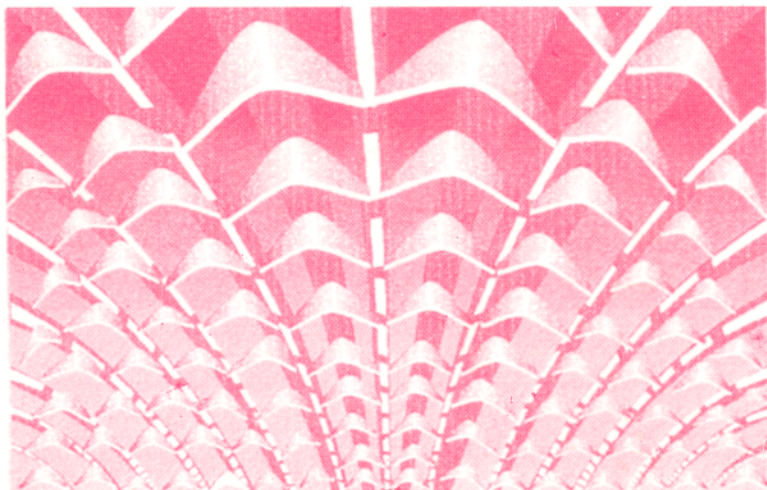


Que sais-je? Tôi biết gì?

BỘ SÁCH GIỚI THIỆU NHỮNG KIẾN THỨC THỜI ĐẠI

MAX KALTENMARK

TRIẾT HỌC TRUNG HÒA



NHÀ XUẤT BẢN THẾ GIỚI



TÔI BIẾT GÌ? - QUE SAIS-JE? - TÔI BIẾT GÌ? - QUE SAIS-JE?
BỘ SÁCH GIỚI THIỆU NHỮNG KIẾN THỨC THỜI ĐẠI

MAX KALTENMARK

Giám đốc nghiên cứu tại Trường Cao học Thực hành

TRIẾT HỌC TRUNG HÒA

(La philosophie chinoise)

Người dịch: PHAN NGỌC

NHÀ XUẤT BẢN THẾ GIỚI
Hà Nội - 1999

Cuốn sách này, xuất bản trong khuôn khổ của chương trình hợp tác xuất bản, được sự giúp đỡ của Trung tâm Văn hoá và Hợp tác của Đại sứ quán Pháp tại nước Cộng hoà xã hội chủ nghĩa Việt Nam.

Cet ouvrage, publié dans le cadre du programme de participation à la publication, bénéficie du soutien du Centre Culturel et de Coopération de l'Ambassade de France en République Socialiste du Vietnam.

- © Presses Universitaires de France, 1972 — Bản tiếng Pháp.
1^{re} édition: 1972.
4^e édition: 1994, février.
- © Nhà xuất bản Thế Giới, 1999 — Bản tiếng Việt.
Dịch theo nguyên bản tiếng Pháp *La philosophie chinoise*,
in lần thứ tư — tháng 2, 1994.

VN-TG-414-0

LỜI NÓI ĐẦU

Tiền Hán thư còn giữ một danh mục các quyển sách được biên soạn vào khoảng năm thứ 6 trước Công nguyên, trong đó các quyển sách của Thư viện Hoàng gia được xếp thành 7 loại. Loại thứ nhất là những tác phẩm cần thiết để giáo dục tầng lớp nho sĩ: trong số này, những tác phẩm được đánh giá cao nhất gồm những quyển đã được Khổng tử chọn, được coi là đại diện lý tưởng của cổ nhân trong tất cả tính hoàn mỹ của nó, những quyển khác được xem như là tác phẩm của chính nhà hiền triết lỗi lạc. Các tác phẩm thuộc lớp thứ nhất này được gọi là *Kinh*, thường được dịch là *Kinh điển*. Trong loại thứ hai là những tác phẩm của các nhà văn (*nữ*), những nhà triết học hay bác học được xếp thành những “trường phái” (*gia*) trong đó những trường phái chính là: *Nho gia*, tức là những tác giả Nho giáo (trong số này có Mạnh tử, lúc bấy giờ vẫn chưa được xếp vào loại *Kinh*); *Đạo gia* nghĩa là Đạo giáo triết học được đại diện chủ yếu bởi Lão tử và Trang tử; *Âm Dương gia*, loại sách rất lý thuyết, tập hợp những tác phẩm (tất cả đều không còn), bàn đến những chủ đề rất đa dạng như triết học lịch sử, lịch pháp và các kỹ thuật bói toán; *Pháp gia*, tiêu biểu bởi

Hàn Phi tử, *Danh gia*, tập hợp các nhà logic học và các nhà ngụ biện; *Mặc gia*; cuối cùng là một trường phái gọi là *Tạp gia*, trong đó có hai tác phẩm quan trọng tổng hợp các ý kiến và các hiểu biết vào cuối thời kỳ cổ điển là *Lã Thị xuân thu* và *Hoài Nam tử*.

Chính các tác phẩm hiện còn của hai bộ phận này, nói khác đi của các “*Kinh*” và các “*Tử*” làm thành những cội nguồn chính của mọi sự nghiên cứu về tư tưởng Trung Hoa cổ đại. Là công trình của các nhà thư mục học, sự phân loại các nhà tư tưởng thành “trường phái” chắc chắn không hoàn toàn phù hợp với thực tế cổ xưa. Nhưng chúng ta cũng chỉ biết rất ít về vị trí trong thực tế của các “trường phái” triết học. Chắc chắn có những nhóm tôn sư và môn đệ ít nhiều quan trọng về mặt số lượng, hay tương đối nhất thời xét về mặt truyền thống. Những người quan trọng nhất và có ý thức nhất là những người cho mình theo lời giảng dạy của Khổng tử và Mặc tử; còn về các tác giả khác như các Đạo gia và các Pháp gia thì không chắc họ cảm thấy mình có thuộc cùng một “trường phái” hay không.

Cho đến thời gần đây, người Trung Quốc không có những thuật ngữ tương ứng với những từ như “triết học” hay “triết gia”. Trong mỗi trường phái (*gia*, “gia đình”), thì ông thầy (*tử*, hay *phu tử*) dạy các môn đệ (*đệ*) đến học với mình; hay đến gặp các vương công mà ông ta tìm thấy một sự giáo huấn (*giáo*), một học thuyết hay một phương pháp (*đạo*) ứng xử và cai trị được xem là có hiệu lực nhất, bởi vì phù hợp nhất với

trật tự tự nhiên (*Đạo*). Mỗi quan tâm của đa số các nhà triết học Trung Hoa bao giờ cũng hướng về luân lý và nghệ thuật cai trị. Nói chung, tư tưởng của họ chủ yếu có tính chất nhân văn và ít thiên về tư biện siêu hình. Tuy nhiên, cần phải nói thêm rằng đối với họ, mặt nhân văn không bao giờ có thể tách khỏi mặt tự nhiên. Dĩ nhiên, con người là sinh vật thông minh nhất, nhưng cuộc đời của anh ta cũng như cuộc đời của mọi tạo vật là gắn chặt với sự sống của vũ trụ. Và nếu như quả thực xu hướng nhân văn là xu hướng mạnh mẽ nhất trong Nho giáo thì các trào lưu tư tưởng khác lại nhấn mạnh hơn tới trật tự tự nhiên và tới các quan hệ huyền bí hay kỹ thuật mà người ta có thể duy trì.

Trong suốt những thế kỷ cuối cùng trước Công nguyên, triết học Trung Hoa được xây dựng trên một cơ sở những biểu tượng chung, trong đó người ta có thể nhìn thấy một thứ sinh lực luận, phổ quát luận hay tự nhiên luận. Marcel Granet cho rằng, cái nền tảng của những tư tưởng chủ đạo và những phạm trù này là mang tính thể chế có nguồn gốc xã hội chắc chắn, tuy không phải bao giờ cũng có thể chứng minh rõ ràng điều đó một cách thực chứng, cũng như khó lòng phát hiện những đóng góp của sự suy nghĩ riêng tư. Chúng ta hãy lưu ý rằng điều này đôi khi có thể đem đến một tiến bộ tinh thần thực sự, nhưng cũng có thể dẫn tới một tình trạng khô cứng có tính chất kinh viện. Chính điều sau này thực tế đã làm tê liệt tư duy* trong nhiều thế kỷ, ít nhất trong tầng lớp các nho sĩ quan lại, tức là

ở những người đã viết nên phần lớn nền văn học mênh mông của Trung Hoa. Nhưng trong thời hoàng kim của triết học (từ thế kỷ VI đến thế kỷ III trước CN), là thời kỳ tương ứng với giai đoạn có những đảo lộn chính trị và xã hội to lớn, các truyền thống cổ đã được thảo luận lại với thái độ tự do về tinh thần mà Trung Quốc sẽ không biết đến trước thời cận đại. Chính vào giai đoạn này, nhiều khái niệm đã có từ trước nhưng vẫn còn mơ hồ, lúc này được cụ thể hóa và hệ thống hóa để dẫn tới một cách hình dung thế giới, nhằm cung cấp cơ sở của chúng cho cả chủ nghĩa nhân văn Khổng giáo cũng như cho thần bí luận Đạo giáo, là hai cực mà giữa chúng tư duy Trung Hoa sẽ dao động trong một thời gian dài.

Sau giai đoạn cổ đại, trong đó chúng tôi gộp cả hai triều đại Hán (từ 206 trước CN đến 220 sau CN), do tầm quan trọng của công tác xuất bản và giải thích các văn bản kinh điển ở giai đoạn này, chúng tôi sẽ trình bày những đường nét lớn của sự diễn biến các tư tưởng trong cả một thời kỳ dài mà người ta có thể gọi là thời Trung cổ Trung Hoa (thế kỷ III-X) được đánh dấu bằng sự du nhập và phổ biến của Phật giáo; cuối cùng một chương thứ ba sẽ được dành cho Tân - Nho giáo đời Tống (960-1179) và đời Minh (1368-1644), sau đó là sự phản ứng về mặt lịch sử và ngữ văn của đời Thanh (1644-1911).

BẢNG NIÊN ĐẠI

Thời đại truyền thuyết:

Nghiêu, Thuấn, Đại Vũ, Nhà Hạ

Thời Cổ đại:

Triều đại Thương hay Ân (?-XI trước CN): các di văn để bói toán.

Nhà Chu (XI đến 771 trước CN):

- Thời Xuân thu (722-481): các văn bản tiền Khổng giáo; Khổng tử.

- Thời Chiến quốc (V-III trước CN): có nhiều trào lưu triết học.

Nhà Tần (221-207): sự thống nhất thành đế chế, sự bài trừ các *Kinh điển*.

Nhà Hán (206 trước CN đến 220 sau CN): Nho giáo trở thành học thuyết chính thống. Những lời bình giảng về các kinh; các văn bản kim văn, các văn bản cổ văn.

Thời Trung cổ:

Thời Tam Quốc (220-280), thời Lục Triều (222-589), nhà Tùy (581-617) và nhà Đường (618-907): Tân - Đạo giáo, sự bột phát của triết học Phật giáo.

Thời Cận đại:

Thời Bắc Tống (960-1126): những nhà triết học Tân - Nho giáo đầu tiên.

Thời Nam Tống (1127-1279): Chu Hy và Lục Cửu Uyên.

Nhà Minh (1368-1644): chủ nghĩa duy tâm của Vương Dương Minh.

Nhà Thanh (Mãn Châu, 1644-1911): tính chất uyên bác của “Hán học”, sự phản ứng chống lại Chu Hy. Sự hồi sinh của trường phái “kim văn”.

CHƯƠNG I

THỜI CỔ ĐẠI

I. — Tư tưởng trước Khổng tử

Nếu như người ta cho và phần nào có lý, rằng triết học Trung Quốc thật sự bắt đầu bằng học thuyết được Khổng tử dạy vào thế kỷ VI, thì điều đó không có nghĩa là trước ông ta chẳng ai nghĩ đến những vấn đề lớn mà chính ông ta đã tìm cách giải quyết, cũng như những vấn đề khác mà ông ta hình như không bao giờ đề cập tới. Nền văn minh vào thời đó đã là cổ xưa ở Trung Quốc, nhà Chu - nối tiếp nhà Thương - đã cai trị trên 500 năm, kể từ thế kỷ XI trước CN.

Nền văn minh đời Thương đã được phát hiện qua những cuộc khai quật khảo cổ học và việc đọc các di văn trên xương thú và mai rùa. Phần lớn di văn này bàn đến các thực tiễn bói toán và cho biết chủ yếu về các tín ngưỡng tôn giáo. Chúng cho ta biết rằng, thời gian đã được hình dung là theo chu kỳ và các ngày được gọi bằng hệ thống sáu và mười hai, chữ hiện nay còn dùng, để chỉ các khoảng thời gian 60 ngày, 60 tháng và 60 năm, cũng như của mọi loại khoảng thời gian. Còn về không gian thì bốn phương của nó đã được kết hợp với những "đức", với những phẩm chất khu biệt

nghau như điều sẽ thấy trong hệ thống cổ điển: đặc biệt phương Bắc là vùng tối tăm và chết chóc, và gió từ phương Bắc đến gây ảnh hưởng xấu; trái lại, những ảnh hưởng của sự đổi mới gây hứng khởi lại đến từ phương Đông.

Tôn giáo là phức tạp với những mặt tàn nhẫn nhưng cũng được xây dựng trên một tư duy thần học đã rất tinh vi. Ông vua đương triều thờ các tổ tiên của mình, trong đó người xa nhất, vị sáng lập dòng họ là một vị thần tối cao trên trời, đó là *Đế* hay *Thượng Đế* (vị chúa tể trên cao); ngoài ra vua còn dâng lễ hiến tế cho nhiều vị thần tự nhiên khác nhau, các thần núi hay thần sông thiêng liêng, các thần Đất. Nhìn chung, tôn giáo này truyền lại cho các đời sau, nhưng đến đời Chu thì Thượng đế dần dần mất tính chất nhân hình và riêng tư để chỉ trở thành ông Trời (*Thiên*), một thực thể mà các thuộc tính hình như không bao giờ được quy định rõ nét. Ông ta chủ yếu là người che chở hoàng tộc nhưng đồng thời cũng là người phán xử hoàng tộc.

Để biện hộ cho sự lật đổ nhà Thương, các nhà thần học đời nhà Chu sáng tạo lý thuyết Mệnh trời (*Thiên mệnh*) và xây dựng những điển hình của ông vua lý tưởng và vị tể tướng hoàn hảo, mà mẫu mực theo họ là ở các hình tượng Nghiêu, Thuấn, Vũ - các vị anh hùng đã sáng lập văn minh theo truyền thuyết; ngược lại, họ gán cho các vị vua cuối cùng những tính cách trái với những đặc điểm của các vị vua đạo đức: kiêu ngạo, quá đáng và tàn nhẫn, và cho đó là nguyên nhân khiến họ và gia đình họ bị hủy diệt. Những tội lỗi này của “ông vua sa đoạ” làm cho Trời không ban ân huệ, không xem ông ta là “đứa con” của mình (người ta biết rằng “Con của Trời” (*Thiên*

tử) vẫn là danh hiệu tôn giáo của các vua Trung Quốc). Trời rút mất “sứ mạng” (*mệnh*) mà Trời đã ban cho người sáng lập triều đại. Như vậy, Mệnh trời là mong manh, muốn giữ nó, ông vua phải làm điều thiện. Các nhà đạo đức học phục vụ vua chúa ra sức định nghĩa cái thiện này là cái gì. Từ đầu đời Chu, trong các di văn trên các vật thờ cúng bằng đồng thau, người ta đã thấy chữ *Đức* để chỉ đạo đức ở các nhà Nho cũng như ở các vị tiền bối của họ, nhưng nghĩa gốc của chữ này chắc chắn là mang tính chất tôn giáo - ma thuật: một sức lôi cuốn, cái đức có hiệu lực của ông vua hay của vị tăng lữ. Chữ *văn* vốn để chỉ chữ viết và văn minh cũng được dùng như vậy theo nghĩa luân lý: đối lập với chữ *vũ* để chỉ các phẩm chất và những cố tật quân sự, chữ này nói lên những ân huệ của một luân lý thông thường. Trong thời tiền Khổng giáo, các trí thức thuộc tầng lớp quý tộc ra sức giáo dục lòng tin vào tính ưu việt của những đạo đức thông thường cho những người cầm đầu họ, vốn tiềm ẩn tính hiếu chiến. Họ đề cao tính chất chừng mực, sự dịu dàng cũng như lòng kính trọng đối với linh hồn tổ tiên. Kể ra, họ chẳng thành công được bao nhiêu, vì xung đột giữa các vương công phong kiến ngày càng mở rộng, trong khi những cấu trúc xã hội truyền thống ngày càng tan rã. Chính vì muốn chống lại tình trạng suy đồi này trong phong tục quý tộc, mà Khổng tử đã tìm cách phục hồi lại truyền thống trong cái phần mà ông cho là trong sáng nguyên sơ.

II. — Khổng giáo

1. **Khổng tử.** — Vị hiền triết lỗi lạc nhất của Trung Hoa, sinh vào năm 552 hay 551 trước C.N, trong một công quốc nhỏ là nước Lỗ (ở tỉnh Sơn Đông hiện nay). Ông họ Khổng, và vì người ta thường gọi ông là thầy Khổng, hay Khổng tử hay Khổng Phu tử, nên các giáo sĩ phương Tây vào thế kỷ XVII và XVIII giới thiệu tên ông dưới hình thức Latinh hóa *Confucius* mà hiện nay ta vẫn dùng. Tên (*danh*) của ông là Khâu và tên chữ (*tự*) của ông là Trọng Ni.

Chúng ta chỉ biết rất ít điều chắc chắn về tiểu sử của ông. Nguồn gốc trực tiếp nhất về cuộc đời và tư tưởng ông là quyển *Luận ngữ*, tác phẩm sưu tập những lời nói do các môn đệ của ông viết. Một nguồn gốc không chắc chắn bằng là tiểu sử trong *Sử ký* của Tư Mã Thiên, sử gia vĩ đại sống vào thế kỷ II trước C.N. Cuối cùng, những sách xưa khác cũng kể lại nhiều giai thoại và những lời nói gán cho thầy Khổng, nhưng đây chỉ là những truyền thống trường phái và không thể kiểm tra được. Nếu tin theo những điều này, có lẽ ông đã giữ những chức vụ cao ở triều đình nước Lỗ, nhưng các chức vụ của ông chắc hẳn là khiêm tốn (?). Mặt khác, vì hệ tư tưởng ông rõ ràng không còn đáp ứng những yêu cầu của thời đại mình, cho nên ông phải ra đi. Và kể từ khoảng năm 495, ông sống một cuộc sống lang thang, có một nhóm môn đệ đi theo và ông truyền cho họ học thuyết của mình bằng lời nói và tấm gương của mình. Cuối cùng, ông có thể trở về nước Lỗ, ở đây ông tiếp tục dạy học và chết vào năm 479.

Khổng tử chắc hẳn có sử dụng các sách đã trở thành những tác phẩm *Kinh điển* (*Kinh*) và có lẽ ít nhất ông đã viết một tác phẩm trong số này là *Kinh Xuân Thu*, tác phẩm này là biên niên sử nước Lỗ¹. Thực tế có hai thuyết được lưu truyền về vấn đề này. Theo thuyết thứ nhất, có lẽ Khổng tử đã viết phân chính các *Kinh*, ông là một nhà cải cách có tư tưởng mạnh dạn, thậm chí có một học thuyết bí truyền và người ta phải tìm ý nghĩa sâu xa và ẩn náu của vị Tôn sư đằng sau từng con chữ trong các văn bản. Theo thuyết thứ hai, ông chủ yếu là người xuất bản các văn bản cổ, chính ông khẳng định rằng mình không sáng tạo mà chỉ truyền lại tư tưởng của các hiền triết ngày xưa: ông là một sử gia thiên về luân lý, không phải là một người cách tân. Sự thực là, chắc chắn Khổng tử đã sử dụng một vài tác phẩm trước đó mà chẳng viết cái gì hết. Chắc chắn ông chẳng có ý định dựng lên một triết học mới, lại càng không muốn dựng nên một tôn giáo mới. Ông muốn giáo dục một nghệ thuật sống, một minh triết dựa

1. Con số các sách được xem là *Kinh điển* đã thay đổi trong tiến trình lịch sử. Khổng tử đã san định văn bản sáu *Kinh*: *Kinh Thi*, *Kinh Thư*, *Kinh Lễ*, *Kinh Nhạc*, *Kinh Dịch* và cuối cùng là *Kinh Xuân thu*. *Kinh Nhạc* đã mất đi (có lẽ vì không có văn bản), nên các nhà Hán Nho chấp nhận năm *Kinh*: *Kinh Thi*, *Kinh Thư*, *Kinh Lễ* (sáp nhập vào *Lễ Ký*), *Kinh Dịch*, *Kinh Xuân thu*. Đời Đường có chín *Kinh* thuộc chương trình thi cử và cuối cùng con số là mười ba *Kinh* kèm theo vô số lời bình giải. Chỉ một phần nhỏ của nền văn học phong phú này liên quan tới triết học mà thôi.

trên truyền thống của quý tộc, nhưng lại gạt bỏ các thành kiến của giới quý tộc cao cấp mà nhấn mạnh xu hướng dân sự và nhân văn, là xu hướng đã xuất hiện trong những lời bàn của nhiều vị cổ vấn các vua chúa phong kiến thời Xuân Thu (722-481). Hình như, chủ yếu ông đã từng là ông thầy đầu tiên tổ chức rộng rãi việc dạy tư, mà về nguyên tắc là mở ra cho tất cả mọi người, không phân biệt bất kỳ tầng lớp nào. Điểm độc đáo và tâm quan trọng của ông là ở đây: ông biết mang lại một tinh thần mới cho một truyền thống đang suy đồi và truyền tinh thần ấy cho một bộ phận quan trọng của tầng lớp trí thức. Tinh thần này sau khi trở thành “*Khổng giáo*” đã có ảnh hưởng khá mạnh mẽ để duy trì di sản tinh thần của vị Tôn sư và cuối cùng khiến cho những người sáng lập Nhà nước để chế phải chấp nhận.

Học thuyết Khổng tử không được trình bày có hệ thống trong *Luận ngữ*. Các tác giả tuyển tập này đã ghi lại những lời bàn của ông thấy trong những hoàn cảnh khác nhau, trong những cuộc trao đổi với các môn đệ. Người ta có thể rút ra từ những cuộc trao đổi này hai đặc điểm chính của tư tưởng ông: thái độ đối với tôn giáo, chủ nghĩa nhân văn của ông.

Về điểm thứ nhất, theo một vài lời bàn của ông, hình như Khổng tử là một người hoài nghi và một người bất khả tri. Ông không chịu bàn về “những điều quái lạ, mệnh trời và thần linh”. Tuy nhiên, ông vẫn thường nhắc đến Trời, xem như vị quan toà tối cao mà người ta không thể lừa dối và nhà hiền triết phải tôn

kính ý muốn của Trời. Ông tự cho mình mang sứ mạng của Trời để cứu vớt thiên hạ. Mặt khác, ông dâng lễ vật cho cha mẹ và tổ tiên với lòng hiếu kính và cảm thấy họ có mặt trong các buổi lễ. Ngược lại, nếu như ông tôn kính các vị thần và thần linh khác, thì ông vẫn cách xa họ, điều này chắc chắn có nghĩa là ông không đến các nơi thờ cúng họ. Như vậy, ông không hề gạt bỏ các tín ngưỡng của tôn giáo chính thống, ông vẫn theo nó, nhưng thấy rằng cầu xin vị thần linh cao nhất - tức ông Trời, thì khôn ngoan hơn là cầu xin vô số vị thần ở dưới. Chắc chắn, ông muốn khẳng định mình khác với các thầy bói và các "chuyên gia" của những khoa học huyền bí khác. Và lại, ông Trời ở ông không phải là một vị thần riêng tư, vị Chúa tể Trên Cao, vị *Thượng đế* ngày xưa, mà chỉ còn là một Thượng đế khá trừu tượng, trong khi chờ đợi để trở thành bầu trời đầy sao như ở các nhà Nho sau này, cái quy định trật tự gần như máy móc của thế giới.

Còn về việc thờ cúng tổ tiên, đó chính là biểu hiện tôn giáo hoàn mỹ nhất của hệ thống xã hội và đạo đức mà Khổng tử tìm cách bảo vệ, người ta biết rằng điều này chiếm một địa vị quan trọng trong lời giáo huấn của vị hiền triết. Chính một phần do ảnh hưởng thờ cúng tổ tiên, mà tập quán thông thường đòi Thương, và hiếm hơn vào đời Chu, là dâng con người làm vật hiến tế trong các lễ chôn cất những nhân vật quan trọng, cuối cùng đã biến mất hoàn toàn. Quả thật điều này quá trái ngược với lý tưởng nhân đạo của ông.

Tính chất nhân văn của học thuyết Khổng tử biểu lộ trong khái niệm chữ *Nhân*. Thuật ngữ này, vốn đồng âm với từ chỉ còn người nói chung, trong *Luận ngữ*, nó chỉ cái đức cao nhất, nhờ đó con người có thể cùng nhau sống thành xã hội. Thực ra, Khổng tử không định nghĩa chữ *Nhân* là gì. Đoạn nói rõ nhất là đoạn ông tuyên bố rằng “làm chủ chính mình để tuân theo *Lễ* là *Nhân*”. Và ông nói thêm rằng, không phải *Lễ* thì không nhìn, không phải *Lễ* thì không nghe, không phải *Lễ* thì không nói, không phải *Lễ* thì không làm. Chữ *Lễ* mà chúng tôi dịch ở đây là “tiêu chuẩn”, là từ chỉ các nghi lễ tôn giáo hay đơn thuần các quy tắc xã giao, ứng xử. Đây là những quy tắc khách quan, những khuôn mẫu mà người ta phải theo để có hành vi đúng và có những quan hệ thích hợp với đồng loại. Trong những đoạn khác, chữ *Nhân* xuất hiện như một đạo đức “nhân văn” thực sự hơn, theo cái nghĩa chúng ta quan niệm về chữ này. Chẳng hạn, ông nói điều gì mình muốn cho mình thì mình phải muốn cho người khác, điều gì mình không muốn cho mình thì không thể làm cho người khác. Cuối cùng: “*Nhân* tóm lại là yêu mọi người”. Đây là một đặc điểm của tư duy Khổng giáo, ngay cả khi nó khẳng định “cái thiện là bản tính con người”, phải tránh tình trạng tự phát và những sáng kiến của riêng mình: người ta phải tốt nhưng theo những quy tắc, phải làm chủ tính khí của mình ngay cả khi mình có những ý nghĩ tốt: không phải dùng đức để báo oán mà phải làm theo sự công bằng bởi vì đối xử như nhau với người thiện cũng như đối với người ác là không hợp lý.

Trong thực tế, để thành người quân tử thì phải tu thân, học tập và theo lời dạy của các hiền nhân ngày xưa. Phải biết tôn trọng mình và người khác, mà đặc biệt là tôn trọng người trên và các huynh trưởng.

Khổng tử không phủ nhận sự tồn tại của những giá trị cao hơn chữ *Nhân* và chúng đặc trưng cho sự thánh thiện. Vị Thánh có thể cứu vớt cả nhân loại, nhưng Khổng tử nói rằng ông chưa bao giờ gặp được một người như thế. Về phần ông, ông muốn dạy một luân lý ngang tầm mọi người: có những tình cảm chung cho mọi người; như *hiếu* và *đễ* hay tình bạn. Ông cho rằng nên trau dồi nó ở ngay bản thân mình để có thể truyền đạt bằng tấm gương và lời nói. Đây cũng là một lý do để đừng quan tâm tới lĩnh vực các hiện tượng nằm ngoài tầm tay của mình, tức là không chỉ thế giới huyền bí, mà cả toàn bộ lĩnh vực tự nhiên, số phận con người phải chịu mà nếu chống lại thì sẽ vô ích và tốn thương. Cái *mệnh* hạn chế quyền lực con người, nhưng con người lại có một lĩnh vực không lệ thuộc vào thế giới bên ngoài, đó là lĩnh vực thuộc quyền tự do của mình và cũng là lĩnh vực của chữ *Nhân*. Nhà hiền triết là một con người thừa nhận sự phân chia giữa hai lĩnh vực này.

2. Mạnh tử. — Sau khi Khổng tử chết, các môn đệ của ông tản mát trong những công quốc khác nhau, nhưng lời giáo huấn của vị Tôn sư vẫn được duy trì, nhất là trong nước Tề và Lỗ (thuộc tỉnh Sơn Đông hiện nay). Chính ở nước Trâu, không cách xa quê hương Khổng tử bao nhiêu, Mạnh Kha đã ra đời vào

nửa đầu thế kỷ VI trước CN. Cuộc đời của ông cũng giống như cuộc đời của Khổng tử: ông mất cha rất sớm và được mẹ (theo truyền thuyết) nuôi một cách mẫu mực. Trong suốt bốn mươi năm, ông chu du hết nước này sang nước khác, hy vọng đổi mới những người cai trị nhưng không được nghe; chán nản, ông rút lui để lo việc dạy học. Người ta biết học thuyết của ông nhờ quyển sách mang tên ông. Quyển này, cũng như *Luận ngữ*, tái hiện những cuộc trò chuyện của ông với những nhân vật khác nhau, nhưng được phát triển nhiều hơn.

Cũng như Khổng tử, Mạnh tử tôn trọng các “tiên vương”, những người sáng tạo lý tưởng về các thể chế và đạo đức, mà theo ông là những điều duy nhất có thể cứu vớt một thế giới đã rơi vào tình trạng suy đồi. Ông tấn công mạnh mẽ các trào lưu tư tưởng khác, nhất là xu hướng của Mặc Dịch và của Dương Chu. Ông cho mình là người duy nhất có thể truyền lại học thuyết chân chính của Khổng tử và “Đạo của các tiên vương”. Ông dùng cách nói này để chỉ các thể chế của nhà Chu mà ông đã miêu tả nó một cách phân nào không tưởng. Quan điểm của ông thực tế là tương đối mới và có tính chất cải cách. Đối với ông, các thể chế chính trị và kinh tế không phải được quan niệm chỉ để phục vụ quý tộc, mà còn để phục vụ lợi ích của dân. Cho nên, đôi khi ông đưa ra những quan niệm khác với các quan niệm của Khổng tử: chẳng hạn, Khổng tử rất tán thưởng các *Bá* (những chúa phong kiến đã chiếm một số quyền ưu tiên của Thiên tử với sự đồng ý của những

người ngang hàng với họ). Trong khi Mạnh tử lại phân biệt rất rõ ràng giữa cách cai trị của một *Vương* (chân chính) với cách cai trị của một *Bá*: người thứ nhất cai trị theo lối hoà bình và giành được trái tim bằng cái đức của *Nhân* và *Nghĩa*; người thứ hai dùng quân sự và bắt người ta theo bằng sức mạnh. Mạnh tử là nhà Nho đầu tiên ca ngợi vai trò của dân: “Dân là quan trọng hơn cả; sau đó đến các vị thần đất đai (*Thần Xã*) và mùa màng (*Thần Tắc*); còn vua thì nhẹ”.

Mạnh tử thực tế là con người quan tâm đến số phận của dân, nghĩa là của nông dân thời đại ông. Ông tìm cách thuyết phục các vương công, nói với họ về trách nhiệm và đề xuất với họ một phương sách, cụ thể là chữ *Nhân*, làm nền tảng của cách cai trị. Để bênh vực luận điểm của mình, ông thường dẫn những *Kinh điển*, như là *Kinh Thư*, *Kinh Thi* và *Kinh Xuân thu*; ông nêu lên tám gương những người hiền ngày xưa.

Ông khẳng định có thể cai trị bằng chữ *Nhân* được bởi vì bản tính con người rõ ràng là thiện. Cụ thể hơn, con người có bốn tình cảm bẩm sinh là những mầm mống của các đức tính: đó là lòng trắc ẩn, vốn là nguồn gốc của chữ *Nhân*; biết xấu hổ và né tránh cái ác, đó là khởi điểm của chữ *Nghĩa*; sự khiêm tốn và nhường nhịn (từ *nhượng*) đó là cơ sở của chữ *Lễ*; biết phân biệt cái đúng và cái sai, đó là cơ sở của chữ *Trí*. Chỉ cần trau dồi các thiên hướng tốt này để thấy bốn đức tính là *Nhân*, *Nghĩa*, *Lễ* và *Trí* phát triển và các đức tính này sẽ là cốt tử trong Nho giáo, mặc dầu từng tác giả một có thể xem đức tính này quan trọng hơn

đức tính khác. Còn Mạnh tử đặc biệt nhấn mạnh tới Nhân và Nghĩa.

