MỘNG BỒI NGUYÊN

HỆ THỐNG PHẠM TRÙ LÝ HỌC

TRIẾT HỌC PHƯƠNG ĐÔNG

NHÀ XUẤT BẢN KHOA HỌC XÃ HỘI

HỆ THỐNG PHẠM TRÙ LÝ HỌC

TỦ SÁCH TINH HOA VỀ CÁC PHẠM TRÙ
TRIẾT HỌC TRUNG QUỐC
MÔNG BỒI NGUYÊN

HỆ THỐNG PHẠM TRÙ LÝ HỌC

Người dịch : TẠ PHÚ CHINH
NGUYỄN VĂN ĐỨC

NHÀ XUẤT BẢN KHOA HỌC XÃ HỘI
HÀ NỘI - 1998

PHẦN THỨ NHẤT : BỘ PHẬN LÝ KHÍ

KHÁI LUẬN

THUYẾT VŨ TRỤ VÀ THUYẾT BẢN THỂ

Lý học là sự hoàn thành của Nho học. Lý học được coi là một hình thái triết học, có một hệ thống phạm trù hoàn chỉnh. Hệ thống này được thể hiện tập trung các đặc trưng cơ bản của tư duy truyền thống của Nho gia.

Nói về đặc trưng cơ bản của hệ thống này là nói về con người và giới tự nhiên, bao gồm các vấn đề quan hệ giữa chủ thể và khách thể, nhưng nói về tiến trình lôgíc của nó thì cần phải bắt đầu từ Thuyết vũ trụ. Một nhóm phạm trù lấy "lý khí" làm trung tâm, nghĩa là trình bày về Thuyết vũ trụ và Thuyết bản thể trong lý học. Đó là cơ sở, là tiền đề và là điểm xuất phát của hệ thống phạm trù lý học. Hệ thống phạm trù lý học được hình thành, trước hết bắt đầu từ đó. Sự phân hoá và diễn biến của các phái học giả khác nhau, cũng đầu tiên phát sinh từ đó. Nói một cách nghiêm túc, Thuyết Vũ trụ và Thuyết bản thể thực ra không phải là một. Thuyết bản thể trình bày vấn đề nguồn gốc của thế giới, tồn tại thứ nhất hoặc nguyên lý thứ nhất v.v... Còn Thuyết vũ trụ thì trình bày vấn đề về sự sinh ra và phát triển của giới tự nhiên trong vũ trụ. Trong lịch sử triết học

Trung Quốc, đầu tiên triết học thời Tần đã nêu lên một mô thức sơ bộ của Thuyết vũ trụ và Thuyết bản thể. Triết học thời Hán, cơ bản thuộc về Thuyết vũ trụ ; (Đạo) Huyền học thời Ngụy, Tấn và Phật thời Tùy, Đường, cơ bản thuộc về Thuyết bản thể. Lý học là kết hợp hai thuyết đó, đã xây dựng nên triết học vũ trụ bản thể, có hệ thống. Các nhà lý học đã nêu lên một loạt phạm trù về lý khí v.v..., không những thảo luận về giới tự nhiên trong vũ trụ phát sinh và phát triển như thế nào, mà còn đi sâu thảo luận về "nguồn gốc của vạn vật trong trời đất" tức là một loạt vấn đề về học thuyết "hình nhi thượng" như nguồn gốc, cội nguồn của thế giới v.v...

Việc nêu ra các phạm trù của "lý khí" đã đánh dấu sự phát triển thêm một bước tư duy lý luận truyền thống của Trung Quốc. Từ tiên Tần đến nay, có các phạm trù cơ bản như "Đạo", "Lý", "Âm dương", "Thái cực" v.v..., nhưng vẫn chưa kết hợp với nhau từng cái một, càng chưa có hệ thống phạm trù đối ứng với nhau, liên kết với nhau. Triết học Nho gia ở tiên Tần và hai đời Hán, tuy có tác phẩm phạm trù học nổi tiếng như "Dịch truyện", nhưng vẫn chưa tiến vào giai đoạn "hình nhi thượng" học một cách toàn diện. Chỉ có trải qua giai đoạn phát triển của Huyền học và Phật học và qua sự phục hưng của Nho học, các phạm trù như "lý khí", "Đạo khí" , "Thái cực âm dương" v.v... dần dần kết hợp với nhau, mới hình thành hệ thống phạm trù về thuyết vũ trụ hình nhi thượng học của nhà nho. Đầu tiên là thuyết bản thể về khí của Trương Tải, thứ đến là Thuyết bản thể về lý của Nhị Trình, cuối cùng là Chu Hy đã hoàn thành thuyết lý khí nhất nguyên. Từ đó, phàm là vấn đề về Thuyết

vũ trụ, đều lấy "lý khí" làm trung tâm, cấu thành hệ thống phạm trù. Hệ thống phạm trù triết học Trung Quốc từ đó đã bước vào một giai đoạn mới.

"Lý khí" là phạm trù cơ bản của Thuyết vũ trụ của Lý học. Nói về hàm nghĩa cơ bản của phạm trù này thì "khí" là phạm trù có tính thực thể chỉ sự tồn tại của vật chất, sau Tương Tải điểm này càng rõ ràng hơn. Khí có không gian, thời gian, thuộc tính và hình thức vận động, lấy tính liên tục, tính di man (tính tràn đầy), tính khả phân vô hạn của khí làm đặc điểm. Có người đem khí liên hệ với "trường" hay "năng" để tiến hành nghiên cứu, có thể có một đạo lý nhất định. "Lý" là phạm trù dạng thức biểu thị quy luật tự nhiên và phép tắc tự nhiên, có tính phổ biến và tính siêu việt, nhưng do phái Lý học đem cụ thể hoá, tuyệt đối hoá nó, nên đã biến thành sự tồn tại thực thể của "hình nhi thượng". Song ở đây cái gọi là "sự tồn tại" trong thời gian và không gian, lại không hoàn toàn là sự tồn tại được quan niệm trên ý nghĩa của thuyết tồn tại, nó biểu hiện là quá trình lưu hành phát dục, là trạng thái động, chứ không phải là tuyệt đối tĩnh lặng. Hàm nghĩa cụ thể của nó thì bao gồm cả nội dung hai mặt "sở dĩ nhiên" và "sở đương nhiên" (tức nguyên nhân và kết quả của sự vật - ND), được coi là lý học của sự tồn tại của bản thể và đạo lý về "Cực hảo thiện" (tốt quá dẫn đến cái thiện), chứ không phải là quy luật tự nhiên thuần tuý.

Phạm trù "lý khí" sở dĩ quan trọng, là vì các nhà lý học lấy đó làm nền tảng để giải quyết vấn đề về căn nguyên của giới tự nhiên và sự phát triển của nó. Và từ đó xây dựng

nên mối quan hệ giữa các phạm trù. Phái Khí học lấy lý làm nguồn gốc của thế giới, lấy "khí" làm tác dụng của lý hoặc là biểu hiện của vật chất, Phái Tâm học thống nhất "lý khí ở trong tâm", nói về bản thể của khí, gọi là "lý", nói về tác dụng của nó, gọi là "khí", nhưng nói về "tâm" lại không thể tách rời lý khí. Chính vì thế, các phạm trù khác của thuyết vũ trụ trong lý học đều do "lý khí" quyết định. Từ ý nghĩa đó mà nói thì "lý khí" là phạm trù cơ bản trong toàn bộ hệ thống phạm trù lý học.

Các phạm trù "Đạo khí", "Thái cực âm dương", "Lý nhất phân thù"... liên hệ trực tiếp với "lý khí" đều là sự biểu hiện hay sự vận dụng của "lý khí" ở các phương diện khác nhau, ở các cấp độ khác nhau. Nói tóm lại là, các phạm trù này cùng với "lý khí" nằm trong mối quan hệ đối ứng tương hỗ, nhưng do các phạm trù đó chiếm địa vị khác nhau trong các hệ thống và quan hệ khác nhau, do đó mà có hàm nghĩa không giống nhau, thậm chí trong cùng một hệ thống, cùng một phạm trù cùng có thể có hàm nghĩa khác nhau. Điều đó đã xuất hiện tính đa dạng, tính đa nghĩa và tính tương đối của phạm trù. Tình hình đó làm cho toàn bộ hệ thống phạm trù rất phức tạp, một mặt, đã biểu hiện tính phong phú của phạm trù, mặt khác, lại biểu hiện tính mơ hồ và tính không xác định của nó. Song, nói về toàn bộ mô thức tư duy, chúng đều ở trên cơ sở của phạm trù lý khí để liên kết với nhau, đối ứng với nhau, tạo thành một hệ thống tự nhiên có các yếu tố liên kết hữu cơ với nhau. "Đạo khí" và "lý khí" ở cùng một thứ tầng, nhưng lại không thể hoàn toàn như nhau. Nó không thể là sự triển khai cụ thể trong lĩnh vực xã hội của "lý khí". Song có nhà lý học lấy "đạo" làm

quá trình vận hành khí hoá, lấy khí làm sự vật cụ thể do khí hoá tạo thành. Có người lấy "đạo " làm cái sở đương nhiên của hình như thượng, lấy khí làm sự tồn tại của hình nhi hạ. Đến "Thái cực" và "Âm dương" luôn luôn được coi là phạm trù cao nhất trong Thuyết vũ trụ lý học, nhưng những người theo Thuyết khí bản lấy "thái cực" làm khí nhất nguyên hoặc khí thái hư, lấy "âm dương" làm hình thức cơ bản hay tính chất của sự tồn tại của nó ; những người theo Thuyết lý bản lấy "thái cực" làm "tên chung" hay "toàn thể" của muôn lý, tức quy luật chung của vũ trụ, lấy "âm dương" làm hình thức biểu hiện vật chất cơ bản của nó ; những người theo Thuyết tâm bản thì lấy "thái cực" làm thực thể của chủ thể, lấy "âm dương" làm hình thức biểu hiện vật chất của nó. Như vậy, "thái cực" và "âm dương" ở trên nền tảng của mối quan hệ lý khí, được biểu hiện ra bằng hình thức đa nguyên hoá. Về "Lý nhất phân thù", lại có liên hệ trực tiếp với nhất bản và vạn thù, nhưng do có sự giải thích khác nhau về "bản" là gì, mà "lý nhất" cũng có hàm nghĩa khác nhau. Có người lấy "lý nhất" làm lý của thái cực, có người lấy "lý nhất" làm thuộc tính căn bản của khí thực thể, có người thì lấy "lý nhất" làm sự tồn tại bản thể của "tâm", tức nguyên tắc cao nhất của quan niệm chủ thể. Về quan hệ giữa "lý nhất" và "phân thù", có người giải thích thành mối quan hệ giữa toàn bộ và bộ phận ; có người lại giải thích là mối quan hệ giữa cái chung và cái riêng. Tóm lại, cặp phạm trù này nêu lên mối quan hệ thống nhất của thế giới và tính đa dạng của nó. Phái khí học chủ trương tính thống nhất vật chất của thế giới. Phái lý học chủ trương tính phổ biến tuyệt đối của quy luật tự nhiên. Phái tâm học chủ

trương tính nhất nguyên của quan niệm chủ thể. Nhưng họ đều thừa nhận giới tự nhiên là một khối thống nhất hữu cơ.

Các phạm trù đó triển khai thêm một bước đã xuất hiện các phạm trù "động tĩnh", "thần hoá" và "nhất lưỡng"..., từ đó mà phát triển quan niệm về vũ trụ. Nếu nói "lý khí" v.v... là phạm trù thực thể, tồn tại và thuộc tính, thì "thần hoá", "nhất lưỡng" v.v... sẽ là phạm trù công năng. Chúng là công năng và tác dụng của thực thể và tồn tại. Điều đáng nêu lên là các nhà lý học đã truy tìm nguồn gốc cuối cùng cho giới tự nhiên, song, họ không nhấn mạnh "tồn tại", mà nhấn mạnh hơn về thuộc tính công năng và quá trình của nó. Đặc trưng của duy vật biện chứng lý học ở đây được biểu hiện đầy đủ. "Thần hoá" là phạm trù quan trọng nói rõ sự biến hoá của giới tự nhiên và nguồn gốc của nó, hầu như có tính thần bí trực quan; nhưng cặp phạm trù đó, mặc dù liên quan đến "lý" hay đến "khí", đều đã chứng minh được nguồn gốc của sự biến hoá vận động của giới tự nhiên, ở trong bản thân giới tự nhiên, chứ không nằm ngoài giới tự nhiên và từ đó phát triển ra các phạm trù "khí hoá", "hình hoá" v.v..., trở thành khái niệm quan trọng để giải thích vạn vật sinh thành và biến hoá một cách cụ thể. "Nhất lưỡng" lại là một bước phát triển thêm của "thần hóa", có ý nghĩa phổ biến hơn. Các nhà lý học thông qua phạm trù đó để trình bày tư tưởng biện chứng về thống nhất đối lập, nhưng họ coi thống nhất là nhân tố quyết định. Họ cho rằng hết thảy mọi sự đối lập, cuối cùng đều đi đến hợp nhất, chứ không phải là phân chia. Đó là đặc điểm căn bản của tư duy biện chứng lý học.

Các phạm trù đó lại được kết hợp bởi các phạm trù có hình thức phổ biến hơn và liên hệ với nhau để hình thành một hệ thống (mạng) phạm trù. Đó là "hình thượng, hình hạ" và "thể dụng". Hai cặp phạm trù đó có tác dụng như một khung hình thức nào đó. Nếu nói "hình thượng và hình hạ", trên ý nghĩa tồn tại, phân chia thế giới ra hai cấp độ, là "kinh nghiệm" và "siêu kinh nghiệm" thì "thể" và "dụng", trên ý nghĩa "bản thể", lại quy định thế giới là thực thể và sự thống nhất của công năng và tác dụng của nó. Cái trước là ở trạng thái tĩnh, cái sau là ở trạng thái động. Hai cái kết hợp với nhau, tạo thành thuyết bản thể hình nhi thượng học, nhưng đặc điểm của lý học là "hình thượng" và "hình hạ", "thể" và "dụng" luôn luôn không tách rời nhau, không phải chỉ nói đến cái trước mà lại không nói đến cái sau. Ngoài ra, hai cặp phạm trù này xuyên suốt cả một hệ thống lý học. Chúng đều liên kết tất cả các phạm trù của thuyết vũ trụ, thuyết tâm tính, thuyết nhận thức và thuyết thiên nhân lại với nhau bằng hình thức lôgíc đặc thù theo phương diện dọc mà cấu thành hệ thống phạm trù lý học.

Như vậy, một mạng phạm trù luôn luôn phát triển và biến hoá trong tiến trình logic và lịch sử, và bắt đầu vận động của mình. Nói về cả quá trình phát triển, thì đại thể, đã trải qua ba giai đoạn, tức là từ Thuyết nhất nguyên khí mà đại diện là Trương Tải đến Thuyết nhất nguyên khí mà đại diện là Nhị Trình và Chu Hy, rồi đến Thuyết nhất nguyên khí, đại diện là Vương Phu Chi. Nhưng đây không phải là một công thức giản đơn, cũng không phải là khởi điểm trở lại ban đầu. Giữa các giai đoạn đó lại có sự phân

hoá lớn. Đó là sự phân hoá của thuyết phạm trù khách quan và thuyết phạm trù chủ quan. Lục Cửu Uyên và Vương Dương Minh là các đại diện nổi tiếng của Thuyết phạm trù chủ quan. Song điều nên chỉ ra là những người theo Thuyết chủ quan lấy "tâm" làm bản thể thế giới, nhưng không phải làm tiêu tan giới tự nhiên vào nhất tâm, càng không phải là họ phủ định sự tồn tại của giới tự nhiên. Họ chỉ xuất phát từ quan điểm thống nhất chủ thể và khách thể, đưa phương diện chủ quan lên địa vị tuyệt đối chủ đạo. Còn thuyết phạm trù của Vương Phu Chi không những đánh dấu sự hoàn thành cuối cùng của hệ thống phạm trù lý học, mà còn đánh dấu sự kết thúc của hệ thống này.

Nhưng phần lý khí chỉ là một bộ phận của cả một hệ thống phạm trù lý học, chứ không phải là toàn bộ của hệ thống này, thậm chí cũng không phải là bộ phận quan trọng nhất của nó. Phần lý khí được coi là nền tảng và tiền đề của cả hệ thống, tuy nó chỉ có ý nghĩa về thế giới quan, song đây chỉ là phương diện khách quan của nó, là nói về khách thể chứ không phải là bản thân chủ thể. Hệ thống phạm trù lý học được bắt đầu từ phần lý khí, còn phải tiếp tục triển khai, tiếp tục quá độ và tiến đến một lĩnh vực mới tức là từ khách thể đến chủ thể, từ giới tự nhiên đến con người. Phần lý khí chủ yếu giải quyết vấn đề tồn tại và phát triển của giới tự nhiên. Vì thế mà nó có kết cấu tự thân, nhưng nhiệm vụ căn bản của lý học là phải giải quyết vấn đề con người và vấn đề quan hệ giữa con người với giới tự nhiên. Chính vì thế mà phần lý khí ngay từ đầu không phải là vấn đề của một triết học tự nhiên thuần tuý, nghĩa là

không phải coi giới tự nhiên là đối tượng khách quan thuần tuý và lực lượng khác lạ để nghiên cứu, mà chỉ là bộ phận cấu thành tổng thể của cả một hệ thống, chứ không phải tách rời con người mà tồn tại. Bất kể là thuyết phạm trù chủ quan hay là thuyết phạm trù khách quan đều như thế. Do đó, ngay từ lúc bắt đầu nó đã có đặc điểm "nhân học".

CHƯƠNG 1

LÝ KHÍ (PHỤ TÂM VẬT)

Lý học là phạm trù cơ bản của thuyết vũ trụ lý học. Nó có cả một quá trình hình thành và phát triển.

"Lý" và "khí" được coi là hai phạm trù triết học riêng rẽ, xuất hiện rất sớm. Thời kỳ đầu nhà Tần đã có khái niệm hai loại lý bao hàm nghĩa "vật lý" và "tình lý" . Huyền học thời Ngụy - Tấn đã đưa ra cái lý "sở dĩ nhiên" và "tất nhiên", đã có ý nghĩa về quy luật nói chung. Phật học thời Tuỳ - Đường thì nêu lên phạm trù "lý sự", có ý nghĩa của Thuyết bản thể "khí" so với "lý" xuất hiện sớm hơn, luôn luôn là phạm trù quan trọng của triết học Trung Quốc, đặc biệt là vào thời kỳ nhà Hán, nhà Đường, đã trở thành phạm trù thực thể cao nhất. Nhưng "lý" và "khí" kết hợp với nhau trở thành một cặp phạm trù, lại xuất hiện vào sau khi hình thành lý học.

Thời kỳ lý học xuất hiện phổ biến các cặp phạm trù. Hầu như tất cả các phạm trù đều tồn tại trong quan hệ tương hỗ, nhất nhất đối ứng nhau và thể hiện ý nghĩa của nó trong mối quan hệ ấy. Đó là đặc điểm quan trọng của Thuyết phạm trù lý học. Có thể nói phạm trù lý học bao gồm một số phạm trù về mối quan hệ. Rất nhiều phạm trù

do khác nhau về địa vị trong các mối quan hệ, nên hàm nghĩa của nó cũng theo đó mà phát sinh ra sự biến hoá. Phạm trù lý khí là như thế. Chính là mối quan hệ tương hỗ của các phạm trù đó đã nẩy sinh ra đặc trưng cơ bản của tư duy lý học.

Những năm đầu của Bắc Tống là giai đoạn khai sáng ra lý học. Phạm Trọng Yêm, Âu Dương Tu... là những người kế tục Thuyết khí của Liễu Tông Nguyên và Thuyết đạo của Hàn Vũ ở thời nhà Đường, bắt đầu đưa lý tính vào thành phần của Triết học Nho gia, thông qua việc đi sâu nghiên cứu nguồn gốc của vạn vật trong trời đất, đã cải cách Thuyết giải thích của Nho gia. Trong quá trình lấy nghĩa lý để giải Kinh, đầu tiên đã nêu ra vấn đề lý khí và sơ bộ hình thành tư tưởng của Thuyết bản thể vũ trụ. Phạm Trọng Yêm lấy hai khí âm và dương làm nguồn gốc của vạn vật trong vũ trụ, lấy khí mạnh của mặt trời làm "Chúa tể thật sự" của tạo hoá, làm cái "tạo vật" (dĩ càn dương cương kiện chi khí vi tạo hoá chi "Chân tể", vi "tạo vật" giả ("Càn vi kim phú", "Phạm Văn Chính công biệt tập", Quyển 2). Khí của mặt trời (càn dương chi khí) trong khi vận động không ngừng đã sáng tạo ra muôn vật, hình thành bốn mùa (tứ thời), còn muôn vật biến hoá và bốn mùa luôn luôn vận hành, tuân theo một quy luật và phép tắc nhất định. Đó là "lý" (Cùng thần tri hoá phú, Quyển 3, sách đã dẫn). Phạm Trọng Yêm đã nêu lên tư tưởng phạm trù khí là thực thể, lý là mô thức.

Âu Dương Tu thì cho rằng "nguyên khí" (tức là khí âm dương) là nguồn gốc của muôn vật, tạo thành các vật vô sinh và vật hữu sinh trong giới tự nhiên, còn "con người thì

sống trong đó" ("Tống diêu kỷ quy sơn tự", "Âu Dương Văn Trung toàn tập", Quyển 64). Muôn vật trong trời đất và con người đều sinh ra do nguyên khí. Lý là quy luật phát triển và biến hoá của giới tự nhiên, được gọi là "vật hữu thường lý", (vật có thường lý), "lý của tự nhiên" và "thường lý của trời đất" đều nói rõ giới tự nhiên có một mô thức phát triển và biến hoá. Ông đặc biệt nhấn mạnh "cùng lý, chủ trương cứu cực thiên địa nhân thần sự vật chi lý" (Tìm cái lý của con người và sự vật trong trời đất) ("Sùng Văn tổng mục tự dịch tiểu học loại", Quyển 1, 2, 4). Các ông Phạm Trọng Yêm và Âu Dương Tu v.v... tuy chưa nêu ra phạm trù "lý khí" riêng, nên chưa hình thành hệ thống phạm trù của mình, nhưng cũng đã đi sâu nghiên cứu tìm tòi nguồn gốc của vạn vật và phương thức tư duy về quy luật của nó, đã có ảnh hưởng quan trọng đến sự hình thành lý học. Chúng ta hoàn toàn có lý do nói rằng, chính nhờ kinh qua giai đoạn đó, phạm trù "lý khí" mới được chính thức nêu ra.

Sự xuất hiện của phạm trù "lý khí" có quan hệ như thế nào với phạm trù "lý sự" của Hoa Nghiêm Tông phái Phật giáo ? Đó là một vấn đề đáng được đi sâu nghiên cứu. Do phạm trù lý học được xây dựng trong quá trình tiếp thu Phật học, Đạo học, phát triển Nho học, nên cặp phạm trù này chịu ảnh hưởng của phạm trù "lý sự", và không còn nghi ngờ gì nữa, nó được khẳng định một cách chắc chắn. Song điều đó không có nghĩa là phạm trù "lý khí" được bắt nguồn từ lý sự quan của Hoa Nghiêm Tông, của Phật giáo.

"Lý" của Hoa Nghiêm Tông là "tính lý" chứ không phải là "vật lý", là khái niệm bản thể tuyệt đối siêu việt, có liên hệ trực tiếp đến pháp tính ; "Sự" của Hoa Nghiêm Tông là

chỉ "vạn tượng", tức các hiện tượng. "Sự" chính là cái duyên sắc của tâm làm cản trở sự bình đẳng, còn lý khí thì bình đẳng chân thật. (Sự giả tâm duyên sắc nghị đẳng, lý giả bình đẳng chân như) ("Hoa Nghiêm Kinh nghĩa hải bách môn". "Đại tạng kinh", Quyển 45). Sự sinh ra do nhân duyên, là giả hợp chứ không phải là chân thực ; lý thì chân thật như tính Phật, là thực tại. Nhưng nó đã đưa ra lối nói "lý sự vô ngại", và chủ trương bản thể không tách rời hiện tượng, hãy đem hai cái đó thống nhất lại. Lý đã là chỉnh thể tuyệt đối không thể chia cắt, lại được hiện rõ trong sự, "lý" và "sự" thông tiếp với nhau thì không có trở ngại. Nói rằng, sự không khác lý là khi lý có tính sao chụp cụ thể, làm cho nhiều sự không khác lý, theo đó mà dựa vào lý, đều hiện ra ở trong một. Nếu trong một mà sao chụp lý không hết, thì tức là chân lý có phân chia giới hạn vậy. Nếu trong một, lý sao chụp hết, mà nhiều sự hiện ra không theo lý, thì tức là sự ở ngoài lý vậy. Bây giờ, nếu toàn bộ lý sao chụp trong một sự việc, thì nhiều sự hã không hiện ra ở trong đó sao ?" ("Hoa Nghiêm Kinh chỉ quy", như sách đã dẫn ở trên) ("Lý sự thông xúc, cụ tư vô ngại. Vị bất dị lý chi sự, cụ nhiếp tính lý thời, lệnh bỉ bất dị lý chi đa sự, tùy bỉ sở ỷ lý, giai vu nhất trung hiện. Nhược nhất trung nhiếp lý nhi bất tận, tức chân lý hữu phân hạn hĩ. Nhược nhất trung nhiếp lí tận, đa sự bất tuỳ lý hiện, tức sự tại lý ngoại hĩ. Kim tức nhất sự chi trung toàn nhiếp lý, đa sự há bất vu trung hiện ?") ("Hoa Nghiêm Kinh chỉ quy", sách đã dẫn), "Mọi sự không trở ngại được thực hiện thông qua lý sự không trở ngại" (Sự sự vô ngại, thông qua "lý sự vô ngại" nhi thực hiện). Mối quan hệ thay thế nhau giữa lý và sự đó, là đặc điểm chủ yếu của triết học tư duy biện chứng của Hoa Nghiêm Tông.

Pháp tính luận chứng của nó, vô sở bất tại, mà lại tuyệt đối không phân chia giới hạn, nên vạn vật, vạn phép đều bao hàm ở trong đó. "Lý sự bất đồng, tương túc tương xúc, bất tương phương ngại", nghĩa là "lý túc sự, sự túc lý, sự trong lý, lý trong sự" ("Hoa Nghiêm Kinh nghĩa bách môn", sách đã dẫn), Tư tưởng này rất giống tư tưởng đạo vô sở bất tại, mà lại là một khối tuyệt đối trong "Trang Tử". Hoa Nghiêm Tông muốn bắc chiếc cầu nối liền hai bờ và giữa tính không tuyệt đối với pháp tượng vạn hữu, nên đưa ra Học thuyết "lý sự vô ngại", nhưng thực ra nó chưa có phạm trù "khí" đó. Cái gọi là "viên xúc vô ngại", "Nói là trần tướng đã tận, nhận thức nghi hoặc lại không còn, lấy sự không có nguyên có của thể, sự tuỳ ý mà viên xúc ; thể có sự cố, lý tuỳ sự mà thông hội. Nghĩa là ngày cuối có mà thường không có, không có mà lại liên tục có. Ngày cuối không có mà thường có, có không làm trở ngại cho không có. Đương nhiên không làm cản trở đến sự không có của có, có thể động đến vạn tượng, liên tục có của sự không có, có thể tạo thành hết thảy, là làm cho vạn tượng uyển chuyển" ("Vị trần tướng ký tận hoặc thức hựu vong, dĩ sự vô thể cố, sự tuỳ lí nhi viên xúc ; thể hữu sự cố, lý tuỳ sự nhi thông hội. Thị tắc chung nhật hữu nhi thường không, không bất tuyệt hữu ; chung nhật không nhi thường hữu, hữu bất ngại không. Nhiên bất ngại hữu thị không , năng xúc vạn tượng, bất tuyệt không chi hữu, năng thành nhất thiết thị cố vạn tượng uyên nhiên") (Như sách đã dẫn ở trên). Đây lại trở về triết học hư vô đều không có của vạn pháp trong Phật giáo.

Ảnh hưởng của Học thuyết lý sự của Phật giáo đối với lý học, có thể là ở hai điểm chủ yếu : "*Một là*, dùng thuyết thể dụng để giải thích mối quan hệ lý sự, túc luận chứng

mối quan hệ giữa bản thể và hiện tượng, từ đó đã xác định tính phổ biến, tính tuyệt đối và tính siêu việt của lý. *Hai là*, lý nêu lên mối quan hệ biện chứng về lý sự không cản trở hoặc lý sự thông xúc với nhau, đem giới bản thể liên hệ với giới hiện tượng. Nhưng thuyết lý khí lý học lại có sự khác nhau căn bản với thuyết lý sự của Phật giáo : *Một là*, Phật giáo lấy vạn hữu làm nhân duyên để sinh ra có không phải là chân hữu (hữu phi chân hữu), còn lý học thì lấy vạn hữu làm chân do khí sinh ra. "Khí" là một phạm trù có tính vật chất. *Hai là*, Phật giáo gọi lý chỉ là tính lý, không có nghĩa của vật lý. Họ căn bản không bàn đến các vấn đề đó. Nhưng các nhà lý học thì cho rằng lý có hai nghĩa tính lý và vật lý. Các nhà lý học bàn rộng rãi đến nhiều vấn đề của giới tự nhiên và vạn vật trong vũ trụ. Thuyết lý khí của họ vừa là thuyết vũ trụ, lại là thuyết bản thể, còn Phật giáo thì chỉ nói về thuyết bản thể tâm tính. *Ba là*, Phật giáo cho rằng, lý quy cho đến cùng là phương thức phủ định để vượt qua hết thảy sự tồn tại "bên bờ" của giới hiện tượng, là cảnh giới tinh thần tuyệt đối hư không. Điểm này bất kể là Hoa Nghiêm Tông hay Thiền Tông đều là một, nếu không thì nó đã không phải là triết tôn giáo. Các nhà lý học cho rằng lý cố nhiên có một mặt siêu việt, nhưng lại không thoát ly khỏi giới hiện tượng để tồn tại. Nghĩa là, Phật giáo thực hiện siêu việt (vượt qua) bằng phương thức phủ định hiện thực, còn lý học thì thực hiện siêu việt bằng phương thức khẳng định hiện thực. Phật giáo cho rằng, lấy "không" làm đặc trưng của lý, còn các nhà lý học thì cho rằng lấy "thực" làm đặc trưng của lý. Từ đó có thể thấy Thuyết lý khí lý

học vừa là hấp thu của Thuyết lý sự của Phật giáo, đồng thời lại là "một sự tiếp thu và loại bỏ" đối với thuyết của "Phật giáo". Đó là sự biểu hiện nổi bật của tính bao dung và tính bài tha trong tư duy của Nho gia.

Tóm lại, sự lựa chọn và hấp thụ đối với Phật học của lý học, đã trải qua một quá trình xung đột, hoà hợp. Quá trình đó bắt đầu từ Hàn Dũ, Liễu Tông Nguyên, Phạm Trọng Yêm, Âu Dương Tu v.v... sau qua Trương Tải, Nhị Trình cho đến Chu Hy mới được hoàn thành cuối cùng.

Chu Đôn Di, được coi là người sáng lập ra Lý học cũng chưa trình bày một cách toàn diện phạm trù "lý khí", nhưng ông đã nêu ra được mấy vấn đề đáng được coi trọng. Một là, trong thuyết hình thành vũ trụ đã nêu ra phạm trù vô cực, thái cực và nhị khí, ngũ hành, có ảnh hưởng trực tiếp đến thuyết lý khí lí học. "Cái chân thật của vô cực, cái tinh của nhị khí, ngũ hành, kết hợp với nhau thật tuyệt vời". "Nhị khí giao cảm, hoá sinh ra vạn vật" ("Vô cực chi chân, nhị ngũ chi tinh, diệu hợp nhi ninh" ("Thái cực đồ thuyết"). Trên thực tế là nói về mối quan hệ giữa tinh thần với vật chất, có đủ đặc trưng của Thuyết bản thể. Hai là, nêu ra phạm trù "lý tinh mệnh" trong "Thông thư". Nó có lúc to, lúc nhỏ, không phải là linh thiêng, là quý báu (Quyết chương quyết vi, phi linh phất bảo). Nghĩa là ông trình bày về lý rõ ràng, lý có thể hiện lên, có thể bé đi, nhưng lại không phải đã tồn tại theo tinh thần riêng rẽ. Mối quan hệ giữa lý và khí có thể được gợi ra ở đây. Ông đã kết hợp Thuyết thể dụng của Phật giáo với sự sinh thành của vũ trụ lại với nhau, điều

đó, dù sao đi nữa cũng có ảnh hưởng đến thuyết lý khí sau này.

Trương Tải, nhà lý học đã hoàn thành nhiệm vụ do các ông Phạm Trọng Yêm và Âu Dương Tu v.v... nêu ra, đã xây dựng cơ sở triết học về Thuyết khí bản thể. Thuyết vũ trụ đã xác lập được hệ thống lấy "khí" làm phạm trù cao nhất, đánh dấu giai đoạn quan trọng trong sự hình thành lý học. Vấn đề quan hệ lý khí được phát triển trên tiền đề đó.

Trương Tải cho rằng khí là thực thể vật chất. "Thái hư vô hình, bản thể của khí lúc tụ lúc tán, khách hình(*) biến hoá như vậy" ("Thái hư vô hình, kỳ tụ kỳ tán, biến hoá, chi khách hình nhĩ") ("Chính Mông. Thái Hoà"). Thái hư là trạng thái bản nhiên của khí, cũng là sự tồn tại bản thể của giới tự nhiên. Trong lúc ông phủ định Thuyết thái hư không vô của Phật giáo, thì đồng thời cũng xác lập được triết học theo Thuyết nhất nguyên lấy khí làm bản thể của vũ trụ. Bản thể và khách thể đối xứng, là trình bày về hình thái khác nhau của khí, nhưng bản thể là sự tồn tại căn bản hơn, là sự tồn tại vĩnh hằng vô cùng vô tận. "Tiếng nói không thể tải đi đại thiên hạ và không thể phá đi trong tiểu thiên hạ như thế, ngôn ngữ cũng vậy, sở dĩ như thế, mới thấy được sự hư vô là to lớn". ("Ngữ Lục trung"). Hư là khí, lại là tồn tại có tính không gian, là sự thống nhất của lớn vô hạn và bé vô hạn. Có người đem so sánh Thuyết khí của triết học Trung Quốc với Thuyết từ trường của vật lý học hiện đại,

(*). Tức hình tồn tại khách quan ngoài ý thức con người. (N.D).

cho rằng khí chính là từ trường hoặc có đủ tính chất của từ trường. Từ tư tưởng về khí của Trương Tải để xem xét, ta thấy khí đúng là không giống như nguyên tử, mà là có đủ đặc điểm có thể phân chia vô hạn và có tính liên tục. Nhưng Thuyết từ trường thì lại đã nói, là sự thống nhất của tính vi lập với tính ba động (tính chất hạt và tính chất sóng), của sự thống nhất của tính gián đoạn với tính liên tục, đó là kết luận được rút ra sau khi đi sâu nghiên cứu về tầng sâu của kết cấu vật chất. Còn khí mà Trương Tải nói, nếu xem xét từ mối quan hệ của bản thể và khách thể, cũng có thể nói, đó là sự thống nhất của hữu hình và vô hình, nhưng thực ra không phải là sự thống nhất của tính vi lập và tính ba động như trên. Trong đó không cấu thành đơn vị nhỏ nhất hoặc các hạt vật chất. Nhưng xem xét từ những đặc tính hoặc công năng như khí có tụ tán, có dãn nở và động tĩnh, thì tụ là sinh vật, tán là phản hư, như băng với nước chuyển đổi lẫn nhau, nhưng trái lại, chúng hầu như lại có nghĩa của thuyết cấu thành. Vật là do khí kết tụ nên, như đồng nguyên tử cấu thành vật thể. Nhưng ông chủ yếu là luận chứng về đặc tính nói chung của thực thể vật chất và về mối quan hệ giữa đặc tính đó với sự tồn tại cụ thể, chứng minh thực thể vật chất luôn luôn có tính không gian vô hạn, là nguồn gốc của giới tự nhiên, chứ không phải là tiến hành phân tích của vật lý học đối với bản thân kết cấu vật chất. Ông nói : "Biết hư không, tức là khí thì hữu vô, ẩn hiện, thần hoá, tính mệnh thông nhất là một chứ không có hai. Xem tụ tán, xuất nhập, hình không hình, có thể suy đến từ gốc thì phải đi sâu vào "Dịch" ("Tri hư không tức khí, tắc

hữu vô, ẩn hiện, thần hoá, tính mệnh thống nhất vô nhị. Cố tụ tán, xuất nhập, hình bất hình, năng thôi bản sở tùng lai, tắc thâm vu "dịch" giả "dã"), ("Chính Mông - Thái hoà"). "Suy đến từ gốc" là nêu lên một giả thiết của Thuyết bản thể, làm nguồn gốc của mọi hiện tượng. Đó rõ ràng là vấn đề của thuyết bản thể triết học. Nó là vũ trụ quan chất phác, lấy khoa học cổ đại làm nền tảng.

Mặt khác, khí của Thái hư với vạn vật, vừa là quan hệ sinh thành, lại vừa là quan hệ thể dụng. Điều đó chứng tỏ ông vẫn chưa phân khai thật sự khoa học tự nhiên với Thuyết bản thể triết học. Nhưng nói về thuyết vũ trụ triết học thì tư tưởng về thuyết bản thể khí của ông là rõ ràng chính xác. Sở dĩ ông phản đối Phật giáo "biết sơ qua cái hư không của thể là tịnh, không biết đạo trời này là dụng" (Lược chi thể hư không vi tịnh, bất tri bản thiện đạo vi dụng) (Như sách đã dẫn), chính là xác lập một thực thể vật chất lấy "hư" làm đặc trưng, và luận chứng tính chân thực của thế giới, phê phán triết học hư vô của Phật giáo là "Nói xấu thế giới trời đất là ảo hoá" ("Vu thế giới càn khôn vi ảo hoá").

Điều đáng chú ý là, thuyết khí của Trương Tải đã được luận chứng thêm một bước qua góc độ quan hệ giữa chủ thể và khách thể. Ông nói : "Khí tụ lại thì sáng thoát ra được mà hữu hình, còn khí không tụ lại thì sáng thoát ra không được mà vô hình. Khí mới tụ lại, sao không nói là khách ? Khí mới tán, sao lại nói trệch ra là vô ? ... trời đất có pháp tượng, quan sát văn lý, không thể không nhìn thấy. Có hình do biết nguyên nhân tối, không có hình do biết nguyên nhân sáng (Khí tụ tắc ly minh đắc thi nhi hữu hình,

khí bất tụ tắc ly ninh bất đắc thi nhi vô hình. Phương kỳ tụ dã, an đắc bất vị chi khách ? Phương kỳ tán dã, an đắc thiên vị chi vô ?... Thịnh thiên địa chi gián giả, pháp tượng nhi kỷ, văn lý chi sát, phi lý bất tương đố dã. Phương kỳ hình dã, hữu dĩ tri u chi nhân ; Phương khi bất hình dã, hữu dĩ tri minh chi cố)" (Như sách đã dẫn). Ông đã vận dụng khái niệm về hữu hình, vô hình, u minh, ẩn hiệnv.v... để giải thích sự vật cụ thể, hết thảy được cảm giác hoặc được tri giác thành vật ngưng tụ của khí bản thể, là dạng tồn tại cụ thể của khí, từ đó suy ra sự tồn tại của khí vô hình và rút ra được kết luận : "Gọi là khí thì không phải đợi trưng cất lên mới ngưng tụ, có tiếp với mắt thì sau đó mới biết được ; Nếu được nói là "kiện, thuận, động, tĩnh, to lớn, thanh thoát, thì đều là hình có cái tên như thế (tượng). Tất nhiên hình (tượng), nếu không phải là khí, thì sao lại là hình được ? Thời gian nếu không phải là hình (tượng), thì sao lại là thời gian được ? ..." ("Sở vị khí dã giả, phi đãi kỳ trưng úc ninh tụ, tiếp vu mục nhi hậu tri chi ; Cẩu kiện, thuận, động, chỉ, hạo nhiên, trạm nhiên chi đắc ngôn, giai khả danh chi tượng nhĩ. Nhiên tắc tượng nhược phi khí, chỉ hà vi tượng ? thời nhược phi tượng chỉ hà vi thời ?") ("Chính mông. Thần hoá"). Sự vật cụ thể là sự vật mà con người có thể cảm giác được, nhưng khí thì không thể trực tiếp cảm nhận được. Song nó là hết thảy mọi vật hữu hình cụ thể dựa vào thực thể vật chất để tồn tại, cũng là căn cứ để không gian và thời gian tồn tại. Người ta có thể dùng danh ngôn để trần thuật "tượng". Người trần thuật tất nhiên phải lấy cái tồn tại căn bản hơn, phổ biến hơn để làm nguồn gốc của nó. Cái tồn tại đó được gọi là "khí". Tượng là hình thức tồn tại của khí, không có khí thì sao có

được tượng ? Tượng được thay bằng ngôn ngữ và nó cũng được gọi là "khí", cái "khí" đó hoàn toàn cùng kết cấu và thống nhất với khí bản thể. Đó là ý nghĩa độ sâu hơn của phạm trù học, tức gọi là sự tồn tại bản thể của hình nhi thượng.

Về lý, Trương Tải trình bày tuy ít, lý vẫn chưa thành phạm trù chủ yếu trong triết học của ông, nhưng ông là người đầu tiên nêu lên vấn đề lý dưới góc độ về quan hệ lý khí. Ông nói : "Khí của trời đất, tuy tụ tán, công thủ trăm đường, đương nhiên nó là lý cũng thuận mà không rối loạn("Thiên địa chi khí tuy tụ tán, công thủ bách đồ, nhiên kỳ vi lý đã thuận nhi bất vọng) ("Chính Mông. Thái hoà"). Lý ở đây chính là tính tất nhiên "bất đắc dĩ mà có". Nó chỉ quy luật vận động của khí. Khí ngưng tụ thành vật và tan vào thái hư, tuy biến hoá vô cùng, nhưng trái lại có tính tất nhiên nhất định không thay đổi. Rõ ràng, lý là nói trên ý nghĩa của quy luật. Nói về phạm trù học thì "lý" là thuật từ, "khí" là chủ từ, "lý" biểu hiện "khí". Xuất phát từ quan điểm đó, hết thảy mọi sự vật sản sinh, phát triển và diệt vong đều có thể được giải thích là sự biểu hiện hợp quy luật khí tụ tán, qua lại, xuất nhập. Vì lý cũng là khách quan, nên Trương Tải không chút hoài nghi gì về mối liên hệ nội tại đó của lý và khí. Do đó, ông lại nói "Lý không tại con người, mà đều tại vật, con người cũng là một vật trong những con vật. Xem như thế mới cân bằng ("Ngữ Lục Thượng"). Trên vấn đề quan hệ lý khí, ông kiên trì quan điểm của Thuyết phạm trù khách quan trong Thuyết nhất nguyên của khí.

Nhưng khí phân ra khí âm, khí dương, khí kiện, khí thuận. Đó là đặc trưng cơ bản của khí, tức là mở ra sự tồn

tại của đối lập, có nghĩa đối lập. Âm và dương là sự đối lập cơ bản của khí. Khí âm, khí dương có tác dụng hóa hợp lẫn nhau, mới có thể vận hành mà sinh ra muôn vật. Do đó, lý lại biểu hiện trong mối quan hệ giữa khí âm và khí dương. "Như khí âm dương thì luân lưu tuần hoàn, tụ tán, dao động với nhau, lên xuống cần nhau, quyện vào với nhau, vừa phủ lên nhau, vừa khống chế nhau, muốn có một thứ khí cũng không thể, nó sở dĩ co dãn không theo chiều hướng nào nhất định và vận hành không ngừng, không có cái gì điều khiển nổi, như vậy không nói đó là lý của tính mệnh thì gọi nó là gì ?" ("Chính Mông. Tham Lưỡng"). Lý của tính mệnh, "lý cùng tính tận để đến với mệnh" và "Thánh nhân làm dịch, sẽ thuận lợi cho lý của tính mệnh, từ trong "Dịch truyện. Thuyết quái" mà ra. ("Nhược âm dương chi khí, tắc tuần hoàn điệp chí, tụ tán tương đãng, thăng giáng tương cầu, nhân ôn tương nhu, cái tương kiêm tương chế, dục nhất chi nhi bất năng, thử kỳ sở dĩ khuất thân vô phương, vận hành bất tức, mạc hoặc sử chi, bất viết tính mệnh chi lý, vị chi hà tai ?" ("Chính Mông - Tham lưỡng), tính mệnh chi lý, lai tự "Dịch truyện. Thuyết quái" trung đích "cùng lý tận tính dĩ chí vu mệnh" dĩ cập "Thánh nhân chi tác dịch dã, tuơng dĩ thuận tính mệnh chi lý"). Ở Trương Tải ta thấy, nó là phép tắc, là quy luật vốn có của khí âm dương. Qua đó ông đã rút ra một kết luận khác là : "Dương lệch về thể chúng âm, thì chúng âm sẽ cùng chung một dương, lý cũng vậy" ("Dương thiên thể chúng âm, chúng âm cộng sự nhất dương, lý đã") (Chính Mông - Đại dịch). Nếu nói, đây là tinh thần mạnh mẽ kế thừa truyền thống từ "Chu

Dịch" đến nay, thì hễ đi vào lĩnh vực xã hội, sẽ biến thành loại triết học luân lý "dẫn sự quân, tiểu nhân sự quân tử" (dân làm việc cho vua, tiểu nhân làm việc cho quân tử).

Trương Tải còn nói, lấy lý làm trời (dĩ lý vi thiên). Đó cũng là nói trên ý nghĩa khí thái hư. "Do thái hư nên có tên trời" ("do thái hư hữu thiên chi danh"). Trời là khí thái hư, nhưng khí không thể không động tĩnh, khí hoá thành dòng chảy, là phương thức tồn tại của khí thái hư, khí hoá thành dòng chảy là tuân theo quy luật tự nhiên, mọi hiện tượng tự nhiên đều sinh ra theo quy luật của lý. "Mặt trời, mặt trăng, bầu trời, có cái lý của tự nhiên, không có hình trăng trắng" ("nhật nguyệt đắc thiên, đắc tự nhiên chi lý dã, phi thượng thượng chi hình dã") ("Chính Mông. Tham Lưỡng"). Ở đây, ông đã nêu ra phạm trù "tự nhiên" để giải thích về lý. Rõ ràng đây là tư tưởng của Đạo gia được hấp thụ Thuyết tự nhiên đối lập với thuyết mục đích, nhưng Trương Tải đã giải thích phạm trù cao nhất về "trời" của Nho gia bằng lý của tự nhiên, là sự phủ định đối với Thuyết thiên mệnh (Thuyết số trời) của Hàn Dũ, và cũng là sự chọn lọc kế thừa đối với "Thuyết trời" của Liễu Tông Nguyên", đã biểu hiện đặc điểm của Thuyết phạm trù lý học. Các nhà lý học sau đó có nói đến "tự nhiên của lý" hoặc "lý của tự nhiên", đồng thời lại có tính mục đích, tức là có tư tưởng của Thuyết hữu cơ.

Nếu nói Trương Tải đã bàn về mối quan hệ lý khí dưới tiền đề của Thuyết khí bản, thì Nhị Trình là người sáng lập chân chính lý học, ngược lại, các ông nâng "lý" lên thành phạm trù cao nhất, từ đó đã xây dựng nên Thuyết lý bản, quan hệ lý khí cũng bị đảo lộn.

Đó là một thời kỳ quan trọng trong lịch sử phạm trù lý học. Nó đánh dấu sự xác lập đúng đắn phạm trù "lý". Nhị Trình cho rằng khí đã không phải là bản thể thái hư, thì cũng không phải là vô hình, nó chỉ là vật hữu hình. Sự tồn tại bản thể đúng đắn là lý, chứ không phải là khí. Cái mà lòng người có thể cảm thông được, chỉ là lý vậy, ... Nếu nói đến loại hình và tiếng (hình thanh chi loại) thì là khí vậy". (Di thư, Quyển 6). Vấn đề nêu lên trong đó thực ra không chỉ là sự tranh luận về hữu hình, vô hình, mà còn là sự tranh luận giữa lí và khí cái nào là bản thể. Những người tự đáy lòng mình đã cảm thông được, chỉ có tư duy trừu tượng mới có thể đảm bảo được. Nó là sự tồn tại của lý tính hoá, chứ không phải là sự tồn tại vật chất của cảm tính. Cái có liên quan đến hình khí, thì là sự tồn tại vật chất của cảm tính. Họ đã có nhận xét khẳng định về học thuyết khí hoá của Trương Tải và nói rằng : "Chỉ riêng việc Trương huynh nói về khí, là Trương huynh đã có tác dụng lập nên cái mốc rõ ràng để đi theo rồi" (Trương huynh ngôn khí, tự thị Trương huynh tác dụng, lập tiêu dĩ minh đạo) ("Di thư", Quyển5"). Nhưng họ lại phản đối Trương Tải nói khí là "Thái hư". "Lại viết về Thái hư rằng "cũng không thái hư" ("Diệc vô thái hư"). Chỉ hư rằng : "Đều là lý, sao gọi được là hư ? Dưới trời không có thực ở lý" ("Giai thị lý, an đắc vị chi hư ? Thiên hạ vô thực vu lý giả") ("Di thư", Quyển 3). Họ đã phủ định khí thái hư của Trương Tải, mà thay nó bằng thực lý, nói lý thành vật vô hình mà lại có thực, là "cái lòng người cảm thông được". Điều đó nói rõ "lý" là phạm trù lý tính mới có đảm bảo của tư duy trừu tượng.

Quan hệ giữa lý và khí là mối quan hệ giữa "sở dĩ nhiên và kỳ nhiên", khí hữu hình quyết định bởi lý của sở dĩ nhiên.

"Đã tách khỏi âm dương rồi, càng không có đạo, cho nên âm và dương đều là đạo vậy. Khí âm dương cũng thế, khí là hình nhi hạ, đạo là hình nhi thượng. Hình nhi thượng thì là mật vậy" ("Ly liễu âm dương cánh vô đạo, sở dĩ âm dương giả thị đạo dã, âm dương khí dã, khí thị hình nhi hạ giả, đạo thị hình nhi thượng giả. Hình nhi thượng giả thị mật giả ("Di thư", Quyển 15"). Ở đây, đạo là lý, "nguồn gốc dùng mật" (mật giả dụng chi nguyên) là nguồn gốc tồn tại của khí âm dương. Đó là sự giải thích cơ bản quan hệ giữa lý và khí của Nhị Trình.

"Sở dĩ nhiên" có hàm nghĩa về hai phương diện :

Một là, tư tưởng của quy luật. Đây là sự giải thích cơ bản về lý của Huyền học từ trước đến nay, nhất là từ khi lý học ra đời đến nay. Sự vật của giới tự nhiên đều có quy tắc nhất định, bất di bất dịch. "Lý thường lâu dài, bất biến" (Thường cửu bất dĩ chi lý). Không thể thay đổi tức là "có vật tất có quy tắc" (hữu vật tất hữu tắc). "Vạn vật đều có lý, thuận thì dễ, nghịch thì khó, các trình tự phải có lý của nó, có sao phải tốn sức của mình ? " (Vạn vật giai hữu lý, thuận chi tắc dị, nghịch chi tắc nan, các tuần kỳ lý, hà lao vụ kỷ lực tai ?) ("Di thư", Quyển 11). Nhị Trình cho rằng "vật lý" bao hàm ý nghĩa về phương diện này. Nhưng họ cho rằng vật không phải là vật tự nhiên hoặc chủ yếu không phải vật tự nhiên, mà lý và vật lại là quan hệ gốc ngọn. "Phàm là vật thì phải có gốc, có ngọn, có đầu, có đuôi, không thể phân gốc, ngọn ra hai đoạn sự. Tửu tảo ứng đối là kỳ nhiên, tất phải có sở dĩ nhiên" (Phàm vật hữu bản mạt, bất khả phân vi lưỡng đoạn sự. Tửu tảo ứng đối thị kỳ nhiên, tất hữu sở dĩ nhiên) ("Di thư", Quyển 15). Cái sở dĩ nhiên là gốc, sự vật sở dĩ thành sự vật, lại là quy tắc "đương

nhiên" của sự vật. "Vì sự vật đương nhiên, nên thuận lý ứng với vật, không được làm lộn xộn" ("Vô vọng", "Trình Thị Dịch truyện". Quyển 3"). Trên thực tế đó là nói về tính lý.

Hai là, ý nghĩa của bản chất và bản tính, mọi vật đều có tính, con người cũng có tính. Đó là thuộc tính bản chất của sự vật, quyết định sự vật sở dĩ như thế, không thể khác được. Ví dụ : "Bò cày, ngựa cưỡi" đều là vì tính của nó là vậy. Vì sao không cưỡi bò và cho ngựa kéo cày ? Vì lý không thể như thế ("Di thư", Quyển 11). Tính của ngựa khác tính của bò, nên ngựa chỉ để "cưỡi", bò chỉ để "cày". Bất kể sự vật nào cũng như thế. Đó cũng là thuộc về phạm trù "tính lý".

Kỳ thực, hai mặt này không phải tách ra rõ ràng, tính lý là sở đương nhiên, mà sở đương nhiên cũng là sở dĩ nhiên, hai cái đó hợp làm một. Sở dĩ nhiên lại có ý nghĩa của nguyên nhân và của mục đích. Tức là sự vật có nguyên nhân của sở dĩ nhiên, song nguyên nhân đó, không phải là quan hệ nhân quả trong triết học thực chứng, mà là nguồn gốc của Thuyết bản thể triết học, cho nên không thể nói rõ bằng thời gian trước sau được. Phải có sở dĩ nhiên, mới có kỳ nhiên. Đó chính là luận chứng của học thuyết "hình nhi thượng" trong lý học. Thuyết bản thể về lý trong học thuyết "hình nhi thượng" của Nhị Trình được xây sựng nên như thế. Ở đây, lý là quy luật được thực thể hoá.

Qua luận chứng lôgic này, lý thật sự trở thành nguồn gốc của muôn vật trong trời đất, nhưng trái lại, tồn tại không thể tách rời vạn vật, "cát chảy thành xa mạc không lường được, vạn tượng sâm nhiên, chưa ứng không phải là trước, đã ứng không phải là sau. Như cây cao trăm mét, từ

gốc cây đến cành lá, không thể nói rằng phía trên có một đoạn, không hình thì không dự đoán được, trái lại, phải đợi có người tiến hành sắp xếp xoay vào, giảng giải vết tích. Đã là vết tích, thì trái lại, chỉ có một vết mà thôi" ("Xung mạc vô trầm, vạn tượng sâm nhiên dĩ cụ, mạt ứng bất thị tiên, dĩ ứng bất thị hậu, như bách xích chi mộc, tự căn bản chí chi diệp, bất khả đạo thượng diện nhất đoạn sự, vô hình vô triệu, khước đãi nhân tuyền an bài dẫn nhập lại, giáo nhập đồ triệt. Ký thị đồ triệt, khước chỉ thị nhất cá đồ triệt"), ("Di thư ". Quyển 15). Lý cho rằng bản thể tồn tại, đã không lấy thời gian trước sau để luận bàn, thì cũng không phải "vết tích" do con người chủ quan sắp xếp ra. Mối quan hệ giữa nó và sự vật như cội với cành, là một, không thể phân khai rõ ràng.

Lý như vậy, là tuyệt đối phổ biến và siêu việt. Đối với con người và vật, nó không thể cải biến, không thể chống lại, nhưng vật không thể đẩy, người có thể đẩy. "Tuy có thể đẩy được nó, nhưng mấy giờ thêm được một phân ? Không đẩy nó, mấy giờ giảm được một phân ? Trăm lý đủ cả, rải bằng ra" ("Tuy năng thôi chi, kỷ thời thiêm đắc nhất phân ? Bất năng thôi chi, kỷ thời giảm đắc nhất phân ? Bách lý cụ tại, bình phô phóng trước") ("Di thư". Quyển 2, Thượng"). "Lý trong thiên hạ chỉ có một lý, nên suy đến bốn biển vẫn đúng, cần phải là lý của trời đất nhiều vật chất, phải hỏi thi nhiều tới ba vua là chuyện khó" (Lý tắc thiên hạ chỉ thị nhất cá lý, cố thôi chi tư hải nhi chuẩn, tu thị chất trư thiên địa, khảo trư tam vương bất dị chi lý) (Như sách đã dẫn). Những phép tắc tuyệt đối đó, lại không tách khỏi khí âm dương, không tách khỏi muôn sự muôn vật mà tồn tại. Nói trên ý nghĩa đó, nó không phải là tuyệt đối siêu việt.

Trong lý học, từ trước đến nay, lý có đủ ý nghĩa về hai mặt vật lý và tính lý, không như một số học giả nào đó đã nói, chỉ có tính lý, chứ không có ý nghĩa về vật lý [1]. Nhưng các nhà lý học nói chung chưa phân biệt khái niệm một cách nghiêm túc, hai cái đó là một. Được gọi là lý tồn tại cao nhất đã là cơ sở dĩ nhiên, lại là sở đương nhiên, đã là vật lý, lại là tính lý. Trình Hạo nói : "Thiên hạ có thiện có ác, đều là lý của trời", "Sự việc có thiện có ác, cũng đều là lý của trời". Vật trong lý của trời, phải có đẹp có xấu, phủ đậy lên vật không đều, đó là tính của vật" (Thiên hạ thiện ác giai thiên giai thiên lý, sự hữu thiện hữu ác, giai thiên lý dã. Thiên lý trung vật, tu hữu mỹ ác, cai vật bất tề, vật chi tính dã.) ("Di thư". Quyển 2, Thượng). Trình Di cũng nói : Chí thiên là sự tinh vi của nghĩa lý" ("Di thư". Quyển 15, Thượng). Điều đó nói rõ "lý" là phạm trù bản thể, đồng thời lại là phạm trù giá trị, hai phạm trù đó là một. Nói về thuyết Vũ Trụ thì "lý" chủ yếu không phải nói về quan hệ giữa người với người, mà là nói về quy luật chung của giới tự nhiên, nhưng sau khi Nhị Trình thực thể hoá nó, không chỉ nói về quy luật tự nhiên, mà mục đích chính của các vị đó là phải đi vào luận lý. Trên thực tế, các ông nhấn mạnh và coi trọng về luận lý, vượt xa sự nghiên cứu về quy luật tự nhiên, vật lý cũng biến thành tính lý. Đó là một đặc điểm trọng yếu trong luân lý của Nhị Trình.

---

1. Chương thứ nhất về đạo luận trong cuốn "Trung Quốc triết học nguyên luận" của Đường Quân Nghị, bản thứ 5, Cục học sinh Đài Loan xuất bản năm 1980.

Nhị Trình nói về thuyết khí không nhiều. Các ông chỉ thừa nhận một cách chung chung rằng khí hoá sản sinh ra muôn vật. Các ông nêu ra khái niệm về "khí hoá" và "hình hoá", và bàn đến tác dụng âm dương, lên xuống, nghỉ ngơi, pha trộn... để giải thích một số hiện tượng nào đó của giới tự nhiên. Ngoài ra, hai ông còn nêu lên khí hạo nhiên, không đợi từ ngoài đến, là "tụ nghĩa sinh ra", khí chân nguyên là khí sinh sản ra, không pha trộn với khí bên ngoài". Điều đó, rõ ràng không phải là chỉ tính chất tồn tại của vật, mà là có quan hệ trực tiếp tới tinh thần đạo đức và ý chí của con người v.v...

Về khí hoá, Trình Di còn nêu ra một cách nói đã bác bỏ Trương Tải. Ông cho rằng khí hoá sinh ra vật, khí đã phản hồi, không phải là thuộc về thái hư, lấy làm nguồn gốc của tạo hoá, mà là thuộc về huỷ diệt. "Nếu nói khí đã phản hồi sẽ là khí đi lên, tất nhiên là ở đây, thì rất không giống với sự hoá của trời đất. Khí của trời đất, tự nhiên sinh ra không cùng, càng lặp lại ở hình đã chết, thì khí đã phản hồi. Sao gọi là tạo hoá ? ... Khí thì tự nhiên sinh ra. Khí của người sinh ra ở chân nguyên. Khí của trời, cũng tự nhiên sinh ra không cùng như cái lò lớn trong trời đất, vật nào mà không bị tiêu đi ?" ("Nhược vị ký phản chi khí tuỳng vi phượng thăng chi khí, tất tư vu thử, tắc chu dự thiên địa chi hoá bất tương tư. Thiên địa chi khí, tự nhiên sinh sinh bất cùng, cách hà phục tư vu ký tệ chi hình, ký phản chi khí, dĩ vi tạo hoá ? ..." Khí tắc tự nhiên sinh. Nhân khí chi sinh, sinh vu chân nguyên. thiên chi khí, diệc tự nhiên sinh sinh bất cùng... Thiên địa trung như hồng lu, hà vật bất tiêu lạc ?") ("Di thư". Quyển 15), nghĩa là khí ở trong tạo hoá

của giới tự nhiên, có thể tự nhiên sinh ra, cũng có thể tự nhiên bị tiêu diệt, chứ không phải như Trương Tải đã nói, nguồn gốc ở thái hư, lại thuộc về thái hư, tiếp tục sinh ra vật. Sau này, Chu Hy phê bình Trương Tải dùng học thuyết khí hoá phê phán thuyết luân hồi của Phật giáo, ngược lại, lại bị hãm vào đại luân hồi. Điều đó đã chỉ ra sự khó khăn của học thuyết Trương Tải, nhưng Trình Di nói khí có sinh có tử, trái lại, càng có khó khăn lớn hơn. Nó không bị tiêu diệt với vật chất của giới tự nhiên, quy luật bảo toàn năng lượng là rõ ràng mâu thuẫn. Song xét quan điểm về nguyên tố hoá học Dypozi, được coi là năng lượng, khí đã phản hồi, tuy không bị tiêu diệt, nhưng không thể làm ra công được nữa. Nói từ điểm đó, nó lại sáng suốt hơn lý luận của Trương Tải một chút.

Về vấn đề quan hệ lý khí, Trình Di đã nêu lên một mệnh đề quan trọng. Đó là "thể dụng nhất nguyên" (Thể và dụng một nguồn gốc). Mệnh đề này đã đặt cơ sở lý thuyết cho Thuyết bản thể vũ trụ lý học. Ông nói : "Chí vi giả lý dã, chí trước giả tượng dã" (nghĩa là, cái nhỏ bé là lý vậy, cái nổi rõ là tượng vậy) ("Dịch truyện tự"). Ông lại nói : "Chí hiểu giả mạc như sự, chí vi giả mặc như lý, nhi lý sự nhất trí, vi hiển nhất nguyên" (nghĩa là, cái hiện rõ không bằng sự, cái nhỏ bé không bằng lý, mà lý nhất trí với sự, vi và hiển là cùng một nguồn gốc) ("Di thư". Quyển 25). Sự và tượng đều thuộc về khí, là sản phẩm của khí hoá. Tượng từ quẻ tượng trong "Chu Dịch" mà ra, là lấy một vật nào đó để tượng trưng cho một ý nghĩa trừu tượng nào đó, vì thế mà là phạm trù có tính vật chất. Lý thì bản thân đã có ý nghĩa trừu tượng. Mối quan hệ giữa lý với tượng và sự được

trình bày thành quan hệ thể dụng, tức nằm vào mối quan hệ giữa bản nguyên (nguồn gốc) với biểu hiện và tác dụng. Căn cứ theo tư tưởng "Thiên hạ chỉ là một lý", thì lý là quy luật của giới tự nhiên, nhưng lại có một mối liên hệ nào đó với Thuyết lý sự của Phật giáo. "Hỏi : Mỗ thường đọc Hoa Nghiêm Kinh, thứ nhất, chân không không có tương quan, thứ hai, lý sự không có trở ngại quan, thứ ba, sự không có trở ngại quan, ví dụ như loại đèn chiếu của máy ảnh là bao hàm vạn tượng, không có tận cùng. Lý đó như thế nào ? Đáp : Chỉ vì Thích Thị muốn che đậy, nên đã nói khái quát như thế, chẳng qua là muôn lý quy về một lý thôi. Lại hỏi : "Chưa biết nơi phá đà ?" Đáp : "Cũng chưa được ông ấy không cho là phải" (Vấn : Mỗ thuởng độc Hoa Nghiêm kinh, đệ nhất chân không tương quan, đệ nhị sự lý vô ngại quan, đệ tam sự sự vô ngại quan. Tỷ như kính đăng chi loại, bao hàm vạn tượng, vô hữu cùng tận. Thử lý như hà ? ". Viết : "Chỉ vi Thích Thị yếu chu già, nhất ngôn dĩ tế chi, bất quá viết vạn lý quy vu nhất lý dã". Hựu vấn : "Vị tri sở phá đà xứ." Viết : "Diệc vị đắc đáo tha bất thị") ("Di thư", quyển 18). Ông cho rằng "Lý sự vô ngại và vạn lý quy vu nhất lý" của Phật giáo là có đạo lý. Có thể thấy, ông không phủ định tất cả lý sự quan của Hoa Nghiêm Tông, mà là có tiếp thu một phần. "Thể dụng nhất nguyên, hiển vi vô gián" của Trình Di, có chỗ giống nhau với thuyết lý sự vô ngại của Phật giáo. Gọi là "nhất nguyên" "vô gián", sau này Chu Hy giải thích là : "thể dụng cùng một nguồn gốc", nhìn từ lý thì lý là vật thể, tượng là dụng, mà trong lý có tượng, là một nguồn gốc. Cái hiển vi vô gián là nhìn từ tượng thì tượng là hiển, lý là vi, mà trong tượng có lý, là vô gián ("Thể

dụng nhất nguyên giả, tự lý nhi quan, tắc tượng vi hiển, tượng vi dụng, nhi lý trung hữu tượng, thị nhất nguyên dã. Hiển vi vô gián giả, tự tượng nhi quan, tắc tượng nhi hiển, lý vi vi, nhi tượng trung hữu lý, thị vô gián dã.") ("Đáp Hà Thúc Kinh", "Chu Văn Công văn tập". Quyển 40). Trong lý có tượng, trong tượng có lý. Cùng với Thuyết vô ngại viên xúc (làm trở ngại đến tiếp xúc xung quanh), sự trong lý, lý trong sự của Hoa Nghiêm Tông cũng thuộc về phương thức tư duy đồng nhất, chỉ có điều là Hoa Nghiêm Tông lấy sự làm ảo, Trình Di lấy tượng làm chân, đã khẳng định tính chân thực của giới hiện tượng. Nhưng giới hiện tượng tuy là chân thực, thì đó chẳng qua cũng chỉ là sự thể hiện của bản thể lý mà thôi. Mệnh đề đó tuy bao hàm ý nghĩa về bản chất và hiện tượng, song sau khi lý biến thành tuyệt đối siêu việt, đầu tiên ông cho là sự "tồn tại" của thuyết bản thể, chứ không phải là bản chất nói chung chung. Đó là kết luận tất nhiên của thực thể hoá quy luật.

Nhìn từ sự phát triển của phạm trù lý học, bất kể là Trương Tải hay là Nhị Trình, đều chưa trình bày về quan hệ lý khí một cách hệ thống. Giải quyết đúng đắn vấn đề này là Chu Hy, người tập đại thành về lý học.

Chu Hy đã tổng hợp học thuyết của Nhị Trình và Trương Tải, kết hợp lý và khí lại, biến thành phạm trù cơ bản của Thuyết vũ trụ, đã hoàn thành hệ thống phạm trù của Thuyết vũ trụ.

Chu Hy đã dùng lý và khí phân chia toàn bộ thế giới thành hai cấp độ lôgíc về hình thượng và hình hạ, hai cái đó không thể thiếu một. "Thiên hạ chưa có khí không có

lý, cũng chưa có lý không có khí" ("Thiên hạ vị hữu vô lý chi khí, diệc vị hữu vô khí chi lý") ("Ngữ loại". Quyển 1). Tất cả mọi hiện tượng trong vũ trụ đều phải được nói rõ bằng mối quan hệ lý khí "mới có lí đó, liền có khí đó; mới có khí đó, liền có lý đó. Vạn vật trong thiên hạ đều thiên biến vạn hoá, cái nào mà không xuất ra ở cái lý đó, cái nào mà không xuất ra ở (khí) âm dương ? ("Ngữ loại". Quyển 15). Lý và khí được coi là phạm trù cơ bản để trình bày rõ tất cả mọi hiện tượng của giới tự nhiên trong vũ trụ, là tồn tại tương hỗ và đối đãi tương hỗ, không có lý thì không có khí, ngược lại, không có khí thì không có lý. Điều đó đã xác định được vai trò của lý và khí trong giới tự nhiên.

Chu Hy cho rằng, lý có nhiều hàm nghĩa và có nhiều cách dùng. Trước tiên, lý là "sở đương nhiên" và "sở dĩ nhiên" (là lẽ đương nhiên, là nguyên nhân của sự vật) của vạn vật. Vạn sự, vạn vật không thể không có "sở đương nhiên" và "sở dĩ nhiên". Các vật trong thiên hạ, tất mỗi thứ phải có nguyên nhân của "sở dĩ nhiên" và phép tắc của "sở đương nhiên". Lý cũng vậy ("Vạn sự vạn vật mạc bất hữu. "Kỳ đương nhiên nhi bất dung dĩ, dự kỳ sở dĩ nhiên nhi bất khả dị giả" ("Thiên hạ đích vật, tắc tất các hữu sở dĩ nhiên chi cố sở đương nhiên chi tắc, sở thị lý dã.") ("Đại học hoặc vấn". Quyển 1). Đó là hàm nghĩa cơ bản nhất của lý, cũng là phát triển tư tưởng của Nhị Trình. *Thứ hai là*, lý là "điều tự" (đầu mối), là "điều lý". "Âm dương ngũ hành đan dệt với nhau, không mất đầu mối, tức là lý ("Ngữ loại". Quyển 1). "Lý là có mạch lạc, có đường lối của văn" (Lý thị hữu điều lý, hữu văn lộ tử) ("Ngữ loại". Quyển 6). Tư tưởng "điều lý" (thời Tiên Tần) tuy có, nhưng Chu Hy đã giải thích qua

mối quan hệ lý khí, lại có những ý nghĩa mới mẻ. *Thứ ba là*, Lý là "sứ chi nhiên giả". "Trong trời đất, chỉ có khí âm dương chuyển động qua lại, vẫn là đạo phải tuân theo sử chi nhiên tại ?" ("Ngữ loại". Quyển 74). Đạo nghĩa là lý, lý là nguyên nhân do khí âm dương chuyển động biến hoá và có tính mục đích. Tất cả điều đó, ông lại gọi nó là "tự nhiên" hoặc "lý của tự nhiên đương nhiên" ("Đáp Phan Thúc Văn") ("Chu Văn Công văn tập". Quyển 50). Các quy định đó của lý, được quy nạp lại, có đủ ý nghĩa về quy luật, phép tắc, bản chất, nguyên nhân, động lực và mục đích v.v... Hàm nghĩa về nhiều mặt đó đều thông với nhau. Các ý nghĩa đó, đều là tồn tại một cách tự nhiên, không phải là sản vật do hoạt động có ý thức của con người mà có, cũng không phải là sự sáng tạo của Thượng đế. Nếu Chu Hy cho rằng ý nghĩa của "lý" chỉ giới hạn ở bất kỳ phương diện nào trong quy tắc đạo đức hoặc trong quy luật tự nhiên, thì đều là không toàn diện. Nó là sự thống nhất của "sở dĩ nhiên" và "sở đương nhiên", cái trước là quy luật tự nhiên, cái sau là phép tắc luân lý, hai cái này hoàn toàn hợp nhất.

Tóm lại, lý của Chu Hy nói, tuy từ Nhị Trình mà ra, nhất là Trình Di, song lại có sự phát triển rất lớn. Nhị Trình chủ yếu trình bày về luân lý xã hội, Chu Hy thì bàn rộng rãi đến rất nhiều vấn đề của giới tự nhiên trong vũ trụ, thật sự trở thành bản thể của vũ trụ, song cái cốt lõi vẫn là luân lý đạo đức.

Lý như thế, là một thế giới "bao la trong sạch", nó là "thể vô hình", là "sở vô phương", là "vô tình ý" và "vô tạo tác", là sự tồn tại siêu việt, nhưng không phải thực có một vật, nó phải là một "đạo lý". Nghĩa là, nó là một quy luật

chung, trừu tượng rút ra từ trong sự vật, thể hiện ra trong quá trình giới tự nhiên lưu hành đại hoá, không chỉ là sự siêu việt nội tại.[1]

Khí mà Chu Hy nói, là chỉ vật liệu vật chất cấu thành muôn vật trong trời đất, là phạm trù đánh dấu sự tồn tại vật chất cảm tính chung chung. Nó được tiếp thu từ trong thuyết Trương Tải. Phạm trù đó có nội dung thực tế, không có sự khác biệt về nguyên tắc với khí của Trương Tải. Song, Trương Tải lấy khí làm bản thể của thế giới, còn Chu Hy thì ngược lại, lấy lý làm bản thể của thế giới, khí có hình thể, có phương sở, có thể tạo tác và ngưng tụ thành sinh vật, nhưng chỉ dưới sự chi phối của lý, mới có thể cấu thành sự vật.

Điều đó có ý nghĩa là, bất cứ một sự vật nào đều là sự thống nhất giữa chung và riêng, trừu tượng và cụ thể, tuyệt đối và tương đối, hữu hình và vô hình, câu và lời, lý và khí. Lớn là trời đất, mặt trời, mặt trăng, nhỏ là côn trùng, cây cỏ, đều là khí của vô hình hạ, nhưng tất phải có lý của vô hình thượng. Hai cái này lại là, quan hệ "bất ly bất tạp". "Gọi là lý và khí", đó là hai vật. Nhưng, nhìn trên vật, thì hai vật lắng đọng, không thể tách rời, mỗi vật một chỗ tất nhiên không làm hại đến hai vật, coi như một vật. Nếu nhìn trên vật, thì tuy lý chưa có vật mà đã có vật, tất cũng có lý của nó, chưa coi trọng vật là có thực" ("Đáp Lưu Thúc Văn", "Văn tập". Quyển 46). Có người dựa vào đó mà cho rằng

---

1. Xem cuốn : "Chu học luận tập. Chu Hy tân, nho học chi đại thành" của Trần Vinh... do Vụ sách học sinh Đài Loan xuất bản năm 1982.

Chu Hy là người đưa ra Thuyết nhị nguyên.[1] Kỳ thực, Chu Hy gọi là "bất ly bất tạp", không phải nói lý và khí là hai phạm trù độc lập, song song, mà là nói, lý và khí vốn không tách rời nhau, lý ở trong khí, nhưng nói từ trên hai cấp độ lôgíc của hình thượng và hình hạ thì không thể hỗn hợp. Giữa trời đất, trên là trời dưới là đất, ở giữa có rất nhiều vì sao, mặt trăng, mặt trời, cây cỏ, núi sông, người, vật, cầm, thú. Đó đều là khí (khí cụ) của hình nhi hạ, tất nhiên, trong khí của hình nhi hạ đó, mỗi thứ có một đạo lý riêng. Đó là đạo của "hình nhi thượng" ("Ngũ loại". Quyển 62). Ở đó, khí (hơi) và khí (khí cụ) chỉ có quan hệ sinh thành, không có cấp độ trước sau về lôgíc. Nhưng lý và khí (hơi) là có mối quan hệ lôgíc của hình nhi thượng và hình nhi hạ. Cái trước là căn cứ sở dĩ tồn tại của cái sau. Mối quan hệ đó lại là mối quan hệ gốc và ngọn, giữa trời đất có lý có khí, lý cũng vậy, đạo của hình nhi thượng cũng vậy, gốc của sinh vật cũng vậy ; khí cũng thế, khí (khí cụ) của hình nhi hạ cũng thế, gốc của sinh vật cũng vậy" ("Hoàng Đạo Phu", "Chu Văn Công Văn tập". Quyển 58), "có khí là có lý, nhưng lý là gốc" ("Ngũ loại". Quyển 1). Điều đó nói rõ, lý khí tuy không tách rời nhau, nhưng có phân ra gốc ngọn. Lý của hình nhi thượng là "gốc" (bản), có tác dụng quyết định. Khí của hình nhi hạ là "ngọn" (mạt), do lý quyết định. Khí là vật liệu không có bất kỳ quy định nào, còn tính chất của sự vật là do lý quyết định, điểm này có chút gần nhau với hình thức và bản chất của Aristốt, nhưng Chu Hy nhấn mạnh

---

1. Nhiều học giả đều nói như thế, nhưng không nêu một ví dụ nào trong cuốn : Quốc ngoại cập cảng....

hai cái đó là quan hệ gốc và ngọn, thể và dụng, điều đó đã xác lập tính nhất nguyên của lý và tính thống nhất của hai thứ đó.

Chu Hy từng nói, giữa trời đất, không có qua lại và phi âm dương, không qua lại mà không có khí, khí phân âm và dương, dương biến âm hợp, sinh ra ngũ hành. Âm dương ngũ hành, bảy cái đó hỗn hợp lại, sinh ra vạn vật. Từ ý nghĩa đó mà nói, "giữa trời đất, chỉ là một khí (" Ngũ loại". Quyển 63), nhưng khí âm dương sở dĩ sinh ra vạn vật, ngược lại, là sở vi của lý. "Đại truyện" đã viết là hình nhi thượng gọi là đạo rồi, lại còn viết : gọi là đạo của một âm một dương, như thế há lại lấy âm dương làm hình nhi thượng sao ? Chính sở dĩ thấy một âm một dương, tuy thuộc về hình khí, nhưng tất nhiên nó là cái một âm và một dương, là vẫn thuộc về thể đạo" ("Đáp Lục Tử Tĩnh" "Văn tập". Quyển 36). "Thể đạo" chính là lấy lý làm thể. Rõ ràng lý của hình nhi thượng đã là bản thể, thì khí của hình nhi hạ là tác dụng, hai cái này là quan hệ thể dụng. Cái hình nhi thượng là lý, mới có tác dụng là cái hình nhi hạ ("Ngũ loại". Quyển 75). Thể là sự tồn tại ở ngôi thứ nhất hoặc tồn tại ở tính thứ nhất, thể có trước, dụng có sau, lý có trước, khí có sau. Trên phạm trù đó, đây là quan hệ giữa thực thể tồn tại và tác dụng hiện thực. Trong Thuyết vũ trụ của Chu Hy, quan hệ thể dụng giống quan hệ hình thượng hình hạ, là sự quy định quan trọng nhất của quan hệ lý khí. Hai cái đó kết hợp với nhau, mới xây dựng được Thuyết lý bản của Học thuyết hình nhi thượng. Nếu nói, xét về quan hệ hình thượng và hình hạ, lý khí là quan hệ giữa "sở dĩ nhiên" và "kỳ nhiên", giữa quy luật trừu tượng và sự vật cụ thể, thì

nhìn từ quan hệ thể dụng, lý không những là phạm trù có tính thực thể, mà còn biểu hiện là tác dụng của động năng, thông qua tác dụng để thể hiện ra. Nếu nói hình thượng hình hạ là tồn tại ở trạng thái tĩnh, thì thể dụng là quá trình ở trạng thái động. Ông nêu lên : "Thuyết lý sinh ra khí", nghĩa là nói trên thuyết bản thể. Đó là thuyết nhất nguyên chứ không phải thuyết nhị nguyên.

Chu Hy thông qua phát triển Thuyết "thể dụng nhất nguyên" của Trình Di, đã phân tích và chứng minh thêm một bước quan hệ lý khí về mặt lôgic, trở thành lý khí quan của thuyết bản thể của lý. "Thể dụng nhất nguyên, thể tuy không có vết tích, nhưng bên trong cũng có tác dụng. Hiển và vi không có gián cách, nhưng bên trong hiển cũng có cả vi. Chưa có trời đất, đã có vạn vật. Đó là thể trung hữu dụng. Trời đất chưa có, lý đó đã tồn tại. Đó là hiển trung hữu vi" ("Ngữ loại". Quyển 67). "Lấy bản thể mà nói, thì có lý, rồi sau đó có khí, mà lý thuộc về hành, lại tất phải vì lấy khí làm chất" ("Mạnh Tử hoặc vấn". Quyển 3). Học thuyết này thừa nhận lý là tồn tại thực thể, phổ biến, tuyệt đối ; hết thảy mọi vật chất tồn tại cảm tính đều là tác dụng hoặc biểu hiện của một thực thể đó. Hai cái này gắn liền với nhau, không thể tách rời, nói thể thì có dụng tồn tại, nói dụng thì có thể tồn tại. Nhưng dụng do thể quyết định, khí do lý quyết định. Đó lại là quan hệ giữa "phí" và "ẩn". Phí là cái hình nhi hạ, ẩn là cái hình nhi thượng. Ví dụ : Chim bay, cá nhảy, "rõ ràng là thấy được đạo thể, tuỳ thời gian mà phát hiện ra nơi" chim ưng bay lượn trên trời, cá nhảy dưới vực nước sâu, lên đến trời, xuống đến đất, nói rõ sự lưu hành phát dục của giới tự nhiên, tràn đầy sức sống

một cách sôi động náo nhiệt, nhưng vì sao có thể như thế được ? "Chim bay cá nhảy, "phí" là vậy" ; Tất phải có một vật gì đó, mới khiến cho chim cá làm được như vậy, đó là "ẩn" ("Ngũ loại". Quyển 63). "Vật" đó là "đạo thể", tức là lý của hình nhi thượng. Nó không những tồn tại, mà còn là động lực tiềm tại làm cho muôn vật trong trời đất lưu hành phát dục và phát triển biến hoá, là năng động, chứ không phải là nằm yên bất động. Tư tưởng này có ý nghĩa quan trọng trong phạm trù "lý khí". Trong đó, có được thuyết lý trước, khí sau một cách lôgíc. Trên thực tế, lý khí vốn không có trước sau, ông không cho rằng, trước khi xuất hiện thế giới vật chất, có một giai đoạn của lý, sau đó mới sản sinh ra giới tự nhiên. Ông cũng chưa xây dựng được phạm trù lôgíc có khái niệm khởi đầu thuần tuý. Từ khái niệm của lý, suy diễn ra để nói rõ giới tự nhiên, tuy ông nói quan hệ lý khí thành quan hệ giữa hình nhi thượng và hình nhi hạ, giữa thể và dụng, thì trong đó đã có vấn đề trước sau rồi.

Về vấn đề "nguồn gốc của vạn vật trong trời đất", Chu Hy trả lời rằng : "Trời đất chưa có trước, cuối cùng cũng chỉ là lý, có lý này liền có trời đất này. Nếu không có lý này thì cũng không có trời đất, không có người, không có vật, đều không có ghi chép đó." ("Ngũ loại". Quyển 1). Nhưng "chỉ là không nói ngày nay có lý, ngày mai, ngược lại, có khí, cũng cần có trước có sau" (Như sách đã dẫn ở trên). Điều đó đương nhiên không phải là nói trên ý nghĩa đó. Lý khí tuy không có trước có sau, nhưng "tất nhiên lý là cái của hình nhi thượng, khí là cái của hình nhi hạ. Nói từ hình nhi thượng hạ, há không phải là không có trước sau ?" (Như sách đã dẫn). Tất nhiên trung gian nói dứt đoạn, thì cũng

không phương hại đến nó có trước hay có sau ("Đáp Vương Tử Hợp" "Văn tập". Quyển 49). Nói là "dứt đoạn" nghĩa là vượt qua về khái niệm lôgíc, từ giới hiện tượng vượt qua đến thế giới lý của hình nhi thượng. Đó là một suy luận lôgíc, đúng như ông đã nói : "Tất muốn đẩy nó đến chỗ vốn có của nó"; "khi đẩy lên" (như sách đã dẫn) thì cần phải nói lý ở trước, khí ở sau. Suy diễn đó, chính là phương pháp quan trọng để Chu Hy xây dựng nên lý bản luận của Thuyết hình nhi thượng. Vì thế, không thể nói ông là người theo Thuyết nhị nguyên.

Nhưng như trên đã nói, đều là từ quan điểm của hình nhi thượng để trình bày quan hệ lý khí. Nếu từ hình nhi hạ để xem xét thì Chu Hy còn nêu ra tư tưởng lấy khí làm bản thể. Đó là một mâu thuẫn nội tại sâu sắc trong lý khí quan của Chu Hy, có ý nghĩa quan trọng trong sự diễn biến của phạm trù lý học, nhưng trong đó không chuẩn bị thảo luận kỹ lưỡng như thế.

Lục Cửu Uyên, người sáng lập ra Phái tâm học, lấy tâm làm bản thể, ông nói : "Tâm tức là lý". Vấn đề lý khí chuyển biến thành vấn đề tâm vật. Đó đã là thuyết vũ trụ, thì cũng là tuyết tâm tính. Hai thuyết này là một. Ông nói : "Vũ trụ của tôi là tâm tôi, tâm tôi tức là vũ trụ" và "muôn vật, ở trong một tấc vuông (quả tim), phát ra đầy tâm, nút đầy vũ trụ, không thể không có "lý đó" ("Vũ trụ tiện thị ngô tâm, ngô tâm tức thị vũ trụ" và "vạn vật sâm nhiên vu phương thốn chi gián, mãn tâm nhi phát, xung tắc vũ trụ, vô phi thử lý") ("Ngữ lục, Thượng", "Tượng Sơn toàn tập". Quyển 34), chứng tỏ ông đã xây dựng nên thuyết tâm vật hợp nhất,

lấy tâm làm phạm trù cao nhất. Nhưng nói về nội dung cơ bản của thuyết này thì Lục Cửu Uyên rõ ràng vẫn là người theo Thuyết hình thượng lý học. Ông giải thích về lý cơ bản nhất trí với Chu Hy, chỉ khác Chu Hy là phân tích tỉ mỉ hơn và trình bày khách quan hoá. Song, ông cũng chủ trương lý là cái sử dĩ nhiên của hình nhi thượng. "Nói về hình nhi thượng là nói về đạo, nói về hình nhi hạ là nói về khí (khí cụ), trời đất cũng là khí (khí cụ), nó sinh phúc hình tải (sinh ra lặp đi lặp lại, hình được ghi lại), tất phải có lý" ("Ngữ lục hạ", sách đã dẫn. Quyển 35), có thể thấy lý của hình nhi thượng là phép tắc cơ bản của vũ trụ, là quy luật cơ bản của vũ trụ, là sở dĩ nhiên của muôn vật trong trời đất, "lý này ở giữa vũ trụ, chưa hề có chút ẩn trốn". Trời đất sở dĩ lấy lý này là lý trời đất, là thuận theo lý đó, mà nghe vô tư vậy ("Dự Chu Tế đạo", sách đã dẫn trên. Quyển 11). "Lý đó, có đầy ở vũ trụ, quỷ thần trong trời đất không thể phản lại được, huống hồ là con người " ("Dự Ngô tử tự", sách đã dẫn. Quyển 35), nói rõ lý là nguyên tắc tuyệt đối phổ biến. Người và vật trong trời đất không thể chống lại được. Nhìn từ các quan điểm đó, thấy tính chất của bản thể có trong Triết học của Lục Cửu Uyên, nói như vậy không có gì là quá đáng.

Lục Cửu Uyên cũng thừa nhận khí là nguồn gốc vật chất sinh ra muôn vật trong trời đất, nhưng ông lại thừa nhận, khí cũng là khí của hình nhi thượng, và không đồng ý với quan điểm của Chu Hy lấy lý làm lý của hình nhi thượng, khí là khí của hình nhi hạ (Xem kỳ chương "Thái cực âm dương"). Liên hệ với cái đó, ông nêu lên mệnh đề : "Ngoài đạo không có sự, ngoài sự không có đạo" ("Ngữ lục hạ")

(Sách đã dẫn. Quyển 35). Ông cho rằng lý và vật không thể tách rời. Nhưng Lục Cửu Uyên sở dĩ nói như vậy là xuất phát từ thuyết tâm vật hợp nhất của ông. Cuối cùng, ông là người theo Thuyết tâm bản "tâm tức là lý".

Sau Chu Hy và Lục Cửu Uyên, sự tranh luận trên vấn đề lý khí từng bước được triển khai. Thuyết "bất ly bất tạp" bị phê bình, trong đó một phái chuyển sang hướng Tâm học. Tính phổng phú của lý mà Chu Hy trình bày cũng ngày càng ít, chủ yếu biến thành "tĩnh lý".

Trần Thuần viết "Bắc Khê tự nghĩa", trên vấn đề quan hệ lý khí, trước tiên đưa ra ý nghĩa khác với cách nói có thể "dứt đoạn" về lý khí của Chu Hy. " Lý và khí, vốn không thể dứt đoạn ra làm hai vật. Dứt đi chỗ nào, gọi chỗ này là lý, chỗ kia là khí, để phân rõ là không giao thiệp với nhau ? " (Bắc Khê tiên sinh toàn tập", Tứ môn, Quyển 18). Ý nghĩa của tư tưởng này, không phải ở chỗ không thừa nhận sự phân chia hình thượng và hình hạ của lý khí, mà ở chỗ đưa ra cách nhìn nhận khác nhau đối với phương pháp vận dụng suy diễn lý theo lôgíc của Chu Hy. Lý khí nói không thể "dứt đoạn" được, chỉ có thể thừa nhận lý khí không tách rời nhau, (bất ly), nói là "bất tạp" là khó khăn. "Thoát ly sự vật để bàn về lý thì lý là hư (không có) (Sách đã dẫn, Quyển 10)", "chỉ là một phép tắc đương nhiên trên sự vật thì là lý" ("Lý", "Bắc Khuê tự nghĩa". Quyển hạ). Ông không phủ định thuyết lý bất tạp ở khí, nhưng ông đã phát triển triết học thực tiễn của Chu Hy và nhấn mạnh lý là đương nhiên, không tách rời vật.

Ngô Trừng, ở vào thời nhà Nguyên, thì phủ định lý trước, khí sau. Ông nói : "Từ trước khi chưa có trời đất đến

sau khi đã có trời đất, chỉ có hai khí âm và dương... Khí sở dĩ có thể như thế được sao ? Lấy lý làm chúa tể của nó. Lý không thể có một vật trong khí, chỉ là chúa tể của khí mà thôi, không có khí, ngoài lý, cũng không có lý ngoài khí" (Đáp nhân vấn tính lý) ("Ngô Thảo Lô tập". Quyển 2). Điều đó nói rõ lý tuy là "chúa tể", chi phối và quy định khí, nhưng nó không phải là "biệt hữu nhất vật" (không có một vật) ở trong khí, nó vốn là khí có sẵn. Thậm chí, ông nêu lên tư tưởng, lấy khí làm "bản nguyên" (nguồn gốc), đã có mâu thuẫn với Thuyết lý bản. Nhưng đúng như một trong các tác giả của cuốn "Tống Nguyên học án", là Hoàng Bách gia đã nói : "Nói một lời lý ở trong khí, cũng cần có thiện ý để xem xét. Nhất khí lưu hành, đi đến quá nhiều, có đầu mối mà không rối loạn, thể lưu hành từ đó, gọi là khí, từ đó có đầu mối không rối loạn, gọi là lý, không phải không có một lý trong khí" ("Lý tại khí trung nhất ngữ, diệc tu thiện khán. Nhất khí lưu hành vãng lai quá phúc, hữu điều bất vặn, tòng kỳ lưu hành chi thể, vị chí khí, tòng kỳ hữu điều bất vặn, vị chi lý, phi biệt hữu nhất lý tại khí trung dã" ("Tống Nguyên Học án". Quyển 12).

Tư tưởng đó của Ngô Trừng, không phải là xây dựng học thuyết lấy khí làm gốc, mà là để xác lập thuyết tâm bản lấy tâm làm "chúa tể". Nhiệm vụ đó kinh qua nhiều người thực hiện như Trần Hiến Chương v.v..., và hoàn thành nhiệm vụ đó là Vương Dương Minh.

Bàn về lý khí, Vương Dương Minh cũng chủ trương lý và khí có khác nhau, mà không tách rời nhau. Ông nói : "Tinh của tinh nhất là nói về lý, tinh của tinh thần là nói

về khí. Lý lúc đó là "điều lý" của khí, khí lúc đó là vận dụng của lý. Không có "điều lý" thì không thể vận dụng được. Không vận dụng được, thì cũng không thể coi nó là "điều lý" ("Truyện Tập Lục Trung Đáp", "Lục Nguyên Tinh thư"). Tinh của "Tinh nhất" là duy tinh duy nhất, tinh nghĩa nhập vào tinh của thần, như Lục Cửu Uyên đã nói : "Tinh của "chí đương quy nhất, tinh nghĩa vô nhị", tinh của "tinh thần" là nói về khí và công năng của nó. Sự khác nhau giữa "Tinh nhất" và "Tinh thần", tức là sự khác nhau của lý và khí. Hai cái này không thể trộn làm một. Nhưng chỉ có thể tách rời nhau, đó là mối quan hệ giữa "điều lý" và "vận dụng". Điều lý đương nhiên là nói về quy luật, nhưng trên thực tế đã biến thành nguyên tắc chủ quan tiên nghiệm. Vận dụng là tác dụng và biểu hiện của điều lý. Giống như Chu Hy, ông kiên trì sự phân chia ra lý và khí, phản đối tư tưởng cho rằng khí làm ra lý, phê phán người "cho rằng khí làm ra lý", "Minh Hàn tự tin, cần cù khổ sở suốt đời, mà cuối cùng chẳng được gì. Thật là đáng buồn." ("Ký Hy Uyên", "Dương Minh toàn thư". Quyển 4). Nhưng thuyết về lý khí của Vương Dương Minh, không giống như Chu Hy, trực tiếp có ý nghĩa đến Thuyết vũ trụ, nó chủ yếu nói rõ khái niệm chủ thể và quan hệ sự vật. Theo ông, "Tâm" mới là nguồn gốc của muôn vật trong thế giới. Tâm là tâm của máu thịt có cảm tính của vật chất, không thể tách rời khí. Nó không phải là tác dụng của tri giác nghe nhìn v.v..., mà là cái lý có thể nghe nhìn để biết, tức là thực thể quan niệm. Bằng thuyết tâm vật hợp nhất, ông thống nhất hai cấp độ lý khí vào một tâm, biến thành phạm trù chủ quan. "Tâm tức là lý. Trình Tử nói : "Tại vật vi lý", đương nhiên thêm chữ

"Tâm" trên chữ "tại". Tâm này ở vật là lý" ("Truyện Tập Lục hạ"). Trên thực tế, vật cũng là từ tâm phát ra. Điều đó so với thuyết của Lục Cửu Uyên chỉ nói bản tâm, không phân thể dụng của lý khí thì phải tính chi nhiều. Vương Dương Minh cũng thừa nhận muôn vật trong trời đất, vốn "một khí lưu thông", "con người và muôn vật trong trời đất cùng một khí đó, nên có thể thông nhau". ("Truyện Tập Ký hạ"), nhưng nói chúa tể, trái lại là tâm. Kết luận là "ngoài tâm không có lý, ngoài tâm không có vật". Ông nêu bật tư tưởng chủ thể, lấy bản thể của tâm làm lý, tác dụng của tâm là khí, quan hệ lý khí, biến thành quan hệ của tim và bản thân mình, đồng thời lại hoàn toàn hợp nhất với giới tự nhiên trong vũ trụ, do đó mà có ý nghĩa của Thuyết vũ trụ.

Những người có phát triển quan trọng trên phạm trù "lý khí" là La Khâm Thuận, Vương Đình Tương và Vương Phu Chi v.v...

Trước La Khâm Thuận, Tiết Huyên đã bắt đầu chuyển biến từ Thuyết lý bản đến Thuyết khí bản. Ông đã nêu lên hai quan điểm quan trọng : một là tư tưởng "khí bản". "Nhất khí lưu hành, là một gốc." ("Độc Thư Lục". Quyển 3). "Giữa trời đất chỉ có một khí, vì có động tĩnh, nên có phân ra âm và dương, cương và nhu" ("Độc Thư Lục". Quyển 1). Tư tưởng này lấy khí làm gốc. Đối với Thuyết lý bản, rõ ràng là một phủ định. Xuất phát từ nhận thức như thế, ông kiên trì "khắp thiên hạ đều nạp đầy khí, mà lý thì gửi vào trong khí." ("Độc Thư Lục". Quyển 2). Giữa lý và khí không có khe hở", "không có gián cách". Điều đó đã rất tiếp cận với Thuyết nhất nguyên khí. Chính vì như thế, ông nhấn mạnh

lý là "điều lý" của sự vật. "Cái gọi là lý, là điều lý mạch lạc tự nhiên của muôn sự muôn vật" ("Độc Thư Ký". Quyển 4). Lý là quy luật, không thể tách rời khỏi khí nhất bản.

Hai là, lý và khí không có trước sau. "Hoặc nói, chưa có trời đất trước, cuối cùng là lý có trước, có lý đó thì sẽ có khí đó. Trộm nghĩ lý khí không thể phân trước sau. Đã nói là trời đất không có trước, thì hình của trời đất tuy chưa thành, thế mà khí vẩn đục vẫn luôn luôn được coi là trời đất, mà lý thì chứa trong khí đó. Có động mà sinh dương, và làm trời bắt đầu phân chia, thì lý đã là động khí và có ở trong trời ; Tĩnh sinh ra âm, đất bắt đầu phân ra, thì lý đã là tĩnh khí, và có ở trong đất. Trời phân, đất phân thì lý không thể không có, nhất động nhất tĩnh mà lý không thể không có, đến khi hoá sinh ra vạn vật, vạn vật sinh sôi nảy nở, biến hoá không cùng. Lý và khí không tách nhau ra nhanh, mà chúng có thể phân ra cái này ra trước, cái kia ra sau !" ("Độc Thư Lục". Quyển 3). Đó là sự phê phán công khai đối với "Thuyết lý trước, khí sau". Đương nhiên, khí là nguồn gốc của thế giới, bất kể nói từ sự thực hay nói theo lôgic, đều không thể nói lý có trước khí." Lý và khí vốn không thể phân ra cái có trước, cái có sau. Nhưng nói rõ ràng ra, nếu lý có trước khí, quả thực như đã thấu lý rồi, thì thực ra là đã có đủ cả hai rồi, chứ không thể có thuyết trước sau được." ("Độc Thư Lục". Quyển 2). Tiết Huyên đã bắt đầu nhận thức thuyết lý trước, khí sau trong Thuyết lý bản thể, nên trên lý thuyết là không thể thành lập được. Suy luận lôgic của chu Hy là không chính xác. Song, tư tưởng đó của Tiết Huyên không triệt để. Mặt khác, ông lại tiếp thu Thuyết lý thể khí dụng, và nêu ra : "Khí có tụ tán,

lý không có tụ tán", "khí có biến" "lý không có biến" và thừa nhận lý của thái cực là thực thể tuyệt đối, vĩnh hằng, sáng tạo ra vũ trụ.

La Khâm Thuận đã khắc phục mâu thuẫn của Tiết Huyên, nêu ra mệnh đề "lý khí là một", phê phán thuyết "lý khí là hai", sơ bộ đã xây dựng được Triết học về Thuyết khí bản. Ông nêu ra rõ ràng chính xác, khí là nguồn gốc thật sự của thế giới, lý chỉ là cái sở dĩ nhiên của khí, nên không tách rời khí. "Từ xưa đến nay, trời đất không phải không có một khí mà thôi. Gốc khí có một, mà nhất động, nhất tĩnh, nhất vãng nhất lai, nhất hạp nhất bích (nhất đóng nhất mở), nhất thăng nhất giáng, tuần hoàn không ngừng,... muôn mối nghìn sợi, xem ra như rối loạn, mà lại không, có hay không biết sở dĩ nhiên của nó, tức gọi là lý vậy. Mới đầu không phải không có một vật, dựa vào khí mà lập nên, phụ thuộc vào khí mà hành." ("Khốn Tri Ký". Quyển thượng). Ông quy kết hết thảy mọi hiện tượng của giới tự nhiên là nguồn gốc vật chất duy nhất của khí, rõ ràng là đã hấp thụ học thuyết về khí của Trương Tải. Nhưng sở dĩ ông xác lập lấy khí làm gốc, chủ yếu là vì giải quyết lặp lại vấn đề cơ bản này của mối quan hệ lý khí, chứ không giản đơn trở về với Trương Tải.

Về khí, chỉ có thể nói, nó là sự tồn tại vật chất có tính liên tiếp của vô hình, trong đó cũng có thể bao hàm các vi hạt vật chất rất nhỏ bé, song nó vận động tụ tán, động tĩnh, qua lại... ra sao để sản sinh ra thế giới, thì đó cũng là một vấn đề cần suy nghĩ bàn luận, chứ không phải là vấn đề mà khoa học tự nhiên hay triết học thực chứng có thể minh

chứng được. Điều đó có thể khẳng định là, khí và vật tuy có sự khác nhau về tụ và tán, hữu hình và vô hình, nhưng chúng đều là phạm trù có kết cấu lôgíc đồng nhất, đều là cái của hình nhi hạ, chứ không phải là của hình nhi thượng. Điểm này, La Khâm Thuận trình bày rất rõ ràng và cũng rất minh xác. Ông không giống như Trương Tải, lấy khí nhất bản làm cái của hình nhi thượng, lấy vật sinh ra do khí hoá làm cái của hình nhi hạ. Ở ông xem ra, khí tuy không có hình thể, ngược lại, là sự tồn tại cảm tính có thể cảm giác được và khí mà người hô hấp không có sự khác biệt về bản chất, điều đó đã cải biến cách nói về khí thái hư của Trương Tải, càng có đặc trưng, có cảm tính vật chất.

Một cống hiến khác nữa của La Khâm Thuận là đã phủ định lý là nguồn gốc của Thế giới, kiên trì lý là quy luật tất nhiên của vận động vật chất. Do đó, không thể nói lý "thống trị" khí mà chỉ có thể nói lý là cái sở dĩ nhiên của khí. "Lý chỉ là lý của khí, đương ở chỗ ngoặt của khí để xem xét nó, đi mà đến, đến mà đi,.. có hay không biết sở dĩ nhiên của nó vậy, nếu có một vật chúa tể ở giữa mà làm cho nó như thế, thì lý đó dĩ nhiên có tên là vậy" ("Lý chỉ thị khí chi lý, đương vụ khí chi chuyển triết xứ quan chi. Vãng nhi lai, lai nhi vãng, ... hữu nhạc tri kỷ sở dĩ nhiên nhi nhiên, nhược hữu nhất vật chủ tế hồ kỳ gián nhi sứ chi nhiên giả, thử lý chi sở dĩ danh dã.") ("Khốn Tri Ký độc". Quyển thượng). Chưa biết sở dĩ nhiên như thế, là chỉ tính tất nhiên khách quan chưa được nhận thức của giới tự nhiên, tự nhiên mà có tác dụng, là khí vốn có, không phải là không có một vật làm chúa tể ở trong đó". Nếu cho rằng thật có một vật làm chúa tể ở trong đó thì "không đúng !" ("Khốn Tri Ký độc".

Quyển thượng). Đó là tương đối triệt để kiên trì lý khí quan của Thuyết khí nhất nguyên.

La Khâm Thuận phê bình sai lầm cơ bản của Chu Hy là cho rằng lý và khí là hai. Do đó có nhiều cách nói sai lầm, đại loại như cách nói : "Lý rơi trong khí", "dậu trên khí", "bất lý bất tạp". "Lý có hình dạng ra sao, mà lại có thể nói là "rơi" và "dậu" được ư ?... "bất ly bất tạp" không phải là không có cái ý đó. Nhưng, lại nói có sự khác nhau giữa tinh và thô. Chỉ vì hàng ngày coi khí và lý là hai vật, nên bất giác nói ra lời đó". ("Như lý "truy" tại khí trung, "bạc" tại khí thượng, "bất lý bất tạp" chi loại. "Lý quả thị hà hình trạng nhi khả dĩ truy dĩ bạc chi ngôn hồ ?... "bất ly bất tạp" vô phi thử ý, đản từ hữu tinh thô chi bất đồng nhĩ. Chi duyên bình nhật tương lý khí tác nhị vật khán, sở dĩ bất giác thuyết xuất thử đẳng thoại lai.") ("Đáp Lâm Thứ Nhai đệ nhị thư", "Khốn Tri ký". Phụ lục). Nhìn ở La Khâm Thuận, Chu Hy cho rằng lý và khí là hai, là nói lí tách ra khỏi khí, nói lý thành tồn tại thực thể tuyệt đối. Như vậy là đã xuất hiện hai thực thể. Ông vạch ra mâu thuẫn trên lý khí quan của Chu Hy, phủ định tính tuyệt đối của lý, từ đó mà thống nhất lý trên cơ sở của khí thực thể, quan hệ lý khí lại đảo ngược lần nữa.

Nhưng "lý khí là một" của La Khâm Thuận không phải cho rằng khí là lý, ông không vứt bỏ thành quả tư duy mà lý học đã đạt được. Ông thừa nhận "lý" là phạm trù khuôn mẫu có tính độc lập tương đối "lý cần nhận ra được từ trên khí, đương nhiên nhận khí là lý thì lại là không đúng. Giữa chỗ này khó thấy được, rất là khó nói. Phải hiểu ngầm tư

nhân thiện quan mà thôi. Chỉ ở khí mà nhận ra lý, với nhận khí là lý, hai lối nói này rõ ràng có sự phân biệt. Nếu không hiểu thấu lời nói này, thì có nói nhiều cũng vô dụng" ("Khốn Tri Ký". Quyển hạ). Ông cho rằng "ở khí nhận ra lý" và "nhận khí là lý", là hai quan điểm hoàn toàn khác nhau, quyết không thể nói lẫn lộn làm một được. Cái gọi là "thiện quan nhi mạc thức" (có nhân thiện quan mới hiểu ngầm được), thực ra không hoàn toàn là thể chứng của siêu ngôn tuyệt tượng, nó chủ yếu là vận dụng tư duy lý tính, tiến hành phân tích khái niệm, nhưng đã coi nhẹ tác dụng của ngôn ngữ, có đặc trưng của hình thượng-học.

Vương Đình Tương kế thừa và phát triển càng nhiều học thuyết của Trương Tải, coi "khí" là phạm trù cao nhất, đã giải quyết vấn đề quan hệ lý khí trên cơ sở của Thuyết lý bản. Ông hoàn toàn đi tới mặt trái của Chu Hy, nêu lên mệnh đề "lý bản nhi khí cụ" (gốc là lý thì đã là có đủ khí), lấy khí làm "đạo thể", là nguồn gốc của muôn sự biến hoá ; lấy lý là "khí cụ", là thuộc tính đã có của khí. Lý không những không phải là nguyên tắc tuyệt đối phổ biến, mà cũng không giống như La Khâm Thuận, thừa nhận lý có thể có tác dụng nào đó như "Chúa tể" vậy.

La Khâm Thuận phản đối ý kiến cho khí là lý. Vương Đình Tương thì nêu lên tư tưởng lấy "lý làm khí". "Đoán Xuyên nói : "Khí âm dương cũng vậy, cho nên đạo âm dương cũng vậy, tôi chưa thích lấy lý làm khí. Ôi ! Đại tiết đó là không hợp. Tôi thích lấy nó làm nguyên khí, trên nó không có vật. Có hay không có khí, tức là có nguyên thần, có nguyên thần tức là có thể vận dụng âm dương, có âm dương thì có đủ tính lý của muôn vật trong trời đất. Không

ngoài việc không phải là nguyên khí ra, lại có vật làm chúa tể vậy" ("Đáp Tiết Quân tài luận tính thư"). "Vương Thị Gia tàng tập". Quyển 33). Cái gọi là đại tiết không hợp, nghĩa là phản đối Trình Di lấy lý làm sở dĩ nhiên của hình nhi thượng, đối với khí hoá có tác dụng chúa tể. Ở Vương Đình Tương xem ra trong vũ trụ, chỉ có một nguồn gốc, một thực thể, đó là khí. Khí có phân ra "bản khí" và "sinh khí", nhưng quyết không có sự phân chia ra lý và khí. Khí của bản thể không có hình mà tồn tại, phân ra âm dương, hoá sinh ra muôn vật, biến thành sinh khí, sinh khí tức sinh ra vật có hình. "Nguồn gốc của khí và vật là thế, lý khí có đủ là vậy. Khí "khí cụ", khí (hơi) tạo thành cũng vậy" ("Thận ngôn. Đạo thể thiên"). Có thể thấy, khí mới là nguồn gốc của muôn vật, lý chỉ là thuộc tính sẵn có của khí, nên không thể tách rời khí. Điều đó đã phủ định lý của hình nhi thượng một cách triệt để hơn so với bất kỳ người nào.

Đã coi "khí là cái gốc của lý, lý vẫn tải khí" ("Thái cực biện", "Vương Thị Gia tàng tập". Quyển 33), thì căn bản cũng không có cái gọi là vấn đề trước sau giữa lý và khí. Tống Nho gọi Thuyết lý trước khí sau, điều đó so với Thuyết đạo sinh thiên địa của Lão, Trang chẳng có gì khác nhau cả, chỉ là "thay đổi diện mạo về cách lập luận mà thôi". "Tôi nói rằng, khi trời đất chưa sinh ra, thì chỉ có nguyên khí, nguyên khí có, thì tức là có đạo lý, tạo hoá sinh ra người và vật. Cho nên trên nguyên khí không có vật, không có đạo, không có lý" ("Nhã Thuật. Thượng thiên"). Đó là thuyết nhất nguyên khí rất triệt để. Tất cả đều quy kết là khí, hết thảy đều

giải thích và nói rõ bằng khí vật chất. Tác dụng quyết định của lý bị phủ định triệt để.

Lý khí không có trước sau, đương nhiên càng không thể nói gì đến "Lý sinh ra khí". "Chính nguyên khí là chúa tể của vạn vật trong trời đất. Có nguyên khí thì có sinh, có sinh thì đạo hiện ra... lấy đạo năng sinh ra khí thì thực hư lẫn lộn. Lão Tử và Trang Tử cũng nói như vậy" ("Thận ngôn. Ngũ hành thiên"). Sự thực thì cái gọi là "lý sinh ra khí" của Chu Hy chỉ là nói từ Thuyết bản thể và trên phương diện lôgic, chứ không phải nói về thuyết sinh thành. Vương Đình Tương đã phê phán là tựa như Thuyết sinh thành. Thuyết sinh thành và Thuyết bản thể của ông rất khó phân biệt.

Vương Đình Tương còn nêu ra mệnh đề "khí biến hoá thì lý cũng biến hóa" (Khí biến nhi lý biến). Ông cho rằng lý không phải là bất khả biến. Đó là một phát triển của ông về phạm trù lý khí. Các nhà lý học mà đại diện là Trình, Chu đều cho rằng có lý biến hoá và lý không biến hoá. Khí có biến hoá mà lý không biến hoá, nên gọi là "thuờng". Như thế nghĩa là lý là quy luật, có tính chất ổn định bất biến, nếu không thì không thành quy luật. Nhưng Vương Đình Tương chỉ xem lý là thuộc tính đã có của khí. Khí đã có biến hoá rồi thì lý cũng biến hoá theo. "Có khí tức là có đạo, khí có biến hoá, là đạo có biến hoá, khí tức là đạo, đạo tức là khí, không thể có chuyện ly hợp hoặc nói khí có biến hoá, còn đạo thì không, đạo là từ đạo mà ra, khí là từ khí mà ra, phân ra hai vật rõ ràng, không có sự kỳ diệu nhất quán được" ("Nhà Thuật, Thượng thiên"). Do đó, ở Vương Đình Tương, trong đó lý rất ít có ý nghĩa của quy

luật tự nhiên, nó chỉ là một phạm trù thuộc tính. Ông xem giới tự nhiên và xã hội loài người là cùng một thế giới. Ông phê phán lối nói cho rằng "trong trời đất muôn hình đều có chẻ đậy, duy có lý thì không", chỉ là "lời nói ngu xuẩn", chỉ ra xã hội loài người, từ "trấp nhượng" (lễ bái) đến "phóng phạt" (thôi phạt), từ "phóng phạt" đến "thoán đoạt" (cướp đoạt), từ "canh điền" (cày ruộng) cho đến "bờ ruộng dọc ngang" (đắp bờ ruộng), từ "phong kiến" đến "quận huyện", "làm cái trước thì không thể thực hiện được cái sau, đã hợp với xưa thì không thể hợp với nay, lý vì thời gian mà bị kiềm chế hay thích nghi, người chết cũng như chó chết, đều không tránh nổi thối rữa" ("Nhã Thuật. Hạ thiên"). Ý nghĩa của lý thuyết này là ở đó, nó đã phủ định lời nói cho rằng đạo của thánh nhân vĩnh viễn không thay đổi. Nó không những có quan điểm về tiến hoá của lịch sử, mà còn có ý nghĩa hiện thực xã hội nữa.

Sau này, Hoàng Tông Hy, trên vấn đề lý khí, cũng kiên trì Thuyết nhất nguyên khí. Ông có một mệnh đề nổi tiếng là "lý khí" phủ lên một vật mà có hai tên, không có hai vật mà chỉ có một thể ("Minh Nho Học án", Quyển 44). Ông thường phê phán Chu Hy là người theo Thuyết "lý khí là hai" lại phê phán thuyết "lý ngự khí" (lý cưỡi lên khí) của Tào Đoan Luận và lời ví "Nhật quang phi điểu" (Ánh sáng mặt trời làm chim bay) của Tiết Huyên, đều là thuyết "lý khí là hai", chứ không phải là một. Ông rất suy ngẫm và tôn sùng La Khâm Thuận bàn về lý khí "rất là tinh xác". Thậm chí ông nêu ra "trong trời đất chỉ có khí chứ không có lý, cái gọi là lý là để khí tự có điều lý, nên có tên vậy".

(Sách đã dẫn như trên, Quyển 50). Lý chỉ là tên gọi do điều lý của khí lập nên, tức là khái niệm trừu tượng, và không có vật có thực, "lý vốn không có vật" (Như sách đã dẫn). Ông không phủ định tính khách quan của lý, nhưng phản đối xem lý là một "vật", phản đối lý là sự tồn tại mang tính thực thể "giữa trời đất chỉ có một khí đầy đủ, sinh ra người, sinh ra vật,.. lưu hành mà không mất trật tự, tức là lý vậy". ("Mạnh Tử Sư thuyết". Quyển 2). Ông đã tiến thêm một bước thống nhất lý và khí lại.

Người tổng kết toàn diện về phạm trù "lý khí" là Vương Phu Chi. Ông đã triệt để cải tạo thuyết lý khí của Trình Chu, nêu ra thuyết lý khí nhất nguyên, cho khí là bản thể, lý là công năng, là khuôn mẫu. Ông nhấn mạnh "lý tức là lý của khí, khí đương như thế thì lẽ lý, lý không phải trước mà khí không phải sau", "ngoài khí ra không thể có lý cô lập" ("Lý tức thị khí chi lý, khi đương đắc như thử cánh thị lý, lý bất tiền nhi khí bất hậu", "khí ngoại cánh vô hư thác cô lập chi lý") ("Mạnh Tử. Cáo Tử thượng". "Độc Tú Thư đại toàn thuyết". Quyển 10). Về lý luận, ông đã phủ định thuyết lý bản và thuyết lý trước khí sau. Một mặt, ông đã kiên trì lý chính là lý của khí, mà tồn tại không tách rời khí. Mặt khác, lại nhấn mạnh lý là khuôn mẫu, đại biểu cho quy luật phát triển của sự vật, có tác dụng "chủ trì pha chế thuốc" cho sự vật, quyết định phương hướng phát triển của sự vật, do đó mà đã giải quyết được vấn đề quan hệ lý khí một cách tương đối biện chứng. Điều đó có sự khác nhau với những người theo thuyết nhất nguyên khí trước kia, nhất là Vương Đình Tương v.v...

Vương Phù Chi tiến hành khảo sát phân biệt hai phạm trù "khí" và "lý", và đưa ra một số hàm nghĩa mới nào đó, làm cho ý nghĩa triết học của cặp phạm trù này càng sâu sắc hơn.

Đầu tiên, ông đưa ra khái niệm "thực có" để nói rõ tính chất và đặc trưng của khí, điều đó đã khắc phục được tính cực hạn nói khí thành một hình thái đặc biệt nào đó của những người theo thuyết nhất nguyên khí trước kia, làm cho khí càng tiếp cận với phạm trù "vật chất". "Thực có" là sự tồn tại chân thực có hình thức không gian và thời gian, nhưng lại không phải là sự tồn tại cụ thể nào đó. Nó tuy không phải là tồn tại cụ thể, nhưng lại không tách rời tồn tại cụ thể, bất kể tồn tại cụ thể nào đều là biểu hiện của nó. "Thực có" là phạm trù thực thể càng khái quát hơn trên Thuyết bản thể của Vũ trụ. "Che mắt nhìn thì không thấy, chứ không phải là không có hình, nghe mà không nghe được thì không phải là không có tiếng. Đương nhiên, hình có thể nhìn thấy, thì phải nằm trong tầm có thể nhìn thấy, âm thanh có thể nghe thấy, thì phải dừng ở tầm có thể nghe thấy, đó là điều "bất dĩ" (không thể quên) thì trong hoàn cảnh thiên hạ không có hình, lúc không có âm thanh, đều là thực có của công hiệu tính tình" ("Cái thị chi bất kiến nhi phi bất năng vi thanh hĩ. Nhiên tắc thiên hạ chi khả kiến giả hình tận vu khả kiến chi trung, khả văn giả thanh chỉ vu khả văn chi tế, nhi thử chi bất dĩ giả, tắc tận thiên hạ vô hình chị cảnh, vô thanh chi thời, nhi giai kỳ tính tình công hiệu chi thực hữu giả hĩ") ("Tú thư huấn nghĩa". Quyển 2, Trung). Âm thanh có thể nghe, hình có thể thấy là tồn tại cảm tính, chỉ là vật có hình, có tiếng cụ thể, do đó nó

có hạn, còn trong thiên hạ, vật có thể thấy, có thể nghe thấy mà "bất dĩ" thì là vật vô hình, vô thanh, do đó mà nó là vô hạn. Nhưng mọi vật hữu hình, hữu thanh đều ở trong trời đất, công hiệu tính tình của chúng là tồn tại chân thực. "Thực hữu" (thực có) là khái quát trừu tượng đối với sự tồn tại cảm tính cụ thể, nó có "cảnh", có "thời", tức là có hình thức thời gian và không gian, điều đó sẽ cung cấp cho "thực hữu" một đặc tính của vật chất. Thông qua việc thảo luận về cặp phạm trù "có" và "không" này, ông còn xác lập được quan điểm giữa vũ trụ chỉ có "có" và không có "không", đã luận chứng tính duy nhất của "thực hữu". Vương Phu Chi phủ định có cái gọi là "không", nhưng "không" mà ông nói là nói tương đối với có. Chỉ là "không tồn tại", chứ không phải là "phi tồn tại". Triết học của Vương Phu Chi là bắt đầu từ "có", chứ không phải bắt đầu từ "không", đại biểu cho đặc điểm của triết học Nhà Nho. Có thể nói, Vương Phu Chi đã xây dựng thực sự Thuyết nhất nguyên khí của Thuyết bản thể.

Về lý, Vương Phu Chi cũng đã tiến hành phân tích thêm một bước, nêu lên lý do có ý nghĩa về hai phương diện. Một là, chỉ quy luật hay tính tất nhiên vốn có của vạn sự, vạn vật trong giới tự nhiên. Hai là, chỉ cái chí lý của âm dương ngũ hành là nguồn gốc nhân tính. "Phàm là nói lý có hai, một thì nói về điều lý đã rõ của muôn vật trong trời đất, một thì nói về chí lý kiên thuận ngũ thường, người theo mệnh trời, mà người thì là tính. Hai cái đó đều hoàn toàn hợp với sự của trời ("Phàm ngôn giả hữu nhị, nhất tắc thiên địa vạn vật dĩ nhiên chi điều lý, nhất tắc kiên thuận ngũ thường thiên dĩ mệnh nhân nhi nhân thụ vi tính chi chí lý.

Nhị giả giai toàn hồ thiên chi sự") ("Luận Ngữ. Thái Bá". "Độc Tứ Thư đại toàn thuyết". Quyển 5). Ý nghĩa của hai phương diện đó, trong triết học của Trình Chu, nhất là trong học thuyết của Chu Hy tương đương với "vật lý" và "tính lý", nhưng chưa phân biệt rõ. Vương Phu Chi nêu ra lý có hai nghĩa, muốn thử phân biệt vật lý và tính lý. Phương pháp phân tích này là một phát triển quan trọng đối với phạm trù lý học, có một bước tiến rất lớn so với các nhà lý học trước kia. Như vậy, trên thực tế là sự phân biệt giữa lý tính nhận biết với lý tính đạo đức, nói về quan hệ giữa chủ thể và khách thể, là sự phân biệt giữa Thuyết chân lý và Thuyết giá trị. Trời là tên gọi chung của giới tự nhiên, ở Vương Phu Chi xem ra thì bất kể vật lý hay tính lý, đều là bắt nguồn ở giới tự nhiên. Ông không thật sự giải quyết được vấn đề nguồn gốc của tính lý, nhưng nhận thức đó của ông trong lịch sử phát triển phạm trù chắc chắn là quan trọng, không còn nghi ngờ gì nữa.

Nói về điều lý, Vương Phu Chi cho rằng, nó thực ra không phải trực quan mà có thể nắm được. "Lý bản không phải là một vật mà vừa thành đã có thể nhìn thấy được, không thể có được mà thấy, đầu mối (điều trị) của khí là mạch lạc, vẫn là cái có thể thấy được của lý vậy" ("Lý bản phi nhất thành khả kiến chi vật, bất khả đắc nhi kiến, khí chi điều tự tiết văn, nãi lý chi khả kiến giả dã") (Mạnh Tử. Ly Lâu thượng. "Độc Tứ Thư đại toàn thuyết". Quyển 9). Lý đã không thể nhìn thấy mà đầu mối (điều lý) của khí mạch lạc, có thể nhìn thấy, thì lý có phải là đầu mối rõ ràng không ? Nếu không phải thì là cái gì ? Trong đó có vấn đề về biểu đạt trình bày bằng ngôn ngữ, nhưng ý tứ rõ

ràng, lý là đầu mối của khí, tuy thể vô hình có thể thấy, nhưng nó được biểu hiện qua sự vật cụ thể. Gọi là "đầu mối" chỉ là lối nói hình tượng, chứ không phải là thật giống như thớ vân của gỗ, có thể nhìn thấy được. Điều đó, nói rõ phạm trù triết học Trung Quốc, dù khái niệm trừu tượng như lý, cũng thoát khỏi tính trực quan của "ý tượng".

Điều đáng nêu là, bằng học thuyết khí hoá, Đội Chấn đã phê phán Thuyết lý bản hình nhi thượng học và nêu ra sự giải thích mới về lý, từ đó đã kết thúc cuộc tranh luận về phạm trù "lý khí".

Đới Chấn coi khí âm dương là nguồn gốc duy nhất, là thực thể duy nhất của vạn vật trong trời đất. "Khí hoá lưu hành, sinh sôi nảy nở không ngừng". Mọi thứ đều từ khí hoá mà ra cả, ngoài khí hoá ra, không có bất cứ thứ gì có thể gọi là thực thể ? Ông đã phê phán sâu sắc tư tưởng cho lý là chúa tể, lý có thể sinh ra khí v.v... Và nêu ra Chu Hy cho lý là "sự có thực vô hình vô vết", trước tiên tồn tại ở khí, đó là "nhị bản" (hai nguồn gốc), chứ không phải "nhất nguyên" (một nguồn gốc). "Trong trời đất, muôn vật sinh ra, không phải không suy từ gốc âm dương" ("Thiên địa gián vạn vật sinh sinh, vô phi thôi bản âm dương") ("Lý", "Mạnh Tử tự nghĩa sớ chứng". Quyển thượng), "âm dương ngũ hành, là thực thể của đạo" ("Thiên đạo", sách đã dẫn, Quyển trung). Khí của âm dương ngũ hành trong quá trình khí hoá lưu hành, luôn luôn sinh ra, có tác dụng của "thần". Đó là tính năng vốn có của khí hoá lưu hành và không phải là trên khí có một vật có tác dụng chúa tể. Trình Chu quy kết thần là lý "tất nhiên bất khả dịch". Điều đó, không giống

như Lão Tử, Trang Tử và Thích Thị đã khuyếch đại thần là một thực thể tinh thần nào đó, nhưng ông nói lý thành "cái gốc sinh âm sinh dương" mà khác với âm dương, thì lại không có sự khác nhau cơ bản với Lão Tử, Trang Tử và Thích Thị. Lão Tử, Trang Tử và Thích Thị tôn thần mà vượt quá âm dương khí hoá. Còn Trình Chu thì tôn lý mà vượt quá âm dương khí hoá. Thực ra cả hai đều là "nhị bản vậy" ("Lý", sách đã dẫn, Quyển thượng).

Trong đó, cái gọi là "nhị bản", nghĩa là ngoài khí bản ra, chỉ có lý bản. Học thuyết của Chu Hy về khí hoá, Đới Chấn không phản đối và có phần hấp thụ. Điều Đới Chấn phản đối là trên khí có một lý vô hình mà thực có, lấy đó làm bản thể. Điều đó ở ông xem ra nghĩa là "nhị bản". Kỳ thực, Trình Chu, trên lý khí quan, cơ bản là người theo Thuyết nhất bản, chứ không phải là người theo Thuyết nhị bản.

Sự giải thích về lý của Đới Chấn, so với Vương Phu Chi, càng ít sắc thái tư duy biện chứng. Ông không sử dụng các phạm trù hình thượng, hình hạ và thể dụng đó. Ông cho rằng lý là sự vật khác với thuộc tính bản chất của vật, nó là cụ thể, chứ không phải là trừu tượng, không có cái gọi là lý thống nhất tuyệt đối của vạn tượng, lý đều là cụ thể. "Nói lý vân của trời là hợp với sự phân lý của tự nhiên vậy." "Chính là lý, quan sát thấy có vài khu nhỏ bé, nên có tên khác, là nguyên nhân gọi nó là phân lý ; ở chất của vật, gọi là cơ lý, là thấu lý, là văn lý (gọi là lý làm nếp nhăn của cơ bắp, của da và của các vân sắc) được phân như thế thì có đầu mối mà không rối, gọi là điều lý. (Như sách đã dẫn ở trên). "Phân lý", "Điều lý" đều là nói về sự vật cụ thể. Ông

coi trọng phương pháp phân tích, chủ trương đối với sự vật cần tiến hành "phân tích từng sợi tơ (điều phân lũ tích) và nghiên cứu phân loại, phân rõ tính chất khác nhau của sự vật, tức là "lấy loại để phân khu". Vì thế, xem ra ở ông "Lý của sự vật cần phải mổ xẻ, phân tích sự vật nhỏ ra, rồi sau đó mới được" (Như sách đã dẫn). Phương pháp phân tích của chủ nghĩa lý tính đó có đặc điểm của Thuyết phương pháp khoa học cận đại, có sự khác nhau với toàn bộ tư duy của Thuyết phạm trù lý học. Ông nhấn mạnh sự sai khác về chất của sự vật, chứ không phải là tính cộng đồng trừu tượng của chúng.

Lý còn có một lớp ý nghĩa, nghĩa là chỉ "tự nhiên" mà quy về "tự nhiên". Ông căn cứ vào câu nói "hữu vật hữu tắc" trong "Kinh thi" để nêu lên rõ ràng lý là "sự tất nhiên" vốn có của bản thân sự vật. "Vật là chỉ nó là thực thể thực sự, không phải không có tự nhiên, mà quy về tất nhiên, trời đất, người vật, sự việc có là lý của nó" (Như trên). Trong đó đã nêu lên hai khái niệm "tự nhiên" và "tất nhiên", lấy vật của thực thể thực sự làm "tự nhiên", lấy nguồn gốc của "tất nhiên" ở tự nhiên, điều đó đã giải quyết được vấn đề quy thuộc của lý. Nó không phải là loại thực thể độc lập nào đó, "như có vật vậy", mà là thuộc tính bản chất hay nguyên tắc của sự vật cụ thể, cũng có ý nghĩa có tính tất nhiên.

Chính vì lý là cụ thể, là vốn có của sự vật, vì thế cũng là thuyết nói khả dĩ, trên thế giới "lý không nghe, không nói là vậy". Điều đó từ góc độ ngôn ngữ học, đã thủ tiêu hết tính siêu việt, tính tuyệt đối của "lí". Điều đó không những giống với Trình Chu, cũng không giống ở La Khâm Thuận,

Vương Phu Chi v.v... Họ tuy chủ trương lý khí là một, lý không tách rời khí, song vẫn không phủ định lý là "hình nhi thượng". Đối Chấn gọi tự nhiên và tất nhiên là chỉ "tự nhiên của khí hoá", mà có "tất nhiên bất dịch". Cái gọi là "bất dịch", "vẫn chỉ khí đến, không phải nguồn gốc của khí" (Nãi chỉ kỳ chí, phi nguyên kỳ bản), tức là chỉ "Cực chí" của tự nhiên và không phải như Trình Chu gọi là nguồn gốc.

Nói chung, chúng ta thấy phạm trù "lý khí" có một hàm nghĩa rất cơ bản, rất chung. Đó là "lý" đại biểu cho quy luật và phép tắc, "khí" đại biểu cho sự tồn tại vật chất nói chung. Lý là phạm trù dạng thức hay phạm trù trạng thái khuôn mẫu. Khí là phạm trù thực thể. Đó là tiền đề cơ bản để cho tất cả các nhà lý học cũng đều sử dụng phạm trù lý khí này. Nhưng họ lại có sự giải thích không giống nhau về mối quan hệ giữa lý và khí, do đó đã xuất hiện sự khác biệt và đối lập rất lớn. Quy nạp lại, có mấy loại giải thích như sau :

Một là, giải thích phạm trù "lý khí" trên ý nghĩa của thực thể và thuộc tính của nó, đại diện là Trương Tải và Vương Đình Tương. Họ cho rằng khí là thực thể duy nhất, cũng là tồn tại duy nhất, lý chỉ là thuộc tính và công năng của một thực thể vật chất đó, quyết không thể tách rời khí mà tồn tại. Đó là lý khí quan của Thuyết nhất nguyên khí tương đối triệt để. Nhưng, quy định về lý của Trương Tải có hàm nghĩa không rõ ràng, chỉ có ý nghĩa quy luật. Vương Đình Tương thì chưa nêu rõ ràng, chính xác hàm nghĩa và quy định về lý, vả lại phủ nhận lý có tính độc lập tương đối, hết thảy lấy khí để di chuyển. Do đó, ở ông, lý là quy luật, ý nghĩa này rất không rõ ràng.

Hai là, giải thích và sử dụng phạm trù "lý khí" trên ý nghĩa thực thể tồn tại là quy luật, khuôn mẫu, đại diện là La Khâm Thuận và Vương Phu Chi. Hai ông tiếp thu nội dung có liên quan đến lý là quy luật của Trình Di và Chu Hy một cách có phê phán, nhưng lại đảo ngược quan hệ lý khí, lý không phải là thực thể khái niệm, mà khí biến thành thực thể duy nhất. Trên điểm lấy khí làm thực thể duy nhất tồn tại, hai ông lại nhất trí với Trương Tải. Hai ông cũng cho rằng chính lý là lý của khí, tồn tại không tách rời khí, nhưng đồng thời lại chú ý đầy đủ đến lý là phạm trù khuôn mẫu và không bằng khí, mà là có tính độc lập tương đối. La Khâm Thuận cho "Từ khí để nhận biết lý" mà không "nhận khí là lý", lý của Vương Phu Chi có tác dụng "chủ trì pha chế thuốc", đều nói rõ điểm đó. Họ chỉ ra lý là quy luật vận động của vật chất, điều đó đã có cống hiến quan trọng trong sự phát triển của phạm trù lý học. Nhưng họ đều tiếp thu quan điểm về tính lý của Trình Di và Chu Hy, không phân biệt "sở đương nhiên" với "sở dĩ nhiên". Điều khác nhau là Đới Chấn lấy khí làm nguồn gốc của vũ trụ, lấy thuộc tính bản chất hay phép tắc của sự vật cụ thể làm lý. Ông đã phủ định sự tồn tại của quy luật phổ biến hoặc tính tính tồn tại và tính phổ biến của quy luật.

Ba là, lý giải và sử dụng phạm trù "lý khí" trên mô hình tồn tại của con người và trên ý nghĩa hiện thực cụ thể của nó mà đại biểu là Trình Di và Chu Hy. Trình Di và Chu Hy, nhất là Chu Hy, đã quy định rõ ràng chính xác hàm nghĩa của lý, tức "sở dĩ nhiên" và "sở đương nhiên". Ông chỉ ra lý có hai hàm nghĩa chủ yếu là quy luật tự nhiên và phép tắc đạo đức. Nhưng hai ông đã biến kết quả tuyệt đối hoá của lý thành thực thể khái niệm trên ý nghĩa "tồn tại", mà

khí thì từ phạm trù thực thể, biến thành chất liệu trên mặt lớp vật chất và biểu hiện cụ thể của lý. Khí do lý quyết định. Nhưng Nhị Trình chỉ nhấn mạnh luận lý; Chu Hy thì trình bày toàn diện đến luận lý và vật lý. Ngoài ra, ở Chu Hy từ một nghĩa khác mà nói, khí lại có tính chất của thực thể. Do đó đã xuất hiện một mâu thuẫn trên Thuyết phạm trù, tức gọi là khuynh hướng nhị nguyên hóa. Các tư tưởng gia sau này phê phán thuyết của Chu Hy là "lý khí là hai" hay "nhị bản", nguyên nhân là tại đó.

Bốn là, giải thích và sử dụng phạm trù "lý khí" trên ý nghĩa quan niệm chủ thể cùng vật chất tồn tại, đại biểu là Lục Cửu Uyên, và Vương Dương Minh. Giải thích về lý của Lục Cửu Uyên có mặt giống nhau với Chu Hy, nhưng ông cho rằng lý là thực thể quan niệm, không phải là khách quan mà là chủ quan. Vương Dương Minh đã tiếp thu sự giải thích về lý khí của Chu Hy với mức độ rất lớn, tức là lấy "điều lý" và "vận dụng" làm hàm nghĩa chủ yếu của lý khí, và lấy lý làm chủ tể. Nhưng, ông hoàn toàn lý giải về lý trên ý nghĩa của quan niệm chủ thể. Đó là điểm chung của Lục Cửu Uyên và Vương Dương Minh. Ngoài ra, họ giải thích về lý khí tuy có ý nghĩa của thuyết vũ trụ, nhưng về cơ bản, họ chỉ trình bày lý tính mà rất ít nói đến vật lý.

Mấy loại giải thích khác nhau đó, đã nói rõ tính khác biệt trên phạm trù "lý khí". Nếu từ góc độ của Thuyết bản thể mà tiến hành phân chia, có thể phân làm hai loại là Thuyết vật chất và Thuyết quan niệm. Hai hình thái trước thuộc về Thuyết vật chất, hai hình thái sau thuộc về Thuyết quan niệm. Nhưng, từ mối quan hệ chủ thể và khách thể để phân chia, lại có thể phân chia làm hai loại, ba loại trước đều là thuyết phạm trù khách quan, loại thứ

tư là phạm trù chủ quan. Trong các phạm trù khác, tình hình đó tồn tại giống nhau. Chính là sự khác biệt và đối lập đó, đã tạo thành tính đa nguyên của thuyết vũ trụ lý học. Nhưng bất kể loại quan điểm nào đều lấy lý và khí làm phạm trù cơ bản của Thuyết vũ trụ, vả lại, kết hợp với các phạm trù khác, đã phát triển một chỉnh thể có tính hữu cơ của giới tự nhiên và tạo nên một tiền đề lý luận để nói rõ mối quan hệ giữa con người và giới tự nhiên.

CHƯƠNG HAI

ĐẠO KHÍ

Lý học còn gọi là đạo học. Do đó, "Đạo khí" cũng là phạm trù quan trọng của lý học, nó có mối liên hệ mật thiết với lý khí. Trong rất nhiều trường hợp, chúng có cùng cấp độ, nhưng lại không thể hoàn toàn đồng nhất. Vì trong mối quan hệ lý khí, chúng nằm ở địa vị khác nhau, nên có ý nghĩa khác nhau. Các nhà triết học, thông qua sự giải thích khác nhau về đạo, đã trình bày rõ các đặc điểm triết học của mình.

"Đạo" vốn là phạm trù căn bản của triết học Đạo gia và lại có ý nghĩa thực thể và quy luật. Điểm đó, sau này đã được các nhà lý học tiếp thu, nhưng "đạo khí", trái lại trực tiếp bắt nguồn ở Nho gia "Chu dịch - Hệ từ truyện" : Hình nhi thượng gọi là đạo, hình như hạ gọi là khí. Lại nói : "Nhất âm nhất dương gọi là đạo". Có học giả cho rằng : Hai chữ "đạo" đó có sự khác nhau, ý nghĩa khác nhau, chữ "đạo" trước đại biểu cho hệ thống phạm trù của chủ nghĩa duy tâm trong "Dịch truyện", còn chữ "đạo" sau là đại biểu cho tư tưởng của phép biện chứng trong "Dịch truyện". Điều này không phải là phạm vi thảo luận trong cuốn sách này. Nhưng các mệnh đề đó đã phát sinh ra cuộc tranh luận thực

sự trong lý học. Nếu nói "lý khí" là một cặp phạm trù tương đối xác định thì "đạo khí", nhất là "đạo" của cặp phạm trù này, có tính linh hoạt rất lớn, thậm chí có tính đối lập. Nói về phạm vi sử dụng "đạo khí" thì phần nhiều chỉ về vấn đề xã hội, đặc biệt là vấn đề luân lý đạo đức.

Hàn Dũ, người đầu tiên theo đuổi lý học, trước tiên đã đề xướng : "đạo" học. Ngoài việc đề xướng hệ thống đạo của Nho gia ra, ông còn so sánh đạo đức với nhân nghĩa trên khái niệm. Cái trước (đạo đức) là "hư vị", cái sau (nhân nghĩa) là "định danh" ("Nguyên đạo", "Hàn Sương Lê tập" Quyển 11). Như vậy, "đạo" biến thành phạm trù triết học lấy nhân nghĩa làm trung tâm. Nhưng Hàn Dũ không có giải thích về đạo trên ý nghĩa của hình thượng hình hạ, tức là không có đưa lên đến độ cao của thuyết vũ trụ. Học trò của ông là Lý Cao đã nói đến "Đạo của tính mệnh", thì có quan hệ trực tiếp với thuyết tâm tính. Liễu Tông Nguyên chính thức nói tới mối quan hệ giữa đạo vã khí, giữa đạo và vật. Ông coi mối quan hệ danh thực cụ thể là quan hệ đạo khí, nêu ra quan điểm đạo khí không tách rời nhau. Và từ đó bàn đến mối quan hệ giữa đạo và vật : "Vật giả đạo chi chuẩn dã, thủ kỳ vật do kỳ chuẩn, nhi hậu kỳ đạo tồn yên. Cầu sá chi thị thất đạo dã. Phàm thánh nhân chi sở dĩ vi kinh kỷ, vi danh vật, vô phi đạo giả... thất kỳ vật, khứ kỳ chuẩn, đạo tòng nhi tang hĩ" (Đạo lấy sự vật làm chuẩn gốc, giữ được sự vật là do cái chuẩn gốc đó, mà có cái chuẩn sau thì mới có cái đạo, nếu không thì sẽ mất đạo. Phàm là thánh nhân, sở dĩ làm nên những việc lớn, làm được những sự vật có danh tiếng, thì không thể không có đạo... mất sự vật là mất cái chuẩn gốc, thì đạo cũng mất

theo" ("Thủ đạo luận", "Liễu Hà Đông tập". Quyển 3). Ở đây, vật là chỉ hết thảy mọi sự vật tồn tại khách quan, đạo là quy tắc, là phép tắc mà sự vật phải tuân theo. "Vật giả đạo chi chuẩn", nghĩa là đạo lấy vật làm cơ chuẩn, đạo không tách rời vật. Ông còn nêu lên tư tưởng đạo tất cập vật (đạo cần đến vật). Đạo là nguyên tắc có tính phổ biến, cần phải mượn "từ" để biểu đạt, nhưng cần phải hiểu được ý nghĩa của đạo, không thể dừng lại trên từ mà phải "Vu cầu chư đạo nhi dĩ kỳ từ" (phải tìm đến nhiều đạo mà giữ lấy từ). Yêu cầu nhiều đạo thì cần phải "cập vật" sau mới rõ được, "đạo chi cập, cập hồ vật nhi dĩ nhĩ, tư thủ đạo chi nội giả dã" (đạo đến với vật thì đạo lấy cái bên trong của nó) ("Báo thôi ảm tú tài luận vi văn thư", như sách đã dẫn, Quyển 34). Ở đây, vật là chỉ rộng, nhưng phải là sự vật khách quan hay đối tượng đại biểu cho một loại ý nghĩa nào đó. Ở Liễu Tông Nguyên xem ra, bất cứ ý nghĩa trừu tượng nào cũng đều phải kết hợp với sự vật cụ thể, mới có nội dung chân thực.

Liễu Tông Nguyên không xa rời lập trường của chủ nghĩa đạo đức của nhà Nho. Ông nói về đạo, giống như Hàn Dũ, lấy "nhân nghĩa làm nội dung quan trọng", "đạo chi tư vi đạo, đắc chi tư vi đức" (nhảy vào đạo nào thì được cái đức ấy) ("Tứ duy luận", như sách đã dẫn, Quyển 3). Đó hoàn toàn là vấn đề của triết học thực tiễn về đạo đức. Sau này, các nhà lý học bàn về đạo, đều lấy nội dung này làm nội dung quan trọng. Không thể nói không phải Hàn Dũ và Liễu Tông Nguyên là người nêu ra trước tiên. Nhưng Liễu Tông Nguyên còn nêu ra vấn đề về "đạo" trên thuyết vũ trụ, ông nói : "Nhất khí hồi bạc mang vô cùng, kỳ thượng vô sơ

hạ vô chung ; ly nhi vi hợp tế nhi thông, thủy vi hoặc dị kim yên đồng ; hư vô hỗn minh đạo nãi xúc, thánh thần vô tích thị giáo công" (Một khí thì loãng vô cùng, nó không có đầu không có đuôi, tách lại hợp mà thông với nhau, đầu cuối khác và giống nhau ở chỗ nào ; đạo hỗn độn hư vô vẫn là một thể, thánh thần không có vết tích mà rõ công lao giảng dạy !) ("Nam nhạc Di đà hòa thượng bia", sách đã dẫn ở trên, Quyển 6). Ông xuất phát từ thuyết nguyên khí chỉ ra đạo và khí tiếp xúc với nhau là một thể, điều đó, bất kể như thế nào, trên lịch sử hình thành lý học, không thể coi thường được.

Sau Liễu Tông Nguyên, Phạm Trọng Yêm là người kế tiếp phát triển lý học, thông qua việc phát huy "Chu dịch", lấy khí của Càn dương (mặt trời) làm khí tạo ra vật, lấy "Tứ đức" nguyên, hưởng, lợi và trinh của trời làm đạo. "Người thực hiện gọi cái đó là đạo, người trình bày cái đó gọi là giáo, sử dụng tứ đức thì trời cũng không chống được huống hồ là người và ở vạn vật !" (Dĩ càn chi nguyên, hưởng, lợi, trinh sở vị "tứ đức" vi đạo, "hành thử giả vị chi đạo, thuật thử giả chi giáo, tứ giả chi dụng thiên sở bất năng vi, nhi huống vụ nhân hồ ? Huống vu vạn vật hồ !" ("Tứ đức thuyết", "Phạm Văn Chính Công văn tập". Quyển 6). Ông đã liên hệ đạo với tâm tính học, đã khơi nguồn đầu tiên cho thuyết hợp nhất trời và con người trong lý học. Điều đó đặc biệt được Chu Hy coi trọng.

Thạch Giới, đầu đời nhà Tống, ngoài việc cùng với Tôn Phúc duy trì bảo vệ hệ thống đạo do Hàn Dũ đề xướng ra, còn đặc biệt nói về đạo luân lý của con người là : "Cái mà

muộn đời có thể thực hiện lâu dài, một ngày cũng không thể bỏ" (Vạn thế khả dĩ trường hành, nhất nhất bất khả phế giả) ("Biện tư", "Tổ Lai Thạch tiên sinh văn tập". Quyển 8). Điều đó đã nâng luân lý con người lên, tạo điều kiện cho các nhà lý học sáng tạo ra thuyết bản thể.

Nhà lý học Thiệu Ung đã sáng tạo ra hệ thống tượng số học, đồng thời cũng nêu ra phạm trù "đạo". Hệ thống tượng số học của ông, tức là bắt đầu từ "đạo". Nhưng, Thiệu Ung cho rằng đạo, cuối cùng, chỉ cái gì, và rất không rõ ràng. Có lúc chỉ khí của nhất âm, nhất dương. Ông nói : "Nhất âm nhất dương, đạo của trời đất vậy, vật sinh ra từ khí, từ khí hình thành đạo" ("Nhất âm nhất dương, thiên địa chi đạo dã, vật do thị nhi sinh, do thị nhi thành giả dã"), ("Quan vật ngoại thiên", Quyển 6). Đạo nói ở đây chỉ là quá trình vận hành của nhất âm nhất dương, khí (khí cụ) là kết quả của vận hành âm dương. Nếu dựa theo lối nói trong cuốn "Quan vật nội thiên" thì đạo lại là bản thể tinh thần của muôn vật trong trời đất "Đạo là cái gốc (bản) của trời đất, trời đất là cái gốc (bản) của muôn vật" ("Quan vật nội thiên". Quyển 3). "Trời sinh ra từ đạo, đất tạo thành bởi đạo", vật hình thành do đạo, người hành do đạo. Người và vật trong trời đất có khác nhau, là do đạo" ("Thiên do đạo nhi sinh, địa do đạo nhi thành, vật do đạo nhi hình, nhân do đạo nhi hành. Thiên địa nhân vật tắc dị dã, kỳ vu đạo nhất dã". ("như sách đã dẫn. Quyển 9). Điều đó hoàn toàn không hợp với lối trình bày ở trên. Nhưng, mặc dù như thế nào thì đạo vẫn là nguồn gốc sinh ra muôn vật trong trời đất, khí (khí cụ)là vật do đạo sinh ra. Điều đó đủ để chứng minh cho tư tưởng của Thiệu Ung. "Quan vật ngoại

thiên", rõ ràng ông đã nêu ra triết học của thuyết sinh thành. "Dương tuân nhi thần, tuân cố dịch vật, thần cố tàng dụng, thị dĩ đạo sinh thiên địa vạn vật nhi bất tự kiến dã" (Tuân theo dương mà có thần, tuân theo có đó mà có vật, có của thần thì sử dụng tiềm tàng, thiên địa vạn vật không tự thấy được). ("Quan vật ngoại thiên". Quyển 1). Thiệu Ung tuy lấy đạo làm nguồn gốc của thiên địa vạn vật, nhưng ông chưa nêu ra vấn đề của "hình nhị thượng", chỉ bàn về đạo trên ý nghĩa của thuyết sinh thành vũ trụ. Điều đó có sự khác nhau với các ông Trình Di và Chu Hy v.v...

Các nhà lý học coi khí âm dương là đạo, chủ yếu là Trương Tải. Đặc điểm của thuyết vũ trụ của Trương Tải là lấy khí làm thực thể, lấy quá trình khí hóa làm đạo. "Âm dương hợp làm một gọi là đạo" (Âm dương hợp nhất tồn hồ đạo) ("Chính Mông - Thành Minh"), nghĩa là, lý giải đạo là thể thống nhất của hai khí âm và dương. Song, Trương Tải gọi đạo không hoàn toàn ngang bằng với khí, khí là nói trên ý nghĩa thực thể tồn tại, còn đạo là chỉ công năng hay tác dụng vốn có của khí, tức là nói về quá trình là một phạm trù công năng ở trạng thái động.[1] "Do khí hóa, nên có tên gọi là đạo" ("Chính Mông. Thái hòa"). Đạo hành, cho nên nghĩa là đạo".Đó là sự kế thừa và phát triển triết học truyền thống.

---

1. Ông Trương Đại Niên chỉ ra, cái gọi là đạo của Trương Tải "tức là lịch trình lớn lưu hành biến hóa của khí thái hòa" ("Tức thị thái hòa chi khí biến hóa lưu hành chi đại lịch trình") rất là thỏa đáng. Xem "Trung Quốc triết học đại cương", Nhà xuất bản khoa học xã hội Trung Quốc, năm 1982, trang 13.

Trương Tải cho rằng, đạo là quá trình khí hóa, là vô hình, khí (khí cụ) là kết quả của khí hóa, là hữu hình. "Nhất âm nhất dương không thể lấy hình khí (khí cụ) để ràng buộc, nên gọi là đạo. Trời đất xếp thành hàng mà xuống, đều là khí (khí cụ). ("Nhất âm nhất dương bất khả dĩ hình khí cầu, cố vị chi đạo. Càn khôn thành liệt nhi hạ, giai dịch chi khí (khí cụ) ("Hoàng Cừ dịch thuyết. Hệ Từ thượng"). Nhất âm nhất dương thuộc về khí của thái hư, tức là không có hình khí, cũng không có hình thể, nên gọi là đạo ; Càn khôn là chỉ trời đất, dịch là chỉ toàn thể tạo hóa, "Càn khôn, thiên địa dã ; dịch, tạo hóa dã" (Như trên). Thiên địa bên dưới có muôn sự muôn vật, đều có hình thể, nên gọi là khí (khí cụ). "Cái không có hình vã vết tích, tức là đạo, như đại đức đôn hóa là vậy. Cái có hình vết tức là khí (khí cụ), xem ở sự thực tức là lễ nghĩa vậy" (Như sách đã dẫn). Đạo và khí (khí cụ) chủ yếu là khí (hơi) và vật, tức là mối quan hệ giữa hữu hình và vô hình. Nói tử thuyết nhất nguyên khí thì đạo thuộc về quá trình khí hóa, còn khí (khí cụ) thuộc về kết quả khí hóa ; đạo tức là quá trình vận động "luôn luôn tuần hoàn" của hai đầu âm dương, khí (khí cụ) tức là vạn vật sinh ra do "hợp thành vật chất". Như vậy, ông phân khí vô hình và vật hữu hình ra hai cấp độ, và có ý nghĩa của thuyết bản thể.

Nhìn từ phương diện khí, đạo khí là quan hệ tụ tán ; nhìn từ phương diện đạo, thì đạo khí là quan hệ tương sinh. "Tất cả những cái không hình trở lên đều gọi là đạo, khó mà biết được có hay không có tương tiếp và có hình hay không có hình. Cần biết khí từ đầu đó. Phủ lên là khí, có thể có hoặc không có, không có thì khí tự nhiên sinh ra,

khí sinh ra tức là đạo, là dịch" ("Phàm bất hình dĩ thượng giả, giai vị đạo, duy thị hữu vô tương tiếp dự hình bất hình xứ tri chi vi nan. Tu tri khí tòng thử thủ. Cái vi khí năng nhất hữu vô, vô tắc khí tự nhiên sinh, khí chi sinh tức thị đạo thị dịch" ("Nhu sách đã dẫn"). Khí đã phân ra vô hình và hữu hình, thì có hay không có tiếp xúc với nhau, giữa hình không có hình, quá độ, liên kết ra sao, là vấn đề cần trả lời của triết học Trương Tải. Ông cho rằng vẫn cần nói về khí, cái gọi là khí có thể có một hay không, nghĩa là nói hai thống nhất vào một khí. "Không có" (không có hư vô) là sự tồn tại thực thể của khí, nhưng không phải là trạng thái tĩnh tuyệt đối, mà là "ngọc trao tuần hoàn, tán tụ tương dạo... thăng giáng tương cầu, tơ sợi vấn vào nhau, cùng phủ lên nhau và cùng khống chế lẫn nhau, muốn lấy ra một cũng không được" (Chính mông - Tham Lưỡng). Cái gọi là "khí tự nhiên sinh" nghĩa là khí hóa sinh ra muôn vật. Quá trình khí hóa lưu hành là quá trình sinh ra muôn vật. Quá trình đó là đạo. Đó là công năng vốn có của khí, không phải là có cái gì làm cho nó sinh ra. "Đạo của trời đất không phải không lấy đến hư làm thực, con người cần ở trong hư để tìm ra thực" ("Ngũ lục trung"). Đó nghĩa là hư thực là một, động tĩnh hợp nhất. "Hư là ông tổ của trời đất, trời đất từ trong hư đến" (Như trên). Nghĩa là hư có thể sinh thực. Quá trình chuyển hóa đó gọi là "đạo".

Ở đây lại nảy sinh ra vấn đề gọi là đạo thể. Khí có bản tính vận động, gọi là "thiên đức" (đức trời). "Có thiên đức, sau đó mới nói đến đạo của trời đất" ("Chính mông. Thiên đạo"). Nói từ ý nghĩa đó, đạo không phải là bản thể, mà là công năng của bản thể, nhưng nói về thiên địa vạn vật, thì

đạo lại là vận động vào vô hình ("Vận vu vô hình chi vị"), nó lại thuộc về phạm trù bản thể. Cái gọi là đạo "kiêm thể nhi vô lụy", nghĩa là "thể vật không bỏ quên" ("thể vật nhi bất dĩ"), nói rõ đạo là quá trình chung của thiên địa vạn vật vận động biến hóa, lại là bản thể của thiên địa vạn vật, bởi vì vạn vật đều do khí hóa mà thành.

Cái đạo đó, nói từ một ý nghĩa nhất định, có tính chất siêu ngôn tuyệt tượng, không những không nói hết được hình khí của hình nhi hạ, tức là ngôn ngữ thông thường cũng rất khó biểu đạt được, chỉ có thể dựa vào thể hội trực tiếp. Đó là "thể đạo" mà các nhà lý học đã nói. "Người đời biết đạo là tự nhiên, chưa bắt đầu nhận thức được tự nhiên là thể" ("Thế nhân tri đạo chi tự nhiên, vị thủy tức tự nhiên chi vi thể") (Như sách đã dẫn). Thể đó chỉ là bản thể.

Tư tưởng đó được các nhà lý học coi trọng và được tiếp thu phổ biến, nhưng học thuyết của ông lấy khí làm đạo, trái lại bị Nhị Trình phê phán.

Từ ý nghĩa nhất định mà nói, Nhị Trình đã thông qua việc thảo luận về mối quan hệ đạo khí, đã xây dựng nên hệ thống phạm trù của ông. Cái gọi là đạo của các ông có tính siêu việt, nó không phải là khí âm dương, mà là "sở dĩ âm dương giả". Đó là một phân biệt căn bản với Trương Tải. Nhìn ở Nhị Trình thì cái gọi là đạo của Trương Tải, chỉ nói được cái hình nhi hạ, chứ không nói được cái hình nhi thượng. Trình Di nói : "Cái hình nhi thượng gọi là đạo, hình nhi hạ gọi là khí" (khí cụ). Nếu như hoặc là lấy thanh hư nhất đại làm thiên đạo, thì vẫn là nói về khí (khí cụ), chứ không phải là đạo" ("Di thư". Quyển 11). Ông cho rằng quá

trình khí hóa cũng thuộc về khí của hình như hạ, chứ không phải là đạo của hình như thượng. Trình Di nói :"Nhất âm nhất dương gọi là đạo, đạo không có âm dương là vậy, cho nên đạo nhất âm nhất dương là thế" ("Nhất âm nhất dương chi vị đạo, đạo phi âm dương dã, sở dĩ nhất âm nhất dương đạo dã" ("Di thư". Quyển 6). Đạo là nguyên tắc phổ biến và căn cứ làm cho âm dương sở dĩ khí hóa. Điều đó hoàn toàn giống như phạm trù lý khí.

"Cái sở dĩ âm dương" là lý mà Nhị Trình đã nói. Ở đây, "lý" và "đạo" là phạm trù cùng một cấp độ, có ý nghĩa hoàn toàn giống nhau. Âm dương là vật chất ban đầu cấu thành vạn vật. Âm dương cảm ứng lẫn nhau, đóng mở qua lại tuần hoàn không ngừng, sinh ra muôn vật, muôn vật có hình thể cho nên gọi là khí (khí cụ). Muôn vật từ âm dương mà ra. Âm dương và khí (khí cụ) chỉ là quan hệ sinh thành. Đạo là sở dĩ của âm dương, là âm dương giả, sở dĩ của vạn vật là vạn vật giả. Như vậy, đạo và khí (khí cụ) không chỉ là mối quan hệ giữa hữu hình và vô hình, mà chủ yếu là quan hệ giữa "kỳ nhiên" và "sở dĩ nhiên", (tức là kết quả và nguyên nhân của sự vật - ND).

Đạo của nhà lý học nói có một đặc điểm quan trọng, là có tư tưởng lưu hành phát dục, vừa là bản thể, vừa là tác dụng, đã có thể nói từ Thuyết bản thể, thì cũng có thể nói từ Thuyết sinh thành. Là bản thể, nó là sở dĩ nhiên. "Âm dương không có khởi đầu, động tĩnh không có nguyên nhân" (Âm dương vô thủy, động tĩnh vô đoan), nhưng sở dĩ nó như thế là vì lấy đạo làm bản thể.

Mặt khác, họ lại nêu lên tư tưởng của thuyết sinh thành, "Đạo tự nhiên sinh ra muôn vật. Ngày Xuân, người nông

phu trồng cây, tới mùa hạ cây lớn lên một lượt, đều là sự sinh của đạo, sau đó sinh trưởng, không thể do đạo, trái lại, sẽ do khí đã sinh ra. Sau này, lại phải sinh trưởng, đạo thì tự nhiên sinh sôi mãi không ngừng" ("Đạo tắc tự nhiên sinh vạn vật. Kim phu xuân sinh hạ trưởng nhất phan, giai thị đạo chi sinh, hậu lại sinh trưởng, bất khả đạo khước tưởng ký sinh chi khí, hậu lai khước yếu sinh trưởng, đạo tắc tự nhiên sinh sinh bất tức" ("Di thư" quyển 15). "Sinh sôi mãi không ngừng", chính là hàm nghĩa quan trọng nhất của đạo, nó nói rõ giới tự nhiên là một quá trình sinh thành. Nhưng Trình Di nói sinh ở đây, trái lại, là đạo sinh ra vạn vật. Đó là sự biểu hiện chịu ảnh hưởng triết học sinh thành của Đạo gia, ông vẫn chưa xây dựng được thuyết bản thể lôgíc thuần túy. Nhiệm vụ đó, sau này được Chu Hy hoàn thành.

Đạo và lý còn có một điểm khác nhau, tức là đạo là tên chung, lý có khi chỉ vật lý cụ thể. Trình Di nói : "Đạo phải hợp với lời nói, nhân nghĩa chắc là đạo, ngược lại, đạo là tên chung" ("Hợp nhi ngôn chi đạo, nhân cố thị đạo, đạo khước thị tổng danh") (Như sách đã dẫn ở trên). "Yên tĩnh bất động, cảm nhận mà thông suốt, đấy đã có người nói phân chia ra việc trên, nếu bàn về đạo, vạn lý đều đầy đủ, càng không thể nói cảm nhận và chưa cảm nhận" ("Tịch nhiên bất động, cảm nhi toại thông, thử dĩ ngôn nhân phân thượng sự, nhược luận đạo, tắc vạn lý giai cụ, cánh bất thuyết cảm dự vị cảm") (Như sách đã dẫn ở trên). Cái gọi là đạo ở đây, là chỉ về quy luật chung, nguyên tắc chung của vũ trụ, bao gồm đạo trời và đạo người, vật lý và tình lý. Đến thời kỳ sau lý học, thì phần nhiều nặng về đạo của luân lý con người trong xã hội.

Trên vấn đề đạo khí, có học giả cho rằng quan điểm của Trình Hạo và Trình Di có khác nhau. Trình Hạo đề xướng tâm học, nên chủ trương không phân chia đạo và khí (khí cụ), còn Trình Di thì đề xướng lý học, nên chủ trương đạo và khí có phân chia. Sự thực, họ đều chủ trương phân ra đạo và khí, hình thượng và hình hạ. Theo quan điểm của họ thì đạo là nguyên tắc tuyệt đối phổ biến và siêu việt, khí (hơi) là tồn tại vật chất cụ thể mang cảm tính. Điểm này hai ông không có khác nhau. Khác chỉ là Trình Di coi trọng tính nghiêm ngặt lôgic hơn. Do đó, nhấn mạnh giới hạn của hai người, "gọi là đạo của nhất dương nhất âm", lý đó bám chắc và sâu, không thể nói gì nữa, đạo của sở dĩ âm dương, đã nói là khí thì là hại, nói đóng mở, là cảm, đã hai thì phải có cảm. Cho nên đạo mở đóng, là mở đóng âm dương" ("Nhất âm nhất dương chi vị đạo, thử lý cố thâm, thuyết tắc vô khả thuyết. (Sở dĩ âm dương giả đạo, ký viết khí, tắc tiện thị nhị, ngôn khai hạp, dĩ thị cảm, ký nhị tắc tiện hữu cảm, sở dĩ khai hạp giả đạo, khai hạp tiện thị âm dương") (Như sách đã dẫn). Nêu ra "dĩ nhiên" và "sở dĩ nhiên", điều đó đương nhiên là vấn đề của hình nhi thượng, chúng cấu thành mối quan hệ nhân quả hoặc mối quan hệ trước sau về mặt lôgic, nhưng, mặt khác, ông lại nêu : "ly" âm dương càng không có đạo, tức là đạo khí không tách rời nhau ; ông không nói, đạo tồn tại độc lập ngoài khí (hơi). Trình Hạo chú ý vào sự lưu hành phát dục của đạo, không để ý đến các vấn đề khác.. Do đó, ông càng nhấn mạnh đạo khí (khí cụ) không thể phân chia. "Âm dương cũng là hình nhi hạ, mà nói rằng đạo ; duy chỉ câu đó thôi cũng đủ để chia cắt ra phần trên, phần dưới rất rõ ràng, lẽ ra chỉ thế là đạo,

phải cần con người tìm tòi mà hiểu" ("Âm dương diệc hình nhi hạ giả dã, nhi viết đạo giả, duy thử ngữ tài đắc thượng hạ tối phân minh, nguyên lại chỉ thử thị đạo, yếu tại nhân mạc nhi thức chi dã") ("Di thư". Quyển 11). Đạo tuy ở trong âm dương, nhưng giới hạn của hình thượng và hình hạ là "phân minh", vì âm dương là hình nhi hạ, còn đạo là hình nhi thượng. Giống như vậy, đó là một quan hệ lôgíc. Ông nói rằng : "Duy thử ngữ tài đức tối phân minh" (Không phải là không phân biệt, đúng là phân biệt một cách nghiêm khắc). Ông cho rằng : "Đạo theo khí (khí cụ), khí theo đạo" (Đạo khí theo nhau, không thể tách rời nhau và không phải lấy khí làm đạo). Ông còn nói : "Như hình nhi thượng giả vị chi đạo" (không thể di chuyển chữ "vị" xuống dưới chữ "chi" được). Đó là văn chương của Khổng Tử" ("Ngoại thư". Quyển 1). Điều đó đã phân biệt đạo và khí (khí cụ) trên ngôn ngữ học. "Hình nhi thượng giả vị chi đạo", tức hình nhi thượng giả là đạo, nếu chuyển chữ "vị" xuống dưới chữ "chi" sẽ biến thành "vị đạo của hình nhi thượng giả". Điều đó đầu tiên đã có vấn đề về ngữ pháp rồi, tức những thứ "hình nhi thượng giả" gọi là đạo. Cái đó không phải là hình nhi thượng giả sao ? Điều đó rất dễ dàng sinh ra nghĩa khác. Do đó là "bất khả" (không thể được). Tóm lại, về cặp phạm trù đạo và khí này, Trình Hạo và Trình Di, tuy có chút khác nhau, song quan điểm cơ bản của hai ông là nhất trí.

Từ giữa Nhị Trình đến Chu Hy, Hồ Hoằng là một nhân vật quan trọng. Trình bày của ông về phạm trù đạo khí, có một số phát triển mới nào đó :

Thứ nhất là, ông nói quan hệ đạo khí thành quan hệ đạo và vật chung chung, đã luận chứng quan điểm "Đạo bất

ly vật". Ông nói : "Đạo không thể không có vật, mà tự có đạo. Vật không thể không có đạo, mà tự có vật. Có đạo mới có vật, có gió mạnh mới có động, có nước mạnh mới có dòng chảy, anh còn hỏi ai ? Cho nên đã tách khỏi vật thì cầu đạo sao được, điều đó không thể quên" ("Đạo bất năng vô vật, nhi tự đạo, vật bất năng vô đạo nhi tự vật. Đạo chi hữu vật, do phong chi hữu động, do thủy chi hữu lưu dã, phu thục năng vấn chi ? Cố ly vật cầu đạo giả, vong nhi dĩ hĩ") ("Tu thân", "Hồ Tử tri ngôn". Quyển 1). Đạo và vật không thể "gián cách", nghĩa là quy luật phổ biến tồn tại trong mỗi sự vật cá biệt.

Thứ hai, phân biệt giữa đạo và vật, căn bản là ở chỗ : "Gọi vật là có hình, gọi đạo là không có hình, vật bị ràng buộc ở con số mà bị hạn chế, còn đạo được thông với biến hóa mà vô tận" ("Hình hình chi vị vậy, bất hình hình chi vị đạo. Vật cẩu vu số nhi hữu chung, đạo thông vu hóa nhi vô tận") ("Phân Hoa", sách đã dẫn. Quyển 3). Vật có thể sinh với nhau bằng hình, còn đạo thì vô hình mà không thể sinh ra vật. Nhưng vật có sinh có tử, có đầu có đuôi, còn đạo thì ngược lại là "vô tận". Cái gọi là vật ở đây là chỉ vật tồn tại cụ thể, không phải vật chất chung chung ; đạo nói ở đây, trái lại là quy luật phổ biến, không vì sự vật cụ thể mà có đầu có đuôi. Hồ Hoằng nêu lên rõ ràng và chính xác tư tưởng đạo tức là quy luật, phủ định đạo có sinh ra vật. Đó là vấn đề có ý nghĩa. Ông đưa ra ví dụ : "Chế tạo xe ở trong nhà, mà đưa ra ngoài trời thì dễ nguy hiểm ; Đúc cần dựa vào luyện kim, có thể định được ngày tốt xấu. Đã có đạo thì phải nắm vững lấy nó" ("Tạo xa vu thất, nhi khả thông thiên hạ chi hiểm dị ; đúc giám vụ trị, nhi khả dĩ định hạ

thiên chi nghiên sửu. Cái đắc kỳ đạo nhi ác kỳ yếu dã" ("Tu thân", như sách đã dẫn. Quyển 3). Đây rõ ràng là nói về quy luật.

Thứ ba là, đạo có thể có dụng, là tên chung của thể và dụng. "Chính đạo là tên gọi chung của thể và dụng. Nhân là thể, nghĩa là dụng, hợp thể với dụng, đó là đạo. "Đại đạo phế, hữu nhân nghĩa", Lão Đan (Lão Tử) không biết cái đạo đó" ("Đạo giả, thể dụng chi tổng danh. Nhân kỳ thể, nghĩa kỳ dụng, hợp thể nhi dự dụng, tư vi đạo hĩ. "Đại đạo phế, hữu nhân nghĩa, Lão Đan phi tri đạo giả dã" ("Âm dương" sách đã dẫn trên. Quyển 1). Điều đó càng tiến bộ hơn Nhị Trình, ông cho rằng đạo đã là bản thể lại là tác dụng, vừa là tồn tại, lại là lưu hành, đại biểu tổng thể cho giới tự nhiên của vũ trụ. Liên hệ với điều đó, ông còn nêu ra tư tưởng đạo tức là thái cực. Các điều này được Chu Hy tiếp thu.

Chu Hy, ngoài việc kế thừa, phát triển tư tưởng của Nhị Trình, kiên trì đạo khí cùng lý khí thuộc về cùng một cấp độ ra, ông còn đưa ra một số giải thích khác, đánh dấu sự sâu sắc hóa thêm một bước của phạm trù "đạo khí", đồng thời cũng biểu hiện được tính đa nghĩa của phạm trù này.

Chu Hy, trước tiên chỉ ra, đạo và khí là quan hệ giữa lý và vật. Đặc điểm của mối quan hệ này là lý không tách rời vật, đạo không tách rời khí. "Đạo là đạo lý, mọi sự vật đều có đạo lý. Khí (khí cụ) là hình vết, mọi sự vật cũng đều có hình vết. Có đạo phải cần có khí, có khí phải cần có đạo, vật tất phải có phép tắc". "Khí cũng là đạo, đạo cũng là khí". Đạo không rời khí, đạo càng là lý của đạo. Lý chỉ

ở trên khí (khí cụ), lý và khí (hơi) không tách rời nhau, cho nên đạo gọi là nhất âm nhất dương" ("Đạo thị đạo lý, sự sự vật vật, giai hữu cá đạo lý, khí thị hình tích, sự sự vật vật, diệc giai hữu cá hình tích. Hữu đạo tu hữu khí, hữu khí tu hữu đạo, vật tất hữu tắc". "Khí diệc đạo, đạo diệc khí dã. Đạo vị thuởng ly hồ khí, đạo diệc thị khí chi lý. Lý chỉ tại khí thượng, lý dư khí vị thuởng tương ly, sở dĩ nhất âm nhất dương chi vị đạo"). Thậm chí ông phản đối nói đạo và khí bằng hữu hình và vô hình. Nếu nói đạo bằng hữu hình và vô hình thì làm gián đoạn giữa vật và lý, cho nên phải nói cho rõ ràng, chỉ là giữa trên và dưới, phân biệt một chỉ giới rõ ràng, khí cũng là đạo, đạo cũng là khí, có phân biệt mà không tách rời nhau ("Thiết nhược dĩ hữu hình vô hình ngôn chi, tiện thị vật dự lý tương gián đoạn liễu, sở dĩ vị tài đức phân minh giả, chỉ thị thượng hạ chi gián, phân biệt đắc nhất cá giới chỉ phân minh, khí diệc đạo, đạo diệc khí, hữu phân biệt nhi bất tương ly dã") ("Ngữ loại". Quyển 75). Cái gọi là chỉ giới phân minh, chỉ là phân biệt trên quan niệm, một cái là lý, một cái là vật, nhưng thực tế, lý và vật hòa trộn vào nhau không phân chia ra. Đó là nói trên ý nghĩa chung và riêng. Lý không tách rời vật, là một đặc điểm của triết học Chu Hy, bao hàm một số nhân tố của chủ nghĩa duy vật. "Thuyết đạo bất ly khí" sau này, chính là từ đó diễn biến ra. Đó cũng là một mâu thuẫn của phạm trù học Chu Hy.

Điều đáng chỉ ra là, một đặc điểm mà Chu Hy gọi là đạo, là chỉ lý của nhân luân, rất ít lấy đạo làm vật lý của giới tự nhiên. "Đạo, sự vật là lý đương nhiên" ("Lý nhân", "Luận ngữ tập chú". Quyển 2). "Cái gọi là đạo của ta là :

quân thần, phụ tử, phu phụ, huynh đệ, bằng hữu là thực lý đương nhiên vậy... Người và sự vật là thực lý đương nhiên, nghĩa là người sở dĩ là người thì không thể không biết" ("Ngô sở vị đạo giả, quân thần phụ tử, phu phụ, huynh đệ, bằng hữu đương nhiên chi thực lý dã... nhân sự đương nhiên chi thực lý, nãi nhân chi sở dĩ vi nhân nhi bất khả dĩ bất văn dã") ("Luận ngũ hoặc vấn". Quyển 4). "Sở dĩ nhiên" là nguyên tắc đạo đức, lấy ngũ luân làm nội dung cơ bản của nó. "Sở dĩ nhiên" và "Sở đương nhiên" đều là nội dung quan trọng của cái gọi là lý của Chu Hy, nhưng phân tích kỹ thì hai cái này lại có sự khác nhau về cấp độ. Đạo là lý đương nhiên của nhân luân, bắt nguồn từ lý của sở dĩ nhiên, nhưng nó kinh qua một khâu "tính", là biểu hiện tính hiện thực của tính. Tư tưởng này có từ trong việc phát huy mệnh đề "suất tính chi vị đạo" (Đạo có tính chất dẫn đầu) trong "Trung Dung". Tuần hoàn dẫn đầu là con đường mạnh của đạo, các vòng tuần hoàn của con người và sự vật là sự tự nhiên của lý, giữa các sự vật dùng hàng ngày, đều phải có con đường đi của chúng, đó gọi là đạo vậy ("Suất tuần dã, đạo do lộ dã, nhân vật các tuần kỳ lý chi tự nhiên, tắc kỳ nhật dụng sự vật chi gián, mặc bất các hữu đương hành chi lộ, thị tắc sở vi đạo dã" ("Trung Dung chương cú". Chương 1). "Cái gọi là đạo đương nhiên chỉ là lý mà thôi, dựa vào lòng người, thấy có nhiều việc cần làm, thì không cần đợi gì miễn là có thể làm được thôi" ("Sở vị đạo giả đương nhiên chi lý nhi dĩ, căn vụ nhân tâm nhi kiến chư hành sự, bất đãi miễn nhưng năng dã" ("Trung Dung hoặc vấn". Quyển 2). Đạo tuy là cái lý đương nhiên không dễ có của thiên hạ cũng theo, song nó "không ngoài một tấm lòng của ta" ("Bất ngoại

hồ ngộ chi nhất tâm") (Sách đã dẫn trên. Quyển 1), bởi vì nó đến từ tính. Như vậy, đạo trở thành nguyên tắc đạo đức tồn tại cần phục tùng trong quan hệ luân lý của con người (nhân luân), nguyên tắc như vậy là do tính người quyết định, là một luật lệnh đạo đức. Nó có trong sự hoạt động thực tiễn của con người, trong tửu tảo ứng đối, trong quân thần phụ tử, như loại vua nhân đức thì thần kính trọng, con hiếu thảo và cha mẹ hiền từ, đó là "đạo lý hợp như thế" ("Ngũ loại". Quyển 75). Nó là cái vốn có bẩm sinh trong tính của con người, là trong thực tiễn không thể tách rời chốc lát, đó gọi là "đạo tu du bất khả ly, ly chi phi đạo dã" (đạo không thể tách rời trong chốc lát, tách rời nó thì không phải là đạo vậy). Vật dùng hàng ngày của nhân luân tương ứng với nó, gọi là khí (khí cụ).

Từ đó ta có thể thấy "đạo" đã là phạm trù bản tính, lại là phạm trù giá trị. Nói từ phạm trù bản tính, nó là lý của sở dĩ nhiên, cũng là "đạo thể". Đạo bản không có thể, không có hình có thể thấy, lại gọi là "thể của vô thể", thông qua muôn vật phát dục lưu hành mà thể xuất hiện, như : "Mặt trời lặn thì trăng lên, đông qua hạ tới, nước chảy không ngừng, vật sinh ra không cùng". v.v... Trong giới tự nhiên, đều là xuất hiện đạo thể, "thể bản nhiên của đạo không thể thấy được, quan sát nó thì thấy thể của vô thể, như âm dương ngũ hành là thể của thái cực" ("Đạo chi bản nhiên chi thể bất khả kiến, quan thử tắc khả kiến vô thể chi thể, như âm dương ngũ hành vi thái cực chi thể") ("Ngũ loại". Quyển 36). Điều đó nói rõ đạo thể là lý của sở dĩ nhiên, của vạn vật lưu hành phát dục trong trời đất. Vạn vật phát dục lưu hành, sinh sôi nảy nở không ngừng, "thể đạo" của

học giả sẽ phải tự cường không ngừng. Để tự cường không ngừng thì đạo phải thể hiện sinh ra luôn luôn. Tư tưởng này được Văn Thiên Tường sau này phát triển thêm một bước. Ông nêu ra : "Tư tưởng đạo là cái ở giữa trời đất, lâu dài và không ngừng" ("Đạo chi tại thiên địa chi gián giả, trường cửu nhi bất tức") ("Văn tập đối sách" "Văn Sơn tiên sinh toàn tập". Quyển 3), và chủ trương nhân sinh tự cường không ngừng, tiến thủ tích cực và triết học chính trị.

Người sau này nói, đạo là lý của sở đương nhiên. Đó là nói trên Thuyết nhân luân, thông qua quá trình "kế thiện thành tính", biến thành nhân tính, đấy không phải là lý của thiên địa vạn vật, mà là nói về sự vật trên nhân tính. "Nói về thân phận con người thì đạo là tâm của ta". "Cái kế tục là thiện", là tâm ta phát hiện ra loại buồn ẩn, ác xấu ; "Tính của người trưởng thành" là lý của tâm ta, cho nên nó là nhân, nghĩa, lễ, trí vậy ("Ngữ loại". Quyển 74). Trong khi lý của "sở dĩ nhiên" chuyển hóa thành đạo của "sở đương nhiên", từ giới tự nhiên đến con người, từ khách thể đi vào chủ thể, thì phạm trù bản thể trong thuyết vũ trụ, đồng thời cũng trở thành phạm trù giá trị của thuyết nhân tính, nó là bản thể của đạo đức, biểu hiện đạo dùng hàng ngày của luân lý con người. "Cái gốc lớn là tính của thiên mệnh, là lý của thiên hạ đều từ đó mà ra, thể của đạo cũng vậy ; nói đạt được tính tuần hoàn của đạo, thiên hạ cổ kim đã cùng từ đo mà ra, dụng của đạo cũng vậy" ("Đại bản giả thiên mệnh chi tính, thiên hạ chi lý giai do thử xuất, đạo chi thể dã ; đạt đạo giả tuần tính chi vị, thiên hạ cổ kim chi sở cộng do, đạo chi dụng dã".) ("Trung Dung chương cú". Chương 1). Như vậy "sở dĩ nhiên" và "sở đương nhiên" hoàn toàn hợp nhất.

Ngoài ra, Chu Hy lại nêu ra lối nói : đạo có cả thể và dụng, hợp lý khí. "Đạo giả, kiêm thể, dụng, cai ẩn, phí nhi ngôn đã" ("Ngữ lục". Quyển 6). Đạo kiêm thể, dụng, nghĩa là, nói về quá trình tồn tại của bản nhiên và phát dục lưu hành của nó hợp làm một. Cái gọi là "đạo thể lưu hành" nghĩa là có cả thể, có cả dụng, thể và dụng hợp nhất. Đó là chỗ phát hiện lưu hành dụng của đạo. Ngữ lục viết : "Hỏi : Nhìn rộng ra giữa trời đất thấy mặt trời lặn, mặt trăng lên, đông qua, hạ tới, bốn mùa hành, trăm vật sinh. Đó là chỗ phát hiện dụng của đạo lưu hành. Nói chung là thể. Nó vãng lai sinh hóa, không có chỗ gián đoạn, có phải là đạo thể không ?" Đáp : "Thể này, dụng này, nói là được. Nhưng chữ "chung" (tổng) chưa thỏa đáng, chung là thành Thuyết kiêm dụng rồi" (Như trên). Đạo bản không có thể, lấy vạn vật bốn mùa làm thể của nó, nhưng vạn vật bốn mùa chỉ là dụng, không phải là thể, từ dụng của vạn vật bốn mùa có thể thấy thể của đạo. Không có phát hiện lưu hành của vạn vật bốn mùa thì đạo thể cuối cùng không thể thấy, không có đạo thể thì vạn vật bốn mùa không phát hiện từ trong lưu hành. Do đó, đạo có thể, có dụng, thể dụng cùng cả hai, tất cả lặn trong sự thống nhất của bản chất và tác dụng của hiện thực. Cái gọi là đạo hợp lý hóa, cũng là như vậy. "Đạo cần xem là hợp" lý với khí. Lý là sự vật hư đáy, không có chất khí đó, thì lý ấy không có chỗ yên ổn. Trong "Dịch" nói : "Nhất âm nhất dương gọi là đạo", như vậy là đã nói cả lí lẫn khí. Âm dương chính là khí vậy, "nhất âm nhất dương" thì là lý rồi ("Đạo tu thị hợp lý dụ khí khán. Lý thị hư đế vật sự, vô na khí chất, tắc thử lý vô an đốn xứ. Dịch thuyết : "Nhất âm nhất dương chi vị đạo,

giá tiện kiêm lý dụ khí nhi ngôn, âm dương, khí dã, "nhất âm nhất dương", tắc thị lý hồ") ("Ngữ loại". Quyển 74). Nói từ ý nghĩa đó, cái gọi là đạo của Chu Hy, thực sự khác với Chu Di. Cái gọi là đạo của Chu Di, chỉ là cái gọi là lý của Chu Hy ; Cái gọi là đạo của Chu Hy, là sự hợp nhất giữa lý và khí. Sự khác nhau đó, không những biểu hiện trên sự giải thích về đạo "nhất âm nhất dương", mà còn phản ánh đặc sắc sự khác nhau về tư tưởng triết học của hai ông. Từ quan điểm của đạo mà xem xét lý khí có thể gọi là "nhất thể hỗn nhiên" (một khối hỗn hợp tự nhiên).

Đạo nói ở đây lại hoàn toàn không giống với đạo tương đối của đạo khí. "Đạo là danh thống, lý là mục chi tiết". "Đạo là con đường giảng dạy, nói đại khái là con đường mà con người cũng theo. Mỗi một lý có giới hạn rõ ràng". Tóm lại là, chữ "đạo bao được lớn, lý là nhiều mạch lý nằm trong chữ đạo". "Chữ đạo to lớn, chữ lý nhỏ bé, tinh mật" ("Ngữ loại". Quyển 6). Điều phân biệt đó, không thể giản đơn ngang bằng với sự phân biệt của thái cực với vạn lý, ngược lại, nó có điểm giống sự khác nhau giữa tâm và tính. Bởi vì, cái đạo đó không những là danh thống của lý, mà còn là tên chung của lý và khí. Đã nói đến lý thì cũng là nói đến khí, là sự khái quát chung đối với cả chỉnh thể của giới tự nhiên.

Sự giải thích đó về đạo của Chu Hy, không phải là muốn phá hoại tính lôgíc của phạm trù "lý khí" của nó, mà là muốn thống nhất lý khí lại(*), tạo cơ sở cho thuyết

---

* Xác lập phạm trù học "Thể dụng nhất nguyên" dùng thể và khí của lý, đồng thời đưa giới tự nhiên và con người thông suốt lại.

Thiên-Nhân hợp nhất của ông. "Nói về bản thể, thì có lý, sau đó mới có khí, mà lý sở dĩ thực hành, lại cần khí để lấy làm chất vậy. Lấy lời nói của người để nói nó, thì cần phải có đạo rõ ràng, có ý nghĩa tập trung, sau đó mới có thể sinh ra khí rõ ràng trong sáng như vậy, còn nghĩa và đạo cũng thế, lại có khí, sau đó mới hành được. Cả ba cái đó (khí, nghĩa và đạo), tuy có sự khác nhau về thể dụng trên và dưới, song nó hỗn hợp lại mà không có khe hở. Quả là như thế" ("Dĩ bản thể ngôn chi, tắc hữu thị lý nhiên hậu hữu thị khí, nhi lý chi sở dĩ hành, hựu tất nhân khí dĩ vi chất dã. Dĩ nhân ngôn chi, tắc tất minh đạo tập nghĩa nhiên hậu năng sinh hạo nhiên chi khí, nhi nghĩa dự đạo dã, hựu nhân thị khí nhi hậu đắc dĩ hành yên. Cái tam giả (khí dự nghĩa, đạo) tuy hữu thượng hạ thể dụng chi thù, nhiên kỳ hỗn hợp nhi vô gián dã, nãi như thử") ("Mạnh Tử hoặc vấn". Quyển 3). Để luận chứng lí khí (hơi), đạo khí (khí cụ) "hỗn hợp vô gián", ông nêu lên "đạo" kiêm thể dụng mà hợp lý khí. Từ đó có thể thấy, ông coi giới tự nhiên là một chỉnh thể thống nhất hữu cơ. Quá trình vừa tồn tại vừa lưu hành, con người là bộ phận tổ thành hữu cơ trong một chỉnh thể đó.

Nhà tâm học Lục Cửu Uyên bàn về đạo khí, càng phức tạp hơn so với Chu Hy. Một mặt, ông thừa nhận đạo là quy luật chung của vũ trụ. "Đạo là công lý của muôn đời trong thiên hạ, mà tất cả mọi người đều cùng tuân theo nó vậy. ("Luận Ngữ thuyết", "Tượng Sơn toàn tập". Quyển 21), như đã nêu ra trong phạm trù "lý khí" ; Mặt khác, ông lại cho rằng đạo là khí âm dương. Điều đó đều khác với Chu Hy và Nhị Trình. Đại truyện của Dịch viết : Cái hình nhi thượng gọi là đạo, lại viết : nhất âm nhất dương gọi là đạo.

Nhất âm nhất dương đã là cái hình nhi thượng, huống hồ là thái cực !" ("Dịch chi đại truyền viết, hình nhi thượng giả vị chi đạo. Hựu viết nhất âm nhất dương chi vị đạo. Nhất âm nhất dương dĩ thị hình nhi thượng giả, huống thái cực hồ !") ("Dụ Chu Nguyên Hối thư", "Tượng Sơn toàn tập". Quyển 3). Ở đây, đạo và thái cực đều là nói về khí, đạo là khí nhất âm nhất dương, thái cực là khí của phần ngọn của âm dương. Điều đó rõ ràng là khác với tư tưởng cho đạo đức lý, càng không phải là thuyết về lý khí nhất thể. Ông lại nói : "Đến như âm dương là hình khí, thẳng đến thế rồi, mà không được là đạo, thế thì đâu dám nói đến vận mệnh. Dịch cho nó là đạo, nhất âm nhất dương mà thôi" ("Chí như trực, dĩ âm dương vi hình khí nhi bất đắc vi đạo, thử ưu bất cảm văn mệnh. Dịch chi vi đạo, nhất âm nhất dương nhi dĩ") (Như trên). Có thể thấy, đạo là sự vận hành của khí nhất âm nhất dương ; Nó vừa là thực thể, vừa là công năng, vừa là quá trình. Khí (khí cụ) là vật do âm dương sinh ra, đạo và khí là mối quan hệ giữa âm dương và sự vật. Điều đó lại khác với tư tưởng "ngoài đạo không có sự, ngoài sự không có đạo" của ông. Sự là loại hình khí, thuộc hình nhi hạ giả, nhưng đạo thì có hai hàm ý về lý và khí. "Ngoại sự vô đạo" là nói về lý, có thể giải thích đạo ở trong khí, nhưng lấy âm dương làm đạo thì không thể nói thành đạo ở trong âm dương. Ở đây, "đạo" và "lý" không thể xem là phạm trù cùng một thứ tầng. Điểm đó, đặc biệt được Lưu Tông Chu tán đồng.

Trên vấn đề đạo khí, Lục Cửu Uyên đã trình bày một cách khách quan, và chưa nêu vấn đề về tâm, chứng tỏ ông không lấy tâm làm phạm trù duy nhất, cũng không phải quy kết tất cả các vấn đề của Thuyết vũ trụ đều là tâm. Nhưng,

đã là "vũ trụ là tâm ta", thì đạo cũng không ngoài tâm ta, như vậy chứng tỏ ông vẫn là người theo Thuyết chủ thể trong Thuyết tâm vật hợp nhất.

Trong cuốn "Bắc Khê tự nghĩa", Trần Thuần đã nêu ra mối quan hệ và sự khác nhau giữa đạo và lý, nhưng cũng đều là lý giải trên "nguyên tắc đương nhiên". Ông đã coi thường ý nghĩa về phương diện "sở dĩ nhiên", tức quy luật tự nhiên, và nhấn mạnh "lý sở đương hành của sự vật luân lý của con người trong sử dụng hàng ngày" ("Nhật dụng gián nhân luân sự vật sở đương hành chi lý""), "một nguyên tắc đương nhiên trên sự vật", tức nhấn mạnh nguyên tắc "thiện" của hành vi đạo đức. Điều đó chứng tỏ, sau Chu Hy, phạm trù đạo khí càng phát triển theo hướng thực tiễn đạo đức, tính phong phú của hệ thống của ông dần dần giảm đi. Trần Thuần cũng nêu lên : Vấn đề "nguồn gốc của tạo hóa", song tiếp đó lại nói "Thánh hiền thuyết đạo với người, phần nhiều là nói trên nhân sự" ("Đạo", "Bắc Khê tự nghĩa". Quyển hạ). Do đó, ông càng phát huy và nhấn mạnh "Đạo" không tách rời khí (khí cụ), đạo chỉ là lý của khí (khí cụ), ông phê phán đạo trong Thuyết Phật - Lão là vượt ra ngoài hình khí của trời đất. Sự phát triển thêm một bước theo triết học thực tiễn này, là một đặc điểm quan trọng trong sự diễn biến của phạm trù lý học.

Chân Đức Tú kiên trì quan điểm của Chu Hy, ông đã tiến hành phân biệt "sở đương nhiên" với "sở dĩ nhiên", lấy lý của "sở dĩ nhiên" làm bản thể của vũ trụ, lấy đạo của "sở đương nhiên" làm phép tắc thực tiễn đạo đức nhân luân của xã hội, mà cái sau bắt nguồn từ cái trước. "Sở đương nhiên,

nếu là vua thì phải nhân từ, là thần thì phải kính trọng vua, là con phải hiếu thảo, là cha phải hiền từ, với người trong nước, giao thiệp phải tin nhau, là loại như vậy. Đó là đạo lý. Thỏa đáng như thế, không như vậy thì không thể được, nên nói rằng sở đương nhiên là vậy. Tất nhiên thuộc về nhân, kính, hiếu, từ, tín không phải là hành động mạnh mẽ của con người sinh ra ban đầu đã có, tức phải tuân theo cái lý đó, mà là thuộc tính của trời, nên nói là sở dĩ nhiên. Sở đương nhiên là tri tính, sở dĩ nhiên là tri thiên" ("Sở đương nhiên, như vi quân đương nhân, vi thần đương kính, vi tử đương hiếu, vi phụ đương từ, dự quốc nhân giao đương tín chi loại. Thử nãi đạo lý, hợp đương như thử bất như thử, tắc bất khả, cố viết sở đương nhiên dã. Nhiên nhân, kính, hiếu, từ, tín chi thuộc, phi thị nhân lực cưỡng vi, hữu sinh chi sơ, tức bẩm thử lý, thị nãi thiên chi sở dự dã, cố viết sở dĩ nhiên. Sở đương nhiên thị tri tính, sở đương nhiên thị tri thiên" ("Thành ý chính tâm chi yếu", "Chân tây sơn văn tập", quyển 30). Tính bắt nguồn từ trời, trời tức là lý của sở dĩ nhiên, lý là quy luật tự nhiên, là nguồn gốc của tính người, tính phát vì đạo, trái lại biến thành phép tắc đạo đức của sở đương nhiên dùng hàng ngày trong luân lý làm người. Đệ tử của Nhị Trình là Dương Thời đã đưa Phật vào Nho, lấy thần thông diệu dụng, chuyển nước gánh củi làm đạo, hình thượng và hình hạ, đạo và khí không có phân biệt, dần dần có Thuyết "nhận vật vi đạo" đã bị Chu Hy phê phán. Chân Đức Tú bảo vệ thuyết của Chu Hy, ông chỉ ra rằng : "Người ta ở trong sự vật dùng hàng ngày, đâu đâu cũng phải theo lý, sau đó là đạo, không thể lấy sự vật dùng hàng ngày làm đạo" (Như sách đã dẫn ở trên. Quyển 31), nhưng Chân Đức

Tú cũng nhấn mạnh thuyết "thực dụng", "thực tiễn", giống như thế, lấy đạo khí không tách rời nhau làm đặc trưng của thuyết này (Xem cuốn "Đại học diễn nghĩa". Quyển 13).

Hoàng Chấn đã phê phán Thuyết đạo thể thêm một bước. Ông phản đối cái gọi là đạo đứng chơi vơi cô lập (huyền thác cô lập chi đạo), và cũng không thừa nhận cái gọi là đạo của Thánh nhân tương truyền từ xưa tới nay không hề thay đổi. Ông cho rằng đạo chẳng qua là cái "lý thường dùng hàng ngày". "Lý không có ý nghĩa, mà đạo có ý nghĩa, gọi là con đường lớn của đạo, tức vừa dễ thấy hình, mà cũng vừa khó thấy, khiến cho người biết cũng phải theo cái lý đó, và cũng làm cho người mạnh cũng phải theo con đường đó, cho nên gọi lý là đạo, mà phàm là những cái đẹp đẽ trong trời đất, con người thường làm, đều là đạo" ("Bất vị chi lý nhi vị chi đạo giả, đạo giả đại lộ chi xưng, túc kỳ sở dị kiến hình kỳ sở nan kiến, sử chi nhân chi mùi hữu bất do vu lý, diệc ưu nhân chi mùi hữu bất do vu lộ, cố vị lý vi đạo, nhi phàm xán nhiên thiên địa gián, nhân chi sở thường hành giả, giai đạo hĩ" ("Độc Chu Tử, Bảo Phác Tử", "Hoàng Thi Nhật sao". Quyển 55). Đem hợp "sở đương nhiên" và "sở dĩ nhiên" lại làm một, lấy sở dĩ nhiên làm sở đương nhiên, đó vẫn là tư tưởng của Chu Hy. Nhưng Hoàng Chấn chủ trương đạo không tách rời khí (hơi), đạo không tách rời vật, trái lại, ông đã đại biểu cho xu thế chung sau Chu Hy và phát triển thêm một bước. Hoàng Chấn đề xướng ra "Thực học", coi trọng thực tiễn và thực hành toàn tâm toàn ý, đã có quan hệ trực tiếp đến cách nhìn và giải thích về đạo của ông.

Ngô Trừng triều Nguyên, sau đó kế tiếp đến những người như Ngụy Liễu Ông đã đưa phạm trù "đạo khí" tiến thêm một bước nữa theo suy luận chủ quan. Câu Tiêu Nho nói : "Đạo cũng là khí, khí cũng là đạo", có nghĩa là, đạo khí tuy có sự phân chia hình nhi thượng và hình nhi hạ, nhưng đương nhiên là hợp nhất không có gián cách, không có trước sau tách rời nhau" ("Tiên Nho vân "Đạo diệc khí (khí cụ), khí diệc đạo, thị đạo khí tuy hữu hình nhi thượng hình nhi hạ chi phân, nhiên hợp nhất vô gián, mạt thủy tương ly dã") ("Đáp Điền phó sử đệ nhị thư", "Ngô Thảo Lô tập". Quyển 3). Ông nêu ra tư tưởng Thái cực tức là đạo, mà "tâm là thái cực", và chủ trương cầu đạo ở tâm, được Trần Hiến Chương triều Minh phát triển thêm một bước thành Học thuyết "tâm tức là đạo". "Đạo không đến mà động, đến gần mà có thần, nên tàng chứa lại sau mới phát ra, có hình mà tồn tại... Tàng chứa lại sau mới phát ra, rõ ràng nó có hình, hình mới tồn tại, đạo ở trong ta là vậy ("Phu đạo chí vô nhi động, chí cận nhi thần, cố tàng nhi hậu phát, hình nhi tự tồn... Tàng nhi hậu phát, minh kỳ kỷ hĩ, hình nhi tư tồn, đạo tại ngã hĩ" ("La Dưỡng Minh hoàn giang hữu tự", "Bạch Sa Tử toàn tập". Quyển 1). Đặc điểm của đạo là hư, hư là thể của đạo, thực là dụng của đạo, hư thực động tĩnh đều ở tâm, tức lấy thể hư linh của tâm làm cái gốc lớn cho thiên hạ. Điều đó đã tạo ra cơ sở cho "Thuyết tâm tức là đạo" của Vương Dương Minh.

So với Lục Cửu Uyên, thì Vương Dương Minh càng triệt để kiên trì thuyết tâm bản thể, đồng thời lại tiếp thu Thuyết đạo khí của Chu Hy. Ông nêu ra rõ ràng chính xác mệnh đề "Tâm tức là đạo". "Đạo không có thể vuông,... nếu giải

tìm trong đó, sẽ thấy được tâm thể của mình, không thời gian, không nơi chốn thì không phải là đạo, từ xưa đến nay không đầu không đuôi, càng có sự giống và khác nhau lắm. Tâm tức đạo, đạo tức thiên (trời), biết tâm thì biết đạo, biết trời" ("Truyện Tập Lục thượng"). Ông lấy tâm làm đạo, cho nên phản đối cầu đạo ngoài tâm, nhưng tâm có phân biệt hình nhi thượng và hình nhi hạ. Một mặt, "chỉ có một kiện, lưu hành là khí, nhưng tụ là tinh, điệu dụng là thần" (Như trên). Tinh và thần đều là nói về khí, đều không phải là đạo, nhưng lại không thể tách rời đạo. Mặt khác, đạo là bản thể của tâm, là lý chứ không phải là khí, phân thực của đạo khí (khí cụ) tức là phần của lý khí. Nhưng Vương Dương Minh chủ trương đạo khí thống nhất vào ý thức của chủ thể. "Đạo của thánh nhân từ đại trung đến chính, từ trên đến dưới chỉ là nhất quán, càng có nhiều thì trên một đoạn dưới một đoạn chăng ? ("Thánh nhân đại trung chí chính chi đạo, triệt thượng triệt hạ, chỉ thị nhất quán, cánh hữu thậm thượng nhất tiệt hạ nhất tiệt ?") (Như trên). Điều đó thực ra, không phải là làm mất đi sự phân chia giữa hình thượng và hình hạ, giữa đạo và khí mà là thể khí (khí cụ) của đạo giả, là dụng đạo của khí giả. Hai cái đó là quan hệ của "thể dụng nhất nguyên". "Người ta chỉ cần có thành tích từ tâm thể của nhà mình thì dụng sẽ ở trong đó" ("Nhân chỉ yếu thành tích tư gia tâm thể, tắc dụng tại kỳ trung") (Như trên). Tâm thể ở đây tức là "đạo", "dụng" thì chỉ số độ của vật có tên, cũng tức là "khí" (khí cụ). "Nếu không phải là tâm, tuy dự tính trước việc trình bày được nhiều số độ của vật có tên trên đời, không liên quan gì tới mình, thì chỉ là trang sức tạm thời tự đi không được, như vậy cũng

không phải là hoàn toàn không để ý đến số độ của vật có tên, chỉ cần biết cái nào trước sau thì cái đó gần với đạo" ("Cẩu vô thị tâm, tuy dự tiên giảng đắc thế thượng hứa đa danh vật độ số, dự kỷ nguyên bất tương cán, chỉ thị trang xuyết, lâm thời tự hành bất khứ. Diệc bất thị tương danh vật độ số toàn nhiên bất lý, chỉ yếu tri sở tiên hậu, tắc cận đạo") (Như trên). Sau khi đã biết trước, nghĩa là trước có đạo, sau có khí (khí cụ). Điều đó đã giải quyết được vấn đề quan hệ đạo khí trên lập trường tâm học. Do đã tiếp thu Thuyết đạo khí của Chu Hy, ông cũng đã khắc phục được sự lẫn lộn trên vấn đề đạo khí của Lục Cửu Uyên, nhưng lại kết luận giống nhau.

Sau Vương Dương Minh, cuộc tranh luận về đạo khí đã biến thành vấn đề thực tiễn hàng ngày của luân lý con người. Vương Cấn nêu ra thân là cái gốc của vạn vật trong trời đất, lấy tu thân làm "lập bản". "Thân và đạo nguyên là một việc", mà đạo không khác với trăm họ thực hiện hàng ngày. "Tức sự là học, tức sự là đạo" ("Minh Nho học án". Quyển 32) đã thế tục hóa lý học. Đến Lý Chí thì tiến tới nêu ra: "Cơm ăn áo mặc, tức là vật lý của luân lý con người ; bỏ cơm ăn áo mặc đi thì không có mối quan hệ giữa vật và con người rồi" ("Đáp Đặng Thạch Dương", "Phấn thư". Quyển 1). Điều đó đã biến hoàn toàn đạo của các Nhà lý học đã nói thành cái hiện thực của cảm tính. Nó không có tính thần thánh của hình nhi thượng, mà lại cũng không thể tách rời khỏi đời sống hàng ngày của con người. Lấy nhu cầu vật chất hiện thực làm đạo, điều đó đã làm biến đổi căn bản nội dung của Thuyết đạo khí lý học.

Những người của phái khí học như La Khâm Thuận, Vương Đình Tương, Vương Phu Chi... phần lớn cũng giải

thích quan hệ đạo khí từ phương diện đạo đức luân lý làm người trong xã hội, nhưng khác với Phái tâm học, họ phát triển phạm trù "đạo khí" thành Thuyết khách quan, cùng với quan hệ lý khí đều thuộc về cùng một cấp độ. Trước tiên là Tiết Huyên, một mặt kế thừa Thuyết phân chia thể và dụng, hình nhi thượng và hình nhi hạ của Trình Chu, song lại đề xướng hàng đầu là : "Trong trời đất chỉ có một khí" ("Độc thư tục lục". Quyển 1), tôn sùng học thuyết bàn về đạo của Trương Tải và thuyết khí (khí cụ) cũng là đạo, đạo cũng là khí" của Nhị Trình. "Đạo có ý nghĩa nhất âm nhất dương, tức là tuần hoàn hai đầu âm dương không ngừng của Trương Tử, lập nên đại nghĩa của thiên hạ ; cái kế đó là thiện vậy, cái thành đó là tính vậy, tức là cái gọi là du khí của Trương Tử tan ra mà thành cái chất, sinh ra muôn sự khác nhau của con người và sự vật. Nhưng nói về dịch kiêm lý khí thì Trương Tử lấy khí để nói. Rõ ràng khí (khí cụ) cũng là đạo, đạo cũng là khí vậy. Vậy là nói về nguyên tắc, tuy khác nhau mà nó vẫn nhất trí" ("Nhất âm nhất dương chi vị đạo, tức Trương Tử âm dương lưỡng đoạn tuần hoàn bất dĩ giả, lập thiên hạ chi đại nghĩa ; "kế chi giả thiện dã, thành chi giả tính dã", tức Trương Tử sở vị du khí phần dảo tán nhi thành chất giả, sinh nhân vật chi vạn thù. Đán dịch kiêm lý khí ngôn, Tương Tử dĩ khí ngôn. Nhiên khí diệc đạo, đạo diệc khí dã. Thị tắc ngôn tuy thù nhi kỳ chí nhất dã") ("Độc Thư lục". Quyển 7). Tiết Huyên thực ra không chủ trương lấy khí (hơi) (khí cụ) làm đạo, nhưng ông từ quan điểm trong trời đất có một khí mà lý không tách rời khí để nói rõ quan hệ đạo khí, thì như thế đã có thêm ý nghĩa mới trong đó rồi.

La Khâm Thuận tiến thêm một bước, nêu ra mệnh đề đạo khí không phải là hai, thống nhất với thuyết lý khí là một của ông. Ông chỉ ra rõ ràng là : "Tên tuy có khác nhau giữa đạo và khí", nhưng rõ ràng là không có hai vật, cho nên nói rằng "Khí cũng là đạo, đạo cũng là khí vậy" ("Đáp Lâm Thứ Nhai thiên hiến" "KhốnTtri ký". Phụ lục). Hình nhi thượng và hình nhi hạ "hỗn hợp vào nhau nhưng không có khe hở". "Đạo khí tự nó không dễ phân chia vậy" ("Khốn tri ký tứ tục"). Điều đó hoàn toàn nhất trí với phạm trù lý khí. Khí (khí cụ) chỉ là hình thức tồn tại cụ thể của khí (hơi) tức là vật được tạo thành do khí hóa, đạo là lý của vạn vật. Nhưng ở đây, giống như vậy, La Khâm Thuận đã hỗn hợp lý của sở dĩ nhiên vào đạo của sở đương nhiên lại làm một. Trên vấn đề lý khí, ông chủ yếu bàn về lý trên ý nghĩa của quy luật tự nhiên, song đồng thời lại bao gồm cả phép tắc đạo đức. Trên vấn đề đạo khí chủ yếu là bàn luận về nguyên tắc đạo đức hàng ngày của luân lý con người, đồng thời lại bao gồm cả quy luật tự nhiên. Trên thực tế, ông không tách biệt hai vấn đề đó.

Nhưng La Khâm Thuận chủ trương đạo khí là một, ở chỗ đảo ngược thực thể của hình nhi thượng này của đạo, lấy khí của hình nhi hạ làm thực thể. Như vậy, lý và đạo chỉ có ý nghĩa công năng và khuôn mẫu, là do khí thực thể quyết định. Do đó, đối với "Sở dĩ âm dương giả đạo", "Sở dĩ hạp bích giả đạo", Trình Di nói : "Hai chữ "sở dĩ" là cốt chỉ nói về hình nhi thượng, tất nhiên chưa thoát khỏi sự hiềm nghi của hai vật. Với Bá Tử thì "nguyên chỉ cái đó là lời của đạo" để xem xét nó, tự thấy sự kỳ diệu của sự hỗn hợp tự nhiên, tựa như không cần thay đổi chữ "sở dĩ" vậy"

("Sở dĩ âm dương giả đạo", "Sở dĩ hạp bích giả đạo", tha nhận vi "Sở dĩ nhị tự cố chi ngôn hình nhi thượng giả, nhiên mạt miễn vi hữu nhị vật chi hiềm. Dĩ Bá tử "nguyên lai chỉ thử thị đạo, chi ngữ quan chi, tự kiến hỗn nhiên chi diệu, tự bất tu cánh trước "sở dĩ" tự dã" ("Khốn Tri ký". Quyển thượng). Ông cho rằng Trình Di và Chu Hy đều nói lý và đạo thành sự tồn tại thực thể độc lập, không như Trình Hạo không phân ra đạo, khí, có thể thấy "sự diệu kỳ của hỗn hợp tự nhiên". Kỳ thực, Trình Hạo tuy chủ trương đạo khí bất phân, song quyết không phải là thủ tiêu tính phổ biến, tính tuyệt đối và tính siêu việt của đạo, từ ý nghĩa đó mà nói thì đạo khí vẫn là có sự khác nhau, không nhất trí với tư tưởng của La Khâm Thuận.

Vương Đình Tương là người theo Thuyết khí bản một cách triệt để. Ông bàn về đạo khí hoàn toàn xuất phát từ khí (hơi), không có nói gì về loại "Sở dĩ nhiên" và "Sở đương nhiên". So với bất cứ người nào, ông nêu ra càng rõ ràng, chính xác, nguyên khí là bản thể của đạo. "Nguyên khí tức đạo thể", có hư tức có khí, có khí tức có đạo, khí có biến hóa là đạo cũng có biến hóa, khí (hơi) tức đạo, đạo tức khí (hơi), đành phải theo thuyết ly hợp" (Nhã thuật. Thượng thiên). Đạo lấy nguyên khí làm bản thể, chứ không phải khí lấy đạo làm thể. Đó là sự khác nhau căn bản giữa Vương Đình Tương và Trình Chu. Nhưng nguyên khí không có hình, không có tượng, cho nên là "thái hư" của hình nhi thượng, mà không có khí (khí cụ) của hình nhi hạ. Thực ra, hư nghĩa là thực, hư không tách rời khí, khí không tách rời hư. Khí tạo thành khí (khí cụ). Đạo lấy nguyên khí làm thực thể, nói về căn bản, đạo chỉ là thuộc tính của khí, khí có

biến thì đạo mới có biến, khí không biến thì đạo cũng không biến, hết thảy chuyển dịch bằng khí. Do đó, cái là "đạo thể" của Vương Đình Tương có sự khác nhau căn bản với Trình Chu. Một là, khí (khí cụ) là thể của đạo, hai là đạo là thể của khí (hơi), rõ ràng là ở đây, cái gọi là vấn đề đạo khí cũng đã được giải quyết. "Dịch viết hình nhi thượng giả là đạo, hình nhi hạ giả là khí (khí cụ). Hình có ý nghĩa tự nhiên là nói về khí vậy. Cho nên viết : thần và tính vẫn là cái có sẵn của khí, chính là vậy." ("Thận ngôn. Đạo thể thiên"). Nguyên khí không có hình, trái lại, là "nguồn gốc của vật". Nói về thuộc tính của nó thì đạo có ý nghĩa. Thuộc tính không tách rời thực thể, thần và tính là thuộc tính của khí, tức là đạo. Đó là thuộc tính vốn có của khí. Cho nên không thể nói ly và hợp được. Ví dụ thực thể thì thuộc tính tự có. Khí (khí cụ) là "sự tạo thành của khí" (hơi), có hình thể, nên nó là hình nhi hạ giả. Bất kể là có hình hay không có hình "đạo ngụ ở trong đó" (Như trên). Ông còn phê phán "Thuyết đạo có thể sinh ra khí" là "thần nhân làm việc tầm thường" không có nói đến kiểm tra ("Đạo năng sinh khí" chi thuyết, thị "thần nhân lộng phàm" nhất loại vô kê chi đàm). Vương Đình Tương nói về đạo khí, đại thể như thế.

Giữa thời nhà Minh và nhà Thanh, người ta thảo luận về đạo khí rất nhiều, phần lớn họ chủ trương đạo không tách rời khí, đạo ở trong khí (khí cụ). Trong đó, Lưu Tông Chu đã nêu ra hai quan điểm :

1) Đạo khí có phân biệt trên và dưới, không có phân trước sau. Trình Tử nói : "Hai chữ trên và dưới phân rất rõ đạo và khí", lại nói : "Đạo tức là khí, khí tức là đạo, cuối cùng, khí ở ta, đạo cũng ở ta, tách rời khí thì đạo không

thể thấy được, nên đạo khí có thể nói trên và dưới, không thể nói trước và sau". "Vật có trước trời đất" (Hữu vật tiên thiên địa). Tóm lại, hai câu đó là khác nhau, sai một ly đi một dặm ("Học ngôn trung", "Lưu Tử toàn tập". Quyển 11). Ông thừa nhận đạo khí có sự khác nhau giữa hình nhi thượng và hình nhi hạ, tức là sự khác nhau giữa lý và khí. Nhưng không có quan hệ trước sau về mặt lôgíc, càng không phải là quan hệ "tương sinh". Ở đây ông kiên trì quan điểm của Thuyết khí bản. "Nhất khí đầy trong trời đất", "Đạo sau mới khởi dậy". ("Doanh thiên địa gián nhất khí", "Đạo kỳ hậu khởi dã" (Như trên). Điều đó giống với La Khâm Thuận, tuy không thể cho khí là đạo, ngược lại, cần nhận đạo trên khí. Khí (khí cụ) là hình thức tồn tại của khí (hơi), có khí (hơi, khí cụ) sau mới có đạo, tức gọi là "Tách rời khí (khí cụ) thì không có đạo vậy".

2) "Đạo chính là tên chung của vạn khí (khí cụ), không tham dự với khí là thể" ("Học ngôn trung", "Lưu Tử toàn tập" quyển 11). Đó là lấy thẳng khí làm đạo, càng không có phân biệt đạo và khí. Đạo là khí (hơi), là cái tinh của khí. Ông lại từ quan hệ đạo khí (hơi) chỉ ra : Khí âm dương có một, mà cái tinh của nó là thần và linh, cái thô của nó thì là vật. Cái tinh khí thuần túy lấy khí tinh, hình nhi thượng giả của đạo cũng vậy" ("Âm dương chi khí nhất dã, nhi kỳ tinh giả tắc viết thần dự linh, kỳ thô giả tắc vật nhi dĩ, tinh khí giả thuần túy dĩ tinh chi khí, đạo chi hình nhi thượng giả dã") ("Tăng Tử chương cú" như sách đã dẫn. Quyển 35). Như vậy, đến nay, đạo vẫn là tinh khí. Khí phân ra tinh và thô, phân biệt đạo khí từ tinh, thô. Điều đó vừa khác với Trương Tải, lại cũng không giống Vương Đình

Tương. Trương Tải lấy khí hóa vào vật mà thành để phân biệt đạo và khí ; nhưng thực ra không nói gì đến tinh, thô cả. Còn Vương Đình Tương thì lấy "nguyên khí", "sinh khí" để phân biệt hình thượng và hình hạ, nhưng lại không lấy khí làm đạo. Lưu Tông Chu, trái lại, trong khí phân ra tinh và thô để phân biệt đạo và khí. Đó là một cách nhìn rất đặc biệt trong thuyết đạo khí của lý học.

Nhưng, sự giải thích về đạo khí của Lưu Tông Chu, cuối cùng vẫn quy về tâm học. "Khắp trời đất đều là đạo, vậy mà quy quản về nhân tâm là thật nhất" ("Hoàng Tôn Nghĩa toàn tập". Tập 1, tr. 303). Sở dĩ, ông hợp đạo và khí làm một, chính là lấy tâm làm tôn chỉ, để cho hợp với nhất tâm. Cái gọi là đạo không thể tách rời, không phải là ta không muốn nhanh chóng tách rời đạo, mà là đạo không thể nhanh chóng tách rời ta (Sở vi "đạo bất khả ly giả, bất thị ngã bất khả tu du ly đạo, trực thị đạo bất năng tu du ly ngã") (Như sách đã dẫn, tr.325). Nhưng điều đó lại khác với Vương Dương Minh, bởi vì ông lấy tấm của hình nhi hạ làm tâm, nên đạo khí không tách rời nhau, đạo chỉ là đạo của khí (khí cụ), và không có tính siêu việt của "hình nhi thượng".

Trần Xác sau này đã kiên trì lấy sự vật dùng hàng ngày làm thực thể của đạo. "Nhà ở trái lại là sự vật dùng hàng ngày, cũng không có chỗ ở, càng phải tìm đạo thể" ("Xá khuốc nhật dụng, diệc vô xứ, cánh mích đạo thể") ("Dự chúc khai mỹ thư", "Trần Xác tập", tr. 135). Nhưng ông nhấn mạnh đạo tuy không tách rời nhân luân nhật dụng, nhưng không thể lấy nhân luân nhật dụng làm đạo. "Tách rời nhật dụng để nói về đạo, phép vua bỏ ăn để cầu no, cuối cùng vẫn đói. Bùn dùng hàng ngày là đạo giả, bốn cái thể cụ của

vua mà cho là người, kết quả là nói các tượng bằng đất, bằng gỗ, không thể khác với người vậy ("Ly nhật dụng ngôn đạo giả, bích chi tắc phế thực nhi cầu bảo dã, chung bất khả đắc bão hĩ. Nê nhật dụng thị đạo giả, bích chi tú thể cụ nhi vi nhân, nhi toại vị thổ mộc ngẫu chi quả vô dĩ dị hồ nhân dã" ("Đạo tục luận hạ", như sách đã dẫn, tr. 171). Điều đó lại tiến lên một bước so với thuyết đạo khí có thượng, có hạ và không có trước sau của Lưu Tông Chu. Điều này đã trở thành cách xem xét được lưu hành thời bấy giờ, biểu hiện tinh thần phê phán "thuyết hình thượng" trong lý học.

Cố Viêm Vũ đầu đời nhà Thanh, tiến thêm một bước phủ định sự tồn tại của đạo thể, đã luận chứng tư tưởng "đạo trong khí". Ông bắt tay vào từ phương pháp, chủ trương trong "hạ học" tức có "thượng đạt", trong hình hạ khí (khí cụ), có hình thượng đạo". Không có khí thì đạo không có chỗ ngụ" ("Nhật tri lục". Quyển 1). Trên thuyết vũ trụ, ông phản đối thuyết lý bản và tượng số học tiên thiên "trong trời đất có một lý" ("thiên địa gián nhất lý"), và chủ trương thuyết thực thể duy khí chứa đầy trong trời đất, lấy sự thịnh suy, tụ tán của khí để nói rõ mọi sự biến hóa, phản đối lối nói suông về tính mệnh đạo đức, chủ trương "kinh thế chí dụng", đã mở ra một phong khí mới.

Vương Phu Chi bàn về đạo khí, không phải là dừng lại trên loại nghị luận "đạo bất ly khí (khí cụ)" và "đạo ở trong khí" một cách chung chung. Do tiếp thu và cải tạo phạm trù "đạo khí" của lý học một cách có phê phán, mà ông đã có thể nêu ra mệnh đề sâu sắc và giầu tư tưởng biện chứng, biểu hiện chủ yếu ở mấy điểm sau :

1- Đưa ra mệnh đề "Đạo khí là một", từ độ cao của Thuyết bản thể của vũ trụ để luận chứng thuyết khí nhất nguyên, trong ngoài giống như thuyết lý khí của ông. Ông xuất phát từ Học thuyết "thực hữu", nêu ra quan điểm quan trọng "thiên hạ duy khí (khí cụ)" ("Hệ từ thượng truyện", "Chu Dịch ngoại truyện". Quyển 5), luận chứng cho "đạo giả khí chi đạo", "Vô kỳ khí tắc vô kỳ đạo" (tức là, đạo của khí là đạo, không có khí thì không có đạo) (Như trên). Đó là điều mọi người đều đã biết. Đạo và khí là một quan hệ tồn tại và công năng của vật chất. Có khí tất phải có đạo. Có đạo thì tức là đã có khí của nó rồi. Đạo và khí gắn với nhau như hình với bóng, không phải là mối quan hệ nằm ở ngoài cái gì cả, càng không phải là "hai vật". "Thiên hạ không có đạo ngoài tượng, sao vậy ? Có ngoài thì cùng tham dự là hai, tức là rất thân, cũng như cha với con vậy. Không có ngoài thì cùng tham dự là một, tuy có khác tên, mà cũng gần như tai mắt với sự thông minh vậy" ("Thiên hạ vô tượng ngoại chi đạo, hà dã ? Hữu ngoại, tắc tương dự vi luỡng, tức thậm thân, nhi diệc như phụ chi vu tử dã. Vô ngoại, tắc tương dự vi nhất, tuy hữu dị danh, nhi diệc nhược nhĩ mục chi vu thông minh dã" ("Hệ từ hạ truyện", "Chu Dịch ngoại truyện". Quyển 6). Ở đây đã nêu rõ đạo là công năng sẵn có của khí (tượng) như tai mắt với sự thông minh, không thể tách rời khí (khí cụ) mà tồn tại. Ông còn nêu ra "vật và đạo là thể, mà vật tức đạo vậy" ("Lão Tử Diễn"), nói rõ đạo không phải là "ban thưởng" (tứ) cho vật, mà là vật vốn có. Từ quan hệ thể dụng tương hỗ mà xét, thì "vật và đạo là thể", cũng có nghĩa là đạo lấy vật làm thể. Đó là mệnh đề duy vật nêu lên để phê phán và cải tạo tư tưởng của Chu Hy.

Xuất phát từ tư tưởng đạo khí là một, Vương Phu Chi đã luận chứng quan điểm "Vô kỳ khí tắc vô kỳ đạo" (Không có khí (khí cụ) thì không có đạo) bằng sự thật lịch sử phong phú, đã đi vào chủ đề của Thuyết đạo khí. Một loạt các trình bày về cái gọi là "đạo của thời cổ xưa không có chắp tay vái chào, đạo của thời nhà Đường, nhà Ngu không có hình phạt treo cổ, đạo của thời nhà Hán nhà Đường không có như ngày nay, đạo ngày nay không có năm khác" v. v... đã triệt để đánh đổ quan điểm cho rằng có đạo vĩnh hằng bất biến, trình bày rõ quan điểm lịch sử của đạo biến đổi theo khí (khí cụ). Ông đặc biệt nêu ra : "Đạo của quân tử là đạo hết khí" ("Quân tử chi đạo, tận phu khí nhi dĩ hĩ") ("Hệ Từ Thượng truyện", "Chu Dịch ngoại truyện". Quyển 5). Ông chủ trương bắt đầu từ "trị khí", thúc đẩy lịch sử nhân loại phát triển và tiến bộ. Bởi vì lịch sử tiến bộ được bắt đầu từ vật chất tiến bộ, hoạt động sáng tạo của vật chất là nền tảng thúc đẩy lịch sử tiến lên. Chỉ có thể trị khí mới có thể trị đạo được. Chỉ có hiệu quả rõ ràng của khí (Khí hiệu chi trước) mới có "sự nghiệp" của thánh nhân. Đó là tư tưởng sáng rõ có nhân tố của chủ nghĩa duy vật lịch sử.

2) Trong lúc Vương Phu Chi luận chứng đạo khí là một, lại nêu ra học thuyết đạo là gốc (bản) khí là ngọn (mạt), đã đem lại cho đạo ý nghĩa năng động tích cực, chỉ ra mối quan hệ biện chứng giữa đạo và khí. "Đạo là gốc của khí, khí là ngọn của đạo, gốc ngọn này nhất quán" ("Luận ngữ. Tử Trương thiên", "Độc Tứ Thư đại toàn thuyết". Quyển 7). Mối quan hệ gốc ngọn ở đây có ý nghĩa về bản chất và hiện tượng. Đạo thể hiện mối liên hệ bản chất nội tại của sự vật ; Khí thể hiện hiện tượng bên ngoài và tồn tại cảm tính

của sự vật. Đó là một lớp hàm nghĩa khác của đạo khí. Nói từ ý nghĩa đó, quan hệ đạo khí không phải là cố định bất biến. "Đạo của hình nhi thượng và khí của hình nhi hạ, tuy đầu cuối là một lý, trái lại không phải là cái được in ra ở một bàn in chết. Lập con số của hình nhi hạ có thể bằng lý vị của hình nhi thượng, tất không thể nắm lý của hình nhi thượng bằng con số của hình nhi hạ" ("Hình nhi thượng chi đạo dự hình nhi hạ chi khí, tuy chung thủy nhất lý, khước bất thị nhất cá tử in bản loát định đích. Cái khả dĩ hình nhi thượng chi lý vị hình nhi hạ chi số, tất bất khả dĩ hình nhi hạ chi số chấp hình nhi thượng chi lý") ("Mạnh Tử Li Lâu thượng", như sách đã dẫn ở trên. Quyển 9). Nghĩa là, đạo có thể quy định tính chất của khí, còn khí thì không thể quy định tính chất của đạo. Đó chính là tính năng động của đạo. Nắm được đạo thì có thể ngự được tất cả các số độ của vật có tên, làm cho sự vật có chuẩn tắc, chứ không phải ngược lại. Vương Phu Chi chỉ ra "Đạo không những có tác dụng "chủ trì phân chia thuốc", mà còn có thể "là chúa". "Đạo giả, vật sở chúng trước nhi cộng do giả dã" (tức là, đạo là cái mà mọi sự vật phải cùng theo vậy) ("Hệ Từ Thượng truyện", "Chu Dịch ngoại truyện". Quyển 5). Điều đó chứng tỏ đạo là nguyên tắc để sự vật tuân theo. Một mặt, ông nêu lên tư tưởng "trị khí chứ không thể trị đạo", để nói rõ chính đạo là đạo của khí. Mặt khác, lại nhấn mạnh, cầu đạo nặng về quan sát khí, để nói rõ ý nghĩa phổ biến của đạo. "Đạo của hình nhi thượng ở trong khí của hình nhi hạ. Chỉ được ở nghệ nghiệp để làm hết điều lý của nó, thì tức là, đã ở trong số tượng của vật có tên đó, cái đó có ý nghĩa vô cùng, tự mình có thể không dừng lại ở việc

học hành mà làm rõ được đạo vậy" ("Hình nhi thượng đạo tại na hình nhi hạ chi khí trung. Duy hưng vu nghệ dĩ tận kỳ điều lý, tắc túc thử danh vật tượng số chi trung, nghĩa vị vô cùng, tự năng bất dĩ vô học nhi đạo hiển hĩ") ("Học kỹ". "Lễ ký chương cú". Quyển 18). Từ trong hình nhi hạ của số tượng của vật có tên để nắm vững đạo của hình nhi thượng vô cùng đó, tức là từ trong sự vật nắm vững nguyên tắc phổ biến, đó là phương pháp quan trọng để cầu đạo, cũng là mục đích căn bản. Khí (khí cụ) cố nhiên là quan trọng, không có khí thì không có đạo, nhưng "quân tử thì vẫn quý đạo vậy". Nếu nắm vững được đạo, thì có thể cắt "cung thiên phủ địa" thành vạn vật, cũng không thấy vết tích ("Tư vấn lục". Nội thiên). Điều đó đã nói rõ đầy đủ đạo là phép tắc nói chung, có tác dụng chỉ đạo đối với nhận thức và thực tiễn.

Về quan hệ đạo khí, Vương Phu Chi còn có một quan điểm rằng, đạo tuy ẩn, chưa hiện, nhưng trước khi sự vật cụ thể hình thành đã tồn tại quy luật và phép tắc có liên quan đến sự vật. Khí sở dĩ hình thành là do đạo quyết định. "Hình nhi thượng giả, khi nó chưa có hình mà còn ẩn, tất nhiên là có phép trời không thể vượt qua, trời lấy đó để biến hóa, còn con người thì lấy đó làm tác dụng của tâm, hình đã tự sinh ra, ẩn mà chưa thấy là vậy" ("Hình nhi thượng giả, đương kỳ mạt hình nhi ẩn nhiên hữu bất khả du chi thiên tắc, thiên dĩ chi hóa nhi nhân dĩ vi tâm chi tác dụng, hình chi sở tự sinh, ẩn nhi mạt kiến giả dã"). Nghĩa là, trước khi có xe đã có đạo của xe, trước khi có khí đã có đạo của khí. Sở dĩ thành xe và khí là do có đạo của xe và đạo của khí. Sau khi sự vật cụ thể hình thành, đạo ẩn trong

sự vật mà phát sinh tác dụng. "Đụng đến hình của vật đã hình thành là có thể thấy được hình của nó, hình đã có thể dùng năng giả đương nhiên của nó để có hiệu quả, như sở dĩ xe có thể vận tải được đồ vật, khí sở dĩ có thể đựng chứa được, cho đến cha con có hiếu thảo, có nhân từ, quân thần có trung lễ, đều ẩn trong hình mà không hiện ra" ("Cập kỳ hình chi ký thành nhi hình khả kiến, hình chi sở khả dụng dĩ hiệu kỳ đương nhiên chi năng giả, như xa chi sở dĩ năng tải, khí chi sở dĩ khả thành, nãi chí phụ tử chi hữu hiếu từ, quân thần chi hữu trung lễ, giai ẩn vu hình chi trung nhi bất hiển"). Tức là đạo của xe và khí, thông qua xe và khí để phát sinh tác dụng. Đạo của cha con, quân thần, thông qua cha con, quân thần mới phát sinh tác dụng. Bất kể trong trường hợp nào, chỉ có sau khi sự vật hình thành thì đạo tồn tại trước trong sự vật, sau ở sự vật mà có tác dụng, mới có thể thực hiện được. "Hình nhi hạ, tức hình đã thành sự vật mà có thể thấy, có thể tuân theo, đạo của hình nhi thượng thì ẩn, vẫn cần có hình của nó, mà trước sau gọi là khả năng tốt sở dĩ tạo thành sự vật, sau gọi là sở dĩ dùng công hiệu của sự vật mà định ra. Cho nên hình nhi thượng có nghĩa mà không tách rời gọi là hình, đạo và khí không tách rời nhau" ("Hình nhi hạ tức hình chi dĩ thành sự vật nhi khả kiến khả tuần giả dã, hình nhi thượng chi đạo ẩn hĩ. Nãi tất hữu kỳ hình nhi hậu tiền hồ sở dĩ thành chi giả chi lương năng trước, hậu hồ sở dĩ dụng chi giả chi công hiệu định. Cố vị chi hình nhi thượng nhi bất ly hồ hình, đạo dụ khi bất tương ly") ("Hệ từ hạ", "Chu Dịch nội truyện". Quyển 5 Hạ). Do đạo và khí là mối quan hệ giữa cái chung và cái riêng, giữa trừu tượng và cụ thể. Do đó, trước khi sự

vật riêng chưa hình thành thì đạo của sự vật đã tồn tại trong điều kiện sự vật hình thành, nó là nguyên tắc chung hình thành sự vật, sau khi sự vật đã hình thành, tức là thông qua sự vật để phát sinh tác dụng. Đó là một quan điểm biện chứng.

Thuyết đạo khí của Vương Phu Chi không có phân biệt giới tự nhiên với xã hội. Ông dùng vật lý nói chung của giới tự nhiên để luận chứng luân lý chính trị xã hội, tất nhiên là có đặc điểm của lý học, đồng thời làm luận chứng cho tính hợp lý của đạo đức luân lý xã hội hiện thực. Nhưng tư tưởng vô khí thì vô đạo, khí biến thì đạo biến của ông, trái lại, có ý nghĩa phê phán và có nội dung của Thuyết lịch sử tiến hóa, điểm này cần được khẳng định đầy đủ.

Trên vấn đề đạo khí, Đới Chấn và Vương Phu Chi có sự khác nhau. Đặc điểm của nó là lấy khí hóa làm đạo. Khí của âm dương ngũ hành là thực thể thế giới vạn vật, mà quá trình khí hóa lưu hành là đạo. "Khí hóa lưu hành, sinh sinh bất tức, thị cố vị chi đạo" ("Khí hóa lưu hành, sinh sôi mãi, là đạo có ý nghĩa nguyên nhân") ("Mạnh Tử tự nghĩa Số chứng". Quyển trung). "Nhất âm nhất dương lưu hành không ngừng, nó là đạo có nghĩa vậy" ("Nhất âm nhất dương bất dĩ, phu thị chi vị đạo nhi dĩ") (Như trên). Phần đạo khí chỉ có thể giải thích bằng khí hóa lưu hành và kết quả của nó. Khí âm dương chưa hình thành chất, thì là đạo của hình nhi thượng, khí âm dương đã hình thành chất thì là khí (khí cụ) của hình nhi hạ. "Khí hễ nói thành rồi là không thay đổi, còn đạo hễ nói là thể vật thì không mất" (Khí ngôn hồ nhất thành nhi bất biến, đạo ngôn hồ thể vật nhi bất di"

(Như trên), bởi vì bất kể sự vật nào được tạo thành do khí hóa, thì đạo là "thể vật bất dị" ; Sự vật cụ thể sau khi đã hình thành thì có hình thể cố định, cho nên "nhất thành bất biến". Giải thích này tương đối tiếp cận với Trương Tải và Vương Đình Tương, nhưng Đới Chấn chủ yếu là nói về vấn đề sinh thành. Theo giải thích này, thì đạo là thể vật không mất, phải nói là, vạn vật đều hình thành do khí hóa. Về khí hóa như thế nào để sinh ra vật, thì ông lại tiếp thu tư tưởng của Chu Hy, cho rằng khí có âm, có dương, mà âm dương sinh ra ngũ hành, khí của ngũ hành thành chất, sau đó tạo thành vạn vật, song chỉ thế mà thôi. Cống hiến lớn nhất của ông là, về căn bản đã loại trừ thuyết bản thể của hình nhi thượng học, biến vấn đề đạo khí thành vấn đề triết học tự nhiên. Do đó, triết học của Đới Chấn chỉ có Thuyết vũ trụ mà không có Thuyết bản thể như các nhà vật lý đã nói. Theo tư tưởng của ông, hầu như có thể nói vạn vật trong trời đất thật sự là do đạo mà sinh ra. Hình nhi hạ giả là do hình nhi thượng giả sinh ra. Ông đã phê phán tư tưởng trong Thuyết bản thể của Trình Chu lấy đạo làm "gốc" sinh ra âm dương và tư tưởng của Lão Tử và Trang Tử cho đạo sinh ra vạn vật. Nhưng ông cũng không phải là một người theo Thuyết sinh thành. Từ đạo của hình nhi thượng đến khí của hình nhi hạ là một vấn đề sinh thành hoặc đạo và khí là quan hệ nhân quả trước sau. Toàn bộ vấn đề được quy kết là sự lý giải và giải thích về "đạo" căn bản khác nhau. Quan điểm của ông về "nhất thành bất biến" của khí (khí cụ) đã phản ánh đặc điểm của Thuyết cơ giới cận đại.

Tóm lại, phạm trù "đạo khí" và phạm trù "lý khí" đối ứng với nhau, vừa có mối liên hệ, lại vừa có sự khác nhau,

do lý giải và giải thích không giống nhau, nên đã xuất hiện tính phân rẽ tương đối lớn. Quy nạp lại, đại thể có mấy quan điểm như sau :

Một là, lấy quá trình vận động chỉnh thể của thực thể vật chất làm đạo, lấy sự tồn tại cụ thể đã sinh thành hoặc cấu thành của thực thể vật chất làm khí (khí cụ). Đại biểu cho quan điểm này là Trương Tải, Vương Đình Tương và Đới Chấn. Lục Cửu Uyên và Lưu Tông Chu cũng có quan điểm tương tự. Nhưng Lục Cửu Uyên và Vương Dương Minh về căn bản lấy tâm, tức quan niệm chủ thể làm đạo, lấy vật làm khí.

Hai là, lấy phép tắc tự nhiên và nguyên tắc đạo đức làm đạo, lấy sự vật cụ thể mà nó đã biểu hiện làm khí. Nhị Trình và Chu Hy đều nói như thế. Chu Hy đặc biệt nhấn mạnh đạo là cái của "sở đương nhiên", tức là nguyên tắc đạo đức.

Ba là, lấy quy luật cụ thể hoặc phép tắc làm đạo, lấy phương thức tồn tại cụ thể của khí (hơi) thực thể, tức sự vật làm khí. La Khâm Thuận và Vương Phu Chi đều giữ quan điểm này. Trình Chu nói đạo thành sự tồn tại có tính thực thể. Các ông La Khâm Thuận, Vương Phu Chi thì lấy khí (khí cụ) làm sự tồn tại thực thể, rất giống như phạm trù "lý khí".

Bốn là, lấy lý khí tương kiêm làm đạo, tức là lấy quy luật chung của giới tự nhiên và tên chung của quá trình vận động của nó. Đại biểu là Chu Hy. Trong đó có chỗ chung là đều lấy "đạo" làm phạm trù để mô tả vận động và quá trình, biểu hiện phạm trù lý học, nhấn mạnh quá trình mà

không phải là tồn tại, nhấn mạnh đặc điểm về trạng thái động, chứ không phải là trạng thái tĩnh. Cái gọi là đạo của luân lý con người sử dụng hàng ngày (nhân luân nhật dụng) cũng là đạo "Thiên hạ cùng theo", tức là có ý nghĩa của "Sở dĩ nhiên" và "sở đương nhiên". Nếu so sánh với quan hệ lý khí, thì phần nhiều lấy đạo đức luân lý xã hội làm đạo, lấy sự vật nhân luân nhật dụng làm khí, các nhà lý học sau Trình Chu đều cho là như thế. Điều đó có quan hệ trực tiếp đến thuyết tâm tính, có thể nói phạm trù "lý khí" được vận dụng trong lĩnh vực xã hội. Nhưng do phạm trù cơ bản có phân chia lý khí, nên quy định đối với đạo cũng có sự khác nhau. Đồng thời đã xuất hiện hai quan điểm đối lập về thực thể vật chất và quá trình của nó với phép tắc trìu tượng và hai quan điểm đối lập lưu hành của nó. Mọi sự chia rẽ khác đều từ đó mà triển khai ra. Bất kể quan điểm nào đều giải thích cặp phạm trù này trên ý nghĩa của hình nhi thượng. Đó lại là đặc điểm chung của Thuyết đạo khí lý học, chỉ có Đới Chấn là thoát khỏi thuyết bản thể của hình nhi thượng, có một số tính chất nào đó của triết học thực chứng.

CHƯƠNG BA

THÁI CỰC ÂM DƯƠNG (PHỤ LƯƠNG TRI)

Nếu nói "lý khí là phạm trù cơ bản của Thuyết vũ trụ lý học thì "Thái cực âm dương" là phạm trù cao nhất, nó ở cấp độ cao nhất. Thái cực đại biểu cho bản thể cao nhất của vũ trụ, lại là toàn thể của vũ trụ ; Âm dương là hai thực thể vật chất có tính chất tương phản giữa tính và chất. Hàm nghĩa về thái cực, vì có sự khác nhau giữa Thuyết khí bản, Thuyết lý bản và Thuyết tâm bản, nên có sự giải thích khác nhau, song đối với âm dương, các nhà lý học đều có sự giải thích chung, tức là hai loại khí đối lập nhau, nhưng lại bổ sung cho nhau. Chính vì do thái cực ở trong thể hệ triết học khác nhau và trong sự diễn biến của nó, nên nó có hàm nghĩa khác nhau, từ đó mà hình thành tính đa nguyên của hệ thống phạm trù của Thuyết vũ trụ lý học.

"Chu Dịch - Hệ Từ nói" : "Dịch có Thái cực sinh ra hai nghĩa, hai nghĩa sinh ra tứ tượng, tứ tượng sinh ra bát quái (tám quẻ)". Từ "Thái cực" từ đó mà ra. Các Nho gia thời Hán, thời Đường bao gồm cả "Trang Tử" tiền Tần, nói chung lý giải Thái cực là nguyên khí trời đất chưa phân xét, các nhà lý học thông qua giải thích "Chu Dịch", xây dựng nên thể hệ phạm trù của nó, câu nói này thành căn cứ quan

trọng của họ. Liên hệ với điều đó, còn có "vô cực" của Đạo gia. Trong "Lão Tử" có câu nói : "Lại quy về vô cực nguyên là ý của vô cùng". Đạo giáo sau này lấy "vô cực" làm nguồn gốc của vũ trụ và phát triển ra cái gọi là "vô cực đồ".

Các nhà tư tưởng thời Bắc Tống như Lý Cấu, Vương An Thạch đều nêu ra phạm trù "Thái cực" và "Âm dương". Lý Cấu cho rằng, Thái cực là thể thống nhất của hai khí âm và dương, là vật chất ban đầu không có hình chất trước khi trời đất sinh thành. "Cái trước của trời đất được gọi là Thái cực,... Không cho rằng Thái cực là hữu hình vậy". "Sự phân biệt của thái cực ban đầu là, trời là dương vì ở trên cao, đất là âm vì ở dưới thấp" ("San định dịch đồ tự luận", "Lý Cấu tập". Quyển 4). Khí của thái cực phân ra âm và dương, "hai khí âm dương hội lại, sau đó có tượng, sau tượng có hình", tức sản sinh ra vạn vật trong trời đất. Vương An Thạch đề xướng : "Thuyết ngũ hành", nhưng lại nêu ra "Chính cái thái cực đã sinh ra ngũ hành, mà ngũ hành lại không phải là thái cực vậy" ("Phu thái cực giả, ngũ hành chi sở do sinh, nhi ngũ hành phi thái cực dã") ("Nguyên tính", "Vương Văn Công văn tập". Quyển 27). Hai ông này đều lấy "thái cực" làm phạm trù cao nhất, mà hàm nghĩa của thái cực là khí.

Nhà lý học, Chu Đôn Di lấy "Thuyết đồ thái cực" làm cái khung, đã xây dựng nên Thuyết vũ trụ : Lần đầu tiên coi "Thái cực" là phạm trù quan trọng, đưa vào hệ thống lý học. Nhưng với câu nói của Chu Đôn Di là : "Vô cực nhi thái cực" vẫn còn được tranh luận từ thời Nam Tống đến nay. Hồng Mại thời Nam Tống, khi tuyển chọn và sửa chữa

Quốc sử, đã viết một bài văn nói về "Thuyết đồ thái cực" trong cuốn truyện của Chu Đôn Di. Câu đầu tiên, ông viết : "Tự vô cực nhi vi thái cực" (Từ vô cực đến Thái cực). Đối với vấn đề này Chu Hy đã bàn luận câu nói đó, còn Lục Cửu Uyên cũng lại bàn luận cả với Chu Hy. Nhưng "Thuyết đồ thái cực" được lưu truyền đến nay, qua ông Chu Hy, câu đầu tiên đó là : "Vô cực nhi thái cực". Thế là có người nêu lên Chu Hy đã sửa chữa nguyên văn câu nói đó là "thái cực đồ" (hình vẽ về thái cực). Cuộc tranh luận về vấn đề này đã là "chết cũng không đối chứng", không đem lại kết quả nhất trí. Đối với vấn đề này, chúng ta chỉ có thể căn cứ vào toàn văn "Thuyết đồ" và tham khảo nội dung trong cuốn "Thông thư" để phân tích. Nhưng, cách trình bày của Chu Đôn Di rất không rõ ràng. Điều này đã gây thêm những khó khăn nhất định cho chúng ta.

Mặc dù như thế, chúng ta cho rằng "Vô cực nhi thái cực" là phù hợp với tư tưởng của Chu Đôn Di. Bởi vì trong "Thuyết đồ thái cực", Chu Đôn Di không những đã nêu ra triết học của Thuyết sinh thành, mà còn đưa ra triết học của Thuyết bản thể. "Vô cực nhi thái cực" là mệnh đề quan trọng biểu thị tư tưởng về Thuyết bản thể của ông. Ở đây, vô cực là bản thể mang tính tinh thần, là có được từ trong "Vô cực đồ" của Đạo gia ; "Thái cực" là chỉ khí chưa phân ra âm dương, từ trong "Chu Dịch" của Nho gia mà ra. Cái gọi là "Vô cực nhi vô cực" không phải là nói từ vô cực sinh ra thái cực, mà là nói có "vô cực", do đó càng phải có thái cực. Thái cực sở dĩ tồn tại, là bởi vì có vô cực là bản thể của nó. Do vậy, trong "Thuyết đồ thái cực", phạm trù cao nhất là vô cực, chứ không phải là thái cực. Vô cực là nguồn

gốc, là bản thể của vũ trụ. Chu Đôn Di đã tiếp thu phạm trù "vô cực" đó, chứng tỏ ông chịu ảnh hưởng của tư tưởng Đạo gia, nhưng ông muốn kết hợp Nho gia với Đạo gia lại, kết hợp vô cực với thái cực. Vì thế lại hấp thu Thuyết thể dụng của Phật giáo, lấy vô cực làm bản thể tinh thần, lấy thái cực làm thực thể vật chất. Hai cái này là quan hệ thể dụng. Đến Thuyết sinh thành vũ trụ của Chu Đôn Di thì bắt đầu từ thái cực. Cái gọi là Thái cực sinh âm dương, âm dương sinh ngũ hành, ngũ hành sinh vạn vật, rõ ràng là lấy thái cực làm nguồn gốc đầu tiên nhất, chứ không phải trên thái cực lại có một nguồn gốc sinh ra thái cực. "Thái cực đồ" của Chu Đôn Di, tuy từ "vô cực đồ" của Đạo giáo mà ra, song ông đã cải tạo rất lớn, trên cơ bản là xuất hiện với hình thức giải thích "Chu Dịch".

Trong "Dịch truyện" chỉ có "Thái cực" mà không có "vô cực". Đó chính là nguyên nhân sửa đổi "vô cực đồ" thành "Thái cực đồ". "Thái cực" trong Thuyết vũ trụ của Chu Đôn Di là một phạm trù cực kỳ quan trọng, nhưng vẫn không phải là phạm trù cao nhất. Nói về quy luật phát triển tư duy, Chu Đôn Di không thể quay về triết học sinh thành như hai đời Hán. Nhưng các điều đó đều không phải là luận cứ trực tiếp, điều có thể nói rõ vấn đề nhất là, sau khi trình bày hết Thuyết vũ trụ, ông lại dùng phương pháp suy luận ngược lại, đã đưa ra mệnh đề : "Ngũ hành nhất âm dương dã, âm dương nhất thái cực dã, thái cực bản vô cực dã" (Ngũ hành sinh ra nhất âm nhất dương, nhất âm nhất dương sinh ra thái cực, gốc thái cực không phải vô cực). Điều đó nói một cách rõ ràng : Thái cực thực ra không phải từ vô cực sinh ra. Căn cứ theo ngôn ngữ học thì chữ "bản" (gốc) là

"bản" tương đối của gốc ngọn, tức có ý nghĩa căn bản. Nói về nó làm động từ, thì bản ở một vật nào đó hoặc lấy vật nào đó làm bản (gốc) đồng thời không phải có ý nghĩa là "sinh". Thái cực bản ở vô cực, chính là vấn đề của thuyết bản thể, chứ không phải là vấn đề của thuyết sinh thành. Điều đó hoàn toàn phù hợp với nguyên lý của "vô cực nhi thái cực" và hoàn toàn không phù hợp với mệnh đề "Tự vô cực nhi vi thái cực" hoặc "Tự vô cực nhi sinh thái cực". Do đó, chỉ có thể nói thái cực là nguồn gốc vật chất hóa sinh ra vạn vật, ngược lại, vô cực là bản thể cao nhất. Thuyết vũ trụ của Chu Đôn Di là có lấy vô làm bản, không phải là có sinh ở vô. Đó chính là cống hiến của ông đối với lý học. Nhưng dù nói như thế nào, ở Chu Đôn Di mà xem xét thì vũ trụ bắt đầu từ không (vô), nguồn gốc thế giới ở không (vô) thì có thể khẳng định được.

Ngoài ra, Chu Đôn Di còn nêu lên mệnh đề "vô cực chi chân, nhị ngũ chi tinh, diệu hợp nhi ngưng" để hóa sinh ra vạn vật (cái chân thật của vô cực, cái tinh của nhị khí và ngũ hành, hoà hợp và ngưng tụ lại thật là diệu kỳ để sinh ra muôn vật). Đó là một quan điểm rất quan trọng. Cái tâm hạt của tư tưởng là "Diệu hợp nhi ngưng". Cần lý giải điều đó như thế nào ? Ở đây, vì sao Chu Đôn Di không đề cập tới thái cực ? Đó không phải là sơ xuất mà có nguyên cớ trong đó. Căn cứ theo thuyết sinh thành vũ trụ của ông, âm dương ngũ hành sinh hóa ra vạn vật, song âm dương ngũ hành sinh ra ở thái cực, "cái tinh của nhị khí ngũ hành" ("nhị ngũ chi tinh"), nghĩa là khí tinh vi do thái cực sinh ra, nên không thể nói cái tinh của nhị ngũ "diệu hợp" với thái cực, bởi vì chúng đều là vật chất tồn tại, là quan hệ sinh

thành, nêu ra cái tinh của nhị ngũ rồi thì không cần nêu ra thái cực nữa. Giải thích hợp lý là, nó chỉ có thể "diệu hợp" bản thể tinh thần đó của "vô cực", cái gọi là "vô cực chi chân" không giống như Chu Hy nói, là chỉ cái lý của vô hình, mà là thực thể tinh thần không có quy định. Trong cuốn "Thông thư" thì biến thành thể "thành". Vô cực thực ra không phải là có từ không có, không phải là hư vô (bất thị không vô sở hữu, bất thị hư vô). Nó thực có nội dung chân thực. Trong cuốn "Thông thư" lại không nêu ra "Vô cực" nữa, nhưng lại đã nêu ra chữ "Thành" (thành thực). Đó là một bước quan trọng chuyển biến từ Đạo gia sang Nho gia. Tinh thần hòa hợp kỳ diệu với vật chất mà hình thành ra vạn vật, phương thức tư duy này, đã đặt nền móng lý luận cho thuyết lý khí sau này. Điểm này còn có thể từ một câu nói khác để nói rõ là : "Duy chỉ có con người mới có cái ưu tú và tối linh của nó, hình đã sinh ra rồi, thần phát phải biết" ("Duy nhân dã đắc kỳ tú nhi tối linh, hình ký sinh hĩ, thần phát tri hĩ"). Đó là cách nhìn về nguồn gốc của con người chỉ nêu ra tiếp theo "diệu hợp nhi ngưng", hình và thần hợp với nhau mà thành người, chứng tỏ hoàn toàn nhất trí với triết học của thuyết bản thể của vũ trụ.

Tóm lại, trong thuyết vũ trụ của Chu Đôn Di thái cực là khí chứ không phải là lý, âm dương là hai vật chất đối lập do thái cực sinh ra, thái cực và âm dương còn chưa biến thành quan hệ của lý và khí. Đó là đặc điểm của lý học thời kỳ đầu. Chỉ có Chu Hy sau này mới biến thái cực thành lý.

Quan điểm tượng số học của Thiệu Ung đã giải thích "thái cực", cho rằng thái cực chính là "đạo", cũng có nghĩa là "một" (nhất). Ông nêu ra mệnh đề "Tâm là thái cực"

("Quan vật ngoại thiên". Quyển 1) để nói rõ thái cực là phạm trù căn bản của tượng số học bẩm sinh (tiên thiên). Tượng số học là một hệ thống phạm trù được biểu thị bằng ký hiệu số học, cũng là khuôn mẫu giá khung sinh thành và phát triển của vũ trụ. Thể hệ đó là bẩm sinh tồn tại một cách lôgíc, trước khi thánh nhân vẽ ra quái (quẻ), quái đó đã có rồi ; sau khi thánh nhân vẽ ra quái thì quái đó càng rõ. Nó là một thể hệ tiên nghiệm thuần túy hình thức của số học hóa. Nó vốn không có văn tự (chữ viết) chỉ có ký hiệu số học, nhưng lại mượn chữ viết ngôn ngữ để biểu đạt ra. Nó là "tâm", tức là cái của khái niệm, nhưng lại có nội dung khách quan. Cái gọi là : "Tiên thiên chi học, tâm pháp dã, cố đồ giai tự trung khởi, vạn hóa vạn sự, sinh hồ tâm dã" ("Học bẩm sinh là phép của tâm vậy, nên bản vẽ (đồ) đều từ trong đó mà ra, biến hóa muôn vàn thành ra vạn sự việc, được gọi là tâm") (Như sách đã dẫn. Quyển 2). Điều đó, có thể tượng số học bẩm sinh là hình thức tiên nghiệm do quan niệm sáng tạo ra, nhưng lại không phải do chủ quan sáng tạo ra. Phạm trù số học, tất nhiên là sản phẩm của "tâm", nhưng đối tượng của nó lại là khách quan. Nó có nội dung thực tế khách quan. Nó lấy hình thức của phạm trù số học để biểu hiện hình thức bản vẽ kết cấu của vũ trụ. Trong thể hệ này, phạm trù cao nhất là "thái cực", bởi vì nó là điểm xuất phát của tiên thiên học. Cái gọi là phép chia hai "1 chia thành 2", cũng là từ "1", tức là bắt đầu từ "thái cực".

Nói về thuyết vũ trụ, thái cực chỉ khí chưa phân chia âm và dương, là nguồn gốc của vũ trụ. "Thái cực ký phân, lưỡng nghi vị hĩ" (tức thái cực đã phân chia thành hai) (Như

rên) và từ đó sinh ra tứ tượng, bát quái (quái trong bản đồ bát quái chỉ 8 trạng thái vật chất) "Bát quái tương thác, nhiên hậu vạn vật sinh yên" (tức là 8 quái đan vào nhau, sau đó vạn vật mới sinh ra). Âm dương tức là khí của thái cực đã phân ra. Trên âm dương của thái cực, càng không có cái gọi là "vô cực". Do đó hoàn toàn khác với Chu Đôn Di. Trước "vô cực", âm chứa đựng dương, sau khi có tượng, dương tách ra khỏi âm vậy. Âm là mẹ của dương, dương là cha của âm, nên mẹ mang thai sinh trưởng nam là phúc, cha sinh trưởng nữ là hậu, là lấy dương trị phúc, âm bắt đầu ở hậu vậy" ("Vô cực chi tiền, âm hàm dương dã, hữu tượng chi hậu, dương phân âm dã. Âm vi dương chi mẫu, dương vi âm chi phụ, cố mẫu dựng trưởng nam nhi vi phúc, phụ sinh trưởng nữ nhi vi cấu, thị dĩ dương trị vu phúc, âm thủy vu cấu dĩ") (Như trên). Ở đây "Vô cực" là một phạm trù không gian và thời gian, tức là ý nghĩa của "vô cùng". Thiệu Ung cho rằng, vũ trụ là một vòng tuần hoàn vô cùng, thái cực phân ra âm dương, âm dương đóng mở, sản sinh ra vạn vật trong trời đất, trải qua sinh, trưởng, hưng, suy đến tiêu diệt, kinh qua một quá trình rất dài, nhưng lại là có thời gian cố định, sau khi thế giới tiêu tận, lại bắt đầu từ mới. Nhìn từ quái tượng, giữa hai quẻ phúc và cấu, chính là chỗ âm dương nối tiếp nhau, điểm đầu chính là điểm cuối.

Thiệu Ung, tuy không giống Chu Đôn Di, nêu ra phạm trù học của thuyết bản thể hình thượng, nhưng hệ thống lôgic số học tiên nghiệm mà ông xây dựng, ngược lại, có ý nghĩa về nhận thức luận quan trọng. Chu Hy suy tôn Chu Đôn Di là ông tổ của lý học, đã phát triển Thuyết thái cực

đồ của ông Di, song Thuyết phát triển vũ trụ của ông lại hấp thu học thuyết của Thiệu Ung ở mức độ rất lớn.

Trương Tải, từ quan điểm của Thuyết khí bản đã nói đến "thái cực", đã luận chứng đạo tam tài hợp nhất về thiên, địa và con người. "Nhất vật nhi lưỡng thể giả, kỳ thái cực chi vị dư ! Âm dương thiên đạo, tượng chi thành dã ; cương nhu địa đạo, pháp chi hiệu dã ; nhân nghĩa nhân đạo, tính chi lập dã ; tam tài lưỡng chi, mạc bất hữu càn khôn chi đạo dã. Dị nhất vật nhi tam tài, thiên địa nhân nhất" (nghĩa là, một vật có hai thể, gọi là thái cực của nó ! Âm dương là đạo của trời, tạo thành tượng ; Cương nhu là đạo của đất, phép phải có hiệu quả ; Nhân nghĩa là đạo của người, lập nên tính ; Có tam tài (thiên, địa, nhân) và lưỡng chi (hai khí âm dương), không thể không có đạo của trời đất. Một vật mà tam tài, thiên địa nhân là một" ("Hoàng Cừ Dịch thuyết. Thuyết quái"). "Nhất vật lưỡng thể" là tư tưởng quan trọng của Trương Tải, sau này còn phải thảo luận. Ở đây, cái gọi là "thái cực" là chỉ sự thống nhất và đối lập của âm và dương v.v..., cũng là phép tắc căn bản mà giới tự nhiên và loài người cùng tuân theo. Ông đặc biệt nhấn mạnh tam tài nhất đạo, ý là muốn nói rõ thái cực, cũng tức là nguyên khí thái hòa, kể cả đối lập với bản thân mình, luôn luôn thông suốt ở thiên, địa và con người, là tồn tại phổ biến. Ở đây, cái gọi là "vật" là chỉ nghĩa rộng mà nói, trên thực tế, nó là "khí". "Nhất vật lưỡng thể giả, khí dã" (một vật hai thể, chính là khí vậy) (Như sách đã dẫn ở trên). Do đó, nói về thuyết vũ trụ, "Thái cực" của Trương Tải nói là chỉ vật chất thống nhất bao hàm hai thành phần đối lập về tính chất của nó, tức khí "thái hòa", nhưng điều đó không

những là nói từ thuyết sinh thành vũ trụ nói chung, mà còn là một khái quát cao nhất đối với hết thảy hiện tượng tự nhiên, kể cả trời, đất và con người trên Thuyết bản thể.

Tóm lại, trước Trình Chu, thái cực âm dương đều được lý giải và sử dụng trên ý nghĩa của "khí" (hơi). Chu Đôn Di nêu lên "vô cực", Thiệu Ung nói về tượng số, chứng tỏ họ là những nhân vật có tính quá độ. Nhị Trình không nói về thái cực mà thay nó bằng "lý". Về căn bản, các ông đã vứt bỏ tượng số học, cũng phê phán học thuyết lấy "vô" và "khí" làm gốc (bản), lý biến thành bản thể cao nhất. "Thái cực" của Chu Đôn Di và "Thái hư" của Trương Tải cũng bị phủ định triệt để. Trình Di nói : "Có lý sau mới có tượng, có tượng sau mới có số. Lý được nói rõ bằng tượng, do tượng mà biết số. Có được ý nghĩa của nó thì biết tượng số ở trong đó. Cần phải tìm đến cùng sự vi ẩn của tượng, bỏ qua số tận cùng, nhưng vẫn phải lần tìm ngọn nguồn, cái mà Thuật gia tôn sùng không phải là cái mà nhà Nho theo đuổi vậy" ("Hữu lý nhi hậu hữu tượng, hữu tượng nhi hậu hữu số, dịch nhân tượng dĩ minh lý, do tượng nhi tri số. Đắc kỳ nghĩa, tắc tượng số tại kỳ trung hĩ. Tất dục cùng tượng chi ẩn vi, tận số chi hào hốt, nãi tầm lưu trục mạt, thuật gia chi sở thượng, phi nhu giả chi sở vụ dã") ("Văn tập. Đáp Trương Hoằng Trung thư", "Nhị Trình tập", tr.615). Điều đó không những là sự phê phán đối với tượng số học của Thiệu Ung, mà cũng là sự phủ định đối với Thuyết vũ trụ của Chu Đôn Di.

Nhị Trình không nói về thái cực âm dương, nhưng các ông nói về đạo và âm dương, trên thực tế đó là sự quá độ lên thuyết thái cực âm dương của Chu Hy. Đệ tử của Nhị

Trình là Dương Thời, đã nêu lên tư tưởng lấy đạo làm thái cực, nhưng ông giải chữ "cực" là chữ "trong", thái cực "là trong cái gọi là "đạo", vả lại, từ thuyết bản thể, ông đã giải thích mệnh đề "Thái cực sinh lưỡng nghi" : "Đã có thái cực, là có trên, có dưới, có trên, có dưới là phải có trái, có phải, trước, sau, có trái, phải, trước, sau, là có bốn phương, là tứ duy đều là lý của tự nhiên vậy" ("Ký hữu thái cực, tiện hữu thượng hạ, hữu thượng hạ tiện hữu tả hữu tiền hậu, hữu tả hữu tiền hậu tứ phương, tiện hữu tứ duy, giai tự nhiên chi lý dã") ("Tống Nguyên Học án". Quyển 25). Đó chính là phát huy tư tưởng "Thể dụng nhất nguyên", tứ duy là không gian tồn tại, là do có lý của đại trung. Sau đó Lý Động giải thích vấn đề "Thái cực động mà sinh dương" với Chu Hy, chỉ ra cái đó chỉ là lý. "Đến nguồn gốc của lý, chỉ là động tĩnh đóng mở, đến vạn vật ở cuối, vạn vật ở đầu cũng chỉ là sự nhất quán của lý đó" ("Diên Bình vấn đáp"), cũng là nói về vấn đề của thuyết bản thể.

Chu Hy lần thứ nhất đã xác định "Thái cực âm dương" là phạm trù căn bản của Thuyết bản thể vũ trụ. Ông đã kết hợp với lý khí để trình bày một cách có hệ thống.

"Lý khí" là phạm trù cơ bản của Thuyết vũ trụ của Chu Hy, là một phương pháp nêu tổng quát, trong đó, bao gồm quan hệ giữa lý cụ thể và vật cụ thể. Nói về cả một vũ trụ lại có phạm trù cấp độ càng cao hơn. Đó là "thái cực" và "âm dương". Sở dĩ Chu Hy nêu ra cặp phạm trù này, chính là vì muốn giải quyết vấn đề căn bản của Thuyết vũ trụ, để xác lập một nguyên tắc cao nhất cho toàn bộ hệ thống của ông.

Chu Hy cho rằng : lý có cấp độ. Mọi sự vật đều có lý riêng của nó, lý có rất nhiều, nên vật có rất nhiều, song lý của vạn

vật trong trời đất hợp làm một lý. Đó là Thái cực. Thái cực là toàn thể của nhiều lý, tên chung của vạn lý, "lý của tổng thiên địa vạn vật, là thái cực" ("Ngũ loại". Quyển 94). Thái cực là toàn thể không thể cắt rời, lại là tuyệt đối siêu việt và phổ biến. Nó "không hợp làm một với vật", là lý của "chí cực", nên nó là "căn đế của vạn hóa, là nơi tập hợp của các phẩm vật" ("Thái cực đồ thuyết giải"). Ở đây, ông đã đem lại ý nghĩa về toàn thể hay chỉnh thể của vũ trụ cho thái cực, và lại có tính tuyệt đối siêu việt. Cái tương đối với thái cực thì có âm dương. Khí âm dương không phải là vật liệu cụ thể cấu thành vạn vật như loại ngũ hành, mà là hình thái cơ bản nhất của khí. Thái cực và âm dương tuy có mối quan hệ lý khí, nhưng đó là mối quan hệ trên cấp độ cao hơn, tức là mối quan hệ giữa mô thức vũ trụ và thực thể vật chất của vũ trụ.

Thái cực quyết định âm dương. "Thái cực... không có tách rời âm dương vậy, như thế có nghĩa là âm dương chỉ bản thể của nó, không nói là nó lẫn vào âm dương" ("Ngũ loại". Quyển 94). Thái cực là thể của âm dương, là quy luật chung của vũ trụ, lại là nguồn gốc của vũ trụ, âm dương là dụng của thái cực, dựa vào lý của thái cực mà hóa sinh ra vạn vật trong trời đất, không có thái cực, tức không có âm dương, thái cực là cái sở dĩ âm dương. Thái cực lại hầu như là chức năng tiềm tại vô hạn, âm dương là hiện thực của thái cực. Hai cái này tiềm ẩn trong mối quan hệ thực tại, nhưng Chu Hy lại nhấn mạnh hai cái đó là quan hệ lý khí bất ly bất tạp.

Chu Đôn Di có tư tưởng cho thái cực sinh ra âm dương, sau khi Chu Hy cải tạo thái cực thành bản thể của lý, tuy

cũng nói "Thái cực sinh âm dương" (Xem "Thái cực đồ thuyết giải"), nhưng không phải là nói về quan hệ sinh thành, mà là nói về quan hệ thể dụng, không phải là triết học sinh thành, mà là triết học của Thuyết bản thể. Thái cực giả là "tải lên trời, không có âm thanh, không có mùi thối" (Thái cực giả "thượng thanh chi tải, vô thanh vô xú"), chỉ là lý của vô hình, "thái cực có động tĩnh, là sự lưu hành của mệnh trời vậy", tức là được thực hiện thông qua âm dương. Khí âm dương sở dĩ động tĩnh lưu hành, tuy do lý của thái cực, nhưng không phải do thái cực sinh ra. Quan sát từ cái nổi bật của nó thấy động tĩnh không đồng thời, âm dương không đồng vị, mà thái cực vẫn có ; quan sát cái bé nhỏ của nó thì thấy nó xông lên ôn hòa, không dự đoán được, mà cái lý của động tĩnh âm dương là hoàn toàn có ở trong đó. Tuy nhiên, đẩy nó vào trước mà không thấy đầu nó hợp lại, kéo nó vào sau cũng không thấy đuôi nó tách ra" ("Tự kỳ trước giả nhi quan chi, tắc động tĩnh bất đồng thời, âm dương bất đồng vị, nhi thái cực vô bất yên ; Tự kỳ vi giả quan chi, tắc xung mục vô trẩm nhi động tĩnh âm dương chi lý, dĩ tất cụ vu kỳ trung hĩ. Tuy nhiên, thôi chi vu tiền nhi bất kiến kỳ thủy chi hợp, dẫn chi vu hậu nhi bất kiến kỳ chung chi ly dã") (Như sách đã dẫn). Thái cực âm dương luôn luôn không tách rời nhau, nhưng điều đó không làm trở ngại cho thái cực là bản thể tồn tại, do thái cực có chứa đựng cái lý của âm dương động tĩnh. Do đó, mới có âm dương động tĩnh mà hóa sinh ra muôn vật. Vì vậy, Chu Hy gọi là "sinh", chỉ là nói về mặt lôgíc, lấy cái nào làm gốc, chứ không phải là nói về cái lý của thái cực thật sự sinh ra âm dương. Vì thế, ông lại nói : "Nếu để có thái cực, là sinh

ra lưỡng nghi, thì trước tiên phải nói từ chỗ thực lý. Nếu bàn về thực lý sinh thì đều sinh cả, thái cực vẫn có sẵn trong âm dương. Nhưng nói về thứ tự của nó thì cần có thực lý đó, mới bắt đầu có âm dương, thì lý của nó chỉ có một. Tuy nhiên, quan sát nó nhìn từ ngoài vào sự vật, thì âm dương chứa đựng thái cực ; suy từ gốc của nó thì thái cực sinh ra âm dương" ("Nhi dị hữu thái cực, thị sinh lưỡng nghi, tắc tiên tòng thực lý xứ thuyết, phương thủy hữu âm dương dã, kỳ lý tắc nhất. Tuy nhiên, tự kiến tại sự vật nhi quan chi, tắc âm dương hàm thái cực ; thôi kỳ bản, tắc thái cực sinh âm dương" ("Ngữ loại". Quyển 75). Nói về Thuyết sinh thành thì sinh có đủ cả sinh, không thể nói thái cực sinh âm dương, đó là điều hiển nhiên và dễ thấy. Nếu nói về "thứ tự" lôgíc thì thái cực có trước, âm dương có sau. Cái gọi là "suy từ gốc" (thôi kỳ bản), nghĩa là nói từ Thuyết bản thể, thái cực "sinh" âm dương. Điều đó rõ ràng không phải là nói về Thuyết sinh thành, mà là nói về lấy cái nào làm "gốc". Thuyết bản thể vũ trụ của Chu Hy, ở đây được biểu hiện rất rõ.

Thái cực là "Cái sở dĩ là âm dương giả" ("Ngữ loại" quyển 74), nhưng sở dĩ nhiên giả lại là "sử chi nhiên giả" (cái làm cho nó rõ ràng) trên thuyết bản thể, âm dương sở dĩ hóa sinh ra vạn vật là do đạo của bản thể, tức thái cực làm cho nó như thế. "Từ xưa đến nay, dựa vào đất để lăn đi, chỉ là một âm dương hay là tự nhiên thúc đẩy nó ? Vẫn là đạo" (Như trên). Thái cực không phải ở ngoài âm dương để thúc đẩy âm dương, mà là làm chúa tể trong âm dương, không thể nói là động lực tiềm tại". Cái gọi là thái cực giả chỉ ở trong âm dương, cái gọi là âm dương giả chỉ ở trong

thái cực, mà nay người ta nói trên âm dương, không có vật đáy vô hình vô bóng là thái cực, không phải vậy" ("Sở vi thái cực giả, tiện chỉ tại âm dương lý, sở vị âm dương giả, tiện chỉ tại thái cực lý, nhi kim nhân thuyết âm dương thượng diện biệt hữu vô hình vô ảnh đế vật thị thái cực, phi dã" ("Ngũ loại". Quyển 95). Điều đó chứng tỏ Chu Hy phản đối việc đặt một bản thể thái cực ở ngoài âm dương. Nhưng từ quan điểm của hình nhi thượng mà xem xét, thì cần phải nói âm dương ở trong thái cực. Nghĩa là, thái cực biến thành tính thực thể tồn tại do quy luật chung của vũ trụ.

Cách nói này có vấn đề rất lớn, là sau khi thái cực biến thành phạm trù có tính thực thể do quy luật chung của vũ trụ, âm dương đã thành tác dụng của thái cực và kết quả của nó. Nhưng ông lại thừa nhận, sự kỳ diệu của bản nhiên chỉ có thể "đặt" trên đáy, thái cực cần phải "đặt trên âm dương, mới có thể phát sinh tác dụng. Như vậy sẽ có hai thực thể : thực thể có tính quan niệm và thực thể vật chất. Hai thực thể này tuy là quan hệ thể dụng, nhưng không hoàn toàn thống nhất lại được.

Điều đó chính là mâu thuẫn có trong Thuyết phạm trù vũ trụ của Chu Hy. Khi trình bày về vấn đề vũ trụ phát sinh và thiên địa vạn vật sinh thành, ông không luôn luôn kiên trì quan điểm về Thuyết bản thể của mình. Ngược lại, thậm chí ông chủ trương thái cực chính là khí, trong trời đất vạn vật được hình thành do khí thái cực phân ra âm dương, ngũ hành, sau đó "lăn hợp" lại với nhau. "Làm vạn vật đó tứ thời ngũ hành, chỉ là từ trong thái cực đó mà đến. Thái cực chỉ là một khí, dần dần phân làm hai khí, ở trong động đáy là dương, tĩnh đáy là âm, lại phân làm năm khí, lại tán ra

thành muôn vật" ("Ngũ loại". Quyển 3). Thái cực đương nhiên là khí, nó là thực thể vật chất, chứ không phải tồn tại của hình nhi thượng. Từ đó chúng ta lại thấy bóng dáng của Triết học sinh thành của Chu Đôn Di mà không thấy Thuyết bản thể nữa. Ông có lúc lại gọi thái cực là khí "đục, trong, chưa phân", động sinh dương, tĩnh sinh âm, sinh ra lưỡng nghi âm dương (xem "Ngũ loại". Quyển 94), lấy âm dương làm "gốc của tạo hóa" ("Chu Dịch bản nghĩa. Thượng kinh"). Có học giả nói "nhất thể nhi lưỡng phân"[1]. Theo lời nói ở đây thì đúng là có đạo lý, nhưng nói về toàn bộ thì Chu Hy luôn luôn có mâu thuẫn. Lý và khí là hai phạm trù đối lập. Khi ông lấy thái cực làm lý, đã nêu ra Thuyết bản thể vũ trụ thái cực "sinh" âm dương, lý "sinh" khí ; Khi ông lấy thái cực làm khí thì nói về Thuyết sinh thành vũ trụ. Hai cái đó không phải là cùng một vấn đề, nhưng lại có liên hệ với nhau. Vấn đề là ông chưa thống nhất hai cái đó lại.

Cũng chính xuất phát từ quan điểm đó, Chu Hy trình bày tỉ mỉ quá trình hình thành vũ trụ. "Thời gian đầu, trời đất chỉ là khí âm dương ("Ngũ loại". Quyển 1), một khí vận hành, phân làm âm dương động tĩnh, mài đi mài lại, phân ra mặt trời, mặt trăng và các vì sao, sau cùng ngưng lại kết thành trái đất. Ông còn vận dụng cả tri thức khoa học phong phú về địa chất, địa mạo v.v... để biện chứng. Về sự tiến hóa của sinh vật và loài người thì ông lại nói rõ bằng hai phạm trù "khí hóa" và "hình hóa".

---

1. Tiền Mục : "Chu Tử triết học án", tập 1 : "Chu tử bàn về âm dương".

Chu Hy cuối cùng là nhà lý luận "Hình nhi thượng học", nói về toàn bộ hệ thống phạm trù thì "thái cực" và "âm dương" vừa là quan hệ thể dụng, vừa là quan hệ giữa hình thượng và hình hạ. Hai cái này kết hợp lại, đã cấu tạo thành thuyết bản thể vũ trụ hoàn chỉnh của Chu Hy. Nhưng học thuyết lấy âm dương làm bản thể và thái cực làm khí của ông, trái lại, trở thành nhân tố quan trọng phá vỡ toàn bộ kết cấu của nó và Phái khí học sau này đã lợi dụng và phát triển.

Nhà Tâm học Lục Cửu Uyên, hoàn toàn không tiếp thu Thuyết thái cực âm dương của Chu Hy. Hai ông đã tranh cãi kịch liệt, tập trung trên vấn đề "vô cực và thái cực". Chu Hy giải thích "vô cực và thái cực là vô hình mà có lý", điều đó rõ ràng là đã cải tạo tư tưởng của Chu Đôn Di, nhưng trung gian đã qua khâu mắt xích là Nhị Trình. Nhìn từ góc độ lịch sử phạm trù, thì đây lại là một bước phát triển mới. Đúng như Ngô Trừng đã nói, Chu Hy có thể gọi là "Công thần của Liêm Khê". Lục Cửu Uyên cho rằng "vô cực và thái cực" là thuyết của Lão Thị. Trên "thái cực" không thể cộng thêm "vô cực". Thực ra, thực chất của vấn đề không ở chỗ đó. Thực chất là ở chỗ ông không đồng ý với Chu Hy lấy thái cực làm lý. Nhìn ở Lục Cửu Uyên thì thái cực không phải là lý của chí cực, mà là đạo của đại trung. Đạo tức là âm dương, nên thái cực cũng là âm dương, không thể phân hình thượng và hình hạ ở giữa thái cực âm dương. Hình nhi thượng mà ông nói hoàn toàn không giống với Chu Hy (Xem chương "Đạo khí"). Nhưng điều đó không có nghĩa là Lục Cửu Uyên phủ nhận "Lý của "Sở dĩ nhiên" là cái của hình nhi thượng. Do đó, ông chỉ nói về "tâm túc lý", ngược lại, không nói tâm túc thái cực.

Lục Cửu Uyên cũng bàn về vấn đề Thuyết vũ trụ, ông nói : "Thái cực phán nhi vi âm dương, âm dương tức thái cực dã, âm dương bá nhi vi ngũ hành, ngũ hành tức âm dương dã, tái vũ trụ gián, hà vãng nhi phi ngũ hành" ("Thái cực phán mà là âm dương, âm dương tức thái cực vậy ; Âm dương truyền bá là ngũ hành, ngũ hành tức âm dương. Nút giữa vũ trụ, đi đâu mà không có ngũ hành !" ("Đại học Xuân Thu giảng nghĩa", "Tượng Sơn toàn tập". Quyển 28). Ông cho rằng, Thái cực là khí chưa phân chia của âm dương ngũ hành, mà âm dương ngũ hành là thực thể vật chất cấu thành vạn vật trong trời đất. Điều đó, chứng tỏ ông không cho rằng vạn vật trong trời đất là do lòng người sáng tạo ra. Thuyết vũ trụ của ông thực ra không phải là Thuyết duy tâm chủ quan tồn tại liền cảm giác thấy như vậy hoặc có tư tưởng là như thế. Song khi ông tuyệt đối hóa tính đồng nhất của vật đồng tâm và chủ thể với khách thể, đã nêu học thuyết tâm tức vũ trụ, tâm tức lý, thì chứng tỏ ông lấy tâm làm thái cực.

Nhưng sau Chu Hy lấy "Thái cực" làm phạm trù cao nhất, đã làm cho các nhà lý học phải coi trọng phổ biến và cũng đã nảy ra cuộc tranh luận rất lớn. Có hai loại ý kiến giải thích khác nhau, một loại là lấy tâm làm thái cực, một loại là lấy khí làm thái cực. Từ đó phái tâm học và phái khí học đã mở ra cuộc tranh luận về vấn đề đó. Còn sau Vương Dương Minh, phổ biến xuất hiện Học thuyết Thái cực tức khí. Trần Thuần, đầu tiên nêu ra thuyết "tâm là thái cực". Ông nói : "Gọi tâm là thái cực, chỉ là vạn lý tổng hội vào tâm ta, tâm đó hỗn luân là một lý" ("Thái cực", "Bắc Khê tự nghĩa". Quyển hạ). Tâm chỉ là hỗn luân thành một khí

thực ra không phải chỉ khí, nhưng vừa mới nói lý, là đã có khí, cho nên không cần phải nói tách ra ! "Hốn luân" là đại toàn có bao gồm trong đó, lý của vạn vật đều ở trong tâm. Trần Thuần nêu tâm là thái cực, ở chỗ nêu lên tác dụng chủ thể của tâm, từ đó mà đạt được tâm lý hợp nhất. Chu Hy có Thuyết " tâm do âm dương, tính do thái cực" (tâm giống như âm dương, tính giống như thái cực), nhưng cũng không phủ nhận Thuyết "tâm là thái cực" (xem chương "Tâm tính"). Việc nêu lên mệnh đề đó của Trần Thuần đã đẩy thái cực tiến lên một bước hướng về phạm trù khách quan.

Sau đó, Ngụy Liễu Ông tiến thêm một bước đưa ra mệnh đề "Nhân tâm là thái cực của trời đất" ("Ất Dậu Thượng diện lễ tử tam", "Tân nghĩa", như sách đã dẫn. Quyển 16), cho rằng tâm có thể "đóng mở âm dương, tạo hóa phạm vi" ("Tân Nghĩa", như sách đã dẫn. Quyển 15). Biến phạm trù khách quan thành phạm trù chủ quan, chủ thể là bản thể. Thái cực quan hợp nhất chủ quan và khách quan đó, chỉ là nói từ thuyết bản thể, đến với âm dương vẫn là đến với vạn vật trong trời đất, vẫn có tính khách quan. Nhưng nó khẳng định đầy đủ tác dụng sáng tạo của quan niệm chủ thể và của ý thức chủ thể.

Hứa Hoành ngoài việc nói về thái cực "vô đối" (không có cặp), lấy lý của thái cực làm bản thể tuyệt đối ra, lại cho rằng thái cực là khí nhất nguyên, phân ra âm dương, âm dương là gốc của vạn vật trong trời đất. Vạn vật đều có gốc ở âm dương, muốn bỏ đi một cái cũng không bỏ được" ("Ngũ lục". Thượng, Lỗ Trai di thư". Quyển 1). Thái cực và âm dương là quan hệ "một khí phân làm hai", không có quan

hệ hình thượng hình hạ. Chỉ có đạo nhất âm nhất dương, mới là cái hình nhi thượng tồn tại trước thái cực. "Trước thái cực, đạo đó độc lập, đạo sinh thái cực, chứa ba là một, một khí đã phân, thiên địa đã định vị" ("Kê Thiên cổ văn", như sách đã dẫn. Quyển 10). Điều đó chứng tỏ thuyết vũ trụ của ông đã tiếp thu quan điểm lấy thái cực làm khí của Chu Hy, ngược lại, lại bố trí một đạo bản thể lên trên thái cực, "Thái cực" không phải là phạm trù cao nhất nữa. Điều đó đã khắc phục được mâu thuẫn trên phạm trù thái cực âm dương của Chu Hy với mức độ nhất định, đồng thời, do bảo vệ Thuyết bản thể về lý mà biểu hiện ra mâu thuẫn càng lớn hơn.

Mặt khác, ông lại nói về đạo "nhất dĩ quán chi" (nhất quán) lấy tâm làm chúa tể muôn vật mà thống trị vạn sự, muốn kết hợp quan niệm chủ thể với bản thể khách quan lại. Điểm đó qua Ngô Trừng được phát triển thêm một bước. Ngô Trừng một mặt bảo vệ Thuyết thái cực âm dương của Chu Hy, ông cho rằng Chu Hy giải thích Thái cực sinh âm dương là "Do viết vi âm vi dương vân nhĩ, phi thị tại ngoại", cố cực vi "tinh mật" (nghĩa là, nói mây như là âm, như là dương, không phải là sinh ra ở ngoài, cho nên cực là "tinh mật") ("Đáp Điều Phó sứ Đệ Tam thư", "Ngô Thảo Lỗ tập". Quyển 3) ; Đồng thời đã phê phán quan điểm cho rằng, "Thái cực là tên của toàn tượng số lý khí hỗn tạp chưa phân rõ", kiên trì lấy thái cực làm lý của hình nhi thượng, là "thống hội" của vạn vật trong trời đất" ("Vô cực thái cực thuyết", Sách đã dẫn, Quyển 4). Mặt khác, lại chủ trương tâm là thái cực "Kỳ thể tắc đạo, kỳ dụng tắc thần, nhất chân chúa tể, vạn hóa kinh luân, phu như thị tâm, thị vi thái cực".

(nghĩa là, thể là đạo, dụng là thần, chân thật là chúa tể, vạn hóa ra các sợi, như là tâm, là thái cực" ("Phóng tâm thuyết", như sách đã dẫn). Lấy tâm chúa tể của vạn hóa làm "thái cực". Điều đó đã trở thành người theo thuyết phạm trù chủ quan.

Những tư tưởng đó phát triển đến Trần Hiến Chương, lại nêu lên một lần nữa vấn đề "vô cực". Ông lấy "tâm" siêu việt của mình, tức là tinh thần chủ thể làm "chúa tể" của vũ trụ. Vật và ta ở trong và ở ngoài, hình thượng và hình hạ, làm thành một phiến, hoàn toàn loại bỏ giới hạn của chủ thể và khách thể. Có người nói Trần Hiến Chương hoàn toàn kế thừa tư tưởng của Lục Cửu Uyên, nhưng ông Lục thì lại không nói về vô cực. Ngược lại, ông Trần lại lấy vô cực làm bản thể của tâm. Điều đó rõ ràng là có sự khác nhau. Ở đây, vô cực là thái cực.

Vương Dương Minh lấy lương tri thay cho thái cực. Lương tri là bản thể của vũ trụ, không cần nêu lại thái cực nữa. Thực thể quan niệm bị khách quan hóa, lại quay về bản thân chủ thể, "thái cực" không phải là thực thể tồn tại khách quan, ở ngoài chủ thể nữa, mà là quan niệm chủ thể được tuyệt đối hóa và phổ biến hóa, nghĩa là "thái hư" của tâm. "Hư của lương tri tức thái hư của trời, vô của lương tri là vô hình của thái hư, mặt trời, mặt trăng, gió bão, sấm sét, núi, sông, người và vật, tất cả đều có tượng mạo và sắc hình, đều lưu hành phát dụng trong thái hư vô hình... Vạn vật trong trời đất đều ở cả trong sự lưu hành phát dục của lương tri ta" ("Truyền Tập Lục. Hạ"). Lương tri là bản thể tuyệt đối, có đủ hết thảy mọi tính chất và tác dụng mà thái

cực đã có ; Hết thảy mọi thứ trong "Xung mạc vô trầm" (Cát xô thành sa mạc không dự đoán được) đều có cả. Nó là "tinh linh" của tạo hóa và "vô đối với vật" (Như trên). Chỉ là nó tồn tại mà không tách rời chủ thể, nó chỉ là một điểm "linh minh" của lòng người. Nói về ý nghĩa nhất thể vật và ta, thì không có lương tri của ta, vạn vật trong trời đất cũng không tồn tại. "Nhân tâm và thiên địa là nhất thể, lương tri là bản thể, lại là cái vốn không có ở trong và ở ngoài" (nguyên vô nội ngoại). Chính vì thế, nó mới có thể trở thành bản thể của vạn vật. Lương tri của ta chính là thái cực của vạn vật trong trời đất. Điều đó đã hoàn toàn chủ thể hóa thái cực.

Vương Dương Minh nâng "tâm" lên thành bản thể của vũ trụ, thay thế cho thái cực. Ông giải quyết mối quan hệ giữa thái cực và âm dương ra sao ? Ông cho rằng, đối với cách nói về "thái cực âm dương" của Chu Đôn Di, "Nếu không thiện cảm nhìn nhận thì cũng chưa tránh khỏi có bệnh tật" ("Cẩu bất thiện quan, diệc miễn hữu bệnh"). Giống như Chu Hy, ông cho rằng thái cực và âm dương là quan hệ lý khí, không thể hỗn hợp làm một. "Lý của thái cực đời đời (sinh sôi), diệu kỳ sử dụng không ngừng, mà thể thường của nó không di chuyển. Thái cực sinh sôi tức là âm dương đời đời (sinh sôi) ; trong sự sinh sôi của nó, mà nói việc sử dụng kỳ diệu của nó không ngừng, gọi là động, nói nó là sinh ra dương, không nói là động mà sau đó sinh ra dương vậy. Trong sự sinh sôi của nó mà nói là thể thường của nó không di chuyển mà gọi là tĩnh, thì là sự sinh của âm, không nói là tĩnh mà nói là sinh tĩnh, không nói tĩnh mà sau đó sinh ra âm vậy. Nếu tĩnh mà sau đó sinh ra âm,

động mà sau đó sinh ra dương, thì tức là âm dương động tĩnh, rõ ràng mỗi cái là một vật rồi. Một khí âm dương cũng vậy, một khí dãn nở là âm dương ; động tĩnh là một lý cũng vậy, một lý ẩn hiện và là động tĩnh" ("Thái cực sinh sinh chi lý, diệu dụng vô túc nhi thường thể bất dịch. Thái cực chi sinh sinh, tức âm dương chi sinh sinh, tựu kỳ sinh sinh chi trung, chỉ kỳ diệu dụng vô tức giả nhi vị chi động, vị chi dương chi sinh, phi vị động nhi vị sinh dương dã ; trực kỳ sinh sinh chi trung, chỉ kỳ thường thể bất dịch giả nhi vị chi tĩnh, vị chi âm chi sinh, phi vị tĩnh nhi hậu sinh âm dã. Nhược quả tĩnh nhi hậu sinh âm, động nhi hậu sinh dương, tắc thị âm dương động tĩnh, tài nhiên các tự vi nhất vật hĩ. Âm dương nhất khí dã, nhất khí khuất thân nhi âm dương ; động tĩnh nhất lý dã, nhất lý ẩn hiển nhi động tĩnh") ("Truyền Tập Lục. Trung). Thái cực âm dương hỗn hợp lại thành một thể, không phân biệt động tĩnh, nhưng có lý của động tĩnh, có lý của nó thì tất có âm dương động tĩnh, động tĩnh sinh ra khí âm dương, chứ không phải thái cực động tĩnh mà sinh ra âm dương, lý của động tĩnh biểu hiện trong sự co dãn âm dương, không thể phân khai rõ ràng. Ở đây, "Thể của thể thường bất dịch", "dụng" của "diệu dụng bất túc" hầu như lấy âm dương để phân biệt thể và dụng, song thực tế là nói rằng tính của âm để thấy thể của thái cực, từ động của dương để thấy dụng của thái cực, không phải thái cực lấy động tĩnh làm thể dụng. Điều đó vừa nói về thái cực âm dương của giới tự nhiên khách quan, lại vừa nói về bản thể tồn tại của quan niệm chủ thể và tác dụng của nó. Tuy ông chưa nói lương tri là thái cực, nhưng ông đã nói lương tri là lý trời, lý trời nghĩa là lý của thái cực.

Nói về quan hệ giữa lương tri và khí thì cả hai cái đều gắn bó với nhau. Nó và lương tri là một, lấy sử dụng diệu kỳ của nó mà nói là thần, lấy lưu hành của nó mà nói là khí, lấy sự ngưng tụ của nó mà nói là khí. Có thể hình tượng được không ? Cái tinh của chân âm, tức là mẹ của khí chân dương, khí chân dương tức là cha của tinh chân âm, gốc của âm là dương, gốc của dương là âm, cũng không phải có hai vậy" ("Phu lương tri nhất dã, dĩ kỳ diệu dụng nhi ngôn vị chi thần, dĩ kỳ lưu hành nhi ngôn vị chi khí, dĩ kỳ ngưng tụ nhi ngôn chi tinh, an khả dĩ hình tượng phương sở cầu tai ? Chân âm chi tinh tức chân dương chi khí chi mẫu, chân dương chi khí tức chân âm chi tinh chi phụ, âm căn dương, dương căn âm, diệc phi hữu nhân dã") (Như trên). Bởi vì tâm là nói về tính hiện thực của nó, là một thực thể vật chất, đó là điều chắc chắn, định không phân chia với âm dương ; song nói về bản thể của nó, thì lại là thực thể quan niệm, là sự tuyệt đối siêu việt của tự ta. Do sự tuyệt đối không đầu không cuối đó, không tách rời âm dương mà vẫn tồn tại, hoặc nó là sự "linh minh" (linh cảm sáng suốt) của lòng người, vì thế mà phạm trù thực thể lại bị thuộc tính hóa, nó vừa là thực thể quan niệm, lại vừa là thuộc tính của thực thể vật chất. Điều đó, chứng tỏ Vương Dương Minh, tuy thống nhất lương tri với âm dương vào một tâm, đã khắc phục được mâu thuẫn của Chu Hy cho thể dụng là hai, nhưng ngược lại, lại nảy sinh ra một mâu thuẫn mới.

Điểm này Vương Dương Minh tự mình cũng cảm thấy, do đó, ông đưa ta tư tưởng tâm vô thể, lấy muôn vật làm thể, rất giống với tư tưởng của Chu Hy cho thái cực vô thể, lấy âm dương làm thể. Chẳng qua là Chu Hy bàn về giới tự

nhiên khách quan, Vương Dương Minh thì nói về quan hệ giữa chủ thể và khách thể. Ông nói : "Tâm vô thể lấy cảm ứng có hay không có của vạn vật trong trời đất làm thể" ("Tâm vô thể, dĩ thiên địa vạn vật cảm ứng chi thị phi vi thể") ("Truyền Tập Lục. Hạ"). Theo quan điểm về ngoài tâm không có vật, vật lấy lương tri làm thể ; Ở đây, ngược lại, lại nói, lương tri lấy vạn vật làm thể, điều đó có nghĩa là, lương tri không những không phải là tiên nghiệm tuyệt đối, mà là chủ quan thuần túy. Nó cần lấy vật chất làm căn cứ tồn tại cho nó. Ngoài ra, người và vạn vật là "nhất khí lưu thông". Nhất khí lưu thông đó là âm dương. Không những vạn vật, mà con người cũng là kết quả của "nhất khí lưu thông". Lương tri cũng là kết quả của nhất khí lưu thông.

Nhưng, Vương Dương Minh nêu lên tư tưởng có tính chủ thể, ngược lại, có ý nghĩa quan trọng. Bất cứ phạm trù về thuyết vũ trụ nào, đều là ký hiệu khái niệm để con người nhận thức và trình bày về giới tự nhiên, là sản phẩm của tư duy trừu tượng, do đó là quan niệm tồn tại, không thể thoát khỏi ý thức chủ thể hay là quan niệm chủ thể, từ ý nghĩa đó mà nói, thì bất kỳ phạm trù nào cũng đều có tính chất chủ quan, là sự thống nhất giữa chủ quan và khách quan. Bản thể của vũ trụ là cái gì, đó đúng là một vấn đề của hình nhi thượng học, nhà lý học Chu Hy nêu ra toàn thể lý của "thái cực" là bản thể thế giới nhấn mạnh tính khách quan của nó, nhưng cũng giống như vậy, không thể tách rời quan niệm chủ thể. Bởi vì bất cứ sự trình bày nào về thế giới đều cần có hình thức tư duy và kết cấu nhất định. Do đó, xa rời chủ thể, thì vấn đề thế giới và nguồn gốc của thế giới sẽ vô nghĩa. Vương Dương Minh nêu lên : "Lương tri

là bản thể của thế giới, ông nhấn mạnh tính chủ quan của nó, chính là đề ra nguyên tắc có tính chủ thể. Nhưng phạm trù, nói về nguồn gốc của nó và ý nghĩa mà nó đại diện thì nó lại là khách quan, tính chủ quan của phạm trù không ngang bằng với việc nó là vật sáng tạo chủ quan thuần túy, cũng không phải là hình thức chủ quan tiên nghiệm thuần túy. Lương tri là quan niệm chủ thể thuần túy, hễ biến thành bản thể vũ trụ, là tuyệt đối hóa một mặt của tính chủ thể.

Vương Dương Minh nói lương tri thành thái hư của tâm, nhưng học trò của ông là Vương Kỳ đã nêu rõ ràng là : "Chính thái cực là cực của tâm vậy" ("Thái cực đình ký", "Vương Ưu Khê toàn tập". Quyển 17). Thái cực cũng chính là lương tri. Ông tiến thêm một bước biến lương tri thành hình thức trừu tượng không có một tí nội dung nào, tức thể "hư tịch" ("Biệt tăng kiến đài mạn ngữ trích lược", như sách đã dẫn, Quyển 16). Ông đã phát triển tư tưởng về lương tri tức hư vô của Vương Dương Minh đến cực đoan, đồng thời cũng đi theo mặt trái của mình. Thái cực là "thể hư tịch" bẩm sinh (tiên thiên), tuy vẫn giữ hình thức tuyệt đối phổ biến, ngược lại, chỉ có thể dựa vào hậu thiên nhận thức mới có thể thực hiện được (xem "Chí tri nghĩa biện", như sách đã dẫn, Quyển 6).

Kỳ thực, bản thể hư tịch này, không phải cái gì khác, mà là cái "linh của khí" hay "linh khí". "Thông với vạn vật trong trời đất là một khí mà thôi, lương tri là cái linh của khí vậy, sinh trời, sinh đất, sinh muôn vật, linh khí không gọi là nhất quán, mà gọi là dịch của đời đời (sinh sinh)". ("Thông thiên địa vạn vật nhất khí nhĩ, lương tri khí chi linh

dã, sinh thiên sinh địa sinh vạn vật, nhi linh khí vô hồ bất quán, thị vi sinh sinh chi dịch") ("Ân Dương Nam Dã văn tuyển tự", như sách đã dẫn. Quyển 13). Vô luận nói từ mặt nào, lương tri phải là vật chất đặc thù, hoặc công năng đặc thù của vật chất, thiên hạ chỉ là nhất khí lưu thông thôi. Điều đó đã khắc phục được mâu thuẫn về Thuyết thái cực của Vương Dương Minh, ngang bằng với vấn đề loại bỏ thuyết bản thể "hình nhi thượng học".

Điểm này đến Lưu Tôn Chu được phát triển thêm một bước. Lưu Tôn Chu phê phán và cải tạo Thuyết vũ trụ của Chu Hy mô thức công năng lấy khí âm dương làm thực thể, lấy thái cực làm nhất khí lưu hành, trên thực tế đã loại bỏ cái mà Chu Hy nói là thái cực của bản thể muôn vật. "Nói đạo nhất âm nhất dương tức là thái cực vậy. Giữa trời đất có một khí mà thôi, không phải có lý rồi sau đó lại có khí, chính khí tồn tại mà lý vì thế mà có chỗ đứng vậy. Ngay trong hình nhi hạ, cũng chỉ ra cái hình nhi thượng của nó không thể không nâng cao thêm một tầng để đúng đến chỗ phải tuân theo, cho nên gọi nó là thái cực, còn thực bản không có thể nói là thái cực : cái gọi là vô cực mà thái cực vậy. Cho dù lý có thực là thái cực, là mẹ mà từ đó khí sinh ra, thì cũng nhất thể mà thôi. Lại vì sao sinh sinh không ngừng, vạn vật diệu kỳ vô cùng. Nay nói rằng lý bản không có hình, nên gọi nó là thái cực, không có quay vạn vòng rơi đến chân ("chú cuốc") mà thôi. Cái kỳ diệu của thái cực là sinh sinh không ngừng. Sinh dương sinh âm mà sinh thủy, hỏa, thổ, kim, mộc, mà sinh ra muôn vật, đều là sự biến hóa tự nhiên của một khí, mà hợp lại chỉ là một sinh ý, một sắc thái của tạo hóa vậy" ("Nhất âm nhất dương chi vị đạo,

tức thái cực dã. Thiên địa chi gián nhất khí nhi dĩ, phi hữu lý nhi hậu hữu khí, nãi khí lập nhi lý nhân chi ngụ dã. Tựu hình nhi hạ chi trung chỉ kỳ hình nhi thượng giả bất đắc bất thôi cao nhất tầng dĩ lập chí tôn chi vị, cố vị chi thái cực ; nhi thực bản vô thái cực chi khả ngôn, sổ vị vô cực nhi thái cực dã. Sử thực hữu thị thái cực chi lý vi thử khí tòng xuất chi mẫu, tắc diệc nhất vật nhi dĩ, hựu hà dĩ sinh bất tức, diệu vạn vật nhi vô cùng hồ ? Kim viết lý bản vô hình, cố vị chi thái cực, vô vạn chuyển lạc chú cước. Thái cực chi diệu, sinh sinh bất tức nhi dĩ. Sinh dương sinh âm nhi sinh thủy hỏa thổ kim mộc nhi sinh vạn vật, giai nhất khí tự nhiên chi biến hóa, nhi hợp chi chỉ thị nhất cá sinh ý, thử tạo hóa chi uẩn dã") ("Thánh nhân tôn yếu. Liêm Khê Chu Tử", "Lưu Tử toàn thư". Quyển 5). Lưu Tộn Chu, tuy bảo lưu cách nói hình nhi thượng đó, nhưng ý nghĩa lại khác. Thái cực thực ra không phải là lý thực có mà vô hình, nó chỉ là nhất khí lưu hành biến hóa, "sinh ý" sinh sinh không ngừng, tuy có tính mục đích, trên thực tế là quá trình sinh thành hữu cơ của giới tự nhiên, là một phạm trù công năng hoặc mô thức, lấy khí thực thể làm nền móng của nó. Chính từ ý nghĩa đó, "thái cực" tuy có thể nói là lý của hình nhi thượng, nhưng không phải là phạm trù cao nhất mà Trình Di và Chu Hy đã nói. Trên thực tế, ông đã xây dựng được môn Triết học vũ trụ luận của thuyết khí bản thể sơ bộ.

Thuyết tâm bản thể cũng bị cải tạo. Tâm tuy là chúa của vạn vật trong trời đất, lại gọi là "thể của thái cực" ("Độc dịch đồ thuyết", như sách đã dẫn, quyển 7), nhưng đã không phải là thực thể tinh thần siêu việt, mà là linh khí đã sinh. "Khắp trong trời đất đều là vật, người sinh ra là đấng tối

linh vậy. Khí sinh ra ở hư, nên linh, mà tâm là thống soái, là chúa tể của sinh sinh vậy" ("Thịnh thiên địa gián giai vật dã, nhân kỳ sinh nhi tối linh giả dã. Sinh khí trạch vụ hư, cố linh, nhi tâm kỳ thống dã, sinh sinh chi chủ dã") ("Nguyên chỉ Nguyên tâm" như sách đã dẫn. Quyển 7). Tâm đã có nguồn gốc ở sinh khí của trời đất, mà là đấng tối linh, nên lấy sinh sinh làm chúa. Sinh ý của tâm là vô cùng, có thể nói là "cực" của thiên địa vạn vật, to đến vũ trụ, chỉ "nhất niệm nhi dĩ" (một niệm mà thôi) ("Dịch diễn" chương 14, sách đã dẫn, Quyển 2). Do đó, điều ông nhấn mạnh là "ý" chứ không phải là "tri". Chính ý là sở tại của tâm, chứ không phải là tâm đã phát, có thể gọi là "độc thể". Điều đó tuy nhiên cũng là thuyết phạm trù chủ quan, nhưng có khác với thuyết tâm bản hình nhi thượng học của Vương Dương Minh, bởi vì ông đã biến bản thể của thái cực thành ý thức chung chung. Ông lại nói : "Vô cực mà thái cực, độc thể là vậy" ("Học ngôn thượng", sách đã dẫn, Quyển 10). Thơ rằng : "Duy trì mệnh của trời, ở chỗ cẩn trọng không ngừng", nói rõ nguyên nhân và lý do của sở dĩ là tâm vậy. Duy chỉ có tâm bản là trời, là độc thể" ("Thi vân "duy thiên chi mệnh, vu mục bất dĩ", cái viết tâm chi sở dĩ vi tâm dã. Duy tâm bản thiên, thị viết độc thể") ("Học ngôn trung", như sách đã dẫn, Quyển 11). Vô cực mà thái cực cũng là vậy, mệnh trời lưu hành cũng vậy, kỳ thực đều là từ quan điểm thống nhất chủ thể và khách thể để nói về quá trình khí hóa lưu hành và quy luật của nó. Điều đó cũng không giống Trình Di và Chu Hy trên Thuyết vũ trụ.

Đối với Thuyết thái cực "hư vô", kế tiếp sau Vương Kỳ, Lưu Tôn Chu, tiến thêm một bước, đã cải tạo Học thuyết

"trong không sinh có" ("Vô trung sinh hữu"), sự phân biệt căn bản của thuyết này là ở sự khác nhau của lý khí. "Hoặc nói là hư sinh khí, chính hư tức là khí, cái có sinh ra sao ? Ta ngược lên ngọn nguồn thấy có khí trước, cũng không đi mà cũng không phải là khí vậy. Làm nó gập lại, từ không mà có, có mà vẫn chưa bắt đầu có ; đến lúc nó dãn ra, từ có mà lại không, không mà lại mà chính bắt đầu không vậy. Giữa cái không phải có và không phải không, tức vừa là có, vừa là không, gọi là thái hư, lại nói là thái cực để thay và theo ("Hoặc viết hư sinh khí, phu hư tức khí dã, hà sinh chi hữu ? Ngô tố chi mạt thủy hữu khí chi tiên, diệc vô vãng nhi phi khí dã. Đương kỳ khuất dã, tự vô nhi chi hữu, hữu nhi mạt thủy hữu ; cập kỳ thân dã, tự hữu nhi chi vô, vô nhi mạt thủy vô dã. Phi hữu phi vô chi gián nhi tức hữu tức vô, thị vị thái hư, hựu biểu nhi tuân chi viết thái cực") (Như trên). Đó cũng là điều Vương Kỳ đã nói : "Hữu vô tương sinh" (Có và không cùng sinh ra với nhau) (Xem chương "Thể dụng"). Từ không đến có, từ có đến không, không phải không có sự biến hóa của một khí. Bất kể nói về Thuyết vũ trụ, như thế nào, vẫn là nói về Thuyết bản thể, đều không thể nói có sinh ra từ trong hư vô. Một chuyển hóa đó, không phải là từ bản thể hư vô của tâm quay về bản thể của lý "thực có lý của nó", mà là đi theo bản thể của khí.

Lưu Tôn Chu đã phát triển tư tưởng của Vương Dương Minh là : "Tâm vô thể, lấy cái phải, cái không phải cảm ứng của vạn vật làm thể", nêu ra mệnh đề "Tâm lấy vật làm thể, tách rời vật ra thì không biết" ("Học ngôn trung"). Lấy vật của đối tượng khách quan làm bản thể của tâm. Điều đó thống nhất với Thuyết vũ trụ lấy khí làm thể của ông.

Những người của một phái khác như Tiết Huyên và La Khâm Thuận v.v... lấy thái cực làm lý, nhưng nhấn mạnh thái cực không tách rời âm dương, "trên" âm dương không có thái cực. Song họ vẫn chưa đưa ra tư tưởng thái cực tức khí.

Tiết Huyên tuy tiếp thu thuyết "bất ly bất tạp" của Chu Hy, nhưng đồng thời lại nhìn ra mâu thuẫn của Thuyết Chu Hy, nên ông nhấn mạnh thái cực tức là thái cực của âm dương. "Vô cực nhi thái cực vẫn do Chu Tử nêu ra với mọi người là lý trong âm dương, thực sự là chưa hề tách rời âm dương vậy. Nếu ngộ nhận là ngoài âm dương ra không có một vật nào là thái cực, thì không phải rồi" ("Vô cực nhi thái cực, nãi Chu Tử chỉ xuất âm dương trong chi lý dĩ thị nhân, thực vị thuởng li hồ âm dương dã. Nhược ngộ nhận âm dương chi ngoại biệt hữu nhất vật vi thái cực, tắc phi hĩ" ("Độc Thư Lục". Quyển 3). Đó là sự giải thích về cách nói đó của Chu Hy là : "Cho rằng ở trước không có vật, mà muốn đứng ở sau nơi có vật và ở ngoài âm dương mà muốn đi ở trong âm dương" ("Thái cực đồ thuyết giải") ("dĩ vi tại vô vật chi tiền nhi vị thuởng bất lập vu hữu vật chi hậu, dĩ vi tại âm dương chi ngoại nhi vị thuởng bất hành vu âm dương chi trung"), nhưng ông phủ nhận thái cực là thực thể độc lập ở ngoài âm dương, điều đó đã phát triển thái cực từ phạm trù thực thể lên phạm trù thuộc tính. Ông cũng không đồng ý với Thuyết "thái cực sinh âm dương". "Trước kia trời đất đã hết tĩnh mà thái cực đã có rồi, nay trời đất bắt đầu động mà thái cực đã di chuyển rồi, nghĩa là, thái cực hoặc là ở trong tĩnh, hoặc là ở trong động, tuy không pha tạp vào khí và cũng không tách rời khí vậy. Nếu cho

rằng thái cực ở trước khí thì có gián đoạn, thái cực là một vật treo trên không, và có thể sinh ra khí chính đó. Sao có thể nói là động tĩnh không có đầu và âm dương không có bắt đầu được ? ("Nguyên phu tiền thiên địa chi chung tĩnh nhi thái cực dĩ cụ, kim thiên địa chi thủy động. Nhi thái cực dĩ hành, thị tắc thái cực hoặc tại tĩnh trung, hoặc tại động trung, tuy bất tạp hồ khí, diệc bất li hồ khí đã. Nhược dĩ thái cực tại khí tiên, tắc thị hữu đoạn tuyệt nhi thái cực vi nhất huyền không chi vật, nhi năng sinh phu khí hĩ. Thị há động tĩnh vô đoan, âm dương vô thủy chi vị hồ ? " (Như trên). "Động tĩnh vô đoạn, âm dương vô thủy", đó là nguồn gốc thật sự sinh thành, phát triển của vũ trụ. Trời đất tuy có thủy (đầu) có chung (cuối), nhưng khí không có đầu có cuối. Có âm dương động tĩnh, mới có lý của động tĩnh, tác gọi là thái cực. Điều đó đã phủ định quan điểm cho thái cực có tính âm dương và sinh ra âm dương. Nhưng đã nói ở trước, Chu Hy gọi là có "trước", gọi là "sinh" đều không phải là nói trên Thuyết sinh thành. Điểm đó, Tiết Huyên chưa đi sâu phân tích, dơ đó lại nói, thái cực "tức" âm dương và chỉ bản thể của nó, bất tạp là nói về âm dương vậy" ("Tức âm dương nhi chỉ kỳ bản thể, bất tạp hồ âm dương nhi vi ngôn nhĩ") ("Độc thư Tục Lục". Quyển 2). Trên thực tế lại quay về cách nói của Chu Hy.

La Khâm Thuận do xây dựng được Thuyết phạm trù "lý khí vi nhất" (lý khí là một), nên đối với quan hệ thái cực và âm dương, đã nêu ra quan điểm của Thuyết nhất nguyên tương đối triệt để. Ông nêu ra rõ ràng là khí âm dương là "thực thể" chân chính của vũ trụ, quan hệ giữa âm dương và thái cực là quan hệ giữa thực thể và công năng của nó.

Thái cực là quy luật chung của vạn vật trong trời đất "Thánh nhân nói thái cực vẫn là nói theo "Dịch", trên thực thể đã chỉ ra lý đó để báo cho mọi người biết, không phải là thuyết đứng hẳng trên không, cần phải hiểu biết kỹ lưỡng" ("Thánh nhân sở vị thái cực, nãi cứ "dịch" nhi ngôn chi, cái tựu thực thể thượng chỉ xuất thử lý dĩ thị nhân, bất thị huyền không lập thuyết, tu tử tế bản nhận khả dã") ("Khốn tri ký". Quyển hạ). Thực thể là chỉ khí một gốc, thái cực tức là lý của khí đó. Tên gọi chung của dịch là lưỡng nghi tứ tượng bát quái, thái cực là tên chung của nhiều lý", "dịch" là nói về khí, "thái cực" là nói về lý, nhưng đó không phải là hai vật, cũng không thể nói "hợp". "Phàm là vật cần phải có hai, sau đó mới nói hợp được. Thái cực và âm dương quả là hai vật chăng ? Nó là vật, cũng là hai, vậy trước khi chưa hợp thì chúng nằm ở đâu ? Chu Tử suốt cả đời cho rằng lý khí là hai vật, nó bắt nguồn từ đó" (Như trên). Nếu cho rằng vũ trụ là sự hợp nhất của thái cực và âm dương, vạn vật là sự hợp nhất của lý và khí, thì là lấy quy luật và thực thể làm sự tồn tại độc lập của hai vật, nhưng sự phân tích của thuyết quan niệm này là sai lầm. Nếu tiến nữa mà được kết luận thái cực sinh âm dương, lý sinh khí, nghĩa là gốc ngọn đảo lộn. "Dám hỏi Cao Luận cho rằng vạn vật đều sinh ra ở đạo, vậy đạo ở chỗ nào, đứng ở đâu ? Chỗ đứng rõ ràng thì chui ra cũng rõ ràng" ("Đáp Lâm Thú Nhã, Quyển thứ 2", "Khốn tri lục". Phụ lục). Đạo ở đây cũng là thái cực. Nhìn ở La Khâm Thuận thấy, cái gọi là bản thể tuyệt đối phổ biến và siêu việt, là không có, thái cực chỉ có thể là quy luật phổ biến của vật chất vận động.

La Khâm Thuận tuy đã xác lập được thuyết khí bản thể, nhưng chưa nêu ra tư tưởng lấy thái cực làm khí. Vương Đình Tương cùng thời với ông đã quả quyết lấy thái cực làm khí. Ông cũng thừa nhận "Thái cực" là phạm trù cao nhất, nhưng nội dung và hàm nghĩa, trái lại đã phát sinh ra sự biến hóa căn bản.

Vương Đình Tương nói : "Chính thái cực là tên của tạo hóa dẫn đến cực không tượng không số, mà vạn vật không thể không dó cái đó mà sinh ra, thực là hỗn độn khí chưa phân ra, nên gọi là nguyên khí" ("Nhã Thuật, Thượng thiên"). Lấy thái cực làm nguyên khí. Đó là tư tưởng của hai Nhà Nho thời Hán, cái gọi là loại "thái cực vị phán, hàm tam vi nhất" (thái cực chưa phân, tách cả khối chứa ba là một), tức là ý như vậy. Nhưng đó hoàn toàn nói về vấn đề sinh thành của vũ trụ. Vương Đình Tương hầu như kết hợp Thuyết sinh thành với Thuyết bản thể lại để nói. Một mặt, ông nói thái cực thành khí hỗn độn trời đất chưa phân, vạn vật trong trời đất đều từ khí đó mà sinh ra. "Thái cực..., muốn nó thực, tức là trước khi trời đất chưa phân, khí ban đầu phần lớn hỗn độn : đục, trong, hư là vậy" ("Thái cực cầu kỳ thực, tức thiên địa vị phán chi tiền, đại thủy hỗn độn thanh hư chi khí thị dã") ("Thái cực biện"). "Không thể biết cái nó đến, cho nên viết thái cực ; không thể là tượng cho nên viết là thái hư, không phải viết là ngoài âm dương, có cực có hư vậy" ("Thận ngôn. Đạo thể thiên"). Đó cũng là nói về vấn đề sinh thành của vũ trụ. Thái cực chính là vật chất ở trạng thái hỗn độn sản sinh ra vạn vật trong trời đất, tức là khí của âm dương vô thủy vô chung, chưa phân hóa, nên gọi là thái hư. Nhưng ông lại nói : "Nhị khí cảm hóa,

quần tượng hiển một, thiên địa vạn vật sở do dĩ sinh dã, phi thực thể hồ !" (Như trên). Theo cách nói đó là hai khí âm dương cảm hóa lẫn nhau, sinh ra vạn vật, đó là lấy thái cực làm thể, là "từ đó sinh ra", chứ không phải "do thái cực sinh ra". Do đó, thái cực là "thực thể" của vạn vật. Đó lại là vấn đề của thuyết bản thể.

Các tư tưởng đó, là thực chất và không thoát khỏi học thuyết của Trương Tải. Ông xem Thái cực và vạn vật trong trời đất là hai vật tương đối, cái trước là trạng thái ban đầu trước khi cái sau hình thành, cái sau là kết quả sinh ra của cái trước. Điều đó giống khí thái hư của Trương Tải, hóa sinh ra vạn vật, cùng thuộc một phương thức tư duy. Sau Trương Tải, do những người như Chu Hy nêu ra học thuyết thái cực là lý, mà Vương Đình Tương đã lấy thái cực làm khí của thái hư để phê phán thuyết của Chu Hy, làm cho thái cực lại một lần nữa có được ý nghĩa của thực thể vật chất, từ đó đã hoàn thành sự chuyển hóa từ Thuyết lý đến Thuyết khí. Ông phê phán nói "Từ Nam Tống đến nay, độc chỉ lấy lý để nói thái cực mà ác ý can thiệp vào khí. .. Ôi ! Thật là đảo điên, há không rõ ràng sao ?" ("Thái cực biện"). Điều đó chứng tỏ ông kiên trì lập trường lấy thái cực làm khí là rất kiên định, cũng là nhằm vào Chu Hy mà nói.

Trên thực tế, Thuyết "Khí bản" của Vương Đình Tương là giải thích thái cực từ Thuyết bản thể. Chính khí là gốc của tạo hóa. Có cái đục đục, có cái sinh sinh, đều là thể của đạo. Sinh thì có trời, nên có thủy có chung. Cái đục chứa đầy trong vũ trụ, không vết tích, không nắm bắt được, không thấy khởi thủy (đầu) của nó, lại biết cái chung kết

(cuối) của nó. Đời nhà Nho chỉ biết khí hóa, mà không biết khí bản đều là xa với đạo" ("Khí giả, tạo hóa chi bản. Hữu hốn hữu giả, hữu sinh sinh giả, gia đạo chi thể dã. Sinh tắc hữu thiên, cố hữu thủy hữu chung. Hốn nhiên giả xung tái vũ trụ, vô tích vô chấp, bất kiến kỳ thủy, an trí kỳ chung. Thế nho chỉ tri khí hóa, nhi bất tri khí bản, giai vu đạo viễn") ("Thận ngôn. Đạo thể"). Cái đục là chỉ hết thảy mọi thực thể vật chất chưa phân hóa mà phân tán khắp nơi. Cai sinh sinh là chỉ thực thể vật chất đã phân hóa mà sinh thành vạn vật, thái cực là "cái đục" đó. Nó là sự tồn tại vật chất vô hạn, nên không có đầu và cuối. Sinh khí thì có liên hệ với sự vật cụ thể, nên có đầu và cuối. Nhưng hai cái đó là "thể của đạo". Chu Hy nói về khí hóa, ngược lại không nói về khí bản, bởi vì ông lấy lý làm bản. Thuyết lý bản của Vương Đình Tương chính là sự phủ định đối với Thuyết lý bản. Nhưng do ông chưa phân biệt thuyết bản thể với Thuyết sinh thành và Thuyết cấu thành. Tư tưởng về khí bản của ông không phải là rất rõ ràng. Nhiệm vụ này đã được Vương Phu Chi hoàn thành.

Từ ý nghĩa vật chất tồn tại, Vương Phu Chi đã nêu lên thái cực là thể thống nhất của hai thực thể vật chất âm và dương, Âm dương và thái cực là quan hệ đối lập thống nhất.

Vương Phu Chi nói âm dương là thực thể vũ trụ. Quan điểm đó là một phát triển quan trọng của phạm trù âm dương. Trong triết học của Vương Phu Chi, âm dương không chỉ là hai tính chất của khí, mà là thực thể vật chất không chỗ nào không tồn tại, phổ biến nhất, cấu thành vạn vật trong trời đất. "Âm dương chứa đầy giữa hai cái đó và

có khắp trong trời đất, duy chỉ có âm dương mà thôi". (Âm dương xung mãn hồ lưỡng gián, nhi thịnh thiên địa chi gián, duy âm dương nhi dĩ hĩ) ("Hệ từ thượng", "Chu Dịch nội truyện". Quyển 5. Thượng). Phàm là sự tồn tại của không gian và thời gian đều có thể phân làm hai phương diện âm dương, tức phương diện dương và âm. Hết thảy mọi sự vật đều được cấu tạo do thực thể vật chất của hai phương diện dương và âm. Phàm là sở hữu ở giữa hai cái đó, là hình là tượng, là tinh, là khí, là trong, là đục, từ sấm chớp, gió bão, thủy hỏa, núi đồi, sông ngòi, cho đến con bọ gậy, mầm cây nhỏ bé, từ chưa thành hình mà lên đến thành hình, từ chỗ mờ mịt cuốn vào nhau đến chỗ bắt đầu được đều đầy ắp, không có khe hở giữa hai cái đó, mà phân chia ra mỗi cái thành là một vật, tính tình, tài chất, công hiệu của nó đều không thể mạnh như nhau" ("Phàm lưỡng gián chi sở hữu, vi hình vi tượng, vi tinh vi khí, vi thanh vi trọc, tự lôi, phong, thủy, hỏa, sơn, trạch, dĩ chí oan kiết manh nha chi tiểu, tự thành hình nhi thượng dĩ chí vị hữu thành hình, tương dự nhân ôn dĩ đãi dụng chi sơ, giai thử nhị giả chi xung tái vô gián, nhi phán nhiên các vi nhất vật, kỳ tính tình, tài chất công hiệu, giai bất khả cưỡng chi nhi đồng") (Như trên). Hai khí âm dương là hai thực thể cấu thành vạn vật, mà tài chất, tính tình và công hiệu của nó lại đều tương phản, nhưng lại không thể không có nhau. Không phải có âm mà không có dương, không phải có dương mà không có âm, "hai cái này dựa vào nhau mà không tách rời nhau vậy", "Cần giao đãi để thành vậy" (Như trên).

Âm dương kết hợp với nhau, là thái cực. Thái cực là một thể thống nhất của âm và dương, nên thái cực không

thể tách rời âm dương. "Hợp là thái cực, phân là âm dương" (hợp chi tắc vi thái cực, phân chi tắc vi âm dương), tách rời thực thể âm dương, sẽ không có cái gọi là thái cực, nên thái cực lấy âm dương làm thực thể. "Chính âm dương thực là hai vật rõ ràng vậy, ... tự khí của nó có xung động nhỏ mà chưa ngưng kết, thì âm dương đều không thể thấy được. Tự nó tạo thành tượng, thành hình thì mỗi cái có tạo thành chất mà không bị rối loạn với nhau, tự nó cùng hợp với nhau mà hóa thành thì hỗn độn ở trong thái cực sẽ thành ra là một, tự nó có sự khác nhau về trong, đục, hư thực, to nhỏ là vì nó là hai" ("Phù âm dương chi thực vi nhị vật minh hĩ... Tự kỳ khí chi xung vi nhi vị ngưng giả, tắc âm dương giai bất khả kiến, tự kỳ thành tượng thành hình giả ngôn chi, tắc các hữu thành chất nhi bất tương vặn, tự kỳ hợp đồng nhi hóa giả, tắc hỗn luân vu thái cực chi trung nhi vi một, tự kỳ thanh trọc hư thực đại tiểu chi thù dị, tắc nhân vi nhị") ("Chu Dịch nội truyện phát lệ"). Hai loại thực thể vật chất âm dương, khi nó chưa ngưng tụ thành vật, tuy là khí vô hình vô tượng, nhưng thực là hai vật dựa vào nhau, đối với nhau ; khi nó đã ngưng tụ thành vật, đã là vật có hình có tượng, thì hai cái này tồn tại tất nhiên đối lập. Nhưng bất kể ở trạng thái như thế nào, hai cái đó lại là thống nhất của đối lập, không phải tồn tại cô lập. Cái gọi là "hợp đồng nhi hóa" là hai cái kết hợp với nhau, mà sinh ra biến hóa. Đó là thái cực hỗn độn làm một. Vì thế, "Thái cực không có thực thể âm dương, thì làm sao mà ức chế được vận động và làm sao mà rõ được ?" (Như trên). "Thái cực" không những là thể thống nhất của âm dương, mà còn là một phạm trù về trạng thái động, cũng là thực thể vật chất ở trong sự vận động của bản thân.

Thái cực là bản thể vũ trụ, tất nhiên không phải là tuyệt đối vượt lên trên âm dương, mà lấy âm dương làm thực thể của nó. Do đó, Vương Phu Chi không đồng ý với thuyết "Thái cực sinh âm dương", bởi vì "thái cực không thể xếp ngang hàng với chỗ rẽ của âm dương", càng không phải là quan hệ giống như cha sinh con. "Lưỡng nghi, là âm dương đã có đủ trong thái cực vậy" ; Là khí chất, là tinh thần, thì thể của nó có khác nhau ; là trong đục, sáng tối, sinh sát thì dụng của nó có khác nhau ; là doanh hư, chẵn lẻ thì số của nó có khác nhau. Đó là từ quan hệ thể, dụng và số để nói rõ sự đối lập của âm và dương, và được thể hiện ở trong mọi sự vật. Sự đối lập của thực thể vật chất phổ biến đó, chính là cơ sở thực sự của luận điểm cho thái cực sở dĩ là thái cực, có nghĩa là thể thống nhất của vật chất. "Âm dương không có đầu, thái cực không đứng một mình trên âm dương" ("Hệ Từ Hạ truyện" "Chu Dịch nội truyện". Quyển 5. Hạ). Vương Phu Chi nhấn mạnh đi nhấn mạnh lại tư tưởng lấy âm dương làm thực thể của thái cực, như vậy, về căn bản đa khắc phục được cách nói của Chu Hy lấy thái cực làm bản thể của âm dương, trên ý nghĩa về thực thể vật chất, đã thống nhất thái cực và âm dương lại. Đồng thời có khác với thuyết thái cực phân là âm dương của Vương Đình Tương. Bởi vì thuyết sau nhấn mạnh thống nhất ngay từ ban đầu, chủ yếu là nói về vấn đề sinh thành, tức trước tiên có thái cực, rồi sau mới có âm dương. Vương Phu Chi thì nhấn mạnh sự đối lập ngay từ ban đầu, có âm dương nên mới có thái cực. "Người giải thích sai thái cực đồ, cho thái cực vốn chưa có âm dương, vì động mà bắt đầu sinh ra dương, tĩnh mà bắt đầu sinh ra âm, không biết rằng... chính động tĩnh

túc là động tĩnh của âm dương đó" ("Thái Hòa thiên", "Trương Tử Chính Mông chú". Quyển 1). Theo sự giải thích của ông, có âm dương động tĩnh mới có thể của thái cực, không phải là khí của thái cực có trước, sau mới sinh ra âm dương, thái cực chỉ có thể là thể thống nhất của âm dương.

"Thái cực" cũng là "thực hữu", là thực thể của cả vũ trụ, cũng là toàn thể, có cả ý nghĩa không gian và thời gian. Chu Hy đã nói : "Thái cực này là một sự vật to đấy. Bốn phương trên dưới nói là trụ, từ xưa đến nay nói là vũ" ("Ngũ loại". Quyển 94). Vương Phu Chi tiếp thu tư tưởng đó một cách có phê phán. Để nói rõ tính hạn chế về không gian và thời gian, ông đã lại dùng "vô cực" để hình dung, "Thái cực cực kỳ to mà không có từ nào nói lên được... "Vô hữu bất cực dã, vô hữu nhất cực dã, duy vô hữu nhất cực, tắc vô sở bất cực" (không hay có cũng không có cực, không hay có nhất cực, chỉ không hay có nhất cực thì phải có cực) ("Hệ Từ Hạ truyện" "Chu Dịch nội truyện". Quyển 5. Hạ). Cái gọi là "vô hữu nhất cực nhi vô sở bất cực" chính là chỉ vô hạn, trong đó bao hàm cả ý nghĩa thống nhất giữa hữu hạn và vô hạn. Cực chính là đến (chí), vô sở chí nhi vô sở bất chí, nghĩa là không có một cực hạn cố định mà lại không có nơi không có cực hạn. Cái vô hạn như vậy, không phải là cái không vô tuyệt đối, không phải là vô hạn tệ hại, kỳ thực nó ở ngay trong hữu hạn. "Nếu Chu Tử nói về vô cực là nói về đạo không thích hợp với chúa, biến hóa vô định, không thể gọi tên là cực mà thực có thái cực, cũng là để chứng tỏ cứ không gọi là vô, mà người ta thấy là không có, đều có vậy" ("Nhược Chu Tử chi ngôn vô cực giả, ngôn đạo vô thích chủ, hóa vô định tắc, bất khả danh chi vi cực nhi thực hữu thái cực, diệc

dĩ minh phu vô sở vị vô, nhi nhân kiến vi vô giả, giai hữu dã"). Vô cực tuy là vô hạn, nhưng lại không phải là vô, hoặc không gian tuyệt đối. Nó là sự thống nhất giữa có và không, mà lấy "có" làm đặc trưng cơ bản hay hình thức tồn tại của nó. Là nhà nho, Vương Phu Chi giống như các nhà lý học khác, đã kiên trì Triết học "có" và phản đối Triết học "không" (vô). Ông phê phán Thuyết hư vô của Phật giáo và Đạo giáo, "lấy vô danh làm khởi thủy của trời đất, lấy tiệt diệt làm tạng của chân không, kẻ ngu dốt không thấy có vật thì cho là vô vật. Kẻ ngu dốt thì không thể trách được !" ("Dĩ vô danh vi thiên địa chi thủy, diệt tận vi chân không chi tạng, dọ cố giả bất kiến hữu vật, nhi toại vị vô vật, kỳ ngu bất khả chẩn hĩ" ("Hữu tư thiên", "Trương Tử chính mông chú". Quyển 7) nghĩa là kiên trì trong sự tồn tại hữu hạn, nắm chắc chắn vô hạn.

Vô hạn về không gian và vô cùng về thời gian là có liên hệ với nhau. "Thiên địa, nhật nguyệt, tứ thời giai thái cực chi uẩn, sở ngưng tụ nhi lưu hành" (Trời, đất, mặt trời, mặt trăng, bốn mùa đều là cái áo ấm của thái cực, đã ngưng tụ mà lưu hành", nhưng đây chỉ là nói về vật hữu hình hữu tượng. Nói về cả vũ trụ, âm dương đan vào nhau mà biến hóa, không đầu không cuối". Đan dệt vào nhau, hai quẻ mà thành một, hỗn độn, cọ sát, dao động vào toàn bộ thái cực, hợp lại mà thấy nó thuần khiết, phân ra mà thấy nó pha tạp, thuần có tạp, mà tạp không mất thuần, ai mà biết đầu đuôi của nó ở chỗ nào ? Cho nên nói rằng : Thái cực không có đầu, âm dương không có đầu" ("Thuyết quái truyện", "Chu Dịch ngoại truyện". Quyển 7). Thái cực đã là thực thể tồn tại, lại là quá trình phát dục lưu hành, cả vũ trụ là một

quá trình hữu cơ chỉnh thể. Quá trình đó không có bắt đầu cũng không có kết thúc. Trình Di và Chu Hy nói : "Động tĩnh không có đầu, âm dương không có khởi thủy", nhưng âm dương sở dĩ động tĩnh được là bởi vì có cái lý của thái cực, quy kết thái cực là sự thống nhất của bản thân âm dương, đó là từ bản thân vận động của vật chất để nói rõ tính vô hạn của thời gian. Đó cũng là một phát triển quan trọng về thuyết vũ trụ.

Trên vấn đề "thái cực âm dương", Đới Chấn không hoàn toàn nhất trí với Vương Phu Chi. Về cơ bản, ông đã phủ định sự tồn tại của thái cực. Ông chỉ ra, các Nhà nho từ thời Tống đến nay, nói rất nhiều về thái cực, nói về lưỡng nghi, lấy thái cực làm bản thể của muôn vật, trên thực tế đã làm mất đi "bản chỉ" (ý nghĩa mục đích gốc) của thái cực và lưỡng nghi. Cái gọi là "Dịch có thái cực, là sinh ra lưỡng nghi" v.v..., "đều dựa vào bên rìa để nói về dịch, không phải âm dương khí hóa mà có tên lưỡng nghi tứ tượng" ("giai cứ tác dịch ngôn chi nhĩ, phi khí hóa chi âm dương đắc lưỡng nghi tứ tượng chi danh"), nghĩa là, thái cực chỉ là nói về vẽ quẻ "Chu Dịch", khi vẽ quẻ cần bắt đầu vẽ từ lưỡng nghi, nên có tên "thái cực", và không phải có thật "thái cực" tồn tại, càng không phải là bản thể của thái cực sinh ra âm dương. Nhưng vẽ quẻ là ký hiệu của phạm trù. "Thực có thấy ở nhất âm nhất dương của đạo trời là sự hội quy đầu đuôi của vật, mới có thể vẽ hai số chẵn lẻ, từ đó mà có hình dáng bên ngoài vậy" ("Thực hữu kiến vụ thiên đạo nhất âm nhất dương vi vật chi chung thủy hội quy, nãi họa kỳ ngẫu lưỡng giả tòng nhi nghĩa chi"), tức là dùng ký hiệu phạm trù để thay cho quá trình khí hóa lưu hành của âm

dương. Đối Chấn lấy "âm dương" làm phạm trù cao nhất để thay cho thực thể vũ trụ, vì thế mà lấy thái cực để chỉ "âm dương khí hóa" ("Thiên đạo", "Mạnh Tử tự nghĩa sớ chứng") và ngoài âm dương ra, còn có cái gọi là thái cực. Ông phê bình các Nhà nho đời sau "lấy lưỡng nghi làm âm dương, mà tìm thái cực ở cái sinh ra từ âm dương". Hoàn toàn là xem văn mà sinh ra nghĩa, mượn đề để phát huy. Điều đó về căn bản đã phủ định sự tồn tại của "thái cực". Đối Chấn giống như Vương Phu Chi đều phủ định bản thể của vũ trụ tuyệt đối, siêu việt, tức là thái cực làm "tên chung" của vạn lý. Hai ông cũng đều lấy khí của âm dương làm thực thể của vũ trụ, nhưng Vương Phu Chi coi trọng sự thống nhất của âm và dương, nhấn mạnh tính chỉnh thể của giới tự nhiên, nên lấy thể thống nhất âm dương làm thái cực ; Đối Chấn thì nhấn mạnh tính thực thể của bản thân âm dương và sự đối lập của âm và dương, không thừa nhận có một thực thể vật chất thống nhất. Vương Phu Chi có tư tưởng về "Thuyết bản thể", Đối Chấn không nói về bản thể của vũ trụ. Do đó, sự phủ định đối với thái cực của ông có ý nghĩa phê phán Thuyết bản thể.

CHƯƠNG 4

LÝ NHẤT PHÂN THÙ[1]

"Lý nhất phân thù" là một cặp phạm trù trình bày rõ toàn bộ và bộ phận, tính thống nhất và tính đa dạng của thế giới. "Lý nhất" là chỉ toàn bộ hoặc cái chung, đại biểu cho tính thống nhất của thế giới ; "Phân thù" là chỉ bộ phận hay cá biệt, đại biểu cho tính đa dạng của thế giới. Kết hợp hai cái "lý nhất" và "phân thù" này lại, là cách xem xét toàn bộ đối với cả thế giới. Do đó, phạm trù này chiếm địa vị quan trọng trong thuyết vũ trụ lý học. Đối với phạm trù này, các nhà lý học, mặc dù có sự giải thích khác nhau, có người chỉ nói về "lý nhất", mà không nói tới "phân thù", có người thì coi trọng "phân thù", nhưng họ đều có sự giống nhau là đều nhấn mạnh tính thống nhất và tính chỉnh thể của thế giới.

Ở thời kỳ hình thành lý học, trước tiên là Chu Đôn Di đã nêu ra vấn đề này. Trong cuốn "Thông thư" ông đã trình bày sau khi nhị khí, ngũ hành hoá sinh ra muôn vật, tiếp đó ông nói : "Nhị thu ngũ thực, nhị bản tắc nhất, thị vạn vi nhất, nhất thực vạn phân, vạn nhất các chính, tiểu đại hữu

---

1. Một lý phân chia ra nhiều cái khác nhau – ND.

định" (nghĩa là, có hai đặc thù khác nhau và có năm thực thể, dù có hai gốc thì vẫn là một, dù có là vạn thì cũng vẫn là một, một thực thể phân làm vạn phần, mỗi phần vạn đều vuông vắn, to hay nhỏ đều có quy định" ("Thông thư. Lý tính mệnh"). Mệnh đề mà Chu Đôn Di nêu lên, có đặc điểm của Thuyết bản thể rõ ràng. Điểm này có liên hệ mật thiết với triết học Phật giáo.

Hoa Nghiêm Tông và Thiền Tông của Phật giáo đều nêu ra "Phạm trù nhất đa", và đã luận chứng quan hệ "nhất đa tương nhiếp". Trong "Hoa Nghiêm nhất thặng giáo nghĩa phân tề chương" đã nêu ra : "Viên xúc tự tại tương", nghĩa là, nói về "một tức là hết thảy, hết thảy tức là một, không thể nói trạng thái của nó giống nhau" ("Nhất tức nhất thiết, nhất thiết tức nhất, bất khả thuyết kỳ trạng tương hĩ") ("Đại tạng kinh" quyển 45). Điều đó cũng có liên hệ với lý sự quan "lý sự vô ngại, sự sự vô ngại". Hai phạm trù "nhất" và "đa" có khác nhau, nhất không phải là đa, đa không phải là nhất ; Nhưng nhất và đa hai cái này là là quan hệ "duyên và thành" không thể tách rời. Một mặt, nhất là yếu tố cơ bản cấu thành "đa", đa là do một yếu tố tạo nên. Mặt khác, nhất lại là chỉnh thể do đa cấu thành nên, đa là đã có nhất bao hàm trong đó. Đó là trong nhất có đa, trong đa có nhất, nhất tức đa, đa tức nhất. Mối quan hệ tương nhiếp tương hàm đó là phương pháp quan trọng mà Hoa Nghiêm Tông luận chứng mối quan hệ phổ biến và tính thống nhất của thế giới. Nhưng ông cho rằng, hết thảy cái đó đều là do nhân duyên sinh ra và không phải là chân thực.

Ông nêu lên mối quan hệ giữa một và mười làm ví dụ để nói : "Nhất tức thập, hà dĩ cố ? Do thử thập nhất tức thị sơ nhất cố, vô biệt tự thể cố, thị cố thập tức thị nhất

dã" "Thập tức nhất, hà dĩ cố ? Do sơ nhất tức thị thập cố, cánh vô tự nhất cố, thị cố sơ nhất tức thập dã" (Như trên). Cái gọi là "nhất tức thập" là nói mười là do một cấu thành, ngoài một ra sẽ không có mười, không có mười tức không có một, nên nói một tức là mười. Cái gọi là "thập tức nhất" là nói mười cấu thành một, ngoài mười ra sẽ không có một, không có mười tức không có một, nên nói mười tức là một. Mười và một, dựa vào nhau, bao hàm lẫn nhau, mười tức là một, một tức là mười, không có "tự tính" độc lập.

Mối quan hệ giữa nhất và đa cũng như vậy. "Như trần tự tương là một, do từ một bất động, mới có thể biến ứng thành nhiều (đa), nếu động từ một (nhất), tức mất biến ứng thì nhiều cũng không thành... như một toàn là nhiều , mới có tên là một, lại nhiều toàn là một, mới có tên là nhiều , ngoài nhiều ra không có một nào khác, biết rõ là một trong nhiều, ngoài một ra không có nhiều nào khác, biết rõ là nhiều trọng một" ("Hoa Nghiêm nghĩa hải bách môn", như sách đã dẫn ở trên). Nhiều cấu thành một, nên một là một trong nhiều, một bao hàm nhiều, nên nhiều là nhiều trong một. Có thể thấy nhất (một) và đa (nhiều) cũng là bao hàm lẫn nhau, không thể độc lập tồn tại. "Tất nhiên, một và nhiều, tuy chứa đựng lẫn nhau, thoải mái không cản trở nhau, thể vẫn khác nhau" ("Nhiên thử nhất đa tuy phức hỗ tương hàm thụ, tự tại vô ngại, nhưng thể bất động dã") (Như sách đã dẫn ở trên). Một mặt là, có tôi trong anh, có anh trong tôi, chứa đựng và hấp thụ lẫn nhau, tầng tầng lớp lớp vô tận ; Mặt khác, một và nhiều , lại không cùng một thể, một cuối cùng không phải là nhiều, nhiều cuối cùng không phải là một. Điều đó, trên ý nghĩa nhất định lại chứng tỏ

tính đa dạng của giới hiện tượng. Cái gọi là thể ở đây là nói về thể chất.

Hoa Nghiêm Tông nêu ra phạm trù này, quy cho đến cùng là muốn luận chứng triết học tôn giáo là tính Phật hoặc pháp thân không đâu không có, không nơi nào không có, đồng thời lại không thể phân chia nơi chốn. Ông cho rằng tính Phật là chỉnh thể tuyệt đối, không thể chia cắt được, nhưng lại hiện rõ ở hết thảy giới hiện tượng. Mỗi một hiện tượng, mỗi cái đều khác nhau, nhưng lại đều hiện rõ cùng một thân Phật, chứ không phải một bộ phận của nó. Nói ngược lại, hết thảy giới hiện tượng đều ở trong thân Phật, chứ không ở ngoài thân Phật. "Thân Phật thường ở tại đây, tức ở chỗ khác, nên ở xa phương khác, luôn luôn ở nguyên nhân đó, thân không phân biệt khác, cũng không phải có một nguyên nhân, đồng thời khác nơi, một thân viên mãn, đều hoàn toàn hiện ra nguyên nhân" ("Phật thân thường tại thử xứ, tức tại tha xứ, cố viễn tại tha phương, hằng trú thử cố, thân bất phân dị, diệc phi nhất cố, đồng thời dị xứ, nhất thân viên mãn, giai toàn hiện cố") ("Hoa Nghiêm kinh chỉ quy", như sách đã dẫn ở trên). Cái gọi là "Thân bất phân dị" là nói thân Phật là bản thể tuyệt đối của giới hiện tượng siêu việt, không thể phân chia thành các bộ phận khác nhau ; Cái gọi là "diệc phi nhất cố" là nói thân Phật hiện rõ ở trong hết thảy mọi giới hiện tượng chứ không phải ở một nơi. Các hiện tượng tuy mỗi cái có khác nhau, có bao nhiêu là giới hiện tượng, là có bấy nhiêu cái thân Phật, nhưng lại đều là một thân Phật giống nhau không thể phân chia khác được. Cái gọi là "Phật không phân chia đất đông đất tây, cũng không có nam bắc", là ý nghĩa

đó. Thiền Tông sau này, biện luận cái gọi là "Phật Tổ Tây lai ý" cũng là phát triển từ đây. Trong phật giáo có cái gọi là lời dụ "Trăng in xuống muôn vàn con sông" (Nguyệt in vạn xuyên), chính là nói về mối quan hệ đó.

Tư tưởng "thị vạn vi nhất, nhất thực vạn phân" của Chu Đôn Di, tức là có quan hệ với điều đó. Nhưng ông không phải là tiếp thu kết luận hiện thành của Phật giáo, mà là tiếp thu thành quả tư duy của Phật giáo để xây dựng lại triết học về Thuyết bản thể của Nho gia.

Mối quan hệ giữa một và vạn mà Chu Đôn Di đã nói là mối quan hệ giữa vạn vật và "một" bản thể, nhưng một trong đó, cuối cùng là chỉ cái gì ? là thái cực hay là vô cực, thì ông không có nói. Trong cuốn "Thông Thư" chỉ có một chỗ ông nói đến thái cực, "âm dương ngũ hành, thái cực âm dương" ("Động tĩnh"). Từ đó đã trình bày về đầu và cuối của vạn vật, vận động tứ thời là vô cùng. Điều đó rõ ràng là nói về vũ trụ sinh thành và phát triển. Nhưng mối quan hệ giữa một và vạn, trái lại là quan hệ gốc và ngọn của thể và dụng, "nhị bản tắc nhất", nghĩa là, âm dương lấy một làm bản thể. Một đó, trên thực tế là chỉ cái "thật của vô cực", tức vô cực của gốc thái cực. Nhưng Chu Đôn Di trong cuốn "Thông Thư" đã không nói đến vô cực nữa. Ông nêu ra "Thành" là đủ để thay thế cho vô cực, trong đó bao gồm nội dung về cương, nhu, thiện, ác mà lấy "trung" làm tiêu chuẩn. Nói từ Thuyết bản thể, "thành" là "một" bản thể, cũng là lý mà các nhà lý học sau này đã nói.

Xem như vậy, quan hệ giữa một và vạn là quan hệ giữa vạn vật và bản thể của nó. Cái gọi là "Thị vạn vi nhất, nhất

thực vạn phân", nghĩa là, vạn vật đều là biểu hiện của một bản thể, mà bản thể thì thể hiện trong vạn vật. Đúng như trong "thái cực đồ thuyết" đã nói, bản thể chỉ có một, nhưng nhị khí ngũ hành hoá sinh ra vạn vật, trong vạn vật lại đều có "một" cái đó. Tư tưởng đó trở thành nguồn gốc trực tiếp của "lý nhất phân thù".

Nhưng Chu Đôn Di lại nói đến "vạn nhất các chính, tiểu đại hữu định", hầu như biến vạn và nhất, tiểu và đại thành quan hệ số lượng. Về điểm này, Chu Đôn Di không có giải thích nhiều hơn, nhưng có thể chỉ ra điều là to và nhỏ, nhiều và ít mà các nhà lý học đã nói, không phải đều là quan hệ của lượng. Cái gọi là đại nhân và tiểu nhân, đại thể và tiểu thể, đại đức và tiểu đức v.v... đều chứa đựng sự khác nhau về chất.

Nêu lên tư tưởng "lý nhất phân thù" còn có Trương Tải. Trên vấn đề này, triết học Trương Tải biểu hiện ra mâu thuẫn rất lớn. Bởi vì điều đó không những là vấn đề vũ trụ, mà còn là vấn đề có liên quan trực tiếp đến Thuyết tâm tính. Một mặt, từ thuyết khí bản, ông nêu lên : "Du khí hỗn loạn, hợp lại thành vật chất, sinh ra vạn thù (muôn sự khác nhau) của người và vật. Hai đầu âm dương của chúng tuần hoàn không ngừng, đại nghĩa lập nên trời đất" ("Du khí phân nhiều, hợp nhi thành chất giả, sinh nhân vật chi vạn thù ; kỳ âm dương lưỡng đoan tuần hoàn bất dĩ giả, lập thiên địa chi đại nghĩa") ("Chính Mông. Thái hòa thiên"). Cái gọi là "đại nghĩa" ở đây là đạo của nhất âm nhất dương, quan hệ giữa đạo và vạn vật có nghĩa chung và riêng. "Khí âm dương, tan ra vạn thù, người ta không biết một cái của

nó hỗn hợp lại, người ta không biết cái đặc thù của nó" ("Âm dương chi khí, tán tắc vạn thù, nhân mạc tri kỳ nhất dã, Hợp tắc hỗn nhiên, nhân bất kiến kỳ thù dã") ("Chính mông. Càn xưng thiên"). Cái gọi là "một" ở đây, nghĩa là cái "thần" của thần hoá, tức là "thiên đức" (đức của trời) ("Chính Mông. Thần hoá thiên"). Thiên đức là tính năng vốn có của khí, thiên đạo là quá trình của nó. Khí âm dương co dãn tương cảm, tán ra là vạn vật, liền là phân thù; nhưng trong phân thù, lại có tác dụng của thần ; Thần tuy một, nhưng lại không tách ra khỏi vạn vật. Khí có âm dương, có co dãn tương cảm vô cùng, cho nên ứng của thần cũng vô cùng ; Nó tán ra vô số, cho nên ứng của thần cũng vô số. Tuy vô cùng, nhưng kỳ thực rất rõ ràng ; Tuy vô số, nhưng kỳ thực cũng chỉ có một mà thôi" ("Chính Mông. Càn xưng thiên"). Theo triết học Trương Tải, "Tính và thần vẫn có sẵn trong khí" thì thiên đức được coi là "một" đương nhiên không tồn tại tách rời phân thù. "Đức của thần minh, thông ở vạn thù, tính của vạn vật, loại ở hình khí" ("Hoành Cừ Dịch thuyết. Hệ Từ, Hạ"). Vạn sự vạn vật đều có đức của thần minh, tức "thiên đức". "Thiên đức" này là nguồn gốc tính của người và của vật. Cái gọi là "tính là một nguồn gốc của vạn vật trong trời đất", có thể giải thích từ ý nghĩa đó.

Tuy tư tưởng này của Trương Tải là kết quả của sự phát triển thêm một bước, nhưng đã tách rời tiền đề của Thuyết khí nhất nguyên, chạy theo hướng phản diện. Điểm mấu chốt ở đây là "thiên đức" (đức của trời) từ phạm trù thuộc tính đã biến thành phạm trù thực thể, cuối cùng đã tách rời khí để trở thành bản thể độc lập. "Cực thông tính ở vô, khí là một vật của nó" (tính thông cực vu vô, khí kỳ nhất vật

nhĩ) ("Chính Mông. Càn xưng thiên"). Trương Tải vốn phản đối triết học "hư vô", nay lại chủ trương "tính" có thể thông ở "vô", còn khí chẳng qua chỉ là một vật ở trong đó, mặc dù khí mà ông đã nói là chỉ khí thái hư hay là tụ tán, mệnh đề đó đều là phản lại Thuyết bản thể khí của ông. Nếu là chỉ thái hư, thì tức là "vô" càng căn bản hơn khí ; Nếu là chỉ khí tụ tán, thì cũng là "thể và dụng tuyệt đối khác nhau" (thể dụng thù tuyệt). Tóm lại, tính hay thiên đức đã trở thành phạm trù cao nhất của Thuyết bản thể, khí thì giáng xuống địa vị thứ yếu. Thiên đức cũng chính là thiên đạo, nó là cái hình nhi thượng, cái hình nhi hạ không đủ để nói. "Tính giả thiên địa vạn vật chi nhất nguyên", cũng có thể giải thích trên ý nghĩa này. Đặc điểm đó của Triết học Trương Tải đều có những biểu hiện trên những vấn đề khác, tuy nhiên ông vẫn chưa nêu rõ thật chính xác cặp phạm trù "lý nhất phân thù" này.

Nhị Trình và Chu Hy cho rằng "Tây minh" của Trương Tải là một trước tác phát huy "lý nhất phân thù", sự thực có phải như thế hay không, còn có thể thảo luận. Nhưng khi ông lấy càn khôn (trời, đất) làm cha mẹ của vạn vật trong trời đất, đồng thời, lại nêu ra mệnh đề quan trọng là : "Thiên địa chi tái, ngô kỳ thể ; thiên địa chi soái, ngô kỳ tính" (tức là, cái nút của trời đất, là kỳ thể của ta ; thống soái của trời đất, là kỳ tính của ta), lấy tính làm "thống soái" mà dân và vật đều hợp với tính của trời đất thành một thể. Thiên hạ có sự khác nhau giữa trưởng thành và ấu thơ, giữa tôn trọng và khinh rẻ, nhưng đều là bắt nguồn từ một tính, hợp với một tính. Nói về thuyết phương pháp thì nâng luân lý lên thành bản thể, khiến cho toàn bộ giới tự nhiên biến

thành tự nhiên được nhân hoá, có đủ sắc thái luân lý đạo đức. Chính điểm này đã được những người như Nhị Trình và Chu Hy v.v... khen ngợi.

Nhưng, những người nêu ra "Lý nhất phân thù" được rõ ràng, chính xác nhất, là Nhị Trình. "Ngũ lục" viết : "Sở dĩ vị vạn vật nhất thể giả, giai hữu thử lý, chỉ vi tòng na lý lai" (Sở dĩ gọi là vạn vật nhất thể đều có lý đó, chỉ là từ đó mà ra) ("Di thư", Quyển 2, Thượng). Vạn vật tuy có khác biệt, nhưng đều từ lý mà ra, lý chỉ có một, là nguồn gốc của vạn vật, cái gọi là "muôn lý quy về một lý", xem vật, cái gọi là "muôn lý quy về một lý", xem ra đó là nói về quan hệ giữa muôn lý và một lý, thực là nói về quan hệ giữa muôn lý và một lý, tức gọi là "vạn lý nhất lý nhĩ" ("Tuỳ ngôn nhất"). Ở Nhị Trình vẫn chưa nêu rõ tư tưởng lý có cấp độ. Trình Hạo nói : "Trung dung" bắt đầu nói nhất lý, trung tán là vạn vật, cuối cùng hợp lại thành một lý" ("Di thư". Quyển 14), tức từ tính của thiên mệnh đến lời nói và hành động bình thường có hàng trăm hàng ngàn, rất nhiều sự việc, lại trở về đến cái đích thực, tức là tính của thiên mệnh. Đó là "lý nhất phân thù". Đó chính là tư tưởng của Thuyết bản thể. Họ cho rằng, thiên hạ chỉ có một lý, vạn sự vạn vật đều từ trong lý đó mà ra, còn như vạn vật sao lại lấy vạn thù, thì nói rõ từ khí một cách chung chung, cái gọi là "nhị khí ngũ hành, cương nhu vạn thù, thì thánh nhân đã theo duy nhất lý" ("Nhị khí ngũ hành, cương nhu vạn thù, thánh nhân sở do duy nhất lý ") ("Di thư". Quyển 6). Các vị cũng có nói đến lý của mọi sự vật, "có vật tất có phép tắc, một vật phải có một lý" ("Di thư". Quyển 18), nhưng vạn lý có quan hệ như thế nào với nhất lý thì thực ra cũng không thấy thảo luận đến, mà chỉ nhấn mạnh "vạn vật đều là nhất lý".

Trình Di và Dương Thời khi thảo luận về "Tây minh" đã chính thức nêu ra bốn chữ "lý nhất phân thù", sau đó "lý nhất phân thù" trở thành phạm trù quan trọng của lý học. Trình Di cho rằng "lý nhất" và "phân thù" là quan hệ gốc và ngọn giữa thể và dụng, lý chỉ có một, thiên hạ không có hai lý, nhưng dụng và ngọn của nó thì có rất nhiều, chỉ nói phân thù mà không nói lý nhất hoặc chỉ nói lý nhất mà không nói đến phân thù đều là thiên lệch. Một lý thống lĩnh vạn sự, vạn sự quy về một lý. Nói về "Tây minh", ông đã lý giải: "Phân thù bị che lấp, để cái riêng tư thắng thì thất nhân ; không phân rõ tội lỗi, thì kiêm ái cũng vô nghĩa. Phân lập mà suy ra một lý, để ngăn chặn dòng chảy cái riêng tư thắng đó, là phía nhân nghĩa ; không phân biệt mà cứ nói về kiêm ái hòa đến mức sẽ không có cực của cha, thì đó sẽ là giặc của nhân nghĩa vậy" ("Phân thù chi tế, tư thắng nhi thất nhân, vô phân chi tội, kiêm ái nhi vô nghĩa, phân lập nhi suy lí nhất, thượng tư thắng chi yêm, nhân chi phương dã, vô biệt nhi thuật kiêm ái chí vô phụ chi cực, nghĩa chi tặc dã") ("Văn tập. Đáp Dương Thời luận Tây minh thư"). Đó hoàn toàn là tư tưởng của chủ nghĩa luân lý.

Trình Di còn nói đến vấn đề vật lý, thừa nhận trời đất có bề cao, bề dày, sở dĩ nhiên (nguyên nhân của sự vật) của một vật, thậm chí một ngọn cỏ, một cái cây đều có lý, nhưng lại nêu ra tư tưởng "vật lý bản đồng" (vật lý có gốc giống nhau) khi giải thích về quẻ "khuê". Ông nói : "Suy từ sự giống nhau của vật lý để làm rõ việc sử dụng thời gian của quẻ khuê, chính là đạo hợp với quẻ khuê của thánh nhân. Xem nó giống nhau là cái giống nhau, đó là bàn về thế tục

vậy. Thánh nhân thì hiểu rõ đồng bản của vật lý, cho nên có thể cùng với thiên hạ mà hoà hợp với muôn loài vậy", "Vật tuy khác mà lại là đồng bản của lý, cho nên thiên hạ to lớn, quần chúng sinh ra đông, ly tán ra vạn thù, còn thánh nhân thì lại có thể giống nhau" ("Thôi vật lý chi đồng dĩ minh khuê chi thời dụng, nãi thánh nhân hợp khuê chi đạo dã. Kiến đồng chi vi đồng giả, thế tục chi luận dã, thành nhân tắc minh vật lý chi bản đồng, sở dĩ năng đồng thiên hạ nhi hoà hợp vạn loại dã", "vật tuy dị nhi lý bản đồng, cố thiên hạ chi đại, quần sinh chi chúng, khuê tán vạn thù, nhi thánh nhân vi năng đồng chi") ("Trình Thị Dịch truyện". Quyển 3). Mỗi một sự vật của giới tự nhiên đều có đặc thù khác nhau, thể hiện rõ tính đa dạng phong phú, nhưng trong sự khác dị có cái đồng nhất, tức là có quy luật chung. Tư tưởng này đã phản ánh lên quan hệ biện chứng giữa tính thống nhất và tính đa dạng của giới tự nhiên. Nhưng ông đã nâng "lý" lên thành bản thể của vũ trụ và quy kết hết thảy các hiện tượng của giới tự nhiên, của xã hội loài người và nhân sinh thành sự biểu hiện của một lý. Ông nhấn mạnh "vạn tượng sâm nhiên" trong "xung mạc vô trắm" (muôn tượng như rừng cây trong cát xô thành xa mạc, không dự đoán được), làm cho phương pháp phân tích tổng hợp đã biến thành phương tiện quy nạp trừu tượng. Lý nhất của thiên hạ như đường đi tuy khác nhau, nhưng quy nạp lại là giống nhau. Hư tuy là trăm mà nó đến là một. Tuy vật có muôn vàn đặc thù, sự vật có muôn vàn biến hoá, nhưng thống nhất lại là một, thì không có thể nào lại khác được" ("Thiên hạ chi lý nhất dã, đồ tuy thù nhi kỳ quy tắc đồng, hư tuy bách nhi kỳ chí tắc nhất. Tuy vật hữu vạn thù, sự

hữu vạn biến, thống chi dĩ nhất, tắc vô năng vi dã") ("Chu Dịch Trình Thị Dịch truyện. Hàm quái"). Ông thừa nhận sự vật có muôn vàn sự khác biệt, có muôn vàn sự biến hoá, nhưng con đường khác nhau đó, cũng quy về giống nhau, trăm sự suy nghĩ để đi đến nhất trí, là do một lý làm thống soái. Đó là muôn vàn sự việc chứa trong một lý, trong muôn vàn sự việc có một lý, nghĩa là "lý nhất phân thù". Ông còn cho rằng, người ta có thể làm hết kỳ tính, có thể làm hết tính của vật, có thể tán thành sự hoá dục của trời đất, có thể tham gia với trời đất. Vì sao vậy ? Cấm nói chỉ là một lý, mà trời và con người đều có sự phân biệt riêng ("Di thư". Quyển 15). Quy nạp trừu tượng lại biến thành diễn dịch trừu tượng.

Nhị Trình nêu lên phạm trù "lý nhất phân thù", khi bàn về quan hệ bản thể với vạn vật, tiếp xúc đến vấn đề quan hệ giữa toàn bộ và bộ phận, giữa cái chung và cái riêng, nhưng không có triển khai luận chứng thêm một bước. Sau Nhị Trình, vấn đề này ngày càng nổi lên, đệ tử của ông là Tạ Thượng Thái (Lương Tà) khi thảo luận về quan hệ lý sự đã nêu ra sự bất thắng cùng, lý tắc nhất dã" ("Sự việc không thắng hết được, lý thì lại chỉ có một") ("Tống Nguyên học án". Quyển 24), vẫn là tuân theo thuyết của Nhị Trình, tức là kiên trì vạn vật chỉ có một lý. Tuy nhiên, ông thừa nhận "mọi vật đều có lý", nhưng "một lý là đủ, lý ở một nơi là cùng, nơi tiếp xúc đều thông" ("Thượng Thái Ngữ lục". Quyển trung). Như vậy chứng tỏ tư tưởng về lý là mọi vật đều có một lý và không có lý phân chia. Nhưng, một đệ tử khác của Nhị Trình là Dương Thời thì bắt đầu coi trọng "phân thù", "vật của thiên hạ, có lý nhất mà phân thù, biết

một lý của vật, cho nên là nhân, biết phân thù của vật, sở dĩ là nghĩa cực kỳ phân ra khinh và trọng, không có sai lệch về phân thù thì là tinh vậy" ("Thiên hạ chi vật, lý nhất nhị phân thù, tri kỳ lý nhất, sở dĩ vi nhân, tri kỳ phân thù, sở dĩ vi nghĩa. Cực kỳ phân chi khinh trọng, vô thù phân chi sai, tắc tinh hĩ") ("Tống Nguyên Học án". Quyển 25). Nhân nghĩa là lý của luân lý làm người, nhưng hai cái đó là quan hệ giữa lý nhất và phân thù, lý nhất là nói về tổng thể, phân thù có khác biệt về nặng nhẹ, to nhỏ. Điều đáng chú ý là, ông đã nêu ra tư tưởng quan trọng là "phân thù" không rõ, thì "lý nhất" không tinh, thể hiện sự coi trọng của ông đối với phương pháp phân tích.

Sau này, thầy dạy Chu Hy là Lý Động, đặc biệt lấy "Lý nhất phân thù" truyền thụ cho Chu Hy, điều đó đã có tác dụng quan trọng đối với sự hình thành Thuyết "lý nhất phân thù" của Chu Hy. Sau khi học tập từ La Tòng Nhan, Lý Động qua suy nghĩ nghiên cứu, ông đã rút ra kết luận : "Khái dĩ lý nhất nhi bất sát hồ phân chi thù, thử học giả sở dĩ lưu vô nghi tựa loạn chân chi thuyết nhi bất tự tri dã" ("Đại khái lấy lý nhất mà không quan sát phân thù thì học giả đó sẽ rơi vào Thuyết nghi ngờ tựa như cái gì cũng loạn vậy, mà không biết mình") ("Diên Bình đáp vấn : Hành trạng"). Ông cho rằng chỉ nói "lý nhất" mà không nói đến "phân thù" thì dễ dàng rơi vào Thuyết "hữu thể vô dụng" của Phật giáo. Do đó, ông chủ trương sau khi lĩnh hội "đại bản" còn phải nghiên cứu kỹ về phân thù. "Ký đắc kỳ thể, tắc phàm xuất vô thử giả, tuy phẩm tiết vạn thù, khúc triết vạn biến, mạc bất cai nhiếp động quán, dĩ thứ xúc thích nhi các hữu điều lý, như xuyên lưu mạch lạc chi bất khả loạn,

đại nhi thiên địa chi sở dĩ cao hậu, tế nhi phẩm âu chi sở dĩ hoá dục, dĩ chi vô kinh huấn chi vi ngôn, nhật dụng chi tiểu vật, tích chi vô thủ, vô nhất bất đắc kỳ ai yên" (Đã có cái gốc thì tất cả mọi cái đều từ cái gốc đó mà ra. Tuy phẩm tiết có vạn thù, khúc triết có vạn biến, cũng không bỏ qua, phải tiếp xúc từng cái mà giải thích, như dòng sông mạch lạc không thể rối loạn. Trời đất bao la, cao và rộng, vật phẩm nhỏ bé và ẩm ướt, nên biến chất, cho đến lời nói nhỏ nhẹ cầu kinh, vật dụng nhỏ bé dùng hàng ngày đều từ đó mà phân tích, không có một cũng không được buông") (Như trên). Nghĩa là, không những phải nắm vững nguyên tắc chung, mà còn phải có công phu đào sâu suy nghĩ để nắm vững các điều lý, chỉ có nghiên cứu "phân thù" mới có thể hiểu rõ được "lý nhất". "Phân thù" ở đây là chỉ điều lý của sự vật cụ thể. "Ngô Nho chi học, sở dĩ dị vô dị đoạn giả, lý nhất phân thù dã. Lý bất hoạn kỳ bất nhất, sở nan giả phân thù nhĩ" ("Học thuyết của Ngô Nho, sở dĩ khác với lý nhất phân thù là ở cái đầu khác dị vậy. Lý không mắc bệnh tật, không có một lý thì khó mà phân thù được ") ("Diên Bình đáp vấn"), chứng tỏ ông đã nêu lên vấn đề về phương pháp phân tích cụ thể.

Chu Hy lúc đầu khi theo học Lý Động, vì chịu ảnh hưởng của Nhị Trình, nhất là của Phật học, "Vụ vi ưu động hoằng khoát chi ngôn, dĩ vi "thiên hạ chi lý, nhất nhi dĩ" ("Đây là lời nói rất hay và rộng" cho là "thiên hạ chỉ một lý là đủ", không cần phải tốn thời gian đi vào các chi tiết cụ thể. và cho đó là "đa sự". Nhưng qua tranh cãi nhiều lần, cuối cùng ông đã tiếp thu tư tưởng của Lý Động. "Lấy lời nói của Diên Bình để suy nghĩ nhiều lần, mới biết là ông không lừa dối ta" (Như trên).

Nhưng, Lý Động nói vậy, chủ yếu là nói về phương pháp luận thực tiễn đạo đức, nói như thế nào để đạt được khí tượng của thánh nhân. "Muốn nhìn thấy khí tượng đồng nhân không khó, cần phải lý hội được phân thù, tuy không mất tý gì mới là khí tượng của Nhà Nho" ("Yếu kiến nhất thị đồng nhân khí tượng khước bất nan", tu thị lý hội phân thù, tuy hào phát bất khả thất, phương thị nho giả khí tượng" (Như trên).

Nói về thuyết bản thể, ông cho rằng, người và vật tuy khác nhau, nhưng khi "suy" ra cũng chỉ là "một lý quán xuyến" mà thôi. Song ông cho rằng "phân thù" tuy bao gồm điều lý cụ thể, nhưng chủ yếu là chỉ nhiều vật chứ không phải là ít. Vấn đề này được phát triển thêm một bước, cần phải đề cập đến phương diện rộng rãi hơn. Chu Hy đã xuất phát từ đó, ông đẩy tới vấn đề nguồn gốc vũ trụ và vấn đề quan hệ giữa lý của vạn sự vạn vật và nguồn gốc vũ trụ, đã đưa ra học thuyết "lý có các cấp độ".

Chu Hy sở dĩ nêu ra "Thái cực" là nguồn gốc của vũ trụ, chính là để giải quyết vấn đề đó. Trong triết học Chu Hy, thái cực là một nguyên tắc tuyệt đối siêu việt, phổ biến, nhưng lại tồn tại trong sự vật hiện thực. Thái cực đã là tên chung của nhiều lý, là toàn thể của vạn lý, trong đó vạn lý đều có đủ cả, lại là cực chí của lý, tức có tính tuyệt đối. Nói về quan hệ giữa thái cực và vạn vật là "vạn cái là một cái, một cái là vạn cái", phủ lên cả hệ thống là một thái cực, mỗi vật lại có một thái cực" ("Ngữ loại". Quyển 94). Quan hệ này có thể nói có hai lớp ý nghĩa. Một là, thái cực ở trong mỗi vật, tức cái gọi là "mọi vật đều có một thái

cực". Đúng như "Trăng in trên vạn con sông" trong triết học Phật giáo. Thái cực được xem là một khối không thể chia cắt, thái cực của mỗi vật là thái cực "cụ thể và nhỏ bé", "không phải là cắt thành mảnh" chia thành nhiều bộ phận được. Do khí cấu tạo thành vạn vật, có sự khác nhau về trong đục, dày mỏng, vật cũng có ngàn vạn sự khác nhau, nên lý của thái cực có sự phân chia nghiêng về toàn thể, ngược lại không có sự phân chia khác biệt. "Gọi là toàn bộ cũng được, gọi là bộ phận cũng được, nói về lý thì không phải là không có toàn bộ, mà nói về khí thì không thể không có bộ phận" ("Ngữ loại". Quyển 4). Đó là Thuyết "lý nhất phân thù" của Chu Hy thông thường đã nói. Ở đây thái cực và vạn vật cấu thành mối quan hệ giữa toàn bộ và bộ phận, nhưng thái cực của thống thể và thái cực của mỗi vật không phải là mối quan hệ giữa toàn bộ và bộ phận.

Song, Thuyết "lý nhất phân thù" của Chu Hy còn có một lớp ý nghĩa khác. Đó là vạn vật mỗi vật, đều có lý của nó, mỗi lý của vạn vật không giống nhau, nhưng "lý chung của vạn vật trong trời đất là thái cực" ("Ngữ loại". Quyển 94). Nhìn từ phương diện đó, thái cực hầu như có thể chia ra được. "Chỉ là một lý đó, vạn vật phân ra mà cho là thể (Như trên)". Cái gọi là "phân ra" đó là chỉ "vạn vật mỗi cái đều có bẩm thụ". Mỗi cái trong toàn bộ thái cực được phân một bộ phận cho mình, đó là lý của vạn vật. Chu Hy thường nói, mỗi vật có lý của nó, lý có khác nhau, nên vật có khác nhau. "Có là lý, mới có sự vật đó" ("Ngữ loại". Quyển 13). "Duy có lý là có rất nhiều, nên vật cũng có rất nhiều" ("Như sách đã dẫn, Quyển 94"). Như vậy chứng tỏ sự khác nhau của vật do sự khác nhau của lý quyết định. Thái cực đã là "tên

chung" của vạn lý, chứng tỏ nó là toàn bộ được quy nạp tổng hợp mà thành trong nhiều lý, trong đó tự nhiên bao gồm vạn lý. Điều đó chứng tỏ, lý có cấp độ, vạn lý cùng với một lý tuy đều là cái hình nhi thượng, song lại là quan hệ giữa tương cộng và tương thù, giữa toàn bộ và bộ phận.

Để nói rõ điểm đó, Chu Hy còn đưa ra Học thuyết "lý hữu thể dụng". "Vạn vật đều có lý đó, lý đều cùng một nguồn gốc mà ra, nhưng chỗ ở thì khác nhau, nên lý dùng cũng khác nhau" (Như sách đã dẫn. Quyển 18). "Nguồn gốc" là bản thể của thái cực, "dụng" là chỉ sự lưu hành phát dục của bản thể. Bản thể chỉ có một, song lưu hành phát dục thì có muôn vàn sự khác nhau (vạn thù.) "Trùm lên cái đích thực (chí thành) không ngừng, là thể của đạo, sở dĩ muôn vàn sự khác nhau (vạn thù) chỉ có một gốc vậy ; mỗi sự khác nhau trong vạn thù có đặc thù riêng, là dụng đạo vậy, sở dĩ một gốc có muôn vàn sự khác nhau là vậy" ("Cái chí thành vô tức giả, đạo chi thể dã, vạn thù chi sở dĩ nhất bản dã, vạn thù các đắc kỳ sở giả, đạo chi dụng dã, nhất bản chi sở dĩ vạn thù dã") ("Lý nhân". Luận ngữ tập chú". Quyển 2). Đó gọi là "Thể nhất nhi dụng thù" ("Ngữ loại". Quyển 27). Nhưng cái gọi là "dụng" ở đây, tuy là dụng của lý, nhưng trái lại không thể tách rời vật mà có tác dụng được. Do đó chỉ có thể là "mỗi vật khác nhau có dụng của mỗi vật". Nghĩa là, lý của vạn thù là mối quan hệ với sự vật cụ thể. "Mọi vật đều có lý đó, mà các vật khác nhau có dụng khác nhau, không phải là không có sự lưu hành của một lý" (Như trên). Do vạn vật ở vào các địa vị khác nhau, lý của bản thể ở trong mỗi vật đều có dụng khác nhau, vì thế mà biểu hiện thành lý không giống nhau. Các dụng của vật khác

nhau, nghĩa là các dụng của lí cũng khác nhau, bởi vì lý không tách rời vật. Ở đây không thể hoàn toàn giải thích được bằng toàn bộ và bộ phận.

Ở đây, ông coi vạn vật trong trời đất là một khối thống nhất, thái cực là lý "chung" của vạn vật trong trời đất, mà không phải là lý của một vật ; song khối thống nhất này lại là do các bộ phận khác nhau cấu thành, các bộ phận vẫn đạt tới chỗ từng sự, từng vật một, đều có lý riêng của mình. Nói về quan hệ hình nhi thượng và hình nhi hạ, thì chỉ có hai cấp độ lôgíc của lý và vật ; Nhưng nói về quan hệ giữa một lý và vạn lý thì biểu hiện là quan hệ giữa toàn bộ và bộ phận, vạn vật trong trời đất chỉ có một lý, một lý ở trong vạn vật trong trời đất ; mỗi sự. mỗi vật đều có lý riêng của nó, lý khác nhau tức là ở trong sự vật khác nhau. Một lý và vạn lý không phải tồn tại cô lập một mình, trong một lý có vạn lý, trong vạn lý có một lý. "Vạn thù là một cái gốc đó, một gốc là vạn thù ấy" ("Ngữ loại". Quyển 27). "Vạn thù" ở đây, tức là vạn vật cũng là vạn lý, "lý nhất phân thù" không thể hiểu một cách giản đơn là mối quan hệ giữa một lý và vạn vật.

Như vậy, "lý nhất phân thù" lại trở về vấn đề quan hệ lý khí. Theo triết học Chu Hy thì phàm là vật đều có lý có khí. Tất nhiên vạn vật đều do lý khí tổ thành, thì sự giống và khác nhau của vạn vật là do lý quyết định, hay là do khí quyết định ? Đây là vấn đề "lý nhất phân thù" cần giải quyết. Chu Hy nói : "Bàn về một nguồn gốc của vạn vật, thì lý giống nhau mà khí khác nhau ; quan sát thể khác của vạn vật thì khí gần giống nhau mà lý tuyệt đối khác nhau.

Cái khác nhau của khí là không thuần tuý, không đều ; cái khác nhau của lý là sự khác nhau giữa bộ phận và toàn bộ" ("Đáp Hoàng Thương Bá", "Chu Văn Công văn tập". Quyển 46). Ở đây ông dùng sự khác nhau của khí và giống nhau của lý để nói rõ vạn vật chỉ có một nguồn gốc, dùng khí giống nhau và lý khác nhau để nói rõ vạn vật vì sao khác nhau, nhìn bề ngoài là dùng "lý" để nói rõ sự giống nhau và khác nhau của vạn vật ; trên thực tế lại là dùng lý để nói rõ vạn vật vì sao giống nhau, dùng khí để nói rõ vạn vật vì sao khác nhau. Khí của vạn vật tuy có sự khác nhau không thuần tuý, nhưng nguồn gốc chỉ có một, nên giống nhau ; vì khí có sự khác nhau không thuần tuý, nên lý có sự khác nhau giữa bộ phận và toàn bộ. Nhưng bộ phận và toàn bộ không có sự phân chia bằng nhau, do đó, đây còn là nói về mỗi vật đều có một thái cực. Song vạn vạt có sự khác nhau, tất nhiên do khí quyết định, điều đó đã thừa nhận tác dụng tích cực năng động của khí, khí không phải là một đống vật liệu tiêu cực, vô tác dụng, mà là điều kiện quan trọng quy định tính chất cụ thể và quy luật của sự vật. Nếu lại truy hỏi thêm ; sự vật vì sao khác nhau ? thì nếu chỉ có dùng sự không thuần tuý của khí, bộ phận và toàn bộ của lý không thôi sẽ rất khó trả lời. Sự thật, trên vấn đề này, Chu Hy, bảo vệ tính linh hoạt rất lớn, trong rất nhiều trường hợp, đã tách khỏi Thuyết bản thể của lý của ông.

Chu Hy tuy kiên trì thuyết "nhất nguyên" (một nguồn gốc) của vạn vật để luận chứng vạn vật đều là một lý, song trên vấn đề cụ thể ông không thể không từ sự khác nhau của khí để luận chứng sự khác nhau của lý. Ví dụ như loài ong kiến sống có nghĩa, loài hổ, sói sống có nhân, cuối cùng

ông không thể không thừa nhận, cho dù loài ong kiến và hổ sói sống có nhân nghĩa đi chăng nữa thì cũng chỉ là "có một điểm nào đó thấy rõ thôi, chứ không thể suy ra các điểmkhác" ("Hữu nhất điểm chi minh, kỳ tha cách suy bất khứ") ("Ngũ loại". Quyển 4). Cho đến loại gạch ngói khô khốc, tuy nói "khô khốc có lý", nhưng lý của gạch ngói thì mỗi thứ không giống nhau, như đại hoàng và phụ tử (là hai vị thuốc bắc - ND) "rõ ràng đại hoàng không thể là phụ tử, phụ tử không thể là đại hoàng", "gạch xây bậc thềm phải có lý của gạch". Ghế trúc phải có lý của ghế trúc" (Như trên) Mỗi cái không giống nhau, không thể không khác nhau. Vì sao như thế ? Bởi vì bẩm khí không giống nhau, nên lý không giống nhau. "Anh bẩm sinh có rất nhiều khí, nên cũng có rất nhiều lý" (Như trên) "khí có rất nhiều " nên "lý có rất nhiều ". Điều đó có khác với thuyết khí có sự khác nhau không thuần tuý, lý có bộ phận và toàn bộ.

Một mặt, Chu Hy coi giới tự nhiên là một khối thống nhất hữu cơ, chi phối cả khối đó là lý của thái cực, mà lí của thái cực là một khối không thể chia cắt được, nên ông nêu ra mệnh đề "mỗi vật đều có một thái cực". Đó là nội dung quan trọng về tư tưởng "lý nhất phân thù" của Chu Hy. Tư tưởng này bắt nguồn tư Nhị Trình, đặc biệt là Trình Di, đồng thời cũng chịu ảnh hưởng nghiêm trọng của Triết học Phật giáo.

Mặt khác, để nói rõ tính đa dạng của vạn vật trong thế giới, ông lại phải thừa nhận "khí" có tác dụng quyết định. Căn cứ vào tư tưởng "Thể nhất nhi dụng thù" (tức vật thể có một, nhưng dụng thì có nhiều), ông nói rõ vạn thù của

vật là do lý có sự phân chia, "dụng của lý" khác nhau, nhưng vẫn do khí quyết định. Đó là thuyết "Khí mạnh lý yếu" mà ông đã nói. Ở đây, lý là cụ thể, chứ không phải là trừu tượng, nó là lý của một vật, chứ không phải là thái cực của mọi vật. Trong một loạt luận thuật (trình bày và phân tích) của Chu Hy đều là như vậy. "Ngữ loại" ghi chép : "Hỏi : "Người và vật đều bẩm sinh có lý của trời đất, cho là lý, đều chịu khí của trời đất cho là hình, nếu nhân phẩm khác nhau, cố nhiên là khí có sự khác nhau về sáng tối, dày mỏng, nếu nói ở vật, không biết là lý bẩm sinh có hay không có hoàn toàn, cũng là do sáng tối bẩm sinh của khí như thế nào ?" Đáp : "Duy khí của vật cỡ rất nhiều, nên lý của nó cũng có rất nhiều. Như chó và ngựa, hình khí đó của chúng như thế nên chỉ có thể biết được sự như thế ! " (Quyển 4). Ở đây, người nêu câu hỏi dựa vào tư tưởng của Chu Hy khí có sự khác nhau về sáng tối, đóng mở, nên lý có bộ phận và toàn bộ, muốn biết sự khác nhau của người và vật là do lý hay do khí quyết định. Tất nhiên là trả lời của Chu Hy đã vượt ra khỏi vấn đề đó. Ông hoàn toàn dùng khí có nhiều hay ít để nói rõ lý có nhiều hay ít. Sự khác biệt của người và động vật như thế, sự khác biệt của thực vật cây cỏ càng là như thế. "Khí của thảo mộc lại khác, ông đều không biết" (Như trên).

Vấn đề thảo luận ở đây, chính là vấn đề quan hệ giữa toàn thể và bộ phận. "Lý nhất" được nói thành nguồn gốc, nguyên hình của vạn vật trong vũ trụ, nhưng ông không phủ nhận sự tồn tại của đặc thù. Hơn nữa còn thừa nhận, đặc thù là do bản thân sự vật quyết định, mà sự tổng cộng của nhiều bộ phận là toàn thể. Nói từ phương pháp tư duy, đây

là từ trừu tượng nâng lên cụ thể, chứ không phải từ cụ thể nâng lên trừu tượng.

Chính ở đây điều mà Chu Hy nhấn mạnh là "phân thù" chứ không phải là "lý nhất". "Nói như thế sao hiểu được một lý, vạn sự đều ở trong đó ? Vạn sự vạn vật trong thiên hạ đều cần anh lần theo một lý để hiểu biết mới được". "Lý của vạn vật, cần anh lần theo một lý để xem và hiểu mới được" ("Ngữ loại". Quyển 12). Ông lại nói : "Có thể ở trong phân thù, mọi sự vật đều rõ ràng, hiểu được là đương nhiên của nó, sau đó mới biết lý bản là nhất quán. Không biết vạn thù mỗi cái có một lý, mà nói suông về lý nhất, thì không biết lý nhất ở đâu ?" ("Cai nặng vô phân thù trung, sự sự vật vật đầu đầu hạng hạng, lý hội đắc kỳ đương nhiên, nhiên hậu phương tri lý bản nhất quán. Bất tri vạn thù các hữu nhất lý, nhi đồ ngôn lý nhất, bất tri lý nhất tại hà xứ ?") ("Như sách đã dẫn ở trên", Quyển 27). "Vạn lý tuy chỉ là một lý, học giả cần phải đi vào trong vạn lý, muôn ngàn đầu mối đều phải biết, bốn mặt ghép lại, tự mình sẽ thấy được một lý. Không đi tìm hiểu vạn lý, chỉ biết tìm hiểu một lý... chỉ là tưởng tượng suông" ("Vạn lý tuy chỉ thị nhất lý, học giả thả yếu khứ vạn lý trung, thiên đầu vạn tự đô lý hội, tứ diện tấu hoà lại, tự kiến đắc thị nhất lý. Bất khứ lý hội na vạn lý, chỉ quản khứ lý hội na nhất lý... chỉ thị không tưởng tượng") (Như sách đã dẫn. Quyển 117). Điều đó chứng tỏ Chu Hy đã tiến hành một số phân tích biện chứng nào đó đối với quan hệ "lý nhất" và "phân thù".

1. Vạn lý tức là một bộ phận của thái cực, phân thù tức là một bộ phận của một lý. Chúng được nói rõ một lý từ

các phương diện khác nhau. Từ bốn mặt tụ hoà lại thành một lý.

2. Một lý ở trong vạn lý, tồn tại mà không tách rời lý. Bởi vì một lý được cấu thành do vạn lý, không có vạn lý, một lý cũng không có chỗ tồn tại. Vì thế, không biết lý của vạn thù chỉ là "tưởng tượng suông".

Nhưng Chu Hy đã phán định một lý là bản thể, là bản nguyên, mà vạn lý chỉ là tác dụng hoặc biểu hiện trong vạn sự vạn vật của bản thể, thì như vậy là tư tưởng nói trên của ông sẽ bị đảo lộn, cuối cùng lại quay trở về tiền đề lý quyết định khí.

Trên vấn đề "lý nhất phân thù", Phái tâm học và Phái lý học có sự bất đồng tương đối lớn. Giữa họ đã xảy ra một cuộc tranh cãi kịch liệt, vì Phái tâm học lấy tâm làm lý, cái gọi là "lý nhất phân thù" là mối quan hệ giữa lý của bản tâm và vạn sự vạn lý. Họ chủ trương lập đại bản, không cần tìm cái gọi là vạn lý trong mọi sự vật. Lục Cửu Uyên nói : "Muốn hiểu rõ lý, không thể không cần đến cái gốc của lý. Cái gốc của lý không lập được mà hiểu rõ được lý thì ta chưa thấy" ("Thập di Tắc dĩ học văn", "Tượng Sơn toàn tập". Quyển 32). Ý thức được bản thể hay ý thức được chủ thể, tức là cái gốc của vạn lý. Ý thức chủ thể lại là nguyên tắc lý tính đơn thuần đã trải qua "tĩnh hoá" và "thăng hoa". Lý của vạn vật đều không tách rời một lý của tâm ta. Do đó, nói chung, họ chỉ nhấn mạnh "một lý" mà không nói gì đến "phân thù". Lục Cửu Uyên cho rằng : "Lý của thiên hạ là vô cùng, nếu lấy cuộc đời của ta đã trải qua mà nói thì khác nào như chặt tre ở Nam Sơn, không đủ để tiếp thu lời nói

của ta, rõ ràng nó là tổng hội quy tại đó." ("Ngữ lục. Thượng", như sách đã dẫn, Quyển 34). Tức là hội quy về tâm.

Lý của thiên hạ hội quy ở tâm ta, chính gọi là "đương nhiên chỉ quy về một, ý nghĩa tinh tế chỉ có một mà thôi" (chỉ đương quy nhất, tinh nghĩa vô nhị). Do đó, vấn đề là ở chỗ phải nắm vững nguyên tắc chủ thể, lý của vạn sự vạn vật không phải là quan trọng.

Trần Thuần, một mặt, bảo vệ quan điểm của Chu Hy, mặt khác, lại nhấn mạnh nguyên tắc chủ thể. "Tâm này hồn luân thành một lý" (Như trên). Do đó "Lý nhất phân thù" cũng chính là một tâm quán xuyến đến vạn lý, "một chỉ là đạo lý đó hồn luân toàn bộ vào một chỗ đại bản, vẫn là từ đạo lý đó chảy ra, quán xuyến vào trong vạn sự vạn vật". "Từ đạo lý hồn luân vào một lý mà nói thì vạn lý không phải là không sùng sững chen dày đặc". Từ vạn lý của nó thấy rõ mà nói, lại không phải là không có một lý đó. Một sở quán xuyến đến vạn, mà vạn không phải là không có một gốc" ("Lý nhất phân thù" dã tựu thị nhất tâm quán vạn lý, "nhất chỉ thị giá các đạo lý toàn thể hồn luân nhất đại bản xứ. Quán thị giá đạo lý lưu xuất khứ, quán xuyến hồ vạn sự vạn vật chi quán". "Tự kỳ hồn luân nhất lý nhi ngôn, vạn lý vô bất sâm nhiên cụ bị. Từ kỳ vạn lý trứ kiến nhi ngôn, hựu vô phi túc thử nhất lý dã. Nhất sở dĩ quán hồ vạn, nhi vạn vô bất bản hồ nhất") ("Nhất quán", như sách đã dẫn, Quyển thượng). Trần Thuần không phải không nói đến "phân thù". Ông coi trọng cả phương diện "phân thù". Song ở ông xem ra "lý nhất" được coi là nguyên tắc tối cao của vũ trụ, tức

trong quan niệm chủ thể, do đó mà có tính chủ thể, nếu không có quan niệm chủ thể thì lý của vạn sự vạn vật sao có thể quan thông được ? Xuất phát từ Thuyết bản thể vũ trụ, qua sự đồng nhất giữa chủ thể và khách thể, giữa chủ quan và khách quan, cuối cùng ông đã đi theo Thuyết phạm trù chủ quan. Điểm đó có ý nghĩa quan trọng trong sự diễn biến của phạm trù lý học.

Quá trình đó, đến Trần Hiến Chương đã phát sinh ra sự biến hoá to lớn hơn. Ông nâng tinh thần chủ thể lên bản thể, tâm nghĩa là "lý nhất", lý của vạn sự vạn lí đều do một lý của tâm quán xuyến. "Quân tử nhất tâm, vạn lý hoàn cụ, sự vật tuy đa, mạc phi tại ngã" ("Quân tử một lòng, muôn lý đầy đủ, sự vật tuy có nhiều, chẳng lẽ không tại ta") ("Luận tiền bối ngôn thù thị hiên trần thị kim ngọc", "Bạch Sa Tử toàn tập". Quyển 3). Lý của muôn vạn sự vật đều không ở ngoài tinh thần chủ thể, biết thế thì ta lập ra trời đất, trời đất có thiên biến vạn hoá thì ở ta mà ra, mà vũ trụ cũng lại là ở ta" ("Hội thủ, tắc thiên địa ngã lập, vạn hoá ngã xuất, nhi vụ trụ tại ngã hĩ"). Ông cho rằng đó là cái "chuôi dao" thật sự để lý giải muôn sự muôn vật. "Có cái chuôi dao đó trong tay thì việc nào mà chẳng biết ? Từ xưa đến nay, từ bốn phương tám hướng, đều nhất tề xuyên qua cái lỗ khuyết của cái nút, đều nhất tề thu thấp, để tuỳ thời tuỳ chỗ đều phải qua cái nút đậy đó " (Đắc thử bả bính nhập thủ, cánh hữu hà sự ? Vãng cổ lai kim, tứ phương thượng hạ, đô nhất tề xuyên nữu, nhất tề thu thập, tuỳ thời tuỳ xứ, vô bất thị giá cá xung tái) ("Dữ Lâm quận bác", như sách đã dẫn, Quyển 4). Đó cũng có ý nghĩa là "nhất tâm quán vạn vật". Cái gọi là cái "nút đậy", nghĩa là vạn sự vạn vật

trong vũ trụ, đều do một lý của tâm làm thống soái, nếu quán thông, tách rời "tâm" của chủ thể, thì vạn vật trong trời đất không có thống soái và lệ thuộc. Do đó "cái lý đó bao la trên dưới, quán triệt từ đầu đến cuối, cấu thành từng phiến, đều không có phân biệt" (Như trên). Cái gọi là "không" phân biệt, không phải nói vạn vật đều không có phân biệt, mà là nói lý của vạn vật là "ta", và là một hay là "thái cực trong tâm" ("Ngô nhất" hoặc "Tâm trung chi thái cực"). Điều đó đưa nội ngoại vật và ta, vạn sự vạn vật thống nhất hoàn toàn vào nguyên tắc cơ bản, tức nguyên tắc chủ thể của "tâm" . Nhưng Trần Hiến Chương không hoàn toàn phủ định "phân thù". Ông cho rằng trong trời đất, "nghĩa lý tận vô cùng", đối với chỗ phân thù, cũng phải phân tích kỹ lưỡng" (Như trên). Ông cho rằng "tuỳ nơi mà nhận thức ra được lý trời" ("Dụ Trương Diên thục chủ sự", như sách đã dẫn ở trên, Quyển 3), nghĩa là, từ "phân thù" đến "lý nhất", trong vạn vật nhận thức ra được một lý. Điểm này, đến học trò của ông là Trạm Cam Tuyền đã phát triển thêm một bước.

Trạm Cam Tuyền cho rằng, "Xưa nay vũ trụ chỉ là một lý", nhưng cái lý đó "ở tại tâm không ở tại sự" mà "tâm kiêm cả sự" ("Minh Nho Học án". Quyển 37). "Một lý là "bản thể" của tâm, tức thực thể quan niệm". Do đó, trong vũ trụ xưa nay chỉ có một tâm đó (Như trên). Học thuyết nội ngoại hợp nhất của ông vẫn là tư tưởng tâm học thông qua sự đồng nhất giữa chủ và khách thể để xác lập, lấy chủ thể làm gốc. Nhưng ông đã có thái độ điều hoà đối với lý học và tâm học, biểu hiện trên "lý nhất phân thù". Ông chủ trương lý học và tâm học là Thuyết "đồng thể". Ông không giống như Lục Cửu Uyên chỉ nói đến "lý nhất", không hỏi

đến "phân thù". So với Trần Hiến Chương, ông càng tiến bộ hơn, ông cho rằng đối với "lý nhất" và "phân thù" coi là tương hỗ, thiếu một không được. Hai cái này tuy là quan hệ thể dụng, song không có "phân thù" thì cũng không thể có "lý nhất". Nghĩa là nguyên tắc chung của vũ trụ cần phải tuỳ nơi mà nhận thức được ở trên mọi sự vật, hoặc cho phép tự nhận thức được, nhưng tâm và vật không thể tách rời nhau, cũng không phủ định nhận thức được trên vật. Ông nói : "Chu Nguyên Hối khi tiếp xúc ban đầu với Diên Bình, rất thích Thuyết "hỗn nhiên đồng thể" của Trình Tử. Diên Bình nói rằng : "Muốn thấy được chỗ lý nhất, không khó, chỉ có chỗ phân thù là khó, lại phải qua một trận tối luyện. Kẻ ngu dại mới cho là không biết phân thù, và như vậy thì cũng không cần biết lý nhất ; không biết lý nhất thì cũng không cần biết phân thù. Hai cái này có nguyên nhân đồng thể" (Như trên). Cái gọi là đồng thể, tức là bản thể cùng ở tâm, mà tâm thể là một lý, nhưng do tâm không có nội ngoại, vật không có nội ngoại, tâm vật không có nội ngoại là hoàn toàn đồng nhất, vì thế, có thể nói "lý nhất" và "phân thù" là tâm vật đồng thể.

Vương Dương Minh trong lúc hoàn thành thuyết tâm bản thể của mình, "lý nhất phân thù" được giải thích là học thuyết "tinh nhất", "nhất" tâm thể, tức là lý nhất, "tinh" là chỉ phân thù, lưu hành, song hai cái đó đều ở trong tâm, tồn tại không tách rời ý thức chủ thể. Tâm tuy có thể phân chia thể dụng, ngược lại, không thể phân chia nội ngoại. Tâm không có ý vị hư linh, có thể "có đủ nhiều lý mà xuất ra vạn sự" ("Truyện Tập Lục. Thượng"). Tất nhiên vạn sự đều xuất ra ở tâm, quan hệ giữa lí nhất và phân thù, tức là

quan hệ giữa tâm và vật, lại là quan hệ giữa tâm và bản thân mình. Đó là phạm trù chủ quan triệt để. Nhưng điều đó không phải là nói vạn vật trong trời đất không tồn tại. Học thuyết "tinh nhất " của Vương Dương Minh, trên thực tế, là thuyết tâm vật hợp nhất, lấy tâm làm chủ đạo. Ông cho rằng lý nhất là nguyên tắc chủ thể, phân thù chẳng qua là sự vận dụng nguyên tắc chủ thể, do đó mà phủ định tính khách quan của quy luật tự nhiên, có thể nói là người theo Thuyết chủ thể, con người lập pháp cho tự nhiên.

"Nhất" là bản thể, tức là lý của "xung mạc vô trẫm", "tinh" là tác dụng , tức là vật của "vạn tượng sâm nhiên", nhưng vạn tương sâm nhiên cũng "xung mạc vô trẫm" (Như trên). "Xung mạc vô trẫm" là cha của nhất, "vạn tượng sâm nhiên" là mẹ của tinh. Trong nhất có tinh, trong tinh có nhất" (Như trên). Đó là luận điểm quan trọng về lý nhất phân thù của Vương Dương Minh. Giống như Lục Cửu Uyên, ông chủ trương lập đại bản trước, nhất của bản thể đã rõ thì vạn sự đều được nêu ra, lý của vạn sự vạn vật đều là điều lý chảy ra từ bản thể của lương tri, tuy mỗi cái có sự khác nhau, nhưng lại cùng xuất ra một lý. Nó lại hoàn toàn không giống với Lục Cửu Uyên, bởi vì ông thừa nhận "phân thù" là quan trọng, cần phải mất công sức ở chỗ phát hiện ra phân thù mới có thể có được một lý. Ông nói :"Sự phát hiện của lý có thể thấy được cái gọi là văn. Văn vi ẩn không thể thấy cái gọi là lý, chỉ thấy là một vật. Ước lế chỉ là muốn cái tâm này thuần là một thiên lý. Muốn cái tâm này thuần là một thiên lý (lý trời) thì cần phải tốn công ở chỗ phát hiện của lý... Bác văn tức là duy tinh, ước lế tức là duy nhất" (Như trên). Về điều này, ông và Chu Hy càng

tiếp cận với nhau hơn, nhưng ông không giống Chu Hy là tiến hành thảo luận vấn đề tồn tại của cả vũ trụ. Ông nhấn mạnh tới vấn đề quan hệ giữa chủ và khách thể, "duy nhất" và "duy tính", tức là quan hệ giữa lý nhất và phân thù, cũng sẽ biến thành vấn đề quan hệ giữa chủ thể và khách thể.

Khi trình bày về "lý nhất phân thù", Chu Hy đã áp dụng phương pháp phân tích tổng hợp, tức là "phân tích" ra vạn lý mà "hợp" lại thành một lý, thực ra trong phân tích lại có tổng hợp, trong tổng hợp lại có phân tích. Đó là phương pháp quan trọng để Chu Hy xây dựng nên Thuyết "lý nhất phân thù". Điểm này, Vương Dương Minh thấy rất rõ, nhưng ông vẫn giữ thái độ phủ định. "Hỏi : "Có phân tích đến cực kỳ tính mà không bị rối loạn, sau đó có tổng hợp để làm hết độ lớn của nó mà không có dư, nói như vậy là sao ? Ông đáp : "Có lẽ cũng không hết được. Lý đó há dễ phân tích sao ? Lại vì sao cần phải hoà hợp ? Thánh nhân nói : nhất tinh tự nó hết" ("Vấn : "Tích chi hữu dĩ, cực kỳ tính nhi bất loạn, nhiên hậu hợp chi hữu dĩ tận kỳ đại nhi vô dư, thử ngôn như hà ?" tiên sinh viết : "Khủng diệc vị tận. Thử lý há dung phân tích ? hựu hà tu tấu hoà đắc ? Thánh nhân thuyết tinh nhất tự thị tận" (Như trên). Có thể thấy, lý nhất phân thù mà ông đã lý giải chủ yếu là quan hệ giữa một lý với vạn sự, và không chứa đựng quan hệ một lý và phân lý. Đó là một sự khác biệt quan trọng giữa Phái tâm học và Phái lý học. Phái lý học thừa nhận lý có thể phân tích được, nên chủ trương "phân tích cho ra chân tơ kẽ tóc" ; Phái tâm học thì cho rằng lý là không thể phân tích được, nên chủ trương năm vững toàn bộ. Phái lý học cho rằng lý là khách quan, nên chủ trương mọi vật đều có lý riêng của

mình, Phái tâm học thì cho rằng lý là chủ quan, nên ngoài tâm ra không có lý. Đương nhiên, sự khác biệt đó không phải là tuyệt đối, vì thế, họ đều lấy "lý nhất" làm nguyên tắc cao nhất.

Trong các nhà triết học sau Vương Dương Minh, Lưu Tông Chu là một nhân vật đáng được chú ý. Ông tuy không hoàn toàn tách rời khỏi hệ thống tâm học, nhưng trên mức độ rất lớn đã đưa thuyết phạm trù chủ quan một lần nữa chuyển hướng sang khách quan hoá. Thuyết khí bản và tư tưởng tâm lấy vật làm thể của ông, chính là cái mốc của sự chuyển hoá đó, phạm trù "lý nhất phân thù" cũng là như thế.

Khi bàn về quan hệ giữa "nhất " và "vạn" ông nêu lên ; nhất là "thể", vạn là "số", nên nhất và vạn là quan hệ thể dụng chứ không phải là quan hệ về số. "Trong trời đất, có muôn vàn cái không đều nhau, số cũng vậy, nhất là quân. Nhất không có số nên thánh nhân lấy số khởi đầu từ hai, khiến cho người ta ngộ nhận là hư thể" ("Doanh thiên địa gián vạn hữu bất tể giả, số dã, nhi nhất dĩ quân chi. Nhất phi số dã, cố thánh nhân khởi số vô nhị, sử nhân tư ngộ hư thể yên") ("Dịch diễn. Chương 19", "Lưu Tử toàn thư" Quyển 2). "Nhất" ở đây nghĩa là "nhất" của "tinh nhất" mà Vương Dương Minh đã nói, tức là tâm thể, lại gọi là "độc thể" hay "thành thể". Bản thể của không suy nghĩ gì, không phải làm gì (vô tư vô vi) lặng lẽ bất động, mà có thể quan thông đến vạn sự vạn vật, nên là "nhất". Thiên địa vạn vật đều lấy "nhất" của tâm làm thể ; Song, thể không có độc lập, tức thể là dụng, dụng tức là thể, nên "nhất" của tâm

cũng không thể tồn tại tách rời vạn. Ông cũng nói những lời đại loại như "trăng in xuống vạn con sông, khắp nơi đều có bóng trăng tròn". Ông chủ trương vạn quy về nhất, lấy nhất thống soái ở vạn, song đồng thời lại nhấn mạnh "nhất thống soái ở vạn, vạn thống soái ở nhất", lý này dễ thấy. Nhất thống soái ở vạn, ý nghĩa sâu xa khó hiểu" ("Chỉ áo nan minh") ("Học ngôn trung", như sách đã dẫn, Quyển 11). Chữ "chỉ" ở tại tâm không có thể, lấy vạn làm thể. Đó chính là sự vận dụng, "thể dụng nhất nguyên" trên vấn đề lý nhất phân thù mà Lưu Tông Chu đã nói.

Lưu Tông Chu đã làm nổi bật (phiếm hoá) nguyên tắc chủ thể lên thêm một bước nữa, từ đó mà tách rời khỏi ý thức chủ thể, thảo luận lý biến hoá của vạn vật trong trời đất, trình bày "lý nhất phân thù" một cách khách quan. Như vậy đã một lần nữa lại chuyển hoá thuyết phạm trù chủ quan của Vương Dương Minh thành thuyết phạm trù khách quan. Ông nói : "Đạo nhất quán tức là đạo của trời đất, không có riêng của thánh nhân. Thánh nhân tự nhận cho rằng ta là đạo, thánh nhân từ tâm mình nhìn ra đạo đó, nước đầy thì tràn ra, nhất thực vạn phân (một quả chia làm vạn phần), trong trời đất có đầy vạn sự vạn vật, mỗi cái có một điều lý, mà chỗ thông huyết mạch của nó hỗn hợp không có vết tích, người ở trong và ở ngoài đã cảm ứng được, cũng không có sự khác nhau về thô, tinh, to, nhỏ, gọi là nhất quán vậy" ("Luận ngữ Học án nhất. Lý nhân đệ tứ", như sách đã dẫn, Quyển 28). Lý nhất và phân thù đã không phải là nhất tâm quán xuyết vạn vật nữa, mà là quan hệ thống nhất giữa cái chung và cái riêng của thế giới khách quan thực tế tồn tại, nhưng con người có thể từ trái tim

mình có thể "xem ra" cái đạo nhất quán đó. Trên thực tế, đạo trong tâm cũng là đạo của trời đất. Điều lý của muôn sự vật trong trời đất, gọi là "phân thù", mà trong phân thù có một lý quán thông. Trong cái riêng có cái chung, mà cái chung tồn tại trong cái riêng. Lý nhất ở đây ngoài đại diện cho cái chung ra còn có ý nghĩa toàn bộ, tức là tổng hợp lý của muôn sự vật của giới tự nhiên, thành một khối thống nhất hữu cơ. Nó là nguyên tắc cao nhất, nhưng lại không phải là tồn tại độc lập, chỉ có thể tồn tại ở trong phân thù, "Nhất bản vô thể, sẽ đến nhất trung, sẽ được thể vô nhị vô tạp, từ đó mà thò tay vào lấy ra đầu dây, nhất nhất quán thông, mới làm tiêu tan đi những chỗ ứng tắc, mới nhìn thấy sự phát triển không đều nay được viên mãn, lúc nào cũng thấy trong sạch khắp nơi lưu hành, đưa thẳng lý của vạn vật trong trời đất hợp vào một chỗ, điều đó cũng càng không "cho ta hợp sức vào với, như vậy mới là thánh học phân lượng" ("Nhất bản vô thể, tựu chí bất nhất trung, hội đắc vô nhị vô tạp chí thể, tòng thử thủ đề tuyến sách, nhất nhất quán thông, tài hữu ứng ứ tiện dự tiêu dung, tài khán thiên khô tiện dự viên mãn, thời thời trừng thế, xứ xứ lưu hành, trực tương thiên địa vạn vật chi lý đả hợp nhất xứ, diệc cách vô dĩ ngã hợp bỉ chi lao, phương thị thánh học phân lượng") (Như trên). Ở đây đã có sự tham dự của chủ thể, lại không có sức phối hợp của ta, đã kiên trì nguyên tắc chủ thể, lại khẳng định tính khách quan của "lý". Trong hiện tượng đa tạp của giới tự nhiên, cần nắm vững nguyên tắc toàn bộ, thực hiện sự thống nhất giữa người và tự nhiên. Đó là mục đích thực sự của Thuyết phạm trù lý học. Đương nhiên, Lưu Tông Chu thực ra không hoàn toàn tách khỏi Thuyết "tâm

vật hợp nhất", do đó mà đứng trên lập trường của Thuyết khí nhất nguyên để thảo luận quan hệ giữa tính thống nhất và tính đa dạng của thế giới, nhưng sự thay đổi đó trong tư tưởng của ông thì lại là rõ ràng.

Trước đó, đưa "lý nhất phân thù" phát triển theo phương diện khách quan, trước tiên là những người như Tiết Huyên, La Khâm Thuận v. v... Tiết Huyên nêu lên "lý nhất" và "phân thù" là mối quan hệ thống nhất giữa "hợp" và "phân", trên thực tế thừa nhận lý là có phân. Ông nêu lên mệnh đề : "Lý nhất hành ở trong phân thù, phân thù không ở ngoài lý nhất", đã phát triển tư tưởng của Chu Hy về toàn bộ và bộ phận, cái chung và cái đặc thù, có đặc điểm biện chứng. Từ góc độ phạm trù học, ông nêu ra : "Một trong các lý đều quán thông ở trong phân thù, thù đã phân cuối cùng thống soái trong lý nhất. Thù đã phân, mà một trong các lý đã hỗn hợp thì cái gì cũng chứa đựng trong đó, thực sự là phải hợp. Một trong các lý, nếu hợp mà thù đã phân, thì đẹp đẽ, mỗi cái đều có điều lý rõ ràng, thực sự là phải phân. Phân mà hợp, hợp mà phân, cái này gọi là nhất quán chăng ? " ("Lý chi nhất các quán vô phân thù chi trung, phân chi thù tốt thống quán vô lý nhất chi nội. Phân chi thù nhược phân hĩ, nhi lý chi nhất tắc hỗn nhiên vô sở bất bao, thực vị thường bất hợp dã. Lý chi nhất nhược hợp hĩ, nhi phân chi thù tắc sán nhiên các hữu điều lý, thực vị thường bất phân dã ; Phân nhi hợp, hợp nhi phân, tư sở vị nhất dĩ quan chi giả dư !") ("Độc Thư lục". Quyển 4). Thống soái vạn vật trong trời đất là một lý. Đó là nguyên tắc toàn bộ, nhưng trời có lý của trời, đất có lý của đất. Ở vạn vật có lý của vạn vật. Trong phân thù lại có cấp độ. Ví dụ lý

thống của đất là một lý, thì lý của cỏ, cây, sông, núi lại là phân thù ; cỏ cây là một lý, thì lý của cành cây, hoa, lá lại là phân thù (Xem sách đã dẫn, Quyển 7, Quyển 10). Như thế, lý tuy là "hình nhi thượng giả", không có hình dáng vết tích có thể tìm được, nhưng trong cái hình nhi thượng lại có cấp độ khác nhau.

Điều đó chứng tỏ Tiết Huyên đối với quan hệ giữa toàn bộ và bộ phận của giới tự nhiên và đặc thù đã có nhận thức tiến bộ thêm một bước, đã trình bày tương đối sâu sắc về mối quan hệ đó. Ông còn so sánh lý nhất như một thành phố lớn, trong đó có hàng ngàn hàng vạn hộ cư trú, phố lớn, phố nhỏ tức là phân thù. "Lý nhất sở dĩ thống soái phân thù, phân thù sở dĩ phân lý nhất, lý nhất thực ra chỉ cần một là đủ" ("Lý nhất sở dĩ thống phu phân thù, phân thù sở dĩ phân phù lý nhất, lý nhất kỳ thực nhất nhi dĩ hĩ") (Như sách đã dẫn, Quyển 1). Điều đó chứng tỏ thêm một bước nữa, lý nhất và phân thù là mối quan hệ giữa toàn thể và bộ phận. Giống như Chu Hy, Tiết Huyên xem giới tự nhiên là một khối thống nhất hữu cơ, lý nhất là nguyên tắc toàn bộ của giới tự nhiên. Trong toàn bộ lại phân ra các bộ phận khác nhau, đại biểu cho nguyên tắc đặc thù của mỗi bộ phận, tức là phân thù. Nói từ ngoài tới, lý nhất là do phân thù cấu tạo thành, mà phân thù tức ở trong lý nhất. Nói từ trong thì lý nhất ở trong phân thù, mà phân thù bao hàm cả lý nhất.

Đương nhiên, Tiết Huyên chưa có tách rời tiền đề cơ bản của Thuyết lý bản thể, coi nhất là "thái cực thống soái nhất thể". Nó dựa vào phạm trù bản thể, là tuyệt đối siêu việt, phổ biến. "Muôn vật trong đó, mỗi vật đều có một

phần trong lý nhất, mà bản thể của một lý theo ban đầu đầy đủ thì không mất mát một lý gì" (Như sách đã dẫn, Quyển 3). Nếu nói, trên vấn đề lý khí, Tiết Huyên đã tiếp cận với Thuyết khí bản, thì trên vấn đề lý nhất phân thù, ông còn xa mới hoàn thành được sự chuyển biến đó. Nhiệm vụ này do La Khâm Thuận hoàn thành.

La Khâm Thuận đã trình bày tương đối kỹ lưỡng về "Lý nhất phân thù" từ quan điểm "lý khí là một", đã giải quyết được vấn đề quan hệ giữa cái chung và cái đặc thù. Đầu tiên ông cải tạo thái cực từ phạm trù thực thể thành phạm trù khuôn mẫu, làm cho thái cực phụ thuộc theo khí nhất bản (xem chương Thái cực âm dương). Như vậy, "lý nhất" không còn là bản thể vũ trụ, mà chỉ là quy luật chung của vũ trụ. "Phân thù" chỉ là quy luật đặc thù của sự vật đặc thù. Hai cái này đều không tách rời khí của thực thể vật chất. "Gọi là lý nhất phân thù là lý và khí đều có. Lấy lý mà nói thì thái cực là lý nhất, còn kiện, thiện, ngũ, thường là phân thù của nó ; lấy khí mà nói thì ban đầu là sự hốn hợp của một khí với lý nhất, sau đó ngũ hành vạn vật là phân thù của nó... Cái thái cực ấy là cái hình nhi thượng, còn lưỡng nghi, tứ tượng, bát quái, là cái hình nhi hạ. Thánh nhân chỉ là nói một mạch, có thể thấy lý khí không dễ phân chia" ("Dự Lâm Thứ Nhai hiến kiệm", "Khốn tri ký". Phụ lục). Lý khí bản không thể phân chia, song lý và khí lại là quan hệ đối ứng giữa hình nhi thượng và hình nhi hạ. Nói "Thái cực" tuy là nói về lý, nhưng lại là nói lý của khí, nói hốn hợp của một khí ban đầu". Tuy là nói khí, song cũng là từ khí để nói lý.

Tóm lại, lý khí là một, không dễ tách rời nhau, càng không thể lấy khí thái cực làm lý nhất, lấy hình khí vạn vật

làm phân thù. "Lý nhất phân thù" tuy là nói về lý, nhưng nó chẳng qua là quy luật chung của một khí vận hành hoá sinh và quy luật đặc thù của nó. "Nói rằng dịch có thái cực, rõ ràng nguồn gốc của vạn thù ở nhất bản vậy, do đó mà suy ra thứ tự của chúng, rõ ràng nhất bản tán ra là vạn thù vậy" ("Khốn tri ký". Quyển thượng). "Nhất bản" tức là hỗn hợp một khí ban đầu và lý ở trong đó.

Về quan hệ giữa lý nhất và phân thù, La Khâm Thuận cho rằng, phân thù từ trong lý nhất mà ra, mà lý nhất thấy ở trong phân thù, không thể tách rời phân thù mà tồn tại độc lập một cách siêu tự nhiên được. "Sự sống của con người và vật, ban đầu là tiếp thụ khí, nó chỉ có một lí, sau khi hình thành nó mới phân ra thù. Thù mà nó phân ra, không phải là không có lý tự nhiên ; một trong những lý của nó thường ở trong phân thù. Đây chính là sự kỳ diệu của tính mệnh vậy" (Như trên). Nói về vũ trụ thì con người và vạn vật đều bắt nguồn ở một khí, có quy luật tự nhiên chung, nhưng không bàn về cá thể, hoặc nói từ lịch sử tự nhiên thì sau khi con người và vạn vật một khi đã hình thành, thì lại có các quy luật đặc thù của nó. Quy luật đặc thù là "lý của tự nhiên", tức sự tồn tại khách quan của giới tự nhiên, song chúng lại là biểu hiện của quy luật chung : Quy luật chung không phải tồn tại độc lập, nó ở ngay trong quy luật đặc thù, và thông qua quy luật đặc thù để biểu hiện ra.

Chính vì như thế, chỉ có thể thông qua quy luật đặc thù để tìm quy luật chung (quy luật cộng đồng), chứ không phải là ngược lại. "Thông suốt con người và vạn vật trong trời đất là một gốc của lý, mà nó phân ra thù, cần có quan sát

để biết thù đã phân, sau đó có thể thấy được một trong các lý" ("Cái thông thiên địa nhân vật kỳ lý bản nhất, nhi kỳ phân tắc thù. Tất hữu dĩ sát hồ kỳ phân chi thù, nhiên hậu lý chi nhất giả đã") (Như sách đã dẫn, Quyển hạ). Ở đây cũng có vấn đề phương pháp. Nói từ quá trình nhận thức, ông chủ trương phương pháp tổng hợp quy nạp, mà không phải là cách phân tích diễn dịch, tức là từ trong phân thù quy nạp ra quy luật chung nhất, chứ không phải dùng biện pháp suy diễn khái niệm, từ cái chung suy ra cái đặc thù hay cái riêng. Sự thực, học thuyết khí bản của La Khâm Thuận là giả thiết đề ra trên cơ sở thường thức kinh nghiệm. Nhưng điều không thể phủ định là phương pháp quy nạp lôgíc đến nay vẫn là phương pháp quan trọng để nhận thức thế giới, quyết không thể nói chỉ có diễn dịch lôgíc mới là phương pháp khoa học duy nhất.

Vương Đình Tương cùng La Khâm Thuận có quan điểm đại thể giống nhau, vì ông lấy khí làm phạm trù cao nhất, mọi hiện tượng của giới tự nhiên đều được giải thích bằng khí, lý nhất phân thù được coi là phạm trù thuộc tính, cũng là như vậy. "Con người và vạn vật, quỷ thần trong trời đất đều có một khí, khí một thì lý một, lớn nhỏ, sáng tối, thông tắc có sự khác nhau, đó là thù đã phân. Biết phân thù, đương nhiên tìm ra lý nhất ; Biết lý nhất, đương nhiên tìm ra thù đã phân" ("Nhân dự thiên địa quỷ thần vạn vật, nhất khí dã. Khí nhất tắc lý nhất, kỳ đại tiểu, u minh thông tái chi bất tề giả, phân chi thù nhĩ. Tri phân thù, đương cầu kỳ lý nhất, tri lý nhất, đương cầu kỳ phân chi thù ") ("Thận ngôn. Tác Thánh thiên"). "Lý nhất" do khí quyết định, là một nguyên tắc trừu tượng hay là cái chung trừu tượng. Có

phải như La Khâm Thuận đã nói, là "tên chung của nhiều lý"? Ông không nói như vậy. Phân thù là chỉ về lý, hay là chỉ vật, cũng không rõ ràng chính xác. Song điều có thể khẳng định là ông đã trình bày rõ phân thù bằng số lượng, tính năng và kết cấu v.v.. của khí. Căn cứ vào tư tưởng "khí chủng" không thay đổi của ông, thì hầu như ông lại cho rằng lý của phân thù là do các "hạt giống" khác nhau có sẵn trong khí quyết định. Nhưng "hạt giống" từ một khí đến như thế nào ông không có giải thích gì thêm. Khi nói tới quan hệ giữa "vật lý" với điều kiện của nó ông đã chỉ ra, điều kiện có một tác dụng bổ trợ nào đó đối với vật lý, song không thể quyết định được tính chất của bản thân vật lý. Ví dụ : Thực vật sinh trưởng, tàn lụi trong bốn mùa của một năm là như vậy, mưa gió, nóng rét chỉ là điều kiện bên ngoài, không thể có tác dụng quyết định. "Gió xuân thì cây cối phát triển, sang thu thì rơi dụng, vật lý tự phát triển, tự tàn lụi. Các cây thông, cây tùng, cây quế, cây bách, đông lạnh thì xanh tốt, sao gặp gió thu lại rơi rụng ? Cái đó xem ra đều do "vật lý", lí của vật chứ không phải là do gió gây ra" ("Nhã thuật. Thương thiên"). Điều đó có thể có liên quan đến tư tưởng "hạt giống" của ông.

Khoảng trước thế kỷ 17, sau Chu Tử, một số nhà tư tưởng như Lục Thế Nghi, Trương Hạ Tường và Lã Lưu Lương v.v... trên vấn đề "lý nhất phân thù" đã tiến hành phê phán Vương Học. Họ phần lớn đều nhấn mạnh "phân thù" và phản đối việc chỉ nói đến "nhất lý" của tâm, điều đó cố nhiên có liên quan tới tâm tính nói suông chưa được lưu hành của Vương Học lúc đó. Các ông này cũng không hoàn toàn đi ra khỏi hệ thống Học thuyết Chu Tử, nhưng có sự

phát triển thêm một số vấn đề có tính chất cục bộ. Lục Thế Nghi coi "lý nhất phân thù" là phạm trù căn bản của lý học. "Trời đất rộng vô cùng, từ xưa đến nay, đều không ra ngoài bốn chữ đó" ("Nhân đạo loại", "Tư biện lục hậu tập". Quyển 6). Ông cho rằng "phân thù" là muôn sự vật đều có lý đương nhiên của nó, "lý nhất" là nguyên nhân của sở dĩ nhiên của sự vật. "Phân thù giả" tức là lý vậy, "lý nhất giả" không có nói rõ lý đầu tiên ở khí, thì ai có thể biết được ? (Như trên) lý nhất và phân thù là "sở dĩ nhiên" và "sở đương nhiên" (nguyên nhân và kết quả - ND), tức là quan hệ giữa bản thể và lý sự cụ thể của vũ trụ (bao gồm cả lý tính), nhưng "cực của phân thù có cái ngược lại với cực của lý nhất". Có thể thấy, ông tương đối nhấn mạnh tính quan trọng của phân thù. Lý nhất và phân thù cũng là đạo "nhất quán", nhưng "nhận thức" được lý nhất chưa phải là nhất quán, nhận thức được phân thù mới là nhất quán" (Như trên). Như vậy chứng tỏ ông coi trọng nghiên cứu tính đặc thù. Lục Thế Nghi cũng rất quan tâm nghiên cứu đến các vấn đề về "kinh tế học" như nông nghiệp, thuỷ lợi, thương nghiệp và về khoa học kỹ thuật như thiên văn, địa lý v.v... Điều đó có liên quan ít nhiều đến tư tưởng của ông.

Giống như Lục Thế Nghi, Trương Hạ Tường cũng rất coi trọng "thực học". Ông cho rằng quan hệ giữa lý nhất và phân thù, là quan hệ giữa thái cực và vạn lý. Nhưng ông đã phát triển Thuyết lý bất ly khí, đạo bất lý khí (khí cụ) của Chu Hy, đã phê phán Thuyết "dị đoan" nói đến đạo mà tách rời khí" (Xem "Dương Viên tiên sinh toàn tập". Nguyện học ký"). Ông nhấn mạnh tới lý của "phân thù" nhiều hơn. "Các nhà nho trước đây cho rằng, không cần bỏ công sức vào chỗ

lý nhất, mà cần dồn công sức cả vào phân thù. Các học giả ngày nay chỉ thích nói nhiều về lý nhất, mà bạc đãi phân thù, cho là chi ly vụn vặt, ác đến nỗi dị đoan ?" ("Bị vong lục". Quyển 2. "Dương Viên tiên sinh toàn tập). Đặc điểm của ông là coi trọng thực học, thực dụng, phản đối nói suông về bản thể. "Thế hệ Nhà nho hay nói về bản thể. Đâu chỉ có biết bản thể không giả là viết ra, cái đó thì ai mà chẳng có, cho dù là có nói tinh vi và quảng đại đến thế nào đi nữa thì phỏng có ích gì cho việc sử dụng hàng ngày ? (Như sách đã dẫn, Quyển 3). Đương nhiên, thực học này chủ yếu vẫn là học thuyết coi thường đạo đức, và trong đó cũng bao gồm cả nội dung "kinh tế" thực dụng.

Lã Lưu Lương là học trò của Trương Hạ Tường, ông cũng phản đối lấy chữ "tâm" để giải thích "lý nhất", lấy "nhất tâm quán xuyến vạn vật" để giải thích "lý nhất phân thù". Ông cho rằng, lý nhất chỉ có thể thấy trong phân thù, nhất quán chỉ có thể thấy trên thực học. Cái gọi là đạo "nhất quán", không phải là một chữ tâm mà có thể hiểu được, Nếu một chữ tâm có thể hiểu được, thì nhất quán trung thứ, đều thuộc về cường danh, vốn không phân biệt được nữa rồi. Đó chính là chỗ phân biệt bản thiên và bản tâm mà Nho gia giải thích" ("Luận ngữ. Lý nhân thiên", "Tứ Thư giảng nghĩa". Quyển thượng.) "Nhất dĩ quán chi", chữ "chi" chính là chỉ điều đã học đã biết, trên đó sẽ thấy được chỗ quán thông chung, không phải về học thức, đầu tiên không có một thứ gì. Chính chỉ có "dị đoan" mới không có một thứ gì, nhìn thấy thế gian nhiều cái vụn vặt đều trở thành vật ở ngoài, nhưng ngược lại, phải dựa vào các thứ đó để

khởi hay diệt, có hay không, không biết làm thành hai cái nêm nhỏ, cuối cùng lắp không vừa" ("Nhất dĩ quán chi", "chi" tự chính chỉ sở học sở thúc, tựu giá thượng kiến cá tổng thống quán thông xứ, bất thị vu học thúc chi thượng, chỉ tiên biệt hữu nhất kiện đông tây dã. Chính duy dị đoan biệt hữu nhất kiện đông tây, khán đắc thế gian toả toái phồn trọng, giai thành ngoại vật, khước yếu bằng thử kiện đông tây khởi diệt hữu vô, bất đạo đả thành lưỡng quyết, tốt cách tấu hoà bất thượng") ("Luận ngữ. Vệ linh công thiên", như sách đã dẫn, Quyển 18). Lý nhất không tách rời khỏi phân thù, nhất quán, không tách rời nhiều nhận thức bác học, ngoài phân thù ra, cái khác trên nó không có lý nhất. Đó vốn là tư tưởng nhất quán của Nho gia. Song lúc đó, thì lại chỉ có nói suông về "lý nhất", mà coi thường ý nghĩa thực tiễn cụ thể.

Nếu những người nói trên, từ phương diện thực tiễn để triển khai Thuyết "lý nhất phân thù", thì Vương Phu Chi lại là người chú trọng tổng kết có tính phê phán về mặt lý thuyết.

Đầu tiên, Vương Phu Chi dùng lối nói "nhất bản phân thù" thay cho "lý nhất phân thù", và từ lập trường của Thuyết khí bản đã giải quyết được mối quan hệ giữa toàn bộ và bộ phận, giữa cái chung và cái riêng.

Cái gọi là "nhất bản" là chỉ khí hỗn hợp của thái cực âm dương, chứ không phải là chỉ lý chung của vạn vật trong trời đất. "Vật của thiên hạ, sự của thiên hạ, biến của thiên hạ, nhất bản ở bao nhiêu động tĩnh của thái cực âm dương, trinh tà, thành vong, hưng suy, lợi hại đều là lý cố nhiên đan nhau ở sáu vị trí cương nhu" ("Thiên hạ chi vật, thiên

hạ chi sự, thiên hạ chi biến, nhất bản vô thái cực âm dương động tĩnh chi kỷ, trinh tà, thành vong hưng suy, lợi hại, giai cương nhu lục vị giao thác cố nhiên chi lý") ("Hệ Từ Thượng truyện", "Chu Dịch nội truyện". Quyển 5, Thượng). Đó là nói tính đa dạng phức tạp của thế giới thống nhất ở thực thể thái cực, tức thể thống nhất của hai khí âm dương. Vạn sự vạn vật mỗi cái đều có lý "cố nhiên" của nó, nhưng vạn lý đều có gốc ở "kỷ" động tĩnh của âm dương ("vạn vật giai bản vô âm dương động tĩnh chi kỷ"), lấy sự vận động của vật chất làm nguồn gốc của nó. "Nhất" là thái cực, cũng là tên chung của giới tự nhiên. Ông xem giới tự nhiên là thực thể vật chất thống nhất. "Nhất dĩ thống vạn giả, đạt thiện giả dã. Kim phù thiên, tắc hốn nhiên nhất nhi dĩ hĩ" ("Cái một mà đã thống soái vạn vật thì đã đạt tới trời rồi vậy. Trời này thì đã là trọn vẹn một rồi còn gì") ("Hàm Hữu Nhất đức", "Thượng Thư dẫn nghĩa". Quyển 3). Trời chính là giới tự nhiên thống nhất. Từ ý nghĩa đó mà nói, nhất bản và vạn thù là mối quan hệ giữa toàn bộ và bộ phận.

Do đó, ông đã phê phán tư tưởng Đạo gia cho rằng đạo sinh nhất, nhất sinh vạn và tư tưởng Phật giáo cho vạn quy về một. "Thiên hạ chi sinh, vô hữu tự vạn nhi tiêu quy vu nhất giả, diệc vô hữu tích nhất tư đế vu vạn dĩ bất khả dĩ thu giả. Tự vạn nhi quy vu nhất, Thích Thị cái ngôn chi hĩ. Tích nhất sinh nhi bất khả thu, Lão Thị cái ngôn chi hĩ". ("Thiên hạ sinh ra không có từ vạn mà tiêu về với một, cũng không có tích lại ở một mà cái đáy tích lại đó ở vạn, không thể thu lại được. Từ vạn mà quy về một, Thích Thị nói như vậy. Tích lại ở một, sinh ra vạn mà không thể thu lại được, Lão Thị nói như vậy") ("Hồng Phạm nhất", như sách đã dẫn,

Quyển 4). Phật giáo cho "vạn quy vu nhất", là từ có đến không , tức vận dụng phương pháp phủ định để tiến hành trừu tượng hoá thế giới hiện thực, sau cùng còn thừa lại một cái "nhất" mà là không, lại không phải là không (ký không phi không đích "nhất"). Bằng phương thức phủ định hiện thực, nó đã khẳng định "nhất" siêu hiện thực. Do đó Vương Phu Chi gọi nó là "vạn quy vu nhất" (vạn quy về một). Đạo gia thì cho từ không đến có, tức từ đạo bản thể sinh ra nhất, từ nhất sinh ra vạn vật, sau khi vạn vật sinh ra, thì đạo cũng không quản lý nổi, như Chu Hy đã nói, nửa trên cắt thành "không", nửa dưới cắt thành "có". Vì vậy Vương Phu Chi gọi nó là "Tích nhất sinh vạn nhi bất khả thu". Ông đều phản đối cả hai quan điểm và hai phương pháp này. Ông cho rằng nhất và vạn là quan hệ biện chứng giữa toàn bộ và bộ phận. "Nhất phải là vạn", vạn là nhất" ("Nhất cai vạn hĩ, vạn vi nhất hĩ"), quyết không phải là quan hệ giữa nửa trên và nửa dưới.

Nhưng, Vương Phu Chi cũng từ ý nghĩa của "lý" để giải thích "nhất bản" và "vạn thù". Bản ở đây là chỉ bản chất, quy luật v.v..., vạn thù là chỉ vật của hiện tượng, hai cái này có thể nói là quan hệ giữa cái chung và cái riêng. Quy luật căn bản của giới tự nhiên chỉ có một, còn hiện tượng vật chất thì có nhiều loại, nhiều dụng, có muôn vàn khác biệt, song cái chung lại ở trong cái riêng, không ở ngoài cái riêng. "Đạo nhất bản nhi vạn thù, vạn thù giả giai tải phu nhất bản giả dã" ("Đạo có nhất bản và vạn thù, vạn thù đều chở được nhất bản") ("Độc Xuân Thu Tả Thị truyện bác nghĩa". Quyển hạ). Đạo nhất bản ở đây là quy luật chung trừu tượng sinh ra trong vạn vật, chứ không phải là thực thể vật chất,

là khái niệm, chứ không phải là thực tại, song nó có tính khách quan. Việc phê phán "Trăng in trên vạn con sông", ông đã phủ định quan điểm lý học coi lý của thái cực là thực thể tồn tại. Thực thể tồn tại chỉ là vạn sự, vạn vật và lý của nó, đạo nhất bản chỉ có thể ở trong vạn vật, càng không phải là lý của thái cực sinh ra vạn vật. Theo cách giải thích đó, nhất bản và vạn thù không những là quan hệ giữa toàn thể và bộ phận, mà còn là quan hệ giữa cái chung và cái riêng. "Đạo của trời đất là nhất bản và vạn thù, thù không thể hợp làm một, hợp vạn ở nhất, Thích Thị nói như vậy. Vạn không thể hợp làm một, hai không thể hợp thành một, vạn cũng có thù, hai cũng có thù. Phàm là vật thì đều như thế" ("Cửu trù", Thư Kinh bói số". Quyển 4, Thượng). Bộ phận có thể cấu thành toàn bộ, nhưng "vạn thù" không thể hợp thành một". Cụ thể tồn tại cộng với nhau và không bằng quy luật cộng đồng của chúng. Ở đây có sự phân biệt về cấp độ lôgic. Bởi vