đã đi tìm cái tuyệt đối với tất cả nhiệt tình của mình và đã thấy nó ở trong Đạo, sự thống nhất cái "thường hữu" và cái "thường vô". "Thường hữu" và "thường vô" chỉ là mặt phải và mặt trái của Đạo. Chúng ta đã thấy tại sao biện chứng pháp của Lão Tử nặng về mâu thuẫn thống nhất mà nhẹ về mâu thuẫn đấu tranh.

Vậy thì theo Lão Tử, nhận thức của loài người có thể tìm thấy cái tuyệt đối và cái chân lý tuyệt đối. Có nhiều người bảo rằng nhận thức luận của Lão Tử là một thứ bất khả tri luận, giống với học thuyết của Kant. Đó là một điều sai lầm nghiêm trọng. Kant cho rằng "vật tự thân" là không thể biết được, mà Lão Tử thì cho rằng cái tuyệt đối là có thể biết được bằng biện chứng pháp. Kant cho rằng có một cái vực sâu chia đôi hiện tượng (phénomène) và thực thể (noumène) mà Lão Tử thì cho rằng hiện tượng và thực thể là một thể thống nhất. Phải nắm được thực thể mới thật biết được hiện tượng. Đã biết được hiện tượng thì phải gắn chặt nó với thực thể:

"Đã nắm được mẹ (Đạo, Tuyệt đối), thì biết được con (vật có hình thể). Đã biết được con, lại phải giữ lấy mẹ" (*Chương* **52**).

***D. Tư duy tuệ tính là công cụ cần thiết của nhận thức tuyệt đối***

Lại cũng có nhiều người cho rằng Lão Tử phủ nhận lý tính, nhận thức luận của Lão Tử có tính cách trực quan thần bí. Đó là mới khảo sát một cách bề ngoài những mệnh đề của Lão Tử. Thật ra, trực quan của Lão Tử không phải là trực quan thần bí; nó là trực quan tuệ tính, là kết quả của một hoạt động tư duy liên tục, bền bỉ, như trực quan của các nhà khoa học (sự linh cảm sáng suốt trước quá trình thực nghiệm).

"Không ra cổng, biết thiên hạ; không dòm cửa sổ, biết đạo trời" (*Chương* **47**).

Biết thiên hạ nghĩa là biết vạn vật; biết đạo trời nghĩa là biết cái tuyệt đối, bản chất của vũ trụ. Hai cái biết ấy là kết quả của một quá trình tư duy dựa trên biện chứng pháp. Tìm ra những mâu thuẫn của hiện tượng, thống nhất những mâu thuẫn ấy bằng cách phát hiện những quy luật đặc thù rồi cứ thế đi dần lên mãi đến cái tuyệt đối và cái quy luật tuyệt đối tức là Đạo và Đức. Khi ấy thì có thể trực quan, có thể "huyền lãm", "không ra cổng mà biết thiên hạ; không dòm cửa sổ mà biết đạo trời". Chính nhờ sự vận dụng tư duy một cách biện chứng mà Lão Tử đã giải quyết được vấn đề "đa-nhất" một cách ưu việt so với những nhà triết học Hy-lạp cổ đại như Thalès, Anaximène, Anaximandre, Héraclite, v.v... Họ đi tìm sự thống nhất của các hiện tượng trong những "chất" như nước, hơi, hay trong những "lực" như nóng, lạnh, v.v... Như thế là cái "nhất" của họ chưa ra khỏi cái "đa", cái tổng quát vẫn chưa ra khỏi cái cá biệt như nước, hơi, nóng, lạnh.

## III- TƯ TƯỞNG XÃ HỘI VÀ CHÍNH TRỊ

Lão Tử vận dụng biện chứng pháp để bộc lộ những mâu thuẫn xã hội đời Chiến quốc. Biện pháp của Lão

Tử để giải quyết những mâu thuẫn ấy là tiêu diệt sự đối lập, để đi đến tuyệt đối, hay đúng hơn, trở về tuyệt đối.

## A. Tư tưởng kinh tế

Đời Chiến quốc, tài sản tư hữu phát triển mạnh, giai cấp đại địa chủ và phú thương đang vươn lên, do đó phát sinh những mâu thuẫn về phương diện quan hệ giá trị và phương thức sản xuất.

> "Đạo của trời là bớt chỗ thừa mà thêm vào chỗ thiếu; đạo của người thì không thế, bớt chỗ thiếu để thêm vào cái chỗ thừa" (*Chương* **77**).

Đạo của trời tức là trạng thái tự nhiên (Rousseau), tức là công xã nguyên thủy. Ở trong công xã nguyên thủy, nói về sự phân phối, thì tổng sản lượng xã hội tuy là ít ỏi, nhưng mọi thành viên xã hội đều "ăn ngon, mặc đẹp, ở yên, chung sống vui vẻ" (*Chương* **80**). Vì trong nền kinh tế của xã hội đó, không có quan hệ giá trị, cho nên không có sự đối lập giữa giàu và nghèo. Đạo của người, tức là trạng thái văn minh, bắt đầu từ chế độ nô lệ. Đến giai đoạn này thì tài sản xã hội tăng lên rất nhiều, nhưng đại đa số thành viên xã hội lại trở thành nghèo khổ, thiếu thốn. Giàu thì ngày càng giàu, nghèo thì ngày càng nghèo, cái quan hệ đối lập giữa giàu và nghèo như vậy, Lão Tử gọi nó là "bớt cái chỗ đã thiếu để thêm vào cái chỗ có thừa".

Lão Tử lại nói:

"Cung đình [thì] sạch bóng, đồng ruộng [thì] bỏ hoang, vựa thóc [thì] trống rỗng; mặc gấm vóc, đeo gươm sắc, ăn uống phè phỡn, của cải có thừa. Ấy là làm đầu trộm cướp" (*Chương* **53**).

"Dân đói vì trên ăn thuế nhiều,[...]; dân khó trị vì trên bày đặt nọ kia" (*Chương* **75**).

"... Dân nhiều lợi khí [thì] quốc gia thêm tối tăm; người nhiều kỹ xảo [thì] vật lạ càng thêm nhan nhản; pháp lệnh càng nghiêm minh [thì] trộm cướp lại càng có nhiều" (*Chương* **57**).

Từ trạng thái tự nhiên đi vào trạng thái văn minh, phương thức sản xuất đã chuyển biến trên cơ bản, đồng thời sức sản xuất tăng lên, khí cụ lao động được cải tiến nhờ có sắt ("dân nhiều lợi khí"), do đó tài sản vật chất của xã hội tăng thêm rất nhiều, nhưng tổ chức xã hội thì bước vào thời kỳ đấu tranh giai cấp ác liệt ("quốc gia thêm tối tăm").

Phân công xã hội là điều kiện tất yếu để làm cho sức sản xuất tăng lên. Có phân công xã hội thì kỹ thuật chuyên môn phát triển ("người nhiều kỹ xảo"). Đồng thời quan hệ trao đổi cũng phát sinh, hàng hóa ra đời ngày càng nhiều ("vật lạ" = hàng hóa). Vật phẩm khi trở thành hàng hóa thì đối lập với nhau mà phát sinh quan hệ rối ren. Tiền tệ là thứ hàng hóa

tiện lợi nhất, mà cũng chính nó gây nên cái hại lừa đảo, trộm cướp, cần phải đàn áp bằng pháp luật, nhưng pháp luật càng chặt chẽ thì trộm cướp càng nhiều.

Trên đây là những mâu thuẫn mà Lão Tử đã phát hiện trong kinh tế đời Chiến quốc. Để giải quyết những mâu thuẫn ấy, Lão Tử chủ trương tiêu diệt sự đối lập. Chẳng hạn:

"Không quý cái của khó kiếm, thì dân không làm trộm cướp" (*Chương* **3**).

"Ta vô sự mà dân tự giàu" (*Chương* **57**).

"Vô sự" có nghĩa sản xuất để mà sản xuất, chứ không phải sản xuất để tăng thêm số sản vật thặng dư; sản xuất là mục đích chứ không phải là phương tiện; do đó sản xuất và phân phối là thống nhất, như thế thì dân tự giàu, mà đến cả sự đối lập giàu nghèo cũng không còn nữa.

Theo Lão Tử, muốn giải quyết toàn bộ những mâu thuẫn của đời Chiến quốc thì phải trở về trạng thái tự nhiên, trở về xã hội nguyên thủy. Đó là kết quả của thuyết tuần hoàn trong biện chứng pháp của Lão Tử.

"Nhỏ nước, ít dân, khiến cho có nhiều khí cụ mà không dùng, khiến dân trọng chết mà không đi xa; tuy có đò xe cũng không đi đò xe làm gì; tuy có áo giáp dao nhọn cũng không bày ra làm gì; khiến

người ta trở lại thắt nút dây mà dùng; ăn thì ngon, mặc thì đẹp, nhà cửa thì dễ chịu, sống chung vui vẻ. Nước láng giềng thấy nhau được, tiếng chó, tiếng gà nghe được; dân đến khi già, khi chết cũng không qua lại với nhau" (*Chương* **80**).

Như thế là vứt bỏ mọi thành quả của văn minh mà trở về xã hội thị tộc. "Có nhiều khí cụ mà không dùng" là vứt bỏ kỹ thuật chuyên môn mà trở lại cái thời kỳ trong đó phân công xã hội chưa ra đời, điều kiện chế tạo hàng hóa chưa thành lập; "trọng chết mà không đi xa" là trạng thái chưa có quan hệ trao đổi; "tuy có xe đò cũng không đi xe đi đò làm gì", là vứt bỏ phương tiện giao thông để trở về tình trạng chưa có quan hệ giao thông; "tuy có áo giáp dao nhọn cũng không bày ra làm gì" là trở về giai đoạn chài lưới, săn bắn, chưa có vũ khí và quân đội; "khiến người ta trở lại thắt nút dây mà dùng" là trở về hình thái ý thức xã hội chưa có văn tự.

## B. Triết học pháp lý

Trên đây đã nói, xã hội lý tưởng "nhỏ nước ít dân" là xã hội thị tộc công xã. Trong cái xã hội này, chưa nảy ra quan hệ mẫu thuẫn đối lập về kinh tế, do đó cũng chưa có chế độ giai cấp đại biểu cho lợi ích kinh tế. Đã không có giai cấp, thì cũng không có giai cấp thống trị, do đó cũng không có quốc gia, vì quốc gia

chỉ là công cụ để điều hòa giai cấp. Công xã thị tộc tuy cũng có kẻ làm "trùm", nhưng đó là do toàn thể thành viên chỉ định.

"Trưởng mà không tể (làm trùm chứ không thống trị)" (*Chương* **10**).

"Thánh nhân ở trên mà dân không nặng, ở dưới mà dân không thiệt hại [...]; thiên hạ vui lòng suy tôn chẳng chán. Vì không tranh cho nên không ai tranh được" (*Chương* **66**).

Thực chất của quan hệ xã hội trong công xã thị tộc là mọi người đều lao động như nhau, hưởng thụ như nhau, không có điều kiện đối lập giữa trên dưới, trước sau. Người trùm công xã không có quyền thống trị, cho nên "ở trên mà dân không nặng, ở trước mà dân không thiệt hại".

"Lấy đạo trị thiên hạ [...], thì thần không hại người, [...] thánh nhân cũng không hại người" (*Chương* **60**).

Khi quốc gia mới thành lập (trong chế độ nô lệ), thì lý luận chính quyền gán cho quỷ thần một tác dụng rất lớn (còn hơn là ở chế độ phong kiến về sau). "Thiên tử" là một danh từ điển hình cho ý nghĩa này. Quyền xử phạt tội ác là dựa vào tác dụng của quỷ thần mà được duy trì. Mỗi khi dùng đến nhục hình, tử hình, kẻ thống trị đều nói rằng đó là ý chí của quỷ thần. Trái lại ở thời kỳ công xã thì xã hội không có cơ

sở đối lập, không có quyền thống trị, không có hình phạt, do đó không cần phải mượn tiếng quỷ thần để làm cơ sở lý luận cho hình phạt.

> "Đời Thái thượng không biết là có [trùm]. Xuống nữa thì yêu mà khen; xuống nữa thì sợ; xuống nữa thì sỉ nhục" (*Chương* **17**).

Đời Thái thượng là công xã nguyên thủy, dân không biết có ai ở trên; xuống đến thị tộc phụ hệ thì dân biết trên mình có tộc trưởng và thân yêu người ấy; xuống nữa, là chế độ nô lệ, dân bắt đầu sợ người trên (chính quyền); xuống nữa, khi đấu tranh giai cấp trở thành ác liệt, thì nhân dân bị chính quyền sỉ nhục, hoặc nổi dậy để làm nhục chính quyền.

Vì Lão Tử phản đối sự thành lập chính quyền cho nên cũng phản đối cả pháp lệnh:

> "Pháp lệnh càng nghiêm minh thì trộm cướp càng nhiều" (*Chương* **57**).

Pháp lệnh của bọn thống trị là xây dựng trên quan hệ tài sản và quan hệ quyền lợi, pháp lệnh là để bảo vệ quyền lợi của bọn "quốc tặc" (thống trị). Mỗi khi bọn thống trị đặt ra một pháp lệnh gì để lấn thêm một bước vào quyền lợi của nhân dân, thì nhân dân cũng nhiều khi phản ứng lại bằng bạo lực, cho nên màng lưới pháp lệnh càng chặt chẽ thì trộm cướp càng nhiều.

Tóm lại, Lão Tử, sau khi đã phát hiện những mâu thuẫn của bộ máy quốc gia, bèn đi đến phủ định sự phát triển của xã hội mà chủ trương trở về với trạng thái xã hội trước khi quốc gia xuất hiện.

*
* *

Về kinh tế cũng như về chính trị, cái sai lầm của Lão Tử là ở chỗ muốn căn cứ vào trật tự tự nhiên, quy luật vận động tự nhiên để tìm ra cái quy luật xã hội tuyệt đối. Trật tự tự nhiên là "bất hữu", "vô vi", bình đẳng, tự quản v.v... Đó là quy luật vĩnh cửu của vũ trụ, một thứ quy luật bất biến, tuyệt đối, siêu việt mọi thời đại, siêu việt mọi trường hợp.

Vì trật tự tự nhiên là siêu thời đại, cho nên nó không phân biệt thiện ác, công tư, chủ quan khách quan, trên dưới, to nhỏ và do đó nó là tuyệt đối bình đẳng.

Lão Tử căn cứ vào cái trật tự tự nhiên ấy, đem xã hội hiện thực đời Chiến quốc so sánh với nó để tìm ra cái xã hội hợp lý. Xã hội hiện thực đời Chiến quốc là tự tư tự lợi, như thế là trái với trật tự tự nhiên, là bất hợp lý cho nên phải tìm ra một xã hội hoàn toàn thích hợp với trật tự tự nhiên. Theo Lão Tử cái xã hội lý tưởng ấy là xã hội "nhỏ nước ít dân". Chúng ta đã thấy

xã hội "nhỏ nước ít dân" của Lão Tử chính là công xã nguyên thủy. Nhưng xã hội nguyên thủy chỉ là một giai đoạn đặc biệt trong lịch sử phát triển của xã hội. Thế là Lão Tử đã lấy tính chất vĩnh cửu bất biến của trật tự tự nhiên làm căn cứ để tuyệt đối trừu tượng hóa cái xã hội "nhỏ nước ít dân"; quy định nó thành một xã hội siêu thời đại và tuyệt đối hợp lý. Khi Lão Tử nói rằng: "Đạo trời [...] bớt chỗ thừa để bù vào chỗ thiếu; đạo người thì không thế, nó bớt chỗ thiếu để thêm vào chỗ thừa" (*Chương* **77**) thì Lão Tử cũng đã mặc nhiên thừa nhận rằng quy luật tự nhiên và quy luật xã hội là căn bản trái ngược nhau. Nhưng Lão Tử lại cho rằng cái tất nhiên có thể là không tất nhiên, và xã hội trừu tượng tuyệt đối có thể trở thành hiện thực.

## IV- TƯ TƯỞNG LUÂN LÝ

Luân lý quan của Lão Tử cũng từ bản thể luận mà rút ra. Đời Chiến quốc con người đau đớn khổ sở vì xã hội rối ren, phiền phức, hỗn loạn, thối nát, trái hẳn với cái Đạo tự nhiên, vô vi. Cho nên Lão Tử muốn rửa sạch cái gì là nhân vi mà trở lại trạng thái giản dị, lành mạnh, bình đẳng tự do của xã hội nguyên thủy. Luân lý của Lão Tử hoàn toàn đối lập với luân lý của Nho gia, nó vứt bỏ chữ "nhân", chữ "nghĩa", chữ "lễ",

chữ "trí" vì những cái đó đều làm hại cái bản tính thuần phác của con người tự nhiên. Lão Tử hình dung trạng thái của con người tự nhiên bằng chữ "anh nhi" (con thơ). Tuổi anh nhi trong trắng chân thực, không có một mảy gì là đạo đức nhân tạo, một mảy gì có thể gọi là trí xảo, mà nó chỉ có một áng thiên chân sáng láng, một thứ lý tính thiên nhiên. Để hình dung sự khác nhau giữa con người nguyên thủy và con người văn minh, Lão Tử nói:

"Thượng đức chẳng [biết] đức, cho nên có đức; hạ đức chẳng [dám] bỏ đức, cho nên không có đức [...]. Mất đức mới đến nhân; mất nhân mới đến nghĩa; mất nghĩa mới đến lễ. Thật ra, lễ là sự sút kém của trung tín, là cái đầu của sự loạn" (*Chương* **38**).

Thế nghĩa là khi mà người ta đã dùng đến đạo đức, lễ pháp để ràng buộc lòng người thì tức là cái bản tính hồn thuần của con người đã mất đi rồi.

Lão Tử đứng trên cái đại đạo tự nhiên mà chủ trương tẩy rửa cho hết cái đạo đức nhân vi, cái lễ giáo của Nho gia.

Nhưng con người muốn trở lại với cái đại đạo tự nhiên thì phải làm thế nào? Lão Tử nêu lên ba điều:

*1. Quả dục* - Con người văn minh chẳng ai là không có lòng lợi dục, lại tìm đủ mọi cách để thỏa mãn nó.

Nhưng càng tìm được nhiều cách, thì lòng lợi dục lại càng tăng lên, mà con người lại càng thêm tai hại:

> "Ngũ sắc làm người ta đui mắt; ngũ âm làm người ta điếc tai; ngũ vị làm người ta lạc mồm; rong ruổi săn bắn làm người ta lòng dạ phát cuồng; cái của khó kiếm khiến người ta làm bậy" (*Chương* **12**).

Cho nên, kiếm đủ mọi cách để thỏa mãn dục vọng, sao bằng giảm thiểu dục vọng đi? Dục vọng càng ít thì càng dễ thỏa mãn, mà thân thể và tâm tính của con người càng được bổ ích.

Lão Tử nói "quả dục" ("Thiểu tư quả dục", *Chương* **3**) nhưng cũng có nhiều chỗ nói "vô dục". Cho nên có người cho rằng Lão Tử chủ trương "diệt dục" như Phật. Thật ra, "vô dục" chỉ là một cách nói phóng đại, và Lão Tử không hề chủ trương "diệt dục" vì Lão Tử vẫn muốn cho dân được "ăn ngon, mặc đẹp, nhà cửa dễ chịu" (*Chương* **80**) hay là "no bụng [...], cứng xương" (*Chương* **3**) v.v...

*2. Vô vi* - Vô vi là vứt bỏ cái gì tạo tác, nhân vi. Đời Thái cổ, con người còn thuần hậu, chất phác, chưa có cái thói giả dối kiểu cách, sinh hoạt xã hội rất tự nhiên và tự do. Về sau, quan hệ xã hội trở thành phức tạp, "thánh nhân" bèn đặt ra lễ pháp để tiết chế những mối xung đột giữa người và người. Nhưng cái màng lưới lễ pháp càng chặt chẽ thì gian nguy càng

sinh ra nhiều, vì trí xảo của con người biết khai thác những chỗ hở của lễ giáo và pháp luật để vượt qua nó. Vậy thì sự trá ngụy ở trong xã hội văn minh là bắt nguồn từ lễ pháp, sản phẩm của trí tuệ thánh nhân:

"Trí tuệ ra đời thì có đại ngụy" (*Chương* **18**).

Vì vậy, muốn làm một con người tự nhiên, thuần hậu, trung thực, thì chúng ta phải vứt bỏ cái ý thức "hữu vi", tạo tác, bày vẽ của thánh nhân và ra khỏi sự bó buộc của lễ giáo để sống một cách hồn nhiên tự tại.

*3. Khiêm tốn* - Lão Tử dạy người phải tránh xa sự kiêu căng, hiếu thắng và phải tu dưỡng tính khiêm nhượng, từ tốn:

"Biết con trống [mà] giữ con mái [...]; biết cái trắng [mà] giữ cái đen [...]; biết cái vinh mà giữ cái nhục" (*Chương* **28**).

"Vì suốt đời không tự đại, cho nên thành được cái "đại" của mình" (*Chương* **34**).

Lão Tử thường ví cái tính tự khiêm với nước:

"Thượng thiện như nước, nước làm lợi cho vạn vật rất nhiều [...]; ở cái chỗ không ai muốn ở (*Chương* **8**).

"Sông và biển sở dĩ được làm vua của các hang hốc, là vì khéo ở dưới nó" (*Chương* **66**).

"Trong thiên hạ, chẳng cái gì là mềm yếu hơn nước, mà không vật gì công phá cái kiên cường lại hơn nó được" (*Chương* **78**).

Đó là cái mệnh đề "nhược thắng cường, nhu thắng cương" mà người ta gọi là cái "nhu đạo" của Lão Tử:

"Con người khi còn sống thì mềm mại, khi chết thì cứng rắn; cỏ cây khi còn sống thì mềm giẻo, khi chết thì khô cứng. Cho nên kiên cường là đi theo cái chết, nhu nhược là đi theo cái sống; cho nên binh cường thì không thắng, gỗ cường thì gãy. Cường đại ở dưới, nhu nhược ở trên" (*Chương* **76**).

Vì vậy cái đạo "khiêm nhu" còn có hiệu quả lớn trong lĩnh vực chính trị và quân sự:

"Nước lớn ở dòng dưới" (*Chương* **61**).

"Nước lớn ở dưới nước nhỏ thì lấy được nước nhỏ; nước nhỏ ở dưới nước lớn thì lấy được nước lớn" (*Chương* **61**).

"Phép dụng binh có nói: ta không dám làm chu, ta chỉ làm khách" (*Chương* **69**).

"Không dám đi trước thiên hạ [...]. Phàm có từ thì có dũng [...]. Từ lấy nó mà chiến thì thắng, lấy nó mà thủ thì vững" (*Chương* **67**).

"Không có họa gì lớn hơn khinh địch" (*Chương* **69**).

Khi chiến tranh đã kết thúc rồi, kẻ chiến thắng không nên khoe khoang thắng lợi của mình:

"Kẻ nào lấy thắng làm hay là vui lòng giết người. Phàm vui lòng giết người, khó có thể đắc chí trong thiên hạ được [...]. Giết người nhiều quá thì đau thương mà khóc lóc, chiến thắng thì phải lấy tang lễ mà cư xử" (*Chương* **31**).

(1) Hứa Thận từng đính chính rằng, thực ra Lão Tử tự là Đam; còn Bá Dương là bịa đặt.

(2) *NC*: Xem *Nho. Đạo lưỡng gia quan hệ luận*. Bản dịch chữ Hán của Lý Kế Hoàng; tr. 4.

(3) *NC*: *Nho. Đạo lưỡng gia quan hệ luận*. Sđd; tr. 92.

(4) *NC*: Theo Hầu Ngoại Lư. *Trung Quốc tư tưởng thông sử*. Q.I; tr. 302.

(5) *NC*: Xem Zenker. *Histoire de la philosophie chinoise*. Paris, Payot, 1932. Phần thư mục tham khảo về Lão Tử.

(6) Nhân tố đóng vai trò tác động.

# IV

# MẶC TỬ
# 墨 子

## I- TIỂU SỬ

Mặc Tử tên là Địch 翟, người nước Lỗ 魯. Cũng có một thuyết cho là người nước Tống 宋. Cho đến nay người ta chưa biết được một cách chắc chắn Mặc Tử sinh năm nào, chết năm nào. Tư Mã Thiên chỉ nói: "Có kẻ bảo rằng [Mặc Tử] đồng thời với Khổng Tử; có kẻ thì bảo là sau" (*Sử ký*; *Mạnh Tuân liệt truyện*).

Nhà khảo chứng đời Thanh là Tôn Di Nhượng làm *Mặc Tử niên biểu* thì cho rằng Mặc Tử sinh năm đầu đời Chu Định Vương (468 tr. CN), chết năm 26 Chu

An Vương (376 tr. CN). Sau đó, Tiền Mục, cũng làm *Mặc Tử niên biểu* thì lại nói: "Mặc Tử sinh năm 41 Chu Kính Vương (479 tr. CN), tức năm Khổng Tử mất, và chết năm 21 Chu An Vương (381 tr. CN)"[1].

Mặc Tử xuất thân ở tầng lớp nào? điều đó cũng không rõ. Sách *Lã thị Xuân thu* nói: "Địch đo mình để may áo, lường bụng để ăn cơm, như là dân nghèo ngụ cư". Sách *Hàn Phi Tử* nói rằng Mặc Tử là tay "đại xao, đóng xe trâu thì khéo, làm diều giấy thì vụng". Sách *Mặc Tử* (thiên *Lỗ vấn*) nói Mặc Tử thi tài với tay đại xảo là Công Thâu, bảo y rằng: "Ngươi làm con chim thước, không bằng người thợ làm cái trục xe". Cũng sách *Mặc Tử* (thiên *Quý nghĩa*) nói Mặc Tử tự xưng là "tiện nhân", điều đó chính phù hợp với sách *Lã thị Xuân thu*, trong đó Mặc Tử tự xưng là "dân quê phương Bắc" (Bắc phương bỉ nhân). Trong sách *Mặc Tử*, tác giả lại thường hay nói đến công ăn việc làm của nông dân, công nhân, thương nhân v.v...

Những điều trên đây cho phép chúng ta phỏng đoán một cách có lý rằng Mặc Tử xuất thân ở tầng lớp nông dân hay thợ thuyền (thủ công nghiệp).

Mặc Tử có theo đuổi Nho học, nhưng không lấy làm hài lòng, bèn dựng lên một hệ thống tư tưởng mới, đối lập với Khổng Tử về mọi mặt. Đời Chiến quốc, ảnh hưởng của tư tưởng Mặc Tử cũng xấp xỉ ngang hàng với ảnh hưởng của Khổng Tử:

"Hiển học đời nay là Nho và Mặc" (*Hàn Phi Tử*; *Hiển học*).

Mặc Tử dạy học, số học trò cũng xấp xỉ với số học trò của Khổng Tử:

"Đệ tử và đồ thuộc của họ Khổng, họ Mặc, đầy dẫy trong thiên hạ" (*Lã thị Xuân thu*; *Hữu độ*).

Học trò của Mặc Tử được tổ chức lại thành một đoàn thể có kỷ luật rất nghiêm. Người thủ lĩnh của đoàn thể ấy được gọi là "cự tử" 鉅子. Mặc Tử là cự tử đầu tiên. Sau khi Mặc Tử chết, thì có Mạnh Thắng, Phúc Hanh, Điền Tương Tử v.v... làm cự tử (theo *Lã thị Xuân thu*). Trong hành động cũng như trong sinh hoạt, học trò Mặc Tử đều phải theo sự chỉ huy của cự tử. Người nào ra làm quan, nếu không thuyết phục được chúa mình thực hành nhiều hay ít học thuyết của Mặc Tử, thì phải từ chức, như trường hợp Cao Thạch Tử (*Mặc Tử*; *Canh Trụ*). Cũng có khi cự tử viết thư cho quốc quân xin bãi chức một người học trò Mặc Tử ra làm quan mà không biết can ngăn, sửa chữa sai lầm của chúa mình, như trường hợp của Thắng Chước (*Mặc Tử*; *Lỗ vấn*). Có người ra làm quan góp một phần tiền lương để giúp cho sự chi phí của đoàn thể, như trường hợp Canh Trụ Tử (*Mặc Tử*; *Canh Trụ*).

Chính đoàn thể Mặc gia đã mở đầu cho phong trào du hiệp ở đời Chiến quốc:

"Phục dịch cho Mặc Tử có một trăm tám mươi người, mà người nào cũng có thể khiến nhảy vào lửa, đạp lên mũi nhọn mà chết" (*Hoài Nam Tử*).

Khi "cự tử" là Mạnh Thắng làm quan với Dương Thành Quân, Dương bị giết, bèn tử nghĩa với Dương Thành Quân, thì có 183 người học trò chết theo. Ở nước Tần, cự tử là Phúc Hanh có một người con phạm tội giết người. Vua Tần thấy Phúc Hanh đã cao tuổi muốn tha tội cho người con ấy. Phúc Hanh nói: "Theo pháp chế của Mặc gia, kẻ nào giết người thì phải chịu tội chết... Tuy nhà vua rủ lòng thương mà không xử tử, Phúc Hanh này cũng không thể không tuân hành pháp chế của nhà Mặc". Phúc Hanh bèn tự tay giết con.

Mặc Tử cũng đi du thuyết các nước như Khổng Tử.

Trong cuộc chiến tranh xâm lược của nước Sở đối với nước Tống, Mặc Tử đang ở nước Tề vội vàng lên đường, đi mười đêm ngày đến Sính, kinh đô nước Sở. Lúc bấy giờ nước Sở có nhiều thứ vũ khí tinh xảo như là "vân thê" (thang mây) do Công Thâu Ban phát minh. Mặc Tử đến gặp Công Thâu Ban, nói về sự lợi hại của chiến tranh đối với cả hai bên. Công Thâu Ban lấy làm phải, và đem Mặc Tử vào yết kiến vua Sở. Mặc Tử không thuyết phục được vua Sở, bèn dùng những mô hình để đánh lui một cuộc tiến công giả trang của Công Thâu Ban với những vũ khí mới. Công Thâu

Ban tiến công chín lần, mất hết vũ khí. Mặc Tử nói với vua Sở: "Bọn học trò của tôi hơn 300 người, do Cầm Hoạt Ly cầm đầu, đang dùng vũ khí của tôi để giữ nước Tống. Nhà vua có giết tôi, cũng không ngăn được". Vua Sở bèn bãi binh(*Mặc Tử;Thượng đồng*, hạ).

Theo *Hàn Phi Tử* thì cuối đời Chiến quốc, những tác phẩm của Mặc Tử còn được lưu hành rộng rãi, nhưng đến khi nhà Tần, nhà Hán thành lập chế độ phong kiến trung ương tập quyền thì tư tưởng bình đẳng của Mặc Tử không được giai cấp thống trị dung thứ nữa,và Mặc gia hầu như bị xóa bỏ trong học giới, cũng không còn ai nghiên cứu đến học thuyết của Mặc Tử. Vì vậy, Tư Mã Thiên, trong *Sử ký*, không cho Mặc Tử được một liệt truyện mà chỉ nói qua mấy lời về Mặc Tử trong thiên *Mạnh Tuân liệt truyện*. Mãi đến đời Thanh mới có nhà khảo chứng Tất Nguyên hiệu đính sách *Mặc Tử* (truyền thống khoa học Trung Quốc lấy tên họ nhà triết học mà đặt tên cho toàn bộ tác phẩm). Sau đó, lại có Tôn Di Nhượng chú giải sách *Mặc Tử*. Từ đó, sách *Mặc Tử* dần dần hấp dẫn các học giả. *Hán thư*; *Nghệ văn chí* nói rằng sách *Mặc Tử* gồm 71 thiên, nhưng bản *Mặc Tử* hiện hành chỉ còn có 53 thiên. Trong số 53 thiên này, có 4 thiên *Kinh thượng*, *Kinh hạ*, *Kinh thuyết thượng*, *Kinh thuyết hạ* và hai thiên phụ là *Đại thủ* và *Tiểu thủ* đã được tách ra và gọi là *Mặc kinh*, đó là bộ sách luận lý học (logique) đầu tiên của Trung Quốc. Các nhà khảo

chứng Trương Huệ Ngôn và Tôn Di Nhượng đều chu trương rằng *Mặc kinh* không phải là tác phẩm của Mặc Tử.

Sách *Mặc Tử* lại có nhiều thiên nói về chiến lược, chiến thuật và phương pháp chế tạo vũ khí.

## II- LÝ LUẬN GIAI CẤP

Không Tử đề cao chế độ Tây Chu và mưu toan duy trì xã hội cổ đại bằng cách điều hòa những mâu thuẫn giữa quý tộc thị tộc và giai cấp quốc dân (địa chu, công thương v.v...). Trái lại Mặc Tử kịch liệt phản đối chế độ Tây Chu, bộc lộ mâu thuẫn giai cấp và chu trương cải cách xã hội.

Chế độ Tây Chu phân biệt kẻ quý người tiện theo tiêu chuẩn huyết thống, những người thân thích, ruột thịt của nhà vua đều là những kẻ "vô cố phú quý, diện mục mỹ hảo" (không có lý do gì mà được giàu sang, mặt mày đẹp đẽ). Những kẻ ấy mà trị nước thì "bách tính đều nan lòng, uê oải, rũ rượi tay chân mà không làm lụng với nhau, kẻ đói không được ăn, kẻ rét không áo mặc" (*Thượng đồng*). Mặc Tử cho rằng quan hệ giữa giai cấp thống trị và giai cấp bị trị là một thứ quan hệ bất hợp lý. Cần phải cải cách bằng tiêu chuẩn

"thượng hiền" (chuộng người giỏi). Trong xã hội, ai là người nên được hưởng phú quý? Đó là những người "hiền năng", mặc dù xuất thân trong đám dông ở "quốc đô" (*quốc trung chi chúng*) hay ở đám dân "cơ gia" trong đồng quê (*viễn bỉ giao ngoại chi thần*) tức là nô lệ, gia nô, bần nông, v.v... hay ở đám người làm lụng trong các phường thợ (*tứ bỉ chi manh nhân*) tức là những người thu công nghiệp. Như thế thì ai cũng dựa theo cái bản tính "muốn được phú quý" mà làm việc có lợi cho xã hội (Mặc Tử gọi là *nghĩa*) để được hưởng phú quý, và trong xã hội, sẽ không còn có một tầng lớp "quân tử" (quý tộc) và một tầng lớp "tiểu nhân" (bình dân) nữa.

Quan niệm giai cấp là cơ sở của các thuyết "kiêm ái" (yêu rộng khắp), "phi công" (phản chiến), "phi nhạc" (phản đối âm nhạc), "phi mệnh" (phản đối thiên mệnh), v.v... trong hệ thống tư tưởng của Mặc Tử.

### III- KIÊM ÁI

Từ quan niệm giai cấp trên đây, Mặc Tử rút ra 2 phạm trù đối lập "biệt" 別 và "kiêm" 兼. "Biệt" tức là sự phân biệt quý tiện, bắt nguồn từ chế độ tông pháp của nhà Tây Chu. "Kiêm" thì phủ định sự phân

biệt ấy và trên khách quan nêu rõ lý tưởng bình đẳng của giai cấp quốc dân cổ đại.

Chế độ Tông pháp của nhà Tây Chu chủ trương "thân thân" 親親 (thân yêu người thân thích). Ý nghĩa xã hội và chính trị của hai chữ ấy là khích lệ sự đoàn kết trong tầng lớp quý tộc thị tộc và phân biệt đối xử với giai cấp bình dân, cũng như chữ "hình không lên đến đại phu, lễ không xuống đến thứ nhân", đó là cơ sở của quan niệm "Thương yêu có phân biệt thân và sơ" của nhà Nho. Mặc Tử phan đối quan niệm ấy và chu trương "kiêm ái" 兼愛. Kiêm ái là yêu người như yêu cái thân của mình (*ái nhân nhược ái kỳ thân*) là "Coi người thân thích của bạn mình như người thân thích của mình" (*Kiêm ái*, hạ).

Mặc Tử phơi bày tất cả những mâu thuẫn giai cấp khốc hại ở cuối đời Xuân thu, đầu đời Chiến quốc, như "nước lớn đánh nước nhỏ, kẻ mạnh hiếp kẻ yếu, kẻ khôn phỉnh kẻ ngu, kẻ quý ngạo kẻ tiện. Vua bất huệ, tôi bất trung, cha bất từ, con bất hiếu" v.v... và cho tất cả những mối hại ấy bắt nguồn từ chữ "biệt". Vì thế phải bổ cứu bằng chữ "kiêm": "*kiêm dĩ dịch biệt*": dùng "kiêm" để thay đổi "biệt" (*Kiêm ái*, hạ). Người trong thiên hạ không yêu nhau thì kẻ mạnh tất đánh kẻ yếu, kẻ giàu tất khinh kẻ nghèo, kẻ quý tất ngạo kẻ tiện, kẻ khôn tất lừa kẻ ngu. Phàm những sự cướp giết oán thù trong thiên hạ đều là vì không yêu nhau mà sinh ra. Cho nên bậc nhân giả cho là không đúng.

Đã cho là không đúng thì lấy gì mà thay vào? Mặc Tử nói rằng lấy cái phép "kiêm tương ái", "giao tương lợi" mà thay vào... Xem nước của người như nhà của mình, xem thân của người như thân của mình; vì vậy nên chư hầu yêu nhau thì không có dã chiến (đánh nhau nơi đồng nội bao quanh thành trì); gia chủ yêu nhau thì không cướp nhau; người bần cùng yêu nhau thì không hại nhau (*Kiêm ái*, trung).

## IV- PHI CÔNG

Nếu hòa bình hạnh phúc là kết quả của chữ "kiêm", thì trái lại chữ "biệt" là mẹ đẻ của chiến tranh.

Đời Xuân thu, chư hầu tranh nhau bá quyền đã gây nên nhiều cuộc chiến tranh quy mô lớn và kéo dài liên miên. Đến đời Chiến quốc, cái nạn chiến tranh này lại càng khốc liệt. Mặc Tử xuất phát từ thuyết "kiêm ái" và đứng trên cơ sở kinh tế xã hội để vạch cái thảm họa chiến tranh.

Mặc Tử nói rằng nếu có một người vào trong vườn người ta để lấy trộm quả đào, quả mận thì mọi người đều cho là bậy, và quan trên cũng buộc vào tội trộm cắp. Nếu bắt gà bắt chó của người ta thì tội nặng hơn,

bắt trâu bắt ngựa thì tội càng nặng, giết người cướp của thì tội càng nặng hơn nữa, muôn người sẽ đồng thanh xỉ va, cho là đại bất nhân, đại bất nghĩa. Thế mà nay có người gây chiến tranh, giết người đầy dẫy trong thành, phơi xương ngổn ngang ngoài nội, thì người đời lại cho là nghĩa chiến. Như vậy chẳng phải là không phân biệt được cái gì là nghĩa, cái gì là bất nghĩa hay sao? Thật là không còn gì ngu hơn thế nữa. Nếu giết một người là bất nghĩa thì giết mười người phải là bất nghĩa gấp mười, giết một trăm người phải là bất nghĩa gấp trăm! Không phân biệt được chỗ ấy thì so với kẻ nhìn một hòn đá đen thì cho là đen, mà nhìn một trăm hòn đá đen lại cho là trắng có khác gì đâu? So với kẻ nếm cái đắng một tí thì cho là đắng, mà nếm cái đắng nhiều lần thì cho là ngọt có khác gì đâu? Nay thấy người phạm tội nhỏ thì biết cho là bậy, mà thấy người phạm tội lớn (xâm chiếm nước người ta) lại không biết là bậy mà còn ngợi khen nữa, cho là nghĩa, như thế có thể bảo là biết phân biệt cái gì là nghĩa, cái gì là bất nghĩa hay không? (theo *Phi công*, thượng).

Đứng về mặt thực tế mà nói, thì mỗi khi có chiến tranh, những người trai tráng đều phải tòng quân, trở ngại việc cày bừa hái gặt, lại thêm những phẩm vật bị trưng dụng làm quân nhu cũng là một mối tổn hại lớn cho nhân dân. Vả chăng, trong bọn trai tráng có nhiều người không trở về, trâu ngựa khí giới bỏ trên

chiến trường; nếu chiến sự kéo dài thì sinh ra nạn đói, bệnh dịch người chết vô số. Đánh mà thua thì cái thảm trạng không cần phải nói, nhưng túng sử chiến thắng thì trên thực tế cái được cũng không bù lại cái mất. Vì rằng muốn đánh cái thành ba dặm, mà không tốn của tốn người, tay không chiếm được đất đai của người, đó là việc từ xưa đến nay chưa từng có. Cho nên kẻ nào dùng chiến tranh xâm lược để mở rộng nước mình là ngu không ai bằng! Một nước vạn thặng làm một việc bất nhân bất nghĩa như vậy thì sao bằng đem nhân lực vật lực mà khai hoang để mở rộng đất đai? Bọn hiếu chiến có thể cãi lại rằng nước Tề, nước Tấn lúc đầu mới khai quốc thì diện tích chẳng qua vài trăm dặm, thế mà nhờ chiến tranh xâm lược nay mở rộng bờ cõi tới vài nghìn dặm, đó không phải là cái lợi lớn của chiến tranh xâm lược hay sao? Mặc Tử đáp rằng nước Tấn, nước Tề quả thực là hai nước lớn mạnh nhưng lấy cả thiên hạ mà nói, thì đã có bao nhiêu nước nhỏ mắc phải cái thảm họa diệt vong mới có hai nước lớn mạnh như vậy? Ví như thầy thuốc cho người ta uống thuốc để thí nghiệm, nếu trong một vạn người chỉ chữa khỏi được hai, ba người thì người thầy thuốc ấy có thể gọi là danh y chăng? Thì cũng vậy, tuy có một vài nước nhờ chiến tranh mà trở nên lớn mạnh, chúng ta có thể bỏ quên vô số những nước bị hại mà cho rằng chiến tranh có lợi chăng? (theo *Phi công*, trung).

### V- PHI MỆNH

Mặc Tử phản đối thuyết định mệnh của nhà Nho:

"Thọ yểu, phú quý, an nguy, trị loạn đều vốn có mệnh trời, không thêm bớt được [...], trí lực của con người không làm gì nổi. Những người làm việc quan mà tin điều đó thì lười biếng chức phận; kẻ thứ nhân mà tin điều đó thì lười biếng làm ăn. Làm quan mà không lo trị dân thì nước loạn; cày bừa làm ăn mà trễ nải thì nghèo. Loạn và nghèo là trái với đạo trị nước. Thế mà nhà Nho lại lấy [chữ mệnh] làm một giáo lý, ấy là làm hại người trong thiên hạ vậy" (*Phi Nho*, hạ).

Mặc Tử cho rằng cái thuyết định mệnh là do những bạo quân đời xưa đặt ra:

"Xưa kia kẻ bạo vương đặt nó (mệnh) ra, kẻ cùng noi theo nó (mệnh) làm cho bách tính nghi hoặc, dân đen ngập ngừng" (*Phi mệnh*, hạ).

Mặc Tử muốn nói rằng thuyết "thiên mệnh" là cái công cụ lừa phỉnh nhân dân của giai cấp thống trị, và không có lợi cho giai cấp bị trị.

Mặc Tử nêu lên một chữ "lực" để đối chọi với chữ "mệnh".

"Xưa kia, khi mà Vũ, Thang, Văn, Vũ đang trị vì trong thiên hạ, thì tất khiến kẻ đói được ăn, kẻ rét được mặc, kẻ nhọc được nghỉ... như thế há là vì có mệnh ư? Vốn chỉ vì có lực đó vậy. Ngày nay những người tài giỏi [...] theo đòi đạo thuật, cho nên trên thì được lĩnh thưởng ở các bậc vương công, dưới thì được muôn dân khen ngợi [...] cũng há phải vì có mệnh ư? Lại cũng chỉ vì lực đó vậy" (*Phi mệnh*, hạ).

Chữ "cường" cũng có tác dụng như chữ "lực":

"Cường thì tất trị, không cường thì tất loạn [...]; cường thì tất no, không cường thì tất đói, cường thì tất ấm, không cường thì tất rét" (*Phi mệnh*, hạ).

Sở dĩ Mặc Tử phản đối chữ "mệnh" mà đề cao chữ "lực", chữ "cường" là để khuyến khích lao động sản xuất.

## VI- TIẾT DỤNG, TIẾT TÁNG, PHI NHẠC

Nếu "phi công", "phi mệnh", nói lên mặt thúc đẩy tích cực của Mặc Tử trong chính sách kinh tế (khẩn hoang, sản xuất), thì "tiết dụng", "tiết táng", "phi nhạc" lại nói lên mặt thúc đẩy tiêu cực, thụ động

Bên cạnh cái tục hậu táng lại có cái tục "cửu tang" (để lâu mới chôn). Nếu hậu táng chôn vùi mất nhiều của cải (*đa mai phú tài*) thì cái tục "cửu tang" lại làm hại vệ sinh và trở ngại lao động (*cửu cấm tòng sự*: Cấm lao động rất lâu).

"Khóc rống đến khản tiếng, mặc áo vải sô xơ gấu, đội mũ rơm, thắt giây lưng rơm [...]. Ở lều tranh làm dựa vào cây (ỷ lư), nằm trên rạ, gối hòn đất, lại còn đem nhau gắng gổ không ăn để cho đói, mặc áo mỏng để cho rét, khiến cho mặt mũi hốc hác, nước da đen xạm, tai mắt không rõ, tay chân không cứng cáp [...]. Kẻ thượng sĩ mà cư tang thì phải đỡ mới dậy được, chống gậy mới đi được, như thế đủ ba năm [...]; khiến bậc vương công đại nhân làm thế thì ắt là không thể dậy sớm đi chầu; khiến kẻ nông phu làm thế thì ắt là không thể sớm đi tối về, cày cấy trồng trọt; khiến thợ thuyền làm thế thì không thể đóng xe đóng thuyền, chế tạo khí dụng; khiến đàn bà con gái làm thế thì ắt là không thể thức khuya dậy sớm, quay sợi dệt vải được" (*Tiết táng*, hạ).

Nó còn làm hại đến sự phát triển dân số vì trong 3 năm để tang thì trai gái không được "đi lại" với nhau (*thử kỳ vi bại nam nữ chi giao đa hỹ*).

Tư tưởng "phi nhạc" của Mặc Tử cũng có cơ sở lịch sử xã hội của nó.

Đời Không Tử, ở nước Trịnh, nước Tề, âm nhạc đã trở thành dâm đãng. Đến đời Mặc Tử, bọn vương hầu đặt những tiệc rượu thâu đêm, nhảy múa, hát xướng trong tiếng nhạc đi thõa trăng hoa. Cái phong khí trụy lạc ấy tràn ra ngoài dân gian, con trai con gái bỏ cả việc làm để đàn hát, chơi nhởi, làm cho phong tục trở thành bại hoại.

Vì Mặc Tử cho rằng âm nhạc có hại cho sản xuất, nên chủ trương "cấm chỉ âm nhạc" (*Phi nhạc*, trung).

## VII- HỮU THẦN LUẬN

Một điểm gây nên mâu thuẫn lớn trong hệ thống triết học duy vật và tiến bộ của Mặc Tử là tư tưởng hữu thần. Thiên *Thiên chí* chứng minh sự tồn tại của một thượng đế có nhân cách, có ý chí, thưởng những kẻ "kiêm mà yêu nhau" (*kiêm tương ái*) phạt những kẻ "biệt mà ghét nhau" (*biệt tương ố*).

Thậm chí Mặc Tử còn rơi vào mục đích luận khi chứng minh rằng thượng đế yêu thương bách tính:

> "Làm sao biết rằng trời yêu bách tính trong thiên hạ? [...] Là ở chỗ [trời] đồng đều mà cho ăn. Làm sao mà biết [trời] đồng đều mà cho ăn? Ở

trong bốn bể phàm là người thì đều được ăn gạo và chẳng ai là chẳng chăn nuôi trâu dê chó lợn, làm cỗ xôi rượu lệ tinh khiết để tế tự thượng đế [...]. Vả lại [...] kẻ nào giết một người vô tội, ắt là mắc phải một việc bất tường. Giết kẻ vô tội là ai? Đó là người. Giáng cho người cái việc bất tường ấy là ai? Đó là trời. Nếu bảo rằng trời không yêu thương bách tính trong thiên hạ thì cớ sao người với người giết nhau mà trời giáng cho việc bất tường?" (*Thiên chí*, thượng).

Thiên *Minh quỷ* chứng minh sự tồn tại của quỷ thần. Quỷ thần cũng thưởng thiện phạt ác như Thượng đế.

Để giải thích tại sao Mặc Tử chủ trương có Thượng đế và quỷ thần, nhà triết học Trung Quốc Phùng Hữu Lan nói rằng đó chỉ là một thứ "chế tài tôn giáo" (Sanction religieuse) để khuyến khích người thiện và răn đe kẻ ác[2]. Nhà tư tưởng sử Hầu Ngoại Lư thì cho rằng cái mâu thuẫn của Mặc Tử là một thứ mâu thuẫn giữa phương pháp tiến bộ và hình thức truyền thống: "Trong các học thuyết cổ đại Trung Quốc và ngoại quốc, chúng ta không thể tìm ra được một học thuyết nào là quét sạch được tư tưởng truyền thống từ đầu đến cuối"[3].

## VIII- PHƯƠNG PHÁP LUẬN

Mặc Tử rất có ý thức về phương pháp luận. Trong khi suy luận, chứng minh, Mặc Tử luôn luôn quan tâm đến vấn đề lấy gì làm tiêu chuẩn khách quan để nhận thức sự vật. Phương pháp "Tam biểu" đề ra ba tiêu chuẩn nhận thức:

> "Nói thì phải có ba cái "biểu". Thế nào gọi là ba cái "biểu"?. Mặc Tử nói rằng: Có cái để làm gốc, có cái làm nguyên do (cơ sở), có cái để đem ra mà dùng. Lấy cái gì làm gốc? Đi [ngược] lên mà lấy gốc ở sự việc của thánh vương đời xưa. Lấy gì làm nguyên do? Đi xuống dưới mà tìm xét sự thực trong tai mắt của bách tính. Đem ra dùng ở đâu? Đem ra mà làm hình pháp, chính sự, xem có hợp với lợi ích của quốc gia, bách tính, nhân dân hay không"? (*Phi mệnh*, thượng).

*Biểu 1* tức là kinh nghiệm lịch sử. *Biểu 2* là kinh nghiệm cảm giác của quần chúng. *Biểu 3* là sự xác nhận của thực tiễn.

Chẳng hạn Mặc Tử chứng minh sự vô mệnh bằng ba điểm: Kiệt, Trụ hưng tàn thì loạn, Thang, Vũ nhân nghĩa thì trị, điều đó, chứng tỏ trị hay loạn không

phải là kết quả của thiên mệnh, mà đó là kết quả của nhân vi (*Biểu 1*). Tai mắt của bách tính nhân dân đã từng bao giờ nghe và thấy cái mệnh như thế nào hay chưa? (*Biểu 2*). Đã chu trương hữu mệnh, thì còn lấy gì làm tiêu chuẩn thưởng phạt nữa? Nếu ứng dụng thuyết hữu mệnh thì thiên hạ sẽ loạn, cho nên thuyết hữu mệnh đi ngược với lợi ích của nhân dân (*Biểu 3*) (Theo *Phi mệnh*, thượng).

Trong các thiên khác như *Minh quỷ*, *Phi công*, *Phi nhạc*, *Kiêm ái*, v v... phương pháp "tam biểu" cũng được ứng dụng một cách rất có ý thức.

Phương pháp tam biểu là duy vật và tiến bộ đối với đương thời, nhưng *Biểu 1* và *Biểu 2* có những khuyết điểm mà chúng ta cần phải nêu ra: Trong *Biểu 1*, Mặc Tử tỏ ra không biết đến quá trình phát triển của nhận thức. Tri thức của cổ nhân có đúng có sai, đúng và sai vốn là một quá trình vận động và chuyển hóa tất yếu trong tri thức của loài người. Cái gì là đúng ở trong một giai đoạn nào đó của quá trình tri thức, thì đến một giai đoạn khác lại trở thành sai, thế mà Mặc Tử lại cho rằng tri thức của bất cứ một giai đoạn nào trong quá khứ, đều là đúng cả.

Trong *Biểu 2*, Mặc Tử khẳng định cái gì cảm giác được tức là tồn tại, đó là một nhận thức luận duy vật, nhưng Mặc Tử phóng đại vai trò của cảm giác mà không nói gì đến lý trí, do đó rơi vào kinh nghiệm luận.

Ưu điểm của Mặc Tử là ở *Biểu 3*. Biểu này nói về mối quan hệ giữa nhận thức và thực tiễn, nó gắn liền với thuyết "thủ thực dữ danh" của Mặc Tử. Chữ "thực" chỉ sự vật và hành vi trong tồn tại. "Thủ thực dữ danh" nghĩa là dựa vào sự vật và hành vi trong tồn tại để đặt tên:

> "Nay người quân tử trong thiên hạ nói chữ "nhân" thì tuy Vũ Thang cũng không đổi chữ được, nhưng nếu hòa lẫn việc làm nhân với việc làm bất nhân mà bảo người quân tử trong thiên hạ chọn lấy (thủ 取 : ở đây nghĩa là lựa chọn, chỉ rõ) thì không biết. Cho nên ta nói rằng sở dĩ người quân tử trong thiên hạ không biết "nhân", không phải là vì cái danh, mà chính là vì cái thủ (sự vật, hành vi)" (*Quý nghĩa*).

Khổng Tử thì theo cái danh để đổi cái thực, Mặc Tử thì lấy cái thực để "dữ" ( 與 = cho) cái danh.

> "Khổng Tử cho rằng hình thức cổ không thể không có, tất phải biến đổi cái thực tại trước mắt để chính danh, Mặc Tử cho rằng hình thức cổ đã không còn nữa, thì phải lấy thực tại trước mắt để cấp cho nó một cái danh mới" (Hầu Ngoại Lư)[4].

Ngoài phương pháp "tam biểu" ra Mặc Tử còn phát hiện hai khái niệm có ý nghĩa phương pháp luận quan trọng. Khái niệm "loại" 類 , cơ sở của phương pháp "loại suy" (généralisation) và khái niệm "cố" 故 , cơ sở

của luật nhân qua trong khoa học. Những người kế thừa Mặc Tử (Biệt Mặc), sẽ phát triển mà tổ chức một hệ thống lôgich hình thức và lôgich ứng dụng khá phong phú.

Mặc Tử quả là người tiêu biểu cho tinh thần khoa học ở Trung Quốc cổ đại. Ở đây nên lưu ý rằng trong triết học của Mặc Tử, chúng ta hoàn toàn không nhận thấy một dấu vết nào của tư tưởng "thiên nhân hợp nhất". Phải chăng vì chế độ phong kiến thu tiêu học thuyết của Mặc gia mà khoa học tự nhiên không phát triển được ở Trung Quốc trong rất nhiều thế kỷ về sau?

(1) Theo *Trung Quốc đại bách khoa toàn thư*, phần *Triết học*; Trung Quốc đại bách khoa toàn thư xuất bản xã, in lần thứ hai, Bắc Kinh, 1988, thì Mặc Tử sinh khoảng 476 tr. CN và chết khoảng 390 tr. CN.

(2) *NC: Trung Quốc triết học sử*; tr. 133 - 134.

(3) *NC: Trung Quốc tư tưởng thông sử*, Tập I; tr. 218.

(4) *NC*: Sđd; tr. 229.

# V

# MẠNH TỬ
# 孟 子

## I- TIỂU SỬ

Sau khi Khổng Tử tạ thế, nội dung học thuyết của Nho giáo đã diễn biến như thế nào? Hiện nay, không có sư liệu nào nói rõ điều đó. Tuân Tử, trong thiên *Phi thập nhị tử* có nói đến những phái "tiện Nho" của Tử Trương, Tử Hạ, Tử Du v.v... Sách Hàn Phi Tử, thiên *Hiển học*, nói: riêng đời bấy giờ Nho gia đã phân hóa thành 8 phái: Tử Trương, Tử Tư, Nhan thị, Mạnh thị, Tất Điêu thị, Trọng Lương thị, Tôn thị, Nhạc Chính thị...

Nhưng Tuân Tử và Hàn Phi chỉ điểm tên các phái như vậy mà thôi, chứ không nói đến khuynh hướng và tôn chỉ của các phái này.

Do những sử liệu khác, chúng ta chỉ biết được một cách sơ lược rằng Tử Hạ thì dạy học ở Tây Hà, được Ngụy Văn Hầu tôn làm thầy và sau này tư tưởng của Tử Hạ sẽ được Tuân Tử phát huy và lý luận hóa; Tăng Tử thì dạy học ở nước Lỗ được Tử Tư kế thừa và sau này Mạnh Tử sẽ là người phát huy tư tưởng của Tăng Tử và Tử Tư.

Hơn một thế kỷ sau Khổng Tử, sử liệu chỉ cho chúng ta biết Mạnh Tử là nhà tư tưởng đã phát triển Nho giáo nguyên thủy (Tăng Tử và Tử Tư không phải là tác giả của *Đại học*, *Trung dung*, những ngụy tác vào cuối đời Chiến quốc). Mạnh Tử tên là Kha 軻, được Tư Mã Thiên làm liệt truyện chung với Tuân Tử, trong sách *Sử ký*:

"Mạnh Kha là người ấp Trâu 騶, có theo học với một người môn đệ của Tử Tư. Đã thông đạo lý rồi, Mạnh Tử du thuyết Tề Tuyên Vương, nhưng vua này không biết dùng. Mạnh Tử lại qua nước Lương, Lương Huệ Vương không dám tin, mà lại cho là viển vông, không sát với sự thể. Đương lúc bấy giờ, nước Tần dùng Thương Quân, nước giàu quân mạnh; nước Sở nước Ngụy dùng Ngô Khởi mà đánh bẹp kẻ thù; nước Tề thì có Uy Vương, Tuyên Vương dùng bọn Tôn Tử, Điền Kỵ, làm cho các nước phải hướng về Đông mà chầu mình. Thiên hạ đang theo đòi "hợp tung" và "liên hoành", chỉ biết công phạt là hay. Thế mà Mạnh Kha lại chỉ noi theo cái đức của

Đường Ngu Tam đại, cho nên đến đâu cũng không được hài lòng mà lui về, cùng với bọn Vạn Chương bàn bạc *Kinh thi*, *Kinh thư*, giảng dạy cái nghĩa lý của Trọng Ni, làm sách *Mạnh Tử* bảy thiên" (*Mạnh Tử Tuân Khanh liệt truyện*).

Tư Mã Thiên không nói năm sinh năm chết của Mạnh Tử. Trình Phục Tâm, đời nhà Nguyên, trong sách *Mạnh Tử niên phả* nói Mạnh Tử sinh năm 4 Chu Liệt Vương (372 tr. CN) và mất năm 26 Chu Noãn Vương (289 tr. CN), hưởng thọ 84 tuổi[1].

## II- LÝ TƯỞNG HÓA CHẾ ĐỘ TRUYỀN THỐNG.

Ý nguyện bình sinh của Mạnh Tử là kế thừa sự nghiệp của Khổng Tử, cho nên đối với chế độ của nhà Tây Chu, đại khái Mạnh Tử ủng hộ và muốn phục hưng. Mạnh Tử nói:

"Noi theo điển chương cũ", "noi theo phép tiên vương". Nhưng trong thực tế thì Mạnh Tử đã đem "điển chương cũ" "pháp tiên vương" mà lý tưởng hóa và lý luận hóa đi rồi.

### 1. Chế độ chính trị lý tưởng

Theo truyền thống của nhà Tây Chu thì mọi chế độ

chính trị đều là vì lợi ích của giai cấp quý tộc mà đặt ra, nhưng quan niệm căn bản của Mạnh Tử lại là: mọi chế độ đều phải nhằm vào lợi ích của nhân dân. Mạnh Tử phân biệt "vương đạo" và "bá đạo". Vương đạo xuất phát từ "cái lòng bất nhẫn đối với con người" mà thực hành "cái chính trị bất nhẫn đối với con người", cái đó gọi là "vương chính", "nhân chính". Bá đạo thì lấy chữ "lực" mà thế cho chữ "nhân".

Theo Mạnh Tử thì lợi ích của nhân dân cũng là lý do tồn tại của thiên tử, chư hầu:

"Dân là quý, xã tắc thứ hai, vua là khinh" (*Tận tâm*, hạ).

Vua mà làm hại dân thì không còn phải là vua nữa:

"Kẻ nào tàn tặc chữ "nhân" thì gọi là tặc, kẻ nào tàn tặc chữ "nghĩa" thì gọi là tàn. Con người tàn tặc gọi là độc phu. Có nghe người ta đã giết tên Trụ độc phu, chưa nghe rằng đó là giết vua vậy" (*Lương Huệ Vương*, hạ).

Trong lý tưởng của Mạnh Tử, chỉ có thánh nhân mới được làm Thiên tử. Khi một vị thánh nhân làm Thiên tử đã đến tuổi già thì chọn sẵn một vị thánh nhân ít tuổi hơn mình cho làm tướng để thử sức thử tài, nếu có kết qua tốt, thì tiến cử lên cho trời. Nhưng làm sao biết được ý trời? Ý trời biểu hiện ở trong ý dân, người nào được dân theo, tức là được trời chấp nhận:

"Xưa kia, Nghiêu tiến cử Thuấn lên cho Trời mà Trời nhận, giãi bày ra cho dân, mà dân nhận [...] Trời thấy ở chỗ dân thấy, Trời nghe ở chỗ dân nghe" (*Vạn Chương*, thượng).

## 2. Chế độ kinh tế lý tưởng

Về chính sách ruộng đất Mạnh Tử đề cao chế độ "tỉnh điền" 井 田 mà Mạnh Tử cho là chế độ truyền thống của nhà Chu. Ngoài sách *Mạnh Tử*, không có sử liệu nào nói về chế độ này. Cho nên có nhiều học giả cho rằng đó là một sự "thác cổ cải chế"[2] của Mạnh Tử. Thực ra, có lẽ chế độ "tỉnh điền" đã có thật ở đời Tây Chu, nhưng nó mang một ý nghĩa khác với cái ý nghĩa mà Mạnh Tử gán cho nó. Đời Tây Chu, ruộng đất là sở hữu của quý tộc thị tộc, phép "tỉnh điền" đặt ra chỉ nhằm vào lợi ích của quý tộc, chia đều ruộng đất chỉ là để cho dễ quản lý lao động của nô lệ. Mạnh Tử thì lại quan niệm chế độ ấy là một biểu hiện của "cái chính trị bất nhẫn đối với con người" với mục đích làm cho nhân dân được "nuôi kẻ sống chôn kẻ chết vừa lòng". Chính sách kinh tế cụ thể của Mạnh Tử là dùng phép "tỉnh điền" làm cho nhân dân có "hằng sản" rồi mới giáo dục nhân dân, thi hành nhân chính:

"Không có hằng sản mà lại có hằng tâm, thì chỉ có kẻ sĩ mới làm được. Còn như dân mà không có hằng sản thì [cũng] vì vậy mà không có hằng tâm"

(*Lương Huệ Vương*, thượng).

"Ruộng trong làng cùng chung một "tỉnh", ra vào bên cạnh nhau, giữ gìn trông nom cho nhau, bệnh tật đỡ đần cho nhau" (*Đằng Văn Công*, thượng).

"Không trái mùa cày thì lúa ăn không xuể. Lưới nhặt không cho vào ao vũng, thì cá và ba ba ăn không xuể. Rìu búa vào rừng đúng lúc, thì gỗ cây dùng không xuể. Lúa, và cá, ba ba, ăn không xuể, gỗ cây không dùng xuể, ấy là khiến dân nuôi kẻ sống, chôn kẻ chết vừa lòng. Nuôi kẻ sống, chôn kẻ chết vừa lòng là bước đầu của vương đạo. Thửa vườn năm mẫu, đem mà trồng dâu, thì người năm mươi tuổi có lụa mà mặc; chăn nuôi gà heo chó lợn, không lỗi thời vụ thì kẻ bảy mươi có thịt mà ăn; khoảnh ruộng trăm mẫu, không mất buổi cày thì một nhà đàm miệng ăn, không đến nỗi đói. Chăm việc dạy dỗ ở trường học, giải tỏ chữ "hiếu" chữ "đễ" thì kẻ hoa râm, người tóc bạc không phải mang đội ở nơi đường sá [...]. Như thế mà không làm nên vương nghiệp, là chưa bao giờ có" (*Lương Huệ Vương*, thượng).

### III- TÍNH THIỆN

Thế giới quan của Nho gia vẫn có tính cách đạo đức,

luân lý. Thượng đế có nhân cách đạo đức; trật tự của xã hội tông pháp là do Thượng đế quy định, hiếu đễ luân thường là vĩnh hằng bất biến, là thiên kinh địa nghĩa. Vì vậy cho nên Trời tất phải phú cho người những phẩm chất cần thiết, phù hợp với cái trật tự xã hội ấy. Do đó vấn đề chữ "tính" là khâu trọng yếu nhất trong học thuyết của Nho gia.

Khổng Tử đã nói: "Tính gần nhau", "Con người sinh ra là thẳng". Nhưng Khổng Tử chưa có lý luận tự giác về chữ "tính". Mạnh Tử thì xây dựng thuyết "tính thiện" trên cơ sở tâm lý học và dùng nó làm căn cứ lý luận cho học thuyết chính trị và kinh tế của mình.

### 1. Lương tri, lương năng

Mạnh Tử nói về khởi nguyên của lương tâm một cách ngắn gọn và bình dị:

> "Cái điều người ta không học mà làm được, là cái lương năng; cái điều không phải nghĩ mà biết, là cái lương tri. Trẻ con chập chững, chẳng đứa nào là không biết yêu cha mẹ; đến khi lớn lên, chẳng đứa nào là không biết kính anh. Yêu cha mẹ là nhân, kính kẻ lớn là nghĩa. Cũng chẳng khác gì, [nếu] suy rộng đến cả thiên hạ" (*Tận tâm*, thượng).

Lương tri, lương năng tức là lương tâm; lương tâm là cố hữu, là tiên thiên. Biết được lương tâm là cố hữu

thì biết nhân nghĩa là bản tính của con người, là nòng cốt của đạo trời:

"Ai mà biết hết được cái tâm của mình thì biết được tính người, biết được tính người thì biết được đạo trời" (*Tận tâm*, thượng).

Mạnh Tư lại phát triển cái lương tâm luận ấy thành một thứ phiếm thần luận:

"Vạn vật đều có đủ ở trong mình ta; trở về mình mà thành tâm thì không có gì vui sướng hơn" (*Tận tâm*, thượng).

Về sau, bọn Tống Nho Trình Minh Đạo,Lục Tượng Sơn sẽ mở rộng cái duy tâm luận này, và đến đời nhà Minh thì Vương Thủ Nhân sẽ phát huy nó lên đến cực độ.

## 2. Tứ đoan

Nếu mọi người đều có lương năng, lương tri, đều có lương tâm, thì bản tính của mọi người cũng đều là thiện. Nội dung của lương tâm là cái lòng "bất nhẫn đối với con người":

"Người ta đều có cái lòng bất nhẫn đối với con người. Tiên vương có cái lòng bất nhẫn đối với con người cho nên có cái chính trị bất nhẫn đối với con người. Nay người ta thấy đứa trẻ con sắp rơi xuống giếng thì đều có cái lòng áy náy xót xa, không phải

là muốn được lòng của cha mẹ đứa trẻ; không phải là muốn được tiếng khen của làng, họ, bạn bè; không phải khó chịu vì nghe cái tiếng của nó mà làm như thế. Do đó mà xem, không có cái lòng thương xót thì không phải là người; không có cái lòng hổ thẹn thì không phải là người; không có cái lòng nhún nhường thì không phải là người; không có cái lòng phải chăng thì không phải là người. Lòng thương xót là đầu mối của chữ "nhân"; lòng hổ thẹn là đầu mối của chữ "nghĩa"; lòng nhún nhường là đầu mối của chữ "lễ"; lòng phải chăng là đầu mối của chữ "trí". Người ta có bốn cái đầu mối ấy cũng như là có bốn chân tay. Có bốn cái đầu mối ấy mà tự cho là không làm được, đó là gây vạ cho thân vậy" (*Công Tôn Sửu*, thượng).

Bốn cái mầm thiện ấy là có sẵn ở trong tính người, không phải ở ngoài đem vào:

"Nhân, nghĩa, lễ, trí, không ở ngoài thếp vào ta, ta sẵn có đó vậy [...]. Tìm thì được, bỏ thì mất" (*Cáo Tử*, thượng).

Ý nói nếu chúng ta chăm lo bồi dưỡng mầm thiện ở trong lương tâm thì nó sẽ phát dục nảy nở và chúng ta sẽ trở thành người thiện; nếu trái lại, chúng ta sẽ trở thành người ác.

Ai không bồi dưỡng mầm thiện thì trở thành người ác, nhưng ác cũng phải có mầm ở trong tính

người mới này nở ra được chứ? Nếu không thì ác tự đâu mà sinh ra?

Mạnh Tử đáp rằng: nguồn gốc của cái ác, là "vật dục", tức là những cái "ngoại nhân"[3] nó dẫn dụ lòng người. Như năm được mùa thì con em hay lười biếng, năm mất mùa thì con em hay làm bậy (*Cáo Tử*, thượng).

Tất nhiên, lập luận như thế sẽ vấp phải một câu hỏi khác: chẳng lẽ trong lòng người không có cái gì ác mà ngoại vật lại dẫn dụ được người ta làm điều ác hay sao? Mạnh Tử giải đáp rằng:

> "Lỗ tai con mắt thì không làm công việc suy nghĩ, mà bị ngoại vật che lấp; vật gặp vật thì dẫn nó đi mà thôi. Tâm thì làm công việc suy nghĩ; suy nghĩ thì tìm được, không suy nghĩ thì không tìm được" (*Cáo Tử*, thượng).

Như thế là, theo Mạnh Tử, sở dĩ lòng người bị ngoại vật dẫn dụ là vì trong nó có những khuynh hướng vật chất sinh lý. Vậy xét đến cùng đó không phải là những tố chất của tính người hay sao? Rõ ràng, vì Mạnh Tử chủ trương "tính thiện" nên đã không giải quyết được vấn đề nguồn gốc nội tại của cái ác.

## IV- ĐẠO ĐỨC QUAN

### 1. Giữ gìn lương tâm

Nếu tính người là thiện; nếu lương tri, lương năng, nhân, nghĩa, lễ, trí, đều có sẵn ở trong lòng ta; nếu cái ác là do vật dục (ngoại vật dẫn dụ) sinh ra, thì chúng ta phải làm sao giữ gìn cái lương tâm của chúng ta, không để cho nó mất đi:

"Nhân" là lòng người: "nghĩa" là đường đi của người. Bỏ đường đi mà không noi theo, buông sổng lòng mình mà không biết tìm, thương thay! Người ta có con gà, con chó buông sổng thì biết tìm mà cái lòng bị buông sổng thì không biết tìm. Cái đạo học vấn nào có gì khác, tìm lại cái lòng đã bị buông sổng mà thôi!" (*Cáo Tử*, thượng).

### 2. Quả dục

Vật dục che mất lương tâm của chúng ta, cho nên muốn giữ gìn lương tâm thì phải tiết chế vật dục:

"Phép dưỡng tâm, chẳng có gì hay hơn quả dục. Người nào có nếp quả dục thì dầu có cái không giữ được, cũng chỉ là ít; người nào có nếp đa dục, thì dầu có cái giữ được, cũng chỉ là ít" (*Tận tâm*, hạ).

Dục vọng nhiều thì dễ rơi vào bất nghĩa, kết quả nhọc lòng mà hại thân, cho nên cần phải hạn chế nghiêm ngặt. Nhưng "quả dục" theo Mạnh Tử không phải là "vô dục" như quan điểm của Phật giáo. Thực dục, sắc dục v.v.. là những cái cần thiết cho đời sống của loài người; không có chúng thì đời người sẽ rơi vào chỗ hư vô tịch diệt. Mạnh Tử không chủ trương diệt dục, mà lấy "nhân, nghĩa, lễ, trí" làm tiêu chuẩn, và chỉ hạn chế vật dục trong phạm vi của bốn đức ấy mà thôi.

### 3. Nuôi "dạ khí"

Trong lúc ban ngày tâm tính người ta bị ngũ quan kích thích, nên nổi lên nhiều dục vọng, che ắt cái tính bản thiện. Trái lại, trong lúc ban đêm im vắng, người ta có điều kiện để suy xét, ngẫm nghĩ về những gì đã xảy ra trong lúc ban ngày, đó là lúc lương tâm lưu lộ một cách dễ dàng. Trạng thái tâm lý ấy, Mạnh Tử gọi nó là "dạ khí" (*Cáo Tử*, thượng). Nếu luôn luôn bồi dưỡng "dạ khí" thì cái lương tri sẵn có sẽ được phát huy và cái phẩm cách "đại nhân" nhờ đó được nuôi dưỡng, hoàn thành. Về sau Tống Nho sẽ tiến sâu hơn nữa vào việc phân giải tâm cảnh này.

### 4. Bồi dưỡng Khí "hạo nhiên"

Trong tâm lý con người Mạnh Tử vạch ra ba yếu tố:

1: chí; 2: khí; 3: dục. Chuyển sang thuật ngữ hiện đại, thì "chí" là lý tính, "khí" là ý chí, "dục" là dục vọng: Mạnh Tử nói chí là súy (tướng) của khí (*Công Tôn Sửu*, thượng), nghĩa là lý tính điều khiển ý chí và chỉ thị cho nó phương hướng và mục đích tiến hành; ý chí thì tuân theo mệnh lệnh của lý tính và ra sức thực hiện mục đích. Hai cái đó cố kết lại một cách hồn nhiên và sinh động thì gọi là cái khí "hạo nhiên". Khí "hạo nhiên" là cái khí "to lớn tuyệt vời, cứng mạnh tuyệt vời; nuôi nó bằng lẽ phải mà không tổn hại đến nó, thì nó đầy dẫy cả khoảng trời đất" (*Công Tôn Sửu*, thượng).

Đó là cái trạng thái tinh thần cao nhất mà một cá nhân có thể đạt đến; nó là cái khuynh hướng toàn bộ đưa người ta đến chỗ xóa bỏ giới hạn giữa ta và vạn vật (xem *Tận tâm*, thượng, đã dẫn ở trên: "Vạn vật đều có đủ trong mình ta").

Phương pháp bồi dưỡng cái khí "hạo nhiên" là "tập nghĩa". Nghĩa ở đây là cái lương tri bao quát cả bốn thiện đoan. Tập nghĩa là hướng cả trí lực, thể lực vào đạo và nghĩa, không ngừng, không quên (*Tất hữu sự yên nhi vật chính, tâm vật vong*). Như thế thì cái khí "hạo nhiên", (cái khuynh hướng "vật ngã nhất thể") càng ngày càng mạnh, và cuối cùng sẽ tạo thành nhân cách đại trượng phu:

"Sống ở khoảng rộng giữa thiên hạ, đứng ở nơi chính trung thiên hạ, đi con đường lớn của thiên

hạ; đắc chí thì với dân cùng đi, không đắc chí thì đi riêng một mình; phú quý không hư hỏng được; bần tiện không đổi dời được, uy vũ không khuất phục được, ấy gọi là đại trượng phu" (*Đằng Văn Công*, hạ).

## 5. Chữ trung và chữ quyền

Trong học thuyết của Mạnh Tử, chữ "nhân" là thuộc về tình cảm (thân thân, trắc ẩn), chữ "nghĩa" là thuộc về lý trí (lý và nghĩa đi đôi với nhau, lý nghĩa là đặc tính của loài người, làm cho nó khác với cầm thú - *Cáo Tử*, thượng). Mạnh Tử hạn chế chữ "nhân" của Khổng Tử mà phát huy chữ "nghĩa". Lý trí quy định cái mức "vừa phải" (trung) của tình cảm. Họ Dương "vị ngã", họ Mặc "kiêm ái" đều là trái với đạo trung:

"Dương Tử chủ vị ngã, nhổ một cái lông để làm lợi cho thiên hạ, cũng không làm; Mặc Tử kiêm ái, trầy xát từ trán đến chân mà có lợi cho thiên hạ, cũng làm. Tử Mạc giữ mức trung. Giữ mức trung là gần đúng, [nhưng] giữ mức trung mà không có chữ "quyền";[4] thì cũng như giữ một [mặt]. Cái đáng ghét ở kẻ giữ một [mặt] là bởi nó làm hại đạo vậy" (*Tận tâm*, thượng).

Mạnh Tử cho rằng cái mức trung của Tử Mạc là cứng nhắc, không linh hoạt, cho nên lại nêu lên một chữ "quyền". Thế nào là "quyền"?

"Thuần Vu Khôn nói: "Nam và nữ không trao tay cho nhau, ấy là lễ chăng?" Mạnh Tư nói: "Lễ đấy" - "Chị dâu bị đắm, thì có giơ tay cho [chị dâu] nắm không?" - "Chị dâu bị đắm mà không giơ tay cho nắm thì là sài lang. Nam và nữ không trao tay cho nhau, đó là lễ. Chị dâu bị đắm thì giơ tay cho nắm, đó là quyền" (*Ly Lâu*, thượng).

Vậy thì quyền tức là "biến thông". Người nào biết vận dụng chữ quyền thì mới thoát khỏi cái chấp trung cố định của Tử Mạc. Chữ trung của Nho gia rất là siêu hình, Mạnh Tử đã cụ thể hóa nó phần nào.

### 6. Phản công lợi

Mạnh Tử cho rằng người ai cũng có "trắc ẩn", "tu ố", "từ nhượng", "thị phi"[5]. Đó là bốn cái mầm thiện, nếu biết phát huy thì trở thành bốn đức "nhân" "nghĩa" "lễ" "trí". Sở dĩ con người cần phải phát huy bốn cái mầm thiện ấy, là vì đó là tính người. Không có bốn điều đó thì con người sẽ mất cái đặc tính của con người, chứ không phải vì bốn cái kia là có lợi cho ta, mà ta phải phát huy.

Mạnh Tử đối lập chữ "nghĩa" và chữ "lợi" một cách quyết liệt, nhưng cũng chưa từng vạch rõ ranh giới giữa hai khái niệm ấy, cũng như giữa lợi công và lợi tư. Mạnh Tử chủ trương "hậu táng", "cửu tang" để cho lòng người được thỏa, trái với Mặc Tử chủ trương "tiết

táng", "đoàn tang" vì lợi ích xã hội. Và, trong ý thức của Mạnh Tử, sự đối lập giữa nghĩa và lợi cũng là sự đối lập giữa "vương đạo" và "bá đạo" (phú quốc, cường binh, kiêm tính, tranh đoạt, đó là nội dung của chủ nghĩa công lợi).

(1) *NC*: Tham khảo: Diêu Nhược Cừ, *Mạnh Tử sinh tốt niên nguyệt khảo*; Phan Mi, *Mạnh Tử du lịch khảo*.

(2) Chế biến lại khác với mẫu mực xưa.

(3) Nhân tố bên ngoài.

(4) *Quyền*: quyền biến.

(5) *Trắc ẩn*: thương xót; *tu ố*: hổ thẹn; *từ nhượng*: nhân ái, nhường nhịn; *thị phi*: biết phải trái.

# VI

# TRANG TỬ
# 莊子

## I- TIỂU SỬ

Trang Tử tên là Chu 周, người huyện Mông 蒙, nước Tống 宋 (nay là phủ Quy Đức, tỉnh Hà Nam). Theo Mã Tự Luân, cuối đời Thanh, thì Trang Tử sinh năm 7 Chu Liệt Vương (369 tr. CN) và chết năm 29 Chu Noãn Vương (286 tr. CN)[1]. Sách *Sử ký* nói rằng Trang Tử "có làm chức lại ở vườn Tất đất Mông", và cùng Lương Huệ Vương và Tề Tuyên Vương là người đồng thời... Sở Uy Vương nghe nói Trang Chu là kẻ hiền tài, cho sứ đem hậu lễ đến rước, hứa sẽ dùng làm Tướng quốc. Trang Chu cười mà nói với sứ giả nước Sở rằng: "Nghìn vàng là một mối lợi lớn, khanh tướng là một chức vị cao. Nhưng ngươi chẳng thấy con trâu tế

Giao đó sao? Chăn nuôi nó vài năm, rồi cho mặc đồ vẽ, đồ thêu, đưa vào Thái miếu, đến lúc ấy thì tuy muốn làm một con lợn choai mồ côi, có được nữa không? Ngươi đi cho mau, chớ làm bẩn ta. Ta thà nhởn nhơ trong ngòi rãnh cho khoái ý, chứ không chịu để cho ke hữu quốc buộc giây. Suốt đời ta không xuất sĩ, cho thích chí ta" (*Lão Tử, Hàn Phi liệt truyện*).

Thật ra câu chuyện Sở Uy Vương mời Trang Tử làm Tướng quốc, mà Tư Mã Thiên thuật lại như là một việc có thật, chỉ là một hư cấu ngụ ngôn của chính Trang Tử (trong thiên *Thu thủy*).

*Hán thư, Nghệ văn chí* nói rằng sách *Trang Tử* gồm 52 thiên. Đời Tấn, Quách Tượng chỉnh lý sách *Trang Tử*, chia làm ba phần: "Nội thiên" (7), "Ngoại thiên" (15), "Tạp thiên" (11). Hầu hết các bài trong "Nội thiên" đều là thực lục. "Ngoại thiên" "Tạp thiên" có một số bài ngụy tác, như *Ngư phủ*, *Đạo Chích* (mà Quách Tượng xếp vào "Tạp thiên"), đều là những bài kém cỏi về tư tưởng và lời văn, rõ ràng không phải là sản phẩm của một thiên tài như Trang Tử[2].

## II- ĐẠO VÀ ĐỨC

Cũng như Lão Tử, Trang Tử gọi bản thể của vũ trụ là Đạo và bản tính của Đạo là Đức.

Đạo là tổng nguyên nhân của trời đất vạn vật, cho nên nó là "tự bản tự căn" (không bắt nguồn từ cái gì khác ngoài nó), vô thủy vô chung, hằng thường vĩnh cửu:

"Xét lẽ, Đạo là chắc chắn thực có, mà vô vi, vô hình [...] tự bản, tự căn; khi chưa có trời đất, nó vẫn có từ lâu [...]; nó sinh trời sinh đất; ở trên thái cực mà chẳng phải là cao; ở dưới lục cực mà chẳng phải là sâu" (*Đại tông sư*).

Đạo là tồn tại phổ biến, ở đâu cũng có nó, trong vật gì cũng có nó:

"Đông Quách Tử hỏi Trang Tử rằng: "Cái gọi là Đạo thì nó ở đâu?" Trang Tử nói: "Chẳng đâu là nó không ở". Đông Quách Tử nói: "Phải chỉ rõ mới được". Trang Tử nói: "Ở trong con dế, con kiến" - Sao lại thấp vậy? - Ở trong lúa má cỏ dại - Sao lại càng thấp vậy? - Ở trong mảnh ngói, mảnh sành - Sao lại càng tệ như vậy? - Ở trong phân, trong nước đái" (*Tri bắc du*).

Đức là cái bản tính năng động và sáng tạo của Đạo. Các sự vật, các hiện tượng sinh thành, biến hóa, lưu động là bởi Đức:

"Vật do đó sinh, gọi là Đức [...]. Nó lưu động mà sinh vật. Vật sinh ra có vóc giạc, gọi là hình. Hình thể bọc lấy tinh thần, đều có nghi tắc (quy luật) gọi là tính" (*Thiên địa*).

## III- VẠN VẬT HÓA SINH

Những hình thể của vạn vật, không phải là cố định bất biến. Trời đất, vạn vật lúc nào cũng ở trong biến dịch:

> "Vạn vật sinh ra, như chạy như ruổi, hễ có động là có thay đổi, chẳng lúc nào là chẳng có sự chuyển dì" (*Thu thủy*).

Các giống sinh vật cũng ở trong vòng biến dịch từ giống này đến giống khác, từ giống thấp đến giống cao. Thiên *Chí lạc* có một chương nói về khởi nguyên của sinh vật và sự "tiến hóa" của các chủng loại. Sinh vật khởi nguyên từ một chất lợn cợn ở trong nước gọi là "cơ" 幾 rồi hóa thành một giống vi sinh gọi là "kế" 繼, "kế" sinh ở chỗ đất ướt thì trở thành rêu xanh, và nếu chuyển lên chỗ đất cao thì trở thành "lăng tích" 陵鳥, một thứ nguyên sinh động vật, rồi từ đó tiến hóa dần dần thành cao đẳng động vật và cuối cùng thành người[3].

## IV- TƯƠNG ĐỐI LUẬN

Đạo phân hóa thành hiện tượng; Đạo càng phân hóa thì hiện tượng càng nhiều, càng phức tạp và càng

khác nhau:

"Đứng ở chỗ khác nhau mà nhìn, thì buồng gan lá mật [khác nhau] như Sở và Việt. Nhưng đứng ở chỗ đồng nhất mà nhìn, thì vạn vật chỉ là một" (*Đức sung phù*).

Vạn vật đều sinh ra từ Đạo và đều trở về Đạo, cho nên vạn vật cũng là vô sai biệt, cũng là bình đẳng. Quý và tiện, đại và tiểu, thọ và yểu, v.v... đều là những sự phân biệt của quan điểm cá nhân, cá thể, cá biệt, chứ không phải là những phẩm chất khách quan:

"Lấy Đạo mà nhìn thì vật không có quý tiện. Lấy vật mà nhìn thì đều cho mình là quý mà cho vật khác là tiện. Lấy tục (truyền thống xã hội) mà nhìn, thì quý tiện không tại mình (ở giai cấp, chứ không phải ở phẩm chất cá nhân). So sánh mà nhìn, nhân có chỗ to mà cho là to, thì vật gì cũng to; nhân có chỗ nhỏ mà cho là nhỏ thì vật gì cũng nhỏ; biết được trời đất chỉ là hạt de (một thứ cỏ có hạt như lúa), biết được cái mảy lông là gò núi thì số so là bằng nhau" (*Thu thủy*).

"Trong thiên hạ, chẳng có gì to hơn mảy lông mùa thu mà núi Thái lại là nhỏ; chẳng ai thọ hơn đứa trẻ hữu sinh vô dưỡng, mà Bành Tổ lại là yểu" (*Tề vật luận*).

Chỉ có Đạo là tuyệt đối, ngoài ra, tất cả đều là tương đối và mỗi vật đứng trên quan điểm cá thể của

mình mà đánh giá vật khác. Những phẩm chất mà con người gán cho sự vật đều là những biểu tượng chủ quan được quy định bởi quan điểm của nhân loại:

"Mao Tường, Lệ Cơ[4], người cho là đẹp, mà cá thấy thì lặn sâu, chim thấy thì bay cao, hươu nai thấy thì vùng chạy. Bốn loài đó[5], loài nào là biết được cái đẹp chân chính?" (*Tề vật luận*).

"Bài nhạc Hàm Trì, Cửu Thiều, đánh lên ở chốn động đình, chim nghe thấy thì bay, muông nghe thấy thì chạy, cá nghe thấy thì lặn xuống, người bỗng nghe thấy thì cùng nhau đứng vòng mà nghe. Là vì [loài] khác nhau, cho nên hiếu ố cũng khác nhau như vậy" (*Chí lạc*).

Lý tính của con người cũng đứng trên một quan điểm cá biệt, cá thể mà quy định các khái niệm và phạm trù:

"Chẳng có vật gì chẳng phải là *kia*, chẳng có vật gì chẳng phải là *này*. Tự cái kia thì chẳng thấy, tự biết thì biết được. Cho nên cái kia ra từ cái này, cái này cũng dựa vào cái kia. Đó là cái thuyết "*kia này thoắt sinh*". Tuy nhiên, thoắt sinh thoắt tử, thoắt tử thoắt sinh, thoắt đúng thoắt không đúng; nhân phải nhân chẳng phải, nhân chẳng phải nhân phải [...]. Này cũng là kia, kia cũng là này; kia cũng một phải chẳng[6], này cũng một phải chẳng. Quả thật có kia này đó chăng? Quả thật chẳng có kia này đó

chăng? Kia này đều không có đối (ngẫu), gọi là then đạo. [Có] then mới tìm được chỗ trung tâm để ứng với vô cùng; phải cũng là một cái vô cùng, chẳng phải cũng là một cái vô cùng" (*Tề vật luận*).

Nho có "thị phi" (phải chẳng) của Nho, Mặc có "thị phi" của Mặc; bên kia cho là "phi" thì bên này cho là "thị"; bên kia cho là "thị" thì bên này cho là "phi". Ngoài Nho và Mặc, còn có các phái khác. Nếu cứ tréo co thị phi với nhau, thì biết đến đâu là cùng?

Lý tính của con người đã do cái động tác đối ngẫu (đối co) giữa cái "hữu" và cái "vô" mà gây nên phạm trù thời gian:

"Phải có lúc bắt đầu, mà cũng chưa hề phải có lúc bắt đầu, mà lại cũng chưa hề phải có cái gọi là chưa hề phải có lúc bắt đầu. Phải có cái "hữu", phải có cái "vô" mà cũng chưa hề phải có "hữu vô", mà lại cũng chưa hề phải có cái gọi là chưa hề phải có "hữu vô". Thoắt mà có "hữu vô", mà chưa biết "hữu vô" thật ra là cái gì "hữu", cái gì "vô"! (*Tề vật luận*).

Vì vậy, cũng không có cái gì là tiêu chuẩn khách quan của chân lý:

"Nay khiến ta với ngươi cùng nhau biện luận. Ngươi thắng ta, ta không thắng ngươi; có phải ngươi thật là "thị", mà ta thật là "phi" chăng?. Ta thắng ngươi, ngươi không thắng ta; có phải ta thật

là "thị" mà ngươi thật là "phi" chăng? Hoặc giả có chỗ "thị" và hoặc giả có chỗ "phi" chăng? Hay là đều "thị" cả hoặc đều "phi" cả chăng? Ta và ngươi cùng nhau đều không biết cả [...] hay là khiến kẻ nào đồng nhất [ý kiến] với ngươi đứng lên để phân xử. Đã là đồng nhất với ngươi, thì phân xử làm sao được? Hay là khiến kẻ nào đồng nhất với ta đứng lên mà phân xử? Đã là đồng nhất với ta thì làm sao mà phân xử được? Hay là khiến kẻ nào khác hẳn [ý kiến] với ta và ngươi đứng lên mà phân xử? Đã là khác hẳn với ta và ngươi thì làm sao mà phân xử được? Hay là khiến kẻ nào đồng nhất với ta và ngươi đứng lên mà phân xử? Đã là đồng nhất với ta và ngươi thì làm sao mà phân xử được? Thế thì ta và ngươi và người khác cùng nhau đều là không biết cả" (*Tề vật luận*).

Như thế, có phải là Trang Tử phủ định chân lý không? Hoặc hoài nghi và hư vô luận không? Trang Tử không những không phủ định chân lý mà còn khẳng định chân lý tuyệt đối nữa kia. Nhưng chỉ có người nào đứng trên quan điểm của Đạo mới thấy được chân lý tuyệt đối.

## V- TRỰC QUAN THUẦN TÚY

Đứng trên quan điểm cá biệt mà nhìn thì có cái kia, cái này, cái "thị", cái "phi", nhưng cái kia cũng sinh ra từ cái này, cái này cũng dựa vào cái kia, cái kia cũng có một "thị phi", cái này cũng có một "thị phi"; "thị" cũng vô cùng, "phi" cũng vô cùng, như một cái vòng, không biết đâu là đầu mối. Thánh nhân ra khỏi sự đối co (ngẫu) của vạn vật, mà cho rằng quan điểm nào cũng là đúng và quan điểm nào cũng là không đúng. Thánh nhân không bỏ thị phi mà vượt lên trên thị phi: "ấy gọi là "lưỡng hành" 兩行 là "đạo xu" 道樞 là "thiên quân" 天鈞 , là "nắm được chỗ trung tâm để ứng với cái vô cùng" (*Tề vật luận*).

Nhìn vạn vật bằng quan điểm ấy, tức là nhìn vạn vật bằng quan điểm của Đạo. Đó là điều kiện tất yếu của nhận thức tuyệt đối và chân lý tuyệt đối. Nhưng người ta làm sao bỏ được quan điểm cá biệt của mình để nắm được quan điểm "đại thông"[7] 大通 của Đạo?

Người nào đồng nhất, hợp nhất được với Đạo thì mới thể nghiệm được Đạo (thấy đạo một cách cụ thể); đó là một thứ kinh nghiệm thuần túy, gọi là trực quan thuần túy. Muốn biết thế giới hiện tượng thì phải

dùng cảm giác và tư duy. Muốn biết bản thể của vũ trụ thì phải vượt lên trên cảm giác và tư duy.

"Chớ nghe bằng tai mà nghe bằng tâm; chớ nghe bằng tâm mà nghe bằng khí. Tai chỉ biết nghe, tâm chỉ biết ăn khớp, mà khí thì trống không mà chờ vật (hiện thực, Đạo)" (*Nhân gian thế*).

"Tai chỉ biết nghe" nghĩa là cảm quan chỉ biết phản ánh những hiện tượng vật lý. "Tâm chỉ biết ăn khớp" nghĩa là tư duy chỉ biết đối chiếu, phối hợp các ý niệm chủ quan với các hiện tượng khách quan. Khí là sinh khí; "nghe bằng khí" là gạt cảm giác, lắng tâm tư, chỉ còn để lại một cái sinh khí hư và tĩnh, để tiếp nhận và cảm thông với cái sinh khí phổ biến của vũ trụ.

"Rời thân thể, truất thông minh, lìa hình hài, bỏ tri thức, đồng với đại thông (cái sinh khí đi suốt vạn vật, cùng khắp trời đất" (*Đại tông sư*).

Cái mà tri thức, tư duy không thể biết được thì trực quan thuần túy có thể biết:

"Hoàng Đế rong chơi ở phía bắc Xích Thủy, trèo lên núi Côn Lôn mà trông về phía Nam; lúc trở về, đánh rơi viên ngọc *huyền châu* 玄珠[8] khiến *Tri* 知[9] đi tìm mà không được, khiến *Ly Châu* 離朱[10] đi tìm mà không được [...]. Bèn khiến *Tượng*

*Võng* 象 罔[11], *Tượng Võng* tìm được. Hoàng Đế nói: "Lạ thay! Tượng Võng mà lại tìm được sao?" (*Thiên địa*).

Trang Tử hình dung một cách tuyệt diệu cái ánh sáng trí tuệ của trực quan thuần túy:

"Ta còn giữ lại mà bảo, ba ngày mới biết ngoại thiên hạ (bỏ thiên hạ ra ngoài tâm tư); đã ngoại thiên hạ rồi, ta còn giữ lại, bảy ngày mới biết ngoại vật; đã ngoại vật rồi chín ngày mới biết ngoại sinh (bỏ cái sinh mệnh của mình ra ngoài tâm tư); đã ngoại sinh rồi mới thể hiện được cái cảnh tượng "triêu triệt" (sáng sớm nhìn thế giới như trong suốt): đã triêu triệt rồi mới có thể "kiến độc" (thấy cái Một, tức là Đạo) (*Đại tông sư*).

"Nhìn trong cái tờ mờ, nghe trong cái lặng lẽ; trong cái tờ mờ riêng mình thấy được cái tảng rạng; trong cái lặng lẽ riêng nghe được cái hòa hài"[12] (*Thiên địa*).

## VI- CHỦ NGHĨA TỰ NHIÊN TRONG XÃ HỘI QUAN

Trong vũ trụ, mọi vật, mọi loài đều có đặc tính tự nhiên và quan điểm cá biệt của nó. Đối với vạn vật, thỏa mãn được tính tự nhiên của mình là hạnh phúc,

mà trái lại là đau khổ:

"Cái cẳng của con le le tuy ngắn, nối thêm vào thì đau; cái cẳng của con hạc tuy dài, chặt bớt đi thì khổ" (*Biển mẫu*).

Loài người cũng có tính tự nhiên của nó. Ở trong xã hội nguyên thủy, tính tự nhiên ấy được thỏa mãn, cho nên loài người hưởng thụ một hạnh phúc hoàn toàn. Đời sau, thánh nhân đặt ra những tiêu chuẩn đạo đức, chính trị, pháp luật để bắt mọi người theo, mà những cái đó đều là trái ngược với tính tự nhiên của con người; cho nên con người mất hết hạnh phúc, không còn sinh thú, không biết sống là vui nữa:

"Đời nay, những người bị xử tử gối lên nhau, những người bị gông cùm xô đẩy nhau, những người chịu hình phạt đi từng dãy (người sau trông thấy người trước). Thế mà Nho với Mặc lại vừa mới ra sức xắn tay cứu chữa xã hội trong khoảng cái gông cái cùm. Ôi, trơ tráo mà vô sỉ đã quá lắm thay, quá lắm thay! Biết chừng đâu thánh trí lại chẳng phải là cái mộng của cái gông, nhân nghĩa lại chẳng phải là cái chốt của cái cùm đó ư!" (*Tại hựu*).

"Bá Củ học với Lão Đam, xin đi du lịch thiên hạ. Lão Đam nói: "Thôi đừng, thiên hạ cũng thế này thôi!" Lại xin nữa. Lão Đam nói: "Ngươi muốn đến đâu trước?" - "Đến nước Tề trước". Đến nước Tề, thấy [cái thây] của một người bị tử tội, Bá Củ lật

ngửa nó ra, cởi triều phục mà đắp lên, kêu trời mà khóc rằng: "Ngươi ơi! Ngươi ơi! Cả thiên hạ sắp mắc tai nạn riêng ngươi phải chịu trước! Bảo rằng chớ ăn trộm, chớ giết người. Đặt ra cái vinh, cái nhục, mới phải nhọc nhằn; đặt ra hàng hóa, của cải, mới phải tranh nhau [...]. Giấu cái bí ẩn đi (tìm ra những cái bí ẩn mà người thường không biết, viết vào sách vở (tức là giấu kín) rồi bắt người ta học. Đây ám chỉ học thuật), ai không biết thì cho là ngu; gây nên cái rất khó ai không dám làm thì bị tội; đặt cái gánh cho thật nặng, ai gánh không nổi thì bị phạt, bị tru. Dân đã kiệt sức, thì đâm ra lừa dối [...]. Lẽ thường, sức không đủ thì dối, trí không đủ thì lừa, của cải không đủ thì ăn trộm, ăn cướp. [Dân] làm kẻ cướp, làm kẻ trộm, là cái lỗi của ai?" (*Tắc dương*).

Nỗi thống khổ của loài người là kết quả của cái "nhân vi", của cái giả tạo, cho nên lý tưởng chính trị của Trang Tử là "vô vi", "vô trị"[13].

"Thuận theo tính tự nhiên của người ta, không để tư ý (quốc niệm nhân vi) lọt vào [việc trị dân], thì thiên hạ trị" (*Ứng đế vương*).

Làm sao biết được tính tự nhiên của con người? Theo Trang Tử, tính tự nhiên của con người là biết lao động để mưu sinh; và giữ được sự mộc mạc thuần phác:

"Dân kia có tính thường, dệt mà mặc, cày mà ăn, ấy gọi là đồng đức; đồng nhất mà không chia rẽ, ấy là trời thả rông [...]. Cái đời chí đức, cùng ở với cầm thú, xúm nhau với vạn vật, sao mà biết [phân biệt] quân tử tiểu nhân?... ấy gọi là mộc mạc. Mộc mạc, tính dân là ở đó" (*Mã đề*).

"Trời thả rông" là tự do; không phân biệt quân tử (quý tộc) và tiểu nhân (tiện dân) là bình đẳng. Trong trạng thái tự nhiên con người được hưởng tự do tuyệt đối và bình đẳng tuyệt đối. Con người phải có tự do tuyệt đối mới thuận theo tính tự nhiên của mình mà được hưởng hạnh phúc. Bình đẳng tuyệt đối là điều kiện của tự do tuyệt đối, vì rằng nếu thừa nhận giữa người và người, vật và vật, người này có cái gì hơn người kia, vật này có cái gì hơn vật kia, thì tức là người nào hơn, vật nào hơn phải cải tạo người nào kém, vật nào kém, như thế thì những người, những vật bị cải tạo không được hoàn toàn tự do nữa.

## VII- CHỦ NGHĨA TỰ NHIÊN TRONG XỬ THẾ LUẬN

### 1. Tề vật

Trong thế giới hiện tượng, vô luận là người, là vật, là quy luật, là khái niệm... tất cả đều là kết quả của

một sự phân hóa tự nhiên, cho nên có thể nói vạn vật đều là bình đẳng, đều có giá trị như nhau, mọi vật đều là tốt cả, mọi hình thức tồn tại đều là tốt cả. Cái chết cũng chỉ là sự chuyển đi từ một hình thức tồn tại này đến một hình thức tồn tại khác. Nếu chúng ta cho rằng cái hình thức tồn tại hiện nay của chúng ta (sự sống) là tốt, thì cái hình thức tồn tại mà chúng ta sẽ có sau khi đã chết cũng không phải là không tốt. Khi vợ chết Trang Tử gõ chậu mà hát, Huệ Tử hỏi tại sao vợ chết mà lại hát, Trang Tử đáp:

"Khi mới chết đi, ta đây làm sao lại khỏi ngậm ngùi được, nhưng xét ra, trước kia không hề có sự sống; không những không có sự sống, mà cũng vốn không có hình; không những không có hình, mà vốn không có khí, chỉ là trà trộn trong cõi hỗn mang, rồi biến thành khí, khí lại biến thành hình, hình lại biến thành sự sống; nay lại biến mà đi vào cái chết, ấy là cùng nhau làm xuân hạ thu đông, bốn mùa vần xoay vậy. Người ta (vợ) hãy còn nằm khểnh trong căn nhà rộng rãi (vũ trụ) mà mình lại cứ đứng bên này mà khóc bù lu bù loa, [như thế] tự cho là chưa thông được chữ "mệnh" (quy luật tất nhiên), cho nên chẳng khóc nữa" (*Chí lạc*).

## 2. Lạc thiên

Chúng ta sinh ra đẹp hay xấu, mạnh hay yếu, lành hay sứt, hiền hay ngu, thọ hay yểu, giàu hay nghèo,

v.v... đều do tác dụng của biến dịch tự nhiên, cho nên ta phải thuận theo quy luật tự nhiên mà vui sống trong bất cứ tình huống nào. Hữu sư[14] là một người cụt chân (*Dưỡng sinh chủ*), Chi Ly Sơ là một người lưng gù đến nỗi cằm chôn trong rốn, vai cao hơn trán, cật chỉ lên trời... (*Nhân gian thế*) thế mà cả hai đều hưởng hạnh phúc đầy đủ vì ca hai đều có "đạt quan", đều biết "lạc thiên".

### 3. Vô vi, điềm đạm, tâm trai, tọa vong

Vô vi, tự nhiên, là bước thứ nhất trong phương pháp tu dưỡng của Trang Tử.

> "Không vì cái tâm mà bỏ đạo, không lấy sức người mà giúp trời (tự nhiên), ấy gọi là chân nhân" (*Đại tông sư*).

"Không vì cái tâm mà bỏ đạo" nghĩa là không bo bo giữ lấy quan điểm cá biệt của mình, không dùng trí xảo để mua danh chuốc lợi; "không lấy sức người mà giúp trời" là thuận theo quy luật tự nhiên, gạt bỏ mọi phương tiện nhân vi, giả tạo, trong sinh hoạt.

Con người điềm đạm thì ít dục vọng. Cái danh và cái lợi gây nên những dục vọng phản tự nhiên, có hại cho sinh mệnh. "Bá Di thì vị danh mà chết dưới núi Thú Dương, Đạo Chích thì vị lợi mà chết trên gò Đông Lăng" (*Biền mẫu*). Đối với những dục vọng như vậy người ta phải thờ ơ, quên lãng. Còn như đối với

thị dục của ngũ quan, nhu cầu của sinh lý thì không nên cấm át, vì như thế sẽ là phản tự nhiên; nhưng lại càng không nên truy hoan hưởng lạc. Lấy điều thỏa thích nhục thể làm mục đích cho đời người, như ở trong xã hội văn minh.

"Tâm trai"心齋là phép tu dưỡng tinh thần để đi đến trực quan thuần túy. Nội dung của phép tâm trai là quên lãng danh lợi, điều tiết thị dục, và hơn nữa, siêu xuất cảm giác và tư duy, để cho cõi lòng được trong thoáng (hư tâm). Kết quả của "tâm trai" là "tọa vong"坐忘,một trạng thái tinh thần tuyệt diệu, trong đó người ta thống nhất được nội tâm và ngoại giới, chủ quan và khách quan, hợp nhất với vũ trụ và hưởng tự do tuyệt đối (*Tiêu dao du*).

(1) *NC*: Mã Tự Luân, *Trang Tử niên biểu*. Thiên mã sơn phòng tùng thư.

(2) *NC*: Trong các nhân vật của "Trúc lâm thất hiền" đời Tấn, Quách Tượng là một nhân vật từng bị lên án về "đạo văn" của Hướng Tú, cũng trong "Trúc lâm thất hiền".

(3) *NC*: Ở Trung Quốc cổ đại, thuyết sinh vật tiến hóa đã nảy mầm từ *Mặc kinh*, *Lão Tử* và Công Tôn Long.

(4) Hai người đẹp thời cổ đại tên tuổi được lưu truyền, như kiểu Tây Thi.

(5) Bốn loài ở đây là người, cá, chim và hươu nai.

(6) *Phải chăng*: dịch chữ *thị phi*.

(7) *Đại thông*: toàn thể, phổ biến.

(8) *Huyền châu*: dùng chữ *huyền* là có ý chơi chữ, ngọc huyền châu tượng trưng cho nhận thức huyền diệu của thánh nhân.

(9) *Tri*: tượng trưng cho tri thức thông thường.

(10) *Ly châu*: *ly* là lửa sáng, *châu* là đỏ; ly châu tượng trưng cho học thuật.

(11) *Tượng võng*: tượng trưng cho trực quan thuần túy.

(12) Tức là âm nhạc.

(13) *Nhân vi*: bày đặt theo ý chủ quan của con người. *Vô vi*: làm mọi việc thuận theo quy luật tự nhiên. *Vô trị*: có nghĩa như "vô chính phủ".

(14) Theo lời chú giải trong *Chư tử tập thành*, Sđd, thì Hữu sư là một chức quan chứ không phải tên người.

# VII

# TUÂN TỬ
# 荀子

## I - TIỂU SỬ

Tuân Tử tên là Huống 况, tự là Khanh 卿. *Sử ký* nói:

"Tuân Khanh người nước Triệu 趙, năm mươi tuổi mới đến du học ở nước Tề [...]. Bọn Trâu Diễn [...] Điền Biền đều đã chết từ đời Tề Tương Vương... [Lúc bấy giờ] nước Tề còn khuyết nhiều chức Đại phu [cần phải bổ sung]. Tuân Khanh ba lần giữ chức Tế tửu. Có người nước Tề dèm Tuân Khanh. Tuân Khanh bèn sang nước Sở, Xuân Thân Quân cho làm chức Huyện lệnh đất Lan Lăng. Đến lúc Xuân Thân Quân chết, thì Tuân Khanh bị bãi miễn, nhân làm nhà ở lại Lan Lăng. Lý Tư vốn là

học trò [của Tuân Khanh], sau đó làm Tướng quốc ở nước Tần (*Mạnh Tử; Tuân Khanh liệt truyện).*

Uông Trung đời Thanh làm *Tuân Khanh Tử niên biểu* (*Thuật học;*"Bổ di") bắt đầu từ năm 1 Triệu Huệ Văn Vương (298 tr.CN) cho đến năm 7 Triệu Điệu Tương Vương (238 tr.CN), cộng 60 năm hoạt động của Tuân Tử[1].

Sách *Tuân Tử*, bản hiện hành gồm 20 quyển, 32 thiên, trong đó những thiên *Đại lược, Hựu tọa, Tử đạo, Pháp hành* rõ ràng là lắp ghép chương cú của sách khác mà làm thành, ngoài ra còn có nhiều thiên chương ngụy tác. Những thiên có tính cách thực lục chắc chắn là: *Thiên luận, Giải tế, Chính danh, Tính ác, Phi thập nhị tử*...

Tuân Tử là người đã sáng tạo ra thể "phú", và có làm một bài thơ trường thiên theo điệu dân ca, gọi là *Thành tương* (Hát giã gạo)[2].

## II- TƯ TƯỞNG

Tuân Tử là một học giả kiệt xuất, nối gót Mạnh Tử để phát triển Nho giáo nguyên thủy. Sống vào những năm cuối cùng của đời Chiến quốc, lúc nhà Tần sắp thống nhất thiên hạ và dựng nền chính trị tập quyền,

Tuân Tử đã cải biến tư tưởng "lễ trị", và nhích nó lại gần với tư tưởng "pháp trị", để hòng thích ứng Nho giáo với nhu cầu của thời đại.

### 1. Trời là tự nhiên

Đối tượng tín ngưỡng của Khổng Tử, Mạnh Tử, là một Thượng đế có ý chí, nguồn gốc của luân lý và cũng là một lực lượng thần bí, cảm ứng với người ta bằng tường thụy[3], yêu nghiệt (Xem *Kinh Xuân thu*).

Chữ "thiên" của Tuân Tử thì chỉ có nghĩa là tự nhiên, nó không bao hàm một nghĩa nhân luận, một mục đích luận nào:

> "Trời không phải vì người ta sợ rét mà bỏ mùa đông; đất không phải vì người ta sợ xa mà bỏ bề rộng" (*Thiên luận*).
>
> "Trời vận hành có phép nhất định, không vì Nghiêu mà giữ [nước], không đưa Kiệt đến mất [nước]" (*Thiên luận*).

Tuân Tử cũng gạt bỏ tư tưởng "thiên nhân cảm ứng" của Nho gia:

> "Kể ra, nhật thực, nguyệt thực, mưa gió trái thường, sao gở hiện lên, thì đời nào mà lại chẳng có. [Nếu] bên trên sáng suốt, chính sự thăng bằng, thì [những cái đó] tuy xuất hiện liền đời cũng chẳng hại gì" (*Thiên luận*).

Thiên đạo quan của Tuân Tử bắt nguồn từ Lão - Trang, nhưng Lão-Trang nhấn mạnh bản thể luận cũng như tự nhiên sử; Tuân Tử thì không biết bản thể là cái gì, mà chỉ dựa theo quan điểm tự nhiên để nhấn mạnh tính khách quan, tính vật chất của thế giới:

"Sở dĩ biết được cái gì ở trời là nhờ thấy những thiên tượng có kỳ hạn đúng, sở dĩ biết được cái gì ở đất là nhờ thấy thổ nghi nuôi được [cây cỏ]; sở dĩ biết được cái gì ở bốn mùa là nhờ thấy có số (ngày tháng, thời tiết) nhất định để làm việc; sở dĩ biết được cái gì ở âm dương là nhờ thấy cái hòa[4] có thể thực hiện được" (*Thiên luận*).

Ở đây muốn nói người ta có thể nhận thức được quy luật của trời, đất, bốn mùa, âm dương, và như thế thì vật chất là thực thể của trời, đất, v.v...

Biết được quy luật của vật chất,thì có thể sử dụng vật chất, chinh phục tự nhiên:

"Thấy trời lớn mà sợ, sao bằng xem nó là vật mà ngăn cản, chế biến; ca tụng trời sao bằng nắm (chế, xiết) lấy mệnh trời (cái gì nhất định, tất nhiên ở trong trời đất, tức là quy luật) mà sử dụng; nhìn thời mà chờ đợi, sao bằng ứng thời mà vận dụng" (*Thiên luận*).

Tuân Tử đặt ranh giới rất nghiêm giữa trời và người mà bài xích đạo trời, chuyên trọng đạo người:

"Thấy rõ trời và người là tách nhau, thì có thể gọi là chí nhân" (*Thiên luận*).

"Đạo, không phải là đạo của trời, không phải là đạo của đất, mà lại là đạo của người, đạo của quân tử" (*Thiên luận*).

## 2. Tính ác

Tuân Tử cho trời là tự nhiên, trong đó không có nguyên lý đạo đức, ngược lại với Mạnh Tử. Tính luận của Tuân Tử cũng ngược lại với tính luận của Mạnh Tử. Theo Tuân Tử, tính là thuộc về tự nhiên, mà tự nhiên đã không có nguyên lý đạo đức, thì tính người cũng không có nguyên lý đạo đức:

"Không bày việc [nhân vi] mà tự nhiên, gọi là tính" (*Chính danh*).

"Đói thì muốn ăn, rét thì muốn ấm, nhọc thì muốn nghỉ, ham lợi mà ghét hại, đó là cái mà con người sinh ra đã có, không chờ đợi gì mà như thế, đó là chỗ mà Vũ và Kiệt giống nhau" (*Phi tướng*).

"Tính con người là ác, có cái gì thiện, chỉ là giả tạo (ngụy). Nay tính con người sinh ra thì hiếu lợi, nếu thuận theo đó thì gây ra giành cướp mà từ nhượng không có; sinh ra thì có thù ghét, nếu thuận theo đó thì gây ra tàn tặc mà trung tín không có; sinh ra thì tai muốn thanh âm, mắt

thèm nhan sắc, nếu thuận theo đó thì gây ra dâm loạn mà lễ nghĩa văn lý không có. Vậy thì, thuận theo nhân tính, chiều theo nhân tình, tất nhiên sinh ra tranh đoạt, phạm đến danh phận lễ nghĩa mà quy kết ở nơi bạo loạn, cho nên tất phải có phép giáo hóa, có đường lễ nghĩa thì mới đi đến từ nhượng, hợp với văn lý mà quy kết ở nơi bình trị. Cứ thế mà xem thì rõ ràng tính người là ác" (*Tính ác*).

Nhưng ở đây người ta có thể nêu lên một thắc mắc lớn. Nếu tính người là ác, nếu ở trong tính người không có nguyên lý đạo đức, thì làm sao thánh nhân có thể gây mầm nhân nghĩa ở trong lòng người?

Tuân Tử nói rằng con người có "trí, lự" (lý trí) để phân biệt và cân nhắc (quyền hành) cái gì là lợi, cái gì là hại, ở đâu là họa, ở đâu là phúc. Thánh nhân dạy cho người ta biết rằng thuận theo bản năng, dục vọng là có hại, là gây họa cho mình, cho xã hội, và thánh nhân làm ra "lễ" để gây nên những tập quán luân lý, đạo đức:

"Có tìm mới được, có làm mới nên, có chồng chất (tích) mới cao [...]. Người ta chồng chất sự cày cuốc mà trở thành nông phu; chồng chất sự đục đẽo mà trở thành thợ mộc; chồng chất sự cất hàng mà trở thành nhà buôn; chồng chất nếp lễ nghĩa mà trở thành quân tử" (*Nho hiệu*).

Tính ác là tự nhiên, là tiên thiên; lễ nghĩa, pháp độ là hậu thiên, là nhân vi (ngụy):

"Chất chứa tư lự, tập quen nếp "ngụy", mới gây nên lễ nghĩa, làm thành pháp độ. Vậy thì lễ nghĩa pháp độ là bắt nguồn từ cái "ngụy" của thánh nhân, chứ không phải bắt nguồn từ bản tính của con người" (*Nho hiệu*).

Thánh nhân cũng là người, thì bản tính của thánh nhân cũng là ác; sở dĩ thánh nhân hơn người là chỉ vì thánh nhân biết "chồng chất cái ngụy" tức là biết tu dưỡng bằng phương pháp nhân vi:

"Cái chỗ mà thánh nhân giống với chúng nhân, là tính; chỗ khác và hơn chúng nhân là"ngụy"" (*Nho hiệu*)

Nếu mọi người đều biết tu dưỡng bằng phương pháp nhân vi thì mọi người đều có thể trở thành thánh nhân được, cho nên: "người đi trên đường đều làm Hạ Vũ được" (Câu ngạn ngữ mà Tuân Tử dẫn ở thiên *Tính ác*).

### 3. Chữ "Lễ" nhích gần chữ "Pháp"

Vì con người tính ác, cho nên thánh nhân phải đặt ra "lễ nghĩa" để gò ép, kèm cặp, tập vực cho con người đi vào đường thiện, biết vị tha, biết hợp quần, có như thế xã hội, quốc gia mới sinh tồn được:

"Rời rã không dựa vào nhau thì cùng; quây quần lại mà không phân (phân hạng, phân công) thì tranh. Cùng là hoạn, tranh là họa. Muốn cứu hoạn trừ họa thì chẳng gì bằng phân chia rạch ròi để hợp quần. Mạnh thì hiếp yếu, trí thì nạt ngu, dân thì dưới chống trên, con em lướt cha anh, như thế thì già yếu có cái nguy thất dưỡng mà trai tráng có cái họa phân tranh. Việc làm thì ghét, phần ăn thì muốn [...] như thế thì sẽ có cái nguy bỏ việc và cái vạ tranh công. Trai gái lấy nhau, vợ chồng chia việc, cưới xin đưa đón, không làm theo lễ, như thế thì sẽ có cái nguy mất đôi mất lứa và cái vạ tranh vợ tranh chồng. Vì vậy cho nên trí giả phải chia [công việc, ngôi thứ] cho dân" (*Phú quốc*).

"Con người sinh ra không thể không quây quần, quây quần mà không chia [công việc, ngôi thứ] thì tranh, tranh thì loạn, loạn thì lìa, lìa thì yếu, yếu thì không thắng được vật, cho nên cung thất không [làm ra] mà ở được. Không thể giây lát bỏ lễ nghĩa, là như thế" (*Vương chế*).

"Chữ "lễ" khởi nguyên từ đâu? Rằng: con người sinh ra thì có dục; có dục mà không được [thỏa], thì không thể không theo đuổi (tìm cách thỏa mãn); theo đuổi mà không có chừng mực ranh giới thì không thể không tranh; tranh thì loạn; loạn thì cùng. Tiên vương ghét cái loạn đó, cho nên làm ra lễ nghĩa để chia [công việc, ngôi thứ], để nuôi cái

dục của người ta, cung ứng cho cái đòi hỏi của người ta, khiến cho dục không theo vật đến cùng, vật không bị dục bóp chẹt, hai cái đó giữ lấy nhau mà sống. Đó là khởi nguyên của "Lễ" (*Lễ luận*).

Tuân Tử xuất phát từ một thiên đạo quan và một nhân tính luận tự nhiên chủ nghĩa mà thuyết minh khởi nguyên của xã hội quốc gia để làm căn cứ lý luận cho chữ "lễ". Do đó chữ "lễ" của Tuân Tử đã có một nội dung tương tự với chữ "pháp" (của Pháp gia). Tuân Tử nói:

"Quây quần lại mà không phân (phân hạng, phân công) thì tranh" (*Phú quốc*, đã dẫn);

lại nói:

"Con người làm sao hợp quần được? Là nhờ phân (chia). Phân (chia) làm sao thực hành được? Là nhờ nghĩa" (*Vương chế*).

"Lễ" đi liền với "nghĩa", với "phân", mà "nghĩa" với "phân" là quan hệ quyền lợi và nghĩa vụ trong pháp luật. Lễ nghĩa và hình phạt đều là bắt nguồn ở tính ác:

"Thánh nhân đời xưa biết tính người là ác [...] cho nên dựng lên uy thế của vua trên để ngự trị, sáng tỏ lễ nghĩa để giáo hóa, nêu lên pháp chính để cai quản, đặt nặng hình phạt để ngăn cấm" (*Tính ác*).

Thuyết "tính ác" là cơ sở lý luận của chữ "Lễ" trong Tuân Tử, mà nó cũng là cơ sở lý luận của Pháp gia nói chung. Hàn Phi, học trò của Tuân Tử, sẽ phát triển thuyết tính ác để chứng minh ưu thế của pháp trị đối với đức trị.

Khi xem xét thuyết "tính ác" của Tuân Tử, cần chú ý hai điểm sau đây:

1. Tuân Tử là một Nho gia; tư tưởng xã hội chính trị của Tuân Tử được xây dựng trên lập trường giai cấp quý tộc thị tộc. Tuân Tử phê phán các phái khác (xem thiên *Phi thập nhị tử*) để bảo vệ Nho giáo. Nhưng trong khi phê phán thì vô hình trung, Tuân Tử đã chịu ảnh hưởng của các phái khác, mà ảnh hưởng sâu nhất là của Đạo gia và Pháp gia. Đang khi chế độ sở hữu thị tộc suy tàn, giai cấp quốc dân vươn lên, tư bản thương nghiệp đã vượt ra ngoài biên giới quốc gia, và chủ trương "lễ trị" của Khổng Tử hầu như đã bị quét sạch, Tuân Tử phải mượn thế giới quan tự nhiên của Lão-Trang và thuyết tính ác của Pháp gia để cấp cho chữ "lễ" một cơ sở lý luận có giá trị và có sức thuyết phục. Nhưng Tuân Tử vẫn bị quan điểm của Nho gia ám ảnh, cho nên, đồng thời với một lý luận chữ "lễ" có tính cách duy vật và nhân bản, Tuân Tử lại có một lý luận chữ "lễ" xây dựng trên tư tưởng "thiên nhân cảm ứng":

"Lễ có ba gốc: trời đất là gốc của sống, tiên tổ là gốc của loài (người), quân sư là gốc của trị (chế độ) [...] Cho nên lễ là trên thờ trời, dưới thờ đất, tôn sùng tổ tiên, ngưỡng vọng quân sư: đó là ba cội gốc của lễ" (*Lễ luận*).

Tác dụng của lễ là siêu việt mà tinh vi:

"Trời đất được hợp, nhật nguyệt được sáng, bốn mùa được sắp xếp, tinh tú được vận hành, vạn vật được nảy nở, hiếu ố được điều tiết, hỷ nộ được thích đáng" (*Lễ luận*).

Trên cơ sở đó, Tuân Tử chủ trương tế tự trời đất, quỷ thần, tổ tiên, chủ trương "hậu táng", để tang ba năm và bác thuyết "bạc táng", "đoản tang" của Mặc Tử. Lý luận về tế lễ và táng lễ của sách *Lễ ký* sau là hoàn toàn mô phỏng lý luận của Tuân Tử.

2. Trong khi chủ trương tính ác, Tuân Tử đã thừa nhận bản chất bình đẳng của loài người, như nói: "Vũ và Kiệt như nhau" (*Phi tướng*); "Người đi ngoài đường đều có thể làm Hạ Vũ" (tính ác); "Phàm tính người, thì Nghiêu, Thuấn với Kiệt, Chích cùng là một tính; quân tử với tiểu nhân cùng là một tính". Tư tưởng "bình đẳng" này bắt nguồn từ Mặc gia và Pháp gia; nó phản ánh sự đấu tranh của giai cấp quốc dân chống lại nền chuyên chính của quý tộc thị tộc. Tuân Tử mượn tư tưởng này để nhích chữ "lễ" gần chữ "pháp" và thích ứng nó với yêu cầu của thời đại. Nhưng mặt

khác Tuân Tử lại ủng hộ chế độ nhà Tây Chu, nói "pháp Hậu vương" (Hậu vương là Văn Vũ, cũng như tiên vương của Mạnh Tử) và chủ trương phân biệt quý tiện:

> "Lễ, là quý tiện có bực, trưởng ấu có lớp [...]. Từ sĩ trở lên thì do lễ nhạc điều tiết; chúng dân bách tính thì do pháp số quy định"(*Phú quốc*).

Chung quy, Tuân Tử vẫn là giữ vẹn nguyên tắc: "Hình bất thượng đại phu, lễ bất hạ thứ nhân" của Nho gia!

### 4. Vương đạo, vương chính

Tuân Tử cho rằng tất phải có thánh nhân làm vua thì mới có xã hội lý tưởng:

> "Thiên hạ, ấy là cái gì rất nặng, không phải người cường kiện nhất thì không gánh nổi; là cái gì rất lớn, không phải người tinh biện (rạch ròi) nhất thì không chia (phân công) nổi; là rất đông đúc, không phải là người sáng suốt nhất thì không hòa hợp nổi. Ba điều ấy, không phải thánh nhân thì chẳng ai làm trọn, cho nên không phải thánh nhân thì chẳng ai [đáng] được làm vua" (*Chính luận*).

Thánh nhân làm vua, phải có quyền lực tuyệt đối:

> "Thiên tử thì thế vị là chí tôn, là vô địch trong thiên hạ [...]. Đạo đức vẹn đủ, trí tuệ sáng ngời, ngự

triều mà trị thiên hạ, thì ca bọn sinh dân, chẳng ai là chẳng chấn động phục tùng mà hóa thuận theo [...] Kẻ nào đồng [với Thiên tử] là phải, kẻ nào khác [với Thiên tử] là trái" (*Chính luận*).

Thánh vương bao giờ cũng tìm kiếm, lựa chọn bậc hiền nhân quân tử để vận dụng pháp độ, thực hành vương chính.

Trong những thiên *Quân đạo, Trí sĩ, Phú quốc, Vương chế, Chính luận*, Tuân Tử thảo luận những vấn đề tổ chức xã hội, thành lập quốc gia, phân công lao động v.v...

Chính sách kinh tế của Tuân Tử gần giống hệt với chính sách kinh tế của Mạnh Tử, chỉ có điều không nói đến phép "tỉnh điền":

"Nhẹ thuế đồng ruộng, cân thuế quan thị (thuế quan, thuế chợ), giảm số lái buôn, ít bắt lực dịch, không đoạt nông thời (không làm cho dân nhỡ lúc cày cấy), như thế thì nước giàu, ấy thế gọi là nới cho dân bằng chính sách" (*Phú quốc*).

"Lúc mà cây cỏ sinh sôi nảy nở, thì rìu búa không vào rừng núi, không làm cho [cây cỏ] phải chết non, không ngăn cản sự lớn lên của nó. Lúc mà hôn (ba ba), giải (hôn lớn, cá mú, lươn chạch...) đang có chửa thì chài lưới, thuốc độc không vào ao đầm, không làm cho [loài cá] phải chết non, không ngăn cản sự lớn lên của nó. Xuân cày, hạ bừa, thu

gặt, đông cất, bốn điều ấy không nhỡ thời, thì ngũ cốc không dứt, mà bách tính có thừa ăn" (*Vương chế*).

## 5. Chính tâm và chính danh (Tâm lý học và luận lý học)

Có thể nói Tuân Tử có một hệ thống tâm lý học và luận lý học khá phong phú và chặt chẽ.

Tâm là chủ tể của tác dụng tinh thần:

"Tâm là vua của hình thể lại là chủ của thần minh, ra lệnh mà không chịu lệnh ở chỗ nào. Nó tự cấm đoán, nó tự sai khiến [...]; nó tự đi, nó tự nghỉ [...]; phải thì nó nhận, trái thì nó từ..." (*Giải tế*).

Tâm lý học cận đại khẳng định ba yếu tố của tâm, là lý trí, tình cảm, ý chí. Tuân Tử cũng phân loại một cách tương tự:

"Cái biết ở trong người gọi là tri; tri mà hợp (phù hợp) với cái gì [ở bên ngoài] gọi là trí" (*Chính danh*).

Đó là lý trí, tri thức.

"Hiếu ố, hỷ nộ, ai lạc của tính, gọi là tình. Tình là thế mà tâm biết lựa cho trong đó, gọi là lự (phán đoán). Lự dựa vào năng (nghị lực) để hành động, ấy gọi là ngụy (nhân vi). Lự phải chứa chất, năng phải

tác dụng luôn luôn (tập) thì mới thành công" (*Chính danh*).

Đó là tình cảm và ý chí. Tâm lựa chọn giữa các khuynh hướng đang đấu tranh với nhau, rồi mới phát ra hành động và dựa vào tập quán để khắc phục khó khăn, đó là nội dung của thuật ngữ "ý chí" trong tâm lý học ngày nay. Theo Tuân Tử, tình dục là tự nhiên (tính ác), ý chí là nhân vi (ngụy). Tích tập là tích lũy công phu, gây nhiều tập quán tốt, phát huy nghị lực để ức chế dục vọng.

Ý chí là cái năng lực cân nhắc (quyền hành) những xung động của lòng người để hành động một cách có lợi nhất: "Lấy cái lợi gì lớn, lấy cái hại gì nhỏ" (*Giải tế*).

Nhưng tâm phải sáng suốt mới biết phân biệt lợi hại một cách thật đúng:

> "Trong lòng không định thì vật ngoài không trong sáng. Tư lự không trong sáng, thì không định được cái phải cái chăng [...]. Người say vượt qua cái mương trăm bước mà cho đó là cái rãnh nửa bước; cúi xuống mà ra cửa thành, cho đó là cửa buồng bé; như thế là vì rượu đã làm cho nó rối thần. Ấn [ngón tay] vào mắt mà nhìn, thì nhìn một ra hai; bít lỗ tai mà nghe thì vắng lặng lại cho là ầm ầm: đó là thế (tư thế) đã làm rối quan (giác quan)" (*Giải tế*).

Nhận xét tâm lý này đã gợi ý cho tác giả sách *Đại học* giải thích chữ chính tâm:

"Tâm bất tại, thì nhìn mà không thấy, lắng mà không nghe, ăn mà không biết vị".

Ba điều kiện nhận thức chủ yếu của tâm là "hư", "nhất", và "tĩnh".

"Hư" là "không lấy cái đã cất (dĩ tàng) mà làm hại cái sắp thu nhận (tương thụ)" (*Giải tế*).

"Dị" là "biết các sự việc cùng một lúc. Biết các sự việc cùng một lúc, là lưỡng [tri], ấy thế mà lại có cái chỗ gọi là nhất. Không lấy cái biết [từng sự việc] một mà làm hại đến cái nhất, ấy mới gọi là nhất" (*Giải tế*).

Nghĩa là phải bỏ hết những dự tưởng, những định kiến trong khi theo tìm chân lý.

"Nhất" là thống nhất được những cái "dị" (những tri thức dị tính, dị loại) trong quá trình nhận thức sự vật:

"Tĩnh" là "không đem mộng kịch[5] làm cho "tri" rối loạn" (*Giải tế*).

"Hư, nhất, và tĩnh, gọi là đại thanh minh" (*Giải tế*).

"Đại thanh minh" là trực quan thuần túy, là một tác dụng tinh thần tuyệt diệu, soi sáng thế giới khách

khách quan và thế giới chủ quan. (Khái niệm tâm lý này bắt nguồn từ Lão-Trang).

Tuân Tử viết ra thiên *Chính danh* không ngoài động cơ và mục đích của Nho gia, là ủng hộ luân thường đạo lý. Nhưng, thời Tuân Tử, tư tưởng luận lý của Mặc gia và Danh gia đã nở hoa rực rỡ, chính Tuân Tử cũng hấp thu được phần nào, cho nên thuyết "chính danh" của Tuân Tử cũng có cơ sở lý luận hơn Khổng Tử và Mạnh Tử. Dưới đây, ta hãy phân tích trình tự lập luận của học thuyết "chính danh" mà Tuân Tử đã trình bày trong sách của mình.

***a. Chế danh là tất yếu***

> "Chế danh để chỉ thực, trên thì sáng rõ quý tiện, dưới thì chia tách đồng dị. Quý tiện rõ, đồng dị tách, như thế thì ý chẳng lo không tỏ, việc chẳng sợ bỏ bễ" (*Chính danh*).

Có những cái danh để chỉ sự vật, công dụng của chúng là để chia tách cái đồng, cái dị, cái giống nhau, cái khác nhau. Lại có những cái danh để chỉ ra những quan hệ giữa người và người trong xã hội, công dụng của chúng là để phân biệt quý tiện, quân thần, phụ tử, v.v...

***b. Chế danh phải dựa vào đâu?***

Chế danh phải căn cứ vào cảm giác và tri giác. Khi

bắt gặp một vật nào, cảm quan chỉ có thể cảm giác được màu sắc, thanh âm, v.v... của vật ấy nhưng không thể biết được vật ấy là vật gì. Tri giác là cái tác dụng tâm lý nhờ đó chúng ta biết phân biệt vật này với vật khác. Tuân Tử gọi tri giác là "trưng tri":

"Trưng tri tất phải chờ thiên quan (cảm quan) ghi đúng theo loại của nó thì mới được" (*Chính danh*).

Nghĩa là tri giác phải tổ chức, tổng hợp các cảm giác lại mới nhận thức được một vật cụ thể.

*c. Chế danh và phân loại*

Mỗi "danh" không thể chứa đựng hết mọi phẩm chất của mỗi vật cụ thể; mỗi "danh" chỉ có thể chứa đựng những phẩm chất chung nhất của mỗi "loại", mỗi "chủng" ở trong khái niệm. Cho nên phải có "Cộng danh" và "biệt danh":

"Vạn vật tuy nhiều, có lúc muốn nêu hết, cho nên gọi là "vật". Chữ "vật" ở đây là "đại cộng danh". Suy ra mà cộng, cộng rồi lại cộng, đến lúc nào không cộng được nữa thì mới thôi. Có lúc muốn nêu lẻ, cho nên gọi là "điểu thú". "Điểu thú" ở đây là "đại biệt danh". Suy ra mà biệt, biệt rồi lại biệt, đến lúc nào không biệt được nữa thì mới thôi" (*Chính danh*).

Về thực chất, quan hệ giữa "cộng danh" và "l
danh" của Tuân Tử, tức là quan hệ giữa "nội hàm"
"ngoại diên" của lôgich .

*d. Vấn đề khởi nguyên của ngôn ngữ*

Tuân Tử cho rằng lúc đầu, lấy danh mỗ chỉ vật
là do người ta tùy ý mà ước định với nhau, như
tiếng "chó" để gọi con chó, không nhất định phải t
mà ngay từ đầu người ta cũng có thể ước định gọi
chó là con ngựa (*Danh vô cố nghi, danh vô cố thị*
Nhưng một khi đã ước định và đã quen dùng danh
để chỉ vật mỗ, thì không được tùy tiện thay đổi lu
tung nữa. Tuân Tử lại nói chính phủ có nhiệm vụ
danh để thống nhất ngôn ngữ, ke nào dám tự tiện
danh để rối loạn quan hệ danh thực, thì chính là
gian và phải xử tội như kẻ làm ấn tín và khí cụ
lường giả.

*đ. Phán đoán và suy lý*

Phán đoán là ghép nhiều khái niệm để khẳng đị
hay phủ định một ý (Mặc Tử và Tuân Tử đều gọi là
辭 ).

Suy lý là ghép nhiều phán đoán để chứng mi
một chân lý (Tuân Tử gọi là *biện thuyết* 辨 說 ).

*e. Ứng dụng*

Tuân Tử ứng dụng các nguyên tắc trên đây để ph

bác các biện gia đương thời và sắp xếp những sai lầm của họ theo ý Tuân Tử dưới ba mục (tam hoặc):

1. Dùng danh để loạn danh, như: "giết kẻ trộm không phải giết người" (*Mặc kinh, tiểu thủ*).

2. Dùng thực để loạn danh, như: "Núi và vực ngang nhau" (Huệ Thi).

3. Dùng danh để loạn thực, như: "Ngựa trắng không phải là ngựa" (Công Tôn Long).

(1) Theo *Trung Quốc đại bách khoa toàn thư*, phần "Triết học", Sđd, thì Tuân Tử sinh và mất khoảng 325 tr.CN-298 tr.CN.

(2) Trong *Chư tử tập thành*, Sđd, bài ca này được xếp vào thiên 25 sách *Tuân Tử tập giải*.

(3) *Tường thụy*: Điềm lành.

(4) *NC*: Văn bản viết nhầm thành chữ *tri* 知. *Hòa* 和 là thăng bằng, mâu thuẫn thống nhất.

(5) *Mộng kịch*: những mơ tưởng, dục vọng mạnh mẽ, xung đột với nhau.

# VIII

# PHÁP GIA VÀ HÀN PHI
# 韓 非

## I- CƠ SỞ XÃ HỘI CỦA PHÁP GIA

Từ quãng giữa đời Xuân thu, nền chuyên chính của quý tộc thị tộc đã suy nhược lắm rồi, ruộng đất dần dần trở thành tư hữu, công nghiệp và thương nghiệp cũng phát triển, giai cấp quốc dân dần dần trưởng thành, quan hệ giai cấp trở thành phức tạp, đấu tranh giai cấp ngày càng gay gắt, do đó nền "lễ trị" của quý tộc thị tộc trở thành lỗi thời, mà các nước nối gót ban bố pháp luật, như nước Trịnh làm *Hình thư* (*Tả truyện*; *Tương*, **30**), nước Tấn làm "Hình đỉnh" để ghi *Hình thư* của Phạm Tuyên Tử (*Tả truyện*; *Chiêu*, **29**).

Khi nước Trịnh làm *Hình thư*, thì Thúc Hướng, người nước Tấn, có gửi thư cho Tử Sản, tướng quốc nước Trịnh, để tỏ ý không tán thành, đại khái nói rằng: Nếu lấy pháp luật trị dân thì dân chỉ "biết có pháp luật, mà rồi không kiêng nể gì bề trên (quý tộc, thị tộc [...] *sẽ* đến chỗ bỏ lễ mà lấy thư (hình thư) làm tin."

Khi Triệu Ưởng, Tuân Dần ở nước Tấn lấy sắt đúc một cái hình đỉnh, để ghi cuốn *Hình thư* do Phạm Tuyên Tử viết, thì Khổng Tử có nói:

> "Nước Tấn có lẽ rồi mất chăng? [...] xét ra, nước Tấn giữ phép tắc của Đường Thúc [...] cho nên nhân dân tôn kính kẻ quý [...], kẻ quý mới giữ nghiệp được [...]. Nay làm hình đỉnh [...] thì lấy gì mà tôn kẻ quý? [...] Quý tiện, không có ngôi thứ, thì lấy gì để trị nước?" (*Tả truyện; Chiêu,* **29**).

Do lời nói của Thúc Hướng và Khổng Tử, chúng ta thấy rõ: Trong tổ chức thị tộc, "lễ" là cái để phân biệt quý tiện; nếu bỏ "lễ" mà theo "pháp", thì nền chuyên chính của quý tộc sẽ lâm nguy. Đến đời Chiến quốc, chính trị đi nhanh về hướng trung ương tập quyền. Nông nghiệp, công nghiệp, thương nghiệp phát triển rất mạnh trong sự cạnh tranh tự do, do đó phát sinh tư tưởng bình đẳng trước pháp luật trong quan hệ tài sản. Pháp gia đã đứng ra để ủng hộ bằng lý luận cái xu hướng chính trị và xã hội này.

## II- "THẾ", "THUẬT", VÀ "PHÁP"

Trong lịch sử phát triển của Pháp gia, có ba khuynh hướng tư tưởng khác nhau.

### 1. Thận Đáo 愼 倒 và "thế" 勢

Đại biểu của khuynh hướng thứ nhất là Thận Đáo, người đã đề cao chữ "thế".

Thận Đáo là người nước Triệu 趙 và có mặt ở trung tâm học thuật Tắc Hạ của Tề Tuyên Vương. Tư tưởng của Thận Đáo bắt nguồn từ Đạo gia mà chuyển vào Pháp gia: "Bỏ cái biết, gạt cái tôi, mà theo cái bất đắc dĩ (cái tất nhiên)..." (Lời Trang Tử nói về Thận Đáo, trong *Thiên hạ thiên*); "Đạo trời, "nhân" thì lớn [...] "Nhân", ấy là "nhân" cái tình của con người vậy" (*Thận Tử; Nhân tuần*).

Đó là tư tưởng "khí tri" 棄 知 , "vô kỷ" 無 己 của Đạo gia, làm xuất phát điểm cho lý luận về chữ "pháp" và chữ "thế" của Thận Đáo. Dĩ nhiên chữ "pháp" rất được Thận Đáo xem trọng:

> "Kẻ làm nhân quân [...] [thì] lời nói vô pháp không nghe vào tai, [...] người thân vô pháp không dùng làm quan. Chức quan không riêng tây cho

thân thích, pháp luật không dành giấu cho người thương yêu, trên dưới được vô sự, là ở chỗ [có] pháp luật" (*Thận Tử*; *Quân thần*).

"Công dụng của pháp luật, chẳng gì bằng khiến cho sự riêng tây không nảy ra được [...]. Lập pháp mà lại riêng tây [...] thì còn loạn hơn vô pháp" (*Thận Tử*; *Thận Tử dật văn* - "*Loại tự*" 54, "*Ngự lãm*" 638).

Nhưng Thận Đáo cho rằng pháp luật phải được xây dựng trên "thế vị", "uy thế", "quyền bính":

"Nghiêu làm thất phu thì không trị được ba người, mà Kiệt làm thiên tử thì có thể loạn thiên hạ; ta vì thế mà biết rằng thế vị là cậy được mà hiền trí là không đáng mộ. Sở dĩ cái nỏ yếu mà tên bắn thì cao, là vì có gió thúc đẩy; tự mình là kẻ bất tài, mà ra lệnh thì được tuân hành là vì có [thực lực] đông đảo giúp vào. Nghiêu dạy kẻ bần cùng thì chẳng ai nghe mà đến khi trị vì thiên hạ, ra pháp lệnh thì được tuân hành, ra cấm lệnh thì có [hiệu lực] đình chỉ" (Hàn Phi dẫn - *Hàn Phi Tử*; *Nan thế*).

## 2. Thân Bất Hại 申 不 害 và "thuật" 術

*Sử ký* nói: "Thân Bất Hại là người đất Kinh 荊, tiện dân của nước Trịnh 鄭, chuyên học về "thuật" rồi lấy ["thuật"] để cầu tiến với Hàn Chiêu Hầu, Chiêu

Hầu dùng làm tướng [...], được mười lăm năm [...], nước trị binh hùng [...]. Học thuyết của Thân Tử bắt nguồn ở Hoàng Đế và Lão Tử".

Thuật là cái kỹ thuật, cái mưu thuật (mánh lới) của quân chủ để khống chế giá ngự kẻ thần hạ:

"Xét ra, một người vợ giữ chặt lấy người chồng, thì mọi người vợ đều loạn; một người tôi chuyên giữ vua, thì quần thần đều bị che lấp; cho nên người vợ ghen tuông thì phá nhà chẳng khó, người tôi gian loạn thì phá nước chẳng khó..."

"Minh quân như thần, bề tôi như tay; vua như tiếng kêu, tôi như tiếng vang; vua giữ gốc, tôi cầm ngọn [...]. Vua [...] dựa vào cái ngu, đứng ở chỗ "không đầy" (không tự mãn) [...], tỏ sự "vô vi" cho thiên hạ".

"Tỏ cho người cái hữu dư, thì người cướp đi; tỏ cho người cái bất túc, thì người đem cho. Cứng thì gãy, cao thì đổ; động thì lụy, tĩnh thì an".

"... Gương treo lên, trong trẻo, thì vô vi mà cái đẹp cái xấu tự nhiên có đủ; cái cân đặt ra, cân bằng, thì vô vi mà cái nặng, cái nhẹ tự nhiên nắm được" (*Đại thể* - theo *Quản thư trị yếu*).

Thân Bất Hại xem trọng chữ "thuật" mà không nhấn mạnh chữ "pháp", cho nên Hàn Phi nói:

"Thân Bất Hại tuy mười [năm?] khiến Chiêu Hầu dùng thuật, mà bọn gian thần vẫn có cách để sử dụng lời lẽ quỷ quyệt. Cho nên với một cường quốc vạn thặng như nước Hàn, mà 17 năm không đi đến nghiệp bá, nghiệp vương, là vì, tuy [vua] dùng thuật ở trên, mà pháp luật không được đôn sức ở dưới bách quan..." (*Hàn Phi Tử*; *Định pháp*).

### 3. Công Tôn Ưởng 公 孫 鞅 và "pháp" 法

Công Tôn Ưởng là người công tộc nước Vệ ; lúc trẻ, chuyên trị cái học "hình danh"; vào nước Tần đời Hiến Công, làm Tướng quốc 20 năm, được phong ở đất Thương 商 ,gọi là Thương Quân 商 君 (cho nên người đời sau cũng gọi là Thương Ưởng), thực hành một cuộc biến pháp đại quy mô ở nước Tần, do đó gây nên mối thù oán của bọn quý tộc phản động và cuối cùng bị giết với thảm hình xa liệt[1].

Thương Ưởng chủ trương "hình" và "pháp" phải cho thật nghiêm để "dĩ hình khử hình" 以 刑 去 刑 (*Lấy hình bỏ hình*).

Hàn Phi nói:

"Công Tôn Ưởng nói rằng: "Hành hình, thì phải [xử] nặng cái [tội] nhẹ; [tội] nhẹ không đến [thì tội] nặng không về; ấy gọi là lấy hình bỏ hình" (*Hàn Phi Tử; Nội trừ thuyết thượng thất thuật*).

## III- HÀN PHI

Hàn Phi là người tổng kết ba khuynh hướng tư tưởng trên này của Pháp gia, lại tham bác Lão Tử, Tuân Tử để lập thành một hệ thống tư tưởng chặt chẽ, có nội dung phong phú.

Hàn Phi 韓非 là người trong công tộc nước Hàn 韓 (sinh khoảng 280 tr. CN (năm 35 đời Chu Noãn Vương); mất năm 233 tr. CN (năm 14 đời Tần Thủy Hoàng))[2]. Lúc trẻ rất thích cái học hình danh pháp thuật, có theo học với Tuân Tử, đồng học với Lý Tư. Lý Tư biết tài mình không bằng Phi nên rất kính nể. Phi có tật cà lăm, nói năng rất khó, nhưng có văn tài. Lúc bấy giờ nước Hàn đã sút kém, thường bị xâm lăng. Phi nhiều lần dâng thư cho vua Hàn, nhưng đều không được tri ngộ, bèn viết ra những tác phẩm *Thuyết nan*, *Cô phẫn*, *Ngũ đố*, *Trừ thuyết* (nội và ngoại), *Thuyết lâm*, v.v... cộng hơn mười vạn chữ, để bày tỏ tâm chí của mình. Thiên *Cô phẫn* và thiên *Ngũ đố* truyền sang nước Tần, vua Tần đọc được, thán phục tài học của Hàn Phi và nói rằng: "Quả nhân được gặp người này mà kết giao thì chết cũng không tiếc". Sau đó, quả nhiên Phi được cử làm sứ thần đến nước Tần, nhưng lại chính đúng vào lúc Lý Tư làm Tướng

quốc nước Tần. Lý Tư sợ Hàn Phi cướp mất uy tín của mình bèn ngăn cản, dèm pha, bắt Phi hạ ngục rồi giết bằng thuốc độc.

*Hán thư*; *Nghệ văn chí* nói sách *Hàn Phi Tử* gồm 55 thiên; bản hiện hành cũng có số thiên như vậy, trong đó có một vài thiên ngụy tác, và những thiên *Trừ thuyết*, *Thuyết lâm*, *Thuyết nan*, *Cô phẫn* đều bị đời sau sửa đổi thêm thắt. Những thiên làm trung kiên cho sách *Hàn Phi Tử* là: *Nan thế*, *Vấn biện*, *Định pháp*, *Quỷ sử*, *Lục phản*, *Ngũ đố*, *Hiển học*. Hai thiên *Dụ Lão* và *Giải Lão* chú giải sách *Lão Tử*, nhưng không có giá trị thực lục hoàn toàn.

### 1. Lịch sử quan

Trong lịch sử tư tưởng Trung Quốc, Nho gia và Mặc gia không có quan điểm lịch sử, không lý giải được quá trình tiến hóa của nhân loại. Thuyết tiến hóa phôi thai ở Đạo gia (như Trang Tử) và được phát triển ở Pháp gia với Thương Ưởng và đặc biệt là Hàn Phi. Trong thiên *Ngũ đố*, Hàn Phi nói rằng đời Thái cổ con người thuần phác, đất rộng dân ít, không có sự khó khăn và xung đột gì trong sinh hoạt, nhưng đời nay thì người đông đất hẹp, sản xuất ít, tiêu phí nhiều, do đó sự cạnh tranh trở thành ác liệt đến nỗi hình phạt rất nghiêm cũng không ngăn được mối loạn. Bọn Nho, bọn Mặc dầu có nói gì cũng không thể xem cổ kim như một, mà đem cái đạo đức muôn thủa

của họ để trị thiên hạ. Muốn cho thiên hạ được trị, thì phải có cái trị pháp[3] thích hợp với những điều kiện lịch sử của thiên hạ. Đại phàm đạo đức, pháp luật của nhân loại đều phải theo từng giai đoạn phát triển mà biến hóa, cải cách. Nếu đời nhà Hạ mà còn dùi cây để lấy lửa, đời Ân, đời Chu mà còn lo ngăn chặn hồng thủy thì không sợ bị Cổn, Vũ, Thang, Vũ, chê cười hay sao? Thì cũng thế, sống ở đời nay, mà chỉ biết ngợi khen chính trị của Nghiêu, Thuấn, Vũ, Thang, cho là tột mức thì thật là viển vông gàn dở, đến ai cũng phải phì cười!.

## 2. Tính ác

Thuyết "tính ác" đã được gây mầm ở Pháp gia, trước khi được một đại biểu của Nho gia là Tuân Tử phát triển. Hàn Phi, học trò của Tuân Tử lại phát triển nó thêm để làm căn cứ cho toàn bộ lý luận của mình. Hàn Phi nói rằng động cơ của mọi hành vi của con người là lòng vị kỷ, vị lợi. Thầy thuốc chữa bệnh, thợ mộc bán quan tài, đều muốn cho người ta ốm nhiều, chết nhiều, để mình kiếm được nhiều tiền, cho nên phần nhiều thầy thuốc, thợ mộc không lùi bước trước những hành vi bất tình, bất nghĩa. Cho đến quan hệ giữa cha và con cũng như vậy. Cái tình cha con thật là thâm tình, nhưng giữa cha và con, thì hành vi và động cơ cũng đều là bắt nguồn ở quan niệm lợi dụng lẫn nhau. Như là đẻ con trai thì ăn mừng, đẻ

con gái thì đem giết đi, cũng chẳng qua vì sau này con trai sẽ có lợi cho mình, mà con gái thì sẽ có hại (đem của về nhà chồng); quan hệ lợi hại giữa cha và con còn có thể đi đến chỗ cha con giết nhau. Ngoài ra, những trường hợp vợ giết chồng, như Trịnh phu nhân muốn lập con mình mà giết chồng bằng thuốc độc, những trường hợp mẹ ghẻ giết con chồng như Ly Cơ muốn lập Hề Tề mà giết Thân Sinh, những tội ác như vậy đều phát sinh từ động cơ lợi kỷ.

### 3. "Pháp", "Thế", "Thuật"

Hàn Phi chủ trương pháp luật phải nghiêm, hình phạt phải nặng để ngăn ngừa tội ác, không cho nó nẩy mầm. Thánh nhân lập pháp để trị nước. "Pháp phải được biên chép thành sách, đặt ở quan phủ và ban bố ra cho bách tính" (*Hàn Phi Tử; Nan tam*). Pháp đã lập và ban bố thì mọi người trong nước đều phải tuân theo và quốc quân cùng phải lấy nó làm tiêu chuẩn cho hành vi của mình, mà không được tùy tiện thay đổi. Ở trong nước, mọi học thuyết của tư nhân đều phương ngại đến pháp luật, cho nên đều phải cấm chỉ:

> "Trong nước của đấng minh chủ không có văn chương sách vở, lấy pháp luật làm giáo dục; không có lời nói của tiên vương, lấy quan lại (tư pháp) làm thầy học" (*Hàn Phi Tử; Ngũ đố*).

Pháp phải dựa trên "thế":

"Kiệt làm thiên tử, chế ngự được thiên hạ, không phải tại đức hiền, [mà vì] "thế" mạnh vậy; Nghiêu làm thất phu, không cai quản được ba nhà, không phải là bất tài, [mà vì] chức vị thấp vậy" (*Hàn Phi Tử; Công danh*).

"Xét ra, sở dĩ ngựa mà có thể chở nặng, kéo xe đi đường xa, là nhờ cân lực vậy. Đấng quân chủ thiên thặng, vạn thặng sở dĩ chế ngự được thiên hạ, chinh phục được chư hầu, là nhờ có uy thế vậy. Ấy uy thế là cân lực của đấng nhân quân" (*Hàn Phi Tử; Nhân chủ*).

"Thuật" là cái kỹ thuật hoặc mưu thuật của nhân quân để vận dụng "pháp". Đấng nhân quân phải lấy tĩnh làm chủ, vô vi, tự nhiên, không đem chủ quan của mình mà gán cho "pháp", không để lộ hiếu ố của mình cho thần hạ[4] dòm dõi. Hàn Phi nói nhiều về "thuật" ở chương *Thất thuật* trong *Nội trừ thuyết thượng* và ở chương *Lục vi* trong *Nội trừ thuyết hạ*. Cũng phải nói rằng, ở đây, ít hay nhiều, Hàn Phi có khuyến khích kẻ nhân quân vận dụng "mánh lới", "mẹo vặt".

Trong thiên *Dương quyền* và thiên *Nhị bính*, Hàn Phi nói kỹ về cái thuật "*thẩm hợp hình danh*" 審合刑名. Chữ "hình" có nghĩa là thực. "Thẩm hợp hình danh" nghĩa là xét hỏi cái "danh" có hợp với cái "thực" hay không. Chẳng hạn, khi vua đã bổ nhiệm người

nào làm một chức gì, thì phải dựa theo cái tên (danh) của chức ấy mà xét hỏi kết quả, nghĩa là đòi hỏi cái "thực" phải xứng với cái "danh". Khi bề tôi có nói cái gì thì vua dựa theo lời nói mà giao cho việc làm, rồi dựa vào việc làm để xét hỏi kết quả: xét hỏi kết quả tức là đòi hỏi cái "thực" phải xứng với cái "danh". Như thế thì những người chấp sự đều cố gắng ra sức để được xứng đáng với cái "danh" và vua cũng căn cứ vào "danh" mà sát hạch thành tích của bề tôi. Ấy gọi là "vua nắm cái danh, tôi chạy cái hình (thực)"; là cái thuật "lấy một trị muôn", lấy giản lược, trị phiền tạp.

Với cái thuật "thẩm hợp hình danh", Hàn Phi đã ứng dụng lý luận "chính danh thực" của Danh gia vào chính trị thực tế, trong khi Danh gia chỉ mài miệt trong thế giới khái niệm và Nho gia thì bản thể hóa cái quan niệm "nhân luân"[5] của quý tộc thị tộc với thuyết "chính danh" của Khổng Tử. Cũng như Mặc Tử (bất dĩ kỳ danh, dĩ kỳ thủ), Hàn Phi chủ trương lý luận phải được kiểm chứng bằng thực tiễn.

### 4. Canh chiến

Kẻ cầm quyền muốn phú quốc cường binh thì phải trọng thực tiễn, phải có tinh thần thực dụng; pháp lệnh đặt ra phải nhằm khuyến khích đông đảo nhân dân theo đòi nông nghiệp để tích trữ được nhiều lương thực và khi hữu sự thì nông dân là những người thể lực sung túc và biết phục tùng pháp luật, sẽ là những

chiến sĩ đắc lực cho quốc gia. Muốn như thế thì phải cải biến cả cái chế độ thưởng phạt hiện hành, thủ tiêu mối mâu thuẫn căn bản của nó:

"Phàm những cái bất tương dung, thì không đứng cả hai được [...]. Phú quốc là nhờ ruộng, cự địch là nhờ lính, mà lại quý kẻ sĩ văn học. Bỏ rơi người dân biết kính bề trên, sợ pháp luật, mà nuôi nấng những bọn du hiệp, tư kiếm (kiếm khách), việc làm như thế thì trị [quốc] cường [binh] không thể có được. Trong nước bình thời thì nuôi nấng nho sĩ và hiệp khách, nạn đến mới trọng dụng người binh sĩ kiên cường. Kẻ được [hưởng] lợi không phải là kẻ được dùng, kẻ được dùng không phải là kẻ được hưởng lợi"(*Hàn Phi Tử; Ngũ đố*).

"Nho lấy văn loạn pháp, hiệp lấy vũ phạm cấm, mà kẻ nhân chủ đều kính lễ cả hai, đó là điều gây nên cái loạn" (*Hàn Phi Tử; Ngũ đố*).

Hàn Phi thấy trong xã hội đương thời có năm hạng người có hại cho kinh tế quốc dân và tư tưởng quần chúng, ấy là:

1. Kẻ sĩ văn học (văn hóa), như là Nho, Mặc, v.v...;
2. Kẻ sĩ ngôn đàm, (thuyết khách, tung hoành);
3. Kiếm hiệp;
4. Môi giới hối lộ;
5. Thương nhân, công nhân, tích trữ, đầu cơ.

Đó là năm hạng người mà Hàn Phi gọi là"mọt"dân (đố), nhưng đều được hưởng phú quý trong xã hội đương thời:

"Không nhọc vì canh (cày) mà được giàu, không nguy vì chiến mà được quý" (*Hàn Phi Tử; Ngũ đố*).

Đấng minh quân phải ức chế bọn người "vô dụng" này, mà ưu đãi nông dân và chiến sĩ, thì nhân dân mới "ra sức cho đến chết" để theo bề trên:

"Xét ra, canh (cày) thì dụng lực khó nhọc mà dân cũng làm, ấy là vì được phú; chiến là một việc nguy hiểm, mà dân cũng làm, ấy là vì được quý (tước phẩm quân công)" (*Hàn Phi Tử; Ngũ đố*).

(1) *NC: Xa liệt*: dùng xe phanh thây.

(2) Theo *Trung Quốc đại bách khoa toàn thư*, phần "Triết học", Sđd.

(3) *Tri pháp*: tri thức về phép tắc, pháp luật.

(4) *Thần hạ*: người thân ở dưới mình.

(5) *Nhân luân*: đạo luân thường của con người.

# IX

# SƠ LƯỢC VỀ SÁCH *LIỆT TỬ* 列子 VÀ HỌC THUYẾT DƯƠNG CHU 楊朱

## I- BÀN VỀ SÁCH *LIỆT TỬ*

Liệt Tử 列子 tên là Ngự Khấu 禦寇 người nước Trịnh 鄭. "Liệt Tử ở nước Trịnh mười năm, không ai biết đến. Quốc quân và các quan Đại phu xem như dân chúng" (Thiên *Thiên thụy* trong sách *Liệt Tử*). Tiểu truyện của Liệt Tử chỉ có chừng ấy, cho nên người đời sau cho rằng Liệt Tử không phải là một nhân vật lịch sử. Trong thiên *Tiêu dao du*, Trang Tử có nói: "Liệt Tử cưỡi gió mà đi", người ta cho đó là một ngụ ngôn của Trang Tử. Sách *Liệt Tử* gồm 8 thiên, mọi người đều coi là tác phẩm của đời sau. Mã Tự Luân

trong sách *Liệt Tử ngụy thư khảo*, nói rằng: sách ấy là do bọn Vương Bật đời Ngụy Tấn ngụy tác.

Có lẽ Liệt Tử là một nhân vật có thật và cũng có trước tác, nhưng về sau bị tản mác, chỉ còn lại những thiên chương đứt đoạn, rồi người đời sau tùy tiện thêm bớt và lại đem học thuyết của Dương Chu, Trang Tử chép vào, mà làm thành bộ sách *Liệt Tử*. Đó là tình trạng chung của các sách cổ Trung Quốc. Chẳng hạn như *Kinh dịch* là một bộ sách được biên chép bởi nhiều người trong một thời gian hơn một nghìn năm, từ đầu đời Chu đến đầu đời Hán. Những hệ thống tư tưởng của các trường phái khác nhau đều được thêm bớt mà chép vào. Ngoài *Kinh dịch*, còn có nhiều cổ thư cũng do người đời sau thêm bớt, chắp vá mà thành. Sách *Liệt Tử* đại để cũng là từ Hán Ngụy đến Đông Tấn, trước sau góp nhặt và nhào nặn lại. Cho nên nội dung tư tưởng và giá trị lịch sử của sách đó rất yếu. Vấn đề bản thể luận mà người ta cho là rất đặc sắc của sách *Liệt Tử* khi nó xác định rằng từ Thái dịch, Thái sơ, Thái thủy, Thái tố, phân hóa ra thành Khí, Hình và Chất thì thật ra, đó là lý thuyết rút ra từ thiên *Càn tạc độ* trong sách *Dịch vĩ* đời Hán. Trong sách *Liệt Tử* còn có thuyết "sinh tử luân hồi" rõ ràng là lấy ở Phật giáo, du nhập vào Trung Quốc từ đời Hán Minh Đế.

## II- HỌC THUYẾT DƯƠNG CHU

### 1. Lược truyện và trước tác

Dương Chu 楊朱 tự là Tử Cư 子居 niên đại không rõ, có người nói là học trò của Lão Tử, lại có người nói không phải là học trò của Lão Tử mà là một người trong học phái Lão Tử. Thiên *Dương Chu* trong sách *Liệt Tử* có chép rằng: Dương Chu có lần đối thoại với học trò Mặc Tử là Cầm Tử, có thể Dương Chu là người đồng thời với Mặc Tử, sinh sau Khổng Tử, Lão Tử và sinh trước Mạnh Tử, Trang Tử. Thời đại Mạnh Tử, tư tưởng của Dương Chu rất thịnh hành, cùng với Nho gia, Mặc gia chia ba thiên hạ, cho nên Mạnh Tử ra sức đả kích Dương Chu, nói rằng:

"Cái thuyết của Dương Chu và của Mặc Địch đầy dẫy trong thiên hạ. Tư tưởng của thiên hạ, nếu không theo Dương thì theo Mặc" (*Mạnh Tử; Đằng Văn Công*, hạ).

Lại nói rằng:

"Kẻ nào dám lên tiếng chống lại họ Dương và họ Mặc là đồ đệ của thánh nhân" (*Mạnh Tử; Tận tâm*, hạ).

Xem đó đủ thấy sự hưng thịnh của Dương học. Nhưng thọ mệnh của học phái này lại còn ngắn ngủi hơn thọ mệnh của Mặc học.

Trước tác của Dương Chu không còn gì là hoàn chỉnh, chỉ có những ký thuật trong các sách *Mạnh Tử*, *Trang Tử*, *Hàn Phi Tử* và thiên *Dương Chu* trong sách *Liệt Tử*. Trong thiên này tư tưởng của Dương Chu được thể hiện rất nhất quán và hệ thống, chúng ta có thể xem thiên này là một sử liệu có giá trị về tư tưởng của Dương Chu.

## 2. Căn cứ của học thuyết Dương Chu

Dương Chu sinh sau Khổng Tử, Lão Tử, đột nhiên xướng lên một học thuyết mới mẻ, táo bạo, lướt gió trên thiên hạ. Xét ra, nguồn gốc của học thuyết ấy là cái tư tưởng "vô vi", "độc thiện" của Lão Tử. Lúc bấy giờ thiên hạ đại loạn, quốc gia lâm nguy, thì dương nhiên, chủ nghĩa độc thiện đem lại cho lòng người một xung động lớn, những người họa theo rất đông; Dương Tử đúng dịp trở thành người đại biểu của tư tưởng này. Không những thế, trong học thuyết của Lão Tử lại còn có một khía cạnh nguy hiểm, đó là đả phá hết mọi thứ lễ văn mà trở về với chủ nghĩa tự nhiên trong trạng thái xã hội "vô tri vô dục"[(1)], không khỏi đưa người ta đến chỗ chỉ muốn thỏa mãn bản năng, gần với dã thú. Học thuyết Dương Tử chính là

## II- HỌC THUYẾT DƯƠNG CHU

### 1. Lược truyện và trước tác

Dương Chu 楊 朱 tự là Tử Cư 子 居 niên đại không rõ, có người nói là học trò của Lão Tử, lại có người nói không phải là học trò của Lão Tử mà là một người trong học phái Lão Tử. Thiên *Dương Chu* trong sách *Liệt Tử* có chép rằng: Dương Chu có lần đối thoại với học trò Mặc Tử là Cầm Tử, có thể Dương Chu là người đồng thời với Mặc Tử, sinh sau Khổng Tử, Lão Tử và sinh trước Mạnh Tử, Trang Tử. Thời đại Mạnh Tử, tư tưởng của Dương Chu rất thịnh hành, cùng với Nho gia, Mặc gia chia ba thiên hạ, cho nên Mạnh Tử ra sức đả kích Dương Chu, nói rằng:

"Cái thuyết của Dương Chu và của Mặc Địch đầy dẫy trong thiên hạ. Tư tưởng của thiên hạ, nếu không theo Dương thì theo Mặc" (*Mạnh Tử; Đằng Văn Công,* hạ).

Lại nói rằng:

"Kẻ nào dám lên tiếng chống lại họ Dương và họ Mặc là đồ đệ của thánh nhân" (*Mạnh Tử; Tận tâm,* hạ).

bắt nguồn từ khía cạnh hớ hênh ấy của Lão Tử và phát huy nó lên một cách triệt để.

Dương Chu đứng trên quan điểm vị ngã khoái lạc ấy mà quan sát mọi sự việc nhân gian, cho rằng cái "danh" mà lễ nghĩa luân lý nêu cao, so với cái "thực" tiếp nhận được thật là xa xôi, cách vời, chẳng hạn con người nhân đức chưa chắc đã thọ, con người nghĩa hiệp chưa chắc đã giàu, trái lại con người bất đức lại được vinh hoa phú quý. Vì vậy, Dương Chu nêu lên công thức: "Có thực thì không có danh, có danh thì không có thực".

### 3. Thuyết định mệnh

Dương Chu tin rằng nhân sinh có định mệnh; thọ, yểu, phú quý đều do tạo hóa an bài. Vì vậy, người ta chỉ nên "tĩnh quan" (im lặng mà xem xét) chứ băn khoăn lo lắng, vất vả chạy vạy mà làm gì. Trong vũ trụ mênh mông, con người chẳng qua là giống thiêu thân sống trong chốc lát. Kẻ nào bỏ phí một đời vì danh lợi, là kẻ chí ngu, chỉ nên làm theo sở dục của mình, hành lạc ý thích mà thôi.

> "Trăm tuổi là thọ cao lắm rồi. Sống được trăm tuổi thì ngàn người không có một. Nếu có một người sống được trăm tuổi, thì những năm bồng bế và những năm lẩm cẩm, đã chiếm gần một phần rồi; giấc ngủ ban đêm và lơ đễnh ban ngày lại chiếm gần mất một phần nữa; đau ốm, buồn khổ,

mất mát lo sợ lại chiếm mất một nửa nữa. Liệu trong một khoảng hơn mười năm, có được thảnh thơi tự thích, không lo không sợ trong một lúc không? Vậy thì người ta sống ở đời để làm gì, có gì vui? Sống là để hưởng cái ngon lành, cái thanh sắc mà thôi (*Liệt Tử*; *Dương Chu*).

### 4. Thuyết vị ngã

Mạnh Tử nói: "Dương Chu vị ngã, nhổ một sợi lông mà có lợi cho cả thiên hạ cũng không làm" (*Mạnh Tử*; *Đằng Văn Công*, hạ). Trong một cuộc đối thoại giữa Dương Chu và Cầm Hoạt Ly, học trò Mặc Tử, chúng ta có thể thấy toàn bộ cái chủ nghĩa ấy:

"Cầm Tử hỏi Dương Chu rằng: "Nhổ một sợi lông trên thân thể của ông mà cứu được cả thiên hạ, thì ông có làm không?" Dương Tử nói rằng: "Thiên hạ không phải dùng một sợi lông mà cứu được". Cầm Tử nói: "Hẳng cho là cứu được, thì ông có làm không?" Dương Tử không đáp. Cầm Tử đi ra nói với Mạnh Tôn Dương. Mạnh Tôn Dương nói: "Ông không lãnh hội được cái ý của thầy tôi. Vậy tôi xin nói: Có người động chạm da thịt của ông mà cho ông một vạn đồng vàng thì ông có làm không?" Cầm Tử nói: "Tôi làm!" Mạnh Tôn Dương nói: "Có người chặt một cái khớp của ông mà cho ông [làm vua] một nước, thì ông có làm không?" Cầm Tử làm thinh. Một lát, Mạnh Tôn Dương nói: "Nhổ một sợi

lông nhẹ hơn động chạm vào da thịt; động chạm vào da thịt nhẹ hơn chặt một cái khớp; cái đó đã rõ. Vậy thì có nhiều sợi lông ở trên da, có nhiều da thịt ở trên cái khớp. Một sợi lông là một phần trong vạn phần của thân thể, làm sao lại xem nhẹ nó?" Cầm Tử nói: "Tôi không trả lời ông được. Lấy cái thuyết của ông mà nói với Lão Đam, Quan Doãn, thì cái thuyết của ông là đúng. Lấy cái thuyết của tôi mà nói với Đại Vũ, Mặc Địch thì cái thuyết của tôi là đúng" (*Liệt Tử*; *Dương Chu*).

Chúng ta phải xét xem cái động cơ của Dương Chu khi xướng lên thuyết "vị ngã" là gì? Dương Chu nói:

"Sinh dân mà không được nghỉ ngơi là vì bốn lẽ, một là vì thọ, hai là vì danh, ba là vì địa vị, bốn là vì của cải. Có bốn điều ấy thì sợ quỷ, sợ người, sợ uy, sợ binh [...], tính tình nhân cách bị bên ngoài ức chế" (*Liệt Tử*; *Dương Chu*).

Dương Chu thấy người đời vì lễ nghĩa, vì danh dự, vì của cải mà tự thúc phược (trói buộc) mình, nên mất cả tự do, thì trong lòng rất buồn thảm. Với lý tưởng này, Dương Chu táo bạo phê phán những người mà nhà Nho gọi là thánh nhân. Bá Di thì chết đói vì theo đuổi một chữ "thanh", Ngu Thuấn, Hạ Vũ, Chu Công, Khổng Tử thì suốt đời lo lắng vất vả, dầu chuốc được cái danh muôn đời sau khi chết cũng có ích gì?

Khi Dương Chu nói bốn điều thọ, danh, địa vị, của

cải làm cho tính tình và nhân cách của con người bị bên ngoài ức chế, thì đấy là một triết nhân có hoài bão cao thượng.

(1) Không cần tri thức, không có ham muốn, tức là một xã hội không phát triển.

# X

# TỔNG LUẬN
# *CHU DỊCH*
# 周 易

## I- DO LAI

*Dịch* hay là *Chu dịch* gồm 2 phần: kinh và truyện, tức *Dịch kinh* và *Dịch truyện*.

*Dịch kinh* là một cuốn sách bói. Sách này có 64 quẻ, xuất phát từ tám quẻ "Bát quái", mỗi quẻ có sáu vạch. Dưới mỗi vạch có lời đoán theo các mục như hôn nhân, xuất hành v.v... Lời đoán có thể cát (tốt) hay hung (xấu), kèm theo những lời khuyên răn đạo đức. Người đoán quẻ lập luận trên nguyên lý "âm dương giao cảm".

Theo truyền thuyết, "Bát quái" là do Phục Hy vạch ra (Phục Hy là một nhân vật thần thoại cách đây hàng vạn năm). Những lời đoán gọi là quái từ, hào từ. Cũng theo truyền thuyết, quái từ là do vua Văn Vương nhà Chu làm ra (thế kỷ XII tr. CN), còn hào từ là do Chu Công (em Văn Vương) làm ra.

*Dịch truyện* gồm 10 thiên, gọi là "Thập dực" 十翼. "Thập dực" gồm có *Văn ngôn*, *Hệ từ*, *Thuyết quái*, *Tạp quái*, *Tự quái* v.v... Theo truyền thuyết, "Thập dực" là do Khổng Tử làm ra. *Dịch truyện* không phải là cuốn sách bói như *Dịch kinh*, nó là một tác phẩm triết học, trong đó thiên *Hệ từ* có nội dung phong phú nhất.

Về vấn đề do lai của sách *Chu dịch*, thì đời nhà Đường, Khổng Dĩnh Đạt đã chứng minh rằng *quái từ* và *hào từ* không phải của Văn Vương và Chu Công. Đến đời nhà Tống, một nhà Nho chính thống là Âu Dương Tu nói rằng *Hệ từ* và "Thập dực" không phải do Khổng Tử làm ra. Âu Dương Tu nói rằng "Thập dực" chứa đựng nhiều tư tưởng khác với tư tưởng của Nho gia, đặc biệt trong thiên *Hệ từ*, thì tư tưởng Lão-Trang thể hiện rất rõ. Đến đời Nam Tống, Diệp Thuỵ Tâm, trong Vĩnh gia học phái, nói rằng một cái lầm lỗi lớn của Tống Nho là chỗ nhận "Thập dực" làm trước tác của Khổng Tử. Đến đời nhà Thanh, ở Trung Quốc xuất hiện một ngành khoa học mới gọi là khảo chứng học để nghiên cứu tính thực lục hay là tính

ngụy thư của các văn bản cổ đại. Các nhà khảo chứng đã dựa vào ngữ ngôn học lịch sử và những khoa học phụ trợ khác để so sánh, đối chiếu, phê phán và đã rút ra được những kết luận chính xác về giá trị lịch sử của các kinh điển của Nho gia và của Bách gia chư tử. Về sách *Chu dịch* thì nhiều nhà khảo chứng học đều phủ nhận giá trị lịch sử của nó. Gần đây Quách Mạt Nhược, trong tác phẩm *Chu dịch chế tác chi thời đại* cũng nói: *Dịch kinh* không thể xuất hiện sớm hơn đời Xuân thu, còn "Thập dực" lại càng muộn về sau nữa. Một nhà nghiên cứu khác, Lý Kính Trì, trong tác phẩm *Dịch truyện thám nguyên* còn cho rằng có những bộ phận của "Thập dực" đến mãi đời Hán Vũ Đế, ước 500 năm sau Khổng Tử, (khoảng thế kỷ I tr. CN) mới xuất hiện. Trước Quách Mạt Nhược không lâu, vào khoảng những năm 1920-1930, một nhà nghiên cứu Nhật-bản Độ-biên Tú-phương, trong sách *Trung Quốc triết học sử khái luận* đã cực lực bài bác Tư Mã Thiên khi tác giả này khẳng định trong sách *Sử ký* rằng lúc về già Khổng Tử say mê *Chu dịch* đến nỗi làm cho bản *Chu dịch* đóng bằng da rách đến ba lần. Độ-biên Tú-phương nói: nếu quả thật Khổng Tử ham mê *Chu dịch*, ham mê cái triết lý của *Hệ từ*, thì nhất định sẽ đem ra chuyện trò bàn bạc với đệ tử trong sách *Luận ngữ*. Thế mà trong sách *Luận ngữ*, người ta chỉ tìm thấy một câu nói đến "Dịch", ấy là: "Nếu trời cho ta thêm mấy năm để đến tuổi năm mươi

mà học Dịch, thì có thể nói là không lầm lỗi lớn vậy" (*Thuật nhi*).

Nhưng người ta đã khảo chứng ra được rằng trong bản *Luận ngữ* của nước Lỗ thì ở chỗ chữ "dịch" 易 thấy viết chữ "diệc" 亦. Lấy văn nghĩa mà nói, thì chữ "diệc", sau một phẩy ở chữ "học", còn thông hơn chữ "dịch" nhiều!

Ở Trung Quốc cổ đại có hai phép bói: "bốc" 卜 và "phệ" 筮 "Bốc" là phép bói bằng mai rùa. Đem mai rùa đốt lên, sau đó căn cứ vào các vết nứt mà đoán. "Phệ" là phép bói bằng những cái thẻ làm bằng thân của cây thi 蓍 (Achilléa-sibirica), cùng một loại với cây cúc. Đời Khổng Tử người ta bói bằng phép bốc, vì lúc này chưa có phệ. Năm 1923-1924, nhà khảo cổ học Thụy Điển là Anderson đã khai quật một di chỉ của nhà Ân ở làng Ngưỡng Thiều, tỉnh Hà Nam, trong đó có nhiều vỏ rùa dùng để bói, ở trên có những lời đoán viết bằng một thứ văn tự rất cổ. Thế là đời nhà Ân chỉ có "bốc" mà chưa có "phệ". Đời nhà Chu cũng vậy: trong *Chu thư*, thiên *Kim đằng* và thiên *Lạc cáo*, cũng chỉ có phép bốc. Thế thì phép "phệ" phải đến cuối đời nhà Chu (gần thời Chiến quốc) mới dần dần phát triển. *Chu dịch* sử dụng phép "phệ", vậy thì không có lý gì *Chu dịch* lại có trước thời Xuân thu-Chiến quốc được?

Tóm lại, *Dịch kinh* là một quyển sách bói, nó ra đời sau Khổng Tử. Còn *Dịch truyện* thì gồm nhiều tư

tưởng hỗn hợp, nhưng ở *Hệ từ* thì tư tưởng nổi bật là tư tưởng Lão-Trang, với bản thể luận và biện chứng pháp của Đạo gia. "Dịch" chỉ có thể hình thành trong khoảng mấy trăm năm cuối đời nhà Chu (Xuân thu-Chiến quốc).

## II- BÁT QUÁI

Ở đầu các bộ *Dịch* lưu hành trong các trường học, thường có một bài gọi là *Phệ nghi* (nghi thức bói phệ). Nghi thức ấy như sau:

Người bói chọn một chỗ sạch sẽ và thoáng, có cửa hướng Nam. Trước cửa đặt một cái giường dài 5 xích (2m) và rộng chừng 3 xích. Số thẻ làm bằng cây thi là 50 chiếc, đều bọc gấm bỏ trong một cái hộp dài bằng gỗ. Hộp này đặt ở phía Bắc giường, phía Nam hộp đặt một tấm ván có khắc và một lư hương. Dùng hai tay mở nắp, đặt nắp đó về phía Nam tấm ván và phía Bắc lư hương. Mở bọc gấm ra đặt các thẻ về phía Đông hộp, tay cầm giơ lên trên lư hương, miệng khấn bằng một bài thơ. Khấn xong, tay bên hữu rút một thẻ trả lại hộp. Còn 49 cái chia làm một phần 25 cái và một phần 24 cái. Sau đó, đặt phần 24 cái ở khấc tả, và phần 25 cái ở khấc hữu của tấm ván. Rồi dùng tay phải lấy một thẻ bên khấc hữu treo vào ngón tay út

bên trái, sau đó cứ đếm bốn thẻ làm một nhóm, còn dư thẻ nào thì đặt vào kẽ ngón tay (ngón trỏ và ngón giữa), xong rồi thì trả lại khắc bên tả và làm lại nhiều lần như vậy. Mỗi lần số còn lại thay đổi từ chẵn sang lẻ hay từ lẻ sang chẵn, thì gọi là một "biến". "Biến" ba lần thì được một "hào", "biến" 18 lần thì được một "quái" (quẻ). Số thẻ còn thừa mà lẻ thì kẻ một vạch liền ( —— ), nếu chẵn thì kẻ hai vạch nối tiếp ( — — ). Kẻ xong ba vạch thì được một quẻ gọi là "tiểu thành quái". "Bát quái" là tám "tiểu thành quái", ấy là:

| | | |
|---|---|---|
| **Càn** 乾 | ☰ | *thiên* |
| **Đoài** 兌 | ☱ | *trạch* |
| **Ly** 離 | ☲ | *hỏa* |
| **Chấn** 震 | ☳ | *lôi* |
| **Tốn** 巽 | ☴ | *phong* |
| **Khảm** 坎 | ☵ | *thủy* |
| **Cấn** 艮 | ☶ | *sơn* |
| **Khôn** 坤 | ☷ | *địa* |

Mỗi "tiểu thành quái" gồm có ba vạch, mỗi vạch là một "hào", vạch liền gọi là "hào dương", vạch đứt gọi là "hào âm".

Mỗi "đại thành quái" gồm có hai "tiểu thành quái", nó có sáu vạch, tức là sáu "hào".

Tám "tiểu thành quái" chỉ có thể kết hợp với nhau được tám lần và mỗi "tiểu thành quái" chỉ có thể kết hợp với bản thân nó và bảy "tiểu thành quái" khác tám lần mà thôi: 8 x 8 = 64 "đại thành quái".

Nếu đem quẻ *Càn* 乾 tiểu thành (☰) kết hợp với bản thân nó thì người ta sẽ có quẻ *Càn* 乾 đại thành (䷀); nếu đem quẻ *khôn* 坤 tiểu thành kết hợp với bản thân nó thì người ta sẽ có quẻ *khôn* 坤 đại thành (䷁).

Đặt quẻ *Càn* 乾 tiểu thành dưới quẻ *Khôn* 坤 tiểu thành thì sẽ có quẻ *thái* 泰 (䷊) *Càn* hạ *Khôn* thượng).

Đặt quẻ *Khôn* 坤 tiểu thành dưới quẻ *Càn* 乾 tiểu thành thì sẽ có quẻ *Bĩ* 否 : (䷋), (*Khôn* hạ *Càn* thượng).

Đặt quẻ *Khôn* 坤 dưới quẻ *Cấn* 艮 thì sẽ có quẻ Tước 剝 ䷖.

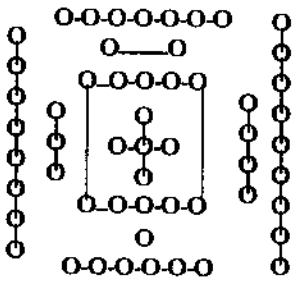
Đặt quẻ *Chấn* 震 dưới quẻ *Khôn* 坤 thì sẽ có quẻ *Phục* 復 ䷗.

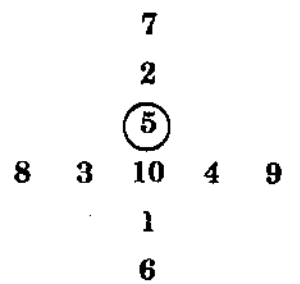
## III- "HÀ ĐỒ" VÀ "LẠC THƯ"

Thiên *Hệ từ* có câu: "*Hà xuất đồ, lạc xuất thư*" 河出圖洛出書.

Thông thường các nhà Nho đời sau nói rằng: "Hà đồ là Bát quái. Đời Phục Hy có con long mã hiện lên ở Hoàng Hà, đội trên lưng một cái đồ có vạch bát quái. Đời Hạ Vũ có con thần quy xuất hiện ở sông Lạc. Hạ Vũ theo đó vạch ra cửu trù" (*Kinh thư*; *Hồng phạm*). Đó là theo cái thuyết của Khổng An Quốc và Lưu Hâm đời nhà Hán. Cuối đời Đông Hán, Trịnh Huyền lại nói rằng "Hà đồ" có chín thiên, "Lạc thư" có sáu thiên, trái với họ Khổng và họ Lưu. Đời nhà Tống lại có người cho rằng "Hà đồ" là ngũ hành trong thiên *Hồng phạm*.

Các bản *Chu dịch* lưu hành trong các trường học thường có vẽ "Hà đồ" và "Lạc thư" ở phần đầu. Hai bức vẽ này đến đời nhà Bắc Chu (557 - 580) tức đời Lục triều, sau Khổng Tử một ngàn năm mới có.





Chúng ta thấy rằng các con số trong bảng trên được xếp thành từng cặp: 7.2, 8.3, 10.5, 9.4, 6.1. Đó là những con số mà trong toán học người ta gọi là những số "đồng đẳng" (nombres congruents), tức là một nhóm những cặp con số mà số nhỏ (nhược số) trừ bởi số lớn (cường số) đều đem lại một con số nhất định, 7-2=5; 8-3=5; 10-5=5; 9-4=5; 6-1=5. Số 5 là trung tâm của những con số từ 1 đến 10, tất cả đều chầu về nó. Số 5 không phải chỉ là một đơn vị vô danh trên một cái tuyến, mà nó là cái trung kiên có sức hấp dẫn các con số khác. Có thể nói rằng tư tưởng Trung Quốc không thích cái gì là tuyến tính, mà chỉ thích cái gì có bề dày, có thể tích, nghĩa là cái gì cụ thể, tích cực. Trong thiên *Hồng phạm* (*Kinh thư*) khi người ta thấy "ngũ hành" được kể ra theo trình tự: *thủy* 1, *hỏa* 2, *mộc* 3, *kim* 4, *thổ* 5 thì tưởng rằng đó là cái trình tự thập tiến tuyến tính. Kỳ thực không phải thế. Ở đây con số 5 vẫn là cái trung tâm chi phối các con số khác. Chúng ta hãy xem trong thiên *Nguyệt lệnh* (*Kinh lễ*), "ngũ hành" được kể ra theo trình tự: *thủy* 9, *hỏa* 8, *mộc* 7, *kim* 6, *thổ* 5. Ta hãy so sánh hai quá trình:

| | | *Thủy* | *Hỏa* | *Mộc* | *Kim* | *Thổ* |
|---|---|---|---|---|---|---|
| **Ngũ hành** | ***Hồng phạm*** | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| | ***Nguyệt lệnh*** | 9 | 8 | 7 | 6 | 5 |

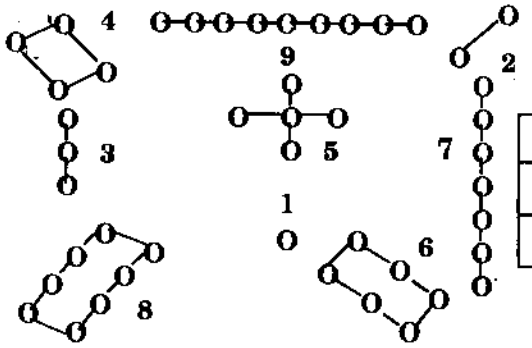
*Hồng phạm* thì từ 1 đi lên và dừng ở số 5; *Nguyệt lệnh* thì từ 9 đi xuống, và cũng dừng ở số 5. Nếu đem con số cuối cùng (trước 5) của *Hồng phạm*, tức là 4 mà trừ cho con số đầu tiên của *Nguyệt lệnh* thì được 5. Đem 3 mà trừ cho 8, 2 mà trừ cho 7, 1 mà trừ cho 6, thì cũng vậy.

*

* *

Hình vẽ "Lạc thư" ở phần đầu các bản *Chu dịch* không phải có từ đời Hạ Vũ, như thông tục thường nói, mà chính là rút ra từ một bộ sách toán học đời trung cổ. Nhân Loan (thế kỷ VI) chú giải thiên *Cửu cung toán* của sách *Số thuật ký di* , nói rằng: "Cửu cung", ấy là 2 và 4 làm vai, 6 và 8 làm chân, tả 3, hữu 7, đội 9, đạp 1, 5 ở trung ương". Lư Biện chú giải thiên *Minh đường* sách *Đại Đới lễ* nói thêm rằng: 2 9 4; 7 5 3; 6 1 8.

Hình vẽ "Lạc thư" ở phần đầu *Chu dịch* chính đúng như thế:




| | | |
|---|---|---|
| 4 | 9 | 2 |
| 3 | 5 | 7 |
| 8 | 1 | 6 |

Chúng ta thấy rằng các con số trong bảng trên được xếp thành từng cặp: 7.2, 8.3, 10.5, 9.4, 6.1. Đó là những con số mà trong toán học người ta gọi là những số "đồng đẳng" (nombres congruents), tức là một nhóm những cặp con số mà số nhỏ (nhược số) trừ bởi số lớn (cường số) đều đem lại một con số nhất định, 7-2=5; 8-3=5; 10-5=5; 9-4=5; 6-1=5. Số 5 là trung tâm của những con số từ 1 đến 10, tất cả đều chầu về nó. Số 5 không phải chỉ là một đơn vị vô danh trên một cái tuyến, mà nó là cái trung kiên có sức hấp dẫn các con số khác. Có thể nói rằng tư tưởng Trung Quốc không thích cái gì là tuyến tính, mà chỉ thích cái gì có bề dày, có thể tích, nghĩa là cái gì cụ thể, tích cực. Trong thiên *Hồng phạm* (*Kinh thư*) khi người ta thấy "ngũ hành" được kể ra theo trình tự: *thủy* 1, *hỏa* 2, *mộc* 3, *kim* 4, *thổ* 5 thì tưởng rằng đó là cái trình tự thập tiến tuyến tính. Kỳ thực không phải thế. Ở đây con số 5 vẫn là cái trung tâm chi phối các con số khác. Chúng ta hãy xem trong thiên *Nguyệt lệnh* (*Kinh lễ*), "ngũ hành" được kể ra theo trình tự: *thủy* 9, *hỏa* 8, *mộc* 7, *kim* 6, *thổ* 5. Ta hãy so sánh hai quá trình:

| | | *Thủy* | *Hỏa* | *Mộc* | *Kim* | *Thổ* |
|---|---|---|---|---|---|---|
| **Ngũ hành** | ***Hồng phạm*** | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| | ***Nguyệt lệnh*** | 9 | 8 | 7 | 6 | 5 |

"Lạc thư" khác với "Hà đồ" ở chỗ nó dừng ở số 9. Số 5 vẫn là trung tâm. Cái bảng chín con số ở bên cạnh là một trong những đồ thị của toán học "Cửu cung". Đem cộng các con số theo hàng dọc thì được con số 15; cộng theo hàng ngang cũng được con số 15; cộng theo hàng chéo cũng được con số 15. Đây là một phép toán "Cửu cung" mà ngày nay ta gọi là "ma phương" (hình vuông có ma lực) (carré magique).

## IV- SỐ LÝ CỦA "HỆ TỪ"

*Hệ từ* (Thượng truyện, chương 10) nói:

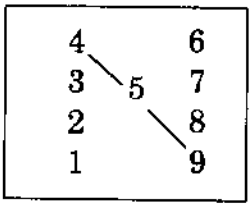
"*Thiên nhất, địa nhị, thiên tam, địa tứ, thiên ngũ, địa lục, thiên thất, địa bát, thiên cửu, địa thập. Ngũ vị tương đắc nhi các hữu hợp. Địa số tam thập, thiên số nhị thập ngũ, thiên địa chi số ngũ thập hữu ngũ*".

天一、地二、天三、地四、天五、地六、天七、地八、天九、地十。五位相得而各有合。地數三十、天數二十五、天地之數五十有五。

Trời là dương, cho nên số lẻ thuộc về trời; đất là âm, cho nên số chẵn thuộc về đất. Cộng năm số lẻ trong phép kể thập tiến thì được 25; cộng năm số chẵn thì được 35.

"*Ngũ vị tương ứng nhi các hữu hợp*" 五位相應而各有合 là nói về năm cặp số đồng đẳng: 10-5; 9-4; 8-3; 7-2; 6-1.

"*Đại diễn chi số ngũ thập*" 大衍之數五十. Số "đại diễn" là 50 do 5 x 10, theo bảng sau này:




Số 5 ở giữa, bốn số hàng dọc hai bên là những cặp số đồng đẳng theo quan hệ chéo lật ngược. Cộng hai số hàng ngang là 10.

| | | |
|---|---|---|
| 39 | | 94 |
| 28 | 50 | 83 |
| 17 | | 72 |
| 6 | | 61 |

Các số hàng dọc cách nhau bằng số 11, tức là 55/5.

Hiệu số hàng ngang của mỗi cặp là 55. Tổng số hàng chéo là 100. Hiệu số của 2 con số bên phải là 5; những con số này đều làm thành những cặp đồng đẳng.

| | | |
|---|---|---|
| 39 | | 61 |
| 28 | 50 | 72 |
| 17 | | 83 |
| 6 | | 94 |

Tổng số hàng ngang mỗi cặp là 100. Nó là sự lật ngược các số ở bảng trên.

"*Càn chi sách nhị bách thập hữu lục, khôn chi sách nhất bách tứ thập hữu tứ; phàm tam bách hữu lục thập đương kỳ chi nhật; nhị thiên chi sách vạn*

*hữu nhất thiên ngũ bách nhị thập đương vạn vật chi số dã".* 乾之策二百十有六、坤之策一百四十有四、凡三百有六十當期之日二篇之策萬有一天五百二十當萬物之數也。

Số thẻ "Càn" 216, và số thẻ "khôn" 144 là tính theo quy luật "quái biến" trong phệ pháp. Có thuyết cho rằng, nếu theo tỷ lệ 3/2 giữa dương và âm, và nếu lấy số ngày của một năm là 360 mà chia làm 5 phần, mỗi phần là 72 (360/5), thì số dương sẽ là 216 (3 x 72) và số âm là 144 (2 x 72).

Còn số "vạn vật" thì tính như sau:

Mỗi quẻ đại thành gồm có 6 vạch (hào). 64 quẻ gồm có 384 "hào": 192 "hào" chẵn +192 "hào" lẻ. Tỷ số giữa thiên và địa, dương và âm là 3/2 (người ta không lấy số 1 làm đại biểu cho thiên và dương mà lấy số 3 vì số 1 làm đại biểu cho Thái cực tức là cái bản thể của vũ trụ).

Theo tỷ lệ 3/2 giữa thiên và địa, dương và âm, chúng ta có:

| | | | |
|---|---|---|---|
| (Dương) | + 192 x 36 (3 lần 12) | = | 6912 |
| (Âm) | - 192 x 24 (2 lần 12) | = | 4608 |
| | Tổng số | = | 11520 |

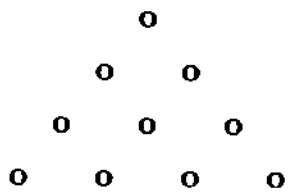
So sánh số lý của *Hệ từ* và số lý của Pythagore.

Pythagore cho rằng số là nguyên lý đệ nhất của vũ trụ mà cũng là nguyên nhân vật chất của vạn vật. Yếu tố cấu thành của số là cái lẻ và cái chẵn. Cái lẻ có tính chất đặc định (xác định); cái chẵn có tính chất phi đặc định (không xác định). Từ lẻ và chẵn sinh ra số 1 (monod). Số 1 vừa là chẵn lại vừa là lẻ, vì 1 đối với 2 là lẻ mà 1 gồm hai phần 1/2 là chẵn. Từ số 1 sinh ra tất cả những con số khác, và tất cả mọi sự vật đều bao gồm trong 10 phạm trù sau đây:

| | | |
|---|---|---|
| **Đặc định** | – | **phi đặc định** |
| **Lẻ** | – | **chẵn** |
| **Một** | – | **nhiều** |
| **Hữu** | – | **tả** |
| **Nam** | – | **nữ** |
| **Tĩnh** | – | **động** |
| **Thẳng** | – | **cong** |
| **Sáng** | – | **tối** |
| **Tốt** | – | **xấu** |
| **Chính phương (vuông)** | – | **trường phương (chữ nhật)** |

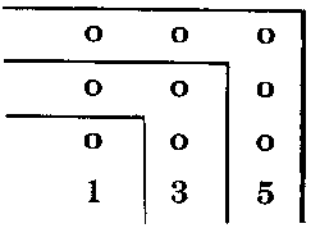
Từ số sinh ra "tượng" (dấu hiệu, hình trạng). Cái hình trạng đơn giản nhất là "tuyến"; nhiều tuyến là

"tượng", là cái hình trạng đơn giản nhất mà chúng ta thấy ở trong một vật thể. Nhiều tuyến hợp lại thành diện tích, nhiều diện tích hợp lại thành thể tích. Có tuyến mới có diện tích, có diện tích mới có thể tích, có thể tích mới có vật cụ thể. Như thế là Pythagore đã chứng minh rằng thế giới vật chất cụ thể là do con số trừu tượng mà sinh ra. Người ta nói rằng, để minh họa điều này, những môn đồ của Pythagore thường hay dùng những hòn sỏi xếp thành hình *tam giác số* (Tetrakhys), chẳng hạn tam giác của số 10:

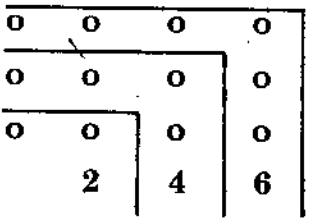


Những số 10, 20... đều có thể xếp thành tam giác số. Ngoài tam giác số, còn có *chính phương số* và *trường phương số*.

Chính phương số




Trường phương số



So sánh Pythagore và *Chu dịch* ta thấy có nhiều chỗ rất giống nhau: đặc định là dương, phi đặc định là âm; sáng là dương, tối là âm; nam là dương, nữ là âm, v.v... Những quan niệm về tĩnh và động lại ngược hẳn với nhau. *Dịch* nói "âm tĩnh, dương động"; Pythagore lại nói dương tĩnh, âm động. Một điều ngược nhau nữa là Pythagore cho cái chính phương là dương mà *Chu dịch* cho rằng đất là âm và có hình vuông.

## V- HAI PHẠM TRÙ "ÂM" VÀ "DƯƠNG"

*Hệ từ* nói: "*Dịch hữu Thái cực, thị sinh Lưỡng nghi; lưỡng nghi sinh Tứ tượng; tứ tượng sinh Bát quái*"

易有太極、是生兩儀、兩儀生四象、四象生八卦。

Nghĩa là: *Dịch* có [quá trình] Thái cực, sinh ra Lưỡng nghi, lưỡng nghi sinh ra Tứ tượng, tứ tượng sinh ra Bát quái.

Chữ "Thái cực" của *Chu dịch* tức là chữ "Đạo" của Lão Tử. Nó là cái bản thể của vũ trụ, là cơ sở tồn tại của vạn vật, cũng là môi trường vận động của vạn vật, qua đó mà người ta dựng lên hai phạm trù sai lầm là "không gian" và "thời gian". Vì vậy nó là "vô thủy vô

chung", "bất sinh bất diệt". Nó là "sinh sinh bất tức" nghĩa là nó sinh ra vật này rồi lại sinh ra vật khác, không bao giờ nghỉ. Nó bao trùm tất cả mọi vật, nhưng đồng thời nó cũng có mặt trong mỗi vật cá biệt. Nó là cái "chí nhất" mà đồng thời cũng là cái "chí đa", nó là cái gì rất hợp nhất mà đồng thời rất phân hóa, rất cố định mà đồng thời rất phát triển.

"Lưỡng nghi" tức là "Âm dương".

Âm và Dương là hai phương thức của Thái cực tương phản, đối lập, mâu thuẫn với nhau. Do sự đấu tranh của chúng mà Thái cực có thể đa hóa, phân hóa, phát triển.

Âm và Dương không phải là hai vật, chúng là hai phương thức của một vật (Thái cực), phương thức tĩnh và phương thức động, phương thức tích cực và phương thức tiêu cực. Chúng không phải là dị chất, chúng là đồng chất, đồng căn, ví như hai chân của một người đang bước lên, chúng đấu tranh với nhau để đạt đến một mục đích chung, là sự phát triển của Thái cực, do đó trong sự đấu tranh có sự hợp tác.

Đó là ý nghĩa của cái mệnh đề "Lưỡng nghi sinh Tứ tượng". Lưỡng nghi là Âm và Dương; Tứ tượng là một bên thì Thái dương kèm theo Thiếu âm, một bên là Thái âm kèm theo Thiếu dương.

Chính do sự tương phản, tương tranh của Âm và Dương mà vũ trụ có vận động có phát triển, vạn vật có

vận động có phát triển. Cho nên Lão Tử nói rằng: "*Phản giả, Đạo chi động*" 反者道之動 (Phản, là động của Đạo).

Âm và Dương sinh diệt nhau, xen kẽ nhau, kế tiếp nhau theo một quá trình biện chứng (chính đề, phản đề, hợp đề - khẳng định, phủ định phủ định cái phủ định). *Hệ từ* nói:

"*Nhất khai nhất hạp*" 一開一闔
"*Nhất vãng nhất lai*" 一往一來
"*Vãng lai khuất thân*" 往來屈伸

Do quá trình biện chứng, mỗi vật ở trong thế giới khi phát triển đến cực độ thì trở thành mặt phản diện của mình.

Lão Tử nói: "*Vật cực tắc phản*" 物極則反 ; nghĩa là: Vật đến chỗ cùng tột thì phản lại.

*Hệ từ, Chương* **10** cũng nói:

"*Cực số tri lai*"; 極數知來 nghĩa là: số đến cùng rồi thì biết trở lại.

Lại nói:

"*Dịch cùng tắc biến, biến tắc thông, thông tắc cửu*"
易窮則變、變則通、通則久。

nghĩa là: Quy luật của Dịch là cùng rồi thì biến, biến thì thông, thông thì lâu bền.

- Lại nói:

"*Thông kỳ biến toại thành thiên địa chi văn; cực kỳ số toại định thiên hạ chi tượng*" 通其變遂成天地之文、極其數遂定天下之象; nghĩa là: biến đến chỗ thông thì thành văn vẻ của trời đất; số đến chỗ cùng thì thành hình tượng của thiên hạ.

Chúng ta có thể thấy rõ quá trình biện chứng của *Dịch* trong trường hợp quẻ *Thái* 泰 quẻ *Bĩ* 否 và quẻ *Đồng nhân* 同人. Quẻ *Thái* ䷊ 乾下坤上 (*Càn* hạ *Khôn* thượng). Chữ *thái* 泰 nghĩa là thông. Quẻ *Thái* nói lên sự hanh thông của người đi xem bói vì rằng trong quẻ này thì *Càn* (dương, năng động, tích cực) ở dưới làm cơ sở cho *Khôn* 坤 (âm), do đó âm và dương có sự giao thông và hòa hài với nhau. Nhưng trong sự vận hành của vạn vật, phải có sự biến dịch, cho nên tiếp theo quẻ *Thái* là quẻ *Bĩ*, phản diện của quẻ *Thái*, quẻ *Thái* "biến" thành quẻ *Bĩ*.

Quẻ *Bĩ* 否 ䷋ 坤下乾上 : (*Khôn* hạ *Càn* thượng), cái âm, cái tiêu cực làm cơ sở cho cái dương, cái tích cực, cái thế không vững cho nên bị bế tắc, không lưu thông được.

Quẻ *Bĩ* phủ định quẻ *Thái*, nhưng tiếp theo nó là quẻ *Đồng nhân*, nó lại phủ định quẻ *Bĩ*, nó phủ định cái phủ định: *Đồng nhân* 同人☲離下☰乾上(*Ly* hạ *Càn* thượng). Quẻ *Ly* tượng trưng cho lửa, quẻ *Càn* tượng trưng cho vòm trời. Lửa thì bay lên, nó bị vòm trời hấp dẫn: lửa và vòm trời cảm ứng với nhau. Hào giữa của quẻ *Ly* là âm, hào giữa của quẻ *Càn* là dương, thế là âm dương tương ứng, âm dương giao hòa. Cho nên quẻ *Đồng nhân* nói lên một sự hanh thông còn cao hơn sự hanh thông của quẻ *Thái*. Quẻ *Thái* chỉ nói lên sự hanh thông của một cá nhân biệt lập, quẻ *Đồng nhân* nói lên sự hanh thông của một cá nhân trong sự đoàn kết với người khác, trong tập thể.

Vậy thì quẻ *Thái* là chính đề, quẻ *Bĩ* là phản đề, quẻ *Đồng nhân* là hợp đề, quẻ *Đồng nhân* là phủ định cái phủ định.

*

* *

Hai phạm trù "âm" và "dương" đã được thành lập theo một quá trình khác hẳn với những phạm trù như số lượng và chất lượng, bản chất và hiện tượng, nguyên nhân và kết quả, chủ thể và khách thể, nội dung và hình thức, không gian và thời gian v.v...

Chữ *Âm* 陰 nghĩa gốc là cái bóng của mặt trời, tức là cái rợp, cái lạnh, cái ẩm, cái tối v.v...

Chữ *Dương* 陽 nghĩa gốc là ánh sáng mặt trời, tức là cái gì sáng, ấm v.v...

Các nhà tư tưởng cổ đại Trung Quốc thấy rằng cái sáng, cái tối, cái ấm, cái lạnh là những cái gì rất phổ biến, rất cơ bản và rất có quy luật trong thế giới tự nhiên và trong xã hội loài người. Ánh sáng chi phối sự vận hành của mặt trời mặt trăng, của các sao; ở trên mặt đất thì ánh sáng mặt trăng chi phối sự lên xuống của con nước. Cái sáng, cái tối, cái nóng, cái lạnh chi phối cả khoáng vật (đất nẻ, giá, băng v.v...); động vật (thay lông, sự đông miên, đông tức v.v...); thực vật (ra lá, rụng lá, nở hoa, chín quả v.v...). Ở trong xã hội cổ đại thì cái sáng, cái tối, cái nóng, cái lạnh cùng chi phối sự tổ chức lao động và sự phân công xã hội. Ở Trung Quốc ngày xưa, nam thì chăm lo nghề nông nữ thì chăm lo nghề dệt. Mùa nắng ấm, nam đi lao động ở ngoài đồng. Đến mùa lạnh lẽo thì nam không ra đồng nữa, cổng làng đóng lại, những người tráng niên rút về ở trong một cái nhà chung đóng kín, dưới có hầm chứa băng, ở đó họ làm những công việc thủ công lặt vặt. Con gái, đàn bà thì làm việc ở những nhà riêng xung quanh nhà chung, họ lợi dụng mùa đông để làm việc canh cửi một cách tích cực. Ta thấy mùa đông, dương khí bị âm khí bao vây, ("âm thịnh dương suy"), cái dương phải lui xuống để tạo ra một nghị lực mới. Trái lại, mùa xuân ấm áp là lúc "dương thịnh âm suy" thì đàn ông lại kéo ra đồng làm công việc lao

động chu yếu mà đàn bà thì chỉ ở trong nhà làm việc vặt.

Điểm xuất phát của sự hình thành hai phạm trù "âm" và "dương", vốn là một ấn tượng chung chung về cái sáng cái tối ở trong tự nhiên và ở trong đời người. Sau đó có sự dị biệt hóa cái sáng, cái tối ở chỗ này chỗ khác, vật này vật khác; sau nữa chúng lại được trừu tượng hóa và cuối cùng khái quát hóa (tức là phổ biến hóa hay đồng nhất hóa, theo một nghĩa đặc biệt). Do đó, bất cứ vật gì trong vũ trụ cũng có âm có dương: năng lượng, vật chất, động vật, thực vật, cơ cấu xã hội, tâm lý con người, cơ thể con người... Đúng như lời nói của Lão Tử: "*Vạn vật phụ âm nhi bão dương*" (Vạn vật cõng âm mà ôm dương).

Như vậy trong quá trình thành lập hai phạm trù "âm" và "dương", điểm xuất phát là cái toàn thể, điểm kết thúc là các bộ phận. Nguyên lý chủ đạo của quá trình đó là: "Toàn thể quyết định bộ phận. Toàn thể không phải chỉ là số cộng của các bộ phận, các bộ phận như thế nào là do quan hệ giữa chúng và toàn thể quyết định".

Chúng ta hẳng gọi cái tư tưởng được xây dựng trên nguyên lý này là tư tưởng "*chủ toàn*".

Trong tư tưởng chủ toàn người ta quan niệm toàn thể là "chí nhất" mà đồng thời lại là "chí đa" (vì toàn thể sinh ra tất cả các bộ phận và nó cũng luôn luôn

sinh ra những bộ phận mới), "chí tĩnh" mà đồng thời lại là "chí động" (vì nó là thường tồn mà nó lại cũng biến dịch không ngừng). Để phân hóa, phát triển nó chỉ có thể tách mình ra làm hai mặt, đối lập, tương phản, tranh hành với nhau, cảm ứng với nhau. Nó phải đa hóa bằng phương thức lưỡng tiến. Vì vậy nên tư tưởng "*chủ toàn*" bao giờ cũng sử dụng phương pháp luận biện chứng và chúng ta có thể nói rằng biện chứng pháp là lôgich của tư tưởng "*chủ toàn*".

Như đã nói trên kia, những phạm trù thông thường như số lượng và chất lượng, nguyên nhân và kết quả, bản chất và hiện tượng, chủ thể và khách thể, không gian và thời gian v.v... đều được thành lập theo một quá trình khác hẳn với hai phạm trù "âm" và "dương". Người ta xuất phát từ một vật cá biệt, người ta so sánh nó với những vật đồng dạng rồi gạt khỏi những vật ấy những biểu hiện riêng cho một cá thể, còn những biểu hiện chung cho mọi cá thể cùng một nhóm thì người ta tập hợp chúng lại trong một khái niệm. Đó là cái động tác tư tưởng gọi là trừu tượng hóa, bao giờ cũng kèm theo cái động tác gọi là khái quát hóa, nói đúng hơn là phổ biến hóa (vì cái định nghĩa để diễn đạt khái niệm có thể thích hợp với tất cả mọi cá thể của một nhóm sự vật, bất cứ ở địa điểm nào và ở thời điểm nào). Những khái niệm về sự vật cá biệt lại được mở rộng ra thành những khái niệm về chủng và loại. Trên cơ sở hai loại khái niệm này người

ta mới lập thành những phạm trù như số lượng và chất lượng, nguyên nhân và kết quả v.v... Người ta gọi chúng là phạm trù vì chúng bao quát, chi phối hết cả mọi sự vật, mọi chủng loại; trong vũ trụ không có vật gì ra khỏi phạm vi của chúng. Về bản chất đây là những phạm trù của tư tưởng "*chủ biệt*", là cái tư tưởng xây dựng trên nguyên lý "bộ phận quyết định toàn thể". Nó xuất phát từ những vật cá biệt, đặt nguyên lý đồng nhất tuyệt đối trên mỗi khái niệm, do đó không thấy những mâu thuẫn ở trong bản thân của mỗi vật và cũng không thấy sự thống nhất của những mâu thuẫn ấy. Vì vậy phương pháp luận của nó là lôgich hình thức.

# XI

# TƯ TƯỞNG TRIẾT HỌC PHẬT GIÁO LỤC TRIỀU, TÙY, ĐƯỜNG(*)

Lục triều, Tùy, Đường là một giai đoạn lịch sử gồm 5 thế kỷ, từ thế kỷ III đến thế kỷ VII, một giai đoạn mà ở Trung Quốc tư tưởng triết học Phật giáo phát triển hết sức mạnh mẽ.

Tư tưởng triết học Phật giáo,một khâu lớn trong

(*) Chương này dựa vào bài giảng đánh máy tại Lớp đại học Hán học (1965-1968), nhưng vì bản đánh máy bị sai sót nhiều, người soạn đã phải đối chiếu với vở ghi của bản thân và *Trung Quốc Phật học đại từ điển* để chỉnh lý, đồng thời cũng có sắp xếp lại đôi chút kết cấu phần đầu cho đúng với trình tự Giáo sư đã giảng.

lịch sử tư tưởng Trung Quốc, là sự tiếp tục tư tưởng Huyền học một cách hữu cơ. Nền tảng của triết học Phật giáo đời này là học thuyết Lão-Trang, nó kế tiếp và phát triển Huyền học bằng cách chế biến những nguyên liệu tư tưởng do Ấn-độ đem vào. Đó là điểm có quan hệ với Tống Nho sau này.

## I- QUÁ TRÌNH DU NHẬP PHẬT GIÁO VÀO TRUNG QUỐC

### 1. Tiến trình lịch sử

Theo chính sử, thì Phật giáo du nhập Trung Quốc vào đời Hán Minh Đế (58-75), Hán Hoàn Đế (147-167) là hai ông vua đã đặt niềm tin vào Phật giáo, làm chùa thờ Phật ở trong cung. Mặt khác, trong dân gian cũng đã có người theo Phật.

Đời Tam quốc (220-280) có Chi Sấm, Chi Lượng, Chi Khiêm từ Ấn-độ sang truyền giáo. Lúc đó tư tưởng Phật giáo đã dần dần ngấm vào giới sĩ phu. Khang Tăng Hội người nước Khang-cư, có cha buôn bán ở Giao Châu (Việt Nam), theo cha sang ở đó, rồi sang Trung Quốc, đến Nam Kinh thuyết phục Ngô Tôn Quyền (222-252) quy y phật giáo và dựng chùa Kiến Sơ. Đồng thời quan Thượng thư lệnh là Hám Trạch cũng dựng chùa ở trong vườn. Đời Tam quốc, nước Việt Nam (Giao Chỉ, Giao Châu) ở dưới quyền đô

hộ của nước Ngô. Mâu Bác sang ở Giao Chỉ từ 26 tuổi, sau làm Thái thú quận Thương Ngô, đã bỏ đạo Nho theo đạo Phật. Ông viết ra sách *Lý hoặc luận*, lấy những "lời nói của thánh hiền Nho gia để chứng giải giáo lý của nhà Phật". Lại có An Thanh, tự là Thế -cao, lập ra một hệ phái Phật học, lấy kinh *An ban thủ ý* làm chủ. Trong phái này có những người như: Hàn Lâm, người Nam Dương, Bì Nghiệp người Dĩnh Xuyên, Trần Tuệ người Cối Kê. Khang Tăng Hội có thỉnh vấn ba người này và có viết một bài tựa cho cuốn kinh *An ban thủ ý*, trong đó Khang Tăng Hội gọi An Thế- cao là Bồ tát.

Đời Tấn (265-420), một vị cao tăng của Tây-vực là Phật-đồ-trừng đến Trung Quốc chuyên việc dịch kinh và truyền giáo; trong đám môn đệ có những bậc vĩ nhân như Đạo An, lãnh tụ của tông Bản vô, Tuệ Viễn người mở giảng đàn để thuyết Pháp ở Lư Sơn, xây nền cho tông Tịnh độ. Ngoài ra còn có Pháp Hiển, vượt Tuyết Sơn vào Ấn-độ, mang về rất nhiều kinh Phật và đã viết tập du ký nước Phật.

Sau đó chẳng bao lâu, ở Bắc phương, một vị Đại sư của Phật giáo là Cưu-ma-la-thập người nước Quy-tư, đến truyền giáo ở Trường An (năm 401). Cưu-ma-la-thập tinh thông Hán ngữ, môn đồ có đến 3.000 người, mà bốn người kiệt xuất nhất là Đạo Sinh, Tăng Triệu, Đạo Dung, Tăng Duệ. Thầy trò Cưu-ma-la-thập dịch lại những kinh trước kia dịch chưa tốt và dịch thêm

những kinh chưa dịch. Những kinh *Pháp hoa, Duy ma cật, Thủ lăng nghiêm, Nhân vương*... những bản *Thành thực luận, Trung luận, Bách luận, Thập nhị môn luận, Trí độ luận* hiện còn ở các chùa Việt Nam và Trung Quốc đều là do Cưu-ma-la-thập và môn đồ dịch.

Trải qua các triều đại Lương (502-557), Trần (557-589), Tùy (581-618) và sơ kỳ nhà Đường (618-684), nhiều tông phái lớn đã được thành lập. Ấy là:

1. Địa luận tông do Bồ-đề-lưu-chi sáng lập
2. Thiền tông do Bồ-đề-đạt-ma sáng lập.
3. Nhiếp luận tông
4. Câu xá tông

} do Chân-đế Tam tạng sáng lập

5. Luật tông do Nam Sơn Đại sư sáng lập.
6. Tịnh độ tông do Thiện Đạo Đại sư sáng lập.
7. Chân ngôn tông do Thiện-vô-úy Tam tạng sáng lập.
8. Pháp tướng tông do Từ Ân Tam tạng sáng lập.
9. Thiên Thai tông do Trí Giả Đại sư sáng lập.
10. Hoa nghiêm tông do Hiền Thủ Quốc sư sáng lập.

Còn có ba tông thành lập từ đời An Đế (397-418)

nhà Tấn: Thành thực tông (Cưu-ma-la-thập), Tam luận tông (Gia Tường Đại sư), Niết bàn tông (Đàm-vô-sấm). Niết bàn tông cùng với Địa luận tông, Nhiếp luận tông đã bị gộp vào những tông khác.

## 2. Khái niệm và thuật ngữ

Cùng với từng bước du nhập Phật giáo vào Trung Quốc, việc dịch kinh Phật được đặt ra cấp bách, ồ ạt trong nhiều thế kỷ, và một hệ thống thuật ngữ Phật giáo cũng lần lần được xây dựng và ngày càng đồi dào, phong phú. Hệ thống thuật ngữ này vừa được Hán hóa từ các thuật ngữ Phật giáo của Ấn-độ vừa được vay mượn từ những thuật ngữ tương đương trong các hệ thống tư tưởng bản địa của Trung Quốc như Nho giáo, đặc biệt là Lão-Trang, Huyền học... Có thể nói đó là một quá trình nỗ lực sáng tạo nhằm đáp ứng nhu cầu mới mẻ của tư duy. Nhưng đó cũng là một quá trình vận động có tính chất hài hòa, trong đó "cái lõi" đóng vai trò giao thoa, hoán chuyển giữa hai nền văn hóa (siêu hình và thực tiễn) chính là Huyền học. Và cả hai phương diện "phiên âm" và "dịch nghĩa" - hay du nhập và hóa thân - đã luôn luôn phối hợp, xen kẽ với nhau, tác động lẫn nhau, làm cho ngôn ngữ Phật học Trung Quốc nói riêng và ngôn ngữ triết học Trung Quốc nói chung có một sự đa dạng chưa từng thấy. Nhiều khái niệm được diễn đạt bằng hai, ba từ ngữ. Nhiều thuật ngữ được phiên âm ở một thời kỳ rất cổ,

trở nên định hình trong sinh hoạt Phật giáo, về sau lại được du nhập lại vào một thời kỳ muộn hơn, lúc bấy giờ âm đọc đã khác đi và thế là có hai thuật ngữ song song.

Ta sẽ quan sát sự giàu có của ngôn ngữ Phật học Trung Quốc trong các chương tiếp theo sau này, nhưng dưới đây, để minh họa, hãy đưa ra một vài dẫn chứng để thấy rõ sự tiến triển, biến hóa ngẫu nhiên, phức tạp, và nhiều lúc tinh vi của vấn đề hình thành thuật ngữ Phật học, nó phản ánh trình độ tư duy của cả một dân tộc, trong một thời đại lịch sử nhất định.

Đời Hán Minh Đế, có những người được gọi là *y-bồ-tắc* 伊 浦 塞 hay *tang-môn* 桑 門 . Thật ra chữ y-bồ-tắc là do chữ *ưu-bà-tắc* 優婆塞, *ưu-bà-di* 優 婆 夷 đọc chệch mà ra. Ở Trung Quốc có những người bỏ gia đình đi tu Phật ở tu viện gọi là *tỷ-khâu* 比 丘 hoặc *tỳ-kheo*, bắt nguồn từ tiếng Ấn là bikhu. Còn đàn bà đi tu thì được gọi là *tỳ-khưu-ni* 比丘尼 mà tiếng Ấn là bikhuni (cho đàn bà vào tu viện là một điều đặc biệt của Phật giáo; Bà-la-môn giáo chẳng hạn không có biệt lệ này). những người đàn ông tu tại nhà thì gọi là ưu bà tắc, đàn bà tu tại nhà thì gọi là ưu bà di. Còn chữ *tang môn* chắc là *tăng môn* vì chữ tăng là do phiên âm từ chữ sangha của Ấn-độ (sangha là người đi tu). Còn chữ *già-lam* có nghĩa là những vườn đất của chúng tăng ở,Trung Quốc còn có chữ *chúng viên* 眾園 đồng nghĩa, nghĩa dẫn thân là cảnh chùa, là phiên âm

từ tiếng Ấn sangharama.

Sách *Hậu Hán thư* chép rằng:

"Phù-đồ là Phật. Nước Thiên-trúc vùng Tây-vực có đạo Phật [...] Đạo này lấy lòng từ bi làm chủ, không sát sinh, chuyên theo đuổi sự trong sạch. Kẻ nào đạt đến chỗ tinh vi thì gọi là sa-môn. Tiếng Hán gọi sa-môn là tắt lòng dục [...] Lại cho rằng: người ta chết thì tinh thần không mất mà liền đó lại nhận một hình thái khác [của sự tồn tại]. Lúc sống làm những điều thiện, ác gì thì đều có báo ứng [...]. Thân thể Phật cao 1 trượng 6 thước, có màu sắc hoàng kim, trên đỉnh đầu đeo vòng sáng mặt trời, mặt trăng, biến hóa vô cùng"(1).

Chữ *sa-môn*, tiếng Ấn là sama hoặc samabodhi (bodhi có nghĩa là sáng suốt). Nghĩa là con người đến lúc bỏ được những vọng niệm, trí tuệ trở nên sáng suốt, đồng nhất được với bản thể của vũ trụ. Có thể giải thích sa-môn bằng chữ Hán là tức tâm 息心, tắt những tư tưởng hèn hạ. Hoặc sa-môn cũng có nghĩa là người đã chết nhưng tinh thần không mất. Về sau, sa-môn cũng như tang môn, tỷ-khưu, ưu-bà-tắc, ưu-bà-di... đều trỏ chung người tu hành.

Phật giáo có chữ *nghiệp* 業, tiếng Ấn-độ là karma. Nghiệp có nghĩa gốc là nghề, nghề gì cũng phải thực hành. Do đó, nghiệp chuyển nghĩa sang là hành, hành động. Theo quan điểm của đạo Phật, mỗi

hành động của người ta trong xã hội đều có mục đích "ác" hay "thiện". Cái mình làm thiện sẽ sinh hậu quả thiện, và ngược lại. Thiện hạnh sẽ thiện báo, ác hạnh sẽ ác báo. Vòng luân hồi đó có đến hàng trăm kiếp... Sở dĩ kiếp này mình chịu đựng những hình phạt, những kết quả xấu là do kiếp trước mình đã phạm nhiều tội ác. Cái nghiệp có thể là rất nặng, tích lũy hàng mấy kiếp tội lỗi đè nặng trên vai. Chữ *nghiệp* trong Phật giáo có phần giống chữ *mệnh* 命 trong Nho giáo, hay chữ *fatum* trong bi kịch Hy-lạp. Báo ứng theo luật nhân quả gọi là quả báo:"*Dục tri tiền thế nhân, kim tri thụ giả thị. Dục tri lai thế giả,kim sinh tác giả thị*"欲知前世因,今知受者是,欲知來世果,今生作者是.Nghĩa là: muốn biết cái nhân ở đời trước phải xem cái mà mình chịu đựng ở đời này. Muốn biết cái quả ở đời sau, phải xem những việc làm ở đời này. Quả báo theo tri thức thông thường thì có nghĩa xấu. Thật ra, quả bảo có thể xấu mà cũng có thể tốt; nghiệp có thể là thiện nghiệp mà cũng có thể là ác nghiệp. Nghiệp chỉ có nghĩa là tích lũy nhiều hành động mà thành. Hành động có thể là thiện, cũng có thể là ác, cho nên sự tích lũy bao giờ cũng theo hai hướng: ác hoặc thiện. Nếu theo hướng ác thì nghiệp sẽ trở thành *tội nghiệp*, là cái nghiệp có tội. Về sau, trong tiếng Việt, chữ *tội nghiệp* đã chuyển nghĩa thành đáng thương, khác với nghĩa gốc ban đầu. Nhưng ở nghĩa dẫn thân này cũng vẫn còn ít nhiều nét nghĩa liên

quan đến nghĩa gốc: mình phải thương những người chịu "tội nghiệp".

## II- GIÁ TRỊ CỦA PHẬT HỌC TRUNG QUỐC

### 1. Thời kỳ Phật học Trung Quốc hưng thịnh cũng là một thời kỳ nở hoa của tư tưởng Trung Quốc

Một người từng nghiên cứu Phật học khá nhiều là Lương Khải Siêu đã nói:

"Xưa kia có người nói: Khoảng Lục triều, Tùy, Đường là một thời đại hắc ám của tư tưởng Trung Quốc. Đó chỉ là đứng trên quan điểm Nho gia mà nói thôi. Vì thời đó, Nho gia chỉ có Vương Thông, Lục Đức Minh, Khổng Dĩnh Đạt, Hàn Dũ... mà học thuật của bọn họ không có một mảy may giá trị nào. Tuy nhiên, học thuật vốn không thể chỉ lấy Nho giáo làm giới hạn. Đương thời, ngoài Nho giáo ra, còn có một luồng ánh sáng muôn trượng làm sáng rỡ lịch sử Trung Quốc, đó là Phật giáo. Từ Lục triều đến Tùy Đường, trong một khoảng thời gian mấy trăm năm, những kẻ sĩ chí cao, hạnh khiết, học vấn uyên thâm, tư tưởng xuất chúng...

đều đem nhau đi vào trong phạm vi của Phật giáo"[2] (*Âm Băng Thất văn tập*).

## 2. Trung Quốc là nước duy nhất đã phát triển tư tưởng Đại thừa

"... Về Phật học, cái mà các nước được truyền đến là Tiểu thừa, chỉ có Trung Quốc là được truyền Đại thừa. Phật giáo lưu hành: phía Tây đến Ba-tư, phía Bắc đến Xi-bê-ri, phía Nam tới nước Xiêm (Thái-lan), phía Đông tới Nhật-bản; trong hầu hết các nước ở châu Á lớn nhỏ có tới một trăm mấy chục nước, không nước nào là Phật giáo không tràn đến. Khi Mã-minh mới hưng khởi thì những người ở ngay đất nước Ấn-độ đã nhao nhao đả kích, bảo rằng Đại thừa không phải là Phật pháp. Như vậy thì việc thực hành Đại thừa ở Ấn-độ cũng chẳng được bao lăm... Ngay cả những nơi được xem là đạo Phật cực thịnh như Tây-tạng, Mông-cổ, thì thử hỏi đã có một người nào lĩnh hội được ý nghĩa của kinh *Hoa nghiêm*, *Pháp hoa*? Không có ai hết!

Chỉ riêng ở Trung Quốc ta, tuy từ Ngụy Tấn trở về trước, thì Tượng pháp (tức Tiểu thừa) có manh nha, nhưng chưa đạt tới chỗ tinh thâm. Đến Cưu-ma-la-thập trở về sau, Đại thừa được truyền bá rộng rãi, cả nước đều theo sát, thì dấu vết của Tiểu thừa cơ hồ mất hẳn"[3] (*Âm Băng Thất văn tập*).

### 3. Trung Quốc đã tự sáng lập ra một số tông phái

Cũng theo Lương Khải Siêu, một đặc điểm nữa của Phật giáo Trung Quốc là sự sáng lập ra những tông phái riêng. Vẫn trong *Ẩm Băng Thất văn tập*, Lương viết:

"Các tông phái của Trung Quốc, phần lớn do Trung Quốc tự sáng lập [...]. Các tông phái có công đức nhất, có thế lực nhất đối với Phật giáo, chẳng phái nào bằng Thiên Thai, Pháp tướng, Hoa nghiêm, gọi là "Giáo hạ tam gia", và Thiền tông, gọi là "Giáo ngoại biệt truyền".

Trong bốn phái nói trên, chỉ có một phái đã từng thịnh hành ở Thiên-trúc (Ấn-độ) (Trỏ Pháp tướng tông), còn ba phái kia đều khởi sáng từ Trung Quốc.

Ở Ấn-độ, chỉ có thời đại Tiểu thừa là có sự phân chia các phái khác nhau, còn thời đại Đại thừa thì không có sự phân chia như vậy... [Đời này, đời khác] đều do các bản sư truyền cho nhau mà không hề có bàn cãi gì khác, đến cuối thời đại Đại thừa thì mới nảy sinh các tông phái, nhưng từ đây bánh xe Phật giáo đã chuyển qua phía Đông.

Tóm lại, giáo lý Đại thừa chỉ có mầm mống ở

Ấn-độ, tới Trung Quốc nó mới được phát triển và xác lập"[4] (*Ấm Băng Thất văn tập*).

### 4. Tư tưởng "mọi người thành Phật"

Ở Ấn-độ, vẫn luôn luôn tồn tại những tư tưởng đẳng cấp (castes) rất nghiêm ngặt. Có những giai cấp hạ đẳng (soudra) thậm chí không được coi là người. Trong Phật giáo Ấn-độ cũng có tư tưởng cho rằng: Có một số người không thể thành Phật được vì nguồn gốc giai cấp của họ là "ty tiện". Ngoài ra, với thuyết luân hồi, Phật giáo đã khuyên người ta phải tu từ kiếp này sang kiếp khác... mãi mãi mới thành Phật được.

Trái lại, Phật giáo ở Trung Quốc có thuyết "đốn ngộ thành Phật"頓悟成佛: muốn thành Phật, người theo đạo không phải tu mãi, mà ở một giây phút nào đó,nhờ "cơ duyên", đột nhiên giác ngộ mà thành Phật. Chủ trương này rất rõ rệt trong Thiền tông.

Sở dĩ như vậy là do truyền thống Trung Quốc vốn đã có tư tưởng "*Nhân giai khả dĩ vi Nghiêu Thuấn*"人皆可以為堯舜; nghĩa là: Người ta ai cũng trở thành Nghiêu Thuấn được, từ Mạnh Tử để lại. Tuân Tử cũng có nói: "*Đồ nhân giai khả dĩ vi Vũ*"途人皆可以為禹; nghĩa là: người đi ngoài đường, ai ai cũng có thể trở thành Hạ Vũ. Hạ Vũ là một thánh nhân, cũng gần giống với Phật vậy. Vì thế, khi đạo Phật vào Trung Quốc, người Trung Quốc rất dễ dàng nẩy sinh

tư tưởng "Ai cũng có thể trở thành Phật được". Trúc Đạo Sinh, học trò của Cưu-ma-la-thập nói: "Một người xiển-đề cũng có thể thành Phật". Xiển-đề là người không theo đạo Phật.

## III- TIỂU THỪA

Tiểu thừa có nghĩa là "cưỡi xe nhỏ", Đại thừa là "cưỡi xe lớn". Muốn đi đến chân lý phải có xe. Xe là phương tiện, phương pháp để đạt đến mục đích của mình.(Tiểu thừa 小乘:hynayana,Đại thừa 大乘:mahayana). "Cưỡi xe nhỏ" và "cưỡi xe lớn" ở đây cũng phải hiểu là theo một giáo lý, một phương pháp nhỏ hay theo một giáo lý, một phương pháp lớn. Những người tu dưỡng theo giáo lý đạo Phật muốn giải thoát mình phải tùy tư chất của mình mà chọn lấy một trong hai con đường trên. Nếu tư chất của mình tốt, có nhiều khả năng thì hãy chọn Đại thừa, và ngược lại, thì chọn Tiểu thừa. Người tu Tiểu thừa kết quả thấp, chỉ thành Thanh văn, Duyên giác mà thôi. Muốn có kết quả cao, muốn thành Bồ tát, thì phải tu Đại thừa. Ở Trung Quốc, cái học Tiểu thừa được truyền bá từ khi Phật giáo du nhập cho đến đời Ngụy, Tấn, nhất là trong dân gian.

## A. Phương Pháp tu Tiểu thừa

Lúc đầu, Thích-ca-mâu-ni mỗi khi thuyết pháp chỉ nói về giáo lý Tiểu thừa, gồm trong mấy điểm, mấy phương pháp như sau:

*a. Thập nhị nhân duyên* 十 二 因 緣

Duyên là nguyên nhân, là duyên do. Có 12 nhân duyên gắn bó mắt xích với nhau sinh ra cái khổ của con người, đó là một chuỗi dây chuyền nhân quả. 12 nhân duyên bao gồm:

1) *Vô minh*: (無 明 avidya) cái tâm vốn là trong sáng bây giờ trở thành tối tăm.

2) *Hành* 行 : là hành động, tính hiếu động.

3) *Thành* 成 : ý thức do hiếu động sinh ra.

4) *Danh sắc* 名色: Danh sắc là từ và khái niệm (về sự vật). Từ cái thức ở trên sinh ra danh sắc.

5) *Lục nhập* 六 入: là 6 cái đi vào cơ thể con người (mắt, mũi, miệng, tai ...) khi danh sắc tác động vào. Từ danh sắc sinh ra lục nhập.

6) *Xúc* 觸 : những vật ở bên ngoài xuyên vào, đụng chạm đến cơ thể và ý thức của mình.

7) *Thụ* 受 : là cảm thụ cái bên ngoài vào khiến mình cảm thấy dễ chịu hay khó chịu, đi đến vui thích

hay bực tức, đau khổ.

8) *Ái* 愛 : cảm thụ sinh ra yêu (ái), ghét.

9) *Thủ* 取 : ái sinh ra thủ, nghĩa là cướp lấy.

10) *Hữu* 有 : thủ sinh ra chiếm hữu, sở hữu.

11) *Sinh* 生 : từ thủ sinh ra sự sống (sinh)

12) *Lão, tử* 老 死 : từ sinh thì nhất định dẫn đến già (lão) và chết (tử).

Chúng ta thấy rằng: quá trình diễn tiến của 12 khâu trong cái dây chuyền nhân quả trên đây cũng có những khâu rất hợp với lôgich và tâm lý học, nhưng cũng có nhiều khâu rất không hợp, nhất là khâu "vô minh" thì chứa đựng nhiều vấn đề nan giải. Trước hết, cái tâm ở đây có phải là cái tâm ở trong con người hay không? Không phải, và hình như Tiểu thừa quan niệm cái tâm này là thực chất của vũ trụ. Thế thì, tại sao cái tâm ấy, vốn là "không minh linh giác" 空明靈覺, lại đột nhiên trở thành tối tăm để phát động những cái khâu đen tối sau này? Đó là một vấn đề "bản thể luận" không dễ gì giải quyết. Cái học Tiểu thừa vốn có tính cách "thực chứng chủ nghĩa", nó không có ý thức gì về những vấn đề bản thể luận. Về sau, các nhà tư tưởng thiên tài của Đại thừa như Mã-minh, Long-thụ ở Ấn-độ, các Đại sư của Thiên Thai tông và Hoa nghiêm tông ở Trung Quốc mới có ý thức sâu sắc về những vấn đề đó và giải quyết chúng

trên một tầm triết học cao hơn.

*b.Tứ diệu đế* 四 妙 諦

Chữ "đế" 諦 cũng có người gọi là "đề" 題, nghĩa là chính lý, một khái niệm, một phạm trù. Tứ diệu đế nghĩa là bốn khái niệm huyền diệu.

1) *Khổ* 苦 : là khổ hải 苦 海 , bể khổ. Vũ trụ, thế giới là một bể khổ. Theo Phật giáo nguyên thủy đó là một hiện tượng khách quan, một sự kiện ai cũng phải công nhận như một sự thực (fait). Từ đó, trong khoa học, con người mới đi tìm những giải pháp.

2) *Tập* 集 : do 12 nguyên nhân tập hợp lại mà sinh ra khổ.

3) *Diệt* 滅 : muốn thủ tiêu cái khổ thì phải diệt mọi nguyên nhân của nó đi, cũng như nhà y học, muốn chữa khỏi một bệnh nào đó thì phải thủ tiêu mọi nguyên nhân sinh ra bệnh ấy.

4) *Đạo* 道 : là phương pháp. Muốn diệt khổ thì phải theo một phương pháp nhất định, ấy là phương pháp của Tiểu thừa, bao gồm những "giới", "luật" v.v...

Nếu tu theo bốn bậc của con đường "tứ diệu đế" này, người tu hành sẽ lên được bậc Thanh văn. Thanh văn cũng như Duyên giác, là hàng đệ tử của Phật đã dứt bỏ được mê hoặc vọng niệm mà nhập Niết-bàn. Nhưng đây là những bậc chỉ tu hành để cứu độ cho

bản thân, chứ chưa có tư tưởng tế độ tất cả chúng sinh ra khỏi bể khổ như Bồ tát. Đó là chỗ khác nhau giữa mục đích tu hành của người tu theo Tiểu thừa và người tu theo Đại thừa. Thanh văn có bốn loại mà cao nhất là A-la-hán (Arhan), người giác ngộ cùng cực trong hàng Tiểu thừa, mãi mãi vào Niết-bàn, không còn bị quả báo sống chết chi phối, cho nên người ta cũng dịch là *bất sinh*.

## B. Quan niệm không gian của Phật giáo Tiểu thừa

Nói quan niệm không gian của Phật giáo Tiểu thừa tức là nói quan niệm không gian của Phật giáo Ấn-độ. Quan niệm này là cơ sở cho vũ trụ quan của Phật giáo sau khi đã du nhập vào Trung Quốc, mặc dù Phật giáo Trung Quốc trong quá trình tiếp nhận và phát triển, cũng có thay đổi ít nhiều.

***a.Tam giới*** 三界: Phật giáo quan niệm vũ trụ được chia thành ba giới, là nơi trú ngụ của ba loại chúng sinh có công lực tu hành khác nhau:

1. *Dục giới* 欲界 : là thế giới của những loại hữu tình sinh sống, vẫn còn lòng dục, mạnh nhất là hai thứ sắc dục (ham muốn về trai gái) và thực dục (ham muốn về ăn uống). Thế giới này cũng chia thành 3 tầng, tầng dưới là địa ngục (có 8 địa ngục), tầng giữa là cõi người (có 4 đại châu), và tầng trên là lục dục

thiên (6 trời, nhưng vẫn còn lòng dục). Sắp xếp như sau:

- Địa ngục
- Ngã quỷ (quỷ đói)
- Súc sinh (bò, ngựa)
- Người
- A-tu-la (Asura): A: Tiếng Ấn và tiếng Hy-lạp nghĩa là "không"; Sura: tiếng Phạn nghĩa là "đẹp". A-tu-la (hay Asura) nghĩa là: người không đẹp, không uống rượu. Nó cao hơn người, nhưng chưa phải là ở cõi trời; nó thần thông hơn người (trong thần thoại Ấn)
- Tứ vương thiên: tầng trời thứ nhất, nơi ở của 4 vị đại thiên vương
- Tam thập tam thiên (Trayastrimsa): tầng trời thứ hai, ở trên đỉnh Tu-di
- Tu-diễm-ma-thiên (Suyàmadeva): tầng trời cắt đứt tất cả nghiệp thiện ác của chúng sinh
- Đâu suất thiên (Tushita): tầng trời đầy đủ một cách tuyệt diệu và biết thế nào là đủ đối với năm dục
- Hóa lạc thiên: tầng trời thứ năm, ở đây thân thường tỏa hào quang
- Tự tại thiên (tự do thiên)

2. *Sắc giới* 色 界: Là thế giới trong đó người tu

hành đã bỏ được lòng dục, thoát khỏi cơ sở vật chất mà trở nên thanh cao, trong sạch và đẹp hơn nhiều. Do đó, đây cũng là những người đã biết thiền định, được sắp xếp ở 4 cấp gọi là tứ thiền thiên:

- Sơ thiền thiên 初 禪 千 : không còn tỵ thức và thiệt thức.

- Nhị thiền thiên 二 禪 千 : không còn nhãn thức, nhĩ thức, thân thức.

- Tam thiền thiên 三 禪 千 : chỉ còn ý thức.

- Tứ thiền thiên 四 禪 千 : chỉ còn ý thức.

3.*Vô sắc giới* 無色界: là thế giới cao nhất, không còn một cơ sở vật chất nào của sắc và pháp, cũng không còn đến cả thân thể, chỉ còn thức tâm, người tu hành đến giới này được trụ cư ở một nơi thiền định thâm diệu, chia làm 4 cõi:

- Không xứ 空 處 : không còn nhục thể, vật chất.

- Thức xứ 識 處 : chỉ còn tiềm thức.

- Vô sở hữu xứ 無 所 有 處 : không còn gì cả.

- Phi tưởng, phi phi tưởng xứ 非 想 非 非 想 處 : không còn ý thức, cũng không còn cái "không còn cái tưởng nữa", nhưng cũng không hoàn toàn vô tri như khoáng vật.

Về những vấn đề này, về sau Đại thừa đã phát triển thành những bộ kinh đồ sộ; muốn đến chỗ vô sắc giới phải tu theo Đại thừa mới trở thành Bồ tát, trở thành Phật được.

*b. Tam thiên đại thiên thế giới* 三千大千世界

Trong Dục giới mỗi thiên cũng đã rất to lớn. Còn thế giới cực lạc (trong Phi tưởng, phi phi tưởng xứ, cách chúng ta đến mười muôn ức Phật độ. Một Phật độ gồm 1.000 triệu thế giới. Đem thế giới nhân với một nghìn lần thì ta có Tiểu thiên. Đem Tiểu thiên nhân với một nghìn lần thì ta có Trung thiên. Đem Trung thiên nhân với một nghìn lần nữa thì ta có Đại thiên. Thế mà, ở trong Phật có những Tam thiên đại thiên thế giới 三千大千世界. Như thế đủ biết "ba tầng trời, ngàn tầng Phật" là vĩ đại như thế nào! Quan niệm không gian của Phật giáo quả không bó hẹp như thế giới của Nho gia: Trung Quốc là thiên hạ, trên có trời, dưới bầu trời đó chỉ có Trung Quốc là đáng kể thôi!

Theo Phật giáo Tiểu thừa; chỗ cao nhất của quả địa cầu là núi Tu-di須彌; có một ông thần tới ở đấy gọi là Đế Thích 帝釋.Trên núi Tu-di có những Phạm thiên vương梵天王cư ngụ,còn con người, súc sinh, a-tu-la đều ở trên mặt đất cả.

## C. Quan niệm thời gian của Phật giáo tiểu thừa

Thời gian trong vũ trụ quan của Phật giáo Ấn-độ được gọi là kiếp (kalpa). Kiếp là một khái niệm dùng để phân biệt sự thành hoại của thế giới, do đó có thể rất dài, được xác định bởi những cái tên như thành kiếp, hoại kiếp, tăng kiếp, giảm kiếp. Nhưng kiếp cũng có thể được tính bằng số lượng thời gian ngày tháng mà con người trải qua trong cuộc sống hàng ngày. Phật giáo quan niệm sự tồn tại của vũ trụ trải qua ba kiếp:

*a. Tiểu kiếp*: gồm 1680 vạn năm, chia thành một tăng, một giảm. Một tăng là người thọ từ 10 tuổi qua 100 năm lại tăng một tuổi, cho tới 8 vạn 4 nghìn tuổi. Một giảm là người thọ 8 vạn 4 nghìn tuổi qua 100 năm lại giảm một tuổi, cứ thế cho đến khi chỉ còn 10 tuổi. Gộp một tăng và một giảm lại thì thành một tiểu kiếp.

*b. Trung kiếp*: gộp 20 tăng giảm, tức là 20 tiểu kiếp thì thành trung kiếp.

*c. Đại kiếp*: bốn kỳ thành, trụ, hoại, không, mỗi kỳ trải qua một trung kiếp, 4 kỳ gồm 80 lần tăng giảm tức là 4 trung kiếp thì thành một đại kiếp.

Thời gian theo Phật giáo là sự luân chuyển không

ngừng của vô số đại kiếp, trong đó vũ trụ luôn luôn biến đổi tuần hoàn qua 4 vòng quay đều đặn thành, trụ, hoại, không. Đó là một phạm trù thời gian không chật hẹp và tĩnh tại như quan niệm của Nho gia.

## IV- ĐẠI THỪA SƠ KỲ

### A. Vai trò của Huyền học:

Đời Tam quốc, Ngụy-Tấn (thế kỷ III-IV) là sơ kỳ của Phật giáo Đại thừa. Bấy giờ lại chính là lúc mà tư trào Huyền học phát sinh, phát triển và tràn ngập giai tầng trí thức ở Trung Quốc.

Hai nhân vật tiền đạo của tư trào Huyền học là Hà Yến và Vương Bật sống vào đời nhà Ngụy. Hà Yến, Vương Bật đều đứng trên quan điểm triết học Lão-Trang để chú giải kinh điển Nho gia (*Luận ngữ*, *Chu dịch*).

> "Giữa những năm Chính Thủy (240-249) nhà Ngụy, bọn Hà Yến, Vương Bật noi theo Lão-Trang mà lập luận, cho rằng trời đất vạn vật đều lấy vô vi làm gốc" (Theo sách *Tấn thư*; *Vương Diễn truyện*).

Trong sách *Luận ngữ tập giải*, Hà Yến chú thích chữ "Đạo" của Khổng Tử với nội dung của Lão Tử:

> "Thiên đạo là [...] sâu, nhiệm, cho nên không thể

biết được" (Chú giải *Phu tử ngôn tính dữ thiên đạo*).

"Chí nghĩa là mến. Đạo không có hình thể (không nói lên được), nên chỉ yêu mến mà thôi" (Chú giải *Chí vu đạo*).

Trong thiên *Vô danh luận*, Hà Yến nói:

"Tự nhiên tức là Đạo. Đạo vốn là vô danh. Cho nên họ Lão nói "Ép cho nó cái tên", Trọng Ni nói về Nghiêu: "Lồng lộng không lấy gì đặt tên được"".

Hà Yến lại nói:

"Cái hữu nhờ cái vô mà sinh ra... Đặt cho nó cái tên mà chính nó lại không có tên; nhìn nó thì không có hình, lắng nghe nó thì không có tiếng, đó là cái tính toàn nhất của Đạo".

Vương Bật có viết *Lão Tử chú, Chu dịch lược lệ, Luận ngữ thích nghi* (cuốn sau này đã mất). Cũng như Hà Yến, Vương Bật quan niệm Đạo là tự nhiên, là vô vi:

"Trời đất để mặc tự nhiên, vô vi, vô tạo; vạn vật tự trị lấy nhau". (*Lão Tử chú*, thượng thiên).

Về vấn đề "hữu vô", Vương Bật nói:

"Đạo là tên của cái vô[...] lặng vắng không có hình thể, không lấy gì mà biểu tượng nó được" (*Luận ngữ thích nghi*, theo dẫn chứng của Hình Bính).

Chú giải mệnh đề: "*Vô vi nhi vô bất vi*" 無為而無不為, Vương Bật nói:

"Vô vi với vạn vật, mà vạn vật đều thích hợp với cái sở dụng của chúng" (*Lão Tử chú*, thượng thiên).

"Vô" là cái "thể" của Đạo, "vô vi" là cái "dụng" của nó.

Đạo lấy cái "vô" làm "thể", cho nên không có cái gì là chẳng có; lấy "vô vi" làm "dụng", cho nên không có cái gì là nó chẳng làm được.

Đời Tây Tấn là thịnh thời của Huyền học. Nhóm trung kiên của nó là Trúc lâm thất hiền (Nguyễn Tịch, Kê Khang, Sơn Đào, Hướng Tú, Lưu Linh, Nguyễn Hàm, Vương Nhung). Xung quanh và tiếp theo Trúc lâm thất hiền, những người anh tuấn đương thời đều bị lôi cuốn theo trào lưu Huyền học, như "Vương Diễn và tứ hữu" (Vương Trừng, Vương Đôn, Dữu Lượng, Hồ Mẫu Phụ Chi) và "Diễn Châu bát bá" (Nguyễn Phóng, Biện Hồ, Nguyễn Phu v.v...).

Đời Nam Bắc triều, phong khí "thanh đàm", biểu hiện của tư tưởng Huyền học, vẫn còn lưu hành rộng rãi trong đám sĩ phu.

Đặc trưng của Huyền học là nó đứng trên quan điểm triết học của Lão-Trang mà chĩa mũi nhọn vào thế giới quan và nhân sinh quan của Nho giáo.

Một tác phẩm có tính cách điển hình của Huyền

học là sách *Trang Tử chú* của Quách Tượng. Người ta vẫn nói sách này là một văn bản "đánh cắp" (đạo văn) và Quách Tượng đã sao lục nguyên văn sách *Trang Tử chú* của Hướng Tú. Sự thực là Quách Tượng quả có tận dụng Hướng Tú, nhưng trong bản chú giải *Trang Tử* của Quách Tượng có một số thiên không có mặt trong bản của Hướng Tú, và trong những thiên khác cũng có những chú giải khác với Hướng Tú. Có thể nói rằng *Trang Tử chú* là tác phẩm chung của Hướng Tú và Quách Tượng. Tác phẩm này không những đã dẫn thân, phát huy tư tưởng của Trang Tử, mà còn chứa đựng một số tư tưởng độc đáo.

Về vấn đề "hữu vô", *Trang Tử chú* đã đề xuất nhiều kiến giải đặc sắc. Trong thiên *Đại tông sư*, câu: "*Tại thái cực chi tiên nhi bất vi cao*"; nghĩa là: ở trên Thái cực mà không phải là cao, được giải thích như sau:

> "Đây là nói Đạo không chỗ nào là không có mặt, cho nên ở chỗ cao mà không cao, ở chỗ sâu mà không sâu [...], không chỗ nào mà không có nó, mà chỗ nó ở cũng là không có".

Trong thiên *Tri Bắc du*, câu: "*Hữu tiên thiên địa sinh giả, vật da*"; nghĩa là: có cái sinh ra trước trời đất, đó là vật chăng? được giải thích là:

> "Lại còn có cái gì sinh ra trước vật ư? Nếu ta cho rằng âm dương có trước vật, thì âm dương cũng chỉ là vật đó mà thôi [...] Nếu ta cho rằng tự nhiên có

trước vật, thì tự nhiên cũng chỉ là vật tự nó như thế mà thôi. Nếu ta cho rằng cái "chí đạo" có trước, thì cái "chí đạo" là cái "chí vô", mà đã là cái "vô" thì còn có gì là trước?"

Cũng trong thiên *Tri Bắc du*, một câu khác: "*Vô cổ vô kim, vô thủy vô chung*", được chú giải là:

"Không những cái "vô" không thể hóa mà làm cái "hữu", cái "hữu" cũng không thể hóa mà làm cái "vô" được. Vì vậy cho nên bản tính của cái "hữu" là tuy nghìn muôn lần thay đổi mà không lần nào trở thành cái "vô" được. Không lần nào trở thành cái "vô" được, cho nên từ xưa đến nay, không có lúc nào là lúc chưa có nó, mà nó là trường tồn vậy".

Trong thiên *Tề vật luận*, câu: "*Phù xuy, vạn bất đồng nhi sử kỳ tự dĩ giả thùy da?*"; Nghĩa là: Thôi thì có muôn vàn cách, mà khiến cho nó tự thổi đi là ai?, được chú giải là: "Cái "vô" đã là vô, thì không sinh ra cái "hữu" được. Cái "hữu" mà chưa sinh, thì không làm cái sinh được. Thế thì cái gì sinh ra cái sinh? Lù lù là tự sinh đấy thôi!"

## B. Phật học khởi phát trên nền tảng của Huyền học

Chính trong khi Huyền học thịnh phát, thì Phật giáo cũng dần dần được truyền bá rộng rãi trong giới sĩ phu. Các nhà Phật học đời bấy giờ cần phải lãnh

sĩ phu. Các nhà Phật học đời bấy giờ cần phải lãnh hội và giới thiệu những khái niệm, những phạm trù rất mới lạ và khó hiểu đối với người Trung Quốc. Trong các hệ tư tưởng của Trung Quốc thì chỉ có hệ Lão-Trang là có thể xấp xỉ với tư tưởng Ấn-độ về mặt cao siêu huyền diệu. Vì vậy, các nhà Phật học Trung Quốc lúc bấy giờ đã dựa vào những khái niệm, phạm trù của Lão học để lý giải và giới thiệu những khái niệm và phạm trù của Phật học. Không những thế, truyền thống và bản sắc tư tưởng của dân tộc ăn sâu trong họ đã làm cho họ *đồng chất hóa* Phật học theo các nhu cầu truyền thống của tư tưởng Trung Quốc, và do đó dựng lên một nền Phật học Trung Quốc khác với Phật học Ấn-độ.

Những bậc đại phu trong giới Phật học đời bấy giờ đều có một sự tu dưỡng khá cao về triết học Lão-Trang.

Tuệ Viễn:

> "Thiếu thời làm chư sinh, nắm vững lục kinh, lại càng giỏi Trang Lão [...]. Tuổi hai mươi bốn, đã đi giảng thuyết; có người nghe giảng vấn nạn về nghĩa thực tướng, qua lại giây lâu, càng thêm ngờ tối. Viễn bèn dẫn ý nghĩa của *Trang Tử* để làm liên loại. Khi ấy người thắc mắc sáng rõ" (*Cao tăng truyện*).

Chi Đạo Lâm:

"Trước kia, thiên *Tiêu dao du* trong sách *Trang Tử* thật là khó giải, các danh hiền đều thấm thía ý vị nhưng cũng không lý giải ra ngoài khuôn khổ của Quách Tượng và Hướng Tú được. Chi Đạo Lâm ở chùa Bạch Mã mời quan Thái thường họ Phùng đến hỏi chuyện, nhân nói đến thiên *Tiêu dao du*, Chi nêu lên được những lý giải siêu xuất ngoài hai nhà, những ý nghĩa mới lạ đối với các danh hiền, những ý nghĩa mà họ chưa từng nghiền ngẫm được. Sau đó, mọi người đều theo lý giải của Chi" (*Thế thuyết tân ngữ*).

Ảnh hưởng của Huyền học đối với Phật học rất rõ rệt trong cách xử lý vấn đề "không hữu" hay "sắc không" (tức là vấn đề "hữu vô" của Huyền học) của Lục gia thất tông ở đời Đông Tấn.

Sách *Trung luận sớ ký* của An-trừng (người Nhật-bản) nói rằng:

"... Lục gia, chia thành thất tông; 1. Bản vô tông; 2. Bản vô dị tông; 3. Tức sắc tông; 4. Tâm vô tông; 5. Thức hàm tông; 6. Huyễn hóa tông; 7. Duyên hội tông. Nay nói Lục gia, là vì trong Thất tông, bỏ "Bản vô dị tông" vậy ..."

Tuy chia ra làm bảy tông, nhưng thực ra, chỉ có ba lập trường tư tưởng về vấn đề "hữu vô".

*1. Bản vô tông* 本無宗 *và Bản vô dị tông* 本無異宗

Lãnh tụ của tông "Bản vô" là Thích Đạo An. Trong sách *Trung luận sớ ký*, An-trừng nói rằng:

"Bản vô luận của Thích Đạo An nói rằng: ... cái vô có trước sự nguyên hóa, cái không là chỗ bắt đầu của mọi cái hữu hình".

Câu này cũng đồng nghĩa với câu "hữu sinh ư vô" của Lão Tử. Nhưng chúng ta không nên hiểu chữ "vô" ở đây là cái không có gì cả, nó chỉ là cái gì không có hình thể, cho nên Đạo An lại nói:

"Nguyên khí đào tạo và cải biến [vạn vật]... Cái hữu hình bắt gốc từ sự biến hóa [của nguyên khí] mà sự biến hóa vốn là tự nhiên, tự nhiên nhi nhiên, há phải có kẻ nào tạo ra nó? Do đó mà nói rằng: cái vô có trước cái nguyên hóa, cái không là chỗ bắt đầu của mọi cái hữu hình, cho nên gọi là bản vô, chứ không phải bảo rằng cái trống rỗng có thể sinh ra vạn vật". (Đàm Tế: *Thất tông luận*).

Đạo An xử lý vấn đề "hữu vô" khác với Hướng Tú và Quách Tượng ở chỗ: một bên thì cho rằng không có cái gì tồn tại trước vạn vật và cái "hữu" không có lúc nào là chưa có, nó là trường tồn, là vô thủy vô chung; còn một bên cho rằng "hữu" bắt nguồn từ "vô", nhưng "vô" cũng là một hình thức tồn tại của "hữu".

Bản vô dị tông là một biệt phái (dị tông) của Bản vô. Chủ trương của nó là "cái vô có trước cái hữu" gần giống như Bản vô tông.

*2. Tâm vô tông* 心無宗

Phái này chủ trương một duy thực luận, cho rằng ngoại vật, ngoại giới là có thật, nhưng chúng ta phải "vô tâm" đối với nó mới được siêu thoát:

"Vô tâm, ấy là vô tâm với vạn vật; vạn vật chưa hề không có" (Tăng Triệu: *Triệu luận*).

"Vô tâm với vạn vật, vạn vật chưa hề không có" là nói rằng trong kinh nói chữ "không" ý muốn nói chớ nên cho tâm bám gắn vào vật [...] nhưng vạn vật là có, chưa hề là không có" (Cát Tạng: *Trung quan luận sớ*).

"Hữu" là hữu hình, "vô" là vô tượng. Hữu hình không thể là vô, vô tượng không thể là hữu. Kinh nói rằng: Sắc là không có, đó chỉ là nói phải dừng cái tâm lại, chứ không phải nói ngoại sắc là không" (*Sơn môn huyền nghĩa*).

""Hữu" là thực hữu, "sắc" là sắc thật. Kinh nói sắc là không, đó chỉ là nói phải ngăn cái tâm ở bên trong không trệ ra ngoài sắc... Há có phải bảo rằng: trống rỗng không có hình và không có sắc đâu?" (An-trừng: *Trung luận sớ ký*).

Chúng ta thấy mệnh đề "*vô tâm ư vạn vật*"無心於萬物là đồng nhất với mệnh đề "*vạn vật nhi bất vật ư vật*"萬物而不物於物của Trang Tử, và cái tư tưởng duy thực luận của phái này không hề tồn tại trong triết học Ấn-độ.

*3. Tức sắc tông*

Lãnh tụ của phái này là Chi Đạo Lâm. Trong *Tức sắc luận*, Chi Đạo Lâm nói rằng:

"Xét rằng cái tính của sắc, không tự có sắc. Sắc không tự có, tuy sắc mà không. Cho nên nói rằng sắc tức là không [mà] sắc lại khác với không".

Ở đây có 2 mệnh đề tương phản.

1/ Sắc tức là không.

2/ Sắc khác với không.

(Chữ "Sắc" nghĩa đen là màu vẻ, nghĩa dẫn thân là vật chất: "Đất, nước, lửa, gió... gọi là sắc" (Chú văn của kinh *Đại minh độ*)).

Tại sao nói "sắc tức là không"? Là vì sắc không tự có sắc. Nhưng sắc không tự có sắc thì làm sao trình hiện sắc tướng được?

Lý do thứ nhất: Sắc là do tâm gây nên:

"Những màu xanh, màu vàng, không phải sắc tự làm ra được, con người gọi nó là xanh, vàng; nếu

tâm không nhận thấy thì xanh, vàng đều không cả" (Chi Đạo Lâm: *Tức sắc du huyền luận* - Cát Tạng: *Trung quan luận sớ* dẫn).

Vật thể khách quan, không có phẩm chất gì là màu sắc cả, màu sắc chỉ là những cảm giác chủ quan của con người; điều này đã được khoa học chứng minh từ lâu.

Lý do thứ hai là: "Chính vì có cái màu sắc nhân duyên, là bởi nhân duyên mà có, chứ không phải là nó tự có..." (Chi Đạo Lâm: *Tức sắc du huyền luận* - Cát Tạng: *Trung quan luận sớ dẫn*).

Nhân duyên là quan hệ nhân quả của các hiện tượng đối với nhau. Cơ sở khách quan của mầu sắc là nhân duyên ngoại tại giữa các sự vật. Điều này cũng đã được khoa học chứng minh từ lâu: cảm giác màu sắc là do tác dụng tương hỗ giữa ánh sáng và vật thể gây nên, vật gì hút hết ánh sáng thì có màu đen, vật gì không hút được ánh sáng thì có màu trắng v.v...

Hai mệnh đề "sắc tức thị không" 色即是空 và "sắc phục dị không" 色復異空 chỉ có vẻ tương phản ở bề ngoài, chứ thực ra thì người ta có thể rút mệnh đề thứ hai từ mệnh đề thứ nhất một cách rất thuận lợi. Thứ nhất: tuy màu sắc không tồn tại trong thế giới khách quan nhưng nó vẫn tồn tại trong thế giới chủ quan, như thế là nó tồn tại, nó là "hữu", chứ không phải là "vô". Thứ hai: ngay ở ngoại giới, màu sắc cũng có cơ sở

khách quan, đó là quan hệ nhân quả giữa các hiện tượng. Như thế thì "sắc" hoàn toàn khác với cái "đoạn không", cái "tuyệt vô", cái trống rỗng không có gì cả.

Học thuyết "tức sắc" của Chi Đạo Lâm là một sự hòa hợp sáng tạo giữa phạm trù "hữu vô" trong sách *Trang Tử chú* và phạm trù "sắc không" trong kinh *Bát nhã*. Đó là một học thuyết rất đồi dào tính hiện thực, tính năng động và tích cực.

Chi Đạo Lâm đã đồng hóa hai cái nhân cách lý tưởng "Chí nhân" và "Bồ tát". Bồ tát là bậc đã chứng quả bồ-đề mà vẫn ở lại trong cõi luân hồi để cứu độ chúng sinh ra khỏi bể khổ, không phải như Thanh văn, Duyên giác, chỉ cứu độ cho mình ra khỏi luân hồi. Chí nhân cũng như Bồ tát:

"Thiên *Tiêu dao* là để tỏ rõ cái tâm của Chí nhân. Trang sinh lập ngôn về Đại đạo mà ngụ ngôn đến chim Đại bằng và chim Xích yến, chim Đại bằng có một con đường doanh sinh rộng rãi thênh thang, chim Xích yến thì lấy cái gần mà cưỡi cái xa, có điều căng phạt ở trong lòng ..." (*Tiêu dao du luận - Thế thuyết tân ngữ* dẫn).

"Thật là bậc Chí nhân nhìn suốt mọi lẽ mầu nhiệm [...], linh hư hưởng ứng, cảm thông không kể phương nào, dựng cái đức đại đồng để tiếp nối sự hóa dục, đặt cái giáo huấn huyền vi để thức tỉnh linh hồn [...] thiên biến vạn hóa [...] ứng biến vô

cùng" (*Đại tiểu phẩm đối tỉ yếu sao tự*).

Cái tâm của Chí nhân là "linh hư hưởng ứng". Linh hư là tĩnh, hưởng ứng là động. Chí nhân không cần phải phủ định vạn vật mà có thể "tòng duyên bất biến, bất biến tùy duyên". Nghĩa là có thể "ứng biến" trong sự chuyển hóa vô cùng của vạn vật. Khi "tâm" và "vật" tương ứng mà động, không chấp trệ cái gì, thì cái động ấy cũng là tĩnh, do đó, Chí Đạo Lâm chủ trương rằng cái tĩnh không cần phải và cũng không thể tách rời cái động mà tồn tại, cái "vô" không cần phải và cũng không thể tách rời cái "hữu" mà tồn tại.

Trên kia, chúng ta đã nói rằng tuy danh hiệu là bảy tông nhưng thực ra chỉ có ba lập trường tư tưởng, vì rằng ngoài bốn tông đã nói trên kia thì còn lại ba tông là: "Thức hàm", "Huyễn hóa" và "Duyên hội", mà ba tông này đều cùng một lập trường tư tưởng với tông "Tức sắc", chỉ khác ở chỗ rằng, trong khi Chí Đạo Lâm đã giải quyết một cách khoa học vấn đề "sắc do đâu mà có" thì:

1. Thức hàm 識 含 cho rằng tam giới là do ý thức điên đảo sinh ra, như một giấc mộng lớn.

2. Huyễn hóa 幻 化 cho rằng:

"Pháp (hiện tượng) đều như huyễn hóa, vì vậy cho nên kinh nói rằng từ bao giờ đến bấy giờ chưa hề có" (Cát Tạng: *Trung quan luận sớ*).

khách quan, đó là quan hệ nhân quả giữa các hiện tượng. Như thế thì "sắc" hoàn toàn khác với cái "đoạn không", cái "tuyệt vô", cái trống rỗng không có gì cả.

Học thuyết "tức sắc" của Chi Đạo Lâm là một sự hòa hợp sáng tạo giữa phạm trù "hữu vô" trong sách *Trang Tử chú* và phạm trù "sắc không" trong kinh *Bát nhã*. Đó là một học thuyết rất dồi dào tính hiện thực, tính năng động và tích cực.

Chi Đạo Lâm đã đồng hóa hai cái nhân cách lý tưởng "Chí nhân" và "Bồ tát". Bồ tát là bậc đã chứng quả bồ-đề mà vẫn ở lại trong cõi luân hồi để cứu độ chúng sinh ra khỏi bể khổ, không phải như Thanh văn, Duyên giác, chỉ cứu độ cho mình ra khỏi luân hồi. Chí nhân cũng như Bồ tát:

"Thiên *Tiêu dao* là để tỏ rõ cái tâm của Chí nhân. Trang sinh lập ngôn về Đại đạo mà ngụ ngôn đến chim Đại bằng và chim Xích yến, chim Đại bằng có một con đường doanh sinh rộng rãi thênh thang, chim Xích yến thì lấy cái gần mà cười cái xa, có điều căng phạt ở trong lòng ..." (*Tiêu dao du luận - Thế thuyết tân ngữ* dẫn).

"Thật là bậc Chí nhân nhìn suốt mọi lẽ mầu nhiệm [...], linh hư hưởng ứng, cảm thông không kể phương nào, dựng cái đức đại đồng để tiếp nối sự hóa dục, đặt cái giáo huấn huyền vi để thức tỉnh linh hồn [...] thiên biến vạn hóa [...] ứng biến vô

3. Duyên hội 緣 會 cho rằng:

"Vì nhân duyên hội họp cho nên có [sắc]. Ví như đất và gỗ hợp lại thành nhà, nhà không có thực thể, có danh không thực, cho nên Phật bảo La-đà rằng: "Hoại diện sắc tướng đi thì không thấy gì nữa" (Cát Tạng: *Trung quan luận sớ*).

Ảnh hưởng của tư tưởng Ấn-độ rõ ràng còn nặng trong nhận thức luận của cả ba tông phái.

## C. Tăng Triệu và bước sáng tạo mới của Phật học Trung Hoa

Tiếp theo Lục gia thất tông có Tăng Triệu cũng mạnh mẽ khẳng định cái "hữu", khẳng định rằng những hiện tượng của ngoại giới là có thật!

Tăng Triệu là người rất tinh thông Lão học, cho nên đã dung hòa Phật học và Huyền học. Những khái niệm và thuật ngữ của Huyền học thường được sử dụng trong các tác phẩm của ông:

"Rằng *bản tế* là cái tính "Niết bàn" mà sự tồn tại của chúng sinh không phương ngại đến [...] Kinh nói rằng: "Đạo sinh một, cái một là trước hết, cái một là vô vi; một sinh hai, hai là vong tâm. Hễ biết một liền chia làm hai, hai sinh âm dương, âm dương là động tĩnh vậy. Dương thì thanh, âm thì trọc, cho nên thanh khí thoáng trông ở bên trong

là tâm, trọc khí đọng lại ở bên ngoài là sắc, bèn có hai pháp (hiện tượng) là tâm và sắc. Tâm ứng với dương, dương ứng với động; sắc ứng với âm, âm ứng với tĩnh [...]. Hết thảy chúng sinh đều bẩm thụ cái hư khí âm dương mà sinh. Thế là từ một sinh hai, từ hai sinh ba, từ ba sinh vạn pháp (muôn vàn hiện tượng) vậy" (Tăng Triệu: *Bảo tạng luận*).

"Bản tế" là bản thể của vũ trụ, "vạn pháp" là các hiện tượng trong thế giới khách quan.

Về vấn đề "hữu vô", "không sắc", lập trường tư tưởng của Tăng Triệu được biểu đạt trong tác phẩm *Bất chân không luận*. Tăng Triệu cho rằng thế giới hiện tượng, chính vì nó là hiện tượng, cho nên cũng có thể cho nó là giả, cho nó là "vô"; nhưng đã cho rằng có những hiện tượng thì cũng không thể không gọi chúng là "hữu":

"Thế thì vạn vật quả có cái sở dĩ để [gọi là] bất hữu, có cái sở dĩ để [gọi là] bất vô. Có cái sở dĩ để bất hữu, cho nên tuy hữu mà chẳng phải là hữu, có cái sở dĩ để mà bất vô, cho nên tuy vô mà chẳng phải là vô. Tuy vô mà chẳng phải là vô, thì cái vô ấy không phải là tuyệt vô; tuy hữu mà không phải là hữu, thì cái hữu ấy không phải là bản hữu [...]. Sở dĩ như vậy là vì nếu hữu là bản hữu thì nó phải thường hữu (vĩnh tồn, có mãi), há phải chờ nhân duyên rồi mới có sao? Cũng như cái tuyệt vô, nó phải là thường vô, há phải chờ nhân duyên rồi mới

vô sao? [...]. Thế thì vạn pháp (các hiện tượng) quả là có cái sở dĩ để mà chẳng có (bất hữu), không thể [gọi là] có được; có cái sở dĩ để mà chẳng là không (bất vô), không thể [gọi là] không có được. Sao vậy? Muốn gọi là hữu, thì lại không phải là bản hữu; muốn gọi là vô, thì sự vật đã có hình; đã có hình thì không phải là vô. Chẳng phải là chân vô, chẳng phải là thực hữu, thì cái thuyết "Bất chân không" đến đây là rõ lắm".

"Bất chân không" 不真空 nghĩa là cái "không" bất chân. Khi người ta nói: "Sắc tức thị không" thì phải hiểu chữ "không" này theo nghĩa "bất chân không", vì sắc là hữu, nhưng nó phải đợi nhân duyên (quan hệ nhân quả giữa các hiện tượng) mới có, cho nên nó cũng không phải là cái bản hữu.

Tăng Triệu nêu lên thuyết "vật bất thiên" 物不遷 (sự vật không có biến thiên) để khẳng định cái "hữu" của sự vật một cách mạnh mẽ hơn nữa.

Phật học Ấn-độ chứng minh tính hư vô của sự vật ở chỗ nó là hốt sinh hốt diệt, luôn luôn biến thiên chuyển hóa, hoàn toàn không có khả năng thường trụ. *Chú Duy ma kinh* nói rằng:

"Chú pháp (các hiện tượng) như điện, đổi mới luôn luôn, một sinh một diệt, không hề đợi nhau; búng ngón tay một cái đã có sáu mươi ý niệm đi qua, chú pháp không ngừng được trong một

khoảng ý niệm, huống là thường trụ? Không thường trụ thì như huyễn, như huyễn thì không thực, không thực tức là không có".

Tăng Triệu đưa ra mệnh đề "vật bất thiên" là cốt để phủ định tính lưu động, vô thường của sự vật.

Trước hết, để đả phá quan niệm "sự vật biến thiên", Tăng Triệu phải đả phá cái tiền đề của nó là quan niệm "thời gian lưu động". Mọi sự biến thiên đều tiến hành trong thời gian, nếu thời gian không lưu động, thì sự vật làm sao mà biến thiên được?

"Xét ra, người ta chứng tỏ cái "động", ở chỗ "vật xưa không đến nay". Ta chứng tỏ cái tĩnh, cũng ở chỗ "vật xưa không đến nay". Động không phải tĩnh ở chỗ không lại, tĩnh không phải động ở chỗ không đi. Thế thì quy kết không khác nhau mà sở kiến lại không giống nhau [...]. Thương cho lòng người bị mê hoặc đã lầm rồi [...]. Đã biết vật xưa không đến nay mà lại bảo vật nay qua đi. Vật xưa không đến, thì vật nay còn đi đâu? Sao vậy? Tìm vật xưa ở thời xưa, thì ở thời xưa chưa từng không có; đòi vật xưa ở thời nay thì thời nay chưa từng có. Ở thời nay chưa từng có, tỏ rõ vật không đến; ở thời xưa chưa từng không có, tỏ rõ vật không đi. Trở lại mà tìm ở thời nay, thì thời nay cũng không. Thế là vật xưa cứ ở thời xưa, không từ thời nay để đến thời xưa; vật nay cứ ở thời nay, không từ thời xưa mà đến thời nay [...]. Như vậy thì vật không qua lại với

nhau, là một điều rõ ràng lắm. Đã không có tăm hơi gì về sự qua lại, thì có vật gì là "động"? Thế thì gió lốc lướt núi mà thường tĩnh; sông ngòi đua nhau rót nước [ra bể] mà không chảy [...]. Vì vậy, cái đã qua không hẳn là đã qua, đời xưa đời nay là thường tồn, là vì không có cái "động"; nói rằng cái đang đi không hẳn là đi, từ thời nay đến thời xưa [vẫn thế], là vì không đi lại. Không đi lại, cho nên không rong ruổi ở cổ kim; không động, cho nên đều sinh trụ ở một đời [...]. Sao vậy? Người ta thì tìm đời xưa đến đời nay, bảo rằng nó không ngừng; ta thì tìm đời nay đến đời xưa, biết rằng nó không đi. Nếu nay đến xưa thì xưa phải có nay; nếu xưa đến nay thì nay phải có xưa. Nay không có xưa, thì biết không lại. Xưa không có nay, thì biết không đi. Nếu xưa không đến nay thì nay cũng không đến xưa, sự vật đều sinh trụ ở một đời, có vật gì mà biết đi lại? Thế thì bốn tượng ruổi gió, bầu trời cuốn điện, đắc ý mảy may, tuy mau chẳng chuyển" (*Triệu luận*).

Từ "nếu nay đến xưa thì xưa phải có nay" đến "có vật gì mà biết đi lại?" là để chứng minh rằng trong "quá khứ" không có "vị lai" và "hiện tại", tức là thời gian bị cắt hẳn ra làm ba đoạn dứt khoát, không chuyển tiếp với nhau, như thế là thời gian không lưu động; mà thời gian đã không lưu động thì "cổ kim thường tồn".

Ở đây, Tăng Triệu đã sử dụng một luận chứng của

Long-thụ trong *Bách Luận* và *Trung Luận* (thiên *Quan thời phẩm*). Long-thụ suy luận rằng: nếu trong quá khứ có vị lai và hiện tại, thì hiện tại và vị lai không xác lập được vì rằng hai cái đó là những thành phần của quá khứ; đồng thời, quá khứ cũng không xác lập được, vì rằng quá khứ đã biểu hiện cái tướng vị lai và cái tướng hiện tại, thì còn là quá khứ làm sao được?

Theo Long-thụ, thì nói rằng thời gian đứng im cũng không được. Thời gian chỉ là một vật trừu tượng, một biểu tượng sai lầm do cái cảm giác về sự vận động của vạn vật gây nên. Mà vạn vật đã là "vô sở hữu", thì làm sao mà có thời gian được? Long-thụ phủ định thời gian, trên cơ sở phủ định vạn vật. Trái lại, Tăng Triệu khẳng định không những sự tồn tại của vạn vật mà ngay cả sự "thường tồn" của vạn vật, trên cơ sở sự thường tồn của cổ kim.

Một tiền đề khác của quan niệm "sự vật biến thiên" là cái giây chuyền nhân quả. Tăng Triệu vạch rõ sự phi lý của giây chuyền này:

> "Quả không đồng thời với nhân, không do nhân mà có quả; nhân không bị diệt trước quả, nhân không [cùng quả] đi đến thời nay; không bị diệt, không đi đến, thì cái thuyết "vật bất thiên" là rõ ràng lắm".

Cơ sở luận chứng này cũng là quan niệm "thời gian không trôi chảy", nhân và quả không đồng thời cùng

tồn tại. Nếu nhân ở trong quá khứ, quả ở trong hiện tại thì nhân tồn tại trong quá khứ mà không tồn tại trong hiện tại; quả tồn tại trong hiện tại mà không tồn tại trong quá khứ. Vì thời gian chia làm ba đoạn dứt khoát không nối tiếp cho nên nhân và quả cũng mỗi cái đứng ở một chỗ nhất định. Do đó, nếu thừa nhận nhân và quả, thì không tránh khỏi sự phủ định hoàn toàn cái gọi là giây chuyền nhân quả; nếu thừa nhận sự vật có biến thiên, thì cũng phải thừa nhận cái gọi là giây chuyền nhân quả, nhưng kết quả của sự phân tích trên đây đã bác bỏ được quan hệ nhân quả, thì quan niệm "vật biến thiên" tất không còn.

Vấn đề quan hệ nhân quả là một vấn đề đầy dẫy hứng vị triết học. Ở Tây phương, David Hume đã phủ định quan hệ nhân quả đến tận gốc, và, cho đến nay, chưa có một nhà triết học phương Tây nào phản bác nổi những luận chứng của Hume. Tư tưởng Ấn-độ quan tâm đến vấn đề này nhiều hơn Tây phương. Các tông phái ngoài Phật giáo chỉ tranh luận về những vấn đề "trong nhân có quả hay không có quả" và "nhân với quả là đồng nhất hay khác nhau", như phái Số luận (Sankhya) thì chủ trương rằng trong nhân có quả; phái Phệ-đàn-đa (Védanta) tuy chủ trương nhân quả là một nhưng bác bỏ thuyết "trong nhân có quả"; phái Thắng luận (Vaisehka) lại chủ trương rằng trong nhân không có quả và nhân quả khác nhau. Riêng Phật gia thì triệt để nghiên cứu vấn đề "Bản thân

nhân quả là có hay không có". Long-thụ, trong thiên *Quan nhân quả phẩm* của *Trung luận* nghiên cứu vấn đề này một cách rất sắc bén, dày dặn, đưa ra nhiều luận chứng về đủ mọi mặt, lật đi lật lại vấn đề, để phủ định hoàn toàn quy luật nhân quả. Nay cử ra một số luận chứng điển hình:

1. *Chúng duyên hòa hợp* (các hiện tượng kết hợp với nhau) *không gây nên dây chuyền nhân quả được.*

Nếu chúng duyên hòa hợp,
Mà có quả sinh ra.
Trong hòa hợp đã có,
Cần gì hòa hợp sinh[5].

Nếu nhân cùng với quả,
Phần tác nhân bị diệt.
Thì nhân có hai thể,
Một còn, một bị diệt[6].

Nếu nhân không cùng quả,
Làm nhân xong rồi diệt.
Nhân diệt mà quả sinh,
Quả ấy là không nhân[7].

Nếu khi chúng duyên hợp,
Mà có quả sinh ra.
Cái sinh, cái được sinh,
Cùng một lúc với nhau [8].

Nếu nói quả có trước,
Rồi chúng duyên mới hợp.
Thế là tách nhân duyên,
Tức là không nhân quả [9].

2. *Nhân và quả không đồng cũng không dị*

Nhân và quả là một,
Điều đó là không đúng.
Nhân và quả khác nhau,
Điều đó cũng không đúng [10].

Nếu nhân quả là một,
Sinh, được sinh là một.
Nếu nhân quả khác nhau,
Nhân cũng là phi nhân [11].

Nếu quả có định tính,
Nhân sinh ra sao được?
Nếu quả không định tính,
Nhân sinh ra sao được? [12]

Nếu nhân không sinh quả,
Thì không là nhân được.
Không gọi là nhân được,
Thì ai sinh quả ấy?(13)

Nếu từ mọi nhân duyên,
Mà sinh ra hòa hợp.
Hòa hợp không tự sinh,
Làm sao sinh quả được? (14)

...

Các nhà tư tưởng Trung Quốc không quan tâm đến phạm trù nhân quả, không có khuynh hướng vận dụng nguyên lý nhân quả, cho nên vấn đề quan hệ nhân quả ít được họ nghiên cứu (trừ Mặc Tử). Tăng Triệu đã chịu ảnh hưởng của Long-thụ khi đi sâu trừu tượng hóa vấn đề thời gian và vấn đề nhân quả trong tư tưởng triết học của mình.

* *
*

## V- ĐẠI THỪA TOÀN THỊNH

Đời Tùy Đường (Thế kỷ VI, VII, VIII, IX) là thời kỳ phồn thịnh của các tông Đại thừa như Hoa nghiêm, ThiênThai, Thiền, Duy thức, Tịnh độ... Hãy điểm qua một số nét chính trong bản sắc tư tưởng của năm tông phái quan trọng này.

### A. Hoa nghiêm tông 華 嚴 宗

#### *1. Do lai và phát triển*

Tông này lấy kinh *Hoa nghiêm* làm gốc, cho nên gọi là Hoa nghiêm tông.

Phật Thích-ca ngồi dưới cây bồ đề thuyết pháp về *Hoa nghiêm*, gồm 38 phẩm, 10 vạn kệ; những bậc Thanh văn, Duyên giác ngồi nghe, như câm, như điếc, không chút lãnh hội. Phật tịch được chừng 500 năm (Thế kỷ I tr. CN) thì có một vị Bồ tát là Mã-minh (Aevagosha) viết tác phẩm *Đại thừa khởi tín luận* dựa vào kinh *Hoa nghiêm* để diễn giải "pháp môn chân như duyên khởi". Hai trăm năm sau lại có Bồ tát Long-thụ (Nagarjuna) viết *Đại bất tư nghị luận* để

giải thích tác phẩm Mã-minh. Ở Trung Quốc, đến năm Nghĩa Hy 14, nhà Đông Tấn (418), nhà sư Ấn-độ Bạt-đà-la mới dịch kinh *Hoa nghiêm* ra chữ Hán, gồm 60 quyển. Sau đó, nhiều Pháp sư giảng giải và chú thích kinh *Hoa nghiêm* nhưng cũng chưa tổ chức thành tông phái. Đến khoảng giữa nhà Tấn, nhà Tùy (thế kỷ VI-VII), pháp sư Đỗ Thuận mới đề xuất tôn chỉ, cương lĩnh và sáng lập tông Hoa nghiêm. Đỗ Thuận là đệ nhất tổ, truyền cho đệ nhị tổ là Trí Nghiễm, tác giả của *Sưu huyền ký, Khổng mục chương*. Tuy vậy, Hoa nghiêm tông đến đời đệ tam tổ Pháp Tạng mới được đại thành và toàn thịnh.

Pháp Tạng họ Khang, tự là Hiền Thủ, nguyên là người nước Khang-cư, nhập tịch Trung Quốc từ mấy đời, sinh năm Trinh Quán 17 (Đường Thái Tông. 643), có tham gia sự nghiệp dịch kinh của Huyền Trang, nhưng sau vì bất đồng ý kiến, xin ra khỏi dịch trường để phát huy học thuyết Hoa nghiêm. Pháp Tạng được mời giảng kinh *Hoa nghiêm* cho Tắc Thiên Hoàng đế (Võ hậu) và được tôn xưng là Hiền Thủ quốc sư. Đệ tứ tổ Trừng Quan, tiếp tục phát huy tông nghĩa. Đệ ngũ tổ Tông Mật, một thiên tài triết học, phê phán Nho gia, Đạo gia, phân tích các tông khác và kết luận rằng Tịnh tông (*Thiên thai, Hoa nghiêm*) là "diệu môn" của Phật học Trung Quốc. Tông Mật chết năm 841 đời vua Vũ Tông nhà Đường.

*2. Triết học*

Năm tổ của Hoa nghiêm tông có viết rất nhiều tác phẩm, nội dung triết học rất phong phú. Tựu trung, *Kim sư tử chương* của Pháp Tạng là tiêu biểu nhất.

Sau đây, lược thuật nội dung của tác phẩm này để có một khái niệm về triết học Hoa nghiêm.

Pháp Tạng giảng *Tân Hoa nghiêm kinh luận* cho Tắc Thiên Hoàng đế (Võ hậu), đến "Thiên đế vọng nghĩa thập trùng huyền môn", "Hải ấn tam muội môn", "Lục tướng hòa hợp nghĩa môn", "Phổ nhãn cảnh giới môn"... thì Hoàng đế mơ màng không nắm được, Tạng bèn chỉ vào con sư tử bằng vàng ngồi trước điện để làm ví dụ và nhân đó soạn ra một quyển giải nghĩa, ngắn gọn dễ hiểu, nhan đề *Kim sư tử chương* gồm mười môn, tổng và biệt. Hoàng đế bèn lãnh hội được tông nghĩa.

Mười môn của *Kim sư tử chương* là:

| | |
|---|---|
| 1- Minh duyên khởi. | 2- Biện sắc không. |
| 3- Ước tam tính. | 4- Hiển vô tướng. |
| 5- Thuyết vô sinh. | 6- Luận ngũ giáo. |
| 7- Lặc thập huyền. | 8- Quát lục tướng. |
| 9- Thành Bồ đề. | 10- Nhập Niết bàn. |

1. *Minh duyên khởi* 明 緣 起

Vàng ví như bản thể, sư tử ví như hiện tượng. Thế giới bản thể gọi là "lý pháp giới", thế giới hiện tượng gọi là "sự pháp giới". Bản thể như nước, hiện tượng như sóng. Sở dĩ có con sư tử bằng vàng, là vì có vàng làm "nhân", có sự gia công của người thợ làm "duyên". Các sự vật trong thế giới hiện tượng đều do cái "nhân" và cái "duyên" hòa hợp với nhau mà khởi sinh, cho nên gọi là "duyên khởi".

2. *Biện sắc không* 辨 色 空

Các sự vật đều là những cái biểu hiện, những cái phản ánh của bản thể, cho nên gọi là "sắc không". Gọi là "không", không phải là cái "đoạn diệt không" (néant), cũng không phải là cái "sắc ngoại không" (cái "không" ở ngoài các sự vật). Nói "sắc không" vì sắc (sự vật) không có tự tính độc lập, chỉ là biểu hiện của chân như.

3. *Ước tam tính* 約 三 性

Ba tính đó là:

1. Biến kế tính.
2. Y tha tính.
3. Viên thành thực tính.

● *Biến kế tính* 遍 計 性

Là sự vật (ví như sư tử), chỉ là hình tướng, biểu

hiện, không có tự thể mà thế tục lại theo cảm tính của mình mà cho là thực hữu. "Biến kế tính" này tương đương với "biến kế sơ chấp tính" của Duy thức.

- *Y tha tính* 依 他 性

Sự vật đều do nhân duyên hòa hợp mà có, do đó không có tự thể, tự tính, chỉ dựa vào chân như mà tồn tại, cho nên gọi là y tha (dựa vào cái khác). "Y tha tính" tương đương với "y tha khởi tính" của Duy thức.

- *Viên thành thực tính* 圓 成 寔 性

Là cái tính hằng thường bất biến, thanh tịnh viên minh của chân như. Duy thức cũng có "viên thành thực tính" nhưng lại cho rằng đó là cái tính chất thực tại của tính "y tha khởi" trong pháp và trong thức.

4. *Hiển vô tướng* 顯 無 相

Chữ "vô tướng" nghĩa là cái "tướng vô", cái phẩm chất "vô" của sự vật. Môn này xuất nhập với môn "biện sắc không".

5. *Thuyết vô sinh* 說 無 生

Các sự vật không sinh ra nhau được vì sự vật chỉ là biểu hiện của bản thể. Cũng không thể nói rằng bản thể sinh ra sự vật, mà chỉ có thể nói rằng bản thể biến hóa làm sự vật "vô sinh" là như thế.

6. *Luận ngũ giáo* 論 五 教

Ngũ giáo là:

- *Tiểu thừa pháp* 小 乘 法

Cho rằng hiện tượng là do nhân duyên hòa hợp mà có.

- *Đại thừa thủy giáo* 大 乘 始 教

Cho rằng hiện tượng không có tự tính, triệt để không có.

- *Đại thừa chung giáo* 大 乘 終 教

Cho rằng hiện tượng tuy không có tự thể, nhưng hiện tượng là thực có trên cương vị hiện tượng (không, hữu song tồn).

- *Đại thừa đốn giáo* 大 乘 頓 教

Cho rằng nếu nói hiện tượng chỉ là phản ánh, thì cái "không" lấn cái "có", nếu nói cái phản ánh cũng là cái "có" thì cái "có" lấn cái "không". Phải phủ định cả hai mặt đối lập, phải thống nhất mâu thuẫn bằng phép "nhị luật bối phản" như Mã-minh để trực quan cái tuyệt đối (không, hữu song dẫn).

- *Nhất thừa viên giáo* 一 乘 圓 教

Cho rằng trong thế giới hiện tượng, mỗi sự vật đầu nhỏ đến đâu, cũng là toàn thể của chân như. Chính vì vậy, mà "nhất tức nhất thiết, nhất thiết tức nhất". "*Nhất tức nhất thiết*", nghĩa là "nhất" có đủ sức để thu hút hết thảy. "Nhất thiết tức nhất" nghĩa là hết thảy sự vật đều có đủ sức để thu hút cái "nhất". *Hoa*

*nghiêm nghĩa hải bách môn* nói:

"Kinh dạy rằng: "Vì một phật thổ đầy dẫy mười phương, [cho nên] mười phương vào một [phật thổ] cũng không thừa. Khi cuốn lại thì hết thảy sự vật đều hiện ra trong một hạt bụi; khi duỗi ra, thì một hạt bụi đầy khắp mọi chỗ". Vì rằng: duỗi ra mà vẫn cuốn vào, cho nên một hạt bụi gồm được hết thảy sự vật; cuốn vào mà vẫn duỗi ra, cho nên hết thảy sự vật chỉ gồm được một hạt bụi. Như thế là cuốn duỗi tự tại (tự nhiên, tự phát)".

7. *Lặc thập huyền* 勒十玄. Lặc thập huyền là nắm được 10 điều huyền diệu:

- *Đồng thời cụ túc tương ứng* 同時具足相應

Trong thế giới hiện tượng, mỗi một sự vật đều là toàn thể của chân như. Do đó, sư tử cũng là toàn thể của chân như, cho nên "vàng và sư tử là đồng thời thành lập, tương ứng đầy đủ".

- *Chư tạng thuần tạp cụ đức* 諸藏純雜具德

"Nhất thiết" là "hết thảy mọi sự vật cá biệt", vậy thì "nhất thiết" là tạp, nhưng đã nói "nhất thiết tức nhất" thì nhất thiết cũng là thuần. "Nhất" là thuần, nhưng đã nói "nhất tức nhất thiết" thì nhất cũng là tạp. Thế thì chân như và hiện tượng cũng đều có hai mặt thuần tạp.

- *Nhất đa tương dung bất đồng* 一多相容不同

Chân như là nhất, hiện tượng là đa. Đứng về một phương diện mà nói thì mọi hiện tượng đều phản ánh chân như, thế thì nhất cũng là đa, đa cũng là nhất. Nhưng đứng về một phương diện khác mà nói, thì hiện tượng là hiện tượng, bản thể là bản thể, đều có địa vị nhất định, không lẫn lộn được (bất đồng).

- *Chư pháp tương tức tự tại* 諸 法 相 即 自 在

Đứng về một phương diện mà nói thì A tức là B, B tức là C, vì "nhất tức nhất thiết - nhất thiết tức nhất". Nhưng về một phương diện khác mà nói thì A không phải là B, B không phải là C. Thế thì các hiện tượng tuy phụ thuộc vào nhau (tương tức) mà vẫn là độc lập với nhau (tự tại).

- *Bí mật ẩn hiển câu thành* 秘 密 隱 顯 俱 成

Khi người ta chú ý về sự vật thì sự vật là "hiển" mà bản thể là "ẩn", nhưng khi người ta chú ý về bản thể thì bản thể là "hiển" mà sự vật là "ẩn".

- *Vi tế tương dung an lập* 微 細 相 容 安 立

Bản thể và sự vật, hoặc nhất, hoặc đa, hoặc thuần, hoặc tạp, hoặc bỉ, hoặc thử, hoặc chính, hoặc phụ; hoặc có thể cho một hiện tượng là chính mà các hiện tượng khác là phụ, hoặc có kẻ cho bản thân là chính mà mọi người khác là phụ. Các hiện tượng thay đổi lung tung tùy theo quan điểm mà vẫn có vai trò nhất định (an lập) và tương quan nhất định (tương dung).

● *Nhân đà la võng cảnh giới* 因陀羅網境界

"Nhân đà la võng" là cái lưới "nhân đà la", một cái lưới mà mỗi mắt có một hạt châu, mỗi hạt châu ánh rọi tất cả các hạt châu khác. Trong thế giới hiện tượng, mỗi sự vật đều phản ánh toàn thể chân như. Vì chân như bao la hết thảy sự vật, cho nên mỗi sự vật cũng bao la hết thảy mọi sự vật khác. Không những thế, mỗi sự vật còn bao la hết thảy mọi sự vật mà một sự vật khác bao la. Để cho học giả hình dung được cảnh giới này, Pháp Tạng dùng mười tấm gương lớn, đặt một tấm lên đầu, một tấm dưới chân, tám tấm ở tám phía (bát phương) cách nhau một trượng; ở giữa đặt một tượng Phật, đốt lên một bó đuốc. Học giả nhìn vào một tấm gương thì không những chỉ thấy hình bóng của các gương kia mà còn thấy hình bóng của các hình bóng. Do đó, số hình bóng trở thành vô biên, vô tận.

● *Thác sự hiển pháp sinh giải* 託事顯法生解

Tức là cái cửa sinh diệt của chân tâm; lấy vàng ví với bản thể, tức là cái cửa chân như của chân tâm. Chân tâm vì bất giác (vô minh) mà động, mà có sinh có diệt. Hai cái cửa trên này là chỉ lấy một mặt của chân tâm mà nói. Nếu kết hợp hai mặt, thì sinh và diệt, bất sinh và bất diệt hòa hợp với nhau.

● *Thập thế cách pháp dị thành* 十世隔法異成

"Sư tử là hiện tượng tương đối, sinh sinh diệt diệt

trong mỗi ý niệm, chỉ một sát na mà chia làm ba chặng là quá khứ, hiện tại, vị lai. Mỗi chặng lại cũng có quá khứ, hiện tại, vị lai; tóm lại có số vị tam tam, thành ra chín thời [...]. Tuy là chín thời đều có cách biệt nhưng cũng dựa vào nhau mà thành lập, giao thông với nhau không có chướng ngại, cùng nhau làm một ý niệm".

- *Duy tâm hồi chuyển thiện thành* 唯心迴轉善成

Tóm lại, hết thảy đều là do chân tâm biểu hiện, "đều không có tự tính, do cái tâm xoay chuyển".

8. *Quát lục tướng* 括 六 相

Lấy một sự vật trong thế giới hiện tượng mà nói thì toàn thể sự vật là "tổng tướng", các bộ phận là "biệt tướng". Sự vật và các bộ phận đều "duyên khởi", đó là "đồng tướng"; các bộ phận đều khác nhau, đó là "dị tướng". Các bộ phận kết hợp thành sự vật, đó là "thành tướng". Các bộ phận lìa nhau ra thì sự vật không còn nữa, đấy là "hoại tướng".

"Sư tử là tổng tướng, ngũ quan khác nhau là biệt tướng, đều do một "duyên" mà sinh khởi, đó là đồng tướng; mắt tai không lẫn lộn, đấy là dị tướng; ngũ quan kết hợp thanh sư tử, đó là thành tướng; ngũ quan lìa nhau, đó là hoại tướng".

9. *Thành Bồ-đề* 成 菩 提

Khi đã biết rằng, các sự vật trong thế giới hiện

tượng mà trước kia ta tưởng là có thực thể (cá biệt) đều là không có [thực thể] cả, thì như đã tỉnh một giấc mộng lớn. Cảnh giới ấy là "thành bồ-đề". Bồ-đề nghĩa là giác ngộ, trí tuệ.

10. *Nhập Niết bàn* 入 涅 槃

Thành bồ-đề chưa phải là cảnh giới tối cao của người tu hành, vì còn có cái vọng tâm, phân biệt thế giới bản thể và thế giới hiện tượng. Thống nhất được bản thể và hiện tượng, hữu và vô, nhất và nhất thiết, năng tri (chủ quan) và sở tri (khách quan) (năng, sở song vong), đó là cảnh giới tối cao của người tu hành, đó là Niết-bàn.

Trong tác phẩm *Hoa nghiêm pháp giới huyền kính*, Trừng Quan nói rằng: "Hoa nghiêm có bốn pháp giới, một là sự pháp giới, hai là lý pháp giới, ba là lý sự vô ngại pháp giới, bốn là sự sự vô ngại pháp giới". Vào cõi Niết-bàn thì:

a. *Lý pháp giới vô ngại*, nghĩa là không có gì trở ngại về vấn đề bản thể.

b. *Sự pháp giới vô ngại*, nghĩa là không có gì trở ngại về vấn đề hiện tượng.

c. *Lý sự pháp giới vô ngại*, nghĩa là không có gì trở ngại về quan hệ giữa bản thể và hiện tượng.

d. *Sự sự pháp giới vô ngại*, nghĩa là không có gì trở ngại về quan hệ giữa các hiện tượng với nhau.

## B. Thiên Thai tông 天 台 宗

Tông này ra đời ở triều Bắc Tề (535-577). Đệ nhất tổ là Tuệ Văn, đệ nhị tổ là Tuệ Tư đều là người đời Bắc Tề. Đệ tam tổ là Trí Khải là người ở khoảng giữa đời Trần và đời Tùy (thế kỷ VI, VII). Trí Khải được người đời tôn xưng là Trí Giả Đại sư đã làm cho tông này phát triển rực rỡ ở đời Tùy Đường. Trí Khải tu hành ở núi Thiên Thai, cho nên tông này lấy tên Thiên Thai. Tông này cũng còn được gọi là Tông Pháp hoa, vì nó lấy kinh *Pháp hoa* làm gốc.

### *1. Chân như, Như lai tạng* 真 如 如 來 藏

Phái này gọi bản thể của vũ trụ là chân như và như lai tạng tức là cái Tâm của con người.

a) Sở dĩ gọi là chân như vì như trong tác phẩm *Đại thừa chỉ quan pháp môn* đã ghi:

*"Nhất thiết chư pháp, y thử tâm hữu [...]. Pháp tức hư vọng. Đối thử hư ngụy pháp cố, mục chi vi chân [...]. Bỉ hư pháp sinh thời, thử tâm bất sinh, chư pháp diệt thời, thử tâm bất diệt; bất sinh cố bất tăng; bất diệt cố bất giảm [...]. Dĩ bất sinh bất diệt, bất tăng bất giảm, cố danh chi vi như [...] Phàm thánh chư pháp, tự hữu sai biệt dị tướng, nhi thử chân tâm, vô dị vô tướng, cố danh chi vi như"*(15).

Nghĩa là:

"Tất cả các sự vật hiện tượng (pháp) đều dựa vào cái Tâm ấy mà có. Mọi sự vật đều hư ảo vì chúng đối lập với cái hư, ngụy của hiện tượng, cho nên xếp vào loại chân (trái với "pháp" là cái giả) [...]. Khi những hiện tượng hư ảo đó sinh ra, thì cái tâm đó chẳng sinh ra (vô thủy). Nó là bất sinh bất diệt, vô thủy, vô chung [...]. Các hiện tượng (pháp) có lúc diệt, mà cái tâm đó thì bất diệt [...] Không sinh cho nên nó không tăng. Không diệt cho nên nó không giảm (Định luật bảo toàn năng lượng) [...]. Chính vì cái bất sinh, bất diệt, bất tăng, bất giảm mới gọi là *như*. Những cái pháp (sự vật) có tính cách là phàm phu hay thánh Phật (Phàm pháp: như chiến tranh hạt nhân, chính trị; thánh pháp: như Phật vào Niết bàn...) đều tự nó có sự sai biệt, có tướng mạo khác nhau, trái lại cái *chân tâm*, không có sai biệt, không có dị tướng, cho nên gọi nó là *như* (thêm vào chữ *chân*)".

Chữ *Như* ở đây có nghĩa là bằng, là giống; *nhất như* nghĩa là nó đồng nhất với nó, nó bằng nó, nó giống như nó.

b) Sở dĩ gọi là "Như lai tạng" vì như cuốn sách nói trên cũng đã định nghĩa:

*"Như lai tạng thể cụ túc nhất thiết chúng sinh chi tính. Tòng bản dĩ lai* [...] *cụ hữu nhiễm tĩnh*

*nhị tính. Dĩ kỳ nhiễm tính cố, năng hiện nhất thiết chúng sinh đẳng nhiễm sự* [...] *Phục cụ tĩnh tính cố, năng hiện nhất thiết chư Phật đẳng tĩnh đức*"(16).

Nghĩa là:

"Bản thể Như lai có tính chứa đựng có đủ hết thảy tất cả các tính của chúng sinh, thế mà các tính của chúng sinh chia làm hai: có tĩnh tính (tính trong sạch) và nhiễm tính (tính bị nhuốm bẩn). Do cái nhiễm tính này mới phát sinh ra tất cả cái *nhiễm sự* (những sự vật bị ô nhiễm) của chúng sinh; lại từ tĩnh tính mà có khả năng thể hiện tất cả các tĩnh đức (tính trong sạch) của các Phật".

Nhiễm sự là những sự việc bị dơ bẩn vì khổ hải mà có. Tất cả tính của mọi phàm phu tục tử đều bị dơ bẩn hết. Còn tính là tiềm năng (潛 能: possible, puissance). Tính sinh ra sự 事. Sự là hiện thực(現寔 réel, acte). Như lai tạng bao hàm tính nhiễm và tính tĩnh, sự nhiễm và sự tĩnh, như thế nó là cái chí đa (cái "bất không" hữu sai biệt), nhưng đồng thời nó lại là cái chí nhất (cái "không" vô sai biệt). Như lai tạng bao hàm tất cả mọi tính, mọi sự, không phải như một bó cỏ bao hàm tất cả mọi cây cỏ ở trong bó cỏ, vì rằng toàn thể Như lai tạng ở trong mỗi tính, mỗi sự. Quan hệ giữa Như lai tạng và mọi nhiễm tính, nhiễm sự không phải là quan hệ giữa toàn thể và bộ phận vì rằng mỗi

bộ phận cũng tức là toàn thể. Lại ví như cái gương sáng, trong đó không có vật gì cả, có thể gọi là cái gương "không"; nhưng đồng thời, vô số vật tượng khác nhau có thể chứa trong lòng nó, cho nên cũng nói được rằng cái gương là "bất không".

*2. Tam tính* 三 性

Sở dĩ vũ trụ hình thành ra, là vì trong bản thể của nó có ba tính, đó là: chân thực tính 真 寔 性, y tha tính 依 他 性, phân biệt tính 分 別 性.

a) *Chân thực tính* - là cái tính "tĩnh" (trong sạch) của bản thể. Vì nó không có gì là hão huyền, hư vọng, mà lại là chân lý tuyệt đối, là thực thể hoàn toàn, cho nên gọi là chân thực tính.

b) *Y tha tính*: Chân như vốn là bất sinh bất diệt, nhưng vì bất giác cho nên động (bất giác tức là vô minh). Vì động cho nên có sinh, có diệt. Cái tính bất sinh bất diệt của chân như hòa hợp với cái tính sinh diệt của sự vật gọi là y tha tính, cũng gọi là a-lê-da thức (cũng gọi là a-lại-da thức).Y tha nghĩa là dựa vào cái khác. Chữ y tha cũng tương tự với chữ "tha hóa" của Hégel.

c) *Phân biệt tính*

Đó là cái tính phân hóa, dị hóa của các hiện tượng trên một quá trình vô cùng (trong khoa học cũng như trong tự nhiên).

Tóm lại:

- Chân thực tính là tính tuyệt đối, trường tồn.

- Y tha tính là sự tha hóa của chân thực tính. Tính thành động.

- Phân biệt tính: phân hóa các hiện tượng (phân hóa, đa hóa, cá thể hóa...).

Nếu lập thành một bảng công thức, ta có:

| | | | |
|---|---|---|---|
| Chí nhất —— | Tha hóa —— | Đa hóa —— | Cá thể hóa |
| 至 一 | 他 化 | 多 化 | 個 体 化 |

Hiện tượng trong thế giới là chí đa, là vô số, nhưng cuối cùng chúng đều là sự biểu hiện của cái chân như, có nhiễm, có tĩnh.

### *3. Vạn pháp hỗ nhiếp* 萬 法 互 攝 (17)

Vạn pháp hỗ nhiếp (muôn "pháp" gồm nhau) nghĩa là bất cứ vật gì cũng có thể bao trùm bất cứ vật gì. Vật to như núi Tu-di cũng có thể chứa đựng trong một vật nhỏ như hạt cải; một năm cũng có thể chứa đựng được trong một phút. Điều này chứng minh rằng tất cả mọi sự vật đều bằng nhau, đều do cái chân như sinh ra cả

thôi. Trong cuốn *Đại thừa chỉ quán* có kể lại một câu chuyện giữa một ông sa môn và một người ngoại đạo như sau:

"Ông sa-môn nói:

- Bây giờ anh hãy nhắm mắt lại và tưởng tượng ra một lỗ chân lông rất nhỏ, anh có thấy được [lỗ chân lông đó] hay không?

Người ngoại đạo nhắm mắt lại, tưởng tượng rồi đáp:

- Tôi thấy rõ rành rành.

- Bây giờ anh thử nhắm mắt lại rồi tưởng tượng ra một cái thành rộng vài mươi dặm, anh có thấy được không?

Người ngoại đạo tưởng tượng ra cái thành rồi đáp rằng:

- Trong lòng tôi thấy rõ rành rành.

Sa-môn nói:

- Cái lỗ lông và cái thành đó lớn nhỏ có khác nhau không?

- Người ngoại đạo đáp:

- Khác chứ!

Sa-môn nói:

- Mới rồi cái lỗ lông và cái thành, có phải đều do

tâm của anh nó gây nên không?

Người ngoại đạo đáp:

- Đúng là do cái tâm của tôi nó gây nên.

Sa-môn nói:

- Cái tâm của anh có lớn, có nhỏ chăng?

Người ngoại đạo đáp:

- Cái tâm không có hình tướng, sao có thể thấy nó lớn hay nhỏ được?

Sa-môn nói:

- Lúc anh nhắm mắt tưởng tượng ra một lỗ lông nhỏ thì anh phải giảm cái tâm bớt đi một tý để tạo nên hình tượng ấy, hay anh dùng toàn thể cái tâm để tạo nên hình tượng ấy?

Người ngoại đạo nói:

- Tâm không có hình đoạn dài ngắn, sao tôi có thể giảm nó đi một tý để tạo nên hình tượng lỗ hổng? Tôi phải dùng tất cả cái niệm tưởng của tôi để hình dung nên lỗ lông ấy.

Sa-môn nói:

- Khi anh hình dung ra cái thành lớn trong tưởng tượng của anh, anh chỉ phải dùng cái tâm của một mình mình để gợi nên hình tượng ấy hay phải dùng cái tâm của người khác nữa để giúp anh?

Người ngoại đạo đáp:

- Chỉ dùng cái tâm của tôi để tưởng tượng ra cái thành đó, không dùng tâm người khác.

Sa-môn nói:

- Thế thì anh cũng phải dùng toàn thể cái tâm của anh để hình dung một cái lỗ lông nhỏ mà cũng phải dùng toàn thể cái tâm của anh để hình dung cái thành lớn, vì cái tâm của anh không lớn cũng không nhỏ. Với cái lỗ lông và cái thành, anh đều phải sử dụng toàn thể cái tâm của anh để làm "thể". Cho nên ta biết cái lỗ lông và cái thành đều cùng một thể bằng nhau... Vì lý do ấy cho nên, lấy cái nhỏ mà thu vào cái lớn thì không có cái gì lớn mà không phải là nhỏ, lấy cái lớn mà nhét vào cái nhỏ thì không có cái nhỏ gì lại không phải là lớn. Không có cái nhỏ nào không phải là lớn, nên cái lớn thu vào cái nhỏ mà không cần bớt đi; không có cái lớn nào không phải là nhỏ, cho nên cái nhỏ chứa đựng được cái lớn mà không phải thêm gì hết. Cái nhỏ không thêm gì khác, nên cái chất cũ của hạt cải không thay đổi; cái lớn không phải bớt gì cả, nên cái hình trạng lớn của Tu-di sơn vẫn như cũ mà thôi"[18].

Về phạm trù thời gian cũng thế: cái lâu và cái mau, năm dài, ngày ngắn cũng bằng nhau cả thôi. Cũng tác phẩm trên, có đoạn viết:

"Sa-môn nói:

- Anh có thường nằm mơ thấy mình qua một thời gian 10 năm hay 5 năm không?

Người ngoại đạo đáp:

- Thường mơ trải qua nhiều năm hay mấy tuần, trong thời gian ấy cũng có ngày đêm, cũng như lúc thức thôi.

Sa-môn nói:

- Lúc anh thức dậy, anh có tự biết mình ngủ lâu, mau bao lâu không?

Người ngoại đạo đáp:

- Khi thức dậy hỏi người khác, thì họ bảo tôi mới ngủ qua thời gian một bữa ăn.

Sa-môn nói:

- Lạ thay, trong thời gian một bữa ăn mà thấy việc nhiều năm.

Do đó, lấy người thức mà bàn về cái mộng thì thời gian dài trong mộng là không thực. Lấy người nằm mộng mà nói về người đang thức, thì thời gian một bữa ăn là sai.

Lấy tính (cảm tính) mà bàn về sự giác và sự mộng thì cái chủ trương về lâu, về mau, mỗi chủ trương đều cho mình là thực, dứt khoát không dung hòa với nhau được. Lấy lý mà nói về mộng,

giác, thì lâu và mau là gồm nhau. Một thời gian dài là ngắn, một thời gian ngắn là dài mà không phương hại cho sự khác nhau của cái lâu, cái mau. Lấy tâm mà nói về mộng và giác thì cái lâu, cái mau đều là không có cả, mà nguyên lai chỉ có một cái tâm bình đẳng nhất như thôi.

Chính vì cái thể của tâm là bình đẳng, không dài không ngắn, cho nên mọi giả tướng dài ngắn mà tâm thể gây nên là không có thực thể, vì vậy mà chúng có thể "gồm nhau". Nếu như thời gian dài quả là có cái thực thể dài, thời gian ngắn quả có cái thực thể ngắn mà không phải là do tâm thể gây nên thì không thể nào cái dài cái ngắn gồm nhau được. Lại nữa, tuy cùng một cái tâm làm thể, nhưng nếu như thời gian dài thì do sử dụng toàn thể cái tâm mà có, thì cái dài, cái ngắn cũng không thể gồm nhau được. Chính vì toàn thể cái tâm cùng gây nên thời gian dài và toàn thể cái tâm cùng gây nên thời gian ngắn, cho nên chúng mới gồm nhau được. Vậy nên thánh nhân theo cái thuyết "bình đẳng" mà không nhìn vào cái giả tướng "ba khúc thời gian" (quá khứ, hiện tại, tương lai). Dựa vào thuyết "duyên khởi" thì biết ngay rằng thời gian dài, thời gian ngắn đúc lại làm một và gồm nhau"[19].

*4. Thuyết "Vô tình hữu tính" 無 情 有 性 của Trạm Nhiên*

"Vô tình hữu tính" nghĩa là những vật vô tình cũng có tính Phật. Vì mọi sự vật đều là biểu hiện của toàn thể chân như, cho nên không những mọi người có tính Phật, mà khoáng vật, thực vật, động vật cũng có tính Phật. Đó là cái thuyết của Trạm Nhiên, tổ thứ 6 của tông Thiên Thai (Trạm Nhiên mất năm thứ 3 niên hiệu Kiến Trung nhà Đường, 782), tác giả của *Kim cương bài* và được tôn xưng là Kinh Khê Đại sư. "Vạn pháp là chân như vì chân như là bất biến (không biến cải). Chân như là vạn pháp, vì [chân như] có tính "tùy duyên" (biểu hiện theo nhân duyên).... Không có nước mà không sóng, không có sóng mà không ướt" (*Kim cương bài*).

Các hiện tượng cũng giống như sóng ở trong nước, trong đục không giống nhau, mà tính ướt là một. Chân như tùy theo nhân duyên mà biểu hiện thành sự vật, nhưng ở trong mọi sự vật, chân như vẫn giữ tính bất biến.

Trước kia, Đạo Sinh đã nói rằng, mọi người đều có tính Phật, cũng có thể thành Phật. Đến đây, Trạm Nhiên lại cho rằng những vật vô tri, vô sinh cũng có tính Phật, đó là một bước phát triển cực độ của tư tưởng Phật học ở Trung Quốc. Chúng ta cũng nên

nhớ rằng một triết gia đời Chiến quốc, Trang Tử, cũng đã nói: trong cỏ, trong phân cũng có Đạo.

### 5. *Chỉ quán pháp môn* 止 觀 法 門

Chúng ta nhìn vũ trụ, nhân sinh như người mê sảng, do đó mà lưu chuyển trong vòng sinh tử. Chỉ quan pháp môn là cái phương pháp để đình chỉ vọng niệm nó làm cho chúng ta nhìn thấy (quan) vạn tượng lưu chuyển mà không thấy chân như bất biến.

> "Phải biết cái khía "quan"觀門là sự thành lập ra ba tính, duyên khởi mà có (xuất phát từ thành thực tính, đi qua y tha tính, mà đến phân biệt tính), cái khía "chỉ" 止 門 là trừ diệt ba cái tính ấy để đi vào ba cái vô tính 無 性 .Trừ diệt tính phân biệt để đi vào tính vô tướng 無 相; trừ diệt tính y tha để đi vào tính vô sinh 無 生 ; trừ diệt tính chân thực để đi vào tính vô tính 無性" (*Đại thừa chỉ quán pháp môn*).

Trừ diệt chân thực tính là trừ diệt cái vọng niệm cho rằng phân biệt và y tha là chân thực, chứ không phải trừ diệt cái chân như:

> "Chỉ phải trừ diệt cái "chấp trước" (của chúng sinh) nằm ngang trên cái chân thực, chứ không phải trừ diệt cái thể chân như" (*Đại thừa chỉ quán pháp môn*).

Đình chỉ được cái quan niệm mê vọng, tức là vào Niết bàn. Nhưng chư Phật vì có tư tưởng vị tha, cho nên lại để cho "duyên khởi" gây nên hiện tượng, với mục đích là trở lại vào vòng sinh tử để cứu độ chúng sinh.

## C. Duy thức tông hay Pháp tướng tông
## 唯 識 宗　　法 相 宗

### *1. Do lai và phát triển*

Trong khi Phật Thích-ca thuyết pháp, thì ý nghĩa duy thức được biểu lộ trong nhiều bộ kinh như *Thâm mật*, *Lăng già*, *Hoa nghiêm* v.v... Sau khi Phật Thích-ca tịch 900 năm (khoảng thế kỷ III), một vị Bồ tát là Vô-trước (Asangha) được đức Di-lặc giảng giải đã viết *Hiển dương luận* và *Đối pháp luận* về thuyết duy thức. Đồng thời còn có Thế-thân Bồ tát (Vasubandhu) là em của Vô-trước viết *Ngũ uẩn luận* v.v... để phát huy cái học của thuyết ấy. Khoảng thế kỷ VI, lại có Hộ-pháp Bồ tát chú giải các tác phẩm của Thế-thân. Sau đó, đệ tử của Hộ-pháp Bồ tát là Giới-hiền, một nhà lý luận thiên tài, tinh thông nhân minh học (logique) và thanh minh học (ngữ ngôn học) lại ra sức nghiên cứu và truyền bá cái học duy thức, và đã được gọi là Truyền pháp đại tướng.

Chính Giới-hiền là người truyền thụ cái học duy thức cho nhà Phật học Trung Quốc là Huyền Trang.

Tam tạng Huyền Trang họ Trần, sinh đời Tùy mạt, xuất gia lúc 13 tuổi. Năm Trinh Quán thứ 3 (Đường Thái Tông. 629), Huyền Trang mới 26 tuổi, mạo hiểm sang Ấn-độ để học đạo, được Giới-hiền truyền thụ tư tưởng duy thức, nhân minh học, thanh minh học. Năm Trinh Quán 19 (645), Huyền Trang trở về Trường An và đem hết tinh lực cống hiến cho sự nghiệp phiên dịch. Để giới thiệu học thuyết của Vô-trước, Thế-thân, Huyền Trang có viết bộ sách *Thành duy thức luận*.

Người sáng lập ra tông Duy thức là một đệ tử của Huyền Trang tên Khuy Cơ, hiệu Từ Ân Pháp sư. Do đó Duy thức tông còn có tên là Từ Ân tông. Khuy Cơ đã phát triển tư tưởng Duy thức của Huyền Trang bằng tác phẩm *Thành duy thức luận ký*.

Người thừa kế Khuy Cơ là Tuệ Chiểu, có tác phẩm *Duy thức liễu nghĩa đăng*.

Người thừa kế thứ 3 là Trí Chu, có tác phẩm *Duy thức diễn bí*.

Sau đó, Duy thức tông suy đồi và mất tích, cho đến thế kỷ XX mới được phục hưng.

*2. Triết học*

a) *Nhất thiết duy thức* — 一切唯識 : Tất cả mọi cái đều là ý thức.

Mục đích của phái Duy thức là: phá hai cái "chấp"[20]: ngã chấp và pháp chấp. Sở dĩ người ta mà mê, khổ, không thành Phật được vì người ta có hai cái chấp ấy. Ngã chấp tưởng mình là có, là tồn tại và cố chấp vào cái mê ấy. Pháp chấp nghĩa là chấp những sự vật. Những sự vật vốn không có mà tưởng là có. Phái Duy thức phá hai cái chấp đó để cho người ta trở lại với trí tuệ sáng suốt, lập thành được cái "ngã pháp nhị không" 我法二空 , nghĩa là cái tội và cái hiện tượng đều là không có mà chỉ có cái thức 識 thôi, cho nên gọi là "nhất thiết duy thức". Thức là cái biết, cái tinh thần, cái tâm.

Ngã và pháp đều là những cái huyễn cảnh do sự biến chuyển của thức gây nên. Vì vậy, thức là cái "năng biến", ngã và pháp là cái "sở biến".

Trong "thức" có cái biết, lại có cái bị biết. Cái biết là "năng duyên", cái bị biết là "sở duyên" (sở duyên tức là cái sở biến của thức).

b) *Bốn phần của thức*:

Bốn phần của thức là:

1. Tướng phần (Sở biến, sở duyên, pháp, ngã).

2. Kiến phần (Năng biến, năng duyên) như ý thức tự phát (conscience spontanée).

3. Tự chứng phần (phần tự giác của thức,

như ý thức phản tỉnh, conscience réfléchie).

4. Chứng tự chứng phần (tự giác cái tự giác, như ý thức siêu phản tỉnh, conscience réfléxive).

c) *Tiền lục thức* 前 六 識.

Tiền lục thức là:

1. Nhãn thức (thị giác)
2. Nhĩ thức (thính giác)
3. Tị thức (khứu giác)
4. Thân thức (xúc giác)
5. Thiệt thức (vị giác)
6. Ý thức (khuynh hướng, xu hướng).

d) *Đệ thất thức*: mạt-na 末 那 (masna).

Mạt-na thức tức là cái ý thức "bản ngã" (conscience du moi). *Thành duy thức luận* nói rằng: cái thức này tương ứng với bốn cái phiền não căn bản.

"Bốn cái đó là gì? Là ngã si, ngã kiến và ngã mạn, ngã ái [...]. Ngã si tức là vô minh, u mê trong cái ngã tướng, đi lạc cái hướng vô ngã [...]. Ngã kiến tức là ngã chấp, hiện tượng là phi ngã mà lại vớ vẩn cho là ngã [...]. Ngã mạn là kiêu căng, ngạo mạn, dựa vào cái ngã chấp, tâng bốc mình lên [...]. Ngã ái là tham cái ngã, dựa vào cái ngã chấp, ham

mê say đắm. Bốn cái đó luôn luôn hưng khởi [...] Chúng hữu tình do đó mà rơi vào sinh tử luân hồi" (*Thành duy thức luận*).

đ) *Đệ bát thức: a-lại-da*阿賴耶(Alaya).

A-lại-da dịch nghĩa là tàng trữ, do đó a-lại-da thức còn gọi là tàng thức, vì nó tàng trữ hạt giống của tất cả các hiện tượng.

Các hạt giống này lại chia làm hai loại: hạt giống *hữu lậu* và hạt giống *vô lậu*. Hạt giống hữu lậu gây nên những hiện tượng thế gian (sinh tử); hạt giống vô lậu gây nên những hiện tượng xuất thế gian (bồ-đề, niết-bàn).

Những hạt giống của a-lại-da chịu tác dụng (huân: hun) của bảy thức kia thì tăng cường lên. A-lại-da là "sở huân", bảy thức kia là "năng huân". Năng huân và sở huân làm nhân quả lẫn nhau. Hạt giống hữu lậu gây nên hiện tượng hữu lậu, hiện tượng hữu lậu lại "huân" (hun) hạt giống hữu lậu; hạt giống vô lậu gây nên hiện tượng "vô lậu", hiện tượng vô lậu lại "huân" hạt giống "vô lậu". Cái trên khiến người ta luẩn quẩn trong vòng sinh tử; cái dưới khiến người ta thoát khỏi luân hồi. Hạt giống vô lậu không phải ai ai cũng có; có người chỉ có những hạt giống hữu lậu; có người chỉ có hạt giống Tiểu thừa, Đại thừa, có người có hạt giống vô lậu của Phật. Thế thì không phải ai ai cũng có tính Phật, ai ai cũng thành Phật được, theo quan niệm của

Đạo An, Tuệ Viễn, Hoa nghiêm, Thiên Thai ở Trung Quốc. Những sông núi, đất đai v.v... ở trong cái mà thường thức gọi là "thế giới khách quan", "ngoại giới" v.v... đều là do những hạt giống của a-lại-da biểu hiện mà thành. Sở dĩ những hạt giống trong tàng thức của những người *khác nhau* biểu hiện thành sông, núi, đất đai *giống nhau* là vì những hạt giống ấy là những hạt giống "cộng tướng" 共 相 . Tại sao những con người khác nhau lại có những hạt giống "cộng tướng"? Là vì loài người nói chung có "cộng nghiệp" (nghiệp báo chung, số phận chung), mặc dầu "mỗi người một nghiệp khác nhau".

Những hạt giống "bất cộng tướng" thì lại làm cho mỗi người nhìn sự vật mỗi khác, như đứng trước một con sông, thì văn sĩ, họa sĩ, nhà khoa học, nhà sử học, nhà kinh tế học, nhà buôn, người cày ruộng v.v... đều có cách nhìn khác nhau.

e) *Thắc mắc giải đáp về luận đề: "Nhất thiết duy thức".*

*Duy thức nhị thập luận* của Thế-thân có nói đến bốn cái "thắc mắc" của ngoại nhân đối với thuyết "nhất thiết duy thức".

1. *Thắc mắc*: Tóm tắt có bốn thắc mắc sau:

- Thường thức phổ thông cho rằng: ngoài tâm cảnh, như khi ta thấy núi X thì núi ấy là ngoài

thức, là thực hữu; cho nên chỉ khi nào đến *chỗ* có núi X ta mới nhìn thấy nó, không phải đứng bất cứ chỗ nào cũng thấy nó được. Cái ấy gọi là *xứ định*. Nếu bảo núi X là do thức biểu hiện, thì tại sao cái thức của chúng ta chỉ biểu hiện ra núi ấy ở một vị trí nhất định, mà không biểu hiện ở bất cứ chỗ nào khác?

- Thường thức phổ thông cho rằng núi X là có ngoài ý thức, cho nên chỉ *lúc* nào đi đến núi ấy mới thấy nó. Cái đó gọi là *thời định*. Nếu cho rằng núi X là do thức biểu hiện ra, thì tại sao thức chỉ biểu hiện ra nó ở một lúc nhất định, mà không biểu hiện ra ở bất cứ lúc nào khác?
- Nếu có người nào đó bị mờ mắt, hoa mắt, nhìn thấy những sợi tóc, con ruồi vu vơ, thì đấy không phải là những vật ở ngoài thức, vì thế chỉ có người hoa mắt, mờ mắt mới thấy mà những người khác thì không thấy. Nếu cái mà thường thức gọi là ngoại cảnh vốn không phải là thực cảnh ở ngoài thức, thì tại sao mọi người đều nhìn thấy những sự vật khác hẳn với sợi tóc, con ruồi của người mờ mắt, hoa mắt?
- Sợi tóc, con ruồi của người hoa mắt, mờ mắt, không có tác dụng của sợi tóc thật, con ruồi thật, cũng như những vật thấy trong chiêm bao không có tác dụng thật, thế mà sợi tóc, con ruồi ở ngoại cảnh mà mọi người đều thấy, thì

lại có tác dụng khách quan, cụ thể của chúng. Nếu nói con ruồi, sợi tóc mà mọi người đều thấy là do thức biểu hiện ra, thì tại sao chúng lại có tác dụng chân xác, khác với sợi tóc huyễn, con ruồi huyễn của người hoa mắt, mờ mắt?

*2. Giải đáp*

- Trong chiêm bao, cũng thấy núi X ở một chỗ nhất định.
- Trong chiêm bao, cũng thấy núi X ở một lúc nhất định.
- Bọn ma đói trong ngạ quỷ đạo, vì cùng một nghiệp với nhau, đều thấy nước sông là huyết hồng không uống được (trong khi nước sông không phải là huyết hồng). Vậy thì mọi người đều nhìn thấy núi X, không hẳn có nghĩa là núi X có thật ở ngoài thức.
- Trong chiêm bao, cũng có sự giao hợp. Cái đó, tuy không là cảnh thực, nhưng cũng có tác dụng thực (xuất tinh). Vậy có tác dụng thực không hẳn có nghĩa là sự vật có thật ở ngoài thức.

Còn nhiều thắc mắc và giải đáp khác; nay cử một số có đặc sắc triết học:

*Hỏi*: Cảnh giới bên ngoài là do "hiện lượng" (trực

nghiệm) mà nắm được, sao có thể nói là không có?

*Đáp*: Cái mà hiện lượng nắm được là kinh nghiệm thuần túy, nhưng hiện lượng không hề cho nó là ở ngoài; chỉ vì đệ lục thức bày vẽ phân biệt, mà cho nó ở ngoài đấy thôi.

Cái mà hiện lượng nắm được chính là tướng phần của thức, cũng có thể cho là có, chỉ có cái mà đệ lục thức chấp nê làm ngoại giới, là hoàn toàn không có mà thôi.

*Hỏi*: Dầu cho vật thể bên ngoài là không có đi nữa, nhưng cái tâm của người khác là thực có, mà cái tâm ấy không phải là do thức biến hiện. Thế thì cái tâm ấy vẫn là đối tượng của thức và thức cũng có đối tượng ở ngoài bản thân nó chứ?

*Đáp*: Cái tâm của người khác vẫn có thể là đối tượng của thức, nhưng nó chỉ như cái bóng ở trong gương. Mỗi thức của chúng ta chỉ có thể lấy cái tướng phần của mình làm đối tượng thực sự.

*Hỏi*: Đã cho rằng: ngoài cái thức của mình lại có cái thức của người khác, thì cái thức cũng có ngoại cảnh, sao còn gọi là duy thức?

*Đáp*: Duy thức không có nghĩa là "chỉ có một thức". Ngoài cái thức của mỗi người vẫn có cái thức của người khác. Nếu chỉ có một thức, thì làm sao lại còn phân biệt phàm với thánh, tôn với ty? Không có thánh thì ai thuyết pháp, không có phàm thì

thuyết pháp cho ai?

g) *Tam tính* 三性,*tam vô tính* 三無性*và chân như* 真 如

*Tam tính* là:

1. Biến kế sở chấp tính 遍 計 所 執 性

Không biết rằng mọi hiện tượng (ngã và pháp) đều là huyễn.

2. Y tha khởi tính 依 他 起 性.

Biết rằng ngã và pháp không phải là tự bản, tự căn, mà đều là dựa vào thức mà phát sinh.

3. Viên thành thực tính 圓 成 寔 性

Biết được thực tướng của ngã và pháp, biết được chân tính của thức.

*Tam vô tính* là:

1. Tướng vô tính 相 無 性: Tướng là không có.

2. Sinh vô tính 生 無 性 : Y tha khởi cũng là có tính không có.

3. Thắng nghĩa vô tính 勝 義 無 性: Viên thành thực cũng không có.

Vô tính thứ nhất là tuyệt đối, hai vô tính sau là tương đối. Tâm và chư pháp (hiện tượng) đều là y tha khởi. Thực tính của tâm và chư pháp là chân như.

*Chân* là chân thực, tỏ rằng không phải là hư vọng. *Như* là bằng (thăng bằng) và thường (trường tồn), tỏ rằng không biến dịch. Cái chân thực ấy, dù ở chỗ nào cũng luôn luôn thăng bằng, cho nên gọi là chân như.

## D. Thiền tông 禪 宗

### *1. Do lai và phát triển*

Sách *Tông môn tạp lục* chép rằng:

"Vương Kinh Công (Vương An Thạch) nói với Phật Tuệ Tuyền Thiền sư rằng: "Gần đây tôi ở Hàn lâm nội các ngẫu nhiên thấy có bộ kinh *Đại phạm thiên vương vấn Phật quyết nghi* gồm ba quyển. [Kinh này] thuật lại rằng: Phạm vương đến Linh Sơn đem đóa hoa ba-la màu hoàng kim dâng Phật, rồi tự tay dọn bảo tọa, xin Phật thuyết pháp. Đức Thế Tôn bèn lên ngồi trên bảo tọa, lấy hai ngón tay cầm cuống hoa giơ ra cho mọi người xem. Lúc bấy giờ những thính giả cõi trời, cõi người có đến hàng trăm vạn, thảy đều ngơ ngác; chỉ có một vị Kim Sắc đầu đà là mỉm miệng cười. Đức Thế Tôn bèn nói: "Ta có nhãn tạng chính pháp, diệu tâm bồ-đề, thực tướng vô tướng đem phân phó cho Ma-ha Ca-diếp. Bộ kinh này nói nhiều về những điều mà các vị đế vương hỏi Phật, cho nên bí tàng, không nghe ai nói".

Câu chuyện: "Phật cầm hoa, Ca-diếp mỉm cười" không hề được chép trong các kinh và luận của Đại tạng. Bộ kinh *Đại Phạm thiên vương vấn Phật quyết nghi* không phải là một văn bản thực lục của Ấn-độ; nó là một văn bản ngụy tạo ở Trung Quốc, cho nên cái quá trình truyền thụ của Thiền tông "dĩ tâm truyền tâm, bất lập văn tự" từ Thích-ca đến Ca-diếp, đến A-nan, đến Mã-minh, Long-thụ, Thiên Thai v.v... đến Bồ-đề-đạt-ma (gồm 28 đời), không có giá trị lịch sử mà chỉ là những truyền thuyết lưu hành ở trong Thiền tông của Trung Quốc và có thể nói *Thiền tông là hoàn toàn do Trung Quốc sáng lập*.

Đệ nhất tổ của Thiền tông là Bồ-đề-đạt-ma người Ấn-độ, đến Trung Quốc vào đời Lương Vũ Đế (thế kỷ VI). Đệ nhị tổ là Tuệ Khả. Đệ tam tổ là Tăng Xán. Đệ tứ tổ là Đạo Tín. Đệ ngũ tổ là Hoằng Nhẫn.

Hoằng Nhẫn truyền cho Huệ Năng, là đệ lục tổ. Đến đây (đầu đời nhà Đường), Thiền tông chia làm Nam tông và Bắc tông.

Hoằng Nhẫn có hai người học trò là Thần Tú và Huệ Năng. Nhưng Hoằng Nhẫn đã không truyền đạo lại cho Thần Tú là người học trò giỏi nhất, mà lại truyền cho Huệ Năng, người giã gạo không biết chữ. Vì vậy, Thần Tú không phục mà lập nên Bắc tông, còn Huệ Năng lập nên Nam tông. Hai phái đó đã đấu tranh với nhau. Đó là ở thời kỳ sơ Đường (Hoằng

Nhẫn chết năm 675, Thần Tú chết năm 706).

Để hiểu rõ hơn cuộc đấu tranh có lẽ có phần phức tạp giữa Bắc tông và Nam tông, ta hãy theo dõi kỹ một đoạn văn trong bài tựa *Pháp bảo đàn kinh*:

"Một ngày, Tổ (tức Hoằng Nhẫn) gọi tất cả những môn nhân lại gần bảo rằng: "Ta nói cho các anh nghe, trong đời người, sinh tử là việc lớn, thế mà các anh chỉ đi tìm cái phúc điền chứ không tìm cách thoát khỏi bể khổ, tự tính của mình. Các anh đã tối tăm về lý tính thì phúc điền làm sao cứu được các anh. Các anh hãy tự xét trí tuệ của mình, tìm lấy cái tâm tự bản - tự nó làm gốc cho nó - và ánh sáng trí tuệ - bát nhã - rồi mỗi người làm một bài kệ trình cho ta xem! Anh nào giác ngộ được đại ý, ta sẽ phó cho y (áo cà sa) và pháp - để làm Tổ thứ 6 của Thiền tông".

Thần Tú là người học trò giỏi nhất, về phòng làm một bài kệ, nhiều lần muốn đem trình thầy. Nhưng khi đến trước chính đường, không hiểu sao trong lòng hoảng hốt, toàn thân đổ mồ hôi, nghĩ rằng chưa trình được. Đến canh ba hôm đó, không cho ai biết, một mình cầm đèn viết bài kệ ở hành lang phía Nam để bày tỏ sở kiến của mình. Bài kệ như sau:

身 是 菩 提 樹
心 如 明 鏡 臺
時 時 勤 拂 拭
勿 使 惹 塵 埃

*Thân thị Bồ-đề thụ,*
*Tâm như minh kính đài.*
*Thời thời cần phất thức,*
*Vật sử nhạ trần ai!*

Nghĩa là:

Thân là cây bồ-đề,
Lòng như đài gương sáng.
Luôn luôn phải siêng năng lau phủi,
Chớ để dính bụi trần.

Thần Tú viết bài kệ xong, lui về phòng không ai biết. Đến canh ba, Tổ gọi Tú vào trong chính đường hỏi: "Có phải bài kệ kia do anh làm phải không?" Tú đáp: "Thực là của tôi làm. Tôi không dám được nối làm Lục tổ, chỉ mong Hòa thượng từ bi xem đệ tử này có một chút trí tuệ nào không?" Tổ nói: "Anh làm bài kệ này chưa vỡ được bản tính; mới đến ngoài cửa chứ chưa vào nhà được. Anh kiến giải như vậy mà muốn đi vào "vô thượng bồ-đề" (Ánh sáng trí tuệ cao nhất) thì không thể

được đâu. Muốn có "vô thượng bồ-đề" thì phải hiểu ra ngoài lời nói để mà nhận thức cái "tự bản chi tâm" 自本之心,"tự bản chi tính" 自本之性."Tự bản chi tâm", "tự bản chi tính" là cái "bất sinh", "bất diệt", "lời nói không nói cái đó được", bất cứ lúc nào, trong bất cứ ý niệm nào [đang kế tiếp nhau một cách nhanh chóng] nó cũng tự nhiên nhi nhiên mà hiện ra; tất cả mọi hiện tượng đều thông. "Một" là chân, "tất cả" cũng đều là chân; muôn vàn cảnh giới đều là "như như" (bằng nhau, không thêm không bớt); cái ý thức về tính "như như" đó là chân thực. Nếu anh kiến giải được như thế thì mới mong có tự tính vô thượng bồ-đề.

Ta nói xong, anh hãy về suy nghĩ một vài ngày, làm một bài kệ khác đưa ta xem. Bài kệ thứ hai nếu chứng tỏ "vào được cửa" thì anh sẽ được truyền y pháp"...

Thần Tú vái tạ lui ra. Vài ngày sau không làm xong được bài kệ thứ hai, trong lòng hoảng hốt, thần tứ bất an, như ở trong mộng, đứng ngồi không vui.

Cách hai ngày sau, có một đứa trẻ con đi qua nhà để cối giã gạo, mồm đọc bài kệ của Thần Tú, Huệ Năng nghe được[21] [...] biết ngay bài kệ đó chưa thấy được bản tính, bèn dựa vào bài kệ trên làm một bài kệ khác như sau:

菩 提 本 無 樹
明 鏡 亦 非 臺
本 來 無 一 物
何 處 惹 塵 埃

*Bồ-đề bản vô thụ,*
*Minh kính diệc phi đài.*
*Bản lai vô nhất vật,*
*Hà xứ nhạ trần ai?*

Nghĩa là:

Vốn không có cây bồ-đề,
Cũng không có đài gương sáng.
Từ xưa đến nay không có một vật gì,
Vậy có chỗ nào để dính bụi bặm?

Khi Huệ Năng đọc bài kệ ấy lên, đám đông tín đồ đều thất kinh, không một người nào không ngạc nhiên thán phục. Họ đều nói: "Lạ thay! Không nên lấy bề ngoài mà đánh giá người ta [...]. Như anh này thì chẳng bao lâu mà thành Bồ tát". Tổ sư cũng kinh quái, sợ sinh ra chuyện bất trắc, hại người. Ông bèn lấy giày xóa bài kệ ấy đi và nói: "Bài kệ này cũng chưa "kiến tính" 見 性 được". Mọi người đều cho là phải.

Hôm sau, Tổ sư ngầm lên chỗ nhà giã gạo, thấy Huệ Năng đang khom lưng trên cối, bèn nói: "Người học đạo phải làm như thế à?". Rồi lại hỏi tiếp: "Gạo anh giã đã trắng chưa?"

Năng đáp: "Gạo tôi giã đã kỹ lắm, còn thiếu cái sàng để sàng thôi!" Tổ bèn lấy gậy đánh vào cối ba cái rồi đi. Huệ Năng biết ý, canh ba vào phòng Tổ. Tổ lấy áo cà sa che quanh để tránh những con mắt dòm ngó, rồi giảng kinh *Kim cương*(22) cho Huệ Năng nghe. Đến câu: "*Ưng vô sở trụ nhi sinh kỳ tâm*" 應無所住而生其心; nghĩa là: không nên trụ vào một chỗ nào để sinh ra cái tâm của mình (mà phải sinh cái tâm của con người ở chỗ chân như), thì Huệ Năng đột nhiên giác ngộ được rằng: hết thảy mọi hiện tượng đều không lìa khỏi tự tính, bèn thưa với Tổ:

"Ngờ đâu cái tự tính của mình vốn nó thanh tịnh.
Ngờ đâu cái tự tính của mình vốn nó bất sinh, bất diệt!
Ngờ đâu cái tự tính của mình vốn nó tự túc cho nó!
Ngờ đâu cái tự tính của mình vốn nó không động giao!
Ngờ đâu cái tự tính của mình vốn nó có thể sinh ra vạn vật!"

Tổ cho rằng Huệ Năng đã giác ngộ được bản tính rồi, bèn nói: "Người nào không biết được bản tính (chân như) thì học đạo Phật cũng vô ích thôi! Còn ai ý thức được "tự bản tâm", "tự bản tính" thì gọi là trượng phu[23], là nhân sư, là Phật.

Hoằng Nhẫn đã truyền pháp cho Huệ Năng trong canh ba mà không ai biết, liền đó, truyền cho Huệ Năng "đốn giáo"[24] và "y bát". Hoằng nói rằng: "Nay anh làm đệ lục Tổ, anh phải tự hộ niệm cho giỏi và tế độ chúng sinh cho rộng; đừng để đứt quãng".

Huệ Năng từ giã thầy đi về phía Nam, trải qua 15 năm, có lúc ông gặp một phường đi săn bèn nhập vào mà tùy nghi thuyết pháp. Phường đó giao cho ông chức giữ lưới. Mỗi khi tung lưới, có bắt được sinh mệnh gì ông đều thả hết. Lại khi nấu cơm, ông bỏ rau cải vào nồi đang nấu thịt mà nấu nhờ. Có người hỏi thì đáp: "Chỉ ăn rau bên thịt thôi". Một hôm nghĩ rằng giờ là lúc phải ra thuyết pháp, không thể ở ẩn mãi được, bèn đi đến chùa Pháp Tính ở Quảng Châu, gặp lúc Ấn Tông Pháp sư đang giảng kinh *Niết-bàn*, nhân có hai vị sư đang bàn về gió và cây phướn. Một ông nói: "Gió động", ông kia nói: "Phướn động"; hai ông nghị luận mãi mà không ai thắng. Huệ Năng bèn nói: "Không phải gió động, không phải phướn động mà là sự động tâm của đấng từ bi". Cả đám chúng tăng đều

kinh hãi"[25].

Trong lúc đó ở Bắc phương, Thần Tú cũng tự xưng là đệ lục Tổ, dựng lên Bắc Thiền tông, đối lập với Nam Thiền tông.

Huệ Năng có môn đệ cao tay là Thần Hội, được Huệ Năng truyền giáo cho. Sau này, Pháp Hải đã chép lại ý của Huệ Năng thành cuốn *Lục tổ đàn kinh* và tư tưởng Thần Hội cũng được ghi lại trong *Thần Hội ngữ lục*.

Thần Hội đi lên phương Bắc công kích Bắc tông, chấn động hết cả Bắc phương, vì đã dũng cảm bảo vệ và phát huy tư tưởng "Đốn ngộ thành Phật" của Đạo Sinh, bằng thuyết linh tri, nên những người ưu tú đều theo Nam tông. Sau đó, Nam tông cũng phân hóa ra làm nhiều chi: Vân môn, Pháp nhãn, Tào động, Quy ngưỡng, Lâm tế v.v...

Đến các đời Tống, Minh... Thiền tông và Tịnh độ tông hợp nhất với nhau.

## Đ. Tịnh độ tông 淨 土 宗

### *1. Do lai và phát triển*

Tông này được hình thành trên cơ sở ba bộ kinh: 1. *Vô lượng thọ kinh*; 2. *Quán vô lượng thọ kinh*; 3. *A-di-đà kinh*, và một bộ luận: *Vãng sinh tịnh độ luận* của Thiên-thân (Vasubandhi).

Ở Trung Quốc, đời Hậu Hán có sa-môn An Thế-cao dịch kinh *Vô lượng thọ*. Đời Đông Tấn (thế kỷ IV-V) có Tuệ Viễn niệm Phật A-di-đà ở Hổ Sơn, đời sau tôn làm sơ tổ của tông Tịnh độ.

Tuệ Viễn vốn học Nho, lại tinh thông Lão-Trang, sau đến Tương Dương theo Đạo An học Phật và xuất gia. Đến lúc Tương Dương có loạn, Đạo An giải tán môn đồ, Tuệ Viễn bèn đi Kinh Châu rồi đến Tầm Dương. Quan Thứ sử là Hoàn Doãn dựng chùa Đông Lâm mời ông đến trụ trì. Ở đó Tuệ Viễn mở giảng đàn thuyết pháp, có hàng ngàn sa môn đến nghe. Có 123 người được Tuệ Viễn kết nạp vào Bạch liên xã, sau khi tuyên thệ trước tượng Phật A-di-đà. Có ẩn sĩ Lưu Di Dân và Lôi Thứ Tông cũng theo Tuệ Viễn. Theo truyền thuyết "Hổ khê tam tiếu" thì Đào Uyên Minh cũng có đến chơi với Tuệ Viễn ở chùa Đông Lâm. Tuệ Viễn nhập tịch năm Nghĩa Hy 12 (416).

Đời nhà Bắc Ngụy (đầu thế kỷ VI), người Ấn-độ là Bồ-đề-lưu-chi (Bodhirucci) vào Trung Quốc viết sách *Vãng sinh tịnh độ luận* của Thiên-thân, truyền cho Đàm Loan. Đời Tùy-Đường có hai người kiệt xuất là Đạo Xước và Thiện Đạo bắt đầu mở rộng phạm vi của Tịnh độ và từ đó tư tưởng của tông này tràn lan khắp dân gian, vì đạo lý của các tông lớn như Hoa nghiêm, Thiên Thai v.v... rất uyên thâm, vi diệu, chỉ thích hợp với giới sĩ phu, trái lại tư tưởng Tịnh độ rất đơn giản, dễ hiểu, thích hợp với đại chúng.

*2. Mục đích:*

Mục đích của người tu Tịnh độ là "Vãng sinh tịnh thổ" 往生淨土. "Tịnh độ"[26] (đất sạch) nghĩa là đất nước của Phật. *Đại thừa nghĩa chương* nói: "Trong kinh, có khi gọi là Phật địa, hoặc là Phật giới, hoặc là Phật quốc, hay Phật thổ, cũng có khi gọi là Tịnh sát, Tịnh quốc, Tịnh thổ". Tầng trời thứ 4 trong 6 tầng trời của Dục giới gọi là tầng trời Đâu suất, nội viên của tầng trời này là chỗ giáng sinh của Bồ tát Di-lặc, cho nên gọi là Di-lặc Tịnh độ. Tây thiên cực lạc thế giới là Tịnh độ của Phật A-di-đà, cách nhân gian mười vạn ức cõi Phật, "Vãng sinh tịnh độ" là lúc chết, linh hồn được tiếp dẫn sang Tây thiên cực lạc thế giới.

Chữ A-di-đà (Amita) nghĩa là vô lượng (ánh sáng vô lượng và tuổi thọ vô lượng). Phật A-di-đà là giáo chủ của đất Tây thiên. Bên cạnh Phật A-di-đà có Quan-thế-âm Bồ tát và Đại-thế-chí Bồ tát. Quan-thế-âm nghĩa là soi xét âm thanh ở thế gian. Khi chúng ta niệm A-di-đà Phật thì phát ra thanh âm và thông qua Đức Quan-âm, sẽ có sự cảm ứng giữa Phật A-di-đà và chúng ta. Đại-thế-chí Bồ tát có thế lực lớn, sức khỏe lớn, đến thế giới nào cũng làm chấn động thế giới ấy.

Được sang Tây thiên cực lạc thế giới thì linh hồn chúng ta sẽ hưởng phúc vô lượng vô biên, sẽ sống trong xuân phong hòa khí, với những giống chim

tuyệt vời, màu sắc đẹp hơn gấm vóc, tiếng hót hay hơn âm nhạc, với ao "Bát công đức" có nước tám công đức. Kinh *Xưng tán Tịnh độ* nói: "Thế nào gọi là nước "tám công đức"? Một là lắng sạch, hai là trong mát, ba là ngon ngọt, bốn là nhẹ nhàng, năm là nhuần nhuyễn, sáu là an hòa, bảy là uống vào thì trừ được cái đói, cái khát và vô số cái khổ tương tự, tám là uống vào thì phủ tạng trường sinh, tứ đại (thủy, hỏa, thổ, khí) nhuần thấm mãi"(27).

### *3. Phương pháp*

a. *Tín* 信

1- Tự tín: Tin rằng có tính Phật A-di-đà trong bản thân mình.

2- Tín tha: Phải tin rằng Phật A-di-đà sẵn sàng giúp cho mình được giải thoát, và khi mình chết, sẽ tiếp dẫn mình sang thế giới cực lạc

b. *Nguyện* 願

1- Căn bản nguyện 根 本 願 .Phải phát nguyện được thành Phật để tế độ chúng sinh.

2- Phương tiện nguyện 方 便 願 .Phát nguyện "vãng sinh Tịnh độ" vì đã chán ghét cõi ta bà 娑 婆 世 界 cũng gọi là Nhẫn thổ 認 土 nghĩa là một thế giới trong đó chúng sinh phải chịu đựng phiền não.

*4. Hành* 行

1. *Chính hành* 正 行.

Phải chuyên cần trì danh niệm Phật và tụng kinh *A-di-đà.*

2. *Trợ hành* 助 行.

Phải giữ những giới: bất sát (không giết), bất đạo (không ăn trộm), bất vọng (không nói điêu), bất đàm (không bàn bạc) v.v... và phải làm công việc từ thiện.

## VI- KẾT LUẬN

Phật học Trung Quốc có tính cách sáng tạo. Nó mang những đặc trưng cơ bản sau đây:

1) Sau khi sang Trung Quốc, Phật giáo không đi theo duy tâm chủ quan như ở Ấn-độ nữa mà theo duy tâm khách quan. Chỉ có phái Duy ngã là theo Ấn-độ, và cũng chỉ truyền được 2, 3 đời thì chết.

2) Phật giáo Trung Quốc trọng hoạt động tích cực. Nhập Niết-bàn rồi lại trở lại cõi sinh diệt để cứu độ chúng sinh.

3) Phật giáo Trung Quốc có tinh thần bình dân, tiến bộ: thể hiện trong thuyết "Đốn ngộ thành Phật"

của Đạo Sinh, Hoa nghiêm, Thiên Thai ...

Hai thời kỳ rực rỡ trong lịch sử triết học Trung Quốc là:

1) Thời kỳ Tiên Tần-Chiến quốc với Lão-Trang, Huệ Thi, Công Tôn Long, Hàn Phi, Thương Ưởng.

2) Và thời kỳ Lục triều, Tùy, Đường: rực rỡ hơn cả thời Tiên Tần-Chiến quốc. Thời kỳ này xuất hiện nhiều nhà tư tưởng thiên tài, hình thức biểu hiện phong phú, có nhiều tác phẩm vĩ đại ...

Lịch sử tư tưởng triết học Trung Quốc so với Hy-lạp, Đức không kém, có kém chỉ kém Ấn-độ. Vì thế Lương Khải Siêu, khi dựa vào tác phẩm Nhật-bản để nghiên cứu triết học Phật giáo đã đề cao giá trị triết học Phật giáo Trung Quốc quá mức, hạ thấp triết học Phật giáo Nhật-bản. Ông cho Chân tông ở Nhật là một dòng nhỏ của Tịnh độ tông của Trung Quốc, Liên tông của Nhật là một đứa cháu nhỏ của tông Thiên Thai ở Trung Quốc...

Điều đó cũng dễ hiểu. Rất tiếc đến thời nhà Tống, khi chế độ phong kiến tập quyền thịnh trị ở Trung Quốc, Nho giáo vươn lên chèn ép Phật giáo, tư tưởng Trung Quốc cũng mất dần tính chất "khai phóng", lại thêm không có chỗ dựa là chủ nghĩa tư bản nên dần dần trở nên phong bế, già cỗi và lạc hậu.

(1) Nguyên văn: 浮屠者佛也。 西城天竺有佛道焉[...]其教以慈悲心為主、不殺生、專務清淨、其精者號為沙門、 沙門者、漢書息心 [...] 又以人死精神不滅、 隨復受形、生時所行善、惡皆有報應...佛身長一丈六尺、黃金色、頂中佩日月光、變化無方。

(2) Nguyên văn: 吾昔嘗論六朝隋唐之間、為中國學術思想最衰時代。雖然此不過就儒家一方面而論之耳。當時儒家者流、除文學外、一無所事其最錚錚於學界者、如王通、陸德明、孔穎達、韓愈之流、其於學術史中、雖謂無一毫之價值可也。雖然學固不可以所教之限。當時於儒教之外、有放萬丈光燄於歷史者焉、時佛教是也。六朝而唐幾百年中、志高行潔、學淵識拔之士悉相率而入於佛教之範圍。

(3) Nguyên văn: 諸國所傳佛學者皆小乘 惟中國獨傳大乘。佛教之行、西訖波斯、北盡鮮卑、南至暹羅、東極日本、凡亞洲中、大小百數十國、無不遍被。蓋當馬鳴初興時、而印度本國。諸人已紛紛集矣、謂大乘非佛法。大乘之行於印實幾希耳...即如今日西藏、蒙古號稱佛法最盛之地、問其於華嚴、法華之旨、有一嘗受者乎、無有也。獨我中國雖魏晉以前、眾法萌芽、未達精蘊、迨羅什以後流風一播、全國景從、小乘影跡幾全絕矣。

(4) Nguyên văn: "中國之諸宗派多由中國自創 [...]夫我國之最有功德、有勢力於佛教界者、莫如"教下三家" 之天台、法相、華嚴、與"教外別傳"之禪宗[...] 而此四派有惟其一曾盛於天竺、其三皆創自支那[...]。印度惟小乘時代有派別、而大乘時代無派別[...]皆本師相傳、毫無異論及其末流、門戶始生、而法輪已轉而東矣。 蓋大乘教義、萌芽於印度而大成於支那"。

(5) *NC*: Nếu nói rằng chúng duyên hòa hợp mà sinh ra quả, thì cái quả ấy đã có sẵn trong hòa hợp rồi, nghĩa là nó đã có tự thể của nó, hòa hợp không tạo thành cái tự thể được.

(6) *NC*: Nếu nói rằng sở dĩ nhân đồng thời tồn tại với quả là vì ở trong nhân, cái bộ phận sinh ra quả đã mất đi, chỉ còn lại cái bộ phận không sinh ra quả, thì tức là khẳng định nhân có hai thể, có hai chất. Trong thực tế, không thể có điều ấy.

(7) *NC*: Nếu nói rằng nhân và quả không đồng thời tồn tại, và sau khi làm ra quả, thì nhân mất đi, thế là nhân đi vào quá khứ, quả ở lại hiện tại; nói thế thì cũng như nói rằng có quả mà không có nhân, tức là vi phạm nguyên lý đồng nhất, vi phạm cái định nghĩa của chữ nhân và chữ quả. Ở chỗ khác, Long-thụ đã chứng minh rằng thời gian không trôi chảy; quá khứ hiện tại không kế tiếp.

(8) *NC*: Nếu nói rằng hễ khi nào có chúng duyên hòa hợp thì có quả ngay (chúng duyên hòa hợp làm nhân cho quả), nói như thế thành ra cái năng sinh và cái sở sinh xuất hiện đồng thời, như là mẹ với con đồng thời xuất hiện.

(9) *NC*: Nếu nói rằng quả đã có sẵn từ trước, đến khi có chúng duyên hòa hợp thì mới hiện hành, thế là nói quả có trước nhân (vì đã nói rằng chúng duyên hòa hợp là nhân), thế là tách rời nhân với quả và cũng là vi phạm nguyên lý đồng nhất, cuối cùng là phủ định quan hệ nhân quả.

(10) *NC*: Ở đây Long-thụ vận dụng "nhị luận bối phản" (diallèle) tức là nêu lên những luận chứng hai mặt tương phản, những luận chứng này lại lật đổ lẫn nhau, do đó đối tượng của cả hai luận chứng đều hão huyền.

(11) *NC*: Nếu nói nhân với quả là một, thì cũng như khẳng định rằng cái năng sinh (như cha mẹ) và cái sở sinh (như con) chỉ là một mà thôi. Nói nhân với quả khác nhau, tức là nói nhân là dị chất với quả. Nhưng một vật chỉ sinh ra được cái gì đồng chất với nó chứ không sinh ra được cái dị chất với nó. Hai vật dị chất không thể làm nhân quả cho nhau, cho nên một vật dị chất với một vật nào đó thì không phải là nguyên nhân của vật này. Vậy nói nhân quả khác nhau, tức là lẫn lộn cái nhân với cái phi nhân, tức là vi phạm nguyên lý đồng nhất.

(12) *NC*: Nếu quả có định tính hay tự tính, tức là cái bản tính độc lập của nó thì nó sẽ dị chất với cái gọi là nhân. Làm sao một cái dị chất với nó lại sinh ra nó được? Nếu nói quả không có bản tính độc lập đối với nhân, thì nó cũng là nhân, nó vẫn ở trong cái gọi là nhân, do đó cái này không sinh ra nó được.

(13) *NC*: Nếu nói nhân không sinh ra quả thì vi phạm định nghĩa của chữ "nhân" và chữ "quả".

(14) *NC*: Nếu nói chúng duyên hòa hợp sinh ra quả thì hòa hợp chỉ là trạng thái nhất thời của chúng duyên, nó không tự sinh ra được, làm sao nó sinh ra được cái gì?

(15) Nguyên văn: "一切諸法、依此心有[...]法即虛妄。對此虛偽法故、目之為真[...]彼虛法生時、此心不生、諸法滅時、此心不滅。不生故不增、不滅故不減。以不生不滅、不增不減,故名之為如[...]。凡聖諸法、自有差別異相、而此真心、無異無相,故名之為如"。

(16) Nguyên văn: 如來藏體具足一切眾生之性。從本已來[...]具有染淨二性。以其染性故、能現一切眾生等染事[...]。復具淨性故、能現一切諸佛等淨德。

(17) *Nhiếp*: kiêm, gồm.

(18) Nguyên văn:

沙門曰: 汝當閉目、憶想身上一小毛孔即能見不?
外人憶想一小毛孔已、報曰: "我以了了見也"

沙門曰："汝當閉目、憶想作一大城、廣數十里、即能見不？

外人相作城已報曰："我於心中、了了見也 "

沙門曰："毛孔與城大小異不 ?"

外人曰："異"

沙門曰："向者毛孔與城、但是心作不?"

外人曰："是心作"

沙門曰："汝心有大小耶?"

外人曰："心無形相、焉可見有大小?"

沙門曰："汝想作毛孔時、為減小許心作、為全用一心作耶 ?"

外人曰："心無形段、焉可減小許用之 ? 是故我全用一念想作毛孔也"

沙門曰："汝想作大城時、為只用自家一念作、 為吏別得他人心神共作耶 ?"

外人曰："唯用自心作城，吏無他人心也?"

沙門曰： "然則一心全體、 唯作一毛孔、復全體作大城心既是一、無小大故、毛孔與城俱全用一心為體。當知毛孔與城、體融平等也。以

是義故、舉小牧大、無大而非小、舉大攝小、無小而非大。無小而非大、故大入小而大不減。無大而非小、故小容大而小不增、是以小無異增故芥子舊質不改、大無異減、故須彌山如故。

(19) Nguyên văn:

沙門曰："汝曾夢見經歷十年五歲時節事不？"

外人曰："我寔曾見歷涉多年、或經旬、日時節、亦自晝夜、與覺無異？"

沙門曰："汝若覺已、自知睡經幾時 ？"

外人曰："我既覺已、借問他人、言我睡始經食頃"

沙門曰："奇哉！於一食之頃而見多年之事。以是我故據覺論夢、夢裏長時、便則不實、據夢論覺、覺時食頃、亦則為虛。若覺夢據情論、即長短各論、各論謂為實、一向不融。若覺夢據理論、即長短相攝、長時是短、短時是長、而不妨長短相別。若以一心望彼、則長短俱無、本來平等一心也。正以

心體平等、非長非短、故心性所起長短之相、即無長短之實、故得相攝。若長時自有長體、短時自有短體、非是一心起作者、即無得長短相攝。又雖同一心為體、若長時則全用一心而作、短時即減少許心作者、亦不得長短相攝。正以一心全體復作短時、全體復長時。故得相攝也。是故聖人依平等義、即不見三世時節、長短之相、依緣起義故、即如短時、長時體融相攝。

(20) *Chấp*: cố chấp, khư khư bảo thủ một thành kiến nào đó.

(21) Huệ Năng nghèo khổ, phải kiếm củi làm thuê để sống. Hôm ấy đang giã gạo cho nhà chùa.

(22) *NC*: Là bộ kinh Phật cho cái gì cũng là "vô" (không) cả.

(23) *NC*: *Trượng phu*: con người vũ trụ (purusha).

(24) *Đốn giáo*: giáo lý "Đốn ngộ thành Phật".

(25) Nguyên văn:

"祖一日喚門人總來:"吾向汝說世人生死事大、汝等終日只求福田、不求出離生死苦海、自生若迷、福田何救? 汝等各云自看智慧、取自本心般若之性、各作一偈、來呈吾看、若悟大意、付汝衣法、為六代祖...". 神秀作偈成已、數度欲呈、行至堂前、心中恍惚、

遍身汗流、擬呈不得... 是夜三更、不使人知、自執燈書偈於南廊壁間、呈心所見。偈曰:

"身是菩提樹、
心如明鏡臺、
時時勤拂拭、
勿使惹塵埃"。

秀書偈了、 使卻歸房、人總不知...祖三更入堂問曰: " 偈是汝作否?"。秀言:"實是秀作、不敢妄求祖位、望和尚慈悲、看弟子有少智慧否?" 祖曰:"汝作此偈、未見本性、只到門外、未入門內。如此見解、覓無上菩提了可得。無上菩提須得言外識自本心、見自本性、不生不滅、於一切時中念念自見、萬法無滯、一真一切真、萬境自如如、如如之心即是真實。若如是見、即是無上菩提之自性也。汝此去、一兩日思性、更作一偈將來吾看、汝偈若入得門、付汝衣法"。 神秀作禮而出、又經數日、作偈不成、心中恍惚、神思不安、猶如夢中、行坐不樂。

復兩日、有一童子於碓坊過、唱誦其偈。惠能一聞、便知此偈未見性。依偈曰:

"菩提本無樹、
明鏡亦非臺。
本來無一物、
何處惹塵埃"

吟此偈已徒群總驚、無不嗟呀。 各相謂言:"奇哉!不得以貌取人、何得多時便他肉身菩薩"。祖見眾人驚怪、恐人損害、遂將鞋擦了偈、曰:"亦未見性 ?" 眾以為然 。

次日、 祖譖至碓坊、 見能腰磨米、語曰: "求道之人、當如是乎？"乃問曰："米熟也未?" 惠能曰："米熟久矣、猶欠篩在"。祖以杖擊碓三下而去。惠能即會祖意、三鼓入堂。祖以袈圍、不令人見。為說金剛經、至 "應無所住而生其心"、 惠能言下大悟、一切萬法不離自性。遂啓祖言:"何期自性本自清淨!何期自性本自生滅！何期自性本自具足！ 何期自性本無動搖！何期自性能生萬法!..."祖知悟本性、謂惠能曰："不識本心、學法無益、若識本自心、見自本性、即名丈夫、天人師、佛!"

三更受法、人盡不知。便傳頓賴教及衣缽、云："汝為第六代祖"。善自護念、廣度有情、流布將來、無令斷絶..." 惠能辭違祖已。發足南行...

凡經一十五載、時與獵人隨宜說法。 獵人常令守網、每見生命盡放。又每至飯時、以菜寄煮肉鍋。或問、則對曰："但喫肉遍菜"。一日思惟，時當弘法、不可終遯、遂出至廣州法性寺。值印宗法師講涅槃經、因二僧論風旛義、 一曰:"風動"、一曰"旛動"。議論不已... 惠能進曰:"不是風動、不是旛動、仁者心動" !一眾駭然。

(壇經自序品弟一)

(26) Chữ "độ" chính là chữ thổ (đất) theo cách phát âm trước đời Đường, cũng như 般若 "ban nhược" mà đọc là "bát nhã".

(27) Bài *Hương Sơn phong cảnh* của Vũ Phạm Hàm có câu: "Nước công đức trong ngần không chút bụi".

PHẦN THỨ TƯ

# NIÊN BIỂU
# BẢNG TRA CỨU VÀ CHÚ GIẢI TÊN NGƯỜI TÊN SÁCH



CÙNG GIA ĐÌNH NGƯỜI CON TRAI

TẠI SÀI GÒN NHỮNG NĂM CUỐI ĐỜI

# NIÊN BIỂU CAO XUÂN HUY(*)

**1900** - **Cao Xuân Huy (CXH)** sinh ngày 28-V-1900 (tức 1 tháng Năm năm Canh tý) tại làng Thịnh Mỹ, xã Cao Xá, phủ Diễn Châu, tỉnh Nghệ An.

- Cha: Cao Xuân Tiếu (1865-1939), tự Bang Sa, hiệu Hải Tăng, đậu Phó bảng khoa thi 1895, giữ chức Thượng thư, Hiệp biện đại học sĩ kiêm Tổng tài Quốc sử quán của Nam triều.
- Mẹ: Nguyễn Thị Ân (1880-1955), người làng Quỳnh Đôi, huyện Quỳnh Lưu, tỉnh Nghệ An, con ông Nguyễn Văn Thành, học trò giỏi, mất sớm do xung đột tôn giáo ở xứ Nghệ. Sau khi sinh **CXH** một thời gian, bà mẹ bỏ về Quỳnh Đôi, mãi đến khoảng 1909 -

(*) NGUYỄN HUỆ CHI *soạn*.

1910 mới trở về lại nhà chồng.

**1906 -1907** - Khoảng 1906 - 1907, **CXH** rời làng quê, theo bố và ông nội (Cao Xuân Dục) đến các nơi trị nhậm, học chữ Hán với thầy giáo của gia đình, đồng thời được ông nội rèn cặp.

**1915** - **CXH** trở về Nghệ An, nhân khoa thi Hương năm Ất mão, cùng các bạn bè đồng lứa như Phạm Thiều, mang lều chiếu đi thi Hương tại trường thi Nghệ An. Trong khoa thi này **CXH** phạm trường quy vì làm bài hộ người chú và bị hỏng.

**1918** - Nhân khoa thi Hương Mậu ngọ, **CXH** vào Huế để dự thi, nhưng giữa đường bỏ dở và quay trở về xứ Nghệ.

**1922** - Trong thời gian còn học chữ Hán, **CXH** đã học thêm chương trình Pháp-Việt tại nhà. Ông đi thi Thành chung tại Huế, và thi đỗ năm 1922.

- Sau khi đậu Thành chung, **CXH** thi đậu vao Trường cao đẳng sư phạm Đông Dương. Học trong 3 năm. Cùng học với **CXH** có Đặng Thai Mai, Phạm Thiều, Tôn Quang Phiệt.

**1925** - Tốt nghiệp Cao đẳng sư phạm Đông Dương, **CXH** được bổ về dạy Trường quốc học Huế. Sau một thời gian, **CXH** quen biết bà Tôn Nữ Thị Cơ, bán hàng nước ở Huế.

- Cũng trong năm này Phan Bội Châu bị Pháp bắt cóc tại Thượng Hải đem về giam tại Hải Phòng. Do dư luận đòi hỏi, chính quyền Pháp phải đưa Phan Bội Châu ra xử tại Tòa đề hình Hà Nội vào ngày 23-XI, kết án khổ sai chung thân. Một phong trào đấu tranh chính trị đòi ân xá cho Phan Bội Châu dấy lên khắp ba kỳ.

- Ngày 7-XII, nhân dịp Toàn quyền Varenne mới sang nhậm chức, nhiều tầng lớp quần chúng đánh điện, gửi thư, biểu tình. Varenne phải ký nghị định tha bổng cho Phan Bội Châu vào ngày 24-XII nhưng ngay hôm sau, bắt Phan về an trí tại Huế.

**1926** - **CXH** bắt đầu gia nhập Đảng cách mạng Tân Việt ở Huế.

**1927** - Hoạt động Tân Việt bị vỡ lở. Tháng I-1927 **CXH** bị giải chức khỏi ngạch giáo dục và bị đày đi Lao Bảo một năm. Bà Tôn Nữ Thị Cơ

đến Lao Bảo thăm nuôi ông.

**1928** - **CXH** bị giải từ Lao Bảo về giam tại nhà tù Nghệ An. Tại đây, ông gặp lại các bạn bè cũ cũng đang ở trong tù: Nguyễn Sĩ Sách, Tôn Quang Phiệt, Đặng Thai Mai. Một thời gian sau, **CXH** được thả.

**1929** - Trở về Huế, chức giáo học đã bị cách, **CXH** phải đi làm công cho nhà in Đắc Lập. Cũng thời gian này, **CXH** xây dựng gia đình không có giá thú với bà Tôn Nữ Thị Cơ, mặc dù gia đình không cho phép.

**1930** - Sinh con trai đầu lòng là Cao Xuân Hạo.

- Dự định viết bộ *Trung Quốc học túy*, gồm 5 tập, được nhiều người đặt tiền mua trước, nhưng không thành. Vợ và mẹ vợ phải thắt lưng buộc bụng làm thêm việc để trang trải "nợ sách".

**1934** - **CXH** đem gia đình vào Biên Hòa, tìm chỗ dạy tư nhưng không có, phải chịu cảnh thất nghiệp.

**1935 -1938** - **CXH** chuyển về Sài Gòn, dạy tư ở hai trường trung học: Trường Paul Doumer

đóng ở đường Galliénie và Trường Chấn Thanh.

**1938** - Lại cùng gia đình trở ra Huế. **CXH** lần lượt dạy ở các Trường tư thục Hồ Đắc Hàm, Việt Anh, Thuận Hóa. Thời gian này ông đã nổi tiếng là "nhà Đạo học". Thỉnh thoảng cộng tác với tờ báo tiếng Pháp *Revue Pédagogique*.

- Quan hệ vợ chồng bắt đầu rạn vỡ. Bà Tôn Nữ Thị Cơ vẫn sống tại nhà chồng cho đến khoảng 1944. Nhưng sau khi sinh người con thứ ba (1938) được vài năm, bà chính thức kết hôn với ông Lê Bá Sằng.

**1945** - Sau Cách mạng tháng Tám, Trường đại học Việt Nam thành lập tại Hà Nội. **CXH** được Chính phủ lâm thời nước Việt Nam dân chủ cộng hòa mời ra Hà Nội giảng dạy môn triết học phương Đông tại trường này. Nhưng trường chỉ tồn tại trong 3 tháng, cuối tháng II-1946 phải đóng cửa vì tình hình Việt-Pháp trở nên căng thẳng.

**1946 -1948** - Trở về lại Diễn Châu, **CXH** được huyện nhà mời ra làm Hiệu trưởng Trường trung học

Nguyễn Xuân Ôn từ ngày 1-III-1946. Ông công tác ở cương vị này liên tục trong 3 năm, đến cuối năm 1949.

**1949 -1951**

- Cuối năm 1949, **CXH** được chuyển sang làm giáo viên Trường trung học chuyên khoa Huỳnh Thúc Kháng.
- Cũng trong năm 1949, Bộ giáo dục nước Việt Nam dân chủ cộng hòa quyết định mở Lớp đại học Văn khoa đầu tiên ở vùng tự do Liên khu IV cho 7 học sinh đã tốt nghiệp trung học chuyên khoa. **CXH** được Bộ chỉ định kiêm chức Giáo sư triết học của lớp này.

**1951 -1954**

- Từ 1-IX-1951, **CXH** được chỉ định chuyển sang làm Giáo sư Trường dự bị đại học Việt Nam tại Thanh Hóa.
- Cuối năm 1951, **CXH** được nghỉ không hưởng lương trong 3 tháng để trở về Diễn Châu sắp xếp việc nhà và mang một số sách trong thư viện gia đình ra tặng trường. Ông chứng kiến cuộc đấu tranh chính trị dữ dội tại quê làng.

Ngày 4-VI-1952, theo quyết định của Ủy ban kháng chiến hành chính liên khu IV, **CXH** được xóa bỏ quyết định giải chức giáo sư cao đẳng tiểu học do Nam triều ký từ tháng Giêng 1927 vì tham gia chính trị.

- Ông được phục chức và xếp vào ngạch lương Tham sự, bậc 17C.

**1954 -1957**

- Từ 1-XII-1954, **CXH** được điều về Hà Nội giảng dạy môn triết học phương Đông, môn lôgich học và môn tâm lý học ở Lớp đại học Văn khoa và Lớp đại học Sư phạm văn khoa, là tiền thân của Khoa ngữ văn Trường đại học Tổng hợp và Trường đại học Sư phạm Hà Nội. Khi Trường đại học Tổng hợp Hà Nội thành lập (1956), **CXH** trực thuộc Khoa ngữ văn của trường.

**1957 -1959**

- Khoảng giữa năm 1957, hoạt động của Nhóm Nhân văn giai phẩm bị đình chỉ.

- Từ 1-IX-1957, **CXH** được điều sang Khoa ngữ văn Trường đại học sư phạm Hà Nội giảng dạy môn tâm lý học.

**1959 -1970**

- Viện Văn học thành lập năm 1959 do Giáo sư Đặng Thai Mai lam Viện trưởng. Ngày 1-IX-1959, **CXH** được mời về làm Tổ trưởng Tổ Hán Nôm của Viện. Tại đây, ông đã hiệu đính nhiều bản dịch Hán Nôm, Anh, Pháp ngữ, và thuyết trình về Bách gia chư tử, về Nguyễn Trường Tộ, về tư tưởng xã hội Việt Nam thời Tự Đức... cho lớp chuyên đề của Viện Văn học mở từ 1961-1963.

- Năm 1960, **CXH** được Chính phủ nước Việt Nam dân chủ cộng hòa tặng thưởng Huân chương kháng chiến hạng Nhì.

- Tháng XI-1965, Lớp đại học Hán học được mở theo quyết định của Thủ tướng Chính phủ, giao cho Viện Văn học quản lý. **CXH** được chỉ định làm Giáo sư triết học của lớp này. Lớp học tổ chức tại xóm Đồng Bèo, xã Trung Hưng, huyện Yên Phong, tỉnh Hà Bắc, nơi sơ tán của Viện Văn học trong cuộc chiến tranh phá hoại miền Bắc của không lực Hoa Kỳ.

- Đồng thời với việc tổ chức Lớp đại học Hán học tại nơi sơ tán, Tổ Hán Nôm Viện Văn

học cũng nhập vào Tổ văn học Cổ cận đại của Viện do nhà thơ Nam Trân làm tổ trưởng. Tháng III-1967, **CXH** được Viện đề cử kiêm Tổ trưởng Tổ văn học Cổ cận đại thay thế nhà thơ Nam Trân vừa mất.

- Tháng XI-1968, Lớp đại học Hán học thi tốt nghiệp và tổ chức lễ bế giảng. **CXH** phát biểu ý kiến nói lên niềm vui của người trồng cây đến ngày hái quả.

**1970 -1974**

- Sau khi tốt nghiệp, số lớn sinh viên lại tiếp tục dự học khóa bổ túc Hán học do **CXH** giảng từ năm 1970-1972. Giữa năm 1972 Viện Văn học tổ chức thi tốt nghiệp đại học 4 năm, do **CXH** làm Chủ khảo.

- Từ 1-X-1970, Ủy ban khoa học xã hội thành lập Ban Hán Nôm, do nhà nghiên cứu Phạm Thiều làm Trưởng ban. **CXH** được mời sang làm Ủy viên. Ở đây, **CXH** chịu trách nhiệm đào tạo Lớp chuyên tu Hán Nôm trên đại học (1972-1974).

- Trong thời gian ở Ban Hán Nôm, **CXH** được mời thỉnh giảng ở các Khoa ngữ văn Trường đại học Tổng hợp Hà Nội và Trường đại học

- Sư phạm Hà Nội, Trường đại học Y dược khoa Hà Nội, Viện Đông y Việt Nam.

**1981 -1983**

- Ngày 15-XII-1974, **CXH** nghỉ hưu.

Ngày 31-XII-1981, **CXH** vào thành phố Hồ Chí Minh sống cùng con trai.

Ngày 22-X-1983, **CXH** mất tại thành phố Hồ Chí Minh.

# BẢNG TRA CỨU VÀ CHÚ GIẢI TÊN NGƯỜI, TÊN SÁCH (*)

## A

**A-di-đà** 阿彌陀 : vị Phật trông coi cõi Cực lạc, cõi trời phía Tây, cách cõi Ta-bà (cõi có trái đất) mười vạn ức cõi Phật. Cũng gọi là Phật Vô lượng thọ, Vô lượng quang hoặc Phật trời Tây. *651, 652*

**A-nan** 阿難 (Ànanda): Phật gia Ấn-độ, em thúc bá của Phật Thích-ca, từng theo hầu Phật trong 25 năm, soạn ra Tạng kinh do Phật thuyết, tương truyền là vị tổ thứ hai của Thiền tông sau Ca-diếp. *643*

**An Đế** 安帝 vua thứ 14 nhà Tấn Trung Quốc, tên là Tư Mã Đức Tông, làm vua 22 năm (397 - 418). *568*

---

(*) **NGUYỄN HUỆ CHI** soạn.

**An Thanh** 安 清 : Thái tử của nước An-tức, tự Thế-cao, vua cha chết nhường ngôi cho chú để xuất gia. Sau sang Trung Quốc dưới đời Hán Hoàn Đế (147 - 167), trụ trì ở Lạc Dương, dịch rất nhiều kinh Phật, trong đó có Kinh *An ban thủ ý*. *567*

**An Thế-cao** 安 世 高 : xem **An Thanh**. *651*

**An-trừng** 安 澄 : cao tăng Nhật-bản, tác giả *Trung luận sớ ký*. *592, 593, 594*

**Anaximandre** (Anaximandros. Khoảng 610 - 546 tr. CN): triết gia và bác học cổ đại Hy-lạp, học trò Thalès, có tư tưởng biện chứng tự phát, tác giả cuốn sách triết học đầu tiên ở Hy-lạp: *Bàn về tự nhiên*. *18, 399, 428*

**Anaximène** (Anaximenês. Khoảng 550 - 480 tr. CN): triết gia cổ đại Hy-lạp, học trò Anaximandre, coi không khí là bản thể của vũ trụ. *399, 428*

**Aristote** (Aristotelês. 384 - 322 tr. CN): triết gia và bác học cổ đại Hy-lạp, xuất thân từ trường học Platon nhưng đã phê phán thuyết "ý niệm" của Platon và tiến gần đến chủ nghĩa duy vật. Sáng lập ra môn lôgich học và nhiều lĩnh vực chuyên môn khác. Tác phẩm chính: *Vật lý học* (La Physique), *L'Organon* (tập hợp các tác phẩm về lôgich), *Siêu hình học* (La Métaphysique), *Chính trị học* (La Politique), *Đạo đức học* (L'Éthique), *Thi học* (La Poétique). *17*

**Anderson**. *544*

**Án Anh** 晏 嬰 : Đại phu nước Tề thời Xuân thu, can ngăn Tề Cảnh Công dùng Khổng Tử, Tác giả *Án Tử xuân thu*. *390*

**Anh**: xem **Đào Duy Anh**. *14*

*Âm tự* 音 字 (*Văn đài loại ngữ*) (Lê Quý Đôn). *177*

*Ẩm Băng Thất văn tập* 飲 冰 室 文 集 (Lương Khải Siêu). *248, 574, 575, 576*

*Ân Chu chế độ luận* 殷 周 制 度 論 (Vương Quốc Duy). *376*

**Ân Trụ** 殷 紂 : xem **Trụ**. *389*

**Ấn Tông pháp sư** 印 宗 法 師 . *649*

*Ất hợi khoa chế sách phúc thí* 乙 亥 科 制 策 覆 試 (Tự Đức). *271*

**Âu Dương Tu** 歐 陽 修 (1007 - 1072): nhà văn và sử gia Trung Quốc đời Bắc Tống, một trong "Đường Tống bát đại gia", chủ trương "văn dĩ minh đạo" (văn để làm sáng tỏ đạo), "văn dĩ trí dụng" (văn để đạt đến tác dụng thiết thực). Tác phẩm: *Âu Dương Văn trung công tập*. *542*

## B

**Bá Củ** 伯 矩 . *492*

**Bá Di** 伯 夷 : hiền thần đời Thương, khi Chu Vũ Vương diệt Thương, cùng em là Thúc Tề 叔 齊 bỏ lên núi Thú Dương ở ẩn. *413, 496, 539*

**Bá Dương** 伯陽 : xem **Lão Tử**. *415*

**Bá Nghi** 伯宜 : xem **Nguyễn Bá Nghi**. *287*

**Bá Ngư** 伯魚 : con Khổng Tử, tên là Lý. Xem **Lý**. *390*

**Bá Ngưu** 伯牛 : (*Luận ngữ*, *Ung dã*). *401*

***Bách luận*** 百論 : Đề-bà Bồ-tát soạn, Thiên-thân Bồ-tát chú, Cưu-ma-la-thập biên dịch sang Hán ngữ. *568, 604*

***Bạch Hổ thông*** 白虎通 : tên thông dụng của *Bạch Hổ thông nghĩa*, do Ban Cố (32 - 92) đời Hán soạn, thu thập ý kiến giới Nho sĩ bàn về "ngũ kinh" tại cuộc hội nghị ở cửa Bạch Hổ, do Hán Chương Đế (76 - 88) triệu tập. *241, 243, 244, 259*

***Bạch Hổ thông nghĩa*** 白虎通義 : xem ***Bạch Hổ thông***. *243*

**Bạch-lạp-lý (?)** 白拉里 . *311*

**Ban Cố** 班固 (32 - 92): sử gia Trung Quốc đời Đông Hán, tiếp tục công việc viết sử của thân phụ, hoàn thành bộ *Hán thư* trong hơn 20 năm. Sau đổi sang chức Tư mã quán Huyền Vũ, biên tập sách *Bạch Hổ thông*. Cuối đời theo quân đi đánh Hung Nô, bị cầm tù, chết trong ngục. *384*

***Bản thể và nguyên lý đồng nhất tính*** (*Chủ toàn và Chủ biệt...*; Thiên IV) (Cao Xuân Huy). *29, 111*

***Bảo tạng luận*** 寶藏論 : Tăng Triệu soạn, còn gọi là *Triệu luận*. *51, 600*

***Bát dật*** 八佾 (*Luận ngữ*, Thiên 3). *400*

**Bạt-đà-la** 跋 陀 羅 (Utarabhàdrapadà. Thế kỷ IV - V): Đại sư Ấn-độ, người dịch kinh *Hoa nghiêm* ra Hán ngữ. *610*

***Bất chân không luận*** 不 真 空 論 (Tăng Triệu). *600*

**Berkeley** (George. 1684 - 1753): Linh mục và triết gia Anh. Rất đề cao vai trò của cảm giác, coi mọi cảm giác do một đấng tinh thần tối cao sinh ra và chính nó quyết định tất cả. Chỉ có chủ thể có tri giác mới là tồn tại có thật. Tác phẩm chính: *Chuyên luận về những quy tắc của nhận thức* (Traité sur les principes de la connaissance). *137, 138, 149*

**Bernard Maitre**. *23*

**Bì Nghiệp** 皮 業 : cư sĩ, sống vào khoảng đời Hán Hoàn Đế (147-167), cùng với Trần Tuệ và Hàn Lâm ở trong Phật phái của An Thế-cao. *567*

***Biến mẫu*** 駢 拇 (*Trang Tử*, Thiên 8). *492, 496*

***Biện chứng của tự nhiên*** (La Dialectique de la nature) (F. Engels). *26*

**Biện Hô** 卞 壺 :chínhkhách đời Tấn Trung Quốc, làm Thượng thư lệnh đời Tấn Minh Đế (323 - 326) và cùng với Dữu Lượng làm Phụ chính lúc Tấn Thành Đế (326 - 342) mới lập. Sau đem quân dẹp loạn, bị chết trận cùng với hai con. *588*

**Bình Nguyên Quân** 平 原 君 : chính khách thời Chiến quốc, tên là Triệu Thắng, Thừa tướng nước Triệu, có bụng mến kẻ sĩ, trong nhà chứa hàng nghìn thực khách. *383*

**Bồ-đề-đạt-ma** 菩 提 達 磨 (Bodhidharma. ? - 528): Phật gia, là con một vị vua ở Nam Thiên-trúc, bỏ nghiệp vương đi tu. Năm 520 đến Quảng Châu, sau đó lên

Kiến Nghiệp gặp Lương Vũ Đế (502 - 549) nhưng không hợp ý, bèn vượt Trường Giang sang nước Ngụy, đến tu ở chùa Thiếu Lâm núi Tung Sơn, thực hành phương pháp "quan bích" (quay mặt vào vách). Là người khai sáng Thiền tông Trung Quốc, nhưng cũng được coi là vị tổ thứ 28 khi tính gộp cả 27 vị tổ ở Ấn-độ. *568, 643*

**Bồ-đề-lưu-chi** 菩提流支 (Bodhiruci): Phật gia, người Bắc Thiên-trúc, đến Lạc Dương nước Bắc Ngụy vào thời Tuyên Vũ Đế (500 - 515), phiên dịch nhiều kinh sách sang Hán ngữ. *568, 651*

**Bồ Tùng Linh** 蒲松齡 (1640 - 1715): nhà văn Trung Quốc viết truyện truyền kỳ nổi tiếng đời Thanh. Tác phẩm: *Liêu trai chí dị*. *42*

**Bùi Dương Lịch** 裴楊瀝 (1758 - 1828): Nho gia Việt Nam, đậu Đình nguyên Hoàng giáp năm 1787. Làm quan dưới triều Lê một thời gian ngắn thì Lê đổ, nhận chức Tu thư dưới triều Tây Sơn và chức Đốc học dưới triều Nguyễn nhưng đều cáo về. Tác phẩm chính: *Bùi gia huấn hài, Nghệ An ký*. *260, 261, 262, 263, 266, 267, 268*

***Bút ký triết học*** (Cahiers philosophiques) (Lénine). *247*

# C

**Ca-bạch-ni** 哥白尼 : xem **Copernic**. *311*

**Ca-diếp** 迦葉 : xem **Ma-ha Ca-diếp**. *643*

**Ca Văn Thỉnh** (1902 - 1987): nhà giáo dục, nhà văn hóa Việt Nam. Tác phẩm: *Thơ văn yêu nước Nam Bộ*. *17*

*Cái bi kịch của sự đồng nhất hóa* (*Chủ toàn và chủ biệt...*; Thiên I). (Cao Xuân Huy). *29, 75*

*Càn tạc độ* 乾鑿度 (*Dịch vĩ*; Thiên **2**). *534*

*Canh Trụ* 耕柱 (*Mặc Tử*; Thiên **41**). *445*

**Canh Trụ Tử** 耕柱子 : học trò Mặc Tử, làm quan ở nước Sở (*Mặc Tử; Canh Trụ*). *445*

**Cảnh Công** 景公 : xem **Tề Cảnh Công**. *390*

**Cao Chiêu Tử** 高昭子 : chính khách nước Tề, tiến dẫn Khổng Tử lên Tề Cảnh Công (*Sử ký*; *Khổng Tử thế gia*). *390*

*Cao tăng truyện* 高僧傳 : Tuệ Hạo Trung Quốc đời Lương (502 - 557) biên soạn, gồm 14 quyển. *591*

**Cao Thạch Tử** 高石子 : học trò Mặc Tử, làm quan ở nước Vệ, sau 3 buổi chầu bỏ đi, được khen là biết hướng nghĩa (*Mặc Tử; Canh Trụ*). *445*

**Cao Xuân Dục** 高春育 (1842 - 1923): học giả Việt Nam đời Nguyễn, đậu Cử nhân năm 1877, làm đến Học bộ thượng thư kiêm Tổng tài quốc sử quán. Biên soạn nhiều sách khảo cứu học thuật, chính trị, địa lý, khoa cử, rất quan tâm đến thư tịch nước nhà. *14, 15, 668*

**Cao Xuân Huy**. *11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 33, 35, 36, 37, 38, 40, 41, 42,*

*43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 667*

*Cao Xuân Huy trong thế giới người hiền* (Nguyễn Huệ Chi). *11*

**Cao Xuân Tiếu** 高 春 哨 (1865 - 1939): Nho gia Việt Nam, đậu Phó bảng năm 1895, làm đến Hiệp biện đại học sĩ, Thượng thư, kiêm Tổng tài Quốc sử quán, là người biên tập và tổ chức khắc in *Quốc triều hương khoa lục* của thân phụ. *60, 667*

*Cáo Tử* 告 子 (*Mạnh Tử*; Thiên **11-12**). *408, 473, 474, 475, 476, 478*

**Cát Tạng** 吉 藏 : xem **Gia Tường đại sư**. *594, 596, 598, 599*

**Cầm Hoạt Ly** 禽 滑 釐 : học trò Mặc Tử, đối thoại với Mạnh Tôn Dương, học trò Dương Chu (*Liệt Tử; Dương Chu*). *447, 538*

**Cầm Tử** 禽 子 : xem **Cầm Hoạt Ly**. *535, 538, 539*

**Charner:** Phó thủy sư đô đốc Pháp, đến Sài Gòn từ đầu 1861. *287*

**Chân-đế Tam tạng** 真 諦 三 藏 (Paramàrtha): Phật gia, người nước Ưu-thiền-ni ở Tây Ấn-độ. Năm 546 sang Trung Quốc, được Lương Vũ Đế ưu đãi, sau lưu lạc sang Bắc Tề, rồi sang Đông Ngụy. Từng dịch và soạn thuật 278 quyển kinh. *568*

*Chấp trệ luận* 執 滯 論 (*Ngự chế*) (Tự Đức). *217*

**Chi Đạo Lâm** 支 道 林 : Phật gia Trung Quốc đời Tấn, nguyên tên là Đôn, họ Mẫn, từng ở núi Dư Hàng nghiên

ngắm về đạo Phật, 25 tuổi mới xuất gia. Tấn Ai Đế (362-365) từng triệu vào kinh, tu ở Lạc Dương 3 năm rồi lại trở về núi. *592, 595, 596, 597, 598*

**Chi Khiêm** 支謙 : cư sĩ ở nước Nguyệt-chi (Ấn-độ), tự Cung Minh, đến Lạc Dương cuối đời Hán, sau tu hành ở nước Ngụy, dịch gần 49 bộ kinh. *566*

**Chi Lượng** 支亮 : Phật gia, tự Kỷ Minh, học trò của Chi Sấm và thầy học Chi Khiêm. *566*

**Chi Ly Sơ** 支離疏 (*Trang Tử*; *Nhân gian thế*). *496*

**Chi Sấm** 支讖 : Phật gia, sống vào đời Hán Hoàn Đế (147-167) và Hán Linh Đế (168-189), dịch kinh sách. *566*

***Chí lạc*** 至樂 (*Trang Tử*; Thiên **18**). *484, 486, 495*

**Chích** 跖 : xem **Đạo Chích**. *509*

**Chiêu Hầu** 昭候 : xem **Hàn Chiêu Hầu**. *522, 523, 524*

**Chiêu Vương** 昭王 : tức Chu Chiêu Vương, vua thứ 4 nhà Chu (Tây Chu) Trung Quốc (966 - 948 tr. CN). *378*

**Chiêu Vương** 昭王 : tức Yên Chiêu Vương, Vua nước Yên thời Chiến quốc, con Yên Vương Khoái, lên ngôi biết chiêu hiền đãi sĩ, dùng Trâu Diễn, Nhạc Nghị... làm cho nước phú cường, làm vua 33 năm. *383*

***Chi-na triết học sử*** 支那哲學史 (Nội-điền Chu-bình) . *361*

***Chi-na triết học sử*** 支那哲學史 (Viên-đăng Long-cát). *361*

*Chi-na triết học sử giảng thoại* 支那哲學史講話 (Vũ-giã Triết-nhân). *361*

*Chi-na triết học sử khái luận* 支那哲學史概論 (Độ-biên Tú-phương). *361*

*Chính bất thắng tà luận* 正不勝邪論 (*Ngự chế*) (Tự Đức). *217*

*Chính danh* 正名 (*Tuân Tử*, Thiên **22**). *500, 503, 512, 513, 515*

*Chính luận* 正論 (*Tuân Tử*, Thiên **18**). *510, 511*

*Chống Duyring* (l'Anti Dühring) (F. Engels). *28*

**Chu** 周 : xem **Trang Tử**. *481*

**Chu** 朱 xem **Chu Hy**. *44*

**Chu An Vương** 周安王 : vua thứ 31 nhà Chu (thứ 18 nhà Đông Chu) Trung Quốc (401-376 tr. CN). *443, 444*

**Chu Công** 周公 (? - Khoảng 1095 tr. CN): tức Chu Công Đán, hiền thần nhà Chu Trung Quốc, em ruột Chu Vũ Vương, từng giúp Vũ Vương đánh trụ, sau lại làm Nhiếp chính dưới đời Thành Vương. *259, 371, 539, 542*

**Chu Di Vương** 周夷王 : vua thứ 9 nhà Chu (Tây Chu) Trung Quốc (887 - 858 tr. CN). *378*

*Chu dịch* 周易 : cũng gọi là *Kinh dịch*, hoặc *Dịch*, một bộ sách trọng yếu của Nho gia, gồm phần *Dịch kinh* và *Dịch truyện*. Xem thêm ***Dịch kinh*** và ***Dịch truyện***. *52, 98, 99, 101, 103, 178, 180, 181, 235, 541, 542, 543, 544, 548, 550, 556, 586*

*Chu dịch chế tác chi thời đại* 周易製作之時代 (Quách Mạt Nhược). *543*

*Chu dịch lược lệ* 周易略例 (Vương Bật). *587*

*Chu Định Vương* 周定王 : tức Chu Trinh Định Vương vua thứ 28 nhà Chu (thứ 15 nhà Đông Chu) Trung Quốc (468 - 441 tr. CN). *443*

**Chu Đôn Di** 周敦頤 (1017 - 1073): còn gọi là Liêm Khê, triết gia đời Bắc Tống, đề xuất mệnh đề "vô cực mà thái cực". Tác phẩm chính: *Thái cực đồ thuyết*, *Thông thư*. *179, 208, 210, 211, 418*

**Chu Hy** 朱熹 (1130 -1200): tự Nguyên Hối, hiệu Hối Ông, nhà giáo dục và triết gia đời Nam Tống, là tập đại thành học thuyết Lý học đời Tống, một trong những chủ soái Tống Nho. Tác phẩm chính: *Tứ thư tập chú, Dịch học khải mông, Chu Tử ngữ loại*. *184, 185, 186, 188, 201, 205, 208, 210, 211, 232, 391, 397, 408, 418*

**Chu Kính Vương** 周敬王 : vua thứ 26 nhà Chu (thứ 13 nhà Đông Chu) Trung Quốc (519 - 475 tr. CN). *394, 444*

**Chu Kỳ**: theo *Chu tử tập thành* là **Tống Kỳ** 宋祁 . *395*

*Chu lễ* 周禮 : cũng gọi là *Chu quan* hoặc *Chu quan kinh*, một trong số tác phẩm kinh điển của Nho gia, sưu tập quan chế của nhà Chu và của các nước thời Chiến quốc. Tương truyền đây là tác phẩm của Chu Công, nhưng có thuyết nói thực tế do Lưu Hâm (? - 23) đời Tây Hán soạn, lại có thuyết nói là sách của thời Chiến quốc. *404*

*Chu lễ chú* 周禮注 (Trịnh Huyền). *395*

**Chu Liêm Khê** 周 濂 溪 : xem **Chu Đôn Di**. *180*

**Chu Liệt Vương** 周 烈 王 : vua thứ 31 nhà Chu (thứ 19 nhà Đông Chu) Trung Quốc (375-369 tr. CN). *467, 481*

**Chu Linh Vương** 周 靈 王 : vua thứ 23 nhà Chu (thứ 11 nhà Đông Chu) Trung Quốc (571 - 545 tr. CN). *389*

**Chu Noãn Vương** 周 赧 王 : vua cuối cùng (thứ 34) nhà Chu (thứ 22 nhà Đông Chu) Trung Quốc (314 - 256 tr. CN). *467, 481, 525*

**Chu Sinh Liệt** 周 生 烈 : Nho gia Trung Quốc nước Ngụy thời Tam quốc, từng giải nghĩa *Luận ngữ* và nhiều kinh truyện dưới thời Tam quốc (Ngụy). *396*

**Chu Thành Vương** 周 成 王 : vua thứ 2 nhà Chu (Tây Chu) Trung Quốc (1024 - 967 tr. CN). *389*

***Chu thư*** 周 書 : một phần hợp thành của sách *Thượng thư*. Xem ***Thượng thư***. *544*

**Chu Tử** 周 子 : xem **Chu Đôn Di**. *184*

**Chu Tử** 朱 子 : xem **Chu Hy**. *43, 220*

**Chú** 注 : cháu Lão Tử (*Sử ký*; *Lão Tử, Hàn Phi liệt truyện*). *415*

***Chú Duy-ma kinh*** 咒 維 摩 經 : Tăng Triệu soạn. *601*

***Chủ thuyết canh tân của Nguyễn Trường Tộ*** (Cao Xuân Huy). *42, 281*

***Chư gia Thiên chúa giáo bị khảo*** 諸 家 天 主 教 備 考 (Nguyễn Văn Siêu). *229. 271. 274*

*Chư kinh khảo ước* 諸經考約 (Nguyễn Văn Siêu). *229*

*Chư sử khảo ước* 諸史考約 (Nguyễn Văn Siêu). *229*

**Chương Bỉnh Lân** 章炳麟 (1869 - 1936): nhà cách mạng, nhà huấn hỗ Trung Quốc đời Thanh, từng du học Nhật-bản, tinh thông cổ văn, Bách gia chư tử. Tác phẩm chính: *Cứu ngôn, Quốc cố luận hành, Chương thị tùng thư. 379*

**Chương Đế** 章帝 : tức Hán Chương Đế, vua thứ 16 nhà Hán (thứ 3 nhà Đông Hán) Trung Quốc (76-88). *242*

**Coulet** (G). *21*

**Comte** (Auguste. 1798 - 1857): triết gia Pháp, sáng lập chủ nghĩa thực chứng. Tác phẩm chính: *Giáo trình triết học thực chứng* (Cours de philosophie positive), *Hệ thống phổ quát những nhận thức riêng về tình trạng chung của nhân loại* (Système universel des conceptions propres à l'état normal de l'humanité). *400*

**Copernic** (Nicolas. 1473 - 1543): nhà thiên văn học Ba-lan, đề xuất lý thuyết mặt trời là trung tâm của vũ trụ. *311*

*Cô phẫn* 孤憤 (*Hàn Phi Tử*; Thiên **11**). *525, 526*

*Cổ văn Luận ngữ* 古文論語 . *396*

**Cổn** 鯀 : thân phụ vua Vũ nhà Hạ trong truyền thuyết cổ đại Trung Quốc. *527*

*Công danh* 功名 (*Hàn Phi Tử*; Thiên **28**). *529*

*Công Dã Tràng* 公冶長 (*Luận ngữ*; Thiên **5**). *406, 409*

**Công Sơn Bất Nữu** 公山不狃 : tức Công Sơn Phất Nhiễu (*Tả truyện*; Ai, 8; *Định*, 12). *391*

**Công Sơn Phất Nhiễu** 公山弗擾 (*Luận ngữ*; *Dương Hóa*). *391*

**Công Thâu Ban** 公輸盤 : người giúp vua Sở chế ra "vân thê" (thang mây) để chuẩn bị đánh Tống. Theo Lương Khải Siêu, ông lớn hơn Mặc Tử khoảng 20 tuổi(*Mặc Tử*; *Công Thâu*). *444, 446*

**Công Tôn Long** 公孫龍 (325 - 250 tr. CN): một đại biểu chủ yếu của Danh gia trong Bách gia chư tử thời Chiến quốc. *15-16, 387, 497, 518, 655*

***Công Tôn Sửu*** 公孫丑 (*Mạnh Tử*; Thiên **3-4**). *408, 473, 477*

**Công Tôn Ưởng** 公孫鞅 (xem **Thương Ưởng**). *524*

**Cống Vũ** 貢禹 . *395*

**Cộng Hòa** 共和 : tên gọi một thời kỳ 14 năm trong lịch sử nhà Chu Trung Quốc, kể từ Chu Lệ Vương bỏ chạy (841 tr.CN) đến Chu Tuyên Vương lên ngôi (827 tr. CN). Thời kỳ này có Chu Công và Thiệu Công cùng coi việc triều chính. *378*

**Cơ Tử** 箕子 : bác (hay chú) vua Trụ nhà Thương, tên là Tư Dư, được phong tước Tử ở nước Cơ; Trụ dâm loạn, can gián không được bèn xõa tóc giả làm điên. Theo truyền thuyết là tác giả thiên *Hồng phạm* sách *Kinh thư*. *413*

**Cụ Huy**: xem **Cao Xuân Huy**. *56*

***Cuộc diễn hóa lịch sử của Nho giáo*** (Cao Xuân Huy). *42*

**Cưu-ma-la-thập** 鳩 摩 羅 什 (Kumàarajiva. 344 - 413. Có thuyết nói 350 - 409): Phật gia, cha là người Thiên-trúc, xuất gia đến nước Quy-tư lấy con gái vua nước ấy sinh ra ông. Đi tu năm 7 tuổi, theo mẹ đi khắp vùng Tây - vực, đọc thông mọi sách vở và rất am hiểu Đại thừa. Năm 383 bị quân Bồ Kiên bắt về Lương Châu, rồi sau đưa về Trường An phong làm Quốc sư, chuyên truyền giáo và dịch kinh sách. Dịch được 380 quyển kinh. *567, 568, 569, 574, 577*

*Cửu cung toán* 九 宮 算 (*Số thuật ký dị*) (Nhân Loan chú giải). *550*

*Cửu Thiều* 九 韶 : tên một khúc nhạc tương truyền của vua Thuấn.

# D

**Di-lặc** 彌 勒 (Maitreya. Khoảng thế kỷ VI - V tr. CN): một vị Phật, đệ tử của Phật Thích-ca, vốn dòng Bà-la-môn Ấn-độ, từng truyền giảng cho Vô-trước. *632, 652*

*Di thảo*: cách gọi tác phẩm hiện còn của Nguyễn Trường Tộ theo Trương Bá Cẩn. *297, 300, 321, 330, 331, 333, 338, 340, 342, 344, 345, 347, 351, 352, 353*

**Di Vương** 夷 王 : tức Chu Di Vương, vua thứ 9 nhà Chu (Tây Chu) Trung Quốc (887 - 858 tr. CN). *378*

*Dịch* 易 : xem *Chu dịch*. *185, 212, 541, 543, 545, 556, 559*

*Dịch kinh* 易 經 : phần đầu sách *Chu dịch*, gồm 64 quẻ, dùng để bói. *541, 542, 543, 544*

*Dịch kinh tân khảo*: Nguyễn Mạnh Bảo dịch, chú giải và tự xuất bản, 10 tập, Sài Gòn, 1964. *66*

*Dịch truyện* 易 傳 : một phần hợp thành quan trọng của *Kinh dịch*, là phần chú giải cổ nhất của *Dịch kinh*, gồm 10 thiên, cũng gọi là *Thập dực*: *Thoán truyện* thượng và hạ, *Tượng truyện* thượng và hạ, *Hệ từ* thượng và hạ, *Văn ngôn*, *Tự quái*, *Tì huyết quái*, *Tạp quái*. Tương truyền do Khổng Tử soạn, nhưng thực ra không phải là sản phẩm của một người và một thời, có thể được biên soạn từ thời Chiến quốc đến đầu đời Hán. Nhiều người cho rằng *Dịch truyện* trước đứng tách với *Dịch kinh*, nhưng có lẽ từ đời Hán, Phí Trực và Trịnh Huyền (127 - 200) đã đem 5 thiên chia ra, xếp xen vào các lời Thoán, Tượng, và hai quẻ Càn, Khôn. Nay chỉ còn 5 thiên xếp phụ vào sau 64 quẻ. *541, 542, 544*

*Dịch truyện thám nguyên* 易 傳 探 源 (Lý Kính Trì). *543*

*Dịch vĩ* 易 尾 : một phần của sách *Vĩ thư* còn sót lại. Gồm 8 thiên: *Càn khôn tạc độ*, *Càn tạc độ*, *Kê lãm đồ*, *Biện chung bị*, *Thông quái nghiệm*, *Càn nguyên tự chế ký*, *Thị loại mưu*, *Khôn linh đồ*, đều do Trịnh Huyền (127 - 200) đời Hán chú, nhưng có thể đã được người sau thêm thắt, thay đổi. *534*

**Diệp Thủy Tâm** 葉 水 心 : tức Diệp Thích (1150 - 1223), triết gia Trung Quốc, một đại biểu quan trọng của Vĩnh Gia học phái đời Nam Tống, chủ trương "Đạo" luôn luôn tồn tại trong mọi sự vật. *542*

**Diêu Nại** 姚鼐 :đại biểu chủ chốt của Đồng Thành văn phái Trung Quốc đời Thanh, sở trường về khảo cứu, luận giải kinh sách và từ chương. *418*

***Do lai của ý thức*** (*Chủ toàn và chủ biệt...*; Thiên **VII**) (Cao Xuân Huy). *29, 147*

**Du Việt** 俞樾 (1821 - 1907) : Nho gia Trung Quốc đời Thanh, đậu Tiến sĩ trong niên hiệu Đạo Quang (1821 - 1850), làm đến Hà Nam học chính thì bị cách, từ đấy chuyên tâm dạy học và khảo cứu, luận giải nhiều kinh sách của chư tử. *418*

***Dụ Lão*** 喻老 (*Hàn Phi Tử*; Thiên **21**). *417, 526*

***Dụ tài tế cấp*** 裕財濟急 : xem ***Dụ tài tế cấp bẩm từ*** (Nguyễn Trường Tộ). *290*

***Dụ tài tế cấp bẩm từ*** 裕財濟急稟詞 (Nguyễn Trường Tộ). *302, 303, 306, 307, 308, 310, 322, 342, 343, 350*

***Duy thức diễn bí*** 唯識演祕 : một bộ sớ Duy thức (Trí Chu). *633*

***Duy thức liễu nghĩa đăng*** 唯識了義燈 : một bộ sớ Duy thức (Tuệ Chiểu). *633*

***Duy thức nhị thập luận*** 唯識二十論 : bộ kinh căn bản của Duy thức tông (Thế-thân). *637*

**Dương** 楊 : xem **Dương Chu**. *535*

**Dương Chu** 楊朱 : nhà tư tưởng thời Chiến quốc, theo Vũ Đồng trong *Trung Quốc triết học đại cương* (1958) thì sống khoảng 440 - 380 tr. CN. *15, 56, 534, 535, 536, 537, 538, 539*

*Dương Chu* 楊 朱 (*Liệt Tử*; Thiên **7**). *535, 536, 538, 539*

*Dương Hóa* 陽 貨 (*Luận ngữ*; Thiên **17**) (Khổng Tử). *219, 401, 405, 406*

**Dương Hổ** 陽 虎 : người có tướng mạo giống Khổng Tử (*Sử ký*; *Khổng Tử thế gia*). *392*

**Dương Hùng** 揚 雄 (53 tr. CN - 18): nhà từ phú, triết gia, nhà ngôn ngữ học Trung Quốc đời Tây Hán. Tác phẩm: *Thái huyền*. *210, 418*

*Dương quyền* 揚 榷 (*Hàn Phi Tử*; Thiên **8**). *529*

**Dương Thành Quân** 陽 城 君 . *446*

**Dương Tử** 楊 子 : xem **Dương Chu**. *478, 536, 538*

*Dưỡng sinh chủ* 養 生 主 : (*Trang Tử*; **Thiên 3**). *496*

**Dữu Lượng** 庾 亮 : chính khách Trung Quốc đời Tấn, dạy Hoàng tử và làm đến Trung thư lệnh đời Tấn Thành Đế (326 - 342), ra sức cứu vãn triều đại Tấn lúc suy tàn. Là người có phong cách cao thượng và giữ lễ tiết. *588*

## Đ

*Đại bất tư nghị luận* 大 不 思 議 論 (Long Thụ Bồ-tát). *609*

*Đại đạo* 大 道 (*Nam Sơn tùng thoại*) (Nguyễn Đức Đạt). *212, 213, 214*

***Đại Đới lễ*** 大戴禮 : tuyển tập các trước tác bàn về các hình thức nghi lễ từ Tần, Hán trở về trước, tương truyền do Đới Đức đời Tây Hán (206 tr. CN - 8) soạn, nên cũng gọi là *Đại Đới ký*, hoặc *Đại Đới lễ ký*, để phân biệt với sách *Lễ ký* do Đới Thánh, con Đới Đức soạn, cũng gọi là *Tiểu Đới lễ ký*. Sách *Đại Đới lễ* có 85 thiên, nay chỉ còn 39 thiên. Lư Biện đời Bắc Chu (557 - 581) từng chú giải. *550*

***Đại học*** 大學 . *204, 224, 226, 466, 514*

***Đại lược*** 大略 (*Tuân Tử*, Thiên **27**). *500*

***Đại Nam nhất thống chí*** 大南一統誌 (Cao Xuân Dục Chủ biên). *14*

***Đại nhã*** 大雅 : một trong ba phần hợp thành *Kinh thi*. *401*

**Đại-thế-chí** 大勢至 : một trong ba vị Bồ-tát tạo thành tam tôn, đứng bên phải A-di-đà, tiêu biểu cho trí tuệ. *652*

***Đại thể*** 大體 (Thân Bất Hại). *523*

***Đại thủ*** 大取 (*Mặc kinh. Mặc Tử*, Thiên **44**). *447*

***Đại thừa chỉ quán*** 大乘止觀 : tức *Đại thừa chỉ quán pháp môn* (Tuệ Tư ở Nam Nhạc truyền giảng). *625*

***Đại thừa chỉ quán pháp môn*** 大乘止觀法門 : xem ***Đại thừa chỉ quán***. *631*

***Đại thừa khởi tín luận*** 大乘起信論 : Mã-minh Bồ-tát soạn, Chân-đế Tam tạng đời Lương (502 - 557) và Thực-xoa-nan-đà đời Đường (705 - 907) dịch. *609*

*Đại thừa nghĩa chương* 大乘義章 (Tuệ Viễn). *652*

*Đại tiểu phẩm đối tỉ yếu sao tự* 大小品對比要抄序. *598*

*Đại tông sư* 大宗師 (*Trang Tử*, Thiên **6**). *483, 490, 491, 496, 589*

**Đại Vũ** 大禹 : tức vua Vũ nhà Hạ. Xem **Hạ Vũ**. *322, 539*

**Đam** 聃 : xem **Lão Tử**. *415*

**Đàm Loan** 曇鸞 (485 - 542): Phật gia Trung Quốc, học trò của Bồ-đề-lưu-chi, tổ thứ 3 phái Tịnh độ. *651*

**Đàm Tế**. *593*

*Đàm thiên luận* 談天論 : sách do Nguyễn Trường Tộ soạn dâng vua Tự Đức, mượn hai chữ "đàm thiên" thời Chiến quốc nói về Trâu Diễn để giới thiệu khoa học thiên văn Âu Tây đương thời. Hiện chỉ còn hai bài tựa. *310, 311, 312, 313*

**Đàm-vô-sấm** 曇無讖 (Dharmaraksa): cao tăng Ấn-độ, sang Trung Quốc, dịch kinh *Niết-bàn* vào đời Bắc Lương (502 - 557), là vị tổ khai sáng Niết-bàn tông. *569*

**Đào Duy Anh** (1904 - 1988): học giả Việt Nam, nguyên Giáo sư Khoa trưởng Khoa sử Trường đại học Tổng hợp Hà Nội. Tác phẩm chính: *Hán Việt từ điển, Pháp Việt từ điển, Việt Nam văn hóa sử cương, Khảo luận về Truyện Kiều, Khổng giáo phê bình tiểu luận. Lịch sử cổ đại Việt Nam. Từ điển Truyện Kiều, Chữ Nôm, nguồn gốc, cấu tạo, diễn biến*. *13, 28*.

**Đào Tiềm** 陶潛 (365 - 427): tên khác là Đào Uyên Minh,

nhà thơ Trung Quốc đời Đông Tấn, sáng tác thấm đượm tinh thần Huyền học. *418*

**Đào Uyên Minh** 陶 淵 明 : xem **Đào Tiềm**. *651*

**Đạo An** 道 安 (312 ? - 383): Phật gia Trung Quốc, đi tu từ năm 12 tuổi, là học trò xuất sắc của Phật-đồ-trừng, sau chạy loạn đến Tương Dương dựng chùa Đàn Khê. Khi Bồ Kiên chiếm Tương Dương, đưa ông về Trường An, lập nên tông Bản vô, có hàng nghìn học trò. Ông đã chú giải nhiều kinh Phật. *567, 593, 637, 651*

***Đạo biện*** 道 辯 : (*Ngụ chế*) (Tự Đức). *216*

***Đạo Chích*** 盜 跖 (*Trang Tử*; Thiên **29**). *482*

**Đạo Chích** 盜 跖 : kẻ làm nghề trộm cướp lớn thời Xuân thu, em ruột một bậc quân tử nổi tiếng thanh cao là Liễu Hạ Huệ (*Trang Tử; Đạo Chích*). *496, 509*

**Đạo Dung** 道 融 : Phật gia Trung Quốc, một trong bốn học trò giỏi của Cưu-ma-la-thập. *567*

***Đạo đức chân kinh chú*** 道 德 真 經 注 (Tô Triệt). *418*

***Đạo đức chân kinh luận*** 道 德 真 經 論 (Tư Mã Quang). *418*

***Đạo đức kinh*** 道 德 經 : xem *Lão Tử*. *32, 49, 180*

**Đạo Sinh** 道 生 (? - 434): Phật gia Trung Quốc, họ Ngụy, cùng Tuệ Tuấn, Tuệ Nghiêm đến theo học Cưu-ma-la-thập, là người đề xướng lý thuyết "Xiển-đề có Phật tính". *567, 630, 650, 655*

**Đạo Tín** 道 信 (580 - 651): Phật gia Trung Quốc, tổ thứ 4

của Thiền tông. *643*

**Đạo Xước** 道綽 ( ? - 636): Phật gia Trung Quốc, còn gọi là Tây Hà Thiền sư, tổ thứ 2 Tịnh độ tông và tổ thứ 4 Liên tông. *651*

**Darwin** (Charles. 1809 - 1882): nhà sinh vật học Anh, sáng lập thuyết tiến hóa. Tác phẩm chính: *Nguồn gốc các loài* (De l'origine des espèces au moyen de la sélection naturelle). *42*

**Đạt-nhĩ-văn** 達爾文 (Charles Darwin): **xem Darwin**. *248*

***Đăng khoa lục sưu giảng*** 登科錄搜講 (Trần Tiến đề tựa). *193*

***Đằng Văn Công*** 滕文公 (*Mạnh Tử*, Thiên **5-6**). *470, 478, 535, 538*

**Đặng Thai Mai** (1902 - 1984): học giả, nhà văn Việt Nam, nguyên Giáo sư Khoa trưởng Khoa ngữ văn Trường đại học Tổng hợp Hà Nội và Viện trưởng Viện Văn học. Tác phẩm chính: *Văn học khái luận, Văn thơ Phan Bội Châu, Văn thơ cách mạng Việt Nam đầu thế kỷ XX*. *14, 17, 24, 26, 27, 28, 41, 668, 670, 674*

**Đặng Thị Hạnh** (Sinh 1930): nhà giáo dục Việt Nam, nguyên Phó giáo sư Khoa ngữ văn Trường đại học Tổng hợp Hà Nội. Tác phẩm chính: *Victor Hugo, Lịch sử văn học Pháp thế kỷ XX*, tập V. *27*

**Démocrite** (Démokrites. Khoảng 460 - 370 tr.CN): triết gia cổ đại Hy-lạp, đề xướng học thuyết nguyên tử. *18, 163*

**Descartes** (René. 1596 - 1650): triết gia, nhà khoa học Pháp, chủ tướng phái nhị nguyên luận, đề xuất mệnh đề: "Tôi tư duy, vậy thì tôi tồn tại". Tác phẩm chính: *Phương pháp luận* (Discours de la méthode. 1637), *Những nguyên lý triết học* (Principes de philosophie. 1644)... *17, 35, 85, 86, 87, 88, 89, 91, 92, 93, 94, 95, 104, 105, 131, 148, 149, 150, 154, 155, 159*

**Đế Thích** 帝釋 (Sakra devànàm Indra): chỉ Trời, vị chủ tể thống lĩnh 33 vùng thượng tầng cõi Trung giới. *584*

***Địa dư chí*** 地輿誌: tức *Phương Đình địa chí* (Nguyễn Văn Siêu). *229*

***Địa lý tinh ngôn*** 地理精言. *194*

***Địa lý toàn yếu*** 地理纂要. *194*

**Địch** 翟: xem **Mặc Tử**. *443*

**Diderot** (Denis. 1713 - 1784): triết gia thời Khai sáng, nhà văn Pháp, lãnh đạo nhóm Bách khoa toàn thư, đi từ thần luận duy tâm đến chủ nghĩa duy vật vô thần. Tác phẩm chính: *Bách khoa* (Encyclopédie), *Về sự giải thích tự nhiên* (De l'interprétation de la nature). *18*

**Điểm** 點: tức **Tăng Điểm**, học trò Khổng Tử, tự là Tích tính thanh cao, thích ẩn cư du ngoạn. Sách *Khổng Tử gia ngữ* cho Tăng Điểm là cha Tăng Sâm. *220*

**Điền Biền** 田駢: người nước Tề thời Chiến quốc. Theo Vũ Đồng trong *Trung Quốc triết học đại cương* (1958) thì sống trong khoảng 370 - 290 tr. CN. Từng đến học hỏi ở

Tắc Hạ, tự xưng là Thiên Khẩu Biền, viết *Điền Tử*, gồm 25 thiên. *384, 499*

***Điền Kinh, Trọng Hoàn thế gia*** 田敬仲完世家 (*Sử ký*; Q. 46) (Tư Mã Thiên). *384*

**Điền Kỵ** 田忌 : tướng nước Tề thời Chiến quốc. *466*

**Điền Tử Phương** 田子方 : chính khách nước Ngụy thời Chiến quốc, được Ngụy Văn Hầu tôn làm thầy.

**Điền Tương Tử** 田襄子 . *445*

**Đinh Văn Chấp** 丁文執 (1893 - ? ): Nho gia Việt Nam. Đậu Đình nguyên Hoàng giáp năm 1913. Từng làm Đốc học Quảng Nam. Dịch Thơ văn đời Lý và đời Trần trên tạp chí *Nam phong*. *339*

***Định pháp*** 定法 (*Hàn Phi Tử*, Thiên 43). *524, 526*

**Đoàn Can Mộc** 段干木 : xử sĩ thời Chiến quốc, không thích làm quan, được Ngụy Văn Hầu trọng đãi. *383*

**Đoàn Thọ**. *297*

**Độ-biên Tú-phương** 渡遍秀芳 : học giả Nhật - bản, nghiên cứu lịch sử triết học cổ đại Trung Hoa. *23, 361, 400, 543*

**Đỗ Thuận Đại sư** 杜順大師 ( ? - 640): Phật gia Trung Quốc, chuyên trì tụng *Kinh Hoa nghiêm* và trở thành thủy tổ Hoa nghiêm tông. *610*

***Độc Dịch thuyết*** 讀易說 (Nguyễn Văn Siêu). *229*

***Đối pháp luận*** 對法論 : còn gọi là *A-ti-đạt-ma tạp tập luận* (Abhidharma Samgiti Sastra), Huyền Trang dịch. *632*

***Đông Chu liệt quốc*** 東周列國 . *42*

**Đông Quách Tử** 東郭子 (*Trang Tử; Tri Bắc du*). *483*

***Đồng loại tương động*** 同類相動 (*Xuân thu phồn lộ*) (Đổng Trọng Thư). *257*

**Đổng** 董 : xem **Đổng Trọng Thư**. *240*

**Đổng Trọng Thư** 董仲舒 (179 - 104 tr. CN): triết gia, nhà chính trị Trung Quốc đời Tây Hán, đề xuất học thuyết "thiên nhân cảm ứng" hoặc "thiên nhân tương dữ", kết hợp Nho giáo với thần quyền. Tác phẩm chính: *Xuân thu phồn lộ*. *16, 203, 204, 209, 237, 238, 239, 240, 241, 245, 249, 250, 253, 254, 257, 258, 259, 268, 272, 273, 274, 353, 402, 403*

**Doudart de Lagrée** (? - 1868): Đại úy hải quân Pháp, năm 1866 được phong Trung tá, cầm đầu đoàn khảo sát của Pháp dọc theo sông Cửu Long, khởi hành từ Sài Gòn ngày 5 tháng Sáu 1866, đến ngày 16 tháng mười 1866 đến biên giới Trung Hoa đổ bộ đi Vân Nam. Ngày 29 tháng Sáu 1868 đoàn trở về đến Sài Gòn, nhưng De Lagrée thì đã chết trên cuộc hành trình từ tháng Ba 1868. *293*

***Đức sung phù*** 德充符 (*Trang Tử*, Thiên 5). *485*

***Đức tính*** 德性 (*Nam Sơn tùng thoại*) (Nguyễn Đức Đạt). *213, 215, 216,*

**Đường Thái Tông** 唐太宗 : vua thứ hai nhà Đường Trung Quốc (627 - 649). *610, 632*

**Đường Thúc** 唐叔 (*Tả truyện; Chiêu*, 29). *520*

**Đường Vũ Tông** 唐 武 宗 : vua thứ 19 nhà Đường Trung Quốc (841 - 846). *610*

# E

**Einstein** (Albert. 1879 - 1955): nhà vật lý học Đức, sáng lập thuyết tương đối, mở đầu cho vật lý học hiện đại. *34, 39, 77, 118, 119, 123, 126, 127*

**Engels** (Friedrich. 1820 - 1895): nhà chính trị và triết gia Đức, cùng với K. Marx sáng lập chủ nghĩa duy vật biện chứng, chủ nghĩa duy vật lịch sử, và học thuyết về chủ nghĩa cộng sản khoa học. Tác phẩm chính: *Lutvich Phơbách và sự cáo chung của triết học cổ điển Đức* (L. Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande), *Chống Đuyring* (L'Anti Dühring), *Biện chứng của tự nhiên* (La Dialectique de la nature), *Nguồn gốc của gia đình, của chế độ tư hữu và của nhà nước* (L'Origine de la famille, de la propriété privée et de l'État). *26, 28, 30, 164*

**Épicure** (Épikouros. 341 - 270 tr. CN): triết gia, nhà vô thần học cổ đại Hy-lạp, phát triển học thuyết nguyên tử của Démocrite. *18*

**Euclide** (Eukleidês. Khoảng thế kỷ IV - III tr. CN): nhà toán học cổ đại Hy-lạp, sáng lập định đề Euclide. *127, 228*

# G

**Gauthier** (Ngô Gia Hậu): Linh mục Pháp, người phát hiện và đỡ đầu cho tài năng của Nguyễn Trường Tộ. *286, 287, 293, 294, 295, 296, 339*

**Gia Cát Lượng** 諸葛亮 : chính khách Trung Quốc thời Tam quốc, tự Khổng Minh, làm Thừa tướng cho Lưu Bị nhà Thục Hán. *224*

*Gia đình thần thánh* (La Sainte Famille) (K. Marx và Engels). *28*

**Gia Long** 嘉隆 (1760 - 1819): niên hiệu của Nguyễn Phúc Ánh, vua mở đầu triều Nguyễn của Việt Nam (1802 - 1819). *196, 198, 205, 206*

**Gia Tường Đại sư** 嘉祥大師 : Phật gia Trung Quốc, nguyên tên là Cát Tạng, tu ở chùa Gia Tường, đất Cối Kê dưới đời Tùy (581 - 618), là tổ sư của Tam luận tông. *569*

**Giả Nghị** 賈誼 (200 - 168 tr. CN): nhà văn, nhà chính luận Trung Quốc đầu đời Tây Hán. *48*

**Giả Nhượng** 賈讓 : nhà trị thủy Trung Quốc đời Hán, từng dâng lên vua Hán 3 kế sách chống lụt cho các sông ngòi vùng Ngụy Quận. *335*

*Giải Lão* 解老 (*Hàn Phi Tử*, Thiên **20**). *417, 526*

*Giải tế* 解蔽 (*Tuân Tử*, Thiên **21**). *500, 512, 513, 514*

*Giáo môn luận* 教 門 論 (Nguyễn Trường Tộ). *291, 298, 299, 307, 349*

**Giới-hiền** 戒 賢 (Silabhadra. Khoảng thế kỷ VI - VII): Phật gia Ấn-độ, còn gọi là Chánh-pháp-tạng, thầy của Huyền Trang, tinh thông lôgích học và ngôn ngữ học. *632, 633*

**Giran** (P.). *21*

**Granet** (M.). *23*

# H

**Hà Yến** 何 宴 (khoảng 193 - 249): nhà Huyền học đời Ngụy Tấn, một trong những người sáng lập thuyết "quý vô" (coi trọng cái "vô"), nổi tiếng cùng với Vương Bật. *396, 418, 586, 587*

**Hạ Hầu Kiến** 夏 候 建 . *395*

**Hạ Hầu Thắng** 夏 候 勝 . *395*

**Hạ Vũ** 夏 禹 : vị vua anh minh trong truyền thuyết cổ đại Trung Quốc, có công trị thủy, được Thuấn nhường ngôi, lập ra nhà Hạ. *505, 509, 539, 548, 576*

*Hải ấn tam muội môn* 海 恩 三 昧 門 : một môn trong *Tân hoa nghiêm kinh luận*. *611*

*Hàm Trì* 咸 池 : khúc nhạc tương truyền do Hoàng Đế sáng tác, Nghiêu bổ chính. *486*

**Hám Trạch** 憨 澤 : học giả Trung Quốc nước Ngô (222 - 280) dưới thời Tam quốc, làm Thượng thư lệnh, theo Lê Mạnh Thát trong *Khương Tăng Hội toàn tập*, tập I (1975) thì tước Đô hương hầu, từng đối đáp với Ngô Tôn Quyền về lịch sử Phật giáo du nhập vào Trung Quốc, sau cuộc đối thoại đó được phong Thái tử Thái phó. *566*

**Hàn Chiêu Hầu** 韓 昭 侯 : vua nước Hàn thời Chiến quốc, cháu Ai Hầu, dùng Thân Bất Hại làm tướng, làm vững thế nước, làm vua 26 năm. *522*

**Hàn Dũ** 韓 愈 (768 - 824): triết gia và nhà văn Trung Quốc đời Đường, tự Thoái Chi, là một trong "Đường Tống bát đại gia", chủ trương thuyết thiên mệnh. Tác phẩm: *Hàn Xương Lê tập* (trong số đó có *Nguyên đạo, Nguyên tính*...). *43, 210, 220, 262, 408, 573*

**Hàn Lâm** 韓 林 : cư sĩ Trung Quốc, sống khoảng đời Hán Hoàn Đế (147 - 167), cùng với Trần Tuệ và Bì Nghiệp ở trong Phật phái của An Thế-cao. *567*

**Hàn Phi** 韓 非 . *15, 56, 383, 386, 417, 465, 508, 519, 522, 523, 525, 526, 527, 528, 529, 530, 531, 532, 655*

***Hàn Phi Tử*** 韓 非 子 (Hàn Phi). *417, 444, 445, 447, 465, 522, 524, 526, 528, 529, 531, 532, 536*

**Hàn Tín** 韓 信 ( ? - 196 tr. CN): tướng của Hán Cao Tổ Trung Quốc, từng giúp Hán bình định nhiều nước chư hầu, cuối cùng hội binh ở Cai Hạ đánh bại Hạng Vũ, trở thành một trong "tam kiệt", được phong tước Sở Vương. Sau bị Hán Cao Tổ dùng mưu bắt giữ ở đầm Vân Mộng, hạ bớt chức tước, rồi bị Lữ Hậu và Tiêu Hà bày kế chém chết. *326*

**Hán Cao Tổ** 漢高祖 : vua mở đầu nhà Hán của Trung Quốc, tên thật là Lưu Bang, tự là Quý (206 - 195 tr. CN). *279*

***Hán chí*** 漢誌 (Ban Cố). 384

**Hán Hoàn Đế** 漢桓帝 : vua thứ 19 nhà Hán (thứ 10 nhà Đông Hán) Trung Quốc (147 - 167). *566*

**Hán Minh Đế** 漢明帝 : Vua thứ 15 nhà Hán (thứ 2 nhà Đông Hán) Trung Quốc (58 - 75). *534, 566, 570*

***Hán thư*** 漢書 : bộ sử về nhà Tây Hán, do Ban Cố soạn, gồm 120 quyển. Thân phụ Cố là Bưu thấy trong *Sử ký* còn khuyết từ đời Hán Vũ Đế về sau bèn viết bổ sung thành sách *Hậu truyện*. Ban Cố cho là chưa tường tận, bèn sưu tập thêm tài liệu, viết lại từ Hán Cao Tổ đến hết đời Vương Mãng, gồm 239 năm thành bộ sách này. Nhưng Ban Cố chết lúc sách chưa xong hẳn, Hán Hòa Đế bèn xuống chiếu cho em gái là Ban Chiêu đến Đông Quan soạn tiếp đến lúc hoàn chỉnh. *384, 394, 447, 482, 526*

**Hán Tuyên Đế** 漢宣帝 : vua thứ 8 nhà Hán (Tây Hán) Trung Quốc (73 - 49 tr. CN). *249*

**Hán Vũ Đế** 漢武帝 : vua thứ 6 nhà Hán (Tây Hán) Trung Quốc (140 - 87 tr. CN). *224, 235, 243, 396, 543*

**Hân**: tức Hoàng Xuân Hãn (sinh 1908), học giả Việt Nam, từ 1952 sống ở Pháp, đậu Kỹ sư cầu cống, Thạc sĩ toán học 1936, và Kỹ sư nguyên tử tại Pháp 1956. Ngoài khoa học tự nhiên còn chuyên sâu về sử học, văn học và Hán Nôm. Tác phẩm chính: *Danh từ khoa học, Lý Thường Kiệt, Chinh phụ ngâm bị khảo, La Sơn Phu tử. 19*

**Hầu Ngoại Lư** 候外廬 (1903 - ?): học giả Trung Quốc, chuyên về lịch sử tư tưởng cổ trung đại. Tác phẩm chính: *Trung Quốc tư tưởng thông sử*. *234, 361, 371, 384, 459, 462*

***Hậu Hán thư*** 後漢書 : bộ sử về nhà Đông Hán do Phạm Hoa nước Tống (420 - 479) thời Nam triều soạn. Bản phổ biến gồm 120 quyển. Bản kỷ và liệt truyện chưa soạn xong thì Phạm Hoa bị giết. Lưu Chiêu nước Lương (502 - 557) thời Nam triều đem phần "Bát chí" trong cuốn *Tục Hán thư* của Tư Mã Bưu đời Tấn (265 - 420) phối hợp với sách này, và được khắc in thành một bộ sách thống nhất dưới đời Bắc Tống (960 - 1127). *571*

**Hegel** (George Wilhelm Friedrich. 1770 - 1831): triết gia cổ điển Đức. Xây dựng hoàn chỉnh các quy tắc của phép biện chứng, coi tất cả thực tại đều là biểu hiện của "ý niệm tuyệt đối". Tác phẩm chính: *Khoa học logich* (Science de la logique), *Bách khoa của các khoa học triết học* (Encyclopédie des sciences philosophiques), *Mỹ học* (Esthétique). *18, 111, 419, 623*

**Heidegger** (Martin. 1889 - 1976): triết gia Đức, khởi thủy của chủ nghĩa hiện sinh, được Jean Paul Sartre và Albert Camus phát triển. Tác phẩm chính: *Thực thể và thời gian* (L'Être et le temps), *Kant và vấn đề siêu hình học* (Kant et le problème de la métaphisique), *Về bản chất của chân lý* (De l'essence de la vérité). *36, 161*

**Héraclite** (Herakleitos) (Éphèse. Khoảng 540 - 480 tr. CN): triết gia cổ đại Hy-lạp, một trong những người xây dựng nên phép biện chứng, coi lửa là nguyên tố đầu tiên của vật

chất, và vật chất vận động không ngừng. *18, 193, 421, 423, 428*

**Hề Tề** 奚 齊 : con Ly Cơ. Xem thêm **Ly Cơ** (*Tả truyện*; *Trang*, 28). *16, 528*

***Hệ tư tưởng Đức*** (l'Idéologie allemande) (K. Marx và F.Engels). *28*

***Hệ từ*** 繫 辭 : hai thiên quan trọng của phần *Dịch truyện* sách *Chu dịch*. Hiện được xếp thành thiên 1 và 2, phụ sau 64 quẻ. *99, 235, 542, 543, 545, 548, 551, 553, 556, 558*

**Hiền Thủ Quốc sư** 賢 首 國 師 (613 - 712) : Phật gia Trung Quốc, vốn tên là Pháp Tạng, tổ tiên người nước Khang-cư. Đi tu từ năm 16 tuổi, rất tâm đắc với kinh *Hoa nghiêm*, từng tham gia Ban dịch kinh của Huyền Trang. Là một trong những vị tổ khai sáng Hoa nghiêm tông. Tác phẩm chính: *Kim sư tử chương*. *568, 610*

**Hiến Công** 獻 公 : xem **Tấn Hiến Công**. *416, 524*

***Hiến vấn*** 憲 問 : (*Luận ngữ*; Thiên 14) (Khổng Tử). *218, 401, 405, 407*

***Hiện tượng học và chủ nghĩa duy vật biện chứng*** (Phénoménologie et matérialisme dialectique) (Trần Đức Thảo). *28*

***Hiển dương luận*** 顯 揚 論 : Vô-trước soạn, Huyền Trang dịch sang Hán ngữ. *632*

***Hiển học*** 顯 學 (*Hàn Phi Tử*; Thiên 50). *445, 465, 526*

***Hiếu kinh*** 孝 經 : sách ghi chép cuộc đàm đạo giữa Khổng Tử và Tăng Tử về chữ "hiếu". Có bản cổ văn, Khổng An Quốc chú, 22 chương, và bản kim văn, Trịnh Huyền chú,

18 chương. Bản cổ văn có thể đã mất và bị làm giả vào đời Tùy. *242, 243*

**Hình Bính** 邢昺 (932 - 1010): Nho gia Trung Quốc đời Bắc Tống, làm đến Hàn lâm thị giảng học sĩ và Lễ bộ thượng thư, vâng chỉ hiệu định và chú sớ "thập tam kinh" của Nho gia, trong đó có *Luận ngữ nghĩa sớ*. *587*

*Hình thư* 刑書 (nước Trịnh). *519, 520*

*Hình thư* 刑書 (Phạm Tuyên Tử) (*Tả truyện*; *Chiêu*, 29). *519, 520*

*Hình tượng* 形象 (*Văn đài loại ngữ*) (Lê Quý Đôn). *177, 193*

**Hoa Đốc** 華督 . *389*

*Hoa nghiêm nghĩa hải bách môn* 華嚴義海百門 : còn gọi là *Hoa nghiêm pháp giới nghĩa hải* (Hiền Thủ). *615*

*Hoa nghiêm pháp giới huyền kính* 華嚴法界玄鏡 (Thanh Lương, Trừng Quán). *619*

*Hoài Nam Tử* 淮南子 : sách đời Tây Hán, do Hoài nam vương Lưu An sai môn khách soạn, gồm *Nội thiên* 21 thiên, *Ngoại thiên* 33 thiên. Nay chỉ còn *Nội thiên*. Trình bày hỗn hợp về Đạo gia, Pháp gia, Âm dương gia nên được xếp vào Tạp gia. *381, 446*

**Hoàn Khôi** 桓魁 : người nước Tống, muốn giết Khổng Tử (*Sử ký*; *Khổng Tử thế gia*). *393*

**Hoàn Uyên** 桓淵 : triết gia thời Chiến quốc, cũng gọi là Quyên Uyên, Quyên Hoàn, Tiện Quyên, tương truyền là học trò Lão Tử, từng đến Tắc Hạ, cùng với Thận Đáo, Điền Biền... học hỏi về "thuật Hoàng Lão". Có sáng tác 2 thiên

(theo *Sử ký*) hoặc 13 thiên (theo *Hán thư*) sách *Quyên Tử*, nay đã mất. Theo Vũ Đồng trong *Trung Quốc triết học đại cương* (1958) thì ông sống khoảng 390 - 300 tr. CN. *384, 417*

**Hoàn Doãn** 桓 尹 (Thế kỷ IV - V): Thứ sử Trung Quốc đời Đông Tấn, có công dựng chùa Đông Lâm, mời Tuệ Viễn đến trụ trì. *651*

**Hoàng Đế** 黃 帝 : một trong ba vị vua trong thần thoại Trung Quốc, sau Phục Hy và Thần Nông. *236, 490, 491, 523*

**Hoàng Khản** 皇 侃 . *396*

**Hoàng Sùng Anh**. *284*

**Hoàng Tá Viêm** 黃 佐 炎 : Nho gia Việt Nam đời Tự Đức. *315*

***Hoàng triều luật lệ*** 皇 朝 律 例 . *205*

**Hoàng Tuệ** (Sinh 1922): nhà ngôn ngữ học, ngữ văn học Việt Nam, nguyên Giáo sư Khoa ngữ văn Trường đại học Sư phạm Hà Nội và Viện trưởng Viện Ngôn ngữ học. Tác phẩm chính: *Ngữ pháp tiếng Việt, Cuộc sống trong từ, Vấn đề chuẩn mực ngôn ngữ trong lịch sử ngôn ngữ học*. *27*

**Hoành Cừ** 橫 渠 : xem **Trương Tải**. *180, 184, 208*

**Hoằng Nhẫn** 弘 忍 (602 - 675): Phật gia Trung Quốc đời Đường, thụy hiệu là Đại Mãn Thiền sư, tổ thứ 5 Thiền tông Trung Quốc. *643-644, 649*

***Học giả dĩ trị sinh vi tiên, vu thuật*** 學 者 以 治 生 為 先 務 術 (*Ngư chế*) (Tự Đức). *217*

*Học nhi* 學而 (*Luận ngữ*, Thiên 1). *405*

*Học thuật loại* 學術類 (*Ẩm Băng Thất văn tập*) (Lương Khải Siêu). *248*

*Học tập trừ tài luận* 學習儲才論 (Nguyễn Trường Tộ). *294, 322, 324*

**Hồ Mẫu Phụ Chi** 胡母輔之 : danh sĩ Trung Quốc đời Tấn, rất giỏi xét người, được Vương Trừng tôn là lãnh tụ phái hậu tiến, giữ chức Thích sử đời Tấn Nguyên Đế (317 - 323), nhưng không thích làm quan. *588*

**Hồ Quý Ly** 胡季犛 (1336 - ? ): vua mở đầu nhà Hồ của Việt Nam, tự Lý Nguyên, chủ trương hạn điền hạn nô, dùng chữ Nôm để dịch sách Trung Quốc, có thái độ phê phán Tống Nho và từng nêu một số điểm nghi vấn về sách *Luận ngữ*. *225*

**Hồ Thích** 胡適 (1891 - 1962): triết gia và nhà văn Trung Quốc, một trong những hạt nhân của phong trào "tân văn hóa", có ảnh hưởng lớn trong Ngũ tứ vận động, chịu ảnh hưởng của tư tưởng thực dụng. Tác phẩm chính: *Tiên Tần danh học sử, Trung Quốc triết học sử đại cương, Nhân quyền luận tập, Hồ Thích học cận trước*. *21, 361*

**Hộ-pháp** 護法 (Dharmapala. Khoảng thế kỷ VI): một vị Bồ-tát Ấn-độ, thầy dạy của Giới-hiền. *632*

**Hoffding** (Harald. 1843 -1931): triết gia Đan-mạch, tác giả công trình *Phác thảo về một nghành tâm lý học xây dựng trên kinh nghiệm* (Esquisse d'une psychologie fondée sur l'expérience), lấy việc khảo sát song song tâm - sinh lý làm nền tảng. *361*

**Holbach** (Paul Henri. 1723 - 1789): triết gia duy vật và vô thần Pháp, cực lực phê phán triết học duy tâm của Berkeley. Tác phẩm chính: *Hệ thống của tự nhiên* (Système de la nature). *18*

***Hồng phạm*** 洪範 (*Kinh thư*, *Chu thư*, Thiên 6). *226, 380, 402, 548, 549, 550*

**Hume** (David 1711 - 1776): triết gia, sử gia, nhà kinh tế học người Anh. Tác phẩm chính: *Nhân tính luận* (Traité de la nature humaine, 1737), *Tiểu luận triết học về nhận thức của con người* (Essais philosophiques sur l'entendement humain, 1748), *Đối thoại về tôn giáo có tính chất bẩm sinh* (Dialogues sur la religion naturelle, 1779). *665*

**Huệ**. *61*

**Huệ Năng** 慧能 (638 - 713) : Phật gia Trung Quốc đời Đường, thụy hiệu là Đại Giám Thiền sư, xuất thân là một chân giã gạo cho Hoàng Nhẫn, sau được truyền thừa làm tổ thứ 6 Thiền tông Trung Quốc, cũng là tổ thứ nhất của Nam tông. *643, 646, 647, 648, 649, 650*

**Huệ Thi** 惠施 : triết gia Trung Quốc thời Chiến quốc, đại biểu cho học phái "hợp đồng dị" (phối hợp "đồng" và "dị") của Danh gia, trong Bách gia chư tử. Theo Vũ Đồng trong *Trung Quốc triết học đại cương* (1958) thì ông sống khoảng 370 - 300 tr. CN. *15, 387, 518, 655*

**Huệ Tử** 惠子 : xem **Huệ Thi**. *493, 495*

**Husserl** (Edmund. 1859 - 1938): triết gia Đức, sáng lập trường phái Hiện tượng học, là tiền thân của chủ nghĩa hiện sinh Heidegger: cho rằng "ý thức thuần túy" không gắn với tồn

tại, còn tồn tại, tức khách thể, chỉ là tồn tại trong ý thức của những chủ thể cụ thể đang hướng tới nó. Tác phẩm chính: *Những ý tưởng chỉ đạo cho một hiện tượng học thuần túy và một triết học hiện tượng luận* (Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique), *Lôgich hình thức và lôgich tiên nghiệm* (Logique formelle et logique transcendantale), *Cuộc khủng hoảng khoa học Âu châu và hiện tượng học tiên nghiệm* (La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale). *96, 81, 133, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 157, 158, 159, 160, 161*

**Huống** 況 : xem **Tuân Tử**. *499*

**Huy**: Xem **Cao Xuân Huy**. *14*

**Huyền Trang** 玄 裝 (600 - 664): Phật gia Trung Quốc đời Đường, từng đi sang Ấn-độ thỉnh 657 bộ kinh, trong đó ông trực tiếp biên dịch 75 bộ (1335 quyển) và trở thành thủy tổ của phái Duy thức. *610, 632, 633*

**Hứa Hàn** 許 翰 : Nho gia Trung Quốc đời Tống. Đậu Tiến sĩ trong niên hiệu Nguyên Hựu (1086 - 1094). Làm đến Tư chính điện đại học sĩ. Vì chính trực bị tố cáo, bị đuổi rồi chết. Tác phẩm chính: *Luận ngữ giải, Xuân thu truyện*. *403*

**Hứa Tử** 許 子 : tức Hứa Hành, nhà thực hành thời Chiến quốc, chủ trương tự cày lấy mà ăn, dệt lấy mà mặc (*Mạnh Tử: Đằng Văn Công*). *371*

**Hướng Tú** 向 秀 (khoảng 227 - 272) : nhà Huyền học Trung Quốc đời Ngụy Tấn, một trong Trúc lâm thất hiền, sớm có chí ẩn cư, bạn thân của Kê Khang, nổi tiếng về tác

phẩm *Trang Tử chú*, được bạn bè cho là "làm cho Trang Chu bất tử", "làm chấn khởi phong khí Huyền học". Coi "vô" là tên chung của vạn vật, vạn vật luôn luôn tự sinh tự hóa. *497, 588, 589, 592, 593*

***Hưu tọa*** 宥 坐 (*Tuân Tử*; Thiên 28). *500*

***Hữu độ*** 有 度 (*Lã thị xuân thu*; Q. 25, Thiên 3). *445*

**Hữu sư** 右 師 (*Trang Tử*; *Dưỡng sinh chủ*). *496*

**Hy, Hòa** 羲 和 : tương truyền là hai họ giữ chức quan xem thiên văn, lịch pháp đời thượng cổ (*Kinh thư*; *Nghiêu điển*). *270*

**Hỷ** 喜 : viên quan Lệnh doãn ở cửa Hàm Cốc. Xem **Quan Doãn** (*Sử ký*; *Lão Tử, Hàn Phi liệt truyện*). *415*

## J

**Julien** (Stanislas). *418*

## K

**Kant** (Emanuel. 1724 - 1804): triết gia và bác học Đức, sáng lập chủ nghĩa duy tâm phê phán hay chủ nghĩa duy tâm tiên nghiệm, xây dựng giả thuyết về nguồn gốc vũ trụ và hệ

thống đại thiên hà ngoài vũ trụ, đề xuất thuyết "bất khả tri": không thể nào nhận thức được bản chất của sự vật như nó tự tồn tại (vật tự nó). Tác phẩm chính: *Lịch sử phổ quát của tự nhiên và học thuyết về bầu trời* (Histoire universelle de la nature et théorie du ciel), *Những nguyên tắc siêu hình học đầu tiên của khoa học về tự nhiên* (Premiers principes métaphysiques de la science de la nature), *Phê phán lý do thuần túy* (Critique de la raison pure), *Về hình thức và những nguyên tắc của thế giới cảm tính và thế giới lý tính* (De la forme et des principes du monde sensible et du monde intelligible). *18, 36, 97, 98, 115, 127, 128, 129, 132, 153, 154, 158, 427*

**Kê Khang** 稽康 (223 - 262): danh sĩ nước Ngụy thời Tam quốc, làm Trung tán đại phu, sau bị dòng họ Tư Mã sát hại. Là một trong Trúc lâm thất hiền, tinh cứng cỏi, sở trường về Lão-Trang, giỏi âm luật. Chịu ảnh hưởng quan điểm tự nhiên của Vương Sung, cho rằng vạn vật là kết quả nung đúc của nguyên khí; loài người lúc ban sơ cũng do hai khí âm dương kết hợp; âm thanh là hiện tượng khách quan, độc lập với tình cảm con người; danh và thực thường khi không ăn khớp. *588*

**Kepler** (Johannes. 1571 - 1630): nhà thiên văn học Đức, từng đề xuất 3 định luật quan trọng về khí quyển và về chuyển động elliptique được tổng hợp trong định luật Newton. *311*

**Kha** 軻 : xem **Mạnh Tử**. *466*

***Khai hoang từ*** 開荒詞 (Nguyễn Trường Tộ). *293, 342*

**Khái Hưng** (1895 - 1947): nhà văn Việt Nam, tên là Trần Khánh Giư, thành viên Tự lực văn đoàn, chuyên viết tiểu

thuyết. Tác phẩm chính: *Hồn bướm mơ tiên, Nửa chừng xuân, Đời mưa gió, Gia đình, Thoát ly, Thừa tự. 14*

**Khang Tăng Hội** 康僧會 (khoảng 200 - 280): Phật gia, theo Lê Mạnh Thát trong *Khương Tăng Hội toàn tập* (1975), thì cha mẹ ông người nước Khang-cư, sang buôn bán tại Giao Chỉ và đẻ ông ở Giao Chỉ. Lớn lên đi tu, giỏi cả Phạn ngữ, Hán ngữ và Việt ngữ. Dịch, chú giải và đề tựa nhiều kinh điển Phật giáo và là người ghi chép từ rất sớm các truyền thuyết dân gian Việt Nam. Năm 247 đi sang kinh đô nước Ngô, và ở lại trên đất Trung Quốc cho đến lúc mất. Tác phẩm chính: *Nê hoàn Phạn bối, Lục độ tập kinh, Cựu tạp thí dụ kinh*, đề tựa *An ban thủ ý kinh. 566, 567*

**Khanh** 卿 : xem **Tuân Tử**. *499*

**Khắc-bạch-nhĩ** 克白爾 : xem **Kepler**. *311*

**Khoát Như** 闊如 : xem **Nguyễn Đức Đạt**. *211*

**Khổng** 孔 : xem **Khổng Tử**. *45, 223, 381, 389, 445*

**Khổng An Quốc** 孔安國: cháu 12 đời Khổng Tử, làm Gián nghị đại phu đời Hán Vũ Đế (140 - 87 tr. CN), vâng mệnh khảo duyệt sách *Thượng thư* và sách *Luận ngữ* bằng chữ khoa đẩu tìm thấy ở trong vách nhà Khổng Tử; soạn phần "truyện" sách *Kinh thư*, phần "truyện" sách *Hiếu kinh*, và làm *Luận ngữ huấn giải. 396, 548*

**Khổng Dĩnh Đạt** 孔穎達 (574 - 648): nhà Kinh học đời Đường, kế thừa truyền thống trọng "lễ" của Nho gia. *542, 573*

**Khổng Minh** 孔明 : xem **Gia Cát Lượng**. *349*

*Khổng mục chương* 孔目章 : tên đầy đủ là *Hoa nghiêm khổng mục chương* và *Hoa nghiêm kinh nội chương môn tạp khổng mục* (Trí Nghiễm). *610*

**Khổng Phụ Gia** 孔父嘉 : tổ 6 đời của Khổng Tử, làm quan Tư mã nước Tống thời Xuân thu, bị Hoa Đốc giết, con cháu bèn chạy sang nước Lỗ. *389*

**Khổng Tử** 孔子 *15, 19, 23, 43, 45, 47, 55, 58, 65, 178, 179, 181, 183, 201, 202, 204, 208, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 224, 232, 233, 235, 240, 242, 244, 245, 274, 320, 353, 364, 381, 385, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 405, 406, 408, 409, 410, 411, 413, 415, 416, 417, 419, 443, 444, 445, 448, 458, 462, 465, 466, 467, 471, 478, 501, 508, 515, 520, 530, 535, 536, 539, 542, 543, 544, 548, 586*

*Khổng Tử* (Cao Xuân Huy). *42, 389*

*Khổng Tử gia ngữ* 孔子家語 : nguyên sách 27 quyển đã mất. Văn bản hiện còn do Vương Túc đời Ngụy thác chế và chú giải, gồm 10 quyển. *390, 391, 397*

*Khổng Tử thế gia* 孔子世家 (*Sử ký*, Q. **47**) (Tư Mã Thiên). *390, 397*

*Khu vũ* 區宇 (*Văn đài loại ngữ*) (Lê Quý Đôn). *177, 193*

**Khuy Cơ** 窺基 : xem **Từ Ân Tam tạng**. *633*

**Khưu** 丘 : xem **Khổng Tử**. *390*

*Kiêm ái* 兼愛 (*Mặc Tử*, Thiên **14-15-16**). *450, 451, 461*

**Kiệt** 桀 (Khoảng thế kỷ XVI tr. CN): vua cuối cùng của nhà Hạ, tên là Lý Quý, tàn bạo, đốn sức dân dựng Khuynh

cung, trang sức Đạo Đài, bị Thang đánh bại, chết ở Minh Điều. *353, 460, 503, 509*

***Kim cương bài*** 金剛牌 (Trạm Nhiên). *630*

***Kim đồng*** 金童 (*Kinh thư, Chu thư*, Thiên 8). *544*

***Kim Nhan động*** 金顏峒 (Nguyễn Thiếp). *260*

***Kim Nhan động*** 金顏峒 (*Nghệ An ký*) (Bùi Dương Lịch). *260-261*

**Kim Sắc Đầu Đà** 金色頭陀 : xem **Ma-ha-ca-diếp**. *642*

***Kim sư tử chương*** 金師子章 : còn có tên là *Hoa nghiêm kim sư tử chương* (Hiền Thủ). *611*

***Kinh A-di-đà*** 阿彌陀經 (Sukhavati - vyuha): một trong ba bộ kinh chính của Tịnh độ tông, do Cưu-ma-la-thập dịch sang Hán ngữ. *650, 654*

***Kinh An ban thủ ý*** 安般守意經 : Khang Tăng Hội đề tựa. *567*

***Kinh Bát nhã*** 般若經 : tên đầy đủ là *Bát-nhã Ba-la-mật-đa kinh*, Huyền Trang dịch sang Hán ngữ. *50, 597*

***Kinh dịch*** 易經 : xem *Chu dịch*. *52, 180, 204, 208, 212, 235, 236, 261, 263, 265, 386, 399, 534*

***Kinh Duy-ma-cật*** 維摩詰經 : tên đầy đủ là *Duy-ma-cật sở thuyết kinh*, 3 quyển, là bộ kinh giáo hóa của Cư sĩ Duy-ma-cật (Vimalakirti), do Cưu-ma-la-thập dịch sang Hán ngữ. *568*

*Kinh Đại minh độ* 大明度經 : Chi Khiêm biên dịch sang Hán ngữ. *595*

*Kinh Đại Phạn thiên vương vấn Phật quyết nghi* 大梵天王問佛決疑經 : kinh nói việc Phạn vương thỉnh Phật truyền pháp, gồm 3 quyển, nhưng chỉ mật truyền. *642, 643*

*Kinh hạ* 經下 (*Mục kinh. Mục Tử*, Thiên 41). *447*

*Kinh Hoa nghiêm* 花嚴經 : tên đầy đủ là *Đại phương quảng Phật hoa nghiêm kinh*, một kinh của Duy thức tông. *574, 609, 610, 632*

**Kinh Khê Đại sư** 荊溪大師 : xem **Trạm Nhiên**. *630*

*Kinh Kim cương* 金剛經 (Vajra - Prajraparamita - Sutra): bộ kinh nổi tiếng thuộc Bát-nhã bộ, do Cưu-ma-la-thập dịch sang Hán ngữ. *648*

*Kinh lăng-già* 楞遊經 (Lankâvatâra-Sutra): một kinh của Duy thức tông. *632*

*Kinh lễ* 禮經 : xem *Lễ ký*. *232, 233, 264, 390, 549*

*Kinh nhạc* 樂經 . *390*

*Kinh nhân vương* 仁王經 : bộ kinh do Phật thuyết giảng cho 16 vị quốc vương đương thời về phương pháp thâm diệu Bát-nhã Ba-la-mật, gồm 2 quyển, Cưu-ma-la-thập dịch sang Hán ngữ. *568*

*Kinh Niết bàn* 涅盤經 . *649*

*Kinh Pháp hoa* 法華經 : tên đầy đủ là *Diệu pháp liên hoa kinh* (Saddharmapundarika), bộ kinh căn bản của Thiên

Thai tông nói việc phá bỏ bức màn vô minh để tìm ra lý lẽ trung đạo, do Cưu-ma-la-thập dịch sang Hán ngữ. *568, 574, 620*

***Kinh quán vô lượng thọ*** 觀無量壽經 : một trong ba bộ kinh cơ bản của Tịnh độ tông, do Cương-lương-da-xá dịch. *650*

***Kinh thâm mật*** 深密經 : còn gọi là *Giải thâm mật kinh*, một bộ kinh của Duy thức tông. *632*

***Kinh thánh*** (Bible). *28*

***Kinh thi*** 詩經 . *232, 233, 378, 390, 398, 401, 467*

***Kinh Thủ lăng nghiêm*** 首楞嚴經 : tên đầy đủ là *Thủ lăng nghiêm tam muội kinh*, 3 quyển, nói rõ về phép tam muội, do Cưu-ma-la-thập dịch sang Hán ngữ. *568*

***Kinh thuyết hạ*** 經說下 (*Mặc kinh. Mặc Tử*, Thiên 43). *447*

***Kinh thuyết thượng*** 經說上 (*Mặc kinh. Mặc Tử*, Thiên 42). *447*

***Kinh thư*** 書經 : xem ***Thượng thư***. *240, 380, 390, 402, 467, 548, 549*

***Kinh thượng*** 經上 (*Mặc kinh. Mặc Tử*, Thiên 40). *447*

***Kinh vô lượng thọ*** 無量壽經 (Sukhàvativyàhasùtra): một trong ba bộ kinh cơ bản của Tịnh độ tông. Khang Tăng Khải dịch sang Hán ngữ. *650, 651*

***Kinh Xuân thu*** 春秋經 . *240, 242, 394, 397, 402, 501*

*Kinh xưng tán tịnh độ* 稱讚淨土經 : Huyền Trang dịch sang Hán ngữ. *653*

*Kỷ hà học* (Éléments) (Euclide). *227-228*

# L

**La Grandière** (De): Thiếu tướng hải quân Pháp, thay chân Bonard cai trị Nam Kỳ từ 1-V-1863 đến 4-IV-1868. *296*

**La Sơn Phu tử** 羅山夫子 : xem **Nguyễn Thiếp**. *260*

*Lã thị xuân thu* 呂氏春秋 : sách do Lã Bất Vi nhà Tần sai môn khách soạn, 26 quyển, dựa vào Nho gia, có tham bác Đạo gia và Mặc gia, để luận giải và xem xét thế sự. *381, 391, 444, 445*

*Lạc cáo* 洛誥 (*Kinh thư; Chu thư*, Thiên **15**). *544*

**Lãn Ông** 懶翁 : biệt hiệu của Lê Hữu Trác (1720 ? - 1791), danh y, nhà văn Việt Nam, tác giả bộ *Y tông tâm lĩnh*, 66 quyển và tập *Thượng kinh ký sự*. *194*

**Lão** 老 : xem **Lão Tử**. *40, 47, 48, 49, 51, 65, 232, 502, 508, 515, 542, 544, 545, 566, 569, 586, 587, 588, 591, 651, 655*

**Lão Đam** 老聃 : xem **Lão Tử**. *15, 416, 417, 492, 539*

**Lão Lai Tử** 老萊子 : xem **Lão Tử**. *416*

**Lão Tử** 老死 . *18, 23, 24, 32, 33, 34, 40, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 55, 59, 62, 65, 100, 103, 116, 117, 179, 180, 181, 187, 204, 208, 212, 276, 362, 363, 385, 386, 390, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 482, 523, 525, 535, 536, 537, 556, 558, 562, 586, 593*

***Lão Tử*** 老子 (Lão Tử) . 23, 32, 100, 180, 385, 399, 416, 417, 418, 419, 526

***Lão Tử*** (Cao Xuân Huy). *42, 45*

***Lão Tử chú*** 老子注 (Vương Bật). *418, 587, 588*

***Lão Tử chú*** 老子注 (Vương An Thạch). *418*

***Lão Tử chương nghĩa*** 老子章義 (Diêu Nại). *418*

***Lão Tử, Hàn Phi liệt truyện*** 老子韓非列傳 (*Sử ký*; Q. **63**) (Tư Mã Thiên). *390, 482*

***Lão Tử triết học*** 老子哲學 (Lương Khải Siêu). *418*

***Lập chính lâm dân luận*** 立政臨民論 (*Ngự chế*) (Tự Đức). *217*

**Leibniz** (Gohfried Wilhelm. 1646 - 1716): nhà toán học và triết gia Đức, sáng lập lý thuyết đơn tử luận, chủ trương điều hòa khoa học với tôn giáo. Tác phẩm chính: *Hệ thống thần học* (Système théologique), *Luận về siêu hình học* (Discours de métaphysique), *Lại luận về nhận thức của con người* (Nouveaux essais sur l'entendement humain). *164*

**Lénine** (Vladimir Ilitch Oulianov. 1870 - 1924): nhà cách mạng, triết gia duy vật biện chứng Nga, đã vận dụng học thuyết K. Marx để tiến hành thắng lợi Cách mạng tháng Mười Nga

1917. Tác phẩm triết học chính: *Bút ký triết học* (Cahiers philosophiques), *Chủ nghĩa duy vật và chủ nghĩa kinh nghiệm phê phán* (Matérialisme et Empiriocriticisme), *Nhà nước và cách mạng* (L'État et la Révolution). *247*

**Lê Bá Sàng**. *671*

*Lê Quế Đường tiên sinh tiểu sử* 黎桂堂先生小史. *193*

**Lê Quý Đôn** 黎貴惇 (1726 - 1784): triết gia và bác học Việt Nam đời Lê, hiệu Quế Đường, đỗ Đình nguyên Bảng nhãn năm 1752. Từng đóng góp cho các ngành khoa học đương thời nhiều công trình lớn với tinh thần duy lý và những phương pháp mới mẻ. Tác phẩm chính: *Vân đài loại ngữ, Kiến văn tiểu lục, Phủ biên tạp lục, Quần thư khảo biện, Đại Việt thông sử, Toàn Việt thi lục, Hoàng Việt văn hải*. *42, 44, 45, 177, 186, 187, 188, 189, 191, 193, 194*

*Lê Quý Đôn và học thuyết lý khí* (Cao Xuân Huy). *45, 177*

**Lê Thánh Tông** 黎聖宗 1442 - 1497): Hoàng đế, nhà tư tưởng, nhà thơ Việt Nam, tên là Lê Tư Thành, làm vua từ 1460 - 1497, lần đầu tiên xây dựng thành công chế độ quân chủ tập quyền trên nền tảng Nho giáo. Tác phẩm chính: *Thiên Nam dư hạ tập*. *198*

**Lê Văn Huân** (1876 - 1929): nhà cách mạng Việt Nam, đậu Giải nguyên năm 1906, hoạt động trong phong trào Duy tân (1906), phong trào Chống thuế (1908), bị bắt đày đi Côn Đảo (1908 - 1917), trở về lại sáng lập Hội phục Việt (1925) sau này là Đảng cách mạng tân Việt. Bị bắt năm 1929, tuyệt thực chết trong tù. *24*

**Lệ Cơ** 麗姬 :người đẹp trong truyền thuyết cổ đại Trung Hoa (*Trang Tử; Tề vật luận*). *486*

**Lệ Vương** 厲王 : tức Chu Lệ Vương, vua thứ 10 nhà Chu (Tây Chu) Trung Quốc (875 - 842 tr. CN). *378*

*Lễ ký* 禮記 . *509*

*Lễ luận* 禮論 (*Tuân Tử*, Thiên **19**). *507, 509*

**Liêm Khê** 濂溪 : xem **Chu Đôn Di**. *179, 180, 184, 208, 210*

*Liệt Tử* 列子 *187, 533, 534, 536, 538, 539*

**Liệt Tử** 列子 :tên là Liệt Ngự Khấu, cũng gọi là Liệt Ngự Khấu 列圄寇 , hoặc Liệt Ngự Khấu 列圉寇, người nước Trịnh thời Chiến quốc, được Đạo gia tôn xưng là bậc tiền bối. Theo Vũ Đồng trong *Trung Quốc triết học đại cương* (1958), thì ông sống trong khoảng 430 - 349 tr. CN. Tác phẩm: *Liệt Tử*, 8 thiên, nay đã thất lạc. Sách *Liệt Tử* hiện còn, theo các nhà khảo chứng đời Thanh, là ngụy thư, tập hợp lại vào cuối đời Tấn, do Trương Trạm đề tựa, chú thích. *533, 534*

*Liệt Tử ngụy thư khảo* 列子偽書考 (Mã Tự Luân ). *534*

*Liêu trai chí dị* 聊齋誌異 (Bồ Tùng Linh). *42*

**Linh Công** 靈公 : tức **Vệ Linh Công**, vua nước Vệ thời Xuân thu, từng tham vấn Khổng Tử (*Luận ngữ; Vệ Linh Công*). *393*

**Loại tụ** 類聚 (*Thận Tử dật văn*). *522*

**Lobatchevski** (Nikolai Ivanovitch. 1792 - 1856): nhà toán học Nga, lập ra môn hình học phi Euclide, hay hình học hyperbole. *127*

**Locke** (John. 1632 - 1704): triết gia duy vật Anh, coi kinh nghiệm là nguồn gốc duy nhất của mọi ý niệm, nhưng có kinh nghiệm bên ngoài và có cả kinh nghiệm bên trong, là hoạt động riêng của tâm hồn tự "phản tỉnh". Tác phẩm chính: *Luận về nhận thức của con người* (Essai sur l'entendement humain). *18, 132*

***Logische Untersuchungen***, I và II (Husserl). *151, 152*

**Long-thụ** 龍樹 (Nàgàrjuna. Khoảng thế kỷ II-III): Phật gia cổ đại Ấn-độ, nhà lôgich học, thuộc phái Trung quan, tức Không tông, Phật giáo Đại thừa, là người sáng lập hệ thống triết học Không tông mà hạt nhân là các hình thức biện chứng "duyên khởi tính không", "nhị đế trung đạo" và "bát bất". *32, 103, 181, 579, 604, 606, 608, 609, 643*

**Lỗ Ai Công** 魯哀公 : vua nước Lỗ thời Xuân thu, cùng thời với Khổng Tử, con Định Công, làm vua 27 năm. *391, 392, 393, 394*

**Lỗ Cung Vương** 魯恭王 : con thứ 5 Hán Cảnh Đế (156 - 141 tr. CN), được phong ở đất Lỗ, khi phá nhà Khổng Tử để mở rộng cung thất thì tìm thấy sách *Luận ngữ* bằng chữ khoa đẩu, bèn không dám phá nữa. *396*

**Lỗ Hy Công** 魯僖公 : vua thứ 5 nước Lỗ thời Xuân thu, em Lỗ Mẫn Công. Làm vua 33 năm. *403*

***Lỗ Luận ngữ*** 魯論語 . *395, 396*

**Lỗ Mục Công** 魯穆公 : vua nước Lỗ thời Chiến quốc, cháu Điệu Công, rất kính trọng Tử Tư (cháu Khổng Tử). Làm vua 33 năm. *383*

***Lỗ ngữ*** 魯語 (*Quốc ngữ*). *380*

**Lỗ Thành Công** 魯成公 : vua thứ 8 nước Lỗ thời Xuân thu, con Tuyên Công. từng đánh bại quân Tề ở đất Yên. Giữ ngôi 18 năm. *402*

**Lỗ Tương Công** 魯襄公 : vua thứ 9 nước Lỗ thời Xuân thu, con Thành Công, lên ngôi lúc 3 tuổi, làm vua 31 năm. *389*

*Lỗ vấn* 魯問 (*Mặc Tử*, Thiên **49**). *444, 445*

**Lôi Thứ Tông** 雷次宗 (Thế kỷ IV - V): ẩn sĩ Trung Quốc đời Đông Tấn, cùng học trò sư Tuệ Viễn thành lập Bạch Liên xã. *651*

**Lợi-mã-đậu** 利瑪竇 (Mattéo Ricci. 1552 - 1610): nhà truyền giáo người Ý, đến Quảng Đông trong niên hiệu Vạn Lịch thứ 8 triều Minh (1580). Về sau lên Bắc Kinh xây nhà thờ Thiên chúa giáo và truyền giáo. Rất giỏi về thiên văn, địa lý, y dược và các ngôn ngữ Đông Tây. Từng dịch *Càn khôn thể nghi*, *Kỷ hà học*... ra tiếng Trung Quốc. *227*

*Luận ngữ* 論語 (Khổng Tử). *25, 55, 217, 220, 221, 232, 233. 243, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 407, 543, 544, 586*

*Luận ngữ chính nghĩa* 論語正義 (Lưu Bửu Nam). *397*

*Luận ngữ chú sớ hiệu khám ký* 論語注疏效勘記 (Nguyễn Nguyên). *397*

*Luận ngữ chương cú tập chú* 論語章句集注 (Chu Hy). *397*

*Luận ngữ nghĩa sớ* 論語義疏 (Hoàng Khản). *396*

*Luận ngữ nghĩa thuyết* 論語義說 (Chu Sinh Liệt). *396*

*Luận ngữ nghĩa thuyết* 論語義說 (Trần Quần). *396*

*Luận ngữ nghĩa thuyết* 論語義說 (Vương Túc). *396*

*Luận ngữ tập giải* 論語集解 (Hà Yến). *396, 586*

*Luận ngữ tập giải tự* 論語集解序 (Hà Yến). *396*

*Luận ngữ thích nghi* 論語適宜 (Vương Bật). *587*

**Luật-đức** 律德 (?). *311*

**Lục Đức Minh** 陸德明 (Khoảng 550 - 630): học giả Trung Quốc đời Tùy-Đường, đại biểu phái Kinh học, làm Quốc tử giám bác sĩ đời Đường Cao Tổ (618 - 626), chú giải kinh sách Nho gia thành bộ *Kinh điển thích văn*, 30 quyển, có ảnh hưởng lớn đến học giả đời sau. *573*

*Lục lợi từ* 六利辭 : xem *Dụ tài tế cấp hầm từ* (Nguyễn Trường Tộ). *291, 292*

*Lục phản* 六反 (*Hàn Phi Tử*, Thiên **46**). *526*

*Lục tổ đàn kinh* 六祖壇經 : sách do Pháp Hải ghi chép sự tích và ngữ lục của thầy là Huệ Năng, tổ thứ 6 Thiền tông Trung Quốc. Bản phát hiện ở động Đôn Hoàng được xem là cổ nhất. *650*

*Lục tướng hòa hợp nghĩa môn* 六相和合義門 : một môn trong *Tân hoa nghiêm kinh luận*. *611*

**Lục Tượng Sơn** 陸象山 (1139 - 1193): tức Lục Cửu Uyên, Nho gia đời Tống; một trong những đại biểu của phái tân học. *201, 211, 472*

*Lục vi* 陸 微 : tức *Nội trừ thuyết hạ, Lục vi* (*Hàn Phi Tử*, Thiên **31**). *529*

**Lư Biện** 盧 辨 : Nho gia Trung quốc đời Bắc Chu (557 - 581), khi chú giải sách *Đại Đới lễ* đã giải thích Cửu cung (*Kinh dịch*) bằng các tập hợp số đông đẳng, và cho rằng đó là phỏng theo hoa văn trên mai rùa sông Lạc. *550*

**Lương Huệ Vương** 梁 惠 王 : vua nước Lương thời Chiến quốc, Mạnh Tử từng đến yết kiến. (*Mạnh Tử; Lương Huệ Vương*). *383, 466, 481*

*Lương Huệ Vương* 梁 惠 王 (*Mạnh Tử*, Thiên **1-2**). *468, 470*

**Lương Khải Siêu** 梁 啓 超 (1873 - 1929): hiệu Nhậm Công, nhà chính trị, nhà tư tưởng Trung Quốc thời cận đại, đề xướng "tân dân chủ nghĩa", cổ động đất nước đổi mới, nhưng không tán thành cách mạng bạo lực. Tác phẩm chính: *Thanh đại học thuật khái luận, Tiên Tần chính trị tư tưởng sử, Trung Quốc cận tam bách niên học thuật sử. 21, 248, 418, 573, 575, 655*

**Lương Vũ Đế** 梁 武 帝 : tên là Tiêu Thống, Vua đầu nhà Lương thời Nam triều (502 - 549). Tác phẩm chính: *Văn tuyển. 643*

**Lưu Bảo Nam** 劉 寶 楠 : nhà chú giải *Luận ngữ* đời Thanh. *397*

**Lưu Di Dân** 劉 遺 民 (thế kỷ IV - V) : ẩn sĩ Trung Quốc đời Đông Tấn, cùng học trò sư Tuệ Viễn thành lập Bạch Liên xã. *651*

**Lưu Hâm** 劉 歆 (? - 23): nhà Kinh học cuối đời Tây Hán. *384, 548*

**Lưu Linh** 劉 伶 : danh sĩ Trung Quốc đời Tấn, một trong Trúc lâm thất hiền, ngông cuồng, khát rượu, bạn thân của Nguyễn Tịch và Kê Khang, say mê tư tưởng vô vi của Lão Trang. *588*

**Lưu Quý** 劉 季 : xem **Hán Cao Tổ**. *242*

**Ly Cơ** 驪 姬 : người đẹp trong truyền thuyết cổ đại Trung Quốc, phu nhân Tấn Hiến Công thời Xuân thu, mưu giết Thái tử là Thân Sinh để lập con là Hề Tề. Cũng đọc là Lệ Cơ. Xem thêm **Lệ Cơ** (*Tả truyện*; *Trang*, 28). *528*

*Ly học thuật* 離 學 術 (*Tế cấp bát điều*) (Nguyễn Trường Tộ). *328*

*Ly Lâu* 離 婁 (*Mạnh Tử*, Thiên **7-8**). *328*

**Lý** 鯉 : con Khổng Tử. *390*

**Lý Chi Tảo** 李 之 藻 : học giả Trung Quốc đời Minh, đậu Tiến sĩ trong niên hiệu Vạn Lịch (1573 - 1620), làm đến Thái bộc tự thiếu khanh. Cùng Từ Quang Khải kết giao với Mattéo Ricci người Ý, tin theo các học thuyết phương Tây. Tác phẩm chính: *Bán cung lễ nhạc sớ, Tân pháp toán thư*, dịch *Danh lý thám*. *227*

*Lý hoặc luận* 理 惑 論 (Mâu Bác). *567*

*Lý khí* 理 氣 (*Vân đài loại ngữ*) (Lê Quý Đôn). *177, 178, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193*

**Lý Kính Trì** 李 鏡 池 . *543*

*Lý nhân* 里仁 (*Luận ngữ*, Thiên 4) (Khổng Tử). *218, 221, 407, 411*

**Lý Nhĩ** 李耳 : xem **Lão Tử**. *415*

**Lý Tư** 李斯 : Thừa tướng đời Tần Thủy Hoàng (246 - 210 tr. CN), cùng với Hàn Phi là học trò Tuân Tử, theo đường lối Pháp gia, sau hãm Hàn Phi vào chỗ chết. Lúc Tần Thủy Hoàng mất, âm mưu phế lập, sau bị tố cáo, chịu tội tru di tam tộc. *499, 525, 526*

**Lý Văn Phức** 李文馥 (1785 - 1849): Nho gia và nhà thơ Việt Nam, hiệu Khắc Trai, đậu Cử nhân năm 1819, từng đi công cán các nước Tiểu Tây dương, quan tâm đến các máy móc kỹ xảo do người Anh đưa vào các nước này. Tác phẩm chính: *Truyện Tây Sương, Ngọc Kiều Lê, Sứ trình tiện lãm khúc, Tây hành kiến văn kỷ lược*. *268, 269*

# M

**Ma-ha-ca-diếp** 摩訶迦葉 (Màhàkàsyapa): tương truyền là một học trò Phật Thế tôn, sinh trưởng trong một gia đình Bà-la-môn giàu có, nhưng sau bỏ hết của cải để tu Phật. *642*

**Mã Dung** 馬融 (79 - 166): Nho gia và nhà giáo dục Trung Quốc đời Đông Hán, thầy học của Trịnh Huyền, chú giải nhiều kinh điển Nho giáo và *Hoài Nam Tử*. *Ly tao*. *396*

*Mã đề* 馬蹄 (*Trang Tử*; Thiên **9**). *494*

**Mã-minh** 馬鳴 (Asvaghosa. Khoảng 50 tr. CN - 100): Phật gia Đại thừa Ấn-độ, cũng là nhà thơ, nhà hý kịch, đề xuất quan điểm biện chứng về "**nhân duyên**": mọi vật do nhân duyên mà sinh ra, lại do **nhân duyên** mà diệt đi, vì thế sinh mà không sinh, diệt mà không diệt. *32, 103, 574, 579, 609, 610, 614, 643*

**Mã Tự Luân** 馬敘倫 : học giả Trung Quốc hiện đại, tự là Di Sơ, có nhiều công trình chú giải Bách gia chư tử. Tác phẩm chính: *Lão Tử hiệu hỗ, Trang Tử nghĩa chứng, Liệt Tử ngụy thư khảo*. *481, 533*

**Mai:** xem **Đặng Thai Mai**. *14*

**Mạnh** 孟 : xem **Mạnh Tử**. *45*

**Mạnh Kha** 孟軻 : xem **Mạnh Tử**. *466*

**Mạnh Thắng** 孟勝 . *445, 446*

**Mạnh thị** 孟氏 . *465*

**Mạnh Thường Quân** 孟常君 : Chính khách thời Chiến quốc, tên Điền Văn, Thừa tướng nước Tề, có bụng chiêu hiền đãi sĩ, trong nhà thường chứa mấy nghìn thực khách. *383*

**Mạnh Tôn Dương** 孟孫陽 : học trò Dương Chu (*Liệt Tử*; *Dương Chu*). *538*

*Mạnh Tuân liệt truyện* 孟荀列傳 : hoặc *Mạnh Tử, Tuân Khanh liệt truyện* (*Sử ký*; Q. **74**) (Tư Mã Thiên). *383, 443, 447, 467, 500*

**Mạnh Tử** 孟子. *15, 43, 45, 55, 183, 186, 208, 209, 220, 271, 274, 275, 385, 408, 416, 417, 466, 467, 468, 469, 471, 472, 474, 476, 477, 478, 479, 480, 100, 501, 503, 510, 511, 515, 535, 538, 576*

***Mạnh Tử*** 孟子 (Mạnh Tử). *204, 371, 382, 467, 469, 535, 536, 538*

***Mạnh Tử*** (Cao Xuân Huy). *42, 465*

***Mạnh Tử niên phả*** 孟子年譜 (Trình Phục Tâm). *467*

**Mao Tường** 毛嬙 : người đẹp trong truyền thuyết cổ Trung Quốc (*Trang Tử*; *Tề vật luận*). *486*

**Marx** (Karl. 1818 - 1883): nhà cách mạng và triết gia Đức, sáng lập chủ nghĩa duy vật biện chứng, chủ nghĩa duy vật lịch sử, và kinh tế chính trị học khoa học, xây dựng học thuyết về chủ nghĩa cộng sản khoa học. Tác phẩm triết học chính: *Tư bản* (Capital), *Hệ tư tưởng Đức* (L'Idéologie allemande), *Sư khốn cùng của triết học* (Misère de la philosophie), *Góp phần phê phán chính trị kinh tế học* (Contribution à la critique de l'économie politique), *Tuyên ngôn của Đảng cộng sản* (Manifeste du parti communiste). *26, 28, 30, 43, 196, 203, 205, 371*

**Maspéro** (Henri. 1883 - ? ): nhà Đông phương học Pháp, nhiều năm nghiên cứu ở Trường viễn đông bác học cổ Hà Nội. Từ 1918 là Giáo sư ở Collège de France. Tác phẩm chính: *Trung Hoa cổ đại* (La Chine antique). *21*

**Mặc** 墨 : xem **Mặc Tử**. *535*

**Mặc Địch** 墨翟 : xem **Mặc Tử**. *15, 535, 539*

*Mặc kinh* 墨 經 (*Mặc Tử*, Thiên **40-45**). *447, 448*

**Mặc Tử** 墨 子 . *55, 204, 275, 381, 382, 385, 398, 416, 443, 444, 445, 446, 447, 448, 449, 450, 451, 453, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 478, 479, 509, 517, 530, 535, 538, 608*

*Mặc Tử* 墨 子 (Mặc Tử). *371, 381, 444, 445, 447, 448*

*Mặc Tử* (Cao Xuân Huy). *443*

*Mặc Tử niên biểu* 墨 子 年 表 (Tôn Di Nhượng). *443*

*Mặc Tử niên biểu* 墨 子 年 表 (Tiền Mục). *444*

**Mâu Bác** 牟 博 : cũng gọi là Mâu Tử, học giả Trung Quốc, theo Lê Mạnh Thát trong *Nghiên cứu về Mâu Tử* (1982) thì chính tên là Mâu Dung 牟 融 , tự là Tử Bác, sống vào khoảng 160 - 230, người đất Thương Ngô, từng cùng mẹ tới Giao Chỉ, sau trở về Thương Ngô giữ chức Thái thú. Đọc hết sách Nho và Lão, nhưng cuối cùng đi sâu vào giáo lý đạo Phật. Tác phẩm: *Lý hoặc Luận*. *567*

*Ménon* (Socrate). *90*

**Minh Đạo** 明 道 : xem **Trình Hạo**. *182, 186, 210*

*Minh đường* 明 堂 (*Đại Đới lễ*) (Lư Biện chú giải). *550*

**Minh Mệnh** 明 命 (1791 - 1840): niên hiệu của Nguyễn Phúc Đảm, vua thứ hai nhà Nguyễn của Việt Nam (1820 - 1840). *196, 206, 225, 228, 268, 286*

*Minh quỷ* 明 鬼 (*Mặc Tử*, Thiên **29-30-31**). *459, 461*

**Molière** (1622 - 1673): nhà hài kịch Pháp. Tác phẩm chính: *Những ả cầu kỳ rởm* (Les Précieuses ridicules), *Trường học*

*làm chồng* (L'École des maris), *Trường học làm vợ* (L'École des femmes), *Tactuyp* (Tartuffe), *Lão hà tiện* (L'Avare), *Bệnh tưởng* (Le Malade imaginaire). *162*

**Montaigne** (Michel de. 1533 - 1592): triết gia Pháp thời Phục hưng, đề xuất chủ nghĩa hoài nghi chống lại chủ nghĩa kinh viện trung cổ. Tác phẩm chính: *Thể nghiệm* (Les Essais). *17*

***Một giả thiết làm việc trong quá trình nghiên ngẫm về lịch trình tư tưởng dân tộc*** (Cao Xuân Huy). *359*

**Mục Vương** 穆 王 : tức Chu Mục Vương, vua thứ 5 nhà Chu (Tây Chu) Trung Quốc (947 - 928 tr. CN). *378*

# N

**Nại-đoạn** 奈 端 (Ngưu-đốn, Isaac Newton): xem **Newton**. *248. 311. 312*

***Nam hoa kinh*** 南 花 經 : một tên khác của sách *Trang Tử* được sử dụng vào đời Đường. Xem ***Trang Tử***. *50*

**Nam Sơn** 南 山 : xem **Nguyễn Đức Đạt**. *213*

**Nam Sơn Đại sư** 南 山 大 師 (596 - 667) : Phật gia Trung Quốc, họ Tiền, tên thật là Đạo Tuyên, đi tu năm 16 tuổi, được sung vào Ban dịch kinh sau khi Huyền Trang từ

Tây-vực trở về. Bản thân soạn thuật và dịch 200 quyển kinh, là tổ sư phái Luật tông. Tác phẩm chính: *Cao tăng truyện, Quảng hoằng minh tập, Hành sự sao, Giới sớ, Nghiệp sớ*. *568*

**Nam Sơn Phu tử** 南山夫子 : xem **Nguyễn Đức Đạt**. *211, 213, 215*

*Nam Sơn tùng thoại* 南山叢話 (Nguyễn Đức Đạt). *212*

**Nam Tử** 南子 : Phu nhân Vệ Linh Công thời Xuân thu, Khổng Tử từng đến ra mắt (*Luận ngữ*; *Ung dã*). *392*

*Nan tam* 難三 (*Hàn Phi Tử*; Thiên **38**). *528*

*Nan thế* 難勢 (*Hàn Phi Tử*; Thiên **40**). *522, 526*

**Napoléon III** (Charles Louis Napoléon Bonaparte. 1808 - 1873): Hoàng đế nước Pháp (1852 - 1870), con trai thứ ba của Louis Bonaparte và cháu Napoléon Ier. Sau khi trở thành người đứng đầu nhà nước cộng hòa Pháp cuối năm 1848, ông lật đổ nền cộng hòa và tuyên bố lên ngôi Hoàng đế vào tháng Mười 1852, xây dựng một nền độc tài, và đem quân can thiệp vào nhiều nước. Kết quả, cuộc chiến tranh Pháp - Phổ làm sụp đổ nền đế chế, ông phải tuyên bố đầu hàng vào ngày 2 tháng Chín 1870. *297*

**Newton** (Isaac. 1642 - 1727): nhà vật lý, toán học, thiên văn học Anh, phát hiện ra lý thuyết về ánh sáng và màu sắc và nhất là định luật vạn vật hấp dẫn. *89, 128, 248, 311*

*Nghệ An ký* 藝安記 (Bùi Dương Lịch). *260*

*Nghệ văn chí* 藝文志 (*Hán thư*) (Ban Cố). *394, 482, 526*

**Nghiêu** 堯 : vua nhà Đường trong truyền thuyết cổ đại Trung Quốc, được coi là một vị vua anh minh, nhường ngôi cho Thuấn. *460, 509, 522, 527, 576, 587*

*Nghiêu viết* 堯曰 (*Luận ngữ*, Thiên **20**). *396, 401*

**Ngô Côn** 吳崑 *284*

**Ngô Gia Hậu** 吳加後 : xem **Gauthier**. *286*

**Ngô Khởi** 吳起 : tướng giỏi của Trung Quốc thời Chiến quốc, giúp Tề, Ngụy và Sở đánh bại các nước đối thủ, biết đồng cam cộng khổ, nuôi dưỡng quân sĩ. *383, 466*

**Ngô Thì Nhậm** 吳時任 (1746 - 1803): triết gia và chính khách Việt Nam, đỗ Tiến sĩ năm 1775, làm quan với nhà Lê, sau theo giúp Tây Sơn chuyên lo việc bang giao với Trung Quốc. Nghiên cứu cả Nho giáo và Phật giáo. Tác phẩm chính: *Bang giao tập, Hy Doãn thi văn tập, Trúc Lâm tông chỉ nguyên thanh*. *42*

**Ngô Tôn quyền** 吳孫權 : vua đầu nhà Ngô Trung Quốc thời Tam quốc, xưng là Ngô Đại Đế (222 - 252). *566*

***Ngôi vua là quý, chức quan là trọng***: xem ***Quốc vị quan vị luận*** (Nguyễn Trường Tộ). *323*

**Ngu** 虞 : họ của vua Thuấn. Xem **Thuấn**. *539*

*Ngu Sơn văn* 愚山文 : xem *Ngu Sơn văn tập*. *220, 221*

*Ngu Sơn văn tập* 愚山文集 (Vũ Phạm Khải). *408*

**Ngu Thuấn** 虞舜 : xem **Thuấn**. *539*

*Ngũ đố* 五 蠹 (*Hàn Phi Tử; Thiên* **49**). *383, 525, 526, 528, 531, 532*

*Ngũ hành chi nghĩa* 五 行 之 義 (*Xuân thu phồn lộ*) (Đổng Trọng Thư). *239*

*Ngũ hành tương sinh* 五 行 相 生 (*Xuân thu phồn lộ*) (Đổng Trọng Thư). *238*

*Ngũ lợi sưu ký* 五 利 搜 記 (Tự Đức). *271*

*Ngũ uẩn luận* 五 蘊 論 : Thế-thân soạn, Huyền Trang dịch sang Hán ngữ. *632*

*Nguồn gốc các loài* (De l'origine des espèces au moyen de la sélection naturelle) (Darwin). *42*

*Nguồn gốc của gia đình, của chế độ tư hữu và của nhà nước* (L'Origine de la famille, de la propriété privée et de l'État) (F. Engels). *28*

**Ngụy Nguyên** 魏 源 (1794 - 1857): nhà tư tưởng Trung Quốc thời cận đại. *418*

**Ngụy Văn Hầu** 魏 文 候 : vua nước Ngụy thời Chiến quốc, cháu Ngụy Câu, sau khi lên ngôi coi Tử Hạ, Đoàn Can Mộc, Điền Tử Phương là sư hữu, biết chiêu hiền đãi sĩ. *383, 466*

*Nguyên nho* 元 儒 (*Quốc cố luận hành*) (Chương Bỉnh Lân). *379*

**Nguyên Thế Tổ** 元 世 祖 : tức Hốt Tất Liệt, vua mở đầu nhà Nguyên Trung Quốc (1280 - 1295). *288*

**Nguyễn Bá Nghi** 阮伯儀 (1807 - ? ): Nho gia Việt Nam đời Nguyễn, đỗ Phó bảng năm 1832, làm đến Thượng thư. *287*

**Nguyễn Điều**. *294*

**Nguyễn Đức Đạt** 阮德達 (1825 - 1887): triết gia và nhà giáo dục Việt Nam, đỗ Đình nguyên Thám hoa năm 1853, từng cùng học trò đối thoại về Nho giáo, coi bản thể vũ trụ là Thái cực hay Đạo, bao hàm "âm" và "dương". Tác phẩm: *Nam Sơn tùng thoại, Khảo cổ ức thuyết*. *211, 212, 213*

**Nguyễn Đức Nam** (1928 - 1988): nhà nghiên cứu văn học Việt Nam, nguyên Giáo sư Khoa ngữ văn Trường đại học Sư phạm Hà Nội và Giám đốc Nhà xuất bản Giáo dục, chuyên sâu văn học Anh. *27*

**Nguyễn Hàm** 阮咸 : nhà Huyền học Trung Quốc, một trong Trúc lâm thất hiền đời Ngụy Tấn, cháu Nguyễn Tịch, nổi danh cuồng phóng như Nguyễn Tịch, rất sành âm luật, làm quan Tán kỵ thị lang. *588*

**Nguyễn Mạnh Tường** (Sinh 1909) :học giả, nhà giáo dục Việt Nam, Tiến sĩ luật khoa và Tiến sĩ văn khoa tại Pháp, nguyên Giáo sư Khoa ngữ văn Trường đại học Tổng hợp Hà Nội, chuyên về văn học phương Tây. *28*

**Nguyễn Phóng** 阮放 : danh sĩ Trung Quốc đời Tấn, làm quan từ Thái học Bác sĩ đến Lại bộ thị lang rồi chức Tham quân thời Tấn Thành Đế (326 - 342), nhưng giữ nếp thanh đạm nên nghèo, được bạn bè như Dữu Lượng chu cấp. *588*

**Nguyễn Nguyên** 阮元 : Nho gia Trung Quốc đời Thanh. Đậu Tiến sĩ trong niên hiệu Càn Long (1736 - 1795). Làm quan đến Đại học sĩ thăng Thái phó. Lập Hải học đường, chú giải nhiều kinh điển Nho gia. *397*

**Nguyễn Phu** 阮孚 : người cuồng Trung Quốc đời Tấn, giữ chức Tham quân dưới triều Tấn Nguyên Đế (317 - 323), nhưng suốt ngày say sưa, không lo việc quan, khi chuyển sang chức Hoàng môn thường thị lại lấy phù hiệu phẩm tước ra đổi rượu, bị vua hạ ngục. *588*

**Nguyễn Quốc Thư**: nhà nho Việt Nam, thân phụ của Nguyễn Trường Tộ, làm thầy thuốc. *286*

**Nguyễn Sĩ Sách.** *24, 670*

**Nguyễn Tài Cẩn** (Sinh 1926): nhà ngôn ngữ học Việt Nam, nguyên Giáo sư Khoa ngữ văn Trường đại học Tổng hợp Hà Nội. Tác phẩm chính: *Từ loại danh từ tiếng Việt, Tiếng tự ghép và đoản ngữ trong tiếng Việt, Hệ thống ngữ âm tiếng Việt, nguồn gốc và quá trình diễn biến. 27*

**Nguyễn Thị Ân.** *667*

**Nguyễn Thiếp** 阮浹 (1723 - 1804): danh sĩ và Đạo gia Việt Nam, Viện trưởng Viện sùng chính đời Quang Trung, có những ức đoán sáng suốt về thời cuộc. Tác phẩm: *Hạnh Am thi cảo. 194, 260, 261*

**Nguyễn Tịch** 阮籍 (210 - 263): nhà Huyền học và danh sĩ Trung Quốc nước Ngụy thời Tam quốc, làm quan đến Bộ binh hiệu úy, tính tình cuồng phóng, ham thích Lão Trang, giỏi đàn cầm, là một trong Trúc lâm thất hiền. Coi trời đất là tự nhiên nhi nhiên, tự nó sinh thành, dù hiện ra dưới

nhiều hình thái nhưng gốc vẫn là từ một khí thống nhất; con người là tinh khí của âm dương, cho nên sinh tử cũng là sự biến dịch của tự nhiên. *588*

**Nguyễn Tri Phương** 阮知方 (1800 - 1873): võ tướng Việt Nam, đại thần triều Nguyễn, vâng mệnh triều đình cầm cự với giặc Pháp ở Gia định (1859) và Hà Nội (1873); bị thương trong trận Pháp tấn công Hà Nội lần đầu (1873), nhịn ăn mà chết. *284, 287*

**Nguyễn Trường Tộ** 阮長祚 *.277, 281, 283, 285, 286, 287, 288, 290, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 303, 304, 305, 310, 313, 315, 316, 317, 318, 320, 322, 323, 328, 329, 330, 332, 333, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 347, 348, 352, 353, 354, 355, 356, 674*

**Nguyễn Tuân** (1910 - 1987): nhà văn Việt Nam, chuyên viết tùy bút. Tác phẩm chính: *Vang bóng một thời, Tùy bút sông* [illegible]. *14*

**Nguyễn Tư Giản** 阮思僩 (1823 - 1890): học giả Việt Nam đời Nguyễn, hiệu Thạch Nông, đỗ Hoàng giáp năm 1844, trông coi về đê chính. Tác phẩm chính: *Thạch Nông toàn tập*. *283*

**Nguyễn Văn Long**. *294*

**Nguyễn Văn Siêu** 阮文超 (1795 - 1872): học giả và nhà giáo dục Việt Nam, hiệu Phương Đình, đỗ Phó bảng năm 1838, nghiên cứu sử học, địa lý, chú giải kinh điển Nho gia. Tác phẩm chính: *Phương Đình thi văn tập, Phương Đình địa chí*. *229, 232, 271, 273, 313*

**Nguyễn Văn Thành** 阮文成 *.667*

**Nguyễn Văn Thịnh** (Cai tổng Vàng). *284*

*Nguyệt lệnh* 月令 (*Kinh lễ*; Thiên **6**). *549, 550*

*Ngư phủ* 漁父 (*Trang Tử*; Thiên **31**). *482*

**Ngưu-đốn** 牛頓 : xem **Newton**. *311*

*Ngự chế* [văn tập] 御制[文集] (Tự Đức). *216, 217, 220*

*Ngự đề trung thứ nhân luận* 御題忠恕仁論 : tức *Trung thứ, nhân luận* (Tự Đức). *221, 222, 223*

**Ngự Khấu** 御寇 : xem **Liệt Tử**. *533*

*Ngự lãm* 御覽 (*Thận Tử dật văn*). *522*

*Ngự văn* 御文 (Tự Đức). *220*

*Ngữ loại* 語類 (Chu Hy). *185*

*Ngữ lục* 語錄 (Chu Hy). *408*

**Nhạc Chính thị** 樂正氏 . *465*

**Nhan Hồi** 顏回 (521 - 490 tr. CN): tên là Uyên, học trò giỏi của Khổng Tử, được khen là người nhân. *218, 393*

**Nhan thị** 顏氏 . *465*

**Nhan Uyên** 顏淵 : xem **Nhan Hồi**. *218, 402, 407, 412*

*Nhan Uyên* 顏淵 (*Luận ngữ*; Thiên **12**). *218, 402, 412*

*Nhân chủ* 人主 (*Hàn Phi Tử*; Thiên **52**). *529*

*Nhân gian thế* 人間世 (*Trang Tử*; Thiên **4**). *490, 496*

**Nhân Loan** 甄鸞 : học giả Trung Quốc đời Bắc Chu (557 - 581), làm Thái thú quận Hán Trung, rất giỏi toán pháp, trước tác sách *Ngũ kinh toán thuật*, lại phát kiến các

phương pháp hiệu đính những chỗ nghi ngờ trong kinh sách và giải thích các cách tính toán truyền lại từ đời Chu. Là người có công đối với bộ môn khảo chứng học. *550*

*Nhân luận* 仁 論 (*Ngự chế*) (Tự Đức). *216*

*Nhân luận* 仁 論 (*Ngu Sơn văn tập*) (Vũ Phạm Khải). *408*

*Nhân tuần* 因 循 (*Thận Tử*; Thiên **2**). *521*

**Nhất Linh** (1906 - 1963): nhà văn, nhà chính trị Việt Nam, tên là Nguyễn Tường Tam, đỗ Cử nhân khoa học ở Pháp năm 1930, trở về sáng lập Tự lực văn đoàn, về sau lãnh đạo Việt Nam quốc dân đảng. Tác phẩm chính: *Đoạn tuyệt, Lạnh lùng, Đôi bạn, Bướm trắng*. *14*

*Nhị bính* 二 柄 (*Hàn Phi Tử*; Thiên **7**). *529*

**Nhiễm Hữu** 冉 有 : học trò Khổng Tử, tên là Nhiễm Cầu, tự Tử Hữu, ít hơn Khổng Tử 29 tuổi. *394*

*Nho hiệu* 儒 效 (*Tuân Tử*; Thiên **8**). *504, 505*

**Nội-điền Chu-bình** 内 田 周 平 : học giả Nhật-bản, nghiên cứu triết học cổ đại Trung Quốc. *361*

*Nội trữ thuyết hạ* 内 儲 說 下 : tức *Nội trữ thuyết hạ lục vi* (*Hàn Phi Tử*; Thiên **31**). *529*

*Nội trữ thuyết thượng thất thuật* 内 儲 說 上 七 術 (*Hàn Phi Tử*; Thiên **30**). *524*

# O

**Ông Gióng**. *55*

# P

**Parménide** (Parménidès. Khoảng nửa cuối thế kỷ VI - nửa đầu thế kỷ V tr.CN): triết gia duy vật cổ đại Hy-lạp, đứng đầu trường phái Ê-lê-át, hình dung vũ trụ dưới dạng một quả cầu đặc và bất động, coi bản thể của vũ trụ là vĩnh cửu, duy nhất, không thể chia cắt. *32, 181*

**Pascal** (Blaise. 1623 - 1662): nhà toán học, vật lý học và triết gia Pháp, một trong những người sáng lập thuyết xác suất, phát triển phương pháp lôgich của Descartes. Tác phẩm chính: *Kinh nghiệm mới tiếp xúc được chân không* (Expériences nouvelles touchant le vide), *Trọng lực của khối lượng không khí* (Pesanteur de la masse de l'air), *Chuyên luận về tam giác số học* (Traité de triangle arithmétique), *Tư tưởng* (Pensées). *303*

**Phạm** 范 : xem **Phạm Thanh**. *225*

**Phạm Phú Thứ** 范富恕 (1820 - 1880): Nho gia và chính khách Việt Nam, đỗ Tiến sĩ năm 1843. Đi sứ Pháp năm 1863. Có đầu óc canh tân, nhưng rụt rè. Tác phẩm chính: *Giá Viên toàn tập, Trúc Đường thi văn tập. 285, 287, 293*

**Phạm Thiều** (1904 - 1986): nhà giáo dục và hoạt động xã hội Việt Nam. *17, 668*

**Phạm Thanh** 范清 (1821 - ?): Nho gia Việt Nam, đỗ Đình nguyên Bảng nhãn năm 1851. *225, 228*

**Phạm Tuyên Tử** 范宣子 : (*Tả truyện; Chiêu*, **29**). *404, 519, 520*

**Phạm Viên** 范員 ( ? - ? ): hiệu Chân Nhân, một nhân vật được truyền thuyết hóa trọng lịch sử văn hóa Việt Nam khoảng thế kỷ XVIII, học được phép dưỡng sinh, thành tiên, thường ngao du sơn thủy, có nhiều phép lạ. *194*

***Phẩm vật*** 品物 (*Vân đài loại ngữ*) (Lê Quý Đôn). *178*

**Phan Bội Châu** (1867 - 1940): nhà cách mạng, nhà tư tưởng Việt Nam, đậu Giải nguyên năm 1900, sáng lập Hội duy tân 1904, khởi xướng phong trào Đông du (1906-1908), thành lập Việt Nam quang phục hội (1911). Tác phẩm chính: *Việt Nam vong quốc sử, Việt Nam quốc sử khảo, Trùng Quang tâm sử, Phan Bội Châu niên biểu, Khổng học đăng, Chu dịch. 24, 669*

**Phan Dưỡng Hạo** 潘養浩 (1808 - 1852): sử gia Việt Nam, sau đổi tên là Phan Thúc Trực, đỗ Đình nguyên Thám hoa năm 1847. Tác phẩm chính: *Quốc sử di biên. 228*

**Phan Kế Bính** (1875 - 1921): nhà báo, học giả Việt Nam. Tác phẩm chính: *Việt Hán văn khảo, Việt Nam phong tục. 42*

**Phan Thanh Giản** 潘 清 簡 (1796 - 1867): Nho gia và chính khách Việt Nam, đỗ Tiến sĩ năm 1826. Cầm đầu sứ bộ sang Pháp năm 1863 xin chuộc lại ba tỉnh miền Đông. Khi quân Pháp tấn công Vĩnh Long, mở màn xâm chiếm ba tỉnh miền Tây, uống thuốc độc tự tử. Tác phẩm chính: *Lương Khê thi văn tập, Sứ Thanh thi tập, Tây phù thi thảo. 285, 287, 292*

**Phàn Trì** 樊 遲 : học trò Khổng Tử, tên là Phàn Tu, tự là Tử Trì, ít hơn Khổng Tử 36 tuổi. *218, 407*

***Pháp bảo đàn kinh*** 法 寶 壇 經 : xem ***Lục tổ đàn kinh***. *644*

***Pháp gia và Hàn Phi*** (Cao Xuân Huy). *519*

**Pháp Hải** 法 海 : Phật gia Trung Quốc, tác giả sách *Lục tổ đàn kinh*. *650*

***Pháp hành*** 法 行 (*Tuân Tử*, Thiên **30**). *500*

**Pháp Hiển** 法 顯 : Phật gia Trung Quốc, năm 399 cùng hai bạn đồng học đi bộ sang phía Tây, 6 năm sau đến Ấn-độ, học Phật trong 6 năm rồi lại đến Tích-lan thực tập tu hành. Năm 414 trở về, 3 năm sau đến Trường An, trụ trì ở chùa Đạo Tràng dịch kinh Phật. Tác phẩm chính: *Pháp Hiển truyện* (tập truyện ký lữ hành). *567*

**Pháp Tạng** 法 藏 : xem **Hiền Thủ Quốc sư**. *610, 611, 617*

**Phật A-di-đà** 阿 彌 陀 佛 (Amitabhà): ngôi chính giữa tam tôn, biểu hiện sức mạnh vô lượng, vô biên. *651, 652, 653*

**Phật Bật** 佛 肸 : quan Tể nước Tấn, phản loạn, muốn mời Khổng Tử đến làm cố vấn, nhưng Tử Lộ can ngăn không cho Khổng Tử đi. *393*

**Phật-đồ-trừng** 佛 圖 澄 (Buddhajraga): Phật gia, người Thiên-trúc, xuất gia từ nhỏ. Năm 310, sang Trung Quốc, trụ trì ở Lạc Dương, chuyên dịch kinh và truyền giáo, tương truyền có nhiều phép thần thông. *567*

**Phật Tuệ Tuyền Thiền sư** 佛 慧 泉 禪 師 (Khoảng thế kỷ XI): Thiền sư Trung Quốc đời Tống, từng bàn luận với Vương An Thạch về bộ *Đại Phạn thiên vương vấn Phật quyết nghi*. *642*

***Phệ nghi*** 筮 儀 . *545*

***Phi công*** 非 攻 (*Mặc Tử*; Thiên **17-18-19**). *452, 453, 461*

***Phi mệnh*** 非 命 (*Mặc Tử*; Thiên **35-36-37**). *454, 455, 460, 461*

***Phi nhạc*** 非 樂 (*Mặc Tử*; Thiên **33-34**). *458, 461*

***Phi Nho*** 非 儒 (*Mặc Tử*; Thiên **38-39**). *454*

***Phi thập nhị tử*** 非 十 二 子 (*Tuân Tử*; Thiên **6**). *46, 465, 500, 508*

***Phi tướng*** 非 相 (*Tuân Tử*; Thiên **5**). *503, 509*

***Phổ nhãn cảnh giới môn*** 普 眼 景 界 門 : một môn trong *Tân hoa nghiêm kinh luận*. *611*

***Phú quốc*** 富 國 (*Tuân Tử*; Thiên **10**). *506, 507, 511*

**Phúc Hanh** 腹 亨 . *445, 446*

**Phục Hy** 伏羲 : một trong ba vị vua tối cổ trong thần thoại Trung Quốc. Xem **Hoàng Đế**. *235, 322, 542, 548*

**Phùng** 馮 . *592*

**Phùng Hữu Lan** 馮友蘭 (1895 - ?): học giả Trung Quốc, chuyên về lịch sử triết học Trung Quốc cổ trung đại. *361, 459*

**Phương Đình** 方亭 : xem **Nguyễn Văn Siêu**. *229, 230, 231*

***Phương Đình tùy bút*** 方亭隨筆 (Nguyễn Văn Siêu). *229*

***Phương Đình văn loại*** 方亭文類 (Nguyễn Văn Siêu). *229*

***Phương pháp luận*** (Discours de la méthode) (Descartes). *94*

***Phương thức "chủ toàn" và phương thức "chủ biệt"của tư tưởng*** (*Chủ toàn và chủ biệt...*; Thiên II) (Cao Xuân Huy). *29, 83*

**Platon** (Platôn. 428 hoặc 427 - 348 tr. CN): triết gia cổ đại Hy-lạp, học trò Socrate, sáng lập chủ nghĩa duy tâm khách quan, tác giả của gần 30 cuộc đối thoại triết học, nhằm bảo vệ quan điểm: tồn tại của "ý niệm" là vĩnh cửu, tồn tại của vật cảm tính là nhất thời, và hiểu biết chỉ đạt đến chính xác tối ưu khi ta nhận thức về những "ý niệm" đang tồn tại. *17, 91, 92, 93*

*Principes* (Descartes). *85*

**Przyluski** (K). *20*

**Pu-kam-pô** (Poulo Kombo). *294*

**Pythagore** (Puthagoras. Khoảng 580 - 500 tr. CN): triết gia, nhà toán học cổ đại Hy-lạp, có nhiều đóng góp đối với toán học và thiên văn học đương thời, đã lập ra một trường phái triết học mang tên mình, chuyên nhìn sự vật dưới hình thức số lượng tách khỏi vật chất cụ thể, từ đó coi bản thể của vũ trụ chỉ là mối quan hệ giữa các con số. *553, 554, 555, 556*

# Q

**Quách Mạt Nhược** 郭沫若 (1892 - 1978): học giả và nhà văn Trung Quốc, Viện trưởng Viện hàn lâm khoa học Trung Quốc, có học vấn uyên bác và trước tác phong phú về nhiều bộ môn khoa học xã hội. Tác phẩm chính: *Trung Quốc cổ đại xã hội nghiên cứu, Thanh đồng thời đại, Thập phê phán thư, Nô lệ chế thời đại*. *234, 235, 417, 543*

**Quách Tượng** 郭象 (khoảng 252 - 312): nhà Huyền học Trung Quốc đời Tây Tấn. *482, 497, 589, 592, 593*

**Quan Doãn** 關尹 : viên quan Lệnh doãn coi cửa quan, tên là Hỷ, theo Vũ Đồng trong *Trung Quốc triết học đại cương* (1958) thì sống trong khoảng 440 - 360 tr. CN. Là người từng khuyên Lão Tử viết sách để lại cho đời. *539*

*Quan nhân quả phẩm* 觀因果品 : tên một phẩm trong *Trung luận*. *606*

**Quan-thế-âm** 觀世音 (Avalokitesvara): một trong tam tôn, đứng bên trái A-di-đà, tượng trưng cho đức từ bi. *652*

*Quan thời phẩm* 觀時品 : tên một phẩm trong *Trung luận*. *604*

**Quang Trung** 光中 : niên hiệu của Nguyễn Huệ (1752 - 1792), vua thứ hai nhà Tây Sơn của Việt Nam, lên ngôi từ 1788, ngay trước khi đem quân ra Bắc đánh bại 20 vạn quân xâm lược của Tôn Sĩ Nghị trong chiến dịch Đống Đa - Thăng Long (1789). *198*

*Quân đạo* 君道 (*Tuân Tử*, Thiên **12**). *511*

*Quân đội nhân dân*. *364*

*Quân thần* 君臣 (*Thận Tử*, Thiên **7**). *522*

*Quần thư trị yếu* 群書治要 : sách đời Đường, trong đó có thu thập được một thiên *Đại thế*, tác phẩm còn sót lại của Thân Bất Hại. *523*

*Quốc cố luận hành* 國故論衡 (Chương Bỉnh Lân). *379*

*Quốc ngữ* 國語 . *234, 380*

*Quốc triều chính biên toát yếu* 國朝正編撮要 (Cao Xuân Dục). *14*

*Quốc triều hương khoa lục* 國朝鄉科錄 (Cao Xuân Dục). *14*

*Quốc triều khoa bảng lục* 國朝科榜錄 (Cao Xuân Dục). *14*

*Quốc triều luật lệ toát yếu* 國朝律例撮要 (Cao Xuân Dục). *14*

*Quốc triều tiền biên toát yếu* 國朝前編撮要 (Cao Xuân Dục). *14*

*Quốc vị quan vị luận* 國位官位論 (Nguyễn Trường Tộ). *293. 323*

**Quý Lộ** 季路 : xem **Tử Lộ**. *399, 400*

*Quý nghĩa* 貴義 (*Mặc Tử*, Thiên **47**). *444*

*Quý thị* 季氏 (*Luận ngữ*, Thiên **16**). *404*

*Quý thị* 季氏 : Một dòng họ quý tộc lớn của nước Lỗ. Người quyết định mang lễ đi rước Khổng Tử ở đây là Quý Khang Tử. *394*

*Quỷ sử* 詭使 (*Hàn Phi Tử*, Thiên **45**). *526*

**Quỳnh**: tức Phạm Quỳnh (1892 - 1945), học giả, nhà báo, chính khách, Chủ bút *Nam phong tạp chí* (1917 - 1932), Thượng thư Bộ quốc gia giáo dục và Bộ lại dưới triều Bảo Đại (1932 - 1945). Tác phẩm chính: *Thượng Chi văn tập*. *13*

# R

**Rabelais** (Francois. 1494 - 1553): nhà văn Pháp thời Phục hưng, người tiên phong trong cuộc đấu tranh cho những tư

tưởng khoa học chống lại chủ nghĩa kinh viện của Nhà Thờ. Tác phẩm chính: *Gargantua et Pantagruel*. *323*

**Rémusat**. *418*

***Revue Pédagogique*** . *25,671*

**Ricci** (Mattéo. 1552 - 1610) : xem **Lợi-mã-đậu**. *227*

**Riémann** (Bernhard. 1826 - 1866): nhà toán học Đức, người trình bày luận án năm 1851 về lý thuyết của các hàm đại số, năm 1854 nêu lý thuyết tích phân xác định và năm 1868, những gợi ý về loại hình thứ hai của hình học phi Euclide. *127*

**Rousseau** (Jean Jacques. 1712 - 1778): triết gia, nhà văn, nhà xã hội học và mỹ học Pháp, tiêu biểu cho phái tả trong phong trào Ánh sáng, tuy có thế giới quan thần luận nhưng là người đề xuất các khẩu hiệu về quyền dân chủ, tự do và bình đẳng của xã hội tư sản. Tác phẩm chính: *Khế ước xã hội* (Le contrat social), *Luận về nguồn gốc của sự bất bình đẳng* (Discours sur l'origine de l'inégalité). *429*

**Russel**. *364*

# S

***Sáng tạo*** . *26*

**Sartre** (Jean-Paul. 1905 - 1980): triết gia, nhà văn và nhà hoạt động xã hội Pháp, tiếp tục Heidegger, xác lập lý thuyết

hoàn chỉnh về chủ nghĩa hiện sinh trong triết học và văn học. Tác phẩm chính: *Tồn tại và hư vô* (L'Être et le Néant), *Chuyên luận về bản thể hiện tượng học* (Essai d'ontologie phénoménologique). *28*

*Sĩ quý* 仕 規 (*Vân đài loại ngữ*) (Lê Quý Đôn). *178*

**Socrate** (Sôkratês. 469 - 399 tr.CN): triết gia cổ đại Hy-lạp, thầy của Platon, xây dựng phương pháp chất vấn trong đối thoại để đi tới nhận thức chân lý, nhưng mặt khác lại phủ nhận khả năng con người nhận thức tính vật chất của thế giới, chỉ thừa nhận sự tri giác về bản thân mình. *17, 90, 91, 320, 339*

*Số thuật ký di* 數 術 記 遺 : sách toán pháp thời cổ Trung Quốc. Nhân Loan chú giải. *550*

**Sở Chiêu Vương** 楚 昭 王 : vua nước Sở thời Xuân thu, con Bình Vương, không tin điềm gở, được Khổng Tử khen là "thông suốt đạo lớn". Làm vua 27 năm. *393, 394*

**Sở Uy Vương** 楚 威 王 : vua nước Sở thời Chiến quốc, cháu 5 đời Huệ Vương. *481, 482*

**Sơn Đào** 山 濤 (205 - 283): nhà văn và chính khách Trung Quốc đời Ngụy Tấn, rất thích Lão-Trang, một trong Trúc lâm thất hiền, sau ra làm quan với nhà Tấn đến chức Tư đồ. *588*

*Sơn môn huyền nghĩa* 山 門 玄 義 . *594*

**Sử Bá** 史 伯 . *380*

*Sử ký* 史記 (Tư Mã Thiên). *235, 247, 381, 383, 390, 391, 392, 394, 397, 413, 415, 443, 447, 466, 481, 482, 499, 522, 543*

*Sưu huyền ký* 搜玄記 (Trí Nghiễm). *610*

# T

**Tạ Văn Phụng**. *284*

*Tả truyện* 左傳 . *234, 371, 380, 391, 404, 519, 520*

*Tại hựu* 在宥 (*Trang Tử*; Thiên 11). *492*

*Tang thương ngẫu lục* 桑滄偶錄 (Phạm Định Hổ)

*Tạp quái* 雜卦 : một thiên trong phần *Dịch truyện* sách *Chu dịch*, hiện được xếp cuối cùng (Thiên 5, phụ sau 64 quẻ). *542*

*Tắc dương* 則陽 (*Trang Tử*; Thiên **25**). *493*

**Tắc Thiên Hoàng Đế** 則天皇帝 : vua Trung Quốc, họ Võ, còn gọi là Võ hậu, vốn là Hoàng hậu của Đường Cao Tông (vua thứ 5 nhà Đường); khi Cao Tông chết (683), buông rèm nhiếp chính mấy năm rồi tự lập làm vua (690) đổi nhà Đường thành nhà Chu, và đổi lại họ Võ. Kể cả thời gian nhiếp chính, bà nắm quyền trong 22 năm (684 - 705). *610, 611*

**Tăng Duệ** 僧 睿 : Phật gia Trung Quốc, một trong 4 học trò giỏi của Cưu-ma-la-thập, bạn đồng sư với Tăng Triệu (384 - 414), từng cùng Tăng Triệu được vời vào vườn Tiêu Dao ở Trường An san định kinh sách. *567*

**Tăng Thân** 曾 申 : chính khách của Lỗ Mục Công thời Chiến quốc. *383*

**Tăng Triệu** 僧 肇 (384 - 414): Phật gia Trung Quốc, một trong 4 học trò giỏi của Cưu-ma-la-thập, lúc đầu theo Lão-Trang, sau tâm đắc với kinh *Duy-ma-cật* nên xuất gia, cùng với Tăng Duệ từng được vời vào vườn Tiêu Dao ở Tràng An để san định kinh luận. Tác phẩm chính: *Luận bát-nhã vô trị, Luận Niết-bàn vô danh*. *50, 567, 594, 599, 600, 601, 602, 603, 604, 608*

**Tăng Tử** 曾 子 (khoảng 507 - 405 tr. CN): học trò Khổng Tử, tên là Sâm, nổi tiếng về chữ hiếu, là người "truyền đạo" của Nho gia. *221, 222, 416, 466*

**Tăng Xán** 僧 璨 (? - 606): Phật gia Trung Quốc, thụy hiệu là Giám Trí Thiền sư, tổ thứ 3 của Thiền tông Trung Quốc. Vũ Đế nhà Chu thời Bắc triều hủy hoại Phật pháp, sư lánh về núi Tư Không. *643*

**Tân-điền Tả-hữu-cát** 津 田 左 右 吉 : học giả Nhật-bản, nghiên cứu lịch sử triết học cổ đại Trung Quốc. *416*

*Tân hoa nghiêm kinh luận* 新 華 嚴 經 論 (Lý Thông Huyền). *611*

*Tân tự* 新序 (Lưu Hướng). *384*

**Tần Hiến Công** 秦獻公 : vua nước Tần thời Chiến quốc, cháu 7 đời của Ai Công, dùng Điền Kỵ, Điền Anh và Tôn Tử làm vững lại thế nước. Làm vua 24 năm. *416, 524*

**Tần Thủy Hoàng** 秦始皇 : vua mở đầu nhà Tần Trung Quốc (246 - 209 tr. CN), kết thúc thời đại Chiến quốc, xây dựng nền quân chủ chuyên chế trên cơ sở Pháp gia, đốt sách chôn học trò, bài trừ Nho giáo. *525*

**Tấn Khước Khuyết** 晉卻缺 . *380*

*Tấn thư* 晉書 : bộ sử về nhà Tấn, gồm 130 quyển, do nhóm Phòng Kiều đời Đường soạn. Trong niên hiệu Trinh Quán (627 - 649) được bổ sung, Đường Thái Tông tự tay soạn quyển đầu về *Tuyên Vũ kỳ*. *586*

*Tận tâm* 盡心 (*Mạnh Tử*, Thiên **13-14**). *468, 471, 472, 475, 477, 478, 535*

**Tất Điêu thị** 漆雕氏 : học trò Khổng Tử, tên là Khai, thường gọi là Tử Khai. *456*

**Tất Nguyên** 畢沅 : học giả Trung Quốc đời Thanh, đỗ Trạng nguyên Tiến sĩ trong niên hiệu Càn Long (1736 - 1795), chú giải nhiều loại kinh sử. *418, 447*

*Tây hành kiến văn kỷ lược* 西行見聞紀略 (Lý Văn Phức). *269*

**Tây Môn Báo** 西門豹 : người nước Ngụy thời Chiến quốc, vì dân xóa bỏ tập tục hiến phụ nữ cho thần Hà Bá, đào kênh dẫn nước tưới ruộng làm lợi cho dân. *383*

**Tề Cảnh Công** 齊 景 公 : vua nước Tề thời Xuân thu, em Trang Công, cùng thời với Khổng Tử. Làm vua 58 năm. *390*

***Tề Luận ngữ*** 齊 論 語 . *395, 396*

**Tề Tuyên Vương** 齊 宣 王 : vua nước Tề thời Chiến quốc, con Uy Vương, biết chiêu hiền đãi sĩ, thiết lập cơ sở Tắc Hạ làm nơi nghị luận, mời sĩ phu bốn phương đến tụ họp, có đến mấy nghìn người. Làm vua 19 năm. *383, 384, 417, 466, 481, 521*

**Tề Tương Vương** 齊 襄 王 : vua nước Tề thời Chiến quốc, con Hôn Vương, dùng Điền Đan làm cho thế nước vững lại. Làm vua 19 năm. *499*

**Tề Uy Vương** 齊 威 王 : vua nước Tề thời Chiến quốc, con Hoàn Công, lên ngôi ủy thác chính sự cho đại thần trong 9 năm, nước Tề bị uy hiếp. Bèn chấn chỉnh nội bộ, đem quân đánh Triệu, Vệ đại thắng. Nước Tề cường thịnh, xưng vương. Làm vua 36 năm. *466*

***Tề vật luận*** 齊 物 論 (*Trang Tử*, Thiên **2**). *485, 486, 487, 488, 489, 590*

***Tế cấp bát điều*** 濟 急 八 條 (Nguyễn Trường Tộ). *295, 300, 304, 305, 309, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 324, 328, 329, 330, 333, 338, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351*

**Tể Dư** 宰 予 : học trò Khổng Tử, tự là Tử Ngã, giỏi về biện bác. *393*

***Thái Bá*** 泰 伯 (*Luận ngữ*, Thiên **8**). *401, 405*

**Thái sử Đam** 太 史 儋 : xem **Lão Tử**. *416*

**Thalès** [de Milet] (Thalês. Khoảng cuối thế kỷ VII - đầu thế kỷ VI tr. CN): nhà toán học, vật lý, thiên văn, địa lý và triết học cổ đại Hy-lạp, đứng thứ nhất trong 7 hiền triết Hy-lạp, sáng lập trường phái Milet, đi sâu vào "triết học của tự nhiên", coi nước là bản thể của vũ trụ. *399, 428*

**Thang** 湯 : vua đầu nhà Thương, đánh đổ vua Kiệt tàn bạo của nhà Hạ mà lên ngôi, làm vua khoảng đầu thế kỷ XVI tr. CN. *236, 353, 455, 460, 462, 527*

**Thang Dụng Hình** 湯用彤 (1893 - 1964): học giả Trung Quốc hiện đại, chuyên về lịch sử triết học cổ đại Trung Quốc, lịch sử Phật giáo Ấn-độ. *21*

***Thành duy thức luận*** 成唯識論 : Huyền Trang dịch sang Hán ngữ. *633, 635, 636*

***Thành duy thức luận ký*** 成唯識論記 (Từ Ân Tam tạng). *633*

***Thành thực luận*** 成寔論 (Satya-siddhi-càstra). Bộ sách do Harivarman soạn, gồm 16 quyển, đề xuất cái nghĩa chân thực trong các kinh. *568*

***Thành tương*** 成相 : tên bài thơ dài của Tuân Tử. *500*

**Thánh Khổng**: xem **Khổng Tử**. *19*

**Thắng Chước** 勝綽 (*Mặc Tử; Lỗ vấn*). *445*

***Thâm sát danh hiệu*** 深察名號 (*Xuân thu phồn lộ*) (Đổng Trọng Thư). *254*

**Thân Bất Hại** 申不害 (Khoảng 385 - 337 tr. CN): một đại biểu của Pháp gia trong Bách gia chư tử thời Chiến quốc, chủ trương "pháp trị" nhưng nhấn mạnh chữ "thuật"

hơn chữ "pháp". Tác phẩm có *Thân Tử* gồm 6 thiên, nay đã thất lạc, chỉ còn tìm lại được một thiên *Đại thể*. *386 522, 523, 524*

**Thân Sinh** 申生 : Thái tử nước Tấn thời Xuân thu, bị mẹ ghẻ là Ly Cơ đầu độc để giành ngôi cho con. Xem thêm **Ly Cơ** (*Tả truyện; Trang*, 28). *528*

**Thân Tử** 申子 : xem **Thân Thất Bại**. *523*

**Thân Tường** 申詳 : chính khách của Lỗ Mục Công thời Chiến quốc, được coi là một người hiền đương thời. *383*

**Thần Hội** 神會 (668 - 760): nhà Phật học Trung Quốc, còn có tên là Hà Trạch, học trò xuất sắc của Lục tổ Huệ Năng, tác giả *Hiển tông ký*. *650*

***Thần Hội ngữ lục*** 神會語錄 . *650*

**Thần Nông** 神農 : nhân vật trong truyền thuyết cổ đại Trung Quốc, dùng gỗ chế ra cày cuốc, dạy dân làm ruộng, từng nếm các giống cây cỏ để làm ra thuốc. Có thuyết nói Thần Nông chính là Viêm Đế. *322*

**Thần Tú** 神秀 (? - 706): Phật gia Trung Quốc, thụy hiệu Đại Thông Thiền sư, một trong hai học trò xuất sắc của Hoằng Nhẫn, tổ của Bắc tông. *643, 644, 645, 646, 650*

**Thận Đáo** 慎到 (Khoảng 395 - 315 tr. CN): một đại biểu của Pháp gia trong Bách gia chư tử thời Chiến quốc. Từ chỗ đọc sách *Lão Tử* tìm ra mạch lạc ý chỉ mà bổ sung, phát triển đường lối của Pháp gia, đề cao chữ "pháp" cùng với chữ "thế", tôn quân nhưng không tán thành độc tài. *384, 386, 521, 522*

***Thận Tử*** 慎子 : sách của Thận Đáo, theo *Sử ký* gồm 12 luận văn, còn theo *Hán thư, Nghệ văn chí*, có 42 thiên. Nay chỉ còn 7 thiên tàn khuyết, trong đó có thiên cuối cùng là *Thận Tử dật văn*, trích từng câu còn sót ở sách này sách khác. *521, 522*

***Thận Tử dật văn*** 慎子佚文 (*Thận Tử*; Thiên **7**). *522*

***Thập nhị môn luận*** 十二門論 (*Dvàdaca - nicayacàstra*): một trong ba bộ sách căn bản của Tam luận tông, do Bồ tát Long-thụ soạn, Cưu-ma-la-thập dịch sang Hán ngữ. *568*

***Thất lược*** 七略 (Lưu Hâm). *384*

***Thất thuật*** 七術 : tức *Nội trừ thuyết thượng thất thuật*, (*Hàn Phi Tử*; Thiên **30**). *529*

***Thất tông luận*** 七宗論 (Đàm Tế). *593*

**Thầy Khổng**: xem **Khổng Tử**. *58*

**Thế-cao** 世高 : xem **An Thanh**. *567*

**Thế Lữ** (1907 - 1989): nhà văn, nhà thơ Việt Nam, tên là Nguyễn Thứ Lễ, thành viên Tự lực văn đoàn, có biệt tài về sân khấu. Tác phẩm chính: *Mấy vần thơ, Vàng và máu, Trại Bồ Tùng Linh*. *14*

**Thế Thân** 世親 : xem **Thiên Thân**. *632, 633, 637*

***Thế thuyết tân ngữ*** 世說新語 : vốn tên *Thế thuyết tân thư*, do Lưu Hướng khởi thảo, sau Lưu Nghĩa Khánh tập hợp lại, Lưu Hiếu Tiêu chú dẫn. *592, 597*

***Thi*** 詩 : xem ***Kinh thi***. *398*

*Thi Tử* 尸子 : tác phẩm của Thi Giao, một cố vấn của Thương Ưởng, từng bàn bạc với Ưởng trong việc trù mưu định kế giúp Tần. Ưởng bị Tần giết, bèn trốn sang Triệu viết nên sách này. *383*

**Thích-ca** 釋迦 : xem **Thích-ca-mâu-ni**. *609, 632, 643*

**Thích-ca-mâu-ni** 釋迦牟尼 (Sakyamunì 563 tr.CN - 487 tr.CN): vị tổ khai sáng Phật giáo, tương truyền là Thái tử con vị vua trị vì trong thành Kapilavastu ở Ấn-độ, nhìn thấu hết mọi nỗi khổ của trần thế bèn dứt bỏ tục lụy đi tu. Sau 6 năm tu hành khổ hạnh không tìm thấy đường, bèn đến ngồi dưới gốc cây bồ đề suy nghĩ liên tục trong 49 ngày về "Tứ diệu đế" và "Thập nhị nhân duyên" và trở thành bậc giác ngộ (buddha). Từ đó, hơn 40 năm trời đi khắp bốn phương để giáo hóa và cứu độ chúng sinh. *578, 609, 632, 642, 643*

**Thích Đạo An** 釋道安 : xem **Đạo An**. *593*

*Thiên chí* 天志 (*Mặc Tử*, Thiên **26-27-28**). *458, 459*

*Thiên đế vọng nghĩa thập trùng huyền môn* 天帝妄義十重玄門 : một môn trong *Tân hoa nghiêm kinh luận*. *611*

*Thiên địa* 天地 (*Trang Tử*, Thiên **12**). *483, 491*

*Thiên hạ* 天下 (*Trang Tử*, Thiên **33**). *521*

*Thiên hạ phân hợp đại thế luận* 天下分合大勢論 (Nguyễn Trường Tộ). *288*

*Thiên luận* 天論 (*Tuân Tử*, Thiên **17**). *500, 501, 502, 503*

*Thiên quan thư* 天官書 (*Sử ký*: Q. **5**) (Tư Mã Thiên). *247*

**Thiên-thân** 天 親 (Vasubandhu. Thế kỷ IV): Phật gia Bắc Ấn-độ, được anh là Vô-trước dẫn dắt, phá vỡ tiểu chấp đi theo đại thừa, tác giả *Duy thức luận*. *650, 651*

***Thiên thời bất như địa lợi, địa lợi bất như nhân hòa*** 天 時 不 如 地 利 、 地 利 不 如 人 和 (*Ngự chế*) (Tự Đức). *217*

***Thiên thụy*** 天 瑞 (*Liệt Tử*; Thiên 1). *533*

***Thiền uyển tập anh*** 禪 苑 集 英 : tập tiểu truyện Thiền sư Việt Nam, xuất hiện khoảng 1337, viết về ba dòng Thiền ở Việt Nam trước khi hợp nhất thành dòng Thiền Trúc lâm đời Trần. *58*

**Thiện Đạo Đại sư** 善 道 大 師 (? - 681): Phật gia Trung Quốc tu ở chùa Quang Minh, nghe giảng *Quán vô lượng thọ kinh* liền phát tâm về môn niệm Phật, trở thành tổ khai sáng Tịnh độ tông. Tác phẩm chính: *Quán kinh sớ, Quán niệm pháp môn*. *568, 651*

**Thiện-vô-úy Tam tạng** 善 無 畏 三 藏 (Subhà-Karasimha. 637 - 735): Phật gia, con vua nước Trung Thiên -trúc, năm 13 tuổi không nhận nối ngôi, đi tu, tâm đắc *Pháp hoa tam muội* và được thụ giáo với học trò Bồ tát Long -thụ. Năm 716 sang Trung Quốc, trụ trì ở Tràng An, dịch nhiều kinh sách. *568*

***Thiệp thế*** 涉 世 (*Nam Sơn tùng thoại*) (Nguyễn Đức Đạt). *214, 215*

***Thiết vấn pháp của bản thể luận*** (*Chỉ toàn và chủ biệt...*; Thiên **III**) (Cao Xuân Huy). *29, 95, 97*

**Thiếu Chính Mão** 少正卯 : Đại phu nước Lỗ thời Xuân thu, làm loạn chính sự. Khi Khổng Tử được nắm quyền Tướng quốc nước Lỗ, hạ lệnh giết. *391*

**Thiệu Trị** 紹治 : niên hiệu của Nguyễn Miên Tông, vua thứ ba nhà Nguyễn Việt Nam (1841-1847). *196, 225, 228*

***Thoái thực ký văn*** 退食記聞 (Trương Quốc Dụng). *194*

***Thông khảo*** 通考 . *390*

***Thông luận*** 通論 (Tiết Tuyên). *188*

***Thơ văn Lý-Trần*** . *66*

***Thời đại chế tác của sách "Chu dịch"*** : xem ***Chu dịch chế tác chi thời đại*** (Quách Mạt Nhược). *235*

***Thu thủy*** 秋水 (*Trang Tử*, Thiên **17**). *482, 484, 485*

***Thuần thần luận*** 淳神論 (*Ngự chế*) (Tự Đức). *217*

**Thuần Vu Khôn** 淳于髡 . *384, 479*

**Thuấn** 舜 : vua nhà Ngu trong truyền thuyết cổ đại Trung Quốc, được coi là một vị vua anh minh, do Nghiêu nhường ngôi. *270, 469, 509, 527, 576*

***Thuật nghiệp*** 述業 (*Nam Sơn tùng loại*) (Nguyễn Đức Đạt). *213*

***Thuật nhi*** 述而 (*Luận ngữ*; Thiên **7**). *399, 400, 406, 544*

**Thúc Hướng** 叔向 (*Tả truyện*; *Tương*, **30**). *520*

**Thúc Lương Hột** 叔梁紇 : thân phụ Khổng Tử. *389*

**Thúc Tề** 叔齊 . *413*

***Thuyết lâm*** 說林 (*Hàn Phi Tử*: Thiên **22-23**). *525, 526*

***Thuyết nan*** 說 難 (*Hàn Phi Tử*, Thiên **12**). *525, 526*

***Thuyết quái*** 說 卦 : một thiên trong phần *Dịch truyện*, sách *Chu dịch*, hiện được xếp vào gần cuối sách (Thiên **3**, phụ sau 64 quẻ). *542*

***Thư tịch*** 書 籍 (*Văn đài loại ngữ*) (Lê Quý Đôn). *178*

***Thức nhân*** 識 仁 (Hàn Dũ). *408*

**Thương Quân** 商 君 : xem **Thương Ưởng**. *466, 524*

**Thương Ưởng** 商 鞅 (khoảng 390 - 338 tr. CN): một đại biểu của Pháp gia trong Bách gia chư tử thời Chiến quốc, nguyên họ Công Tôn, tên là Ưởng, được phong ở đất Thương nên cũng được gọi là Thương Quân hay Thương Ưởng. Nhấn mạnh vai trò của "thế" và "số" trong sách lược trị nước. *524, 526, 655*

***Thượng đồng*** 尚 同 (*Mặc Tử*, Thiên **11-12-13**). *447*

***Thượng thư*** 尚 書 : tức *Kinh thư*, chữ *thượng* 尚 có nghĩa là *thượng* 上 "bộ sử từ đời thượng cổ để lại", tương truyền do Khổng Tử soạn, kỳ thực nhiều thiên do người sau thêm vào. Sách có cổ bản đã mất, và kim bản. Bản hiện lưu hành là hỗn hợp giữa cổ bản giả mạo với kim bản, gồm 60 thiên, bao quát 4 triều đại: Ngu, Hạ, Thương, Chu. *259*

***Tiên tiến*** 先 進 (*Luận ngữ*, Thiên **11**). *400*

**Tiền Mục** 錢 穆 (1895 - ?): học giả Trung Quốc, Viện sĩ Viện nghiên cứu trung ương Đài Loan, nghiên cứu và chú giải nhiều tác phẩm Bách gia chư tử, như *Mặc Tử, Huệ Thi, Công Tôn Long, Lão Tử biện, Mạnh Tử nghiên cứu, Trang Tử toàn tiên, Tiên Tần chư tử hệ niên*. *444*

**Tiếp Dư** 接 輿 : người cuồng thời Xuân thu, vừa đi vừa ca trước mặt Khổng Tử, Khổng Tử đến gặp liền bỏ đi. *384*

***Tiết dụng*** 節 用 (*Mặc Tử*; Thiên **20-21-22**). *456*

**Tiết Liễu** 泄 柳 : ẩn sĩ nước Lỗ thời Chiến quốc. Lỗ Mục Công đến, đóng cửa không tiếp. *383*

***Tiết táng*** 節 喪 (*Mặc Tử*; Thiên **23-24-25**). *456, 457*

**Tiết Tuyên** 薛 瑄 (1389 - 1464): triết gia Trung Quốc đời Minh, đậu Tiến sĩ năm 1421, làm đến Hàn lâm viện học sĩ. Theo đuổi học thuyết của Trình, Chu nhưng có bổ chính và phát triển, như coi "lý" là nằm trong "khí", không thể tách rời "khí". Được đời sau xưng là Hà Đông phái. Tác phẩm chính: *Độc thư lục, Tông chính danh ngôn*. *188*

***Tiêu dao du*** 逍 遙 遊 (*Trang Tử*; Thiên **1**). *497, 533, 592, 597*

***Tiêu dao du luận*** 逍 遙 遊 論 (Chi Đạo Lâm). *597*

**Tiêu Hà** 蕭 何 (? - 193 tr. CN): tướng võ Trung Quốc, bề tôi của Hán Cao Tổ, kết giao từ lúc còn hàn vi. Từng giữ vững đất Quan Trung trong cuộc tranh giành Hán - Sở. Về sau luận công được xếp hàng thứ nhất. Tự tay san định nhiều điển chế của nhà Hán. *326, 396*

**Tiêu Vọng Chi** 蕭 望 之 . *395*

***Tiểu sử*** xem *Lê Quý Đường tiên sinh tiểu sử*. *194*

***Tiểu thú*** 小 取 (*Mặc kinh, Mặc Tử*; Thiên **45**). *447, 518*

**Tín Lăng Quân** 信 陵 君 : tên là Vô Kỵ, con thứ Ngụy Chiêu Vương thời Chiến quốc, là người có nhân, coi trọng kẻ sĩ, thực khách đến 3.000 người. *383*

*Tình hình xã hội và tư tưởng Việt Nam dưới thời Tự Đức* : xem *Tư tưởng Việt Nam dưới thời Tự Đức* (Cao Xuân Huy). *42*

*Tính ác* 性 惡 (*Tuân Tử*; Thiên **23**). *500, 504, 505, 507*

*Tính lý đại toàn* 性 理 大 全 (Chu Hy). *185, 186*

*Toàn tập*: một cách gọi tác phẩm hiện còn của Nguyễn Trường Tộ, theo Cao Xuân Huy. *297*

*Toàn thư* 全 書 . *182*

**Tô Triệt** 蘇 轍 (1039 - 1112): nhà văn đời Tống. *418*

**Tô Tứ**. *297*

**Tô-lai** 徂 徠 (Nhật-bản). *408*

**Tố**: tức Nguyễn Văn Tố (1889 - 1947), học giả Việt Nam, chuyên viên Trường viễn đông bác cổ Pháp, và Chủ tịch đầu tiên của Quốc hội nước Việt Nam dân chủ cộng hòa (1945 - 1947), từng chủ trì Hội trí tri và một trong những người sáng lập Hội truyền bá quốc ngữ. Viết nhiều công trình khảo cứu sử và văn trên tờ *BEFEO* và tạp chí *Tri tân*. *13*

**Tôn Gia Ngân** (1924 - 1985): nhà nghiên cứu văn học Việt Nam, nguyên Phó Giáo sư Khoa ngữ văn Trường đại học Tổng hợp Hà Nội và Giám đốc Nhà xuất bản Văn hóa. *27*

**Tôn Di Nhượng** 孫 詒 讓 (1848 - 1908): nhà Kinh học và văn tự học Trung Quốc, đứng đầu trường phái khảo chứng học đời Thanh, đọc hết các kinh điển, soạn nhiều sách chú giải Nho gia, Mặc gia, các sách khảo cứu về giáp cốt văn tự và kim văn trong thư tịch cổ Trung Quốc. *418, 443, 447, 448*

**Tôn Nữ Thị Cơ**. *61, 669, 670, 671*

**Tôn Quang Phiệt** (1900 - 1973): sử gia, nhà hoạt động xã hội Việt Nam. Tác phẩm chính: *Phan Bội Châu và Phan Chu Trinh, Phan Bội Châu và một giai đoạn lịch sử chống Pháp của nhân dân Việt Nam*. *17, 24, 668, 670*

**Tôn thị** 孫 氏 : tức Tôn Khanh. *465*

**Tôn Tử** 孫 子 : tức Tôn Vũ, tướng giỏi nước Ngô cuối thời Xuân thu, có sách *Tôn Tử binh pháp*. *466*

**Tốn**: tức Phạm Duy Tốn (1883 - 1924), nhà văn, học giả, từng viết cho nhiều tờ báo, nổi tiếng với các truyện ngắn trên *Nam phong tạp chí*. Tác phẩm chính: *Sống chết mặc bay, Con người sở khanh, Tiếu lâm quảng ký* (sưu tầm, dưới bút hiệu Thọ An). *13*

**Tông** 宗 : con Lão Tử (*Sử ký*; *Lão Tử, Hàn Phi liệt truyện*). *415*

**Tông Mật** 宗 密 (? - 841): cao tăng Trung Quốc đời Đường, thụy hiệu là Định Tuệ, còn gọi là Khuê Phong Tông Mật Thiền sư, tổ thứ 5 Hoa nghiêm tông. Tác phẩm: *Luận sớ* (hơn 90 quyển). *610*

***Tông môn tạp lục*** 宗 門 雜 錄 : sách chép việc Vương An Thạch hỏi Phật Tuệ Tuyền Thiền sư về xuất xứ của điển "Phật giơ hoa, Ca-diếp mỉm cười". *642*

**Tống Tương Công** 宋 襄 公 : vua nước Tống thời Xuân thu, con Hoàn Công, thích nói điều nhân nghĩa nhưng lại đem quân tranh Bá với nước Sở. Lâm trận bị thương mà chết. Làm vua 14 năm. *403*

***Tống luận Chu dịch*** (Cao Xuân Huy). *42, 53, 54, 541*

**Trạm Nhiên** 湛 然 (711 - 782): Phật gia Trung Quốc, còn gọi là Kinh Khê đại sư, thụy hiệu là Viên Thông Tôn giả, tổ thứ 6 của Thiên Thai tông. Tác phẩm chính: *Pháp hoa thích tiêm. Kim cương bài. 630*

**Trang** 莊 : xem **Trang Tử**. *40, 47, 48, 49, 65, 232, 502, 508, 515, 542, 544, 545, 566, 569, 586, 588, 591, 651, 655*

**Trang Chu** 莊 周 : xem **Trang Tử**. *15, 16, 481*

**Trang Tử** 莊 子 . *16, 32, 47, 56, 64, 65, 103, 159, 481, 482, 483, 488, 491, 493, 495, 496, 521, 526, 533, 534, 535, 595, 631*

***Trang Tử*** 莊 子 (Trang Tử). *42, 482, 536, 591, 592*

***Trang Tử*** (Cao Xuân Huy). *42, 481*

***Trang tử chú*** 莊 子 注 (Hướng Tú). *589*

***Trang Tử chú*** 莊 子 注 (Quách Tượng). *50, 589, 597*

**Trạng Tộ**: xem **Nguyễn Trường Tộ**. *286*

**Trần Đức Thảo** (1917 - 1993): triết gia Việt Nam, đỗ Thạc sĩ triết học ở Pháp năm 1943, nguyên Giáo sư Trường đại học Tổng hợp Hà Nội và Phó hiệu trưởng Trường đại học Sư phạm Hà Nội. Từ chỗ nghiên cứu Hiện tượng học của Husserl ông chuyển sang chủ nghĩa duy vật biện chứng và có những đóng góp tích cực vào phương pháp tư duy triết học trong thập kỷ 40. Từng thảo luận 5 buổi với Jean-Paul Sartre ở Paris về Chủ nghĩa Mác và Chủ nghĩa hiện sinh. Tác phẩm chính: *Nghiên cứu về nguồn gốc ngôn ngữ và ý thức. Hiện tượng học và chủ nghĩa duy vật biện chứng*

(Phénoménologie et matérialisme dialectique), *Vấn đề con người và chủ nghĩa lý luận không có con người*. *28*

**Trần Hiến Chương** 陳 獻 章 (1428 - 1500): triết gia, nhà giáo dục Trung Quốc đời Minh, lấy "tâm" làm xuất phát điểm cho tư tưởng triết học của mình. *211*

**Trần Quần** 陳 群 : chính khách Trung Quốc nước Ngụy (220 - 263) thời Tam quốc, làm quan đến Thượng thư, sáng chế ra hàm "cửu phẩm" cho quan lại, chú giải sách *Luận ngữ*. *396*

**Trần Trụ** 陳 柱 . *418*

**Trần Tiễn Thành** 陳 踐 誠 (1813 - 1883): Nho gia Việt Nam đời Nguyễn, nguyên tên Trần Thì Mẫn, đỗ Tiến sĩ năm 1838. Làm đến Văn minh điện đại học sĩ. *292, 293, 296*

**Trần Tuệ** 陳 慧 : cư sĩ Trung quốc, sống vào khoảng đời Hán Hoàn Đế (147 - 167), học trò của An Thế-cao, đã cùng Khang Tăng Hội chú giải *Kinh An ban thủ ý* do An Thế-cao dịch sang Hán ngữ, và truyền bá Phật pháp tại Giao Chỉ và miền Giang Tả. *567*

**Trần Văn Giàu** (Sinh 1911) : nhà chính trị, học giả, nhà giáo dục Việt Nam, nguyên Giáo sư Chủ nhiệm Khoa sử Trường đại học Tổng hợp Hà Nội, chuyên nghiên cứu lịch sử tư tưởng và lịch sử văn hóa Việt Nam. Tác phẩm chính: *Vũ trụ quan, Chống xâm lăng, Giai cấp công nhân Việt Nam, Sự phát triển của tư tưởng Việt Nam từ thế kỷ XIX đến Cách mạng tháng Tám* (3 tập). *28*

**Trâu Diễn** 騶衍 (305 - 240 tr. CN): một đại biểu của Âm dương gia trong Bách gia chư tử thời Chiến quốc, đặt nền tảng cho việc tổng kết học thuyết "Âm dương ngũ hành", đề xuất mệnh đề "Ngũ hành tương sinh tương khắc". *15, 233, 235, 236, 237, 241, 245, 247, 248, 249, 383, 384, 386, 499*

*Tri Bắc du* 知北遊 (*Trang Tử*, Thiên **22**). *483, 589, 590*

*Tri đạo* 知道 (*Tề Luận ngữ*). *395, 396*

*Tri giác và thế giới* (*Chủ toàn và chủ biệt...*; Thiên **VI**) (Cao Xuân Huy). *29, 131*

**Trí Chu** 智周 (668 - 723) : hiệu Phác Dương, cao tăng Trung Quốc đời Đường, tác giả *Duy thức diễn bí*. *633*

*Trí độ luận* 智度論 : tên đầy đủ là *Đại trí độ luận*, 100 quyển, một bộ sách giải thích kinh *Đại phẩm*, *Bát-nhã*, do Bồ tát Long-thụ soạn, Cưu-ma-la-thập dịch sang Hán ngữ. *568*

**Trí Giả Đại sư** 智者大師 (538 - 597): Phật gia Trung Quốc, nguyên tên là Trí Khải, họ Trần, đi tu từ năm 7 tuổi, rất tâm đắc với kinh *Pháp hoa*, trụ trì nhiều năm ở núi Thiên Thai, tổ khai sáng Thiên Thai tông. *568, 620*

**Trí Khải** 智顗 : xem **Trí Giả Đại sư**. *620*

**Trí Nghiễm** 智儼 (600 - 668): Phật gia Trung Quốc đời Đường, còn gọi là Chí Tướng Tôn giả, học trò xuất sắc của Đỗ Thuận, tổ thứ 2 của Hoa nghiêm tông. Tác phẩm: *Sưu huyền ký*, *Không mục chương*. *610*

*Trí sĩ* 致仕 (*Tuân Tử*; Thiên **14**). *511*

**Triển Cầm** 展禽 . *380*

***Triết học sử Trung Quốc*** (Zenker). *361*

***Triết lý của toán học*** (Husserl). *150*

**Triệu Dực** 趙翼 (1727 - 1814): học giả Trung Quốc đời Thanh, đậu Tiến sĩ năm 1761, trông coi binh bị ở các đạo rồi chuyển sang phụ trách thư viện An Định. Rất tinh thông về sử học. Tác phẩm chính: *Nhị thập nhị sử trát ký, Hoàng triều vũ công kỷ thịnh, Cai dư tùng khảo*. *227*

**Triệu Điệu Tương Vương** 趙悼襄王 : vua nước Triệu thời Chiến quốc, con Hiếu Thành Vương, làm vua 9 năm. *500*

**Triệu Huệ Văn Vương** 趙惠文王 : vua nước Triệu thời Chiến quốc, con Vũ Linh Vương, dùng Liêm Pha, Triệu Xa làm tướng, làm vua 33 năm. *500*

***Triệu luận*** 肇論 : xem *Bảo tạng luận*. *594, 603*

**Triệu Tuyên Tử** 趙宣子 . *380*

**Triệu Ưởng** 趙鞅 *(Tả truyện; Thành Công, Chiêu Công, Định Công, Ai Công)*. *371, 520*

**Trình** 程 : xem **Trình Hạo** và **Trình Di**. *44, 184, 188, 211*

**Trình Di** 程頤 (1033 - 1107): Nho gia Trung Quốc, còn được gọi là Y Xuyên, một trong những người sáng lập trường phái Lý học đời Bắc Tống, coi "lý" là bản thể vũ trụ, nằm trong vạn vật và đứng trên vạn vật. Tác phẩm chính: *Chu dịch Trình thị truyện, Di thư, Kinh thuyết*. *182, 210, 211, 418*

**Trình Hạo** 程 顥 (1032 - 1085): Nho gia Trung Quốc, còn được gọi là Minh Đạo, là người đặt nền móng cho lý học đời Bắc Tống, anh ruột Trình Di, đều là học trò Chu Đôn Di, từng nêu mệnh đề "Thiên giả, lý dã" (trời chính là "lý" vậy), "sinh sôi nẩy nở không ngừng, đó là đạo trời". Tác phẩm chính: *Thức nhân thiên*. *182, 210, 211, 418*

**Trình Minh Đạo** 程 明 道 : xem **Trình Hạo**. *43, 210, 220, 271, 323, 472*

**Trình Phục Tâm** 程 復 心 . *467*

**Trịnh Huyền** 鄭 玄 (127 - 200): Nho gia Trung Quốc, đại biểu Kinh học cuối đời Đông Hán, từng chú giải hàng loạt kinh sách Nho giáo, là tập đại thành Kinh học đời Hán. *395, 396, 548*

***Trịnh ngữ*** 鄭 語 (*Quốc ngữ*). *380*

**Trịnh Phu nhân** 鄭 夫 人 . *528*

***Trọng chính*** 重 政 (*Xuân thu phồn lộ*) (Đổng Trọng Thư). *273*

**Trọng Cung** 仲 弓 : tên tự của Nhiễm Ung, học trò Khổng Tử, là người có đức hạnh, ít hơn Khổng Tử 29 tuổi. *406, 409*

**Trọng Lương thị** 仲 良 氏 . *465*

**Trọng Ni** 仲 尼 : xem **Khổng Tử**. *390, 395, 467, 587*

**Trụ** 紂 (Khoảng thế kỷ XI tr. CN): vua cuối cùng của nhà Thương, ham chinh phạt và xa xỉ, sức dân hao tổn, lại giết hiền thần là Tỷ Can, giam Cơ Tử, cuối cùng bị Chu Vũ Vương đánh giết. *353, 460*

**Trúc Đạo Sinh** 竺道生 : xem **Đạo Sinh**. *577*.

***Trúc Lâm tông chỉ nguyên thanh*** 竹林宗旨元聲 (Ngô Thì Nhậm). *42*

***Trung dung*** 中庸 *204, 206, 268, 411, 412, 466*

***Trung luận*** 中論 : tên đầy đủ là *Trung quán luận*, tác phẩm của Bồ tát Long-thụ, Cưu-ma-la-thập dịch sang Hán ngữ. Là một trong 3 tác phẩm căn bản của Tam luận tông. *568, 604*

***Trung luận sớ ký*** 中論疏記 (An Trừng). *592, 593, 594*

***Trung quan luận sớ*** 中觀論疏 : còn gọi là *Trung luận sớ* (Gia Tường Đại sư). *594, 596, 598, 599*

***Trung Quốc học túy*** (Cao Xuân Huy). *670*

***Trung Quốc triết học sử*** 中國哲學史 (Hồ Thích). *361*

***Trung Quốc triết học sử*** 中國哲學史 (Phùng Hữu Lan). *361*

***Trung Quốc triết học sử khái luận*** 中國哲學史概論 (Độ-biên Tú-phương). *543*

***Trung Quốc tư tưởng thông sử*** 中國思想通史 (Hầu Ngoại Lư). *361, 384, 463*

***Trung, thứ nhân*** 忠恕仁 : xem ***Trung, thứ nhân luận***. *221*

***Trung, thứ, nhân luận*** 忠恕仁論 (*Ngự chế*) (Tự Đức). *217*

*Trung, thứ, nhân luận* 忠怒仁論 (Vũ Phạm Khải). *221, 222*

*Trừ thuyết* 儲說 (*Hàn Phi Tử*, Thiên **30 - 35**). *525, 526*

**Trưng Tại** 徵在 : họ Nhan, mẹ Khổng Tử. *389*

**Trừng Quan** 澄觀 (Thế kỷ VIII - đầu thế kỷ IX): Phật gia Trung Quốc đời Đường, còn gọi là Đại Thống Thanh Lương Quốc sư, từng đem yếu chỉ của *Kinh Hoa nghiêm* giác ngộ cho Đường Đức Tông. Là học trò của Hiền Thủ Quốc sư và là tổ thứ 4 của Hoa nghiêm tông. Tác phẩm: *Tân Hoa nghiêm kinh sớ. 610, 619*

**Trương Huệ Ngôn** 張惠言 (1761 - 1802): nhà từ học và nhà Kinh học Trung Quốc đời Thanh. *448*

**Trương Hoành Cừ** 張橫渠 : xem **Trương Tải**. *44, 188*

**Trương Tải** 張載 (1020 - 1077): Nho gia Trung Quốc đời Bắc Tống, còn được gọi là Hoành Cừ, thừa nhận "khí" là bản thể của vũ trụ, "thái hư" cũng chính là khí ở trạng thái tán, khác với vạn vật là khí ở trạng thái tụ. Tác phẩm chính: *Hoành Cừ dịch thuyết, Trương Tử ngữ lục. 180, 181, 182, 208, 210, 211, 418*

**Trương Tử** 張子 **: xem Trương Tải**. *180*

**Trương Tửu** (Sinh 1913): học giả, nhà văn, thầy thuốc Đông y Việt Nam, nguyên Giáo sư Khoa ngữ văn Trường đại học Tổng hợp Hà Nội. Tác phẩm chính: *Kinh thi Việt Nam, Tâm lý và tư tưởng Nguyễn Công Trứ, Truyện Kiều và thời đại Nguyễn Du, Mấy vấn đề văn học sử Việt Nam. 28*

**Trương Vĩnh Ký** 張永記 (1837 - 1898): học giả Việt Nam, cũng gọi là Pétrus Ký, được xếp vào hàng 18 nhà bác học nổi tiếng đương thời, từng là Chủ bút *Gia Định báo*. Viết 118 công trình các loại, trong đó có những cuốn: *Nghiên cứu so sánh tiếng nói, chữ viết, tín ngưỡng và tôn giáo của các dân tộc Đông Dương*, *Phép lịch sự An Nam*, *Từ điển địa lý An Nam*, *Từ điển danh nhân An Nam*, *Chuyện đời xưa* (1886), *Ghi về Vương quốc Khơ-me* (1863), *Chuyến đi Bắc Kỳ năm Ất hợi* (1876). *285*

**Tuân Dần** 荀寅 (*Tả truyện*; *Chiêu*, 29). *520*

**Tuân Khanh** 荀卿 : xem **Tuân Tử**. *499*, *500*

***Tuân Khanh Tử niên biểu*** 荀卿子年表 (*Thuật học*; *Bổ dị*) (Uông Trung). *500*

**Tuân Tử** 荀子 . *15*, *45*, *46*, *47*, *56*, *209*, *465*, *466*, *499*, *500*, *501*, *502*, *503*, *504*, *507*, *508*, *509*, *510*, *511*, *512*, *513*, *515*, *516*, *517*, *518*, *525*, *527*, *528*, *576*

***Tuân Tử*** 荀子 (Tuân Tử). *391*, *500*

***Tuân Tử*** (Cao Xuân Huy). *42*, *46*, *47*, *499*

***Tục truyền kỳ*** 續傳奇 : cũng gọi là *Truyền kỳ tân phả* (Đoàn Thị Điểm). *194*

**Tuệ Chiếu** 慧沼 (Khoảng thế kỷ VII - VIII): Phật gia Trung Quốc đời Đường, tác giả *Duy thức liễu nghĩa đăng*. *633*

**Tuệ Khả** 慧可 (Thế kỷ VI): học trò của Bồ-đề-đạt-ma, tên là Thần Quang, người Lạc Dương, tổ thứ 2 của Thiền tông Trung Quốc. *643*

**Tuệ Tuyền Thiền sư** 慧泉禪師 . *642*

**Tuệ Tư** 慧思 (? - 577): Phật gia Trung Quốc, vốn họ Lý, tu ở núi Nam Nhạc, tổ thứ 2 của Thiên Thai tông, thường truyền giảng *Đại thừa chỉ quán*. *620*

**Tuệ Văn** 慧文 (Thế kỷ V - VI): triết gia Trung Quốc thời Bắc Tề, họ Cao, người đề xuất quan điểm "trung đạo", không phân biệt vô hữu, sắc không, thủy tổ của Thiên Thai tông. *620*

**Tuệ Viễn** 慧遠 (334 - 416): Phật gia Trung Quốc, họ Giả, lúc đầu học Nho, 21 tuổi đến Tương Dương tu hành, thờ Đạo An làm thầy. Về sau đến núi Lư Sơn lập ra Bạch Liên xã, tiền thân của Tịnh độ tông. Tác phẩm chính: *Pháp tính luận*. *567, 591, 637, 651*

*Tùy bút* 隨筆 : tức *Phương Đình tùy bút* (Nguyễn Văn Siêu). *229*

**Tuyên Vương** 宣王 : xem **Tề Tuyên Vương**. *384, 417, 466*

*Tư bản* (Capital) (K. Marx). *26*

**Tư Mã Đàm** 司馬談 (? - 110 tr. CN): nhà tư tưởng Trung Quốc, thân phụ Tư Mã Thiên, giữ chức Thái sử công đời Tây Hán, là người tinh thông thiên văn, Dịch lý, hiểu sâu sách *Lão Tử*. Để lại bài *Luận lục gia yếu chỉ*. *385, 418*

**Tư Mã Quang** 司馬光 (1019 - 1086): nhà tư tưởng và sử gia đời Bắc Tống, kế thừa học thuyết "thiên mệnh", hỗn hợp cả quan điểm "tính thiện" và "tính ác". *418*

**Tư Mã Thiên** 司 馬 遷 (145? - 86? tr. CN): nhà sử học, nhà văn, nhà tư tưởng Trung Quốc đời Tây Hán, tác giả bộ *Sử ký* 130 quyển. *16, 235, 236, 247, 415, 416, 418, 443, 447, 466, 467, 482, 543*

***Tư tưởng cải cách của Nguyễn Trường Tộ:*** xem ***Chủ thuyết canh tân của Nguyễn Trường Tộ*** (Cao Xuân Huy). *42*

***Tư tưởng Việt Nam dưới thời Tự Đức*** (Cao Xuân Huy). *44, 195*

***Tư tưởng triết học Phật giáo Lục triều, Tùy, Đường*** (Cao Xuân Huy). *42, 48, 565*

**Từ Ân Tam tạng** 慈 恩 三 藏 (632 - 682): Phật gia Trung Quốc đời Đường, nguyên tên là Khuy Cơ, tu ở chùa Từ Ân, học trò của Huyền Trang Tam tạng. Giỏi ngôn ngữ 5 nước Thiên-trúc, biên soạn trên dưới 100 bản sớ, tổ khai sáng Pháp tướng tông. *568, 633*

**Từ Quang Khải** 徐 光 啓 (1562 - 1633): nhà khoa học, nhà tư tưởng Trung Quốc đời Minh. Đậu Tiến sĩ năm 1604, làm quan đến Lễ bộ thượng thư kiêm Văn uyên các đại học sĩ, tước Thái tử Thái bảo. Xuất thân từ nhà nông kiêm nhà buôn nên quan tâm đến công việc nông t ang, thủy lợi, đồn điền. Về sau kết giao với nhà truyền giáo người Ý Mattéo Ricci, say mê khoa học tự nhiên và gia nhập đạo Thiên chúa. Áp dụng khoa học để tổng kết và phát triển thiên văn, số học, nông học cổ truyền Trung Quốc. Rất đề cao vị trí của số học trong nhận thức về tự nhiên. Cùng Ricci dịch một số sách khoa học Âu châu ra tiếng Trung Quốc. Trước tác có *Trắc lượng đồng dị, Cầu cổ nghĩa.* Chủ biên các bộ *Nông chính toàn thư, Sùng Trinh lịch thư. 227*

*Tứ hải khảo thuyết* 四海考說 (Nguyễn Văn Siêu). *229*

*Tứ thư vị căn* 四書位根 . *391*

*Tứ thư trích giảng* 四書摘講 (Nguyễn Văn Siêu). *229*

**Tự Đức** 嗣德 (1829 - 1883): niên hiệu của Nguyễn Hồng Nhậm, nhà chính trị, nhà văn hóa Việt Nam, vua thứ tư triều Nguyễn (1847 - 1883). *43, 195, 196, 198, 199, 200, 207, 211, 216, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 228, 246, 270, 271, 276, 277, 282, 284, 286, 296, 297, 343, 353, 355, 674*

*Tự quái* 序卦 : một thiên trong phần *Dịch truyện*, sách *Chu dịch*, hiện được xếp gần cuối sách (**Thiên 4**, phụ sau 64 quẻ). *542*

**Tử Cao** 子皋 : quan Tể ở ấp Thành thời Xuân thu. *225*

**Tử Cống** 子貢 : học trò Khổng Tử, tên là Đoan Mộc Tứ, giỏi về ngôn ngữ, ít hơn Khổng Tử 30 tuổi. *221, 390, 393, 409*

**Tử Cư** 子居 : xem **Dương Chu**. *535*

**Tử Du** 子游 : học trò Khổng Tử, tên là Ngôn Yển, nổi tiếng về văn học và về "lễ". *465*

*Tử đạo* 子道 (*Tuân Tử*, Thiên **29**). *500*

**Tử Hạ** 子夏 : học trò Khổng Tử, tên là Bốc Thương, nổi tiếng về văn học, là người "truyền kinh" của Nho gia. *383, 402, 465, 466*

*Tử Hàn* 子罕 (*Luận ngữ*, Thiên **9**). *392, 411*

**Tử Lộ** 子 路 : học trò Khổng Tử, tên là Trọng Do, nổi tiếng cương nghị, hiếu dũng, có chí tiến thủ. *391, 392, 393, 406*

*Tử Lộ* 子 路 (*Luận ngữ*, Thiên **13**). *218, 406*

**Tử Mạc** 子 莫 (*Mạnh Tử; Tận tâm*, hạ). *478, 479*

**Tử Sản** 子 産 (? - 522 tr. CN): chính khách, nhà tư tưởng Trung Quốc thời Xuân thu, Tể tướng nước Trịnh. *380, 520*

**Tử Tây** 子 西 (*Tả truyện; Định Công*). *393*

**Tử Trương** 子 張 : học trò Khổng Tử, tên là Thụy Tôn Sư, ít hơn Khổng Tử 48 tuổi. *465*

**Tử Tư** 子 思 : (481? - 402? tr. CN): cháu Khổng Tử, tên là Cấp, học trò của Tăng Tử, trở thành một đại biểu xuất sắc của Nho gia vào đầu thời Chiến quốc, về sau truyền đến Mạnh Tử. *383, 385, 465, 466*

**Tử Văn** 子 文 (*Luận ngữ; Công Dã Tràng*). *409*

*Tựu* 序 (*Đàm thiên luận*) (Nguyễn Trường Tộ). *311, 312, 313*

*Tức sắc du huyền luận* 即 色 游 玄 論 (Chi Đạo Lâm). *596*

*Tức sắc luận* 即 色 論 (Chi Đạo Lâm). *595*

**Tỷ Can** 比 干 : hiền thần nhà Thương, vì can gián vua Trụ, bị Trụ giết. *413*

# U

**Ung** 雍 : xem **Trọng Cung**. *408, 409*

*Ung dã* 雍 也 (*Luận ngữ*, Thiên **6**) (Khổng Tử). *219, 400, 401, 407*

**Uông Trung** 汪 中 : học giả đời Thanh, từng hiệu đính Tứ khố toàn thư và chú giải, trước thuật một số sách trong Bách gia chư tử. Tác phẩm chính: *Thuật học*. *500*

**Uy Vương** 威 王 : tức Tề Uy Vương, vua nước Tề thời Chiến quốc, con Tề Hoàn Công, lúc mới lên ngôi ủy quyền chính cho khanh đại phu, nước rối loạn, về sau tự mình trị nước, dùng Tức Mặc Đại phu, giết gian thần A Đại phu, thế nước nhờ đó vững lại. Làm vua hơn 20 năm. *466*

*Ứng đế vương* 應 帝 王 (*Trang Tử*; Thiên **7**). *493*

# V

**Varenne**: Toàn quyền Đông Dương,sang nhậm chức tháng XII - 1925, đúng vào lúc Phan Bội Châu bị bắt về nước và vừa bị xử khổ sai chung thân. Trước áp lực của dư luận, ngày 24-XII-1925, ông đã phải tha bổng cho Phan, nhưng bắt về giam lỏng tại Huế. *669*

**Vạn Chương** 萬 章 : học trò Mạnh Tử (*Mạnh Tử*, *Vạn Chương*). *467, 469*

*Vãng sinh tịnh độ luận* 往 生 淨 土 論 : một bộ luận cơ bản của Tịnh độ tông, còn gọi là *Tịnh độ luận, Vãng sinh luận, Vãng sinh luận kệ*. *650, 651*

**Văn** 文 : xem **Văn Vương**. *510*

*Văn loại* 文類 : tức *Phương Đình văn loại* (Nguyễn Văn Siêu). *229*

*Văn nghệ* 文藝 (*Văn đài loại ngữ*)(Lê Quý Đôn). *177*

*Văn ngôn* 文言 : một thiên trong *Dịch truyện* sách *Chu dịch*, giải thích hai quẻ "Càn" "khôn", có lẽ vốn là một thiên độc lập, nhưng từ đời Hán đã bị Phí Trực và Trịnh Huyền (127 - 200) sáp nhập vào dưới hai quẻ "Càn" và "khôn". *542*

**Văn Vương** 文王 (Thế kỷ XII tr. CN): tức Chu Văn Vương, thân phụ Chu Vũ Vương, vua đầu nhà Chu. *235, 236, 371, 375, 393, 401, 455, 542*

*Vân đài loại ngữ* 雲臺類語 (Lê Quý Đôn). *42, 44, 177, 193*

*Vấn biện* 問辨 (*Hàn Phi Tử*; Thiên **41**). *526*

*Vấn vương* 問王 (*Tể Luận ngữ*). *395, 396*

*Vận động phát triển và không gian thời gian* (*Chủ toàn và chủ biệt*...; Thiên **V**) (Cao Xuân Huy). *29, 121*

*Về việc học thực dụng* : xem *Học tập trừ tài luận* (Nguyễn Trường Tộ). *322, 324*

*Vệ Linh Công* 衛靈公 : (*Luận ngữ*; Thiên **15**). *218, 219, 221-222, 407, 408, 409*

**Vi Tử** 微子 : anh vua Trụ nhà Thương, tên là Khải, được phong tước Tử ở nước Vi. Trụ dâm loạn can không được bèn bỏ đi. *389, 413*

*Viện thần khế* 援神契 (*Hiếu kinh*; *Vĩ thư*). *242*

**Viễn-đằng Long-cát** 遠藤隆吉 : học giả Nhật-bản, nghiên cứu lịch sử triết học cổ đại Trung Quốc. *361*

**Vĩnh**: tức Nguyễn Văn Vĩnh (1882 - 1936), dịch giả, nhà báo, nhà kinh doanh Việt Nam, Chủ bút *Đông Dương tạp chí* (1913 - 1917) và nhiều tờ báo khác, từng dịch nhiều tác phẩm nổi tiếng trong văn học Pháp sang Việt ngữ, của Molière, Victor Hugo, Fénélon, Balzac, La Fontaine...; cũng dịch một số tác phẩm nổi tiếng của Việt Nam như *Truyện Kiều*... sang Pháp ngữ. *13*

**Võ hậu** 武后 : xem **Tắc Thiên Hoàng đế**. *610, 611*

***Vô danh luận*** 無名論 (Hà Yến). *587*

**Vô-trước** 無著 (Asanga. Khoảng thế kỷ IV): Phật gia Ấn-độ, sáng lập Pháp tướng tông. *181, 632, 633*

**Vũ** 武 : xem **Vũ Phạm Khải**. *223*

**Vũ** 禹 : xem **Hạ Vũ**. *236, 322, 455, 460, 462, 505, 509, 527*

**Vũ** 武 : xem **Vũ Vương**. *259, 393, 455, 503, 510, 527*

**Vũ Vương** 武王 : vua đầu của nhà Chu Trung Quốc, đánh đổ vua Trụ tàn bạo mà lên ngôi, làm vua khoảng thế kỷ XII tr. CN. *353*

**Vũ Đế** 武帝 : xem **Hán Vũ Đế**. *237*

**Vũ-giả Triết-nhân** 宇野哲人 : học giả Nhật-bản, nghiên cứu lịch sử triết học cổ đại Trung Quốc. *361*

**Vũ Phạm Khải** 武范啓 (? - ?): Nho gia Việt Nam, đỗ Cử nhân năm 1841. Tác phẩm chính: *Đông Dương văn tập*, *Phượng Trì văn tập*. *220, 221, 222, 408, 410*

**Vũ Tông** 武 宗 : xem **Đường Vũ Tông**. *610*

*Vũ trung tùy bút* 雨 中 隨 筆 (Phạm Đình Hổ). *194*

*Vựng điển* 彙 典 (*Văn đài loại ngữ*) (Lê Quý Đôn). *177*

**Vương An Thạch** 王 安 石 (1021 - 1086): chính khách, triết gia, nhà văn Trung Quốc đời Bắc Tống, từng đề xuất "biến pháp" để cứu vãn nhà Tống, có vốn học uyên bác, hiểu sâu nhiều kinh điển bách gia, chú giải *Lão Tử*; cho rằng trời đất vận hành một cách khách quan, không có ý chí, tình cảm, cũng không làm thiện hay gây ác với một ai, và ngũ hành là các nguyên tố tạo nên vạn vật. *225, 418, 642*

**Vương Bật** 王 弼 (226 - 249): nhà Huyền học Trung Quốc thời Tam quốc, chú giải *Lão Tử, Chu dịch*. *212, 418, 534, 586, 587, 588*

**Vương Cát** 王 吉 . *395*

*Vương chế* 王 制 (*Tuân Tử*; Thiên **9**). *506, 507, 511, 512*

**Vương Diễn** 王 衍 : nhà Huyền học Trung Quốc đời Tấn, em họ Vương Nhung, sống cao nhã, thích thanh đàm, làm đến chức Tư đồ, sau bị Thạch Lặc giết. Là người chuyên bàn luận về Lão Trang. *588*

*Vương Diễn truyện* 王 衍 傳 (*Tấn thư*). *586*

**Vương Dương Minh** 王 陽 明 (1472 - 1529) : tức Vương Thủ Nhân, triết gia đời Minh, là tập đại thành của trường phái Tâm học, đề xuất mệnh đề "trí lương tri" (làm cho lương tri đạt đến chỗ cao nhất), phản đối Chu Hy tách "tâm" và "lý" thành hai, coi "tâm ngoại vô vật, tâm ngoại vô lý" (ngoài tâm ra không có vật nào lý nào tồn tại cả). Tác

phẩm chính: *Truyện tập lục, Bạt bản tắc nguyên luận. 205, 211, 323*

**Vương Đôn** 王 敦 : Phò mã đô úy của Tấn Vũ Đế (265 - 290), có công dẹp loạn giúp Tấn Nguyên Đế (317 - 323), được phong Chinh Nam Đại tướng quân. Về sau chuyên quyền, mưu phản, bị đánh dẹp. *588*

**Vương Khanh** 王 卿 . *395*

**Vương Kinh Công** 王 荊 公 : xem **Vương An Thạch**. *642*

**Vương Mãng** 王 莽 : người cướp ngôi nhà Tây Hán từ năm 9-25, lên ngôi Hoàng đế, sau bị Hán Quang Vũ lật đổ. *225*

**Vương Niệm Tôn** 王 念 孫 : nhà huấn hỗ Trung Quốc đời Thanh, từng chú giải, hiệu đính nhiều kinh sách của Nho gia và Bách gia chư tử. *418*

**Vương Nhung** 王 戎 : nhà Huyền học và chính khách Trung Quốc đời Tấn, bạn Nguyễn Tịch, một trong Trúc lâm thất hiền, có tài dự đoán thế sự, nhưng tính tham lận. Làm đến Tư đồ đời Tấn Huệ Đế (290 - 306). *588*

**Vương Phu Chi** 王 夫 之 (1619 - 1692): triết gia Trung Quốc thời cuối Minh đầu Thanh, về già ẩn cư ở núi Thạch Thuyền nên cũng được gọi là Vương Thuyền Sơn. Là một đại biểu của phái Khải mông, có tinh thần duy vật, từng đứng trong hàng ngũ nông dân khởi nghĩa chống Mãn Thanh xâm lược. Thất bại, đi ẩn và sáng tác triết học. Tác phẩm chính: *Chu dịch ngoại truyện, Lão Tử diễn, Hoàng thư. 417*

**Vương Quốc Duy** 王國維 (1877 - 1927) : nhà tư tưởng, sử học, văn học và mỹ học Trung Quốc thời cận đại, chịu ảnh hưởng triết học Kant, vận dụng triết học phương Tây vào giải thích các vấn đề "tính", "lý", "mệnh" của triết học cổ đại Trung Quốc. *376*

**Vương Sung** 王充 (27 - khoảng 97): triết gia duy vật Trung Quốc đời Đông Hán, coi "nguyên khí" là nền tảng sản sinh vạn vật. Tác phẩm: *Luận hành*. *417*

**Vương Thông** 王通 : Nho gia Trung Quốc đời Tùy, từng đến Trường An dâng *Thái bình thập nhị sách*, không được dùng bèn trở về dạy học ở vùng Hà, Phần, đào tạo được nhiều học giả, trước tác nhiều sách luận giải về kinh điển Nho gia. *573*

**Vương Thủ Nhân** 王守仁 : xem **Vương Dương Minh**. *211, 472*

**Vương Trừng** 王澄 : chính khách Trung Quốc đời Tấn, em ruột Vương Diễn, làm Thích sử Kinh Châu cuối đời Tấn Huệ Đế (290 - 306), được Tấn Nguyên Đế (317 - 323) trưng dụng làm Tế tử u trong quân, đến chiêu dụ Vương Đôn, Đôn sợ uy danh bèn giết đi. *588*

**Vương Túc** 王肅 (195 - 256) : học giả và chính khách Trung Quốc nước Ngụy thời Tam quốc, từng chú giải nhiều kinh sách Nho gia, trong đó có *Thượng thư*. *Kinh thi*. *Luận ngữ*. *Kinh lễ* ... Cũng là người đã làm giả *Khổng Tử gia ngữ*. *396, 397*

# X

*Xã hội và tư tưởng cổ đại Trung Quốc* (Cao Xuân Huy). *42, 370*

**Xan-ka-ra** (Çankara). *181*

**Xuân Thân Quân** 春申君 : chính khách nước Sở thời Chiến quốc, tên là Hoàng Yết, biết chiêu hiền đãi sĩ, trong nhà chứa mấy nghìn thực khách. *383, 499*

*Xuân thu* 春秋 : xem ***Kinh Xuân thu***. *242*

*Xuân thu Hà lạc* 春秋河洛 : xem ***Kinh Xuân thu***. *242*

*Xuân thu phồn lộ* 春秋繁露 : tác phẩm chính trị, triết học của Đổng Trọng Thư đời Hán, "dẫn thân" và phát huy "nghĩa lớn của *Kinh Xuân thu*", hỗn hợp "âm dương ngũ hành" và "thiên nhân cảm ứng". Hiện còn 82 thiên. *238, 257*

# Y

**Y Xuyên** 伊川 : xem **Trình Di**. *182, 183, 186, 210*

# Z

**Zadeh** (L.A.). *40*

**Zenker** (E.V.). *23, 361, 441*

# W

**Wieger** (L). *23*

**Wilhehm** (R). *23*

# MỤC LỤC

*Trang*

- *Lời nói đầu* 5
- *Cao Xuân Huy trong thế giới người hiền* 11

*PHẦN THỨ NHẤT*

**CHỦ TOÀN VÀ CHỦ BIỆT, HAI NGÃ RẼ TRONG TRIẾT HỌC ĐÔNG TÂY**

1. Cái bi kịch của sự đồng nhất hóa 75
2. Phương thức "chủ toàn" và phương thức "chủ biệt" của tư tưởng. 83
3. Thiết vấn pháp của bản thể luận 97
4. Bản thể và nguyên lý đồng nhất tính 111
5. Vận động, phát triển, và không gian, thời gian 121

6. Tri giác và thế giới 131
7. Do lai của ý thức 147

*PHẦN THỨ HAI*

**TƯ TƯỞNG VIỆT NAM
TỪ TRUYỀN THỐNG ĐẾN CANH TÂN**

1. Lê Quý Đôn và học thuyết "Lý - Khí" 177
2. Tư tưởng Việt Nam dưới thời Tự Đức 195
3. Chủ thuyết canh tân của Nguyễn Trường Tộ 281
4. Một "giả thiết làm việc" trong quá trình nghiên ngắm về lịch trình tư tưởng dân tộc 395

*PHẦN THỨ BA*

**ĐỀ CƯƠNG BÀI GIẢNG
TRIẾT HỌC CỔ ĐẠI TRUNG QUỐC**

1. Xã hội và tư tưởng cổ đại Trung Quốc 370
2. Khổng Tử 389
3. Lão Tử 415

4. Mặc Tử 443
5. Mạnh Tử 465
6. Trang Tử 481
7. Tuân Tử 499
8. Pháp gia và Hàn Phi 519
9. Sơ lược về sách *Liệt Tử* và học thuyết Dương Chu 533
10. Tổng luận *Chu dịch* 541
11. Tư tưởng triết học Phật giáo Lục triều, Tùy, Đường 565

*PHẦN THỨ TƯ*

**NIÊN BIỂU**
**BẢNG TRA CỨU VÀ CHÚ GIẢI**
**TÊN NGƯỜI TÊN SÁCH**

- Niên biểu Cao Xuân Huy 667
- Bảng tra cứu và chú giải tên người tên sách 677

*Mục lục* 787

## *PHỤ BẢN*

1- Cao Xuân Huy, những năm ở Viện Văn học

*(Ảnh lưu trữ của Viện)*

2- Lớp đại học Văn khoa đầu tiên, thời kháng chiến chống Pháp

*(Ảnh lưu trữ của bà Cao Thị Cam)*

3- Bà Tôn Nữ Thị Cơ, sau năm 1955 tại Sài Gòn

*(Ảnh lưu trữ của bà Cao Thị Cam)*

4- Lớp đại học Hán học của Viện Văn học (1965 - 1968)

*(Ảnh lưu trữ của Nguyễn Huệ Chi)*

5- Cùng gia đình người con gái tại Hà Nội

*(Ảnh lưu trữ của bà Cao Thị Cam)*

6- Cùng gia đình người con trai tại Sài Gòn những năm cuối đời

*(Ảnh lưu trữ của bà Cao Thị Cam)*

*(Ảnh Tố Như)*

# TƯ TƯỞNG PHƯƠNG ĐÔNG
# GỢI NHỮNG ĐIỂM NHÌN THAM CHIẾU
# của CAO XUÂN HUY

**NGUYỄN HUỆ CHI** soạn, chú, giới thiệu


- Chịu trách nhiệm xuất bản : **LÝ HUY NGUYÊN**
- Biên tập : **KIM HƯNG**
- Biên tập kỹ thuật : **PHƯƠNG TRI - LẠI VĂN HÙNG**
- Trình bày bìa : **TRẦN VIỆT SƠN**
- Sửa bản in : **PHƯƠNG TRI - NHẤT PHÀM**

**THU HƯƠNG - NGUYỄN DUY HÙNG**

In 1000 cuốn khổ 13 x 19 tại nhà in Báo Cao Su VN (Phân xưởng 2). Giấy phép xuất bản số 256/CXB ngày 22 tháng 6 năm 1995. In xong và nộp lưu chiểu tháng 7 năm 1995.

Giá:55.000,đ 00