Trong khi phát triển chủ đề về lòng tốt nguyên thủy của bản tính con người, chắc chắn Mạnh tử vẫn trung thành với Khổng tử là người tuy không ghi rõ, song đã khẳng định rằng bản tính mọi người là như nhau, nhưng sự giáo dục (tốt hay xấu) mà họ tiếp nhận làm cho họ khác nhau. Ông cũng trung thành với quan niệm về trách nhiệm đạo đức là điều ở ông thấy của ông bù đắp lại sự phục tùng quy tắc được đại diện bởi khái niệm Lễ, theo những tiêu chuẩn truyền thống và những quy tắc nghi lễ mà ông không muốn từ bỏ. Vì theo ông, chúng đại diện cho những nền tảng của văn minh. Bên cạnh những nguyên tắc rất chặt chẽ, Nho giáo bao giờ cũng kèm theo một tình trạng uyển chuyển nhất định trong thực tiễn.

Mạnh tử muốn dạy các vương công những đạo đức tốt đẹp về nhân và nghĩa, nhằm khiến họ thông cảm hơn với số phận người dân họ cai trị. Nhưng ông còn đi xa hơn nữa khi đề nghị một cách tổ chức hợp lý các gia đình nông dân và một sự phân phối ruộng đất, điều này sẽ có vẻ ít nhất là cách tân nếu như không phải là cách mạng, bởi vì nó nói lên rằng, nông dân sẽ không còn là những nông nô đơn thuần. Dưới một hình thức không tương, chương trình này chắc hẳn chỉ là một dự án nhằm nhân đạo hóa một chế độ ruộng đất đã có từ trước. Điều khiến chúng ta quan tâm ở đây là chủ nghĩa duy tâm của Mạnh tử không loại bỏ ý thức về thực tế. Ông cho rằng, chuyện các vương công đòi hỏi

các thần dân của mình phải hành động theo đạo lý là bất công và vô ích, khi các điều kiện sống vật chất của dân không được đầy đủ. Ngoài ra, khi khẳng định tính ưu tiên của dân mà tiếng nói của họ, theo ông, là đại diện cho ý muốn của Trời, khi chủ trương việc giết một bạo quân không phải là một hành động giết vua, ông đã đưa vào Nho giáo những mầm mống của các nền dân chủ. Tuy nhiên, những điều này không thể phát triển trong một xã hội đang diễn biến về hướng chế độ thống nhất và chuyên chế. Bản thân Mạnh tử không hình dung rằng dân có thể có trách nhiệm, cách cai trị mà ông đề xướng là quý tộc và gia trưởng. Việc thi hành các đạo đức trong gia đình, đối với ông cũng như đối với mọi nhà Nho, là cơ sở của trật tự xã hội và của một cách cai trị tốt: mỗi người hãy yêu cha mẹ mình, tôn kính các huynh trưởng của mình và thiên hạ sẽ thái bình. Vị vương công phải nêu gương và không những dân của ông ta sẽ có đạo đức và sung sướng, mà ông ta còn sẽ thấy các thần dân của các nước láng giềng đến với mình. Nếu như Mạnh tử chống lại chế độ chuyên chế về chính trị thì người ta lại thấy ông chủ trương tính tuyệt đối của các quan hệ gia đình: chữ Hiếu vẫn là cơ sở của “năm quan hệ của con người” (*ngũ luân*), tức là những quan hệ giữa cha con, vua tôi, chồng vợ, anh em, bạn bè. Nhiệm vụ chính của mọi người là tôn trọng cha mẹ mình để có con trai nhằm tiếp tục việc thờ cúng tổ tiên. Nhưng mặt khác, Mạnh tử lại khẳng định quyền bình đẳng giữa người với người và mọi người đều có cái thiện bẩm sinh và

đều có thể trở thành giống như những người hiền cao cả nhất.

Nếu như Mạnh tử chấp nhận các tôn ti của thời đại ông, thì ông lại xem quý tộc về tinh thần là cao hơn quý tộc về dòng máu. Ông cho rằng các hiền nhân làm thành một tầng lớp riêng, cao nhất, và xã hội cần được các hiền nhân lãnh đạo. Ông biện hộ cho sự tồn tại của các giai cấp xã hội với lý do là sự cần thiết phải phân chia các công việc, các nhiệm vụ: “người này lao tâm, người kia lao lực”. Người lao tâm thì cai trị và người lao lực thì bị cai trị. Người bị cai trị nuôi người cai trị.

Để lãnh đạo xã hội, phải thuộc vào một tầng lớp chuyên gia đã dành cả tuổi trẻ vào việc học, nhưng chỉ có những người đạo đức rất cao, những người đã phát triển tối đa cái thiện bẩm sinh của mình mới xứng đáng ở địa vị cao nhất của tôn ti. Như vậy, vị hiền nhân có quyền được mọi người tôn kính. Mạnh tử tự cho mình là ông thầy của các vương công mà ông đến thăm, và thái độ kiêu hãnh của ông vẫn là một tấm gương, ít nhất về mặt lý thuyết, cho các nhà Nho quan lại trong quan hệ của họ với nhà vua.

Nếu như Mạnh tử đã cụ thể hóa và bổ sung nhiều điểm cho tư tưởng của Khổng tử, thì ông chỉ cho mình là người truyền bá trung thành các tư tưởng của vị Tôn sư, và chính vì thế ông được xem là vị “á thánh” và quyển sách của ông, kể ra mãi về sau, mới được nâng vào hàng *Kinh điển*.

3. **Tuân tử.** – Sau Mạnh tử, nhà triết học Nho giáo nổi tiếng nhất là **Tuân tử** (Tuân Huống, Tuân Khanh).

Người ta biết rất ít về cuộc đời của ông (sống vào khoảng 300 -220). Ông sinh ở nước Triệu (tỉnh Sơn Tây hiện nay), trong vài năm có thuộc vào một học viện do các công tước nước Tề chỉ huy, sau đó ẩn mình ở nước Sở. Ở đó, ông làm một chức quan và cho tới cuối đời, ông đã tiến hành dạy về các nghi lễ. Tác phẩm của ông nằm trong quyển sách mang tên ông là quyển *Tuân tử*. Quyển sách này, dù là quan trọng, vẫn không được xem là *Kinh điển*. Khác *Luận ngữ* hay *Mạnh tử*, nó không mang hình thức những cuộc trao đổi mà gồm những tiểu luận do chính tác giả viết. Về nhiều điểm quan trọng, *Tuân tử* đề xướng những ý kiến đối lập lại các ý kiến của *Mạnh tử*, đặc biệt về bản tính con người. Ông tuyên bố bản tính con người là ác và cái thiện trong con người là giả tạo. Nếu như con người theo bản tính mình thì các dục vọng sẽ phát triển tự do, cần phải có sự huấn luyện để kiềm chế những thiên hướng xấu. Như vậy là, chính bằng biện pháp giáo dục, mà con người trở thành có tính xã hội và văn minh.

Cũng như mọi nhà Nho, *Tuân tử* chấp nhận rằng các tiên vương đã sáng tạo những nguyên lý đạo đức nhằm ngăn cản xung đột. Theo ông, điều đó khẳng định rằng cái thiện không phải là một cái gì ở bên trong con người, như *Mạnh tử* tưởng, mà do một cái gì từ ngoài áp đặt vào. Để thực hiện cái thiện, người ta phải chịu sự hướng dẫn của một ông thầy, phải tỏ ra rất kiên trì và đừng dựa vào sự suy nghĩ của riêng mình. Chân lý là được ghi lại trong các *Kinh* mà người

ta phải học, nhưng trừ Khổng tử ra, phải vứt bỏ mọi triết gia, kể cả Mạnh tử. Tuân tử chê trách họ chỉ biết những chân lý bộ phận. Và lại đầu óc của mọi người nói chung đều bị các thành kiến che mờ. Để loại trừ các thành kiến, cần phải có sự gột rửa về tinh thần; để lựa chọn giữa các khả năng khác nhau, tinh thần phải có thể dựa vào Lẽ phải, điều mà Tuân tử gọi là *Đạo*: muốn thế, cái tinh thần này phải “trống rỗng, đơn nhất và yên tĩnh” (*hư, nhất nhi tĩnh*). Tình trạng “trống rỗng” về tinh thần ở đây là không có thành kiến, không có những khái niệm đã được tiếp nhận, không được làm hại tới việc tiếp nhận những hiểu biết mới. Mặt khác, tinh thần tuy đã có được nhiều hiểu biết, vẫn không phải vì thế mà bỏ mất tính đơn nhất của mình, tức là khả năng tập trung và hướng về cái thiện. Cuối cùng, nếu tinh thần không được kiểm soát thì nó sẽ nhanh chóng bị cám dỗ và bị xúc động cho nên phải duy trì nó trong trạng thái yên tĩnh để nó khỏi bị mờ tối và hoàn toàn trong sáng. Ở đây nên lưu ý rằng Tuân tử dùng hệ thuật ngữ của các nhà tư tưởng Đạo gia, nhưng với một ý định khác hẳn. Chúng ta sẽ thấy các Đạo gia miêu tả một thái độ tĩnh lặng hay thâm chí huyền bí, trong khi đối với Tuân tử thì cái chân lý mà người ta phải nắm theo cách này là thuộc xã hội, đạo đức và chính trị.

Theo Tuân tử, cái đạo đức chính không phải là *Nhân* hay *Nghĩa*, mà là *Lẽ*, tức là sự phù hợp với những quy tắc nghi lễ. Tuy nhiên, chữ *Lẽ* này ở ông có một nghĩa rất rộng lớn: toàn bộ đời sống riêng tư và xã

hội đều bị quy định bởi các *Lễ*. Đối với nhà triết học này, *Lễ* phản ánh bản thân trật tự vũ trụ. Ưu điểm chủ yếu của các Nghi lễ là xác lập một thể cân bằng đúng đắn giữa các mong muốn với các tài sản, các mong muốn không được làm cạn hết các tài sản và các tài sản phải được phân phối công bằng nhằm thoả mãn nhu cầu. Cũng như Mạnh tử, Tuân tử có ý thức về tầm quan trọng của các nhân tố kinh tế trong trạng thái cân bằng của xã hội, nhưng hình như ông chỉ dừng lại ở bình diện lý luận.

Các Nghi lễ thiết lập giữa người với người những phân biệt và những chia cách nhằm tránh xung đột. Nhưng các nghi lễ còn được bổ sung bằng *nhạc* là cái nói lên niềm vui, và là một nhân tố hợp nhất và hài hòa. Tầm quan trọng này của nhạc (nhạc bao gồm cả vũ) bao giờ cũng được các nhà Nho bảo vệ, nhưng họ phân biệt cẩn thận “nhã” nhạc là cái duy nhất có thể làm cho sự hòa hợp ngự trị. Còn với loại âm nhạc bị cho là “dâm nhạc”, theo họ do các “vương công suy đồi” tạo ra, dĩ nhiên sẽ gây những hậu quả tai hại tới phong tục và thậm chí tới tự nhiên.

Một nhân tố quan trọng khác đối với trật tự tốt đẹp của xã hội, theo Tuân tử, là ngôn ngữ đúng đắn (*chính danh*). Khổng tử đã nói đến sự cần thiết phải “chính danh”, chủ yếu theo cái nghĩa là các từ để chỉ những con người trong cái tôn ti gia đình hay xã hội. Chắc hẳn hệ thuật ngữ này phải bị đảo lộn khi toàn thể xã hội có những thay đổi và khi chính những nhà triết học khác cũng lo đến vấn đề hệ thuật ngữ và logic học.

Còn về phần Tuân tử, thì ông muốn chứng minh rằng, các tên gọi đều có những ngữ nghĩa, mà theo ông, là xuất phát từ một ước lệ xã hội, và có giá trị như những quy tắc khách quan. Gắn bó khăng khít với lễ, các tên gọi mang lại cho mỗi vật chỗ đứng của nó trên thế giới, nhờ vậy tránh được tranh giành và xung đột. Cho nên xuyên tạc nghĩa của chúng là một tội lỗi cũng nặng như dùng những cách đo lường sai-lầm.

Tuân tử tách mình khỏi các tiên Nho, nhất là Mạnh tử, ở một điểm quan trọng khác có tính chất siêu hình và liên quan đến quan niệm của ông về Trời. Trời không còn là một quyền lực đạo đức, không còn là toàn bộ các sức mạnh của tự nhiên, mà là một thực thể không có phẩm chất đạo đức, và không có bất kỳ nhân cách hay ý chí nào hết. Cho nên các quy tắc luân lý đều có nguồn gốc thuần túy của con người và không có sự che chở của thần linh. Như vậy, Tuân tử đã khởi xướng trong Nho giáo một khuynh hướng duy lý luận hơn quan niệm của Khổng tử hay Mạnh tử, mặc dầu các quan tâm của ông cũng nhằm vào luân lý và chính trị. Ông cũng độc đoán hơn và gần các Pháp gia hơn (Hàn Phi Tử là môn đệ của ông). Song ông vẫn tách khỏi các Pháp gia khi vứt bỏ cách cai trị bằng Pháp luật (*pháp*) để theo cách cai trị bằng Lễ.

Tuân tử là nhà Nho quan trọng nhất vào cuối thời tiền - đế chế, và ảnh hưởng của ông tới các thế hệ tiếp theo, trong việc cố định hóa lâu dài tính chính thống của học thuyết, là lớn hơn ảnh hưởng của Mạnh tử. Vai trò của ông xem ra là to lớn trong việc truyền đạt

các văn bản kinh điển dưới hình thức chúng đến tay các nhà thư mục học đời Hán có nhiệm vụ phân loại và xuất bản các sách cổ.

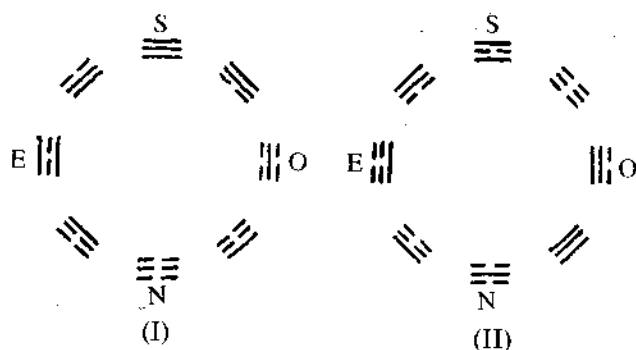
4. Những tác phẩm vô danh. – Ngoài Mạnh tử và Tuân tử ra, không thiếu những nhà tư tưởng trong những người kế tiếp Khổng tử lo việc dạy học và viết sách. Chúng ta còn giữ được một vài tác phẩm của họ, hoặc dưới hình thức những lời bình giảng về các *Kinh điển*. Đôi khi, những tác phẩm này được gán cho những con người nhất định (chẳng hạn *Đại học* và *Trung dung*) nhưng không có bằng chứng thuyết phục. Những tác phẩm khác có lẽ xuất phát từ một thời kỳ trước Khổng tử; nhưng cả ở đây nữa, vẫn hoàn toàn không chắc chắn và những học giả ưu tú nhất vẫn không thể giải quyết các vấn đề mà những văn bản quan trọng như *Hồng phạm* hay *Thập lục* của *Kinh Dịch* đưa ra. Thực vậy, phải xem những tác phẩm mà chúng tôi nêu tóm tắt ở đây là những tác phẩm vô danh.

Hồng phạm hay *Cái tiêu chuẩn lớn* được đưa vào *Kinh Thư* (*Kinh về lịch sử*). Văn bản này, mà người ta tưởng là một khái phát của trời, trình bày một tổng số minh triết thành chín điểm, mỗi phần mang một con số tiêu biểu cho nó. Điều thứ nhất liệt kê Ngũ Hành (Năm yếu tố), mỗi Hành cũng mang tên một con số: 1 - Thủy, 2 - Hoả, 3 - Mộc, 4 - Kim, 5 - Thổ. Các giá trị con số được quy ở đây cho các Hành không phải là những con số bình thường (chúng đều gán bó khi các

Hành được liệt kê trong một đoạn văn khác), mà chúng bao hàm một sự phân bố về không gian và thời gian. Bởi vì các “Hành” này không chỉ là những “chất liệu” hay những hiện tượng hóa học, mà còn là những sức mạnh hay những ảnh hưởng vũ trụ, đồng thời là nhan đề của những mục phân loại, mỗi Hành là “tương ứng” với mọi thứ: các mùa, phương hướng, mùi, thức ăn, tạng phủ trong cơ thể, hoạt động của con người, đức tính... Hình như thuyết này của các Hành lúc đầu là độc lập với thuyết Âm - Dương (những nguyên lý của lạnh và nóng), điều chúng ta sẽ bàn dưới đây khi nói đến *Kinh Dịch*, nhưng cả hai mục đã gắn liền rất sớm trong một hệ thống duy nhất. Đấy là ở trung tâm và trung hòa; còn 4 Hành kia là tương ứng với 4 phương và 4 mùa: mùa xuân và mùa hạ thuộc *đương* và gắn liền tương ứng với Mộc và phương Đông, với Hỏa và phương Nam; mùa thu và mùa đông đều thuộc *âm* và gắn liền với Kim và phương Tây, với Thủy và phương Bắc. Ngoài ra, các Hành còn được biểu trưng bởi 5 màu cơ bản: Thủy = màu Đen; Hỏa = màu Đỏ; Mộc = màu Xanh; Kim = màu Trắng; Thổ = màu Vàng. Tất cả cái biểu trưng và các tương ứng này đã từng đóng một vai trò quan trọng trong các quan niệm tôn giáo, khoa học, kỹ thuật; thậm chí cả chính trị và lịch sử trong suốt tiến trình lịch sử. Bởi vì xét cho cùng, điều tác giả của *Hồng Phạm bản*, là xác định vị trí của Con Người, nhất là của kẻ đại diện chịu trách nhiệm của Con Người là ông Vua, trên thế giới; và cố

chứng minh rằng trật tự tự nhiên, trật tự đạo đức và trật tự vũ trụ đều “giao tiếp” với nhau; 5 Hoạt động (Cử chỉ, Lời nói, Thị giác, Thính giác, Tư tưởng) đều tương ứng với các Hành này. Nên một hành vi, tốt hay xấu, của ông Vua sẽ ảnh hưởng đến tiến trình đều đặn hay bị xáo trộn của vũ trụ (sự vận hành của tinh tú, sự kế tiếp nhau của mùa màng...). Quyền lực nhà vua giống như một cực trung tâm, gọi là cái Cực Tối cao (*Hoàng cực*), và mọi sự vật tự nhiên hay con người đều quy tụ về đây. Nhưng tính chất Nho giáo của văn bản vốn phản ánh tinh thần gia trưởng vẫn sẽ là lý tưởng của mọi cách cai trị, được biểu lộ rõ ràng bằng một công thức nổi tiếng của *Đại Học*: “Thiên tử là Cha và Mẹ của dân”.

Kinh Dịch (Kinh điển của những sự chuyển hóa) là một quyển sách bói toán gồm một loạt những biểu trưng gọi là *quẻ (quái)*. Các quẻ là những quẻ ba vạch và những quẻ sáu vạch; các quẻ ba vạch được tạo nên bởi ba nét chồng lên nhau, các quẻ sáu vạch gồm hai quẻ ba vạch chồng lên nhau. Như vậy, người ta có 8 quẻ ba vạch và 64 quẻ sáu vạch. Những quẻ sáu vạch lại kèm theo những lời giải thích hết sức tối tăm, nhằm hướng dẫn thầy bói trong việc thuyết minh dựa vào mỗi hình trong toàn thể của nó cũng như dựa vào mỗi nét tạo nên hình này. Không những thế, một số lời bàn hay *Thập dục* nằm ở sau loạt quẻ sáu vạch: chính trong những văn bản này người ta bắt gặp những trình bày cổ xưa nhất của một siêu hình học Nho giáo.



Các quẻ ba vạch định hướng theo cách bố trí của Phục Hy (I) và của Văn Vương (II): Hình ma phương (III) là tương ứng với cách bố trí thứ hai.

(III)

4	9	2
3	5	7
8	1	6

Các nét tạo nên một quẻ ba vạch hay một quẻ sáu vạch là gồm những nét liền ——— và những nét đứt — — —. Các nét liền biểu trưng cho *Dương*, các nét đứt biểu trưng cho *Âm*. Chúng ta đã bắt gặp hai phạm trù cơ bản này của tư duy Trung Hoa khi nói đến *Hồng Phạm* và *Ngũ Hành* (nhưng *Kinh Dịch* lại không nói đến chúng). *Âm* và *Dương* đều vừa là những luồng khí vũ trụ vừa là những phạm trù để phân loại. Trong tự nhiên, mọi cái gì nóng, sáng, đục, hoạt động đều là *Dương*; ngược lại mọi cái gì lạnh, tối, cái, thụ động đều là *Âm*. Trong thực tế, ngoài Trời (*Dương* thuần túy) và Đất (*Âm* thuần túy) ra, mọi vật đều được tạo nên bằng những kết hợp

của Âm và Dương với ưu thế của cái này hay cái kia. Như vậy các vật Dương cũng chứa đựng ở mình Âm, và các vật Âm cũng chứa đựng Dương. Đó là điều được biểu trưng bằng các quẻ sáu vạch gồm kết hợp những nét liền và những nét đứt, không kể quẻ 6 vạch biểu trưng cho Trời (quẻ Càn ☰) gồm sáu nét dương và quẻ sáu vạch biểu trưng cho Đất (quẻ Khôn ☷) gồm sáu nét âm. Hệ thuật ngũ của Kinh Dịch kể ra sử dụng những thuật ngữ “nhu” (mềm mại, uyển chuyển) thay cho Âm và “cương” (cứng rắn, mạnh mẽ) thay cho Dương.

Các hiện tượng của tự nhiên cũng như của xã hội con người đều không tĩnh, chúng không ngừng chuyển hóa, tức là dịch: Kinh Dịch là sách Kinh điển về sự Chuyển hóa bởi vì các biểu trưng để bói toán do sự kế tiếp nhau của chúng (hay đúng hơn: nếu ta bố trí chúng thành hình tròn) minh họa cho những chuyển hóa này. Cách bói toán tóm lại là sử dụng một hệ thống rút thăm phức tạp, để làm sao có được hai quẻ sáu vạch kế tiếp nhau: sau khi quan sát các thay thế bằng cách chuyển từ quẻ thứ nhất sang quẻ thứ hai, người ta nắm được những tình huống và, do đó, có khả năng đoán trước tương lai. Một điều cũng không kém quan trọng, đó là chúng cho biết cách hành động sao cho phù hợp với ý Trời, một khi đã biết được nó. Trong hệ thống này, thấy bói không hỏi một vị thần linh nào mà có thể thuyết minh các thay đổi diễn ra trong tự nhiên hay trong xã hội; và có thể làm thế là nhờ các biểu trưng của Kinh Dịch, nó phần nào là sự

phản ánh những thay đổi này. Người ta hình dung rằng, trên cơ sở này, một cách suy nghĩ siêu hình đã có thể phát triển: trước hết, ở các nhà Nho viết phần Phụ lục của *Kinh Dịch* (gọi là *Thập Dục* tức là *Mười Cái Cánh*), rồi sau đó ở các nhà tư tưởng thuộc khuynh hướng khác, nhất là ở các Đạo gia.

Xét về mặt triết học, chính Phụ lục Lớn gọi là *Hệ Từ* là cái quan trọng nhất. Thế giới hữu hình hay vô hình ở đây đều được miêu tả dựa vào Âm và Dương mà sự luân phiên của chúng tạo thành *Đạo*, tức là Trật tự vũ trụ. Hai nguyên lý thứ yếu này, trong sự biểu hiện cụ thể của mình, là Trời và Đất. Người ta cũng nói rằng Âm và Dương, hay nói đúng hơn, *Càn* và *Khôn* đều xuất phát từ *Thái cực*, cái nguyên lý siêu việt và tối cao nhưng hoàn toàn không phải riêng tư. *Thái cực* là cái chỉ đạo các hình ảnh biểu trưng (gọi là *tượng*) và tương ứng với *Đạo* là cái chỉ huy mọi vật và mọi hiện tượng của vũ trụ cụ thể. Xuất phát từ *Càn* và *Khôn*, chúng trao đổi cho nhau các nét Âm hay Dương của mình, mà nảy sinh mọi hình ảnh khác, nghĩa là nảy sinh các quẻ khác và các nét của chúng nhằm biểu hiện toàn bộ các thực tế.

Nhờ các biểu trưng bói toán này, mà ta có thể tìm lại được tính đơn giản đằng sau tính phức tạp của các vật, cái bất biến đằng sau cái biến đổi, bởi vì các chuyển hóa vẫn diễn ra trong khi tuân theo những tiết tấu bất biến. Văn bản của *Hệ Từ* khẳng định rằng “hệ thống *Kinh Dịch* là hoàn toàn tương ứng với Trời và Đất và gắn chặt với cái *Đạo* của vũ trụ”.

Cũng như *Hồng Phạm*, *Hệ Từ* trình bày một lý luận về con số, nhờ đó mà các tác động qua lại giữa Trời và Đất, giữa Âm và Dương, giữa tròn và vuông trở thành cụ thể. Trong tư duy truyền thống, các con số lẻ tương ứng với Dương, còn các con số chẵn tương ứng với Âm. Tình hình cũng thế đối với các nét liền và các nét đứt, vốn được gọi theo hệ thuật ngữ của *Kinh Dịch* là 9 và 6. Bản thân các quẻ ba vạch cũng mang một con số; khi được bố trí thành hình tám cạnh, chúng làm thành biểu đồ gió có tám hướng, và nếu như người ta thay thế chúng bằng những con số đại biểu cho chúng, người ta sẽ thấy rằng chúng làm thành một ma phương có trung tâm là 5. Người ta cũng nói rằng năm con số lẻ đầu (1, 3, 5, 7, 9) đều do Trời tạo ra và năm con số chẵn đầu (2, 4, 6, 8, 10) do Đất tạo ra. Mười con số này được bố trí trong không gian nhằm tạo nên những cặp chẵn - lẻ, minh họa sự phối hợp của Trời và Đất, nhờ đó tạo ra “muôn vật”. Thực vậy, mọi vật cụ thể và trù tượng, sinh vật, hiện tượng tự nhiên, ý kiến, đạo đức, thể chế đều xuất phát từ tác động qua lại của các sức mạnh vũ trụ có giới tính là Trời và Đất. Và người ta thấy xuất hiện quan niệm rất quan trọng trong tư duy Trung Hoa về ba thành tố (sau này người ta sẽ nói là “tam tài”, ba sức mạnh) của vũ trụ và của các quan hệ của chúng: Âm và Dương là con đường (*Đạo*) của Trời, *Nhược* và *Cường* là con đường của Đất, *Nhân* và *Nghĩa* là con đường của Người.

Nhờ biết tìm hiểu ý nghĩa của các biểu trưng của *Kinh Dịch*, ông thầy bói lúc này chủ yếu đã trở thành

một hiền triết Nho giáo, thâm nhập vào những bí ẩn của sự sống và cái chết, cũng như mọi hiện tượng của một thế giới không ngừng chuyển hóa. Nhờ hiểu biết sâu sắc điều này mà ông ta có được một thái độ thanh thản, khiến ông ta khác kẻ phàm tục luôn luôn lo lắng và ngờ vực. Và dĩ nhiên với tư cách một nhà Nho chân chính, ông ta có thể dựa vào đây để đưa ra những lời khuyên đúng đắn cho những người cai trị.

Đại Học và *Trung Dung* là hai tác phẩm nhỏ được đưa vào *Lễ ký* (*Ghi chép về các nghi lễ*) dưới đời Hán và đã có một ảnh hưởng quan trọng tới triết học Nho giáo. Quyển thứ nhất là một tóm tắt về học thuyết trong chính trị và đạo đức. Phải thực hiện ba lý tưởng: soi sáng cái đức sáng; yêu dân; đạt đến cái chí thiện. Để đạt đến trình độ hoàn mỹ này, nó nêu lên tám bước: trước hết phải tu thân, rồi sau đó cứ tiến dần giáo dục những người xung quanh và cuối cùng làm cho thiên hạ thái bình. Quyển sách nhỏ này chủ yếu là nhằm giáo dục vị vương công và các cố vấn gần gũi của ông ta. Tuy vậy, học thuyết của nó lại được xem là có giá trị cho mọi người: “Từ vị Thiên tử cho đến kẻ thứ dân, ai ai cũng phải lấy tu thân làm gốc”. Sự trau dồi bản thân mỗi người là cần thiết cho một trật tự tốt đẹp, và điều này cần phải được thiết lập trước hết trong môi trường gia đình của vị hiền triết, để sau đó trở thành mẫu mực cho dân. Vì nền văn hóa này lo “tìm hiểu sự vật” (*cách vật*)¹, cho nên *Đại Học* có lẽ thuộc

1. Cách giải thích thuật ngữ *cách vật* này sẽ gây nên những chia rẽ quan trọng giữa các nhà Tân - Nho giáo, tùy theo chỗ họ là duy lý luận hay trực giác luận.

truyền thống của Tuân tử hơn là của Mạnh tử (người nhấn mạnh tới trực giác hơn là tới học vấn).

Văn bản của *Trung Dung* không đồng đều như văn bản của *Đại Học*. Nó được biên soạn bằng cách tập hợp nhiều đoạn của những tác giả và những thời đại khác nhau. Trong nhan đề của nó, *Trung* (trung tâm, cân bằng) theo các nhà bình giảng, chỉ trạng thái hài hòa và cân bằng (của tinh thần và tình cảm) và *Dung* là chỉ cách áp dụng thực tiễn của trạng thái cân bằng này vào đời sống hàng ngày; nói khái quát hơn, *Dung* là chỉ các liên hệ của tâm hồn bên trong, với vũ trụ - thế giới bên ngoài. Bằng cách này, sự hài hòa ở trong tâm hồn con người là nguyên lý của hành vi đạo đức và còn mở rộng ra toàn thể tự nhiên. Lý thuyết trình bày trong tác phẩm thực tế đúng là như vậy.

Chương thứ nhất chứa đựng những định nghĩa và những châm ngôn: “Bản tính của con người là do Trời ban cho. Cái *Đạo* tóm lại là tuân theo bản tính này; giáo dục là cốt để trau dồi *Đạo*”.

“Khi vui vẻ, giận dữ, đau buồn, mừng rỡ chưa biểu lộ thì gọi là *trung*; khi chúng biểu lộ rồi mà phù hợp với sự cân bằng thì gọi là *hòa*. Khi đạt được *trung* và *hòa* thì Trời và Đất đều có vị trí ổn định, mọi vật đều phong phú”.

Như vậy là những khả năng của tinh thần và của sự sống làm thành “bản tính” con người lúc đầu tiên đều ở trong một trạng thái cân bằng hoàn mỹ. Nếu như các tình cảm và các dục vọng phá mất thế cân bằng này thì giáo dục cho phép kéo chúng trở về mức độ vừa phải

và hài hòa. Chính trạng thái hài hòa này của tâm hồn con người sẽ ảnh hưởng đến toàn bộ tự nhiên, nó là cần thiết để khiến cho trật tự thống trị trong vũ trụ và sự sống phát triển. Sau *Kinh Dịch* thì lý thuyết về tính thống nhất giữa con người và vũ trụ tìm thấy trong *Trung Dung* một trong những biểu hiện cổ xưa nhất của mình. Trong nửa cuối của tác phẩm, xuất hiện khái niệm quan trọng gọi là *Thành*, thuật ngữ thường được dịch là “*chân thành*”, nhưng nghĩa của nó ở đây sẽ là “*hoàn mỹ*” thì mới đúng. Đây là một khái niệm trong *Trung Dung*, liên quan tới cả tâm lý học và siêu hình học. Sự hoàn mỹ là một đặc điểm của Trời và chỉ vị thánh nhân mới có thể có được nó, bởi vì ông ta đã giữ được bản tính bẩm sinh của mình nguyên vẹn mà không phải cố gắng gì hết, một cách hồn nhiên. Những người bình thường cũng có thể đạt đến sự hoàn mỹ, nhưng họ phải được giáo dục, cần phải trau dồi bằng học tập. Như vậy, *Thành* là một phẩm chất tinh thần có thể là bẩm sinh hay học được. Nó cũng là một nguyên lý vũ trụ và là nhân tố thống nhất giữa Trời và Đất, nhờ đó hai thực thể sau đem lại sự sống cho mọi vật. Cũng nhờ *Thành* mà con người có thể trở thành ngang với Trời. Chắc chắn phương diện thần bí này của *Trung Dung* biểu lộ một ảnh hưởng Đạo gia.

III. — Đạo giáo

Trong những cuộc chu du, Khổng tử bắt gặp những nhân vật khác thường sống như những người nông dân, nhưng vẫn rất am hiểu học thuyết của ông: họ

khinh bỉ, lên án nó và tỏ ra hết sức khinh miệt vai trò truyền giáo của ông. Về phần họ, họ chỉ nghĩ đến chuyện tự cứu lấy mình bằng cách tách rời khỏi các triều đình vương công và không chịu tham dự vào cuộc sống công cộng, bởi vì họ không nhìn thấy một phương sách nào cứu vãn các tai họa của xã hội. Một số trong các “người hiền ở ẩn” này còn làm thành những nhóm nhỏ, những nhóm tập hợp một vài môn đệ xung quanh một ông thầy. Chính trong những môi trường này, ít nhất một phần học thuyết Đạo gia đã hình thành. Không may, phần lớn các tác phẩm hoặc đã mất đi, hoặc chỉ còn lại từng đoạn. Chỉ có hai quyển sách gọi là *Lão tử* và *Trang tử* biểu thị cho chúng ta “triết học Đạo gia”, điều sau này làm nảy sinh “Đạo giáo tôn giáo” bằng cách hợp nhất với những tín ngưỡng khác nhau.

1. **Đạo và Đức.** – Chúng ta đã bắt gặp chữ *Đạo* trong danh pháp Nho giáo, trong đó nói chung nó biểu hiện lý tưởng đạo đức của trường phái. Thực ra, thuật ngữ này là chung cho mọi trào lưu tư tưởng chứ không phải chỉ là của riêng “Đạo gia”. Theo nghĩa đen, *Đạo* là con đường, lối đi; dùng theo nghĩa động từ, chữ này có nghĩa là đi, dẫn dắt, giao tiếp hay còn có nghĩa là nói, “giao tiếp với người khác” bằng ngôn ngữ; nghĩa cuối cùng này làm nảy sinh nghĩa chỉ học thuyết và phương pháp (kỹ thuật...). Trong *Kinh Dịch*, *Đạo* đã có một giá trị siêu hình: nó chỉ một Nguyên lý tối cao bao gồm và chi phối sự luân phiên nhau của Âm và Dương. Từ lúc đó, nó trở thành một nguyên lý chỉ Trật

tự: trật tự tự nhiên hay trật tự đạo đức và chính trị. Với tính cách nguyên lý của trật tự tự nhiên, nó biểu hiện trong các tiết tấu lớn của vũ trụ, trong sự luân phiên nhau của các mùa nóng và các mùa lạnh, trong sự luân phiên của ngày và đêm. Khi là nguyên lý của trật tự chính trị, nó là cái quyền lực thần diệu-tôn giáo của Người cầm đầu có thể cai quản thế giới trong tính toàn vẹn của nó. Trong trường hợp này, người ta cũng nói đến *Đạo-đức* nhưng *Đức* là chỉ quyền lực thực hiện trong những lĩnh vực riêng, trong khi đó *Đạo* bao hàm một năng lực vũ trụ. Người cầm đầu về chính trị phải phù hợp với *Đạo* để có thể cai trị thiên hạ; lúc đó ông ta có một cái *Đức* là cái gây ảnh hưởng tốt đẹp và phần chân tới mọi vật xung quanh. Chính nhờ *Đạo-Đức* của mình, ông ta trở thành một điểm thu hút khiến cho mọi dân tộc trong thiên hạ đều phục tùng, ngay cả các Di Địch (*Barbares*) ở xa kinh đô ông ta nhất. Đối với các nhà Nho, cái *Đức* này là kết quả của việc thực hiện các đạo đức luân lý, vì hiền triết dù không cai trị vẫn có thể có được nó: Khổng tử được xem như là một “ông vua không ngôi” và người ta đã thấy Mạnh tử dành cho vị hiền triết ưu tiên so với vương công. Còn đối với các Đạo gia thì *Đạo* và *Đức* có một giá trị rõ rệt siêu hình, thậm chí tôn giáo.

2. **Lão tử.** – Tác giả của tác phẩm được gọi là *Đạo Đức Kinh*, chắc hẳn chỉ là một nhân vật truyền thuyết. Dầu sao, đó là một con người mà người ta thực tế không biết gì chắc chắn về ông ta cả. Có lẽ ông ta tên là Lão Đàm hay Lý Nhĩ; hình như ông đã

có trao đổi với Khổng tử là người trẻ hơn ông. Lúc đầu, hình như ông giữ chức coi thiên văn và thư viện ở triều đình nhà Chu, nhưng chán ngán trước tình trạng suy đồi của triều đại này, ông ra đi về hướng tây. Khi đi qua một cửa ải trên núi, hình như ông có đọc cho người giữ cửa ải một tuyển tập những châm ngôn gồm hai phần với năm nghìn chữ, đó là quyển *Lão tử* được gọi là *Đạo Đức Kinh* vào thế kỷ đầu của CN. Nhưng tác phẩm này, dưới hình thức chúng ta hiện có, không thể vượt xa hơn thế kỷ VI trước CN, nó phải được viết vào khoảng 300 trước CN với những yếu tố ít nhiều cổ xưa. Tuy nhiên nhìn chung, hệ thống tư tưởng này là nhất quán và đã gây ảnh hưởng to lớn tới tư duy Trung Hoa.

Đối với Lão tử, *Đạo* là một thực thể nguyên thủy và vĩnh viễn (*trường*). Nó có trước mọi vật hữu hình, ngay cả trước các *Đế*, nghĩa là các thần linh cao đẳng. Người ta không thể nắm được nó bằng giác quan, nó là cái không tri giác được (*vô*). Nhưng từ cái *vô* này nảy sinh thế giới hữu hình (*hữu*), trong đó cuối cùng nảy sinh các vật riêng biệt. Các khái niệm về *vô* (không có đặc tính tri giác được) và *hữu* (có những đặc tính này) là cốt tử trong tư duy siêu hình của Lão tử. “Muôn vật trong thiên hạ đều sinh ra từ cái Hữu, cái Hữu sinh ra từ cái Vô” (chương 40). Sự đối lập này giữa hai lĩnh vực cảm quan và siêu cảm quan bao hàm sự đối lập giữa cái có thể nói bằng lời và cái không thể nói bằng lời. Đó là điều được khẳng định ngay từ chương đầu:

“Cái đạo có thể nói bằng lời được; không phải là cái Đạo vĩnh viễn;

Cái tên có thể gọi tên được không phải là cái Tên vĩnh viễn.

Cái vô đó là cái tên để chỉ nguồn gốc của Trời và Đất;

Cái hữu đó là cái tên để chỉ bà mẹ của muôn vật"

Cái Đạo vì không có hình thức, không có giới hạn, nên không thể nào có tên gọi được. Nó được so sánh với một khúc gỗ mộc, chưa được đẽo gọt (*phúc*), do đó, vẫn còn chưa trở thành một dụng cụ có thể xác định được. Chữ Đạo chẳng qua chỉ là một cách thực tiễn để chỉ nó mà thôi, chứ không phải là một tên gọi. Đối với người Trung Quốc cổ, thì cái tên không khác bản chất của cái vật được gọi tên; không những nó chỉ vật này mà nó còn mang đến cho kẻ nào biết nó và phát âm nó một quyền lực đối với vật. Cái tên thực sự của cái Đạo siêu việt tự nó là siêu việt và vĩnh viễn (*trường*) cho nên không thể nào biết được.

Trong chương cuối của *Trang tử*, ở đó tóm tắt các học thuyết của các triết gia chính thời cổ, có nói rằng Lão tử thuộc một trào lưu huyền bí và cơ sở ông xây dựng cho hệ thống của mình là những khái niệm của một Nguyên lý vĩnh viễn và không có đặc tính (*trường vô hữu*) và của cái Một tối cao (*Thái nhất*). Thực vậy, Đạo có nhiều hình thức biểu hiện: một mặt nó là siêu việt, (*Trường, Thái nhất*), mặt khác, trong chừng mực nó biểu hiện thì nó trở thành nội tại, nó thâm nhập vào mọi vật, tổ chức chúng làm cho chúng có sức sống.

Với tính cách là cái tạo ra vũ trụ, Đạo là một nguyên lý âm, nó là bà mẹ của thế giới. Nó làm mọi vật nảy sinh, và cái Đức của nó, cái khả năng nuôi dưỡng của nó duy trì mọi vật, làm cho chúng trường

thành. Nhưng muốn làm mọi vật nảy sinh, sự hợp tác của hai nguyên lý phụ có giới tính: Trời và Đất, Âm và Dương là cần thiết, cho nên người ta có thể chắc chắn rằng cái Đức nuôi dưỡng của Đạo là trùng làm một với cái Đức của Đất. Chính vì vậy, ở chương VI của Đạo Đức Kinh, thì Đạo (hay cái Đức của nó) được gọi là “Tinh thần của Thung lũng” (*Cốc thần*):

“Tinh thần của cái thung lũng không chết, đó là Cái huyền bí.

Cái của chính của cái Cái huyền bí, đó là gốc rễ của Vũ trụ”.

Những cách nói này, vốn đã từng được bình giải nhiều, có thể nhắc đến một huyền thoại nào đó về đất mà chúng ta không biết. Tính chất trống rỗng (được gọi lên bởi hình ảnh thung lũng) cũng gắn liền với khái niệm *cái*, *cái* này cũng biểu trưng cho tình trạng vắng mặt những phẩm chất hữu hình của Nguyên lý như cái vô tinh thần của nhà hiền triết.

Thực vậy, các Đạo gia lên án mọi hiểu biết suy lý cho đó là nguy hiểm, bởi vì chúng đưa tình trạng đa dạng này vào tâm hồn, trong khi đó tâm hồn phải “nắm lấy cái *một* (l’unité)” nghĩa là phải được hợp nhất với Đạo. Để duy trì cái *một* này cần phải làm chủ các giác quan và các dục vọng.

“Nắm màu làm cho mắt người ta mù;

Nắm âm làm cho tai người ta điếc.

Nắm vị làm cho miệng người ta tê” (Chương 12).

Theo sinh lý học Trung Quốc, các giác quan là những cánh cửa, qua đó các nguyên lý của sự sống thoát ra nếu chúng không được kiểm soát. Các dục

vọng là nguyên nhân làm cho sức mạnh của sự sống và của tinh thần bị mất đi. Do đó, cần phải có một sự khổ hạnh nào đấy nhưng cốt để khiến người ta sử dụng các năng khiếu của giác quan một cách hài hòa chứ không phải để hủy bỏ chúng.

Khi ông kết án “khoa học”, Lão tử chủ yếu chống lại các giá trị do các nhà Nho dạy bảo. Các nhà Nho xem chúng là tuyệt đối, trong khi đó chúng là tương đối, không những thế, mọi khẳng định đều gây nên lời khẳng định ngược lại:

“Khi thiên hạ đều biết cái đẹp là đẹp thì đó đã là cái xấu rồi; khi họ đều biết cái thiện là thiện thì đó đã là cái bất thiện rồi... Chính vì vậy, bậc Thánh nhân nắm lấy cái vô vi và thi hành lối dạy mà không dùng lời” (Chương 2).

Các hiểu biết mà các nhà triết học khoe khoang chẳng qua chỉ là những kiến thức sai lạc mà người ta không nên dạy; điều cần hơn là “làm cho bụng được đầy”. Còn về bậc Thánh nhân, ông ta có thể “biết được thiên hạ mà không bước ra khỏi cửa lớn, thấy được Đạo trời mà không nhìn ra cửa sổ!”

Người Đạo gia không hành động (vô vi), vậy mà “không có cái gì ông ta không làm”. Vô vi là một khái niệm cốt tử của tư duy Đạo gia. Đây hoàn toàn không phải là tuyệt đối không hành động, nhưng đây là thái độ không can thiệp vào tiến trình của sự vật và tôn trọng thái độ tự chủ của người khác. Theo cách đó, người Đạo gia chỉ làm những gì thuận theo Đạo “luôn không làm gì, vậy mà vẫn làm tất cả”. Từ đó sinh ra

một đạo đức học còn phổ quát hơn là đạo đức học của người theo đạo Khổng. Vị Thánh Đạo gia là “kẻ cứu vớt con người”, ông ta không vớt bỏ một người, một vật nào. Chỉ bằng cái đức của mình, ông ta thu hút mọi vật về mình và khiến chúng chuyển theo cái thiện mà chúng không tự nhận thấy, bằng cách để sự vật tuân theo cái *tự nhiên* của chúng.

Lão tử phân biệt nhiều loại *Đức*: có một *Đức* tối cao, *Đức* của con người không làm gì để có được nó và cái này không khác gì hiệu lực của bản thân *Đạo*. Trái lại, khi người ta cố gắng để là đạo đức theo các tiêu chuẩn xã hội, thì người ta bỏ mất cái *Đức* này, cái sức mạnh bên trong này là cái duy nhất đem đến sự thánh thiện, và người ta chỉ có được những đạo đức nhỏ bé, ngày càng đáng khinh. Bởi vì nếu như người ta đi xuống thấp hơn thì cái đức của *Nhân* (cái thiện Khổng giáo) sẽ bị hạ thấp trở thành *Nghĩa* rồi thành *Lễ*, “cái đức tính” cuối cùng này là cách xa tinh thần Đạo gia nhất. Các giá trị đạo đức thông thường (thực ra, đó là đạo đức của quý tộc) đều bị lên án bởi vì chúng trái ngược với tính tự nhiên và với “vô vi”.

Trong một vài lời bàn của ông, tuy vậy, Lão tử cũng như hầu hết các triết gia cổ đại, nói với vị vương công là người ông muốn dạy, thuyết *vô vi* và việc không dùng bạo lực là những phương tiện có hiệu lực nhất để có được quyền lực và duy trì quyền lực. “Vị vua cao nhất là người mà người ta không biết ông ta tồn tại”. Càng có nhiều luật và nhiều điều ngăn cấm thì dân càng khổ cực và càng có nhiều

người chống lại. Chính vì vậy cho nên vị thánh nhân nói: “Ta vô vi mà dân tự cảm hóa; ta thanh tĩnh mà dân tự mình thành ngay thẳng; ta vô sự mà dân tự họ giàu. Ta không ham muốn mà dân tự họ chất phác” (Chương 57).

Vô vi thậm chí được đưa ra như một kỹ thuật quân sự, bởi vì “mềm yếu thắng cứng mạnh”. Biểu trưng của nước minh họa cho tư tưởng này: “Không có cái gì uyển chuyển hơn, ít kháng cự hơn là nước, vậy mà không có cái gì thắng cứng mạnh hơn nước”. Cũng vậy, tính chất cái và trạng thái trẻ thơ là những phẩm chất vượt xa những đức tính của đực: “Người biết được cái đực của người, nhưng hãy ưa cái cái của người hơn, người sẽ là cái khe của thiên hạ; hãy làm thành cái khe của thiên hạ thì cái Đức vĩnh viễn sẽ không rời, lúc đó sẽ trở lại trạng thái trẻ thơ” (Chương 28). Ngoài ra, mọi hành động xâm phạm đều gây nên một tác dụng ngược lại tạo nên sự thăng bằng. Và một cách khái quát hơn, mọi năng lượng phát triển đến hết kiệt sẽ quay trở về trạng thái ban đầu của nó. “Quay trở về” là một quy luật phổ quát: đó là “vận động” của bản thân Đạo (của cái Đạo chi phối các tiết tấu và các cân bằng ở trong tự nhiên). Việc hiểu biết quy luật này (hiểu biết duy nhất được Lão tử xem là có giá trị) mang lại cho vị hiền nhân một sự giác ngộ thanh thản: về mặt tinh thần, ông ta đứng ngoài sự diễn biến.

Một vài đoạn của Đạo Đức Kinh nhắc gọi tới những kỹ thuật để trường sinh chắc hẳn đã được thực hiện từ những thời xa xưa và sẽ được dùng và phát

triển nhiều trong Đạo giáo tôn giáo. Sở dĩ các kỹ thuật thể dục, ăn uống và các kỹ thuật khác làm cho sự minh triết và triết học quan tâm thì đó là, vì đối với các nhà tư tưởng truyền thống, sức sống mạnh mẽ là gắn bó với tính chất thánh thiện. Đối với người Đạo gia, sức sống này có được và được duy trì bằng cách tiết kiệm, dùng tiêu phí năng lượng: ở đây cũng nhờ vô vi, bằng cách dùng sống quá sôi nổi nên người ta duy trì được sự uyển chuyển và năng lượng sống của trẻ thơ và, do đó, người ta có thể hy vọng sống lâu dài nhất.

Đạo Đức Kinh là một quyển sách nhỏ có nội dung vô cùng phong phú nhưng vẫn không phải là một tác phẩm triết học. Các châm ngôn của nó, trong đó nhiều châm ngôn có thể thuyết minh hết sức khác nhau, nêu lên những chủ đề để suy nghĩ, nhưng không chứa đựng một sự chứng minh nào hết. Cho nên tư tưởng Đạo gia vẫn sẽ là khá khép kín nếu như không có *Trang tử* - một tác phẩm phát triển hơn nhiều.

3. **Trang tử.** - Trang Chu, tác giả *Trang tử* là người gốc nước Tống (thuộc địa phận tỉnh Hà Nam hiện nay). Ông sống vào thế kỷ IV trước CN nhưng tiểu sử của ông chỉ thu gọn vào vài giai thoại. Đặc biệt người ta kể rằng ông đã từ chối những chức vụ chính thức được ban cho mình vì ông thích tự do hơn là danh vọng. Quyển *Trang tử* không phải hoàn toàn của ông, nhưng không phải bao giờ cũng dễ dàng phân biệt được những phần nào thực sự là bút tích của ông. Ngoài ra, các học giả không nhất trí với nhau về một vấn đề quan trọng, đó là *Lão tử* và *Trang tử* người nào

cổ xưa hơn. Tuy nhiên chắc chắn là Trang Chu nếu không biết *Lão tử* trong trạng thái như chúng ta biết, thì ít nhất cũng đã biết một tác phẩm nào trước đó chứa đựng phần chủ yếu của học thuyết.

Trang tử cũng có những quan niệm về *Đạo* như *Lão tử*. Cũng như *Lão tử*, *Đạo* là một cái tuyệt đối không thể nói bằng lời được: “*Đạo* là ở trên các vật hữu hình, người ta không thể nắm được nó bằng lời nói, cũng như bằng sự im lặng”. Nếu như đôi khi nói rằng cái *Đạo* là nội tại, có mặt trong mọi vật và ngay cả trong những vật thấp hèn nhất, thì phần lớn ông lại nhấn mạnh tới tính siêu việt cũng như tới tính chất nguyên thủy của nó: “Trước khi có Trời và Đất thì *Đạo* đã tồn tại vĩnh viễn”. Nó là nguyên lý của sự sống vũ trụ và của những quyền lực thiêng liêng. Vì không thể nói bằng lời được nên chỉ có thể biểu đạt nó một cách phủ định: nó là cái vô, nó không hoạt động, mặc dầu nó có hiệu lực cao nhất; nó không có hình dáng cũng không có tên. Các từ ngữ mà chúng ta bắt buộc phải dùng nhiều lần chỉ có thể biểu hiện các vật hữu hạn và các phẩm chất của chúng, còn *Đạo* là ở ngoài tầm của chúng.

Đạo chủ yếu là nguyên lý thống nhất, mọi điều mâu thuẫn đều hòa tan trong *Đạo*: trong lòng *Đạo* mọi vật đều là một, và các phán đoán về giá trị liên quan đến các vật đều bị thủ tiêu. Nhưng nghĩa của cái *Toàn thể* bị mờ tối đi ở đa số những người chống đối lại bởi các thành kiến và các quan điểm của họ. Mỗi người cho rằng cái phần nhỏ chân lý mà họ nắm là một cái

tuyệt đối và đòi bắt những người khác phải theo: “Những đầu óc này đều như là kẻ đã chết, người ta không thể kéo họ lại ánh sáng được”. Chủ yếu các ý kiến của các triết gia thời đại ông, của các môn đệ của Không tử và Mặc Dịch cũng như của các nhà nguy biện mà Trang tử phê phán là thế. Ông chứng minh rằng các ý kiến ấy không còn có ý nghĩa nếu như người ta biết vượt lên khỏi chúng bằng cách đặt mình ở trung tâm của cái vòng những luận đề và những phản đề, bằng cách đồng nhất hóa mình với cái “trục của Đạo”, hay nói một cách khác, theo cách “đứng ngoài thế giới” bằng tinh thần, và ở đấy thì hiển nhiên sẽ không còn có chỗ để bàn luận nữa. Do đó, vị Thánh Đạo gia chấp nhận một thái độ hoàn toàn trung lập. Ông ta để cho Trời soi sáng mình nhưng lại không muốn truyền cho những người khác các ý kiến riêng của mình.

Ông ta để mặc sự vật diễn ra theo tự nhiên và tránh can thiệp một cách vụng về để cướp mất quyền tự do tự nhiên của các vật; nhất là ông ta tránh phục vụ công ích. Trang tử đề xướng cái đức của sự vô ích: chẳng hạn một cái cây chỉ có hy vọng thoát khỏi lưỡi rìu của người hái củi khi gỗ của nó không có giá trị gì hết đối với người thợ mộc. Nhưng việc có ý thức về “vô thế là vô ích” chỉ là một chặng đường hẫng phải dẫn tới khái niệm cao hơn về tính vô ích phần nào siêu việt của vị Thánh chân chính, là người không chịu chuyên môn hóa theo một lĩnh vực thế tục nào đấy và, do đó, thoát khỏi mọi ràng buộc. Ở đây chúng ta gặp lại cái bầu

không khí huyền bí đặc biệt, ở đó vị Thánh, chính do vô vi và vô ích tin rằng mình là có ích cho thế giới. Chính nhờ sự tẩy lọc về tinh thần mà ông ta theo, ông ta có thể sống trong thời đại và “làm mà không làm” nhờ một sức mạnh bí ẩn mà chính ông ta cũng không có ý thức.

Những tiếp xúc với người khác chỉ không có hại khi hoàn toàn vô tư: điều này là có giá trị cho mọi người nhưng đặc biệt là cho ông vua, kẻ có nhiệm vụ đầu tiên là quan tâm tới tâm hồn mình. Ở đây, người Đạo gia hình như gặp lại quan điểm của các Nho gia, nhưng đối với các Nho gia thì đó là vấn đề văn hóa và các “nhà Nho” đều tích cực hoạt động. Vậy mà, đối với Lão tử và Trang tử thì cái nhiệt tình yêu người của các nhà Nho chỉ làm cho người ta hư hỏng đi mà thôi. Trái lại, lý tưởng Đạo gia sẽ là một thứ vô chính phủ, tự nhiên luận. Cần phải tránh mọi mảnh khoe và thậm chí cả kỹ thuật. Chế độ chính trị ít gây thiệt hại nhất sẽ là chế độ chính trị của những cộng đồng làng tự quản rất nhỏ. Khi đề xướng điều này chắc chắn các Đạo gia chống lại sự phát triển của những quyền lực độc đoán trong lòng các Nhà nước quan liêu đang hình thành ở giai đoạn rối ren thời Chiến Quốc.

Bằng cách đứng theo quan điểm của Đạo, vị hiền triết hình dung cả về mặt trí tuệ lẫn về mặt hiện sinh, rằng tồn tại là một cái duy nhất: không những nó tổng hợp được các mâu thuẫn về khái niệm, mà nó còn là cái duy nhất vũ trụ, trong đó mọi thay đổi diễn ra. Sự sống và cái chết đều chỉ là một trường hợp đặc thù của

những luân phiên mà tự nhiên mang lại cho ta vô số thí dụ về điều đó; chúng chẳng qua chỉ là hai mặt của cùng một thực tế. Mọi vật đều trải qua những tình trạng sống và chết kế tiếp nhau, trong đó chúng mang những hình thức khác nhau. Nhà Đạo gia chấp nhận sự kiện này với một thái độ lạc quan, vui vẻ, bởi vì ông ta không gán hình thức luân hồi này với các khái niệm về nghiệp và khổ như tư tưởng Ấn Độ vẫn làm. Tình trạng quay trở về cái không phân biệt của Đạo là giống như quay trở về quê hương của mình và việc chúng ta sống trên mặt đất chẳng qua chỉ là một giấc mơ: “Sẽ có một sự thức tỉnh lớn, nhờ đó chúng ta sẽ biết rằng chúng ta đã trải qua một giấc mơ lớn”. Trong một đoạn nổi tiếng, Trang tử kể lại có lần ông nằm mơ thấy mình là con bướm và lúc đó đã tự hỏi phải chăng mình là một con người mơ thấy mình là bướm, hay vào lúc này mình là con bướm mơ thấy là con người.

Vị hiền triết hay vị Thánh Đạo gia có ý thức sống trong một thế giới nếu như không phải hoàn toàn hư ảo, thì ít nhất cũng là ở trong một thế giới trong đó mọi cái đều động, ngẫu nhiên và tương đối, nhưng vượt lên thế giới này còn có một cái tuyệt đối và người ta có thể tiếp xúc với nó bằng tinh thần và trí tuệ trong khi chờ đợi quay trở về đây. Lão tử ít nói rõ ràng về các kinh nghiệm thân bí, tuy ông đã nhắc gợi đến điều đó trong một vài đoạn; chẳng hạn, đoạn trong đó ông khuyên môn đệ phải làm sao cho các hồn của thể xác và tinh thần “nằm được cái *một*”, hay những đoạn trong đó nói đến “ánh sáng bên trong”. Trái lại, Trang

từ miêu tả kỹ lưỡng các chặng đường dẫn tới sự hợp nhất với Đạo và sự xuất thần. Thực vậy, Đạo không phải là vị thượng đế của các nhà triết học, lại càng không phải là một vị thượng đế cá nhân, chắc chắn nó là đối tượng của những tình cảm tôn giáo.

Vì Đạo bị che mờ trong các ý thức do những điều giả dối của nền văn minh, cho nên muốn đạt đến giác ngộ cần có một sự tẩy lọc về tinh thần. Sự suy nghĩ phê phán nhằm nêu lên tính chất tương đối của những ý niệm mà mọi người thu nhận được là chặng đường cần thiết đầu tiên. Nhưng sau một sự tẩy lọc có tính chất tôn giáo thì người môn đệ mới đạt đến tình trạng xuất thần. Dưới sự chỉ đạo im lặng của ông thầy, anh ta dần dần tước bỏ khỏi mình các thành tố của cái tôi xã hội của mình, anh ta “mất ý thức về thể xác mình, các tri giác của giác quan lúc đó không khác nhau nữa”, anh ta “nhìn bằng mắt của mình và nghe bằng tai của mình”, điều này có nghĩa là anh ta giao tiếp với cái toàn thể bằng toàn bộ tồn tại của mình; anh ta “cảm thấy mình bay, mình di chuyển tự do trong không gian” (và trong thời gian). Nhìn bên ngoài, con người ở trạng thái xuất thần trông giống như một khúc gỗ khô, còn linh hồn, bản chất sự sống của anh ta dường như đã rời bỏ anh ta, bởi vì thực tế nó đã đi “vui chơi ở cội nguồn các vật”.

Niềm tin vào khả năng có thể bay một cách huyền bí là phổ biến trong những môi trường khác nhau của Trung Hoa cổ đại. Trang tử sử dụng chủ đề thần du để minh họa trạng thái tự do tuyệt đối mà vị thánh

Đạo gia đạt được khi ông ta sống cộng sinh với vũ trụ. Bằng cách đồng nhất hóa tiết tấu sống của mình với tiết tấu các sức mạnh tự nhiên, ông ta tham dự vào cái vô hạn của vũ trụ và vào tính bất tử của nó. Như vậy, ông ta đạt đến một hình thức sống cao đẳng, nó không còn là sự sống sinh học - cái đối lập với cái chết, mà sống sự sống chính của *Đạo*. Trong một vài môi trường “Đạo gia”, người ta thực hiện những tập dượt sinh lý học (hô hấp, thể dục, ăn uống) nhằm kéo sự sống dài vô tận. Trang tử vứt bỏ những điều này, bởi vì ông cho rằng chỉ có xuất thần và sự hợp nhất huyền bí với *Đạo* mới có thể duy trì toàn vẹn quyền lực của sự sống. Tuy nhiên, hình như ông ta chấp nhận một vài cách tập dượt về hô hấp là những cái cùng với các tập dượt khác đóng một vai trò quan trọng trong Đạo giáo sau này.

Nên lưu ý rằng, cũng chính quá trình nhằm làm cho tâm hồn trống rỗng” và đạt đến sự xuất thần trong thực tế là cần thiết, để có thể gây tác dụng có lợi cho người khác. Vị Thánh Đạo giáo không tất yếu là một ẩn sĩ rời khỏi thế giới, ông ta vừa có thể là “ở ngoài thế giới” vừa có thể sống như mọi người. Ông ta cũng có thể là “vị thánh bên trong” và “ông vua bên ngoài”, lý tưởng của ông vua được trình bày trong *Trang tử* (một chương không phải của Trang Chu) nhưng nói chung được mọi nhà tư tưởng Trung Hoa chấp nhận.

Tuân tử trách Trang tử chỉ muốn biết đến tự nhiên mà không muốn biết đến con người; các nhà Nho đời sau chê bai thái độ kỳ quặc và vô luân lý của ông. Tuy

vậy, ảnh hưởng của ông vẫn sâu xa, nhất là tới Thiên tông của đạo Phật và một cách gián tiếp tới Tân - Nho giáo. Ông đặc biệt là một cội nguồn rất quan trọng trong cảm hứng nghệ thuật và văn học.

4. **Dương Chu.** – Trong số các nhà triết học mà tác phẩm đã mất đi, Dương Chu là một trong những người nổi tiếng nhất. Người ta biết về học thuyết của ông qua những thông báo rời rạc và qua chương 7 quyển *Liệt tử* – tác phẩm, được biên soạn sau này, gồm những tiểu luận Đạo giáo trong đó một vài tiểu luận rất giống tiểu luận của *Trang tử*. Tính chất chân thực của các đoạn trong chương 7 thường được bàn cãi, nhưng không có luận cứ nào hoàn toàn quyết định.

Người ta không biết chính xác các thời điểm liên quan đến nhà triết học này, nếu như không phải ông ta phải sống trước Mạnh tử và Trang tử. Còn về tư tưởng ông ta, thì đó là một cá nhân luận triệt để và tách khỏi các Đạo gia khác bởi một bi quan luận nổi bật: theo ông, cuộc sống chỉ gồm những giây phút sung sướng rất ít ỏi mà phần lớn người ta ra sức làm hỏng mất. Do đó, phải tìm cách xoay xở sống tốt nhất với ít ưu tư nhất, để đừng phải bận tâm để cao mình hay tìm cách cứu vớt thế giới. Mỗi người đều có quyền riêng giữ trọn vẹn nhân cách thể xác và đạo đức của mình và không được hy sinh một mảnh nào để theo những nhiệm vụ giả dối. Phải để cho các khả năng cơ thể và tinh thần của mình phát huy tự do, không bị ràng buộc gì hết, nhưng lại phải hiểu được các khả năng và các

phương tiện của mình: hưởng thụ tốt nhất các của cải ở vào tầm tay của mình và khôn ngoan tiết chế mọi ham muốn của mình để khỏi khổ cực. Chủ nghĩa vị kỷ triệt để này là đối lập hoàn toàn với chủ nghĩa vị tha, cũng triệt để không kém, của Mặc tử. Cả đối với các nhà Nho cũng như đối với các Đạo gia, thì Dương Chu và Mặc Dịch là đại diện cho hai điều thái quá mà người ta không nên theo.

IV. — Mặc tử và trường phái ông ta

Cho đến thế kỷ III trước CN, trường phái lớn cạnh tranh với Khổng giáo là trường phái của Mặc Dịch. Nhà triết học này sống sau Khổng tử một ít, nhưng người ta không biết các thời điểm chính xác, hẳn ông sống vào khoảng những năm 479 và 381. Chắc hẳn ông ra đời ở nước Lỗ và hình như có những quan hệ với nước Tống (tỉnh Hà Nam hiện nay). Người ta chỉ có được vài chỉ dẫn về các liên hệ của ông với các vương công vốn đánh giá cao hiểu biết của ông trong lĩnh vực phòng ngự quân sự.

Là người nước Lỗ, dĩ nhiên ông am hiểu các sách cổ mà Khổng tử làm thành những *Kinh điển* đầu tiên, nhất là *Kinh Thi* và *Kinh Thư*. Ông tán thưởng tính mộc mạc tiêu biểu cho cuộc sống vào thời các thời đại cổ: đời Hạ và đời Ân và chê bai các thể chế đời Chu vốn mật thiết với các nhà Nho. Vua Đại Vũ đã hy sinh để cứu vớt mọi người khỏi nạn Hồng thủy là nhân vật ông yêu thích nhất, chứ không phải các vua Văn vương và Vũ vương - những vị sáng lập nhà Chu.

Mặc tử không phải là một quyển sách thuần nhất mà là một bộ sưu tập những bài viết của trường phái này. Một số chương tái hiện những cuộc trao đổi, trong đó Mặc Dịch trình bày các ý kiến của mình, những chương khác là những tiểu luận muộn hơn; năm chương là dành cho những câu châm ngôn ngắn về các vấn đề thuộc logic học, khoa học tự nhiên và luân lý.

Trong khi các nhà Nho xây dựng các học thuyết của mình trên chữ *Nhân*, là tình yêu có những trường hợp tình tiết cụ thể, thì Mặc tử lại xây dựng học thuyết của mình trên “Bác ái” hay “Bình đẳng” (*Kiểm ái*). Ông thừa nhận chữ *Nhân* Nho giáo đúng là một thứ tình yêu, song vẫn là một tình yêu hạn chế, bởi vì phải bắt đầu bằng yêu cha mẹ mình, và điều này có nghĩa là người ta phải yêu cha mẹ người khác ít hơn, và đối với tổ quốc cũng thế, cho nên sẽ dẫn tới những xung đột. Không nên đưa vào tình yêu những cấp độ, tình yêu phải mở rộng cho mọi người, không phân biệt.

Mặc tử bênh vực luận điểm mình bằng lợi ích và những lý do tôn giáo. Theo ông, con người là hoàn toàn ích kỷ, cho nên anh ta bao giờ cũng xây dựng những châm ngôn của mình theo lợi ích và những ưu thế sẽ đem đến cho cá nhân và cho xã hội. Một hành động là tốt, nếu nó có lợi cho nước và cho dân, một học thuyết không có áp dụng thực tiễn thì phải vứt bỏ. Như vậy, tình yêu mà người ta phải làm đối với đồng loại là được biện hộ bởi ích lợi mà người ta thế nào cũng sẽ có được do điều đó: “Con người yêu quý đồng loại nhất định sẽ được yêu quý, con người phục

vụ đồng loại nhất định sẽ được đền đáp lại; kẻ nào căm thù sẽ bị căm thù và kẻ nào làm điều ác sẽ chịu cái ác”.

Tình trạng thiếu tình yêu không những có hậu quả tai hại trong các quan hệ giữa các cá nhân, mà nhất là còn có những hậu quả như tương tự trong các quan hệ giữa các Nhà nước, nó dẫn tới xung đột và chiến tranh. Mặc từ lên án rất hùng hồn mọi cuộc chiến tranh xâm lược, ông khẳng định rằng chiến tranh không đem lại lợi ích gì hết, mà chỉ gây thiệt hại và các thiệt hại là lớn hơn rất nhiều so với những ưu thế trực tiếp mà một nước tương có thể có được nhờ một thắng lợi quân sự.

Cuối cùng, tình yêu mọi người (*kiêm ái*) cần phải được bổ sung bằng một loạt những đức tính tiêu cực: tiết kiệm, mộc mạc, từ bỏ xa hoa. Mọi cái gì thừa thãi là có hại cho phúc lợi của quần chúng nhân dân và bị các tiên vương lên án. Các tiên vương ngăn cấm thợ thủ công chế tạo những vật vô ích. Những công trình lộng lẫy chỉ làm kiệt sức dân và khiến cho mức sống của họ giảm xuống bởi vì nó thúc đẩy các tầng lớp quý tộc tăng thuế và sưu dịch. Tuy nhiên, phát huy tư tưởng của mình đến cực đoan, Mặc Dịch đi đến chỗ lên án mọi nghệ thuật, nhất là nhạc, điều thân thiết với các nhà Nho. Ông cũng chống lại các lễ tang quá tốn kém và thời gian để tang quá dài do các nghi lễ bắt buộc.

Ngoài lợi ích, chủ đề tình yêu mọi người còn có một cơ sở tôn giáo. Cũng do đó, Mặc từ tách khỏi các nhà Nho là những người ít nhất vẫn kín đáo về những

vấn đề liên quan đến tôn giáo. Mặc tử tin vào một vị thần linh tối cao; Trời hay *Thượng đế* và tin vào quý thần. Các quan điểm của ông về chủ đề này kể ra là phù hợp với truyền thống. Cách ông hình dung Trời, với tư cách thần linh, là cách người ta thấy trong các *Kinh điển* và ông không tìm cách bào chữa cho các tập quán thờ cúng bằng cách nào khác ngoài sự đồng thuận của mọi người. Trời là một tồn tại cá nhân yêu cái thiện và ghét cái ác, ông ta toàn trí và làm chủ số phận con người. Đó là một vị Quan tòa thưởng những người thiện và trừng trị kẻ ác. Kẻ ác không thể thoát khỏi mắt ông ta. Trong khi dẫn một câu tục ngữ: “Mặt trời sáng làm sao! Kẻ phạm tội nào có thể thoát khỏi nó”, ông nói tiếp: “Điều này có nghĩa là không có nơi nào một kẻ phạm tội có thể ẩn náu, đối với Trời không có rừng, thung lũng, nơi tối tăm hay sa mạc nào mà ánh sáng của Người không nhìn thấy”.

Vậy mà Trời yêu con người và ban cho họ những ân huệ; do đó Trời cũng muốn rằng tình yêu tồn tại giữa người với người và chống lại sự xung đột. “Mọi nước, dù lớn hay nhỏ, đều là những linh vực của Trời, mọi người, dù già hay trẻ, cao quý hay thấp hèn đều là con của Trời”. Tình yêu mọi người mà Mặc tử dạy như vậy là phù hợp với ý của thần linh.

Mặc Dịch cũng tin vào sự tồn tại của quý thần và ông tìm cách chứng minh điều đó. Ông tìm thấy các bằng chứng trong lịch sử và trong những dẫn chứng của mọi thời đại. Không những dân thường đều tin vào quý thần, mà sự tồn tại của quý thần còn được chính

các hiền nhân thời cổ xác nhận. Do đó, phải tôn kính quỷ thần và dâng lễ vật cho họ, dù chỉ là để có được lợi ích nhờ lòng thần quen của họ.

Mặc tử lại còn dùng đến một luận cứ khác: lòng tin vào quỷ thần khiến người ta đi theo con đường đạo đức, bởi vì nếu không sợ hãi những trừng phạt của quỷ thần thì người ta dễ rời khỏi đạo đức. Thực vậy, quỷ thần cũng như Trời, nhìn thấy tất cả, họ cũng trừng phạt những kẻ ác, dù cho những người này giàu có và có địa vị xã hội cao đến đâu.

Tuy nhiên, con người vẫn là tác giả của số phận mình, Trời và các vị thần chỉ là những quan tòa đưa ra những phán quyết hết sức đúng đắn. Mặc tử chống lại thuyết định mệnh và chống lại lòng tin vào một tiền định nào đấy. Ông tố cáo mạnh mẽ những kẻ lên án số phận chứ không lo tự sửa mình, và chủ trương rằng trật tự và sự rối loạn trong đời sống chính trị chỉ thuộc vào năng lực của những người lãnh đạo mà thôi.

Về mặt chính trị, Mặc tử đề xướng một chế độ phỏng theo chế độ mà ông hình dung là đã tồn tại vào thời đầu tiên của văn minh. Ông vua phải được chọn trong số những người đạo đức nhất và các vị hiền triết sẽ giúp đỡ ông ta thực hiện nhiệm vụ của mình. Kế ra, ông vua chỉ là đại diện của Trời ở dưới đất mà thôi.

Chính trị phải có mục đích làm cho dân giàu và dân số tăng lên. Phải làm như các vị tiên vương, ban hành một đạo luật bắt mọi người đàn ông hai mươi tuổi phải có vợ và mọi cô gái mười lăm tuổi phải lấy chồng. Mặc tử bất bình khi các nguyên lý này không còn

được áp dụng nữa. Kết quả là sự sinh đẻ thấp hơn tình hình đáng lý phải có.

Trường phái Mặc tử được đặc trưng bằng một tổ chức mạnh mẽ. Các môn đệ phải vâng theo một kỷ luật nghiêm khắc và uy tín của vị tôn sư là to lớn. Đây là một thứ giáo phái có tính chất tôn giáo, trong đó các môn đệ được võ trang và phải giống như những hiệp sĩ trừng trị tội ác hơn là những nhà triết học. Tuy nhiên, trong số những người kế thừa Mặc Dịch, có những nhà tư tưởng của học thuyết ông, nhất là những người bàn đến biện chứng pháp và những tìm tòi kỹ thuật. Vì ông thấy quan tâm tới việc bảo vệ các đô thị và nghệ thuật xây dựng công sự, nên những người kế thừa của ông ta cũng nổi tiếng trong lĩnh vực này.

Việc dạy phép biện chứng bao giờ cũng chiếm một vị trí quan trọng trong trường phái. Mặc tử yêu cầu các môn đệ của mình phải biết lập luận đúng đắn và, do đó, ông mang đến cho phép biện chứng một sự thúc đẩy đầu tiên. Những người kế tiếp ông hình như quan tâm tới lý thuyết hơn nữa. Về những cố gắng của họ, thì trong quyển *Mặc tử*, người ta tìm thấy ở đây những châm ngôn rất ngắn gọn, các định nghĩa, những thuật ngữ và những tìm hiểu về logic học. “Nhà biện chứng pháp phải nêu bật cách tách được cái đúng khỏi cái sai, xét đến các lý do của trật tự và rối loạn, giải thích được cái giống và cái không giống, tìm được các quan hệ giữa các từ và các thực tế, phân biệt được giữa cái có lợi với cái có hại, và bằng cách ấy, gạt bỏ được các hoài nghi”. Kế hoạch của những nhà biện chứng này là

như thế, tuy họ không lập được một lý thuyết thực sự về tri thức, nhưng ít nhất đã có ưu điểm thứ bước một bước đầu tiên theo hướng này. Không may, văn bản của các chương đặt ra vấn đề này bị hư hỏng rất nhiều và được thuyết minh không chắc chắn. Tuy nhiên, chắc chắn là các nhà tư tưởng cổ xưa đó đã biết mang lại cho cách diễn đạt tư tưởng một trình độ chính xác cao hơn, và họ tìm những cách lý luận đúng đắn trong cách chê bai lối dùng danh từ không đúng, bằng cách thiết lập những nguyên tắc phân loại. Chắc chắn là các nhà Mặc gia này có những quan hệ với trường phái Danh gia, nhất là với Huệ Thi và Công Tôn Long mà một số công thức ngược đời của họ nằm ở trong quyển *Mặc tử*.

V. — Trường phái Danh gia

Ngoài trường phái Mặc tử, mặc dầu ít nhiều có quan hệ với nó, có những nhà tư tưởng khác quan tâm tới nghệ thuật biện luận và những vấn đề logic học: sau này các nhà ngụy biện này được xếp vào mục “*Danh gia*”, mà những người nổi tiếng nhất là Huệ Thi và Công Tôn Long.

Huệ Thi là người đồng thời với Trang Chu và là người phản biện Trang Chu. Chương 33 của *Trang tử* còn giữ khoảng một chục lời ngược đời của ông ta. Một số là hết sức tối tăm và không hấp dẫn, nhưng lại có những lời khác thực sự tỏ ra là những kết luận của sự nghiên cứu về những vấn đề thuộc logic học. Tư tưởng chính của ông, đó là Vũ trụ là Một, và ông rút từ

đó ra kết quả luân lý rằng phải yêu tất cả mọi vật (không chỉ con người như Mặc tử muốn). Để chứng minh tính duy nhất của vũ trụ, ông dùng những điều ngược đời để minh họa cho tính tương đối của các hiện tượng, ông chứng minh cách các sự khác nhau đều nhập vào nhau trong cái toàn thể, cái cá biệt nhập vào cái phổ quát; bằng cách này triết học của ông xích lại gần triết học của Trang tử. Những nhận xét ngược đời thú vị nhất của ông bàn đến những vấn đề tương tự như các nhận xét của các nhà ngụ biện Hy Lạp “Cái vô cùng lớn không có cái gì ở bên ngoài nó... Cái vô cùng nhỏ không có cái gì ở bên trong nó” — “Cái không có bề dày thì không thể chồng lên nhau nhưng có thể trải ra một ngàn dặm” — “Cho một cây gậy dài một bộ: nếu như mỗi ngày người ta chặt nó thành hai thì người ta sẽ tiếp tục làm như vậy trong vô số thế hệ mà không làm xong được” - “Mũi tên phóng nhanh là gồm những thời gian, trong đó nó không vận động cũng không dừng lại” . — “Tôi biết trung tâm của thế giới: nó ở phía bắc nước Yên (nước ở xa tận phía bắc nhất) và ở phía nam nước Việt (nước ở xa tận phía nam nhất)”. Đó là một vài nhận xét ngược đời mà Huệ Thi dùng, để chứng minh tính không nhất quán của những ý niệm người ta tiếp thu liên quan tới các khái niệm về đại lượng, quảng tính, thời gian, vận động.

Công Tôn Long (vào khoảng 320-250 trước CN) chủ trương những ý kiến đối lập lại các ý kiến của Huệ Thi và của các Đạo gia. Ông muốn “chính danh” sao cho mỗi thực thể tương ứng với một từ theo một nghĩa

được xác định rõ rệt. Chính vì vậy, ông không gộp các vật vào một cái duy nhất, mà nhấn mạnh vào những sự khác nhau của chúng và đẩy sự phân tích đi càng xa càng tốt. Hai vấn đề đã làm cho ông thành nổi tiếng: 1° Con ngựa trắng không phải là “con ngựa”; 2° Sự khác nhau hay sự chia tách của “cứng” và “trắng” trong một “hòn đá trắng”. Tiếc thay, tác phẩm của Công Tôn Long cũng như của Huệ Thi ít được biết đến. Có lẽ hai người đã đặt cơ sở cho một logic học nhưng họ đã không thành công, người Trung Quốc quan tâm hơn tới nghệ thuật chỉ phẩm chất hơn là tới những hình thức của cách lý luận. Tuy nhiên, một trường phái hiện thực hơn nhiều đã biết sử dụng những tiến bộ đạt được trong lĩnh vực này để xây dựng những khái niệm về Nhà nước và Pháp luật, cũng như về hiệu suất kinh tế trên những cơ sở chắc chắn.

VI. — Trường phái Pháp gia

Các chuyển hóa sâu sắc của xã hội và kinh tế trong những thế kỷ cuối cùng trước khi thành lập đế chế không khỏi gây nên ở một số nhà tư tưởng một trạng thái tinh thần mới và thúc đẩy họ cải cách các cấu trúc xã hội truyền thống; chính vì vậy mà ra đời một cuộc vận động mang tên trường phái Pháp luật (*Pháp gia*)¹. Trường phái này lúc đầu ra đời ở nước Tề, nhà nước

1. Về trường phái này, xem công trình nghiên cứu tuyệt hảo của Leon Vandermeersch, *Sự hình thành của Pháp gia (La formation du légalisme)*, Paris, 1965.

phong kiến hùng mạnh nhất vào nửa đầu thế kỷ VII; rồi trong ba nước kế tiếp nước Tấn, sau khi nước này bị tách ra vào năm 403 trước CN; cuối cùng là ở nước Tần, là nước nhờ những cuộc cải cách mà nó phát động, đã trở nên đủ hùng mạnh để chiến thắng các lực lượng đối địch và thực hiện sự thống nhất của Trung Hoa vào năm 221 trước CN.

Tác phẩm đầu tiên có tính chất Pháp gia là quyển *Quản tử*, được gán cho một vị tể tướng nước Tề vào thế kỷ VII. Thực tế đây là một tác phẩm hỗn hợp chắc hẳn phản ánh những cuộc tranh luận đã diễn ra vào thế kỷ IV ở học viện Tây Hạ tại kinh đô nước Tề giữa các trí thức được mời đến. Nhưng những Pháp gia nổi tiếng nhất là Thương Ưởng (chết năm 333), người đã làm thừa tướng nước Tần và tiến hành ở nước này những cuộc cải cách làm thành nguồn gốc của sức mạnh quân sự của nó; và nhất là Hàn Phi (chết năm 223), môn đệ cũ của Tuân tử, người cũng phục vụ nước Tần và là tác giả tác phẩm chính của Pháp gia, quyển *Hàn Phi tử*, trong đó tổng hợp các học thuyết của trường phái này.

Tư tưởng chính là phải vứt bỏ cái gọi là các đạo đức Khổng giáo và thay thế chúng bằng sự tuân thủ luật (*pháp*) là cái phải thay thế *lễ*. Theo một lời của Khổng giáo thì “lễ không hạ thấp xuống tới người dân thường, hình phạt không đụng chạm tới các đại phu”. Các Pháp gia huỷ bỏ lễ và bắt ngay cả quý tộc cũng phải phục tùng pháp luật; từ đó pháp luật trở thành chung cho mọi người, thậm chí trở thành một nguyên

lý gần như siêu hình. Nhưng họ hoàn toàn không nghĩ đến một chế độ dân chủ, họ không hình dung được cách cai trị nào khác ngoài chế độ quân chủ. Ông vua là cội nguồn duy nhất của pháp luật, nhưng ông ta không còn là một con người, ông ta hòa làm một với Nhà nước, và giá trị riêng của ông ta về đạo đức hay trí tuệ đều không được tính đến. Trong khi các nhà Nho tìm cách hạn chế quyền lực của nhà vua trong những giới hạn nhất định, thì các Pháp gia thiết lập một chế độ chuyên chế. Họ nâng ông vua lên trên mọi sự vi phạm, đến mức sau khi đã huỷ bỏ hệ thống các tôn ti trung gian trước đây, chỉ còn lại hai lực lượng mà thôi: ông vua chuyên chế và các thần dân của ông ta. Vậy mà các thần dân không có một quyền lợi nào hết, họ chỉ có bốn phận mà thôi.

Để cai trị, ông vua có hai phương tiện, những biện pháp tiêu cực (*hình*) và những biện pháp tích cực (*đức*), những trừng phạt và khen thưởng mà pháp luật cho phép ban hành một cách công bằng. Công bằng là cái đức duy nhất ông vua phải theo, có thể so sánh nó với cái *Đạo* của các Đạo gia. Quả là triết học chính trị theo Pháp gia đã vay mượn của Lão tử. Thậm chí, Hàn Phi còn biết cách áp dụng thuyết *Vô vi* bằng cách thuyết minh nó như là thái độ lý tưởng của ông vua “sáng suốt”, là người ở địa vị cao quý của mình, có vẻ như “không làm gì”, trong khi đó các thần dân của ông ta run sợ dưới chân ông ta. Ông ta để mặc các quan lại làm, ông nhận được cái lợi và vinh quang khi ông thành công, còn khi thất bại thì những người kia bị trừng phạt. Ý

chí của ông vua độc tài vốn hoàn toàn độc lập và bí ẩn, cho nên ông ta có thể làm cho các thần dân hành động lập tức theo hướng ông ta muốn. Do đó, phải vâng theo bản tính con người: “bản tính con người có yêu và có ghét, và điều đó cho phép sử dụng khen thưởng và hình phạt”. Trong thực tế, các Pháp gia dựa chính vào hình phạt hơn là vào khen thưởng để đạt được điều mà người ta đòi hỏi ở nhân dân vào thời ấy hơn là vào mọi thời khác, đó là: lòng hăng hái chiến đấu và lòng tận tụy trong công việc.

Một khi pháp luật đã được công bố thì nó không thể bị vi phạm, ngay cả ông vua cũng không thể can thiệp để thay đổi việc áp dụng. Ngược lại, ông vua có một kỹ thuật cai trị gồm những “mánh khéo” (*thuật*) là cái nếu được sử dụng tốt thì sẽ làm cho ông vua thành một ông vua “sáng suốt”, điều này có nghĩa là ông ta “nắm vững các tin tức”. Hàn Phi tử mang lại cho ta những chỉ dẫn về các phương pháp này: ông vua cần phải biết mọi chuyện xảy ra trong vương quốc của mình, và muốn thế thì phải sử dụng kinh nghiệm của toàn dân. Các biện pháp là khai báo bắt buộc, liên đới chịu hình phạt, phê phán các bằng chứng. Điểm cuối cùng này là thú vị nhất bởi vì người ta tìm thấy những cơ sở ở các nhà biện chứng pháp của trường phái Mặc tử. Nhưng phép biện chứng Pháp gia chỉ quan tâm tới các sự kiện mà gạt bỏ mọi nhận định thuộc đạo đức: vấn đề là sử dụng hai nhân tố cho phép người ta lãnh đạo mọi người, đó là lợi ích và sự sợ hãi.

Nhà triết học Pháp gia đối lập với chủ nghĩa nhân văn và dựng lên một nghệ thuật chính trị, dựa trên những tiêu chí thuần túy thực tiễn và vật chất. ảnh hưởng của nó không phải đơn thuần tiêu cực; trái lại, ngay cả những kẻ bác bỏ các Pháp gia cũng phải thừa nhận rằng các phương pháp của Pháp gia đã cải thiện điều kiện sống của nông dân. Nhưng tình trạng quá gay gắt của chế độ nước Tần làm cho cư dân chống lại khi các hoàn cảnh đã từng biện hộ cho nó nay đã mất đi. Tuy vậy, ảnh hưởng của trường phái không phải biến mất hoàn toàn, tinh thần của nó sẽ gặp lại trong toàn bộ lịch sử luật pháp Trung Hoa vốn chủ yếu là một hình luật.

VII. — Nho giáo và Đạo giáo thời Hán

Thời Hán không tiêu biểu nhờ tính độc đáo của các triết gia của mình, nhưng đây lại là một thời kỳ quan trọng bởi vì lúc này Nho giáo trở thành học thuyết chính thống của Nhà nước đế chế và sẽ là thế cho đến cuối thế kỷ XIX. Các trường phái triết học biến mất, trừ Đạo giáo, trong thực tế vẫn là đối thủ duy nhất của trường phái Nho gia. Đây cũng là thời kỳ trong đó các văn bản cổ được xây dựng lại, được thuyết minh và xuất bản.

Tần Thủy hoàng đế, vị hoàng đế đầu tiên của đời nhà Tần mong manh, theo lời khuyên của viên thừa tướng của mình là Lý Tư đã cấm các sách Nho giáo vào năm 213 trước CN. Những rối loạn về quân sự trước khi nhà Hán ra đời đã góp phần hủy diệt các thư viện nên, khi hòa bình lập lại, cần phải cố gắng nhiều để tìm

lại hay xây dựng lại các văn bản cổ, nhất là các *Kinh điển* Nho giáo. Vì ngôn ngữ đã tiến triển, các sách đã trở thành khó hiểu đối với các học giả Hán, đến mức trong một thời gian dài từng Kinh một trong số năm *Kinh* phải có những chuyên gia để truyền đạt trung thành truyền thống trường phái (*gia pháp*) và không chấp nhận một lệch lạc nào so với những điều họ đã học tập ở các ông thầy của họ.

Mỗi người có tham vọng, nhờ quyền *Kinh* của mình, nắm vững một tri thức có ích trong một lĩnh vực đặc thù của cách cai trị: cách quy hoạch lãnh thổ (nhờ chương *Vũ công* trong *Kinh Thư*), sự công bằng (nhờ *Kinh Xuân thu*, được sử dụng như là một tuyển tập về “những việc đã xảy ra trước đây”), cách can gián qua những lời can gián vua (bằng cách dựa vào những trích dẫn của *Kinh Thi*) và dĩ nhiên những quy tắc hành vi và nghi lễ được trình bày trong các tiểu luận về nghi lễ (được xem như là tạo thành *Kinh Lễ*); cuối cùng việc bói toán nhờ *Kinh Dịch*. Mỗi kinh trong năm *Kinh* này đều có một hay nhiều lời bình giảng nhằm quy định trong một thời gian dài cách thuyết minh văn bản. Nhưng một cuộc tranh cãi xảy ra giữa các nhà Nho về tính xác thực của một vài tác phẩm mới phát hiện gần đây và được viết theo một văn tự cổ xưa. Cuộc bút chiến này sinh trong một thời gian giữa những người bênh vực “văn bản mới” (*kim văn*) của các kinh điển với những người bênh vực “văn bản cổ” (*cổ văn*), không chỉ đơn thuần liên quan tới những vấn đề triết học mà còn có cả một ảnh hưởng chính trị nhằm ngay cả cá nhân Khổng tử. Các lang y chính thức, trong thời Tiễn Hán (206 trước CN đến 9 sau CN), chỉ thừa nhận “kim văn” ở người sáng lập trường phái là một vị tiên tri đã bảo trước sự ra đời của nhà Hán. Ngoài ra, họ còn chịu ảnh hưởng mạnh mẽ học thuyết của một nhân vật sống vào nửa đầu thế kỷ III trước CN, là

Trâu Diên, mà các môn đệ hình như lúc đầu làm xuất hiện nhiều *Ngụy thư*, tức là những quyển sách có tính chất “ngộ đạo” muốn phát hiện ý nghĩa huyền bí của từng Kinh điển. Những người theo “cổ văn” lại gạt bỏ quan điểm này và tố cáo đối thủ của họ đã làm hỏng mất tinh thần Nho giáo chân chính bằng những tác phẩm nguy tạo và những tín ngưỡng mê tín.

Thực tế, Nho giáo chính thống đời Hán không còn giống Nho giáo trước đời Tần: nó đã tiêm nhiễm thuyết “*Âm-Dương* và Ngũ Hành” và hơn nữa còn tiêm nhiễm lý thuyết của Trâu Diên. Trâu Diên đã viết những tác phẩm, hiện nay không còn, nhưng người ta biết rằng ông ta sáng tạo một thứ triết học lịch sử và sự kế tiếp nhau của các triều đại bằng cách sử dụng thuyết Ngũ Hành. Ông biến Ngũ Hành thành Năm Đức lần lượt thống trị và mỗi Hành tương ứng với một “đức” của triều đại. Các hành kế tiếp nhau theo một trật tự khác (trật tự “tương khắc”): Thổ, Mộc, Kim, Hoá, Thủy” so với trật tự của các hành (trật tự “tương sinh”: Mộc, Hoá, Thổ, Kim, Thủy). Những thay đổi của các Đức của mỗi triều đại mới biểu hiện một sự cải cách các thể chế và các biểu trưng. Vấn đề màu sắc của triều đại là đối tượng những cuộc thảo luận dài trong các đời vua thời Tiền Hán cho đến khi những người bình vực màu Đỏ (nói khác đi cái đức của Hoá) cuối cùng đã thắng.

Ảnh hưởng của các ý kiến này là rất mạnh mẽ tới các Hán Nho, nhất là tới những người chủ trương theo truyền thống “kim văn”. Đại diện lỗi lạc nhất của khuynh hướng này là Đổng Trọng-Thư (vào khoảng 179-104), tác giả quyển *Xuân thu phồn lộ*. Chính nhà Nho này đã thúc đẩy Hán Vũ đế nâng Nho giáo lên hàng học thuyết chính thống và thiết lập chế độ thi cử mở đường cho chế độ quan lại: vậy mà các kỳ thi này

lại nhằm vào *Ngũ kinh* và loại trừ các tác phẩm của các trường phái khác. Đồng Trọng Thư là một chuyên gia về *Kinh Xuân thu* theo truyền thống *Công Dương truyện* (một trong ba người bình giải lớn về quyển *Kinh* này). Ông sử dụng nó một phần để đề cao giá trị của quyền lực hoàng đế, nguyên lý thống nhất, đảm bảo hòa bình và phúc lợi của dân; và mặt khác, để hạn chế chế độ chuyên chế bằng cách thuyết minh lại quan niệm cổ về Mệnh trời. Ý trời biểu lộ bằng những dấu hiệu, những điềm may hay những điềm rủi, tùy theo đức của nhà vua có phù hợp với Âm, Dương và Ngũ Hành hay không. Trách nhiệm chính của vua là giáo dục. Nhờ giáo dục, những thiên hướng tốt có mặt tiềm tàng trong bản tính con người sẽ phát triển, bởi vì đối với Đồng Trọng Thư, nếu như bản tính này có được những mầm mống thiện thì những mầm mống này lại bị cản trở vì những ham muốn và những dục vọng, điều mà chỉ có giáo dục mới có thể làm cho chúng theo khuôn phép. Các thể chế, mà nhờ đó vị Thiên tử giáo dục dân được gọi là cái *Đạo của vua* (*Vương Đạo*), vốn là sự đối chiếu chính xác của đạo Trời (*Thiên đạo*). Giống như đạo trời hoạt động một cách bí ẩn, không thể biết được, vị Thiên tử cũng phải sống ẩn náu trong cung điện mình và cai trị hết như một quyền lực thiêng liêng bằng “vô vi”. Để miêu tả ông vua lý tưởng, Đồng Trọng Thư dùng những từ ngữ vay mượn ở các nhà huyền bí Đạo gia: vị vua này chỉ cần lo im lặng trau dồi các sức sống và các sức mạnh tinh thần của mình và chỉ do chỗ cái đức của mình tỏa sáng, thiên hạ sẽ phồn vinh. Nhưng nếu như vị thiên tử không hoạt động, thì ông tể tướng và các quan chức

hoạt động cho ông ta theo hình ảnh của Đất với *âm* và là cái sản sinh (muôn vật, của cái) dưới ảnh hưởng *dương* của Trời.

Kể ra, trong khi hệ thống hóa tới đa những quan niệm đã có mặt trong các tác phẩm trước đây và trong các *Ngụy thư*, Đồng Trọng Thư đã biến con người cơ thể và đạo đức thành một vi mô tương ứng trong từng chi tiết nhỏ nhất với cái vĩ mô (tiếng Trung Quốc gọi là Trời-Đất) và bao giờ cũng làm điều đó nhờ *Âm Dương* và *Ngũ Hành*. Cuối cùng, bằng cách thay đổi đôi chút thuyết Năm Đức của Trâu Diễn, ông thiết lập lý thuyết “Ba hệ thống” (*Tam thống*), theo đó các triều đại xưa, từ nhà Hạ, đã lần lượt trị vì dưới dấu hiệu màu Đỏ, màu Trắng và màu Đen, và điều này bao hàm những thay đổi của lịch, của màu quần áo mặc ở triều đình, của lễ và nhạc. Bằng cách này, ông muốn biểu lộ cụ thể nhất sự lệ thuộc và sự gắn bó thâm trầm quyền lực nhà vua với trật tự của trời.

Cũng như *Xuân thu phần lộ* của Đồng Trọng Thư là tác phẩm tiêu biểu nhất của Nho giáo đời Hán, *Hoài Nam tử* là tác phẩm chính của Đạo gia triết học thời đại này. Người ta thường so sánh nó với *Lã Thị xuân thu* của Lã Bất Vi, được biên soạn đời Tần (năm 239 trước CN), nhưng trong khi tác phẩm thứ nhất là rất chiết trung thì *Hoài Nam tử* về cơ bản lại là Đạo gia. Quyển sách này được biên soạn ở triều đình của Lưu An, làm Hoài Nam vương vào thế kỷ II trước CN, lấy lại những ý kiến của Lão tử và Trang tử nhưng với một khuynh hướng có hệ thống hơn và ở một vài chương cũng hỗn tạp hơn.

Một khái niệm có một tầm quan trọng đặc biệt ở các nhà tư tưởng đời Hán, dù cho họ là Nho gia hay Đạo gia đó là khái niệm *Khí*. Chữ này có rất nhiều nghĩa: nó có nghĩa là hơi nước, hơi thở, không khí, mọi cái gì toát ra và bốc lên. Nhưng trong ngôn ngữ triết học và khoa học, mọi năng lượng đều thuộc *Khí*. Như vậy Âm, Dương đều là *Khí*, cũng như Ngũ Hành hay những biểu trưng bói toán (các quẻ ba vạch hay các quẻ sáu vạch) của *Kinh Dịch*. Trời và Đất mỗi cái đều có những *Khí*, tức là những sức mạnh ảnh hưởng nhau và đan xen nhau để làm cho mọi sinh vật có sự sống. Và lại, các sinh vật đều được hình thành bởi một thứ gạn lọc của cái “khí” nguyên thủy không phân hóa trong đó các bộ phận trong trẻo nhất của nó bay lên và làm thành Trời, trong khi các bộ phận thô thiển nhất tạo thành Đất; Con Người (mà trong các quan niệm đời Hán làm thành một bộ ba với hai “quyển lực” trên) là một sự pha trộn những yếu tố của trời và những yếu tố của đất, cũng được tạo nên bởi những *Khí* ít nhiều tinh vi: chính điều này, trong tư duy Trung Quốc, thay thế những khái niệm của chúng ta về linh hồn và thể xác. Theo quyển *Hoài Nam tử*, các sinh khí tế nhị nhất là thuộc Trời, cơ thể (và nhất là xương) lại thuộc Đất. Cả hai đều phải quay trở về cội nguồn của mình. Minh triết, tóm lại, là dùng sự thanh tĩnh để tránh bỏ phí mất những năng lượng này vừa là của sự sống và của tinh thần, và điều này xảy ra mỗi khi các đời hỏi và các dục vọng biểu lộ; tính thánh thiện tóm lại là quay trở về trạng thái trước khi sinh, về một sự hợp nhất với cái “Khí” nguyên sơ, là cái không hề khác ở con người

của Đạo. Vào lúc ấy, sẽ không còn sự phân biệt giữa cái tôi và thế giới.

Đối với các tác giả của *Hoài Nam tử* cũng như đối với Đồng Trọng Thư, vị vua tốt cai trị mà không quá chủ động can thiệp, và ông ta bảo ban mà không dùng lời. Ảnh hưởng của ông ta được so sánh với ảnh hưởng của mùa xuân, là mùa gọi lên sự sống; và mùa thu, là mùa làm cho cây cối trưởng thành. Ông ta là một vị thánh Đạo gia thực sự, người biết duy trì những sức mạnh tinh thần của mình: “ông ta vẫn bàng quan và không hành động vậy mà không có cái gì ông ta không làm; ông ta vẫn thanh thản và không cai trị, vậy mà mọi cái đều do ông ta cai trị”. Ít nhất đó là cách cai trị ở những thời cổ xưa, nhưng về sau thiên hạ hư hỏng, cần phải can thiệp để cản trở cái ác. Và cuối cùng, người ta phải dùng đến hình phạt và khen thưởng.

Ngay từ thời Tiên Hán, nhưng chủ yếu dưới thời Hậu Hán, một số nhà Nho, nhất là người theo khuynh hướng “cổ văn” tỏ ra rất chống đối những tư tưởng lưu hành trong “Nho giáo chính thống” của Đồng Trọng Thư. Người nổi tiếng nhất là Vương Sung (vào khoảng 27-96), tác giả trong quyển *Luận hành*, phê phán gay gắt những tín ngưỡng mà ông cho là không có cơ sở và mê tín. Ông ta là đại biểu ưu tú nhất của một thứ trạng thái tinh thần rất phê phán, nếu như không phải là chống đối, đối với các tôn giáo, là điều thường thường tiêu biểu cho Nho giáo theo “cổ văn”.

Vương Sung tấn công các quan niệm nhân hình và lấy con người làm trung tâm, lưu hành phổ biến ở thời của mình và bảo vệ

một kiến giải Đạo gia về thế giới. Trời không có tư tưởng, không hoạt động, không sinh ra các vật, các vật đều tự sinh một cách ngẫu nhiên do những giao thoa tự nhiên của những khí của Trời và của Đất. Trời chẳng qua là cái tự nhiên hoàn toàn thờ ơ đối với số phận con người. Trời không phải là vị quan tòa sẽ trừng trị cái ác và khen thưởng người thiện: số phận của người này và người kia chỉ phụ thuộc vào định mệnh mà thôi. Tuy nhiên, Vương Sung vẫn tin rằng vận mệnh bị quy định bởi các ảnh hưởng của tinh tú. Ông phủ nhận khả năng linh hồn có thể tồn tại bởi vì ông khẳng định khi xác thịt đã mất thì các nguyên lý sống đều tan rã và biến mất.

Về vấn đề bản tính con người, Vương Sung theo một luận điểm trung gian giữa những luận điểm của Mạnh tử và Tuân tử: bản tính này không thiên cũng không ác. Thuyết của Mạnh tử là đúng đối với những người ở trên trung bình, thuyết của Tuân tử là đúng với những người ở dưới trung bình; một quan niệm thứ ba, theo đó bản tính con người là một pha trộn của thiện và ác là đúng cho con người trung bình. Các bản tính xấu lúc đầu tiên có thể được cải thiện nhờ giáo dục.

Chính Vương Sung biểu lộ cái nguyên lý đã hướng dẫn mình: lòng căm ghét sự giả dối. Ông muốn mọi luận đề đều phải dựa trên những sự kiện. Và ông đi đến chỗ phê phán ngay cả phương pháp của Mặc tử, người yêu cầu mỗi khẳng định đều phải dựa trên những bằng chứng và phải được kiểm tra bằng những xác nhận của con người bình thường, bởi vì người ta đã quên rằng tri giác bằng giác quan thường là sai lạc.

Vương Sung là một trong số những nhà tư tưởng thú vị nhất đời Hán qua tinh thần phê phán và xu hướng tự nhiên luận của ông. Nó lẽ ra có thể dẫn tới một sự nghiên cứu khoa học. Nhưng tác phẩm của ông chủ yếu là phủ định, nó không đề nghị một lý thuyết xây dựng nào và ông đã có ảnh hưởng bởi chủ nghĩa hoài nghi của mình.

CHƯƠNG II

THỜI TRUNG CỔ

(TỪ CUỐI ĐỜI HÁN ĐẾN ĐỜI ĐƯỜNG)

Giai đoạn, bắt đầu bằng sự chấm dứt nhà Hán (năm 220) và kết thúc bằng sự thống nhất lại vào đời Tùy (590-617) và đời Đường (618-906), được đánh dấu về mặt chính trị do tình trạng phân liệt gần như không ngừng của Đế chế, trong đó phần phía bắc từ năm 317 bị những triều đại ngoại tộc chiếm. Đứng về quan điểm lịch sử trí tuệ, một mặt, người ta chứng kiến một sự phát huy mới của Đạo gia, mặt khác là sự nảy nở một tôn giáo và một triết học gốc Ấn Độ: Phật giáo.

I. — Tân - Đạo giáo

Người ta thường gọi triết học Đạo giáo (không kể Đạo giáo mang tính chất tôn giáo thực sự, vốn phát triển song song) vào thế kỷ III và IV bằng danh từ này để phân biệt nó với Đạo giáo cổ đại của Lão tử và Trang tử. Các điều kiện xã hội và chính trị lúc đó là hết sức bất lợi cho tầng lớp quan lại nhà Nho. Bị tách rời trong thực tế khỏi công việc chính trị, nhiều người trong số họ quan tâm tới nghệ thuật, thơ và triết học.

Họ không còn quan tâm tới sự nghiên cứu ngữ văn các văn bản như các Hán Nho đã chú ý quá nhiều, mà họ quan tâm đến các ý kiến và họ vui lòng gạt bỏ các *Kinh điển* Nho giáo để chú ý tới các tác giả triết học cổ, nhất là các Đạo gia và các nhà logic học. Hai trào lưu cổ xưa có ảnh hưởng to lớn tới các nhà tư tưởng thời đại này vốn thích những cuộc tranh luận về tư tưởng, triết học hay những vấn đề khác.

Cũng như thói quen của các nhà triết học Trung Hoa từ nay sẽ là như vậy, hai nhân vật nổi bật nhất của giai đoạn này không trình bày các ý kiến của mình trong những tác phẩm độc đáo, mà bằng cách bình giải các văn bản cổ, đặc biệt là *Đạo Đức Kinh*, *Trang tử* và *Kinh Dịch*. Ba tác phẩm này được gọi là *Tam huyền*, có nghĩa là “ba Quyển sách siêu hình”, thuật ngữ *Huyền* (vốn có nghĩa là “tối tăm”, “huyền diệu”) ở đây là vay mượn ở hệ thuật ngữ của *Đạo Đức Kinh*, trong đó nó chỉ *Đạo*. Triết học Tân - Đạo gia tự nó được gọi là *Huyền học*, tức là sự nghiên cứu hay khoa học về sự Huyền diệu. Ba tác phẩm này đã được Vương Bật (226-249) và Quách Tượng (chết năm 312) bình giảng.

Vương Bật đã viết những bình giảng nổi tiếng về *Kinh Dịch* và *Lão tử*, nhưng đây không phải là những lời chú giải văn bản hay về ngữ văn theo mẫu mực các lời bình giảng đời Hán. Mặc dầu rất trẻ (ông chết năm 23 tuổi), nhà triết học này đã có ưu điểm to lớn là phục hồi siêu hình học từ lâu đã bị vứt bỏ. Những vấn đề được ông đặc biệt bàn đến, đó là những vấn đề cái Một và cái Nhiều, của tồn tại vô hình (*Vô*) và thế giới

tri giác được (*Hữu*). Trong lời bình giảng chương I của *Đạo Đức Kinh*, ông giải thích rằng toàn bộ thế giới hiện tượng đều bắt nguồn từ cái Vô hình, vốn là cái *Đạo* thực sự. Để biết được cái này, người ta cũng phải trống không ở bên trong và không ham muốn như *Đạo* vậy. Và lại, tự thân các ham muốn đều nảy sinh từ một thiếu thốn, một trống không và khi được thỏa mãn, chúng sẽ đi tới sự biến mất. Như vậy là mọi việc, mọi vật đều lơ lửng ở giữa hai cái không tồn tại, mọi sự có mặt đều lơ lửng giữa hai cái vắng mặt. Sự Trống không hay Vô hình (*Vô*) đồng nhất với *Đạo* cũng là cái Một, vốn là nguồn gốc của cái Nhiều tức là toàn bộ các vật tri giác được (*Hữu*). Trong lời bình giảng *Kinh Dịch*, Vương Bật giải thích rằng cái Một không phải là một con số, nhưng mọi con số được tạo nên đều xuất phát từ nó; cũng vậy, nó là nguồn gốc mọi vật, là nguyên nhân đầu tiên của chúng. Trong một tiểu luận nhỏ gọi là *Chu Dịch lược lệ* (Tóm tắt về hệ thống của *Kinh Dịch*), ông trình bày luận điểm cho rằng tình trạng có nhiều là bắt nguồn từ cái Một và phải do cái Một quy định, cho nên trong số sáu nét của một quẻ sáu vạch, có một nét chi phối các nét kia: nếu như có năm nét *đương* và một nét *âm*, thì chính nét *âm* này lại là chủ. Cũng vậy, trong xã hội, một mình hoàng đế chiếm vị trí tối cao từ đó ông ta cai trị mọi người.

Qua bình giải của Vương Bật về *Kinh Dịch*, người ta thấy tác phẩm *Kinh điển cổ xưa* này đã có thể vừa là một kích thích, vừa là một cản trở cho tư duy tư biện. Nó đã kích thích nhà triết học trẻ bần đến

những vấn đề thú vị như vấn đề các quan hệ giữa các biểu trưng (*Tượng*, hình ảnh ở đây là các quả sáu vạch), các từ và các ý kiến, để xác nhận ưu thế của các ý kiến (các hình ảnh và các từ chẳng qua chỉ là những vật bổ trợ), nhưng cách nói của ông lẽ ra sẽ rõ ràng và chính xác hơn, nếu như ông ta thoát khỏi hệ tư tưởng rất đặc thù của *Kinh Dịch*. Sự đóng góp của Vương Bật cho triết học Trung Hoa vẫn không vì thế mà kém quan trọng. Ông là người đầu tiên sử dụng một số thuật ngữ như “*thể*” (chữ *thể* ở đây có một nghĩa gần với bản chất) đối lập với chức năng (*dụng*). Ông cũng là người đầu tiên nêu lên khái niệm Lí ở cấp độ một nguyên lý siêu hình¹.

Thuật ngữ này, bình thường chỉ sự kết hợp vật chất của các sự vật, thì ở ông ta trở thành một nguyên lý hợp lý không khác lý trí mà ông gọi là “cao nhất”. Thế giới không phải là lộn xộn, bởi vì nó phù hợp với cái Lí. Giữa nguồn gốc và kết thúc của chúng, mọi vật phát triển và hoạt động phù hợp với Lí là cái quy định bản tính riêng của mỗi vật, cái này là nguyên lý thống nhất của chúng ở bên trong những thay đổi, lý do tồn tại của chúng và lý do tất yếu của chúng. Khái niệm Lí từ nay sẽ là cốt tử trong tư duy triết học và sẽ là đặc biệt quan trọng trong Tân - Nho giáo.

1. Chữ Lí (viết hoa cả hai con chữ) ở đây phải phân biệt với từ đồng âm (trong tiếng Hán - ND) *Lễ* chỉ nghi lễ và các đức Nho giáo tương ứng. Trong chương III, sự mập mờ giữa hai từ là không đáng ngại, vì chữ *Lý* Tân - Nho giáo viết là *Lý*.

Quách Tượng bình giảng *Trang tử*, nhưng bằng cách sử dụng một lối bình giảng có trước của Hưởng Tú (vào khoảng năm 250). Ông thuyết minh cái *Vô* còn triệt để hơn Vương Bật. Nó không còn là một thực tế, dù cho nó không có những phẩm chất cảm giác được, mà là một hư vô thực sự. Vì vậy, ông khẳng định Đạo không thể nào là nguyên nhân đầu tiên của thế giới hiện tượng, chẳng qua nó là cái tự nhiên nội tại ở các vật. Các vật tồn tại tự mình (*tự sinh*), theo một thứ sinh sản tự phát (*tự hóa*); cũng như cái tôi của chúng ta là kết quả do tự mình tạo ra. Cái *Vô* không thể nào sản sinh ra cái *Hữu*, các vật không thể nào xuất hiện từ hư vô, cũng không thể nào quay trở lại Hư vô. Chúng chuyển hóa không ngừng trong lòng cái thế giới hữu hình, mỗi vật đều *tự hóa* một cách độc lập. Tuy nhiên, vẫn có sự gắn bó của các vật trong lòng cái Toàn thể, mọi vật đều cần thiết cho toàn bộ và ngược lại cái Toàn thể là cần thiết cho từng vật một. Cái Toàn thể tồn tại vĩnh viễn và các thành tố của cái Toàn thể này không ngừng chuyển hóa. Trong lĩnh vực lịch sử, toàn bộ quá khứ là nguyên nhân của hiện tại, cho nên người ta không thể nói rằng, một cá nhân nào đấy hay một tình huống loại biệt nào đấy của quá khứ là nguyên nhân của một tình huống nào đấy trong hiện tại.

Còn về luân lý thì nó là tương đối, nó lệ thuộc vào bản tính con người vốn thay đổi. Các thể chế đã từng có giá trị ở một thời kỳ nào đó trở thành không thể chịu đựng được ở một thời kỳ khác. Nếu ta duy trì nó thì ta không thể nào làm cho mình phù hợp với cái *tự*

nhiên, người ta tạo nên những *ngăn trở* làm cản trở những thay đổi đang diễn ra trong hiện tại. Cũng vậy, không nên tìm cách bắt chước các hiền nhân ngày xưa, mà mình phải là chính mình. Minh triết, tóm lại, là tuân theo bản tính của mình trong khi phát triển nó, nếu coi thường những khả năng của riêng mình để bắt chước những khả năng của người khác thì sẽ là phi lý.

Trong khi bình giảng *Trang tử*, Quách Tượng không xem việc ông phê phán tác giả của mình là một sai lầm. Trong lời của *hành giảng*, ông trách Trang tử đã đọc thoại dài về những vấn đề quá trừu tượng. Nhà hiền triết chân chính không phải chỉ có một hiểu biết trí tuệ về “Vô vi”, tinh thần ông ta là ở trong trạng thái vô vi, và điều đó cho phép ông ta trả lời tự do cho cái thực tế thay đổi mà không phải nói dông dài. Đối với Quách Tượng cũng như đối với Vương Bật, vị thánh vĩ đại là Khổng tử, và sở dĩ thế là chính vì Khổng tử không chịu phát biểu về lĩnh vực cái *Vô*, cái *Vô hình* và cái *Không thể* nói bằng lời. Theo một công thức nổi tiếng, kể ra đã có trong *Trang tử*, Khổng tử là “vị thánh bên trong, vị vua bên ngoài”, bởi vì ông ta biết đặt mình vào hai lĩnh vực bổ sung cho nhau: “lĩnh vực của sự siêu việt và lĩnh vực của tính ngẫu nhiên”, trong lúc đó cả Lão tử và Trang tử đều chỉ bó hẹp vào lĩnh vực siêu việt mà thôi.

Như vậy Vương Bật và Quách Tượng đều không phải là những nhà Đạo gia thuần túy, triết học xã hội và chính trị của hai người vẫn thấm nhuần truyền thống Nho giáo. Nhưng những nhà tư tưởng khác, cũng vào thời kỳ này, lại dứt khoát tách khỏi truyền thống này như Kê Khang (223-262) là người thuộc vào nhóm

những nhà thơ-triết học được biết đến dưới cái tên “Bảy vị hiền của rừng trúc” (*Trúc lâm thất hiền*). Những người này, tiêu biểu cho một phong trào văn học, mà người ta gọi là “những lời trò chuyện thuần túy” (*thanh đàm*), bởi vì việc trò chuyện diễn ra trong những cuộc bàn cãi tự do, vô tư, về mọi vấn đề, trong đó sự am hiểu về phép ngẫu biện không phải là vô ích. Kê Khang viết một số tiểu luận theo cảm hứng Đạo gia rõ rệt. Trong quyển *Dưỡng chân luận*, ông muốn chứng minh khả năng kéo dài sự sống bằng cách tập luyện thân thể và dùng các cây thuốc. Đây là một sự nghiên cứu mà các triết gia theo Đạo gia đã gạt bỏ nhưng lại là chủ yếu trong Đạo giáo tôn giáo.

Lòng tin tưởng này cho rằng sự sống có thể kéo dài vô hạn và người ta có thể đạt đến một điều kiện siêu phàm bằng cách sử dụng những phương pháp thích hợp đã được một trong những nhà văn quan trọng nhất của Đạo giáo: Cát Hồng (283-343), tác giả quyển *Bảo Phác tử* bảo vệ. Tác phẩm này chứa đựng nhiều biện pháp để đạt được trường sinh bất tử, các biện pháp ma thuật, y học, tập thở, ăn uống, nhất là luyện đan, bởi vì Cát Hồng cho rằng thần sa và vàng, dù là tự nhiên hay là nhân tạo đều cao hơn mọi thứ thuốc. Tin rằng tình trạng bất tử là đáng mong muốn và có thể đạt được, ông phê phán kịch liệt quan niệm của Trang tử là người cho sống và chết là một và coi khinh những phương pháp tập luyện cơ thể để sống lâu. Cát Hồng tin vào một thứ quyết định luận tự nhiên để cho con người tự do hành động. Ông khẳng định rằng số phận chúng ta là lệ thuộc vào chúng ta, chứ không phải vào Trời. Cũng như Quách Tượng, ông không tin vào một quyền lực sáng tạo hay một sự

che chở. Ta thấy ông ta đã có một thái độ khoa học xen lẫn kỳ quặc với những tín ngưỡng mà chúng ta cho là mê tín. Nhưng trái ngược với Vương Bật và Quách Tượng, rõ ràng ông không phải là nhà Nho trong khi không phải là một địch thủ của học thuyết các nhà Nho. Theo ông, Đạo giáo quan tâm đến cái cơ bản, cái gốc của mọi vật (*h bản*), trong khi Nho giáo lại quan tâm đến cái thứ yếu, đến các chi nhánh (*mục*). Nói khác đi, Đạo giáo là con đường đến *Đạo* và sự bất tử, còn Nho giáo chỉ là một học thuyết nhằm làm cho xã hội có trật tự. Vả lại, ông thừa nhận Nho giáo là cần thiết vào thời khủng hoảng, như thời chính ông đang viết, cho nên các chương “bên trong” (*nội thiên*) của *Bảo Phác tử*, tức là những chương bàn về các cách tập dượt theo Đạo giáo, lại được bổ sung bởi những chương “bên ngoài” (*ngoại thiên*) bàn về những vấn đề thuộc thế giới hơn. Nhưng đối với Nho giáo cũng như đối với Đạo giáo, Cát Hồng vẫn tỏ ra mình có tinh thần tự do to lớn. Ông là một trong những nhà tư tưởng hiếm có đã chống lại sự thần phục vô điều kiện các cổ nhân và bênh vực các tác giả cận đại. Ông cũng bênh vực văn chương chống lại thái độ luân lý quá đáng của các nhà Nho.

Trong một số các chương của *ngoại thiên* của *Bảo Phác tử*, Cát Hồng đưa ra nhằm để phê phán tư tưởng của một nhà triết học đó là Pao King-yen (?), người này có lẽ là người đương thời với ông. Đây là một Đạo gia triết để đã rút ra những kết luận cực đoan từ *Lão tử* và *Trang tử*. Ông ta là người vô chính phủ và chống quân chủ. Theo thói quen Trung Quốc, ông

trình bày trạng thái lý tưởng của nhân loại nguyên thủy: lúc bấy giờ không có vua, quan, mọi sinh vật đều sống hài hòa và “quên mình trong cái Đạo”. Từ khi có vua chúa và quan lại, tình trạng dân chúng bị áp bức được miêu tả với những nét đen tối nhất. Vì các cuộc nổi dậy luôn luôn bị đe dọa, những người trên sống trong sợ hãi bắt buộc phải tự bảo vệ mình bằng thành lũy và quân đội, nhưng chỉ vô ích...

Cát Hồng, trong các chương “*nội thiên*” nói nhiều về các biện pháp luyện đan. Những biện pháp này chắc hẳn là rất cổ xưa, và quyển *Bảo Phác tử* không phải là quyển đầu tiên nói đến nó, nhưng các tác phẩm luyện đan ít phổ biến do tính chất bí truyền của chúng. Một tác phẩm mà chúng ta có được, được gán cho một nhân vật huyền bí, gọi là Ngụy Bá Dương, là người chắc hẳn đã sống vào thế kỷ II của kỷ nguyên chúng ta. Nghĩa của nhan đề quyển sách này *Chu Dịch Tam đồng khế* là không rõ ràng: “Sự phù hợp ba mặt giữa các con đường của Trời, Đất và Người” hay “Sự phù hợp ba mặt giữa các con đường của *Kinh Dịch*, Đạo giáo và luyện đan”. Tác phẩm bàn đến cách chế tạo thần sa dùng để làm thành thuốc bất tử. Quá trình luyện đan được trình bày bằng cách sử dụng biểu trưng các quẻ ba vạch và các quẻ sáu vạch, kết hợp với các ký hiệu theo chu kỳ (loại theo số mười gọi là “*thiên can*”) và với các vận động của mặt trời và mặt trăng. Các sự tương ứng này đã được các nhà bình giảng *Kinh Dịch* đời Hán sử dụng. Tư tưởng của Ngụy Bá Dương được trình bày một cách tượng trưng và hết sức bí truyền: cái lò và cái chảo (trong luyện đan là một thế giới vi mô mang hình ảnh vũ trụ. Nhà luyện kim, như một vị á thần, theo dõi các chuyển hóa và các hôn phối của các chất Âm và Dương diễn ra trong các thiết bị này theo những tiết tấu hết như trong tự nhiên, nhưng trong một không gian-thời gian rút gọn.

Luyện đan thực sự được gọi là “thần sa bên ngoài” (*ngoại đan*) đối lập với luyện kim thuật bên trong hay “thần sa bên trong” (*nội đan*), trong đó người ta vẫn dùng danh pháp này để miêu tả các cách tập đượt trong các môn đệ Đạo giáo thực hiện sự chuyển hóa các sinh khí của mình. Những cái này lúc đó được xem như là những thành phần nằm ở trong bộ máy (cái lò và cái chảo, bộ máy này chính là cơ thể). Những sự tương ứng giữa thế giới vi mô và thế giới vĩ mô vốn chung cho tất cả tư tưởng Trung Hoa, trong Đạo giáo tôn giáo trở thành một dẫn liệu cơ bản của mọi cách tập đượt.

II. – Phật giáo

Sự du nhập của Phật giáo và Trung Quốc, thế kỷ I trước CN, không chỉ liên quan tới lịch sử tôn giáo của nước này, mà còn có những hậu quả to lớn tới toàn bộ văn minh và đã quy định một phần lớn sự phát triển của tư tưởng Trung Hoa. Khi nói đến Trung Quốc, học thuyết này đã trải qua một sự chuyển hóa quan trọng về thần học và siêu hình học và phải sau nhiều thế kỷ nó mới được một tâm thức rất khác tâm thức của đất nước nguồn gốc của nó hiểu và tiếp nhận.

Chúng tôi nhắc lại rằng Đức Phật đã giảng đạo vào cuối thế kỷ VI trước CN. “Bốn chân lý thiêng liêng” (Tứ Diệu Đế): 1° Cuộc sống là đau khổ; 2° Điều đau khổ là do ham muốn; 3° Có thể ngăn chặn lòng ham muốn; 4° Có thể hủy bỏ đau khổ bằng cách tuân theo một loạt những hướng dẫn về đạo đức và bằng cách trầm tư. Sự hiểu biết các Chân lý này cho phép ta thoát khỏi cái vòng luân hồi. Các hành vi (*Karma-Nghiệp*) của một vật trong các tồn tại quá khứ quy định số phận của nó trong các cuộc đời sau này. Sự tồn tại có tính hiện tượng, tuy vậy, chỉ là một ảo tưởng và không có một tính hằng thường nào hết. Người ta có thể thoát khỏi cái “bánh xe”

kéo chúng ta đi trong sự kế tiếp nhau vô tận của những cuộc sống và những cái chết, bằng cách ngăn cản tác dụng của các *nghiệp* trước đây và bằng cách đạt đến trạng thái hủy diệt lòng ham sống (*Niết bàn*), nó là trạng thái của những vị Thánh (*la hán*) và những Vị Phật (*những Đấng Giác ngộ*). Đức Phật trong lịch sử chẳng qua chỉ là một trong những người đã đạt đến sự giác ngộ hoàn toàn và hoàn toàn không phải là một thần linh.

Sau khi Đức Phật viên tịch, tăng đồ mà người thành lập chia ra thành những trường phái cứ nhiều thêm mãi, khi Phật giáo lan sang các vùng khác của châu Á. Từ thế kỷ I của CN, một hình thức Phật giáo mới tự cho mình là *Đại thừa* (*Mahayana*). Đại thừa phát triển chủ yếu ở bắc Ấn Độ, ở Trung Á, rồi sang Trung Quốc, Triều Tiên và Nhật Bản. Trong phái *Tiểu thừa* (*Hinayana*), sự cứu vớt là việc riêng mỗi người, còn *Đại thừa* đã xây dựng quan niệm về *Bồ tát*, vị thánh tìm cách cứu vớt mọi chúng sinh, và để làm điều đó, ngài bằng lòng ở lại thế giới các hiện tượng, dù cho sau khi đã đạt được giác ngộ.

Ảnh hưởng tôn giáo và triết học của Phật giáo chỉ được khẳng định dần dần, nhất là sau khi nhà Hán sụp đổ. Trong một thời gian dài, nó đã lẫn lộn với Đạo giáo bởi vì những người đầu tiên dịch Kinh Phật đã sử dụng những cách diễn đạt của Đạo giáo để dịch những khái niệm Phật giáo sang tiếng Hán. Cách dùng hệ thuật ngữ Đạo giáo này được gọi là *cách nghĩa*; các thuật ngữ này là được vay mượn ở *Lão tử*, *Trang tử*, và *Kinh Dịch* tức là ở ba tác phẩm cơ bản (*Tam huyền*) của siêu hình học Tân - Đạo giáo. Có những tiếp xúc giữa người theo Phật giáo và những người thích “Thanh đàm” và khi nhà Tấn rút xuống phía nam sông Dương Tử (317), thì ở Hoa Nam, các tiếp xúc giữa

những người theo Đạo giáo và những người theo Phật giáo là chặt chẽ; cả hai đều thích bàn về vấn đề tồn tại và không tồn tại, nhưng những người theo Phật giáo thích dùng thuật ngữ “Không” (*sūnyatā*) hơn là “Vô”. Vào lúc ấy, có bảy trường phái Phật giáo, và nếu như các trường phái ấy sau này không có ảnh hưởng, thì ít nhất sự tồn tại của chúng cũng chứng minh rằng từ thế kỷ IV, học thuyết mới đã có một ảnh hưởng quan trọng tới tư tưởng triết học.

Nhà tư tưởng Phật giáo quan trọng đầu tiên là Tăng Triệu (384-414), người đã góp phần đưa vào Trung Quốc một trường phái xuất phát từ Ấn Độ là trường phái *Mādhyamika* (Trung quan học phái), được biết đến chủ yếu dưới tên trường phái *Ba Tác phẩm* tức là *Tam luận*¹. Ông ta là môn đệ của Kumarajiva tức Cưu-Ma-La-Thập (344-413), vị tăng lữ đầu tiên đã dịch những văn bản triết học Ấn Độ sang tiếng Hán. Trước khi cải đạo theo Phật giáo, Tăng Triệu đã thấm nhuần tư tưởng Đạo giáo, và ảnh hưởng của tư tưởng này vẫn sâu sắc trong những tác phẩm của ông. Những tác phẩm này làm thành tuyển tập *Triệu luận* của Tăng Triệu.

Theo ý kiến xem ra chung cho Đạo giáo và Phật giáo cổ xưa, các hiện tượng không có thực tại, bởi vì chúng đều chuyển hóa không ngừng. Tăng Triệu còn đi xa hơn, bằng cách chứng minh rằng tự thân các

1. Trường phái này được gọi thế là do ba tác phẩm trình bày học thuyết *Con đường giữa* (Trung quan) sau này được Kumarajiva (Cưu-Ma-La-Thập) dịch ra tiếng Hán.

chuyển hóa này là không có thực. Điều mà người ta nói chung cho là vận động (*động*), đó là việc các vật của quá khứ không ở nguyên trong trạng thái yên nghỉ (*tĩnh*). Vậy mà một vật đã qua là hoàn toàn đã qua, nó không chịu một thay đổi nào là cái sẽ biến đổi nó thành một vật hiện nay, nên phải xem nó như là cố định, ở trạng thái nghỉ ngơi (*tĩnh*), không vận động. Vận động hay sự thay đổi đều là những ảo tưởng bên ngoài. Cái thực tế là cái bất biến và chính cái thực tại tồn tại của những vật “đã qua” giải thích tác động của chúng tới hiện tại. *Tính bất biến (bất thiên)* là một khái niệm vượt lên trên những khái niệm về tĩnh và động: mỗi biến cố, và mỗi vật, mỗi tồn tại (mỗi *dharma*) đều mắc cứng trong cái giây phút nó thuộc vào, nó không vận động cũng không nghỉ ngơi: thời gian là không có thực. Cũng vậy, ta phải gạt bỏ sự đối lập tồn tại - không tồn tại, mà nói rằng không có tồn tại, cũng không có không tồn tại, hay nói theo một cách công thức hóa khác, mọi vật đều vừa tồn tại lại vừa không tồn tại: đây là một vấn đề quan điểm.

Là người đồng thời với Tăng Triệu, Đạo Thanh (Chu Đạo Thanh, vào khoảng 360-434) đem đến một đóng góp quan trọng cho Phật giáo Trung Quốc bằng cách dạy rằng, điều kiện thành Phật là có được bằng sự giác ngộ đột nhiên (*đốn ngộ*), lý thuyết sẽ là chủ yếu sau này trong *Thiền tông*.

Trong chừng mực Phật giáo bắt rễ vào Trung Quốc, không khỏi có sự chống đối diễn ra từ phía các nhà Nho và các Đạo gia. Những cuộc bút chiến thực sự đã diễn ra trong thời Lục Triều: những cuộc tranh luận và những bài văn đã kích đánh dấu các

cuộc tranh luận này được tập hợp lại trong hai tuyển tập *Hoàng Minh tập* và *Quảng Hoàng Minh tập*. Lời bạt của tuyển tập thứ nhất do Tăng Hữu viết (445-518), liệt kê các lời chống đối của các đối thủ Đạo Phật, trong đó những điều chính mà học thuyết trình bày trong các kinh là quá phức tạp và không thể kiểm tra được; không thể có đầu thai vì hồn con người phải chết; học thuyết của Đức Phật là vô ích đối với việc cai trị và không thích hợp với các phong tục Trung Quốc.

Trong số những lời phản đối này, điều được bàn cãi nhiều nhất là điều liên quan tới tính bất tử của linh hồn. Cách thuyết minh dân gian về thuyết đầu thai tóm lại là tin rằng, sau khi chết linh hồn không chết và sẽ chưa loại trừ được sự ngu muội và những ham muốn, thì hồn lại sống lại trong một cơ thể mới. Thực ra, nếu như học thuyết chân chính chấp nhận các hành vi quy định những tồn tại sau này, thì nó vẫn phủ nhận sự tồn tại của một linh hồn hằng thường; nhưng luận điểm của những kẻ đối thủ đạo Phật, những người không am hiểu, vẫn hướng về điểm chống lại lòng tin là linh hồn còn sống sau khi chết. Họ khẳng định rằng các “hơi thở” hay các năng lượng sống (*khí*) hết kiệt trong một cuộc đời duy nhất và chúng biến mất và vô hình khi chết. Đối thủ chính của Phật giáo vào giai đoạn này là Phạm Chấn (vào khoảng 450-415) là người viết một tiểu luận nổi tiếng về vãi chết của hồn (*Thần diệt luận*), trong đó ông khẳng định rằng “cơ thể là hồn”; do đó, tứ chi và các cơ quan khác đều là những bộ phận của hồn, như việc chúng có cảm giác đã chứng minh điều đó. Cái chu kỳ sống - chết chỉ là một quá trình tự nhiên và vấn đề mà Phật giáo quan tâm nhất thực tế không tồn tại. Tiểu luận này kết thúc bằng một cuộc tấn công đứng thù tục chống lại tôn giáo nước ngoài bị tố cáo về mọi điều tai hại. Sau khi hợp nhất về chính trị dưới đời Tống và đời Đường, Phật giáo thấy tầm quan trọng của mình tăng lên, nhưng thái độ đối

dịch của một vài môi trường cũng tăng lên, cho đến khi một sự trừng phạt nghiêm khắc chấm dứt sự bành trướng của nó (845).

Huyền Trang (596-664) sống vào đầu nhà Đường đã làm một cuộc hành hương nổi tiếng tới Ấn Độ và đến đó năm 633. Ông trở về vào năm 645 với nhiều văn bản Phật giáo và ông dốc phần còn lại của đời mình để dịch chúng với sự giúp đỡ của các môn đệ. Công trình dịch thuật của ông, chủ yếu liên quan tới những học thuyết duy tâm cực đoạn của *Vasubandhu* (*Thế Tôn*) và *Dharmapala* (*Hộ Pháp*), đã giúp cho các môn đệ biết một tư tưởng Ấn Độ thực sự hơn là cái Phật giáo đã bị Hán hóa rất nhiều mà tới tận lúc bấy giờ họ được biết.

Vào thế kỷ VI, xuất hiện trường phái Thiên Thai hay trường phái Hoa Sen (*Pháp Hoa*), bởi vì mặc dầu văn bản gốc của nó là *Liên hoa kinh* (*Saddharma pundarika-sūtra*) nhưng văn bản này lại được Trí Khải (538-597), vị hòa thượng của núi Thiên Thai (tỉnh Chiết Giang) thuyết minh một cách độc đáo. Trí Khải muốn dung hòa các phương pháp chiêm ngưỡng và trí tuệ và điều đó đã khiến ông xây dựng một hệ thống triết học thực sự bằng cách xuất phát từ văn bản thiêng liêng. Toàn thể vũ trụ là một Tinh thần (*tâm*) tuyệt đối gọi là *Chân như* (Cái sự thực là thế). Sự tồn tại của mọi vật (hay của các yếu tố tạo thành các vật, các *dharma*) đều lệ thuộc vào cái tinh thần này. Tự thân các *dharma* (các hiện tượng gọi là *Pháp*) là trống không và hư ảo, chỉ có *Chân như* là hiện thực vĩnh viễn “như thế”. Nhưng mặc dầu là hư ảo, chúng vẫn có một tồn tại ở bên ngoài và nhất thời. Cái Tâm về bản chất của nó là không có sự phân biệt, nhưng biểu lộ dưới những phương diện và những

phẩm chất khác nhau, nghĩa là các hiện tượng và các vật thể của thế giới bên ngoài vốn là “nhơ bản”, đều xuất phát từ cái tâm. Bởi vì về cơ bản, không có cái gì ở ngoài cái Tâm, cho nên cái Tâm chứa đựng hai bản tính, hai tiềm năng: một trong sạch (*tĩnh tính*) và một nhơ bản (*nhĩễm tính*) và mọi sinh vật cũng có hai bản tính như vậy. Mặc dầu về bản tính là nhơ bản, chúng tạo nên những hành động nhơ bản, nhưng bản tính trong sạch của chúng vẫn cứ nguyên vẹn. Kết quả là các vị Phật làm những hành vi trong sạch nhưng bản tính nhơ bản của họ cũng vẫn nguyên vẹn. Như vậy, về cơ bản, các sinh linh và các vị Phật là đồng nhất với nhau. Điều phân biệt họ, đó là cái *karma* (*ngiệp*) của những người thứ nhất ảnh hưởng tới bản tính ô trọc của họ và họ bị lôi kéo vào cái vòng đầu thai; còn các vị Phật, do các hành vi trong sáng của mình nên lên đến Niết bàn. Nhưng các sinh vật, mặc dầu sống trong thế giới trần tục vẫn giữ bản tính trong sáng và lúc nào cũng có thể được cứu vớt. Các vị Phật mặc dầu sống trong một thế giới trong sạch, vẫn giữ bản tính nhơ bản của mình và vào bất cứ lúc nào cũng có thể rơi vào vòng đầu thai.

Để được cứu vớt cần có một sự trau dồi về tinh thần. Điều này gồm hai phương pháp bổ sung: 1° Sự chấm dứt (*chỉ*), là cái cho phép khiến cho mọi vật (mọi *ngiệp*) đều mất bản tính riêng của chúng, và sự tồn tại của chúng chỉ là bên ngoài; cách nhận thức này cho phép chặn đứng cái dòng những tư tưởng sai lạc; 2° Sự chiêm ngưỡng (*quan*), nhờ đó phát hiện cái chân lý rằng các sự vật xuất hiện do cấu tạo của tâm, rằng

chúng tuy có một tồn tại nào đấy, nhưng đều không có thực như những giấc mơ vậy.

Một trường phái Trung Quốc khác, phái Hoa Nghiêm có những điểm chung với phái Thiên Thai. Người sáng lập chính của nó là Pháp Tạng (643-712) là người đã xây dựng một hệ thống nhất quán xuất phát từ *Kinh Hoa Nghiêm* (*Avatamsaka-sūtra*). Thế giới của cái thực tại tuyệt đối gọi là Lý (Nguyên lý hợp lý) và thế giới hiện tượng của các hoạt động (*trí*) là lệ thuộc qua lại vào nhau: cái thứ nhất như là nước, các hiện tượng như là sóng. Quan niệm này chung cho mọi trường phái Đại thừa, trở thành tư tưởng chủ đạo của Hoa Nghiêm. Nó không phải không khiến ta nhớ tới tính lưỡng phân trong Đạo giáo của *Vô* và *Hữu* mà bày trường phái Phật giáo cổ đã lấy lại theo ý của mình. Giữa hai thế giới này có một sự hài hòa, cái này trong Thiên Thai là xuất phát từ chỗ cái toàn thể là ở trong cái toàn thể, nhưng trong *Hoa Nghiêm* thì lại là ở sự lệ thuộc qua lại của các nghiệp: những cái này tương ứng với nhau, bao hàm lẫn nhau. Tự thân chúng, chúng đều là Không, chúng chỉ tồn tại bởi những liên hệ nối liền với nhau và với vũ trụ mà thôi. Như vậy, vũ trụ chẳng qua chỉ là một phức thể những liên hệ giữa các nghiệp mà thôi.

Đời Đường, vào cuối thế kỷ VII, có một quyển sách giả mạo được viết ra nhưng đã ảnh hưởng to lớn tới tư tưởng triết học Trung Hoa, quyển *Suramgama sūtra* (*Thủ Lăng nghiêm kinh*). Theo quyển này, mà nguyên bản Ấn Độ theo giả thuyết, hình như chưa bao giờ tồn tại, các hiện tượng chỉ là những hiện thực hóa của cái tuyệt đối không phân biệt và siêu việt; tuy vậy, cái tuyệt đối này

lại có mặt trong các hiện tượng mà nó vừa là cội nguồn vừa là chất liệu. Kẻ nào có thể đạt đến cái tuyệt đối này, là hiện thực duy nhất không phải ảo tưởng thì các khả năng tri giác được tẩy lọc và cách dùng của chúng trở thành không phân biệt. Tác giả của kinh này lấy cảm hứng ở Trang tử, là người cũng chấp nhận rằng kẻ huyền bí sau khi đã thống nhất tinh thần của mình sẽ đạt đến một tri giác tổng thể các sự vật. Không những thế, tinh thần mọi người đều có một phẩm chất siêu việt, người ta có thể đạt đến sự cứu vớt bằng “cách chiêm ngưỡng của tinh thần” cái này là kết quả của sự hướng ngã. Tuy nhiên *Suramgama sūtra* vẫn còn chưa tin vào khả năng có sự “đốn ngộ” mà sự giác ngộ chỉ xảy ra sau một giai đoạn chuẩn bị, trong đó tinh thần phải được tẩy lọc qua một quá trình dần dần. Nhưng chẳng bao lâu, vấn đề “*tiệm ngộ*” (giác ngộ dần dần) và “*đốn ngộ*” (giác ngộ đột ngột) sẽ được nêu lên gay gắt ở trong lòng *Thiền tông*.

Theo truyền thuyết, vị tổ sư đầu tiên của Thiền tông ở Trung Quốc (người ta biết đến nó nhiều hơn dưới danh từ Nhật Bản của nó là *Zen*) là Boddhidharma (Bồ đề đạt ma), mà tính chất lịch sử là đáng ngờ và có lẽ đến Trung Quốc vào khoảng 500. Học thuyết này bắt nguồn từ lối giảng dạy bí truyền mà đức Phật đã dành cho một trong các môn đệ của mình; việc giảng dạy này sau đó được truyền từ tinh thần tới tinh thần, không dùng chữ viết. Sau Bồ đề đạt ma, sự lãnh đạo tinh thần của trường phái được truyền cho Hoảng Nhẫn, vị tổ sư thứ 5 (602-675). Khi ông ta chết, hai môn đệ chính của ông ta là Thần Tú (chết năm 706) và Huệ Năng (638-713) chia tách nhau, người thứ nhất thành lập cuộc vận động “*tiệm ngộ*” ở phương bắc (trong tỉnh Hồ Bắc), người thứ hai thành

ý định cũng không có tư tưởng riêng biệt, không có khái niệm về cái thiện và cái ác cho nên ông ta không tạo nên nghiệp.

Như vậy, Nam Thiên tông vứt bỏ cả việc đọc cách kinh cũng như việc thờ Phật và cuộc sống tu hành. Không có việc giảng dạy rõ rệt, bản thân người môn đệ phải tìm chân lý, và chân lý này bên ngoài có vẻ vô nghĩa vào dịp một biến cố nào đấy. Đôi khi các ông thấy của Thiên tông dùng những lời ngược đời khó hiểu, hay dùng những biện pháp tàn nhẫn để cho môn đệ của mình giác ngộ.

III. – Nho giáo

Cũng như trong thời Lục triều, tư tưởng Nho giáo đời Đường không hề biết đổi mới. Tuy nhiên, có hai người đóng vai những người báo trước Tân - Nho giáo và vì thế là quan trọng: Hàn Dũ và Lý Cao.

Hàn Dũ (768-824) là một nhà văn lớn muốn chống lại một phong cách nào đấy bị xem là quá "thảm mỹ", tạo nên một văn xuôi đơn giản hơn và trực tiếp hơn, và điều đó chuẩn bị cơ sở cho các nhà triết học thời kỳ sau. Chính ông cũng viết một vài tiểu luận triết học, nhưng chính bởi cách ông phê phán chủ nghĩa thanh tĩnh Đạo giáo và chủ nghĩa hư vô Phật giáo mà ông là quan trọng. Ông tránh không tấn công hai học thuyết này trên lĩnh vực siêu hình mà đứng trên lĩnh vực đạo đức, ở đây Nho giáo đã có một truyền thống lâu dài được xác lập chắc chắn. Ông khiến truyền thống này đi ngược lên Mạnh tử, nhà triết gia cuối cùng theo ông khẳng định, đã truyền lại đúng đắn tư tưởng của

Khổng tử. Như vậy, ông gạt bỏ các nhà văn khác của trường phái, nhất là Tuân tử, và xác lập cái dòng dõi từ nay được xem là chính thống của những người kế thừa vị Tôn sư. Tuy nhiên, các quan niệm riêng của ông không phải bao giờ cũng phù hợp với “chính thống” này. Chẳng hạn, vấn đề cơ bản đối với các nhà Nho về bản tính con người, ông không theo Mạnh tử. Theo ông, bản tính này có ba trình độ: cao, vừa và thấp. Bản tính cao là thiện; bản tính vừa không được xác định, có thể sửa chữa bằng giáo dục hay có thể bị hư hỏng; bản tính thấp là ác. Kể ra thì lý thuyết ba bậc này của bản tính con người không phải là một phát minh của Hàn Dũ, vì người ta thấy nó ở các nhà tư tưởng cổ, đặc biệt là Vương Sung.

Một điều khác, ở đây Hàn Dũ tách khỏi quan niệm truyền thống, đó là lý thuyết của ông về “tình yêu mọi người”. Mặc dầu ông gọi nó là bác ái chứ không phải là kiêm ái như Mặc tử nhưng ở đây ông xích lại gần Mặc tử, người mà ông tỏ ra rất thần phục. Nhưng trong khi phản ứng kịch liệt chống lại Phật giáo, Hàn Dũ đã giúp đỡ cho Nho giáo. Bài văn ông liệu chết dâng lên nhà vua trong dịp chuyển một di vật của Đức Phật tới cung điện nhà vua, vào năm 819, vẫn rất nổi tiếng và đã góp phần gây nên một phản ứng không phải đơn thuần tiêu cực, bởi vì nó bắt buộc các nhà Nho phải suy nghĩ lại về triết học của mình.

Lý Cao (khoảng 775-845), một người cháu gọi Hàn Dũ bằng cậu và là môn đệ chính của ông tiếp tục sự nghiệp của ông thầy của mình cũng theo hướng này. Ông ta cũng quan tâm nhiều nhất tới vấn đề bản tính

con người. Các tác phẩm kinh điển ông dẫn nhiều nhất là *Kinh Dịch*, *Đại học*, *Trung dung* và *Mạnh tử*, và điều này không phải không có hiệu quả, bởi vì đây là những văn bản cơ bản của các nhà triết học Tân - Nho giáo. Lý Cao chấp nhận lý thuyết về tính thiện của con người theo *Mạnh tử*. Bản tính này có thể bị mờ tối vì những tình cảm và những ham muốn. Những cái này đều có mặt ngay ở các vị thánh, nhưng các vị thánh lại có thể làm chủ được nó, bởi vì tinh thần họ hoàn toàn yên tĩnh và không bị thế giới bên ngoài ảnh hưởng. Việc đề xướng một thái độ thanh tĩnh nào đấy trong khi khẳng định rằng vị hiền triết lý tưởng không có một tư tưởng đặc biệt nào, rõ ràng, Lý Cao để lộ những ảnh hưởng Đạo giáo và Phật giáo. Ông vẫn là người Nho giáo sâu sắc không kém khi nhấn mạnh tới việc trau dồi đạo đức, sự hài hòa giữa người với người ở trong xã hội. Sự mở rộng các hiểu biết. Cũng như Hàn Dũ, ông chuẩn bị cho sự đổi mới Nho giáo, là điều sẽ phát huy dưới thời Tống.

CHƯƠNG III

THỜI CẬN ĐẠI

I. – Tân - Nho giáo đời Tống

Đời Tống (960-1280) yếu về mặt quân sự. Nó phải đấu tranh chống lại các dị tộc phương Bắc, trong đó có một dị tộc sẽ chiếm Hoa Bắc và dựng lên nhà Kim, trong khi triều đình Trung Hoa phải thiết lập ở Hàng Châu (1127), từ đó nó cai trị Hoa Nam cho đến khi triều đại Mông Cổ nhà Nguyên lập lại sự thống nhất chính trị có lợi cho mình. Tuy vậy, đời Tống vẫn là một thời đại rực rỡ nhất của lịch sử Trung Hoa. Văn minh đã đạt đến một sự phát huy ít khi sánh kịp trong mọi lĩnh vực. Lĩnh vực triết học đặc biệt nổi bật với sự phục hưng Nho giáo, học thuyết đã bị che mờ lâu ngày vì sự bành trướng của Phật giáo và Đạo giáo. Sự phục hưng này đã được Hàn Dũ chuẩn bị, nhưng chúng ta thấy rằng tầm quan trọng của ông không phải ở tính độc đáo về tư tưởng. Ông ta đã gây nên một sự phản ứng chống Phật giáo, và môn đệ của ông ta là Lý Cao đã thu hút sự chú ý tới *Trung Dung*. Những người Phật giáo theo *Thiền tông*, về phía mình, cho là tìm thấy trong tác phẩm nhỏ bé này những ý kiến gần với

những ý kiến của mình và thậm chí đi đến chỗ giải thích nó bằng những khái niệm Phật giáo, và điều này không phải không ảnh hưởng tới các nhà Nho. Và lại, các nhà Nho cũng cảm thấy cần phải chống lại các siêu hình học Phật giáo và Đạo giáo cũng bằng cách dựa vào những luận cứ vững chắc, nên họ thấy mình bắt buộc cũng phải bàn luận về những chủ đề triết học mà Khổng tử đã tránh không nói đến. Kết quả là từ thế kỷ X, Nho giáo mang một diện mạo mới, diện mạo Tân - Nho giáo, hệ thống triết học mà những người sáng lập sống dưới thời Bắc Tống (960-1126), nhưng Chu Hy, dưới thời Nam Tống (1127-1280) là đại biểu nổi tiếng nhất.

Thuật ngữ “Tân - Nho giáo” (chữ Hán là “*Đạo học*, khoa học về Đạo”) thực tế bao hàm hai trào lưu tư tưởng khá khác nhau: một trào lưu hiện thực là “trường phái Lễ phải” (*Lý học*) hay trường phái “bản tính con người và Lễ phải” (*Tính-Lý học*), một trường phái khác là duy tâm hay trực giác luận (*Tâm học*) mà Dương Vương Minh đời Minh là nhà triết học nổi tiếng nhất.

1. **Các nhà triết học thời Bắc Tống.** – Những người tiêu biểu nhất, một mặt là Chu Đôn Di, Trương Tải và hai anh em họ Trình, còn mặt khác có Thiệu Ung là người đại biểu một khuynh hướng khác.

A) **Chu Đôn Di**, được gọi là Thầy Liêm Khê (1017-1073) là người tiên phong đã trình bày đầu tiên những nguyên lý siêu hình học và đạo đức học Tân - Nho giáo. Ông làm điều đó bằng *Thái cực đồ tức Bảng về cái Cực cao nhất và Thái cực đồ thuyết*, tức là Giải

thích về *Thái cực đồ* và một tác phẩm nhỏ là quyển *Thông thư*.

Thái cực đồ là một biểu đồ giống như những biểu đồ mà các tác giả Đạo giáo khác sử dụng để minh họa các ý kiến của mình. Ông dùng sơ đồ trình bày sự phát triển của thế giới xuất phát từ *Thái cực*, thuật ngữ vay mượn ở *Kinh Dịch* (*Hệ từ*), trong đó nói rằng các chuyển hóa (*dịch*) đều xuất phát từ nguyên lý *Thái cực*, cái này tạo ra hai nguyên lý phụ là Âm và Dương. Nhưng Chu Đôn Di lại sáp nhập *Thái cực* vào *Vô cực* (“Không có Định” hay “Cái tuyệt đối của cái Vô”), điều này là một cách nói của *Lão tử*. Ngoài ra, ở đầu quyển *Giải thích*, ông còn dùng một cách nói nhập nhằng *Thái cực nhi Vô cực*: câu này có thể có nghĩa hoặc là *Vô cực* và *Thái cực* đều là một vật như nhau và duy nhất, hoặc là cái thứ hai là xuất phát từ cái thứ nhất. Chu Hy và các đại biểu của phái chính thống chấp nhận cách thuyết minh thứ nhất, nhưng Chu Đôn Di ở đây vẫn nhớ tới những tư biện Đạo giáo và Phật giáo về *Vô* và *Hữu*, là những điều đã làm các nhà triết học thời Trung cổ bấy lâu say mê.

Cuốn *Giải thích* nói tiếp rằng sự vận động trong lòng *Thái cực* tạo ra *Dương*, rồi khi sự vận động này cạn kiệt và đi đến nghỉ ngơi thì nó tạo ra *Âm*. Sau đó, quá trình này lại bắt đầu; các thời gian vận động và các thời gian nghỉ ngơi cứ kế tiếp nhau sản sinh Ngũ Hành (Thủy, Hỏa, Mộc, Kim, Thổ), những cái này đều là những “*Khí*”, những dạng thức của *Âm* và *Dương* và của *Thái cực-Vô cực*. Trong trật tự sự sống, hai dạng thức này hợp nhất và kết hợp với nhau, biểu lộ thành

các loại có giới tính, nhờ đó vô số sinh vật ra đời. Con người là sinh vật thông minh nhất trong số này. Tiếp theo đó là bảng tóm tắt nhân loại học Nho giáo bằng những từ ngữ cũng ngắn gọn không kém. Con người có một cơ thể (một hình thức, *Hình*) và một tinh thần (*Thần*), y có năm đức (ở đây gọi là năm “bản tính bẩm sinh, *tính*”), những cái này do hoạt động của mình tạo ra cái thiện hay cái ác về mặt luân lý. Biện pháp cứu chữa mà các vị thánh sáng tạo để chống lại cái ác về mặt luân lý, đó là sự đúng đắn nảy sinh từ trạng thái cân bằng đúng đắn về tinh thần và tình cảm thuộc hai đức cơ bản là *Nhân* và *Nghĩa*. Ngoài ra, phải dành ưu tiên cho tĩnh và thanh tĩnh: chính nhờ vậy mà sự hoàn mỹ của con người (*Nhân cực*, cái đỉnh của con người) được thực hiện. “Chính nhờ vậy mà con người có những đức như Trời và Đất, cùng một ánh sáng như Mặt trời và Mặt trăng, có cùng sự đều đặn trong hành vi như các mùa, có cùng một ảnh hưởng tới phúc và họa như *quỷ thần*”. Chu Đôn Di phát triển các ý kiến của mình dài hơn một chút trong quyển *Thông thư*. Quyển này lúc đầu được gọi là *Dịch thông thư*, tức là *Quyển sách cơ bản về Kinh Dịch*, nhưng nó cũng chịu cảm hứng cả của *Trung Dung*. Thực vậy, đối với ông ta, thánh thiện tóm lại là nhận thức và nhập thân vào các bản tính bẩm sinh của con người là cái hoàn toàn thiện. Ông gọi điều đó là *Thành*, thuật ngữ quan trọng của *Trung Dung*, từ này thường được dịch là “thành thực”, cách dịch này là có thể chấp nhận, nếu như qua đó người ta hình dung sự thành thực đối với chính mình và đối với bản tính sâu xa của mình. Vậy mà “sự

thành thực” này chủ yếu là không hoạt động, tĩnh lặng, đó là cái tinh thần còn chưa bị kích thích do tiếp xúc với các thực tế bên ngoài, nhưng khi đã tiếp xúc thì nảy sinh một phản ứng, lúc đầu còn chưa tri giác được - chúng ta sẽ nói rằng nó còn thuộc lĩnh vực hạ thức - điều mà Chu Đôn Di gọi là *cơ*. Chính phẩm chất của sự xung động nảy sinh này quy định cái thiện và cái ác của các hành vi. Thực ra, Chu Đôn Di tin tưởng vững chắc rằng, con người hoàn toàn hướng về cái thiện và bằng cách vâng theo cái thiện tự nhiên của mình nhờ có chữ *Thành*, cái này cũng là lương tâm, anh ta sẽ đạt đến sự chí thiện của các vị thánh. Tính thánh thiện chẳng qua là chữ *Thành*, tức là sự phù hợp hoàn toàn của tồn tại với bản tính của mình.

Chu Hy là người rất coi trọng các tác phẩm của Chu Đôn Di đã chứng minh “Thành” tương ứng với *Thái cực* như thế nào, cái thiện và cái ác về luân lý tương ứng với *âm* và *Dương* như thế nào, *Ngũ Hành*, các hành vi tương ứng với “muôn vật” như thế nào. Như vậy là trong thế giới đạo lý, chữ Thành đóng vai trò của *Thái cực* trong vũ trụ; hoạt động của nó làm nảy sinh thiện và ác (nhưng theo Chu Đôn Di, thì đúng hơn là nảy sinh cái thiện, còn cái ác chỉ là một sự lệch lạc của cái thiện mà thôi). Nó là vô hình trong trạng thái nguyên thủy và có lẽ không có ý thức và điều đó làm nó sáp nhập vào “*Vô cực*”.

B) **Thiệu Ung** (Thiệu Khang Tiết, 1011-1077), cũng như Chu Đôn Di trong *Thái cực đồ* của mình, vay mượn các nhà Đạo học quan niệm biểu hiện sự diễn biến của vũ trụ bằng những đồ hình. Các môi

trường Đạo giáo đã thừa hưởng điều đó từ khoa học huyền bí của các *Nguy thư* (Phụ lục huyền bí của các *Kinh điển*) đời Hán, nhất là của *Kinh Dịch* là tác phẩm tư biện về các “Biểu trưng và các Con số”. Thiệu Ung đưa khoa học về các Biểu trưng và về con số này vào triết học Nho giáo. Hệ thống của ông được soạn thảo rất tinh vi nhưng võ đoán và tối tăm, nằm trong tác phẩm chính của ông mang tên là *Hoàng cực kinh thế (thư)* nghĩa là *Tác phẩm về cái Đỉnh tôn nghiêm ngự trị thế giới*. Về cơ bản, đây là một thứ duy tâm luận đồng nhất hóa tinh thần, Đạo và Thái cực. Đối với Thiệu Ung, cái nguyên lý tinh thần này là bản chất của mọi vật và sự có mặt phổ quát của nó, giải thích tại sao người ta biết được nó. Nhà hiền triết có thể chỉ nhờ cái “tâm” của mình, quan sát được các “tâm” của vô số sinh vật. Bằng cái “tâm” này, ông ta đại diện ý muốn của Trời; bằng miệng của mình, ông ta nói lên những lời nói của Trời; bằng đôi tay của mình, ông ta làm những việc của Trời; bằng toàn bộ con người ông ta đại diện toàn bộ các hoạt động tự nhiên. Cần phải biết quan sát sự vật (*quan vật*) theo quan điểm sự vật, quan sát chúng bằng tinh thần chứ không phải bằng đôi mắt, dưới ánh sáng của cái *Lý* nội tại chứ không phải bằng đầu óc mình, bởi vì vật nào cũng có cái *Lý*, cái *Tính* và cái *Mệnh* của nó. Chính Thiệu Ung gọi cách quan sát này là “quan sát đảo ngược” (*phản quan*). Đó là cách ông dùng để khuyến khích đạt đến tính khách quan và kết án chủ quan luận, nó trái ngược với quan sát sự vật (*quan vật*). Tóm lại là lối “quan sát sự vật” xuất phát từ quan điểm của riêng mình.

Phần lớn nhất của *Hoàng cực kinh thế* là một bảng niên đại về sự diễn biến của vũ trụ. Sự diễn biến này, được minh họa bằng những Con số của *Kinh Dịch*, là theo chu kỳ, bởi vì mọi vật đều ở trong vòng những luân phiên mở rộng và rút ngắn lại. Như vậy, người ta có những giai đoạn gọi là *Nguyên* (Chu kỳ), *Hội* (Thời kỳ), *Vận* (Chuyển vận) và *Thế* (Thế hệ), mà óc hệ thống dẫn tới việc kết hợp vô đoan với các thiên thể. Quan niệm cho rằng thế giới thế nào cũng bị hủy diệt và sẽ được thay thế bởi một thế giới khác là xuất phát từ tư tưởng Ấn Độ vốn chấp nhận rằng vũ trụ trải qua những *kiếp* (*kalpas*) kế tiếp nhau (thời kỳ vũ trụ). Nhưng Thiệu Ung lại trình bày nó bằng các thuật ngữ của Âm và Dương và biểu trưng nó bằng 64 quẻ sáu vạch của *Kinh Dịch*.

C) **Trương Tải** (Trương Hoành Cừ, 1020-1077), tiếp tục sự cố gắng do Chu Đôn Di mở đầu, để xây dựng một siêu hình học Nho giáo. Tác phẩm chính của ông là *Chính môn* (*Giáo dục người trẻ tuổi*) và phải thêm vào đó *Tây minh* (*Ghi chép ở phía Tây*).

Trương Tải chấp nhận sự tồn tại của một “hơi thở” (*Khi*) là chất liệu cơ bản của vũ trụ. Nên nhớ rằng danh từ *Khi* này, một trong những thuật ngữ quan trọng nhất của tư duy Trung Hoa nhưng không có từ tương đương trong các ngôn ngữ phương Tây. Tùy theo lúc, nó có nghĩa là không khí, hơi, hơi thở, năng lượng sống, năng lượng của thần kinh, của khí quyển... Đồng Trọng Thư đã nói đến một *Khi*, chất liệu trong suốt và không màu chứa đầy vũ trụ và là nguyên lý thống nhất của vũ trụ. Trương Tải còn đi xa hơn khi

cho *Khí* là thực tại duy nhất mà ông cũng gọi là cái Trống không Vĩ đại (*Thái hư*). Cái *Thái hư* này không có hình thức, nhưng với tính cách là *Khí* (*Âm Dương*) nó có thể cô đọng, biểu hiện dưới những mặt khác nhau và do đó, mang lại hình thức cho các vật hữu hình. Cơ thể con người cũng là một sự cụ thể hóa của *Khí*, và khi chết, *Khí* tan ra quay trở về trạng thái nguyên sơ của mình. Trương Tải cũng chấp nhận, nhưng không nhấn mạnh nhiều, rằng một nguyên lý trật tự là Lý chỉ huy các chuyển hóa và các biến đổi của *Khí*, điểm này sẽ trở thành một tư tưởng chủ đạo của triết học Chu Hy. Còn về phần mình, Trương Tải nói đến cái hài hòa vĩ đại (*Thái hòa*) là tương đương với *Đạo* hay *Thái cực*; sự hài hòa này là sự hài hòa của các *Khí*, của *Âm* và của *Dương*, nhờ đó *Thái hư* là một cái gì có sự sống chứ không phải vô tri.

Như vậy, vũ trụ là duy nhất, nhưng các biểu hiện của nó là rất nhiều. Con người phải tìm lại được tính duy nhất bằng cách loại trừ những sự phân biệt giữa cái ngã và cái phi ngã. Tuy vậy, người phạm tục tự bó hẹp vào giới hạn của các giác quan, trong khi bậc hiền triết hủy bỏ các hạn chế này để đi đến chỗ dùng tinh thần bao quát được toàn bộ các sự vật của toàn thể giới. Đối với Trương Tải, sự hợp nhất này có tính chất tinh thần hơn là huyền bí, giữa con người và vũ trụ, là điều tiêu biểu cho chữ "*Thành*" hay ý thức sâu xa về bản ngã.

Còn về phẩm chất của bản tính con người (*tính*), vấn đề chủ yếu đối với các nhà Nho, thì Trương Tải đưa ra một lý thuyết mới sẽ được Chu Hy lập lại: ông

phân biệt hai loại *tính*: một loại *tính* có tính chất vũ trụ (*thiên địa chi tính*) và một loại *tính* vật thể (*khí chất chi tính*). Cái thứ nhất là hoàn toàn thiện, cái thứ hai là pha trộn của thiện và ác bởi vì nó ít nhiều chịu ảnh hưởng của phẩm chất không đều của các *Khí* làm thành hình thức của thân thể.

Trong *Tây Minh*, văn bản được các nhà Nho đời sau đánh giá cũng quan trọng như *Mạnh tử*, Trương Tải trình bày lý tưởng về tình hữu ái toàn nhân loại, xuất phát từ quan niệm của ông về thế giới và về vị trí của con người trong vũ trụ. Trời và Đất là cha mẹ của mọi tạo vật; ai cũng phải tôn kính, yêu đồng loại như anh em mình, yêu các sinh vật khác như những thành viên của cùng một gia đình. Đây là sự mở rộng cả “*kiêm ái*” của *Mặc tử* cũng như của chữ *Nhân* Nho giáo, điều mà Hàn Dũ đã đề nghị, nhưng không dựa trên một hệ thống siêu hình.

D) **Sự nghiệp** triết học của hai anh em Trình Hạo và Trình Di chiếm một địa vị rất quan trọng trong lịch sử Tân - Nho giáo, trong đó cùng với Chu Hy, hai người là những nhân vật chủ đạo. Cả hai đều là những nhà tư tưởng lớn, mỗi người đều có tính độc đáo riêng, nhưng có những kiến giải chung về các cơ sở chủ yếu của Nho giáo theo như họ quan niệm. Chính vì vậy *Toàn tập các tác phẩm của hai Trình (Nhị Trình toàn tập)* và *Những lời bàn của hai Trình (Nhị Trình ngữ lục)* thường thường không phân biệt những lời bàn triết học của hai anh em, cho nên đôi khi khó lòng phân tách nó thuộc người này hay người kia.

Trình Hạo (Trình Minh Đạo, 1032-1085), người anh, có đầu óc tổng hợp hơn và duy tâm hơn người em. Ông là người mở đầu trào lưu duy tâm của Tân - Nho giáo, trong khi Trình Di mở đầu trào lưu hiện thực và duy lý. Tuy nhiên, cả hai đều nhất trí xây dựng triết học của mình trên ý niệm về *Lý*. Chữ này theo nghĩa đen chỉ kết cấu của một vật thể vật chất, ở đây cũng như ở Vương Bật đã có một giá trị siêu hình, nó là một nguyên lý hợp lý nội tại trong vũ trụ và trong các thành tố của nó. Trình Hạo hay nói về cái *Lý* của Trời hay của tự nhiên (*Thiên lý*, thuật ngữ vay mượn trong *Nhạc ký* của *Lễ ký*, nhưng nguyên lý tự nhiên này đồng thời còn là một nguyên lý đạo đức, và điều đó là rất phù hợp với truyền thống nhân văn Trung Quốc vốn không tách rời mặt con người và mặt vũ trụ, mặt đạo đức và mặt tự nhiên. Do đó, cái tâm là cái *Lý* có mặt ở con người, có sự đồng nhất giữa cái tâm và *Lễ* phải phổ quát.

Trong một tác phẩm nổi tiếng về chữ *Nhân*, Trình Hạo cũng hết như Trương Tải, mở rộng cái “đức nhân” ngày xưa này thành một cái đức phổ quát. Đối với ông, đây là khả năng gây nên sự sống vốn thuộc riêng của Trời và Đất, nhưng con người lại tham dự vào đấy, thành ra y gắn liền chặt chẽ với mọi sinh vật. Như vậy, *nhân* là một nguyên lý thống nhất giữa Trời, Đất và Người.

Nguyên lý sống của con người, “bản tính” (tính) của y là một phần nhỏ của cái *Khí* vũ trụ. Trong trạng thái nguyên sơ của mình, “bản tính” này là tĩnh lặng và không có những phẩm chất thiện hay ác. Những cái

này xuất hiện khi *tính* bị xáo động, và lúc đó chúng biểu lộ trong các tình cảm và dục vọng. Chính vì vậy cho nên việc trau dồi tinh thần chủ yếu tóm lại là làm cho cái *tính* của mình tĩnh lặng. (*Tĩnh tính* là nhan đề một tiểu luận khác nổi tiếng của Trình Hạo dưới hình thức một bức thư). Mục đích này có thể đạt được nhờ “sự thành thực” (*thành*) và sự nghiêm trang (*kính*), điều này có nghĩa là người ta phải tập trung suy nghĩ, tránh mọi sự phân tán về tinh thần. Sau khi “bản tính” đã tìm lại được sự tĩnh lặng nguyên thủy, người ta không còn phân biệt giữa đời sống nội tâm và thế giới bên ngoài. Vị hiền triết mà tâm hồn rộng lớn và vô tư có một thái độ uyển chuyển và hồn nhiên đối với mọi vật xuất hiện trước mắt ông ta, hoàn toàn giống như thái độ các Đạo gia. Cũng như Chu Đôn Di là ông thầy của ông ta, Trình Hạo đã chịu ảnh hưởng mạnh mẽ của triết học Lão tử, Trang tử cũng như của *Trung Dung*.

Trình Di (Trình Y Xuyên, 1033-1107) đã dành cho trí tuệ và học tập một tầm quan trọng hơn anh mình. Ông tin chắc rằng, thế giới vật thể và thế giới đạo lý đều phục tùng một nguyên lý hợp lý (cái *Lý*) mà con người phải cố sức tìm hiểu và phải phục tùng.

Cơ thể của mọi vật hữu hình đều được tạo nên bởi hai “*khí*” Âm và Dương, nhưng bản tính nguyên sơ của chúng là cái *Lý*. Cái *Lý* là “vượt lên trên các hình thức” hay “có trước các hình thức” (*hình nhi thượng*) trong lúc đó thì các *Khí* đều “ở dưới các hình thức” hay có sau các hình thức (*hình nhi hạ*). Điều đó có nghĩa đơn giản hơn rằng cái *Lý* là một nguyên lý vô hình, không có vật thể, còn các *Khí* là

những “năng lượng – hơi thở” được cụ thể hóa trong các vật hữu hình. Nhưng cả hai thực thể này bao giờ cũng cùng nhau có mặt và chỉ có thể tách bằng khái niệm mà thôi.

Bản tính con người (*tính*) sau khi đã được đồng nhất hóa với *Lý*, do đó chủ yếu là thiện như Mạnh tử muốn. Nhưng các *Khí* lại ít nhiều kém trong trẻo và các cá nhân ít nhiều kém thiện, cho nên Trình Di chấp nhận lý thuyết của Trương Tải về hai “bản tính”, một bản tính thực sự thiện bởi vì nó đồng nhất với *Lý*, và một bản tính gắn liền với các *Khí* của cơ thể và là một sự pha trộn những tính chất thiện và ác, tùy theo phẩm chất trong trẻo hay ô trọc của các *Khí* này.

Ưu điểm của Trình Di là đã phân biệt rõ ràng giữa các phán đoán về tồn tại và các phán đoán về giá trị. Ông khẳng định rằng, cần phải biết và suy nghĩ trước khi hành động và nếu không suy nghĩ thì người ta không thể nào đạt đến *Đạo*. Bởi vì lúc đầu không thể nào biết được tất cả, cho nên ông khuyến khích học tập dần dần, tích lũy về tính phức tạp của các vật. Bằng cách này, ông chứng tỏ mình là một đầu óc hợp lý phi thường và có phương pháp, nhưng cũng như đa số các nhà Nho, ông không quan tâm tới sự nghiên cứu khoa học. Đối với ông, điều mà người ta phải biết cho được, đó là cái Nguyên lý hay cái Lý do của sự vật, và sở dĩ thế là để hành động cho đúng đắn. Cũng như người anh, ông tin rằng sự nghiêm trang (*kính*) cần thiết để tập trung tư tưởng là điều kiện chủ yếu cho việc tự trau dồi mình; nhưng ông thêm vào đây sự cố gắng chăm chỉ để tăng hiểu biết đến tối đa. Các ý

kiến của ông, còn hơn là các ý kiến của Trình Hạo, sẽ được Chu Hy tổng hợp lại và sẽ phát triển cũng như sắp nhập vào hệ thống của mình.

2. **Các nhà triết học Nam Tống.** – A) Chu Hy (Chu Nguyên Hối, Chu Hối Am, 1130-1200) chắc chắn là nhà triết học Nho giáo nổi tiếng nhất thời cận đại, người sáng lập một học thuyết chính thống mới, có ảnh hưởng to lớn cho đến thời kỳ gần đây, không những ở Trung Quốc mà cả ở Triều Tiên và Nhật Bản.

Sinh ở Phúc Kiến trong một gia đình nguồn gốc An Huy, ông mất cha - người thầy đầu tiên của mình, khi mới 14 tuổi. Lúc đó, ông là học trò của ba ông thầy và theo ảnh hưởng ba người này, ông nghiên cứu Phật giáo và Đạo giáo. Sau đó, ông trở thành môn đệ của Lý Đổng (Lý Diên Bình, 1088-1158), nhà triết học tiếp tục truyền thống của hai Trình và kéo ông ra khỏi đạo Phật. Phần lớn đời ông dành vào việc nghiên cứu, học tập, phần nào miễn cưỡng, ông mới chấp nhận một cách liên tục những chức vụ của nhà nước, và làm không kết quả cho lắm. Trong khi làm huyện lệnh ở Nam Khang thuộc tỉnh Giang Tây, ông lập một trường phái triết học, trong một nơi cô tịch quanh quẩn ngày xưa của vùng, là động Hươu Trắng (*Bạch lộc động*). Hàng trăm thánh giả đã đến nghe các bài giảng. Ông còn giữ những chức quan ở Triết Giang và Phúc Kiến, rồi ở triều đình, ở đây ông mắc vào những âm mưu, bị tố cáo là theo tà thuyết và những tội lỗi khác. Tuy nhiên, ông đã có thể quay trở về Kiến Giang thuộc tỉnh Phúc Kiến và chết ở đây. Khi chết, ông được phong tên thụy là *Văn công*.

Sự nghiệp của Chu Hy là to lớn, nhất là trong lĩnh vực triết học. Ngay cả khi ông xuất bản và bình giảng các *Kinh điển* xưa, ông không chỉ bổ hẹp vào việc thêm những lời giải thích ngữ văn mà còn lo soi sáng cái nghĩa sâu xa, và do làm như vậy, đã có cách thuyết minh riêng của mình. Sự uyên bác về ngữ văn của ông cũng không kém to lớn và cách giải thích văn bản của ông là không thể thay thế được để hiểu văn học cổ. Cũng như các nhà tư tưởng Nho giáo khác, ông không cố ý làm tác phẩm độc đáo, mà chỉ lo tìm lại tư tưởng thực sự của Khổng tử và các môn đệ của Khổng tử. Theo kiến giải này, ông không xem *Kinh Dịch* có tính ưu tiên như các nhà triết học khác đã thừa nhận như thế. Trái lại, ông chọn *Tứ thư* (*Bốn quyển sách*) để khiến chúng trở thành nổi tiếng, *Luận ngữ*, *Mạnh tử*, *Đại học* và *Trung Dung*. Ông thêm một lời bình giảng, từ đó nó trở thành tác phẩm cơ bản của đạo đức học Nho giáo. Từ năm 1313 cho đến năm 1905, các kỳ thi để làm quan chủ yếu là dựa vào *Tứ thư* với các lời bình giảng của Chu Hy. Ngoài các lời bình giảng của mình, Chu Hy chủ yếu nói miệng và bày tỏ ý kiến trong những bức thư gửi cho các triết gia khác; ông không viết công trình lý luận. Những lời bàn, do các môn đệ ghi lại, được xuất bản năm 1230 dưới nhan đề *Chu tử ngữ lục*, các bức thư và các bài viết ít quan trọng hơn đều nằm trong các tập có nhan đề *Chu tử văn tập* và *Chu tử toàn thư*.

Tầm quan trọng về triết học của Chu Hy không phải ở tính độc đáo của tư tưởng ông, nó ở trong cách trình bày mới do ông nêu lên thành một tổng hợp rộng

lớn các ý kiến mà các tiền nhân đã đưa ra. Nhờ ông, Nho giáo cổ xưa đã trở lại và bắt đầu một hành trình mới nhưng cũng trở thành một học thuyết khắt khe về đạo đức và kinh viện. Một vài khái niệm trở thành những giáo điều, như là những khái niệm bàn về bản tính con người, các đạo đức chính và siêu hình học. Tính chất giáo điều này, may sao được giảm bớt bởi những xu hướng đa dạng vẫn sống động trong lòng Nho giáo.

Chu Hy lấy lại những khái niệm lớn, căn cứ vào đó các vị tiền bối thời Bắc Tống của ông đã xây dựng học thuyết của mình và sáp nhập chúng vào một tổng hợp mới. Như vậy, ông xây dựng siêu hình học của mình dựa trên những ý kiến về *Thái cực*, *Lý*, *Khí*, xây dựng nhân loại học và đạo đức học của mình dựa trên những ý kiến về bản tính (*tính*), tinh thần (*tâm*), về sự khảo sát sự vật, về chữ *Nhân*.

Thái cực của Chu Đôn Di vẫn là Nguyên lý tối cao, nhưng nó lại được sáp nhập vào cái *Lý* của hai anh em họ Trình. Nó là một thực tại phi vật chất, và như vậy là có trước động và tĩnh, trước Âm và Dương là hai cái chỉ được hình dung trong thế giới hiện tượng (về điểm này, Chu Hy khác Chu Đôn Di là người cho *Thái cực* gồm các *Khí* của Âm và Dương). *Thái cực* không phải là *Khí*, mà là sự tổng hợp siêu việt của mọi *Lý* của thế giới. Mặt khác ông lại nói rằng mỗi vật đặc thù đều có *Thái cực* của mình, điều này không có nghĩa là *Thái cực* tách vụn ra, nó vẫn nguyên vẹn như mặt trăng khi được phản ánh trong vô số vũng nước. Đây là nguyên lý vô hình nhưng thực sự của mọi sự sống và là cái

thiện tối cao của vũ trụ, của loài người và của loài vật. Nhưng không có vật thể thì không có sự sống: nếu như *Thái cực* là một cái *Lý* siêu việt, thì lại có một *Lý* hay những *Lý* nội tại gắn liền khăng khít với những hình thức vật thể được tạo nên bởi *Khí*, nghĩa là một “hơi thở-năng lượng” có hai dạng thức: *Âm* và *Dương*. Cái *Lý* không thể nào có trước về thời gian so với cái *Khí*, nhưng nó lại có một ưu tiên nào đó về lẽ phải bởi vì nó tạo nên tính thống nhất của thế giới và mọi vật, trong lúc đó thì *Khí* là cội nguồn của sự đa dạng.

Mặt khác, mỗi vật tự nhiên hay nhân tạo đều có cái *Lý* loại biệt của mình. Trước khi một vật nào đấy tồn tại một cách cụ thể, chẳng hạn một cái ghế, thì cái *Lý* của nó đã có từ trước. Như vậy là *Lý* chỉ ý niệm của một vật, một ý niệm có thể tồn tại không cần đến chuyện vật này tự nó tồn tại. Theo nghĩa này, chính *Lý* quy định loại vật mà một đồ vật nó báo hiệu thuộc vào, chính cái *Lý* mang lại cho mỗi vật bản tính nội tại của nó, cái này như chúng ta sẽ thấy, do đó, là thực sự thiện.

Chu Hy không giải thích ông dùng cách nào để nối liền các quan niệm siêu hình của mình với ý kiến khá truyền thống của ông về sự hình thành thế giới xuất phát từ một trạng thái đầu tiên hỗn mang và tối tăm, trong đó *Âm* và *Dương* lẫn lộn với nhau. Ánh sáng xuất hiện khi hai cái này tách khỏi nhau. Hai yếu tố xuất hiện đầu tiên, ngay cả trước khi Trời và Đất tách khỏi nhau là Hỏa và Thủy. Chính xuất phát từ Thủy mà hình thành Đất (các ngọn núi giống như những làn sóng) và xuất phát từ Hỏa mà có các hiện

tượng thuộc về Trời: gió, sấm, chớp, mặt trời và các ngôi sao. Và lại, ông còn giải thích cái *Khí* hỗn mang đầu tiên là mang một vận động xoay tròn giống như vận động của một cái cối xay; vận động này cứ tăng lên, những phần tử thô nhất, bị ép lại không thể thoát ra; chúng tích tụ lại vào trung tâm của hệ thống và đó là Đất. Những phần tử tinh vi nhất và trong trẻo nhất của *Khí* làm thành Trời và các ngôi sao. Như vậy là Đất ở trung tâm vũ trụ chứ không phải ở dưới như truyền thống đã dạy.

Vũ trụ trong toàn bộ của nó là vĩnh viễn, nhưng cũng như Thiệu Ung, Chu Hy tin vào sự kế tiếp nhau của những thời kỳ vũ trụ, mỗi thời kỳ kéo dài 129.600 năm. Vào cuối mỗi thời kỳ này, một tai họa lại làm cho cảnh hỗn mang xuất hiện kèm theo một sự hình thành mới của thế giới.

Con người, cũng như mọi vật, được tạo nên bởi *Lý* và *Khí*. Nguyên lý sự sống của y cũng là cái bản tính riêng (*tính*) của y, cái này chính là cái *Lý* do Trời ban cho. Tinh thần của y (đúng ra là quả tim, *tâm*) chứa đựng cái *Lý* của mình cũng như cái *Lý* của mọi vật; nói khác đi, nó chứa đựng *Thái cực*. Mỗi quan hệ của tính và tâm là mối quan hệ của *Thái cực* với *Âm-Dương*. *Thái cực*, mặc dầu là siêu việt, bao giờ cũng có mặt trong *Âm-Dương* và không thể tách khỏi *Âm-Dương*; cũng như *tính* và *tâm* mặc dầu khác nhau, đều không tách khỏi nhau. Nhưng qua đó, người ta thấy rằng đối với Chu Hy “*tính*” là cao hơn “*tâm*”. Tâm chỉ là cái phần tế nhị nhất của *Khí*, cái này do tác động qua lại của các dạng thức của nó là *Âm* và *Dương*, làm

nảy sinh mọi vật hữu hình. Chính vì vậy, cho nên Chu Hy giải thích, khi nói về tâm, dường như đây là một cái gì đôi khi là không gian và thời gian, đôi khi là một thực thể phi vật chất. Về phần ông, đây không phải là không nhất quán, chẳng qua vì đối với ông cũng như đối với mọi nhà tư tưởng Trung Hoa, không có sự đối lập chủ yếu giữa tinh thần và vật chất mà chỉ có một sự khác nhau về tôn ti, phẩm chất, đó đều là những dạng thức của cùng một thực tại. Như vậy, về mặt tôn ti thì cái *tâm* ở dưới *tính* và *Lý*, nhưng nó lại riêng tư hơn và dễ hiểu hơn. Nó là cái chỉ huy cơ thể, nó làm chủ các động cơ, các tình cảm và cả các đức, trong đó cái đức chính là *Nhân*, Lòng tốt hay Tình yêu. Ngoài ra, *Nhân* còn là một cái đức vũ trụ, bởi vì Trời và Đất đều có tâm và đều có *Nhân* là cái biểu hiện trong sự sống mà Trời và Đất ban cấp.

Để duy trì lý thuyết bản tính con người là thiện, Chu Hy đồng nhất hóa *tính* và *Lý*. Như vậy, ông đối lập lại Tuân tử là người đã khẳng định *tính* chủ yếu là hư hỏng, nhất là chống lại những người theo đạo Phật, vì ông tố cáo họ đã quên mất cái *Lý* trong bản tính con người, và điều đó đã khiến cho họ xem toàn thế giới là không và hư ảo. Ưu điểm lớn của Trương Tải và hai Trình là đã đưa ra những luận cứ để duy trì giáo điều về cái thiện cơ bản của *tính* đồng thời lại giải thích cái ác: nếu như có những kẻ ác thì đó là vì cái *Khí*, chính những kết hợp đa dạng của *Lý* và *Khí* quy định *tính*. Con người là sinh vật có nhiều *Lý* hơn cả, chính vì vậy y đứng thẳng, cái đầu tròn như Trời, hai chân vuông như Đất; động vật chủ yếu có được

khí nhưng không có lẽ phải và sống ở tư thế ngang bằng; cuối cùng, cây cối chỉ có *Khi* mà thôi nên đầu ở dưới, cắm xuống đất. Ở con người, trí tuệ và các đức luân lý đều xuất phát từ *Lý*. Nhưng bởi vì mỗi người đều được tạo nên bởi một ít *Khi* ít hoặc nhiều trong trẻo làm cho cái *Lý* của mình cũng theo đó mà mờ tối đi ít hoặc nhiều, cho nên không phải bản tính của tất cả đều là thiện. Chu Hy lấy lại sự phân biệt của Trương Tải giữa bản tính vũ trụ, về nguyên thủy, vốn là thiện và bản tính vật thể vốn là sự pha trộn của thiện và ác, nên chấp nhận rằng cái ác về luân lý cũng thuộc vào “bản tính”. Nhưng có thể loại trừ cái ác bằng học tập, con người có thể trở thành tốt.

Để trở thành có ý thức hơn và đạo đức hơn, con người phải cố gắng không ngừng để “quan sát sự vật và mở rộng hiểu biết”. Muốn thế, Chu Hy như Trình Di trước đó đã làm, dạy rằng sự “nghiêm trang” (*kính*) là điều kiện tâm lý cần thiết để học tập. Ông giải thích rằng trong trạng thái “nghiêm trang” này, tinh thần là tĩnh lặng và làm chủ chính mình. Cần phải chú ý đến chính mình và không buông thả. Lúc đó, cơ thể và tinh thần hoàn toàn là một. Sự khắc khổ về trí tuệ này, tiếc thay không ảnh hưởng tới sự quan sát khoa học về thế giới. Đối với các nhà Tân - Nho giáo, “quan sát sự vật” là một cố gắng chủ yếu về đạo đức cốt để hiểu được cái gì là thiện và cái gì là ác, đặt ứng xử trong các liên hệ giữa người với người. Nhiều lắm thì đây là một sự tìm tòi sách vở sẽ làm nảy sinh một khoa học ngữ văn và lịch sử thực sự ở thời Mãn Thanh.

Cũng như mọi nhà Nho, Chu Hy chủ yếu quan tâm bảo vệ các lý tưởng đạo đức của Khổng tử và Mạnh tử. Một phần quan trọng trong cách lập luận của ông là nhằm chống lại Phật giáo mà kể ra ông biết khá sai lầm, và chống lại những nhà triết học mà ông ngỡ là tiếm nhiệm *Thiên tông* trong đó người chủ yếu là Lục Cửu Uyên được xem là người cầm đầu trường phái trực giác luận (*tâm học*).

B) **Lục Cửu Uyên** (Lục Tượng Sơn, 1139-1193) sinh ở Kim Khê trong tỉnh Giang Tây, đã sớm cảm thấy thực sự bất mãn đối với các ý kiến của Trình Di. Trái lại, ông cảm thấy mình có những thiện cảm với những ý kiến của Trình Hạo mà ông quyết định lấy lại và trình bày lại. Ông dành phần lớn đời mình để dạy cho nhiều đồ đệ nhưng không viết sách. Bộ sưu tập các tác phẩm của ông mang tên *Tượng Sơn toàn tập*, chứa đựng những bức thư, những tiểu luận ngắn và những lời bàn do các đồ đệ ghi lại, toàn bộ chủ yếu dành vào việc chú giải các *Kinh điển* và vào luận lý thực tiễn. Triết học của ông, phản trí tuệ luận, kém phát triển hơn triết học Chu Hy rất nhiều.

Học thuyết của Lục Tượng Sơn, về nhiều điểm quan trọng, là trái ngược với duy lý luận của Chu Hy. Đối với ông, cái tâm có sự hiểu biết bẩm sinh về cái thiện. Cho nên, ông xem *tâm* chứ không phải *tính* (bản tính) con người là đồng nhất với *Lý*. Trên thế giới, chỉ có một *Tâm* và một Nguyên lý hợp lý (*Lý*). Cái tâm của tôi cũng là một cái tâm của các hiền nhân ngày xưa và cũng như của những người hiền nhân trong tương lai sẽ có. “Thời gian và không gian chỉ tồn tại

trong cái tâm của tôi và cái tâm của tôi là thời gian và không gian". Các biến cố diễn ra ở trong vũ trụ đều là những biến cố ở trong tôi và ngược lại cũng thế. Như vậy, mọi người đều có một tâm như nhau và cùng một nguyên lý tuyệt đối như vũ trụ vậy.

Cái nguyên lý này đôi khi gọi là *Đạo* và Lục Tượng Sơn khẳng định ngoài *Đạo* ra không có cái gì hết và không có cái *Đạo* ở ngoài sự vật. Từ đó dẫn tới kết luận rằng, không cần phải dùng cố gắng trí tuệ để biết được nguyên lý và con người mộc mạc nhất và ngu dốt nhất cũng có thể biết được nguyên lý này. Tuy nhiên, cần phải có ý chí mạnh mẽ để thắng được cái ác về đạo đức. Lục Tượng Sơn khi khẳng định học thuyết của mình lấy cơ sở ở Mạnh tử là đã chấp nhận tính thiện bẩm sinh của bản tính con người.

Con người có được một lương tâm là cái không bao giờ vắng mặt: cái *tâm* hay tinh thần của anh ta chủ yếu là thiện và anh ta cũng có những khả năng bẩm sinh cho phép anh ta thực hiện cái thiện. Bản tính thiên bẩm (*Thiên lý*) của chúng ta, cái bản tính mà chúng ta có được khi ra đời, thực ra có thể bị hư hỏng khi các lời cuốn của thế giới bên ngoài gọi lên những ham muốn. Phần nào không nhất quan, đôi khi Lục nói năng như Lão tử, bởi vì ông chấp nhận rằng những phẩm chất đối lập nhau sản sinh ra nhau, rằng ở nơi nào có thiện thì ở đấy tất yếu cũng có cái ác, ít nhất là tiềm tàng. Thiện và ác như là hai mặt của bàn tay, nếu như thiện là cái cơ sở ban đầu bản tính, thì cái ác can thiệp bằng cách lật ngược lại. Do đó, phải tránh sự lật ngược lại này, hay nếu như điều này đã xảy ra thì cần

phải quay trở lại trạng thái ban đầu, nói khác đi quay trở lại *Đạo* hay *Thiên lý*. Điều này bao giờ cũng có thể làm được bởi vì Thiên lý về cơ bản là không thay đổi, nó không tăng lên bằng đạo đức, cũng không giảm đi bằng tội lỗi; các sai lầm của con người không thể nào chống lại cái hạt nhân thiên bẩm của tinh thần.

Lương tâm vốn là bẩm sinh ở con người, anh ta không cần phải “quan sát sự vật” như Chu Hy muốn, mà phải biết chính cái tâm của mình. Đối với Lục Tượng Sơn, việc học tập không nên phân tán vào những điều vô ích. Đây là sai lầm của Chu Hy, người có tinh thần bị phân tán vì ông ta chỉ quan tâm đến những chi tiết mà thôi. Lục Tượng Sơn, người bút chiến liên tục với Chu Hy khá gay gắt mặc dầu bao giờ cũng lịch sự, trình bày phương pháp của mình như là một sự đơn giản hóa, còn phương pháp của đối phương như là một sự rắc rối. Thực vậy, luân lý thực tiễn của ông, tóm lại là tin vào bản tính của mình và bỏ qua những cái khác. Ngay cả các *Kinh điển* xét cho cùng cũng là thứ yếu, đơn thuần là những lời giải thích của chính chúng ta, như ông nói. Mặc dầu ông chống điều này, ảnh hưởng của *Thiên tông* đối với Lục Tượng Sơn là không thể ngờ vực được. Ông tách khỏi Thiên tông chính bằng luân lý của mình, chủ yếu theo Nho giáo.

II. — Đồi Minh: Duy tâm luận của Vương Dương Minh

Mặc dầu bị những người theo trường phái duy tâm của Lục Tượng Sơn chống lại, triết học của Trình Di và của Chu Hy vẫn là thống trị trong thời Nam Tống

(1127-1279) và dưới thời Nguyên (1271-1368). Từ đầu thế kỷ XIV, nó trở thành học thuyết duy nhất được chính thức thừa nhận như là chính thống. Tuy vậy, uy thế đặc biệt này ở đời Minh (1368-1644) vẫn vấp phải một sự chống đối lên đến đỉnh điểm với triết học của Vương Dương Minh. Trong số các tiền bối trực tiếp của Vương, Trần Hiến Chương (1428-1500) mà ảnh hưởng là to lớn, kể lại rằng lúc đầu ông ta theo Chu Hy nhưng sau khi ở ẩn trong cảnh cô độc, do cố gắng của mình, ông tìm thấy sự thực trong những ý kiến của Trình Hạo và Lục Tượng Sơn. Từ đó, ông khuyên các học trò của mình lấy tâm tư làm cơ sở của thực tiễn đạo đức. Chính ông cũng thừa nhận học thuyết của mình có những điểm chung với Thiền tông. Môn đệ của ông, Thẩm Nhuệ Thủy (1466-1560) dạy giá trị của trực giác, khẳng định rằng tìm chân lý ở bên ngoài là vô ích, bởi vì đối với tinh thần vốn là vô hạn, thì các khái niệm về tính bên ngoài và tính bên trong đều không có ý nghĩa.

Vương Dương Minh (Vương Thủ Nhân, 1427-1529) người mà danh tiếng che mờ các nhà triết học khác đời Minh, sinh ở Triết Giang. Con đường công danh của ông rất nhiều thăng trầm, cả về chức vụ dân sự cũng như quân sự; ông từng giữ những chức vụ quan trọng trong nhiều tỉnh, đôi khi được triều đình trọng dụng, nhưng cũng từng trải qua cảnh bị thất sủng và lưu đày. Khi ông bị lưu đày ở bắc Quý Châu, vùng đất lúc bấy giờ rất hoang dã, ông cảm thấy một “sự dồn nén” và nghĩ rằng mình phát hiện được ý nghĩa chân chính của một câu trong *Đại học*: “Cách

vật trí tri”. Ông xem tác phẩm *Kinh điển* nhỏ bé này quan trọng đến mức một trong những tác phẩm chính của ông được dành cho nó: *Đại học vấn (Những câu hỏi về Đại học)*.

Câu văn đã dẫn trên đây, theo cách thuyết minh của Chu Hy, sẽ yêu cầu nhiều thao tác trí tuệ kế tiếp nhau: khảo sát các sự vật của vũ trụ, rồi phát triển các hiểu biết của mình, sau đó “làm cho các tư tưởng của mình được chân thành”, cuối cùng “làm cho cái tâm của mình đúng đắn”. Nhưng đối với Vương Dương Minh cũng như đối với Lục Tượng Sơn “Tâm đó là Lý”. Nguyên lý của luân lý là nằm ở ngay chúng ta và ta phải tìm nó ở trong cái tâm, tinh thần của mình. Người ta phản đối là các đức tính khác nhau như hiếu, trung, nhân,... đều xây dựng trên những tồn tại bên ngoài. Vương đáp lại rằng *nguyên lý* của các đạo đức này đều nằm ở trong cái tâm. Câu của *Đại học* không có nghĩa là những vật mà ta phải tìm hiểu đều là những tồn tại bên ngoài như Chu Hy nghĩ, mà đây đều là tiêu chuẩn đạo đức có mặt ngay trong tư tưởng của mình. Điều cần là phải làm cho tư tưởng đúng đắn để hành động. Cũng như “phát triển các hiểu biết” không phải là tích lũy những khái niệm tiếp nhận từ bên ngoài các sách cổ, mà là làm cho hoàn mỹ bằng cách thực hiện sự hiểu biết bẩm sinh mà chúng ta có về cái thiện. Ngoài ra, khảo sát tồn tại của mình, phát triển sự hiểu biết về đạo đức của mình, làm cho tư tưởng của mình chân thành, cái tâm của mình đúng đắn, các yêu cầu khác nhau này của *Đại học* không nói lên

những thảo tác kế tiếp nhau, mà là một lao động tinh thần duy nhất và không thay đổi chỉ với những áp dụng khác nhau mà thôi. Vương Dương Minh lo kết hợp ngôn ngữ của *Đại học* với quan niệm của ông về tính thống nhất của tự nhiên và tâm hồn con người. Cách thuyết minh của ông có tính luân lý, trong khi cách thuyết minh của Chu Hy trí tuệ hơn. Ông tin chắc rằng, khi tinh thần bị phân tán vì quan tâm tới các chi tiết bên ngoài thì nó coi nhẹ cái cốt tử. Để tránh sự phân tán, con người phải tin vào “sự hiểu biết trực giác về cái thiện” (*lương tri*), cách nói mà Vương Dương Minh vay mượn ở Mạnh tử. Ở Mạnh tử, *lương tri* là “cái mà con người biết được không cần phải học”. Vương Dương Minh nói thêm: “Một tư tưởng có thể là thiện hay ác: điều cho phép ta nhận ra nó đúng hay sai đó là *lương tri*”. Trực giác này về cái thiện là không thể sai lầm, bởi vì cái tâm của mọi người chính là cái thiện lý. Lương tâm không khác cái nguyên lý siêu việt, cũng như cái nguyên lý siêu việt, nó không vận động cũng không nghỉ ngơi. Để nói đến trạng thái tâm hồn này chưa pha trộn những ham muốn, Vương Dương Minh dùng những cách nói Đạo giáo: cái trống không thuần túy, cái không tồn tại (*Vô*); thậm chí ông đi đến chỗ đồng nhất hóa sức mạnh chuyển hóa của vũ trụ (*tạo hóa*) với thuốc luyện đan (*lĩnh đan*) là cái biến đổi các kim loại tầm thường thành vàng.

Nhưng có được sự hiểu biết trừu tượng về cái thiện vẫn chưa đủ. Một luận điểm nổi tiếng khác của Vương Dương Minh là sự thống nhất (*hợp nhất*) của hiểu biết

(trí) và hành động (hành): “Sự hiểu biết là bước đầu của hành động, hành động là sự kết thúc của hiểu biết”. Nếu cho rằng phải học trước khi làm là sai lầm: vì người ta sẽ có nguy cơ tìm thấy ở đây một lý do để không làm gì cả. Là con người hành động, Vương Dương Minh không thích các triết gia chỉ lo “mở rộng các hiểu biết của mình”. Sự hiểu biết mà ông không chịu tách khỏi hành động là cái *lượng tri*, trực giác luân lý thuộc vào lĩnh vực tình cảm hơn là lĩnh vực trí tuệ suy lý. Nhưng chủ yếu, đạo đức học của ông là một luân lý về sự cố gắng: việc thực hiện cái thiện được biết một cách trực giác là một nhiệm vụ, đòi hỏi một ý chí không ngừng biểu hiện trong đời sống thực tiễn suốt tháng ngày.

Mặc dù quan tâm nhìn thấy lý tưởng đạo đức của mình được thể hiện trong thực tiễn, học thuyết của Vương Dương Minh đã được một vài môn đệ của ông diễn giải theo một hướng huyền bí mà ông có thể đã không chấp nhận: cái *lượng tri* trở thành tương đương với sự giác ngộ cho phép vượt quá giá trị luân lý, và sự minh triết tiêu biểu bằng tính hồn nhiên hơn là bằng sự cố gắng. Đại biểu chủ yếu của khuynh hướng này là Vương Cơ (1498-1583), là người phủ nhận còn triệt để hơn điều Vương Dương Minh đã làm về giá trị của các phán đoán luân lý, bằng cách dẫn Huệ Năng, dạy rằng không nên nghĩ đến cái thiện và cái ác và đừng cắt sự diễn biến của những tư tưởng của mình. Dấu hiệu Thiền tông ở ông ta là rõ rệt. Ngoài ra, ông ta còn khẳng định không nên nhìn thấy sự khác nhau cơ bản giữa Nho giáo, Đạo giáo và Phật giáo.

III. — Đời Thanh

Sự sụp đổ của triều đại dân tộc đời Minh, việc nó bị thay thế bằng nhiều triều đại Mãn châu của nhà Thanh (1644-1911) trong đó các đạo quân “dị tộc” chiếm lĩnh toàn bộ lãnh thổ Trung Hoa là những biến cố mà các nhà Nho cảm thấy đau đớn. Nhiều người trong số họ không chịu phục vụ các ông chủ mới và chọn cái chết còn hơn; một số suy nghĩ về nguyên nhân của các bất hạnh này trong cảnh ở ẩn. Các triết gia đời Tống và nhất là đời Minh bị coi là chịu trách nhiệm về sự hư hỏng của tinh thần và sự suy đồi về phong tục, đã khiến cho ngoại tộc xâm chiếm. Người ta so sánh họ với những kẻ thích “trò chuyện suông” (*thanh đàm*) đời Tấn, những người cũng chịu trách nhiệm về một tình trạng sụp đổ tương tự dẫn tới sự thống trị của các di tộc ở phía bắc lãnh thổ Trung Hoa. Do những điều kiện ấy, tư biện triết học ít được coi trọng trong suốt thời kỳ này và hoạt động trí tuệ của các nhà Nho chủ yếu diễn ra trong những lĩnh vực uyên bác khác nhau. Tuy nhiên, triết học vẫn không bị gạt bỏ hoàn toàn, và một vài nhà Nho lấy lại những vấn đề đã khiến các nhà Tân - Nho giáo quan tâm, nhưng theo một tinh thần khác hẳn.

1. **Phái Hán học.** — Truyền thống Nho giáo xưa nay vẫn có tham vọng truyền đạt đúng đắn nhất tư tưởng của các vị “hiền triết” ngày xưa, dĩ nhiên nhất là tư tưởng của Khổng tử, vì tư tưởng này được ghi lại trong các *Kinh điển* có ngôn ngữ ít nhiều cổ xưa, nhiều bình giảng và nhiều bình giảng phụ lại được

thêm vào. Nhìn chung, người ta phân biệt: 1° Những bình giảng được viết đời Hán và được bổ sung vào đời Đường. Đây chủ yếu là những chú giải ngữ văn không hề quan tâm tới ý nghĩa triết học của các văn bản. 2° Những bình giảng đời Tống và đời Minh như chúng ta đã biết, vốn quan tâm tới việc nêu bật ý nghĩa triết học của các *Kinh*, và như thế là do ảnh hưởng của Phật giáo mà người ta phải chống lại. Ngay từ đầu đời Thanh, các nhà Nho phản Thanh đã phê phán Tân - Nho giáo muộn màng. Người nổi tiếng nhất, Cố Viêm Võ (Cố Đình Lâm, 1613-1682), là một trong những người đầu tiên tố cáo mạnh mẽ các xu hướng *Thiên tông* ở Vương Dương Minh. Ông là một nhà thông thái rất tiêu biểu đã viết những tác phẩm quan trọng trong những lĩnh vực đa dạng: *Kinh điển*, lịch sử, nghiên cứu văn khắc, địa lý, ngữ âm. Ông được xem là người đại biểu đầu tiên của một cách tiếp cận với việc nghiên cứu các văn bản cổ, phương pháp gọi là *Hán học* hay “Khoa học đời Hán” bởi vì bằng việc phản ứng chống lại *Tống học* hay “Khoa học đời Tống” bị xem là quá chủ quan, các tác giả đời Thanh muốn quay trở về công trình nghiên cứu ngữ văn khách quan hơn các nhà Nho đời Hán. Thực tế, lẽ ra phải nói là “Khoa học đời Thanh”, vì các công trình của các nhà khoa học này tiến bộ rất xa so với công trình của các nhà chú giải ngày xưa.

Tư duy uyên bác và ngữ văn của những triều đại đầu tiên đời Thanh cho đến giữa thế kỷ XVIII nổi bật bởi một tinh thần phê phán mạnh mẽ, tấn công ngay cả những văn bản được sùng bái nhất. Diêm Nhược

Cư (1636-1704) chứng minh tính ngẫu tạo của nhiều chương trong *Kinh Thư* (những chương gọi là thuộc “cổ văn”) và Hồ Vị (1633-1744) chứng minh tính chất ngẫu tạo của các giản đồ mà các nhà triết học đời Tống sử dụng để minh họa cho các cách thuyết minh của họ về *Kinh Dịch*. Những người khác nêu ra nghi vấn về các thời điểm và tác giả những văn bản mà các nhà tư tưởng đời Tống rất coi trọng (chẳng hạn *Đại học*). Tuy nhiên, các nhà Nho thời kỳ này nói chung không gạt bỏ tất cả các công trình Tân - Nho giáo. Nhưng một phong trào, Nhan Uyên và Lý Cung đại diện, còn đi xa hơn bằng cách kết án không những mọi triết học, mà còn mọi học vấn sách vở.

Phong trào *Hán học* đặc biệt rực rỡ vào thời kỳ thứ hai của lịch sử trí tuệ của triều đại từ nửa cuối thế kỷ XVIII đến nửa đầu thế kỷ XIX. Các hoàng đế Mãn Thanh (Cần Long và Gia Khánh) chấp nhận một chính sách hai mặt đối với các nhà Nho: một mặt kiểm tra các tác phẩm của họ để loại trừ những gì chống đối hay chỉ quá phê phán mà thôi (nhất là đối với lịch sử hiện đại); mặt khác, dùng họ vào những công việc khoa học có quy mô lớn (các danh mục, các lần xuất bản, các bách khoa thư...). Từ đó, sự nghiên cứu các văn bản tách khỏi chính trị và triết học. Đại diện duy nhất của Hán học thời kỳ này, đồng thời cũng là một nhà triết học, đó là Đái Chấn.

Trong nửa cuối thế kỷ XIX, sau cuộc chiến tranh Thuộc phiên (1839), những thất bại về chính trị thúc đẩy một bộ phận những trí thức tìm một thứ học thuyết cứu đời trong truyền thống cổ, và người ta khá kỳ quặc

quay trở lại cuộc tranh cãi xưa về hai loại văn bản các *Kinh điển* “văn bản mới” (*Kim văn*) và “văn bản cổ” (*Cổ văn*). Nhờ hệ tư tưởng của kim văn, Khang Hữu Vi cho mình đã tìm được một Nho giáo năng động hơn và huyền bí hơn. Nhưng cách ông ta kết án thẳng thừng và say sưa hơn là khoa học đối với mọi văn bản cổ văn vẫn không khiến cho ông ta trở thành một đại diện tốt của *Hán học*. *Hán học* không phải vì thế mà biến mất và thậm chí còn kéo dài mãi đến ngày nay.

Trong khi điếm qua các triết gia nổi bật nhất trong giai đoạn cuối cùng này của Trung Hoa để chế, chúng tôi sẽ dừng vào lúc các hệ tư tưởng phương Tây nêu lên thành vấn đề các phương pháp tư duy truyền thống và mở đầu một kỷ nguyên mới.”

2. **Hoàng Tông Hy.** – Một phản ứng đầu tiên chống lại tình trạng “suy đồi” Tân - Nho giáo, từ trước cuối đời Minh đã biểu lộ ở những nhà Nho thuộc trường phái Đồng Lâm. Loại học viện này là một tổ chức tư nhân trong đó một nhóm nhà Nho thảo luận những vấn đề triết học để sửa chữa những sự thiếu sót về trí tuệ thời đại mình và nâng cao trình độ đạo đức của các môi trường chính trị. Những người này không chống đối lại tư tưởng của Chu Hy và ngay cả của Dương Vương Minh, mà chỉ chống lại những lệch lạc, mà theo họ, một số người kế thừa các nhà triết học này đã phạm phải và làm lay chuyển các giá trị của Nho giáo. Họ muốn lập lại những nguyên lý chính thống bằng cách đề xướng sự cố gắng và học tập cần mẫn các *Kinh điển* để chống lại ảnh hưởng phản trí tuệ của *Thiên tông*. Nhưng vì họ chống lại

những nhân vật cao cấp của triều đình nên học viện bị giải tán từ năm 1626.

Trong số các nhà Nho còn thuộc phái Đồng Lâm và chúng kiến sự sụp đổ nhà Minh, Hoàng Tông Hy (1610-1695) là một trong những người nổi bật nhất. Kiên quyết chống đối lại chế độ Mãn Thanh, nhà Nho vĩ đại này từ chối mọi chức vụ chính thức và dốc mình vào học tập. Trong số những tác phẩm khác, ông viết một tiểu luận về triết học đời Minh là *Minh Nho học án*, tác phẩm đầu tiên dành cho lịch sử trí tuệ một thời đại. Ông tiến hành một công việc tương tự về triết học các triều đại Tống và Nguyên, nhưng không thể hoàn thành. Tác phẩm quan trọng nhất của ông là *Minh di đại phông lục* (nhan đề không thể dịch được mà người ta thường dịch là *Kế hoạch cho nhà vua*). Đặc biệt, người ta tìm thấy ở đây một sự lên án nghiêm khắc chế độ chuyên chế. Các vị vua những thời đại đầu tiên đều là những ông vua tốt, chỉ hành động vì phúc lợi của dân, nhưng những kẻ kế vị họ lại chỉ nghĩ đến lợi ích của mình và của gia đình mình, đều xem Vương quốc như là sở hữu riêng của mình. Kết luận: “Kẻ thù tệ hại nhất của con người là ông vua”. Như người ta hiểu, mãi sau này tác phẩm mới được in. Nhưng ngoài sự phê phán này đối với chế độ hoàng đế, tác giả còn bàn đến những vấn đề khác nhau về giáo dục và chính trị một cách khá truyền thống.

3. **Vương Phu Chi.** – Bên cạnh Cố Viêm Vĩ và Hoàng Tông Hy, thì Vương Phu Chi (Vương Thuyền Sơn, 1619-1692) được xem là một trong ba nhà Nho lớn nhất đầu đời Thanh. Sau khi quân Minh thất bại

hoàn toàn, ông cũng rút lui và chuyên tâm vào việc học tập. Ông viết những tác phẩm về các *Kinh điển*, lịch sử và văn học. Triết học chỉ chiếm một địa vị hạn chế trong các tác phẩm của ông. Nếu như ông tỏ ra thù địch đối với những nhà duy tâm như Lục Cửu Uyên và Vương Dương Minh, thì ngược lại ông tỏ hết sức thán phục Chu Hy và nhất là Trương Tải. Nhưng rõ ràng ông lại duy vật hơn và phủ nhận sự tồn tại những thực thể siêu hình cao hơn các vật thể vật lý. Cái *Lý* chẳng qua là Trật tự, cách sắp xếp của sự vật, của những vật cụ thể là những vật duy nhất làm thành vũ trụ. Cũng cần vứt bỏ sự đối lập giữa *Lý* hay *Đạo* và các ham muốn. Chỉ cần duy trì các ham muốn theo hướng đúng đắn, và lại đó là khuynh hướng tự nhiên của chúng. Dựa trên ý kiến truyền thống rằng âm và dương tác động qua lại không ngừng, Vương Phu Chi chấp nhận rằng mọi vật không ngừng đổi mới và xã hội loài người đi về phía tiến bộ.

Điều rất đáng chú ý là các nhà tư tưởng này đầu đời Thanh đều nhấn mạnh tới cái *Khi* (hơi thở, năng lượng vật lý, trí tuệ hay đạo đức). Khái niệm này ở họ không chỉ liên quan tới bản thể học, tầm quan trọng mà họ mang lại cho nó là xuất phát từ sự đối lập của họ chống lại hình thức duy tâm của Tâm học và muốn nêu ưu thế một luận lý về sự cố gắng.

4. Nhan Uyên và Lý Cung. – Hai nhà triết học này đẩy xu hướng hiện thực và thực tiễn của Nho giáo thời đại họ đến cực đoan. Nhan Uyên (Nhan Tập Trai, 1635-1704) sau khi đã tình nguyện từ bỏ các kỳ thi, miệt mài nghiên cứu y học và nghệ thuật quân sự. Về

sau, ông sáng lập một trường phái, trong đó việc học tập chủ yếu là thực tiễn, nhưng lại theo truyền thống cổ xưa nhất. Ông dạy cho các môn đệ “sáu đức”, “sáu quy tắc hành xử” và “sáu nghệ thuật” (lục nghệ) bằng cách sử dụng *Chu Lễ*. Điều quan trọng nhất theo ông là tập “lục nghệ”, chúng chủ yếu gồm những động tác và những bài tập luyện thể lực: nghi lễ, âm nhạc, bắn cung, điều khiển xe trận, viết chữ, số học, và ông còn thêm vào đây nghệ thuật quân sự, nông học, y học và kiến trúc. Ông rất xem trọng hát và múa (cái này làm cho người ta bớt ngu ngốc, ông khẳng định như vậy), ông trách các triết gia cổ đã bỏ qua hoạt động cơ thể, vốn cần thiết cho sức khỏe của cơ thể và tinh thần. Vì ông chỉ quan tâm tới những thực tiễn mà người ta có thể rút ra từ việc học tập các văn bản, nên vấn đề tính chân thực của văn bản đối với ông là ít quan trọng. Đối với Nho giáo, ông đưa ra một ý kiến thiên về thể thao hơn là về sách vở, ông cũng lạc quan hơn những người theo Chu Hy và ông đã trách họ đã phân biệt một bản tính gốc của trời là thiện đối lập lại một bản tính vật thể là ác.

Học thuyết của Nhan Uyên được môn đệ của ông là Lý Cung (1659-1733) tiếp tục. Người này cũng đề xướng tập duyệt “lục nghệ”. Hai người này đã lấy tên mình đặt cho trường phái, đó là “trường phái Nhan-Lý”, nhưng trường phái này không ảnh hưởng bao nhiêu tới những người đương thời ngày càng vui đầu vào sự nghiên cứu uyên bác và sách vở.

5. Đái Chấn. – Cách thuyết minh mới về các khái niệm Tân - Nho giáo bởi các triết học đầu đời Thanh

được Đái Chấn (Đái Đông Nguyên, 1724-1777) lập lại và cải thiện. Nhà Nho này là một trong những đại biểu chính của *Hán học*, nhưng đồng thời ông ta còn là một trong những học giả hiếm có quan tâm đến cả những vấn đề triết học. Về điểm này, hai tác phẩm chính của ông là *Nguyên thiện* (Nguyên lý của cái Thiện) và một quyển bình giảng *Mạnh tử*, dựa trên hệ thuật ngữ triết học gọi là *Mạnh tử tử nghĩa sơ chứng*. Ông lên án Trình Hạo, Trương Tái và Chu Hy đã vô tình chịu ảnh hưởng Phật giáo và Đạo giáo. Khổng tử và Mạnh tử không biết đến sự phân biệt giữa *Lý* và *Khí* do các nhà Tân - Nho giáo đưa vào. Những người này trong khi dạy rằng các nguyên lý hợp lý của sự vật cũng đều nằm trong tinh thần và người ta có thể phát hiện chúng ở đây bằng một kỷ luật tinh thần, đã khiến các môn đệ của mình rời xa sự nghiên cứu khách quan và khuyến khích họ chú ý đến nội quan.

Sự khác nhau giữa Đái Chấn và Chu Hy được minh họa rõ ràng bằng cách hai người thuyết minh một vài đoạn quan trọng của các *Kinh điển*. Định nghĩa nổi tiếng ở trong *Hệ từ* của *Kinh Dịch*: “Một Âm một Dương đó là Đạo” đối với Chu Hy có nghĩa *Đạo* là cái nguyên lý gây ra những luân phiên đều đặn của Âm và của Dương; còn đối với Đái Chấn thì nghĩa của câu này là Âm và Dương là *Đạo*, và vì *Đạo* là phi vật chất cho nên Âm và Dương cũng đều phi vật chất cả (trong khi Chu Hy định nghĩa chúng là những *Khí* tạo thành thế giới vật lý).

Một đoạn của *Hệ từ*, được Chu Hy sử dụng cũng được Đái Chấn thuyết minh một cách khác: “Cái gì

ở trên hình thức (hay vật thể) đó là *Đạo*; cái gì ở dưới hình thức (hay vật thể) đó là đối tượng vật chất”. Chu Hy hiểu “ở trên hình thức” như là nói lên tính siêu việt; còn Đái Chấn thuyết minh *thượng* (ở trên) như là “có trước” và *hạ* (ở dưới) như là “có sau”. Câu này, theo ông sẽ quy về sự hình thành sự vật xuất phát từ *Khí* (*Âm* và *Dương*) là cái có trước. Như vậy, *Âm* và *Dương* không còn là “vật chất”, cũng như Ngũ Hành (Thủy, Hỏa, Mộc, Kim, Thổ) là những cái gắn liền khăng khít với chúng: tất cả những cái đó đều là những “khí” phi vật chất, và toàn thể những cái này làm thành *Đạo*. Con người và các vật khác đều có những *Khí* này là những nguyên lý của sự sống; các sinh vật không ngừng do các nguyên lý cụ thể này chuyển hóa tạo ra (*Khí hóa*, sự chuyển hóa của “*khí*”). Các vật cụ thể là những đặc thù hóa của các năng lượng đầu tiên này; chẳng hạn các hiện tượng như nước, lửa,... không phải là những yếu tố thủy, hỏa...

Ngoài cái *Đạo* của Trời (*Âm*, *Dương*), cái *Đạo* của Đất (Nhu và Cương) theo hệ thuật ngũ *Kinh Dịch*, có thêm cái *Đạo* của Con Người, nghĩa là các hoạt động của y. *Đạo* nói chung là nguyên lý diễn biến cốt tử của các hoạt động con người. Cái *Lý* chẳng qua là trật tự nội tại của mọi sự diễn biến, đây là chân lý và cái thiện được mọi người thừa nhận: tất yếu là tiêu chí của nó. Có một nguyên lý riêng cho Trời, cho Đất, cho Người, cho các vật và các hoạt động: đó là tính tất yếu của chúng. Khi phát hiện được tính tất yếu này thì đạt được *Lý* hay Chân lý. Đái Chấn muốn tách mình ra

khỏi những người theo Chu Hy bằng cách khẳng định tính nội tại của *Lý* trong *Khi* chứ không đồng nhất hóa nó với cái *Đạo* siêu việt. (Thực ra Chu Hy chỉ mang lại cho *Lý* một ưu tiên về khái niệm và thừa nhận rằng *Lý* và *Khi* là không tách khỏi nhau).

Như vậy, bản tính con người không phải là cái *Lý* siêu việt nhận được từ Trời. Mỗi vật đều nhận được một phần nào đó của *Âm*, của *Dương* và của *Ngũ hành*; bản tính nó bị cái phần dành cho nó quy định. Con người và các loại tạo vật khác tồn tại được là nhờ sự tiến triển của *Khi*. Một khi có một loại thành hình, nó tiếp tục sự phát triển của mình theo bản chất riêng. Những sự khác nhau giữa các cá nhân là thứ yếu so với những sự khác nhau của các loài vốn không thay đổi. Bản chất con người được tạo nên cụ thể bằng máu, hơi thở, những năng khiếu tinh thần. Nếu như nó không phải là một nguyên lý hợp lý, thì nhờ những cái trên, nhờ trí tuệ, nó có thể vươn lên hiểu được sự tất yếu về luân lý.

Vứt bỏ chủ quan luận, Đái Chấn yêu cầu người ta quan sát sự vật kỹ lưỡng và phân tích nó cẩn thận; sau đó, các kết quả phải được xác nhận bằng kinh nghiệm của những người khác. Về nhiều điểm, ông chấp nhận một lập trường khoa học, những đối tượng ông nghiên cứu và quan sát cuối cùng bao giờ cũng vẫn là các vấn đề được bàn trong các *Kinh điển* Nho giáo. Cũng như những người đi trước, ông không tách khỏi truyền thống để khảo sát những lĩnh vực mới.

6. Khang Hữu Vi. – Sự đoạn tuyệt với Tân - Nho giáo diễn ra vào cuối thế kỷ XIX. Nó được gây nên

bằng phong trào *Hán học* và bằng sự phê phán văn bản đã giảm bớt đi tính chất thiêng liêng của các *Kinh điển*; nó được đẩy mạnh vì sự du nhập những tư tưởng phương Tây. Do đó, nảy sinh một phong trào có lợi cho những cuộc cải cách chính trị và thể chế mà người đại biểu nổi tiếng nhất là Khang Hữu Vi (Khang Nam Hải, 1858-1927). Sau mưu toan muốn tiến hành các cải cách vào năm 1898 thất bại, ông phải bỏ Trung Quốc trốn đi và sống lưu vong cho đến khi triều đại Mãn Thanh sụp đổ.

Trong tác phẩm triết học của mình, Khang Hữu Vi thuộc một xu hướng đổi mới của trường phái văn bản mới (*Kim văn*), trường phái này lui tắt vào cuối thời Tiền Hán đã sống lại vào giữa thế kỷ XVIII. Phong trào này có xu hướng xây dựng Nho giáo trên cơ sở *Xuân Thu* theo truyền thống bình giảng của Công Dương, quyển *Công Dương truyện*. Những ý kiến của trường phái mới này chủ yếu đã được Lưu Phong Lộc (1776-1892), là người xem trọng các ý kiến của Đồng Trọng Thư (tác giả của *Xuân thu phồn lộ* thời Tiền Hán) và Hà Hưu (người bình giảng *Công Dương truyện* thời Hậu Hán) trình bày. Hai nhà Nho đời Hán này, theo ông, biết duy trì tinh thần thực sự của Khổng tử hơn cả. Trái lại, ông vứt bỏ *Tả truyện*, cho đó không phải là sách bình giảng *Xuân Thu*, không phải là một *Kinh điển* thực sự. Khang Hữu Vi lấy lại những ý kiến này. Ông tấn công vào mọi tác phẩm của “Cổ văn” mà ông cho là do Lưu Hâm chế tạo ra để bênh vực việc Vương Mãng (9-24 sau CN) chiếm ngôi. Luận điểm này mặc dầu hiển nhiên là quá đáng, đã có ảnh hưởng

to lớn tới Trung Hoa hiện đại, được trình bày trong quyển *Tân học nguy kinh khảo* (“*Nghiên cứu về các Kinh giả tạo đời Tân*”, nghĩa là thời Vương Mãng).

Như vậy là đối với Khang Hữu Vi, các nhà Nho qua nhiều thế kỷ và nhất là dưới thời Tống đã xây dựng hệ thống của mình trên những văn bản giả, chứ không phải trên những văn bản do chính Khổng tử viết. Bởi vì theo ông, Khổng tử thực sự đã viết những văn bản Kim văn và phải tìm tư tưởng sâu sắc và ngay cả giáo dục bí truyền của vị Tôn sư trong những tác phẩm này.

Để chứng minh sự vĩ đại siêu phàm của Khổng tử, ông viết một tác phẩm gọi là *Khổng tử cải cách khảo* tức *Khổng tử, nhà cải cách*. Đối với ông, Khổng tử không chỉ là một nhà cải cách và một nhà luân lý, mà còn là người sáng lập tôn giáo cũng ngang với Đức Phật hay Jésus. Tư tưởng của Khang Hữu Vi là Trung Hoa cần có một tôn giáo quốc gia và chỉ có Nho giáo mới có thể là tôn giáo này.

Trong một tác phẩm khác, *Đại đồng thư* (*Quyển sách về thời đại đồng*) ông muốn trình bày những quan niệm về xã hội lý tưởng. Bản thảo để lâu không xuất bản, chỉ có hai phần đầu trong số mười phần của tác phẩm được xuất bản vào năm 1919. Khang Hữu Vi tìm cách dựa trên những tác phẩm thực sự của Khổng tử, nhất là trên *Xuân thu* do Công Dương truyện giải thích và một chương của *Lễ ký* là chương *Lễ vận* (chương này thực tế là được viết sau). Chính trong *Lễ vận*, Khổng tử đã miêu tả “cộng đồng lớn” (*Đại đồng*). Khang kết hợp lý thuyết này với một lý thuyết khác,

thuyết Ba thời đại (*Tam thế*), vay mượn ở *Công Dương truyện* và *Đổng Trọng Thư*, nhưng cũng dùng để đề cao Khổng tử. Ba thời đại này là thời Hồn loạn (*Bát loạn*), thời Trật tự (*Thăng bình*), thời Hòa bình thế giới (*Thái bình*). Trong ba thời kỳ này, Năm đức can thiệp, Lê gạt bỏ Hồn loạn và thiết lập Trật tự nhưng *Nhân* sẽ lại thống trị vào thời Thái bình hay thời *Cái Đạo lớn* (*Đại Đạo*). “Khi Cái Đạo lớn được thi hành thì tất cả thiên hạ sống trong công lý”: Khang thuyết minh những chữ này của *Lễ vận* để áp dụng cho tương lai: từ đó, quan niệm cải cách của ông không chỉ là thích nghi với sự diễn biến theo chu kỳ của thế giới như trong tư tưởng Nho giáo truyền thống; ông xây dựng một điều không tưởng (tình trạng vô chính phủ, bình đẳng luận giữa các cá nhân và các dân tộc) cho tương lai, và điều đó làm cho ông gần với những phong trào tôn giáo dân gian có tính chất cứu thế. Và lại, điều không tưởng của ông, về nhiều mặt, khó lòng phù hợp với Nho giáo, mà trái lại biểu lộ những ảnh hưởng của Mặc tử và của Phật giáo. Tư tưởng của ông cuối cùng là rất hỗn tạp. Tình hình không thể nào khác vào thời bấy giờ, khi các nhà trí thức Trung Hoa phải đương đầu một cách khốc liệt với thế giới hoàn toàn mới. Nhưng giấc mơ biến Nho giáo thành một học thuyết cứu thế có thể chấp nhận trong lòng nó những tư tưởng phương Tây và mở ra cho dân tộc Trung Hoa và cho cả thế giới một tương lai rực rỡ là không thể thực hiện được và không có tương lai.

Môn đệ chính của Khang Hữu Vi là Lương Khải Siêu, người cùng tham dự vào cuộc vận động năm

1898 và phải lưu vong sang Nhật Bản, ở đây ông là đại diện chính của xu hướng cải cách Trung Quốc trước cuộc Cách mạng 1911. Ảnh hưởng của ông tới các sinh viên thời đại này là rất lớn. Bị hấp dẫn vì những kỹ thuật phương Tây và những thành tựu của Nhật Bản thời Minh Trị, ông từ bỏ Nho giáo để theo một quan niệm mới về lịch sử chịu ảnh hưởng của thuyết Darwin. Tuy nhiên, ông không muốn vứt bỏ toàn bộ quá khứ và mặt khác ông vẫn trung thành với triều đại Mãn Thanh. Sau khi nền Cộng hòa được thành lập, ông sống ẩn dật, đóng vai một tổ sư được tôn kính nhưng không có ảnh hưởng lớn.

KẾT LUẬN

Vào cuối thời kỳ Chiến Quốc, cũng là thời kỳ vĩ đại của các “nhà triết học” tối tăm trước của sự thành lập Đế chế vào năm 221 trước CN, các chủng loại lớn của tư tưởng Trung Hoa đã được lập xong xuôi và đưa ra một cái nhìn về thế giới không bao giờ bị nêu lên thành vấn đề. Các quan niệm về *Đạo*, *Âm*, và *Dương*, Ngũ hành cho phép giải thích cấu trúc của Vũ trụ, Xã hội loài người, cấu tạo cơ thể và đạo lý của cá nhân, tác động qua lại của các thành tố này trong lòng cái Toàn thể hay cái Một. Tất cả những điều đó có vẻ làm trí tuệ thoả mãn và được hai trào lưu triết học sống sót là Nho giáo và Đạo giáo cũng như các nhà bác học, các nhà kỹ thuật, các pháp sư và các thầy bói chấp nhận. Tất cả các chuyên gia này chắc là có những cách thức và những phương pháp riêng của mình, nhưng các ý kiến chủ yếu về cơ bản vẫn như nhau. Trong những điều kiện như vậy, không còn có chỗ cho một tìm tòi siêu hình học độc đáo. Điều này chỉ được khơi dậy phần nào nhờ sự đóng góp của Phật giáo, tuy vậy, Phật giáo muốn được tiếp nhận còn phải bị “Trung Hoa hóa”. Không một nhà tư tưởng nào, ít nhất trong số các nhà Nho tìm cách viết ra những tác phẩm độc đáo, mà người nào cũng

đều lo tìm lại tư tưởng chân thực của các hiền triết ngày xưa. Còn về Đạo giáo triết học thì hình như nó không được đổi mới từ *Hoài Nam tử*, là tác phẩm chủ yếu lấy lại những ý kiến của Lão tử và Trang tử. Chắc hẳn trong bộ sách đồ sộ này còn ít được biết đến của Đạo giáo (*Đạo tạng*) có những tác phẩm có giá trị triết học không phải nhỏ, nhưng chúng tôi đành bó hẹp vào điều chủ yếu trong quyển sách nhỏ này.

Chúng tôi đã dừng việc trình bày của chúng tôi vào giây phút những tư tưởng đến từ phương Tây bắt đầu lay chuyển dữ dội ngôi nhà truyền thống đẹp đẽ. Điều đáng chú ý là ảnh hưởng này đã diễn ra quá muộn. Các giáo sĩ Công giáo, thế kỷ XVII và XVIII, chỉ gây được một ảnh hưởng rất ít ỏi tới tư tưởng của thời đại và phải chờ đến cuộc chiến tranh Thuốc phiện mới thuyết phục được một số nhà trí thức thời bấy giờ hiểu được sự cấp bách phải thích nghi với thế giới bên ngoài đã trở thành nguy cơ. Những bản dịch đầu tiên các tác phẩm triết học châu Âu hiện đại của Nghiêm Phục (1852-1921) tuy vậy chỉ ra đời từ năm 1898. Sau thời điểm này, các bản dịch tăng lên theo tốc độ ngày càng nhanh chóng, cung cấp cho người Trung Quốc một cách bừa bãi những tư tưởng mới, mọi trào lưu của tư tưởng phương Tây. Trong khi phải mất nhiều thế kỷ mới đồng hóa được Phật giáo, sự tiếp nhận các triết học Âu châu hẳn phải làm trong vài thập niên: người ta hiểu điều này diễn ra không khỏi đau khổ và không phải là không có hiểu lầm. Hiện nay hãy còn quá sớm để nhận thức trong chừng mực nào Trung Hoa sẽ “Trung Hoa hóa” được hay không một vài hệ tư tưởng phương Tây.

MỤC LỤC

Lời nói đầu	3
Bảng niên đại	7
Chương I — Thời Cổ đại	9
I. - Tư tưởng trước Khổng tử	9
II. - Khổng giáo	12
III. - Đạo giáo	36
IV. - Mặc tử và trường phái ông ta	53
V. - Trường phái Danh gia	59
VI. - Trường phái Pháp gia	61
VII. - Nho giáo và Đạo giáo đời Hán	65
Chương II — Thời Trung cổ	73
I. - Tân - Đạo giáo	73
II. - Phật giáo	82
III. - Nho giáo	92
Chương III — Thời Cận đại	95
I. - Tân - Nho giáo đời Tống	95
II. - Đời Minh	116
III. - Đời Thanh	121
Kết luận	135

QUE SAIS-JE? – TÔI BIẾT GÌ? – QUE SAIS-JE? – TÔI BIẾT GÌ?

BỘ SÁCH GIỚI THIỆU NHỮNG KIẾN THỨC THỜI ĐẠI

ĐÃ DỊCH VÀ XUẤT BẢN

- Những phương pháp dân học
- Bệnh SIDA
- Lam phát
- Sinh thái nhân văn
- Marketing du lịch
- Môi trường sinh thái
- Kinh tế hỗn hợp tư doanh — hợp doanh
- Kinh tế du lịch
- Quy hoạch du lịch
- Luật dân sự
- Thanh niên ma túy
- Luật hành chính
- Nghệ thuật quảng cáo
- Các trường phái lịch sử
- Khoa học và các khoa học
- Gia đình
- Quyền trẻ em
- Các phương pháp quy hoạch đô thị
- Thôi miên và âm thị
- Các nền văn minh châu Phi
- Lịch sử văn học Pháp
- Văn minh Hoa Kỳ
- Địa chính Pháp
- Các phương pháp sư phạm
- Nền sư phạm đại học
- Những nền văn minh đầu tiên của Địa Trung Hải
- Cộng đồng các nước có sử dụng tiếng Pháp

Nhà xuất bản Thế Giới
46 Trần Hưng Đạo, Hà Nội, Việt Nam
Tel: 084-4-8253841
Fax: 084-4-8269578

TRIẾT HỌC TRUNG HOA
Max Kaltenmark

Chịu trách nhiệm xuất bản:

MAI LÝ QUẢNG

Biên tập: Đức Thảo

Bìa: Ngô Xuân Khôi

Sửa bản in: Tiểu Khê

In 5000 bản, khổ 13x19cm, tại xưởng in Nhà xuất bản Thế Giới. Giấy chấp nhận đăng ký kế hoạch xuất bản số 4-14/XB-QLXB cấp ngày 6/1/2000. In xong và nộp lưu chiểu tháng 1/2000.

Que sais-je? Tôi biết gì?

Bộ sách "Tôi biết gì?" (Que sais-je?) do Paul Angoulvent sáng lập năm 1941 - Nhà xuất bản Presses Universitaires de France - đến nay đã có khoảng 4000 cuốn, và đã được dịch ra hơn 40 thứ tiếng.

- Lần đầu tiên Nhà xuất bản Thế Giới dịch ra tiếng Việt.

- Sau một số cuốn có chủ đề thiết thực với nhu cầu độc giả Việt Nam, chúng tôi sẽ lần lượt xuất bản:

- Các tôn giáo
- Lịch sử cá nhân luận
- Các triết thuyết lớn
- Mỹ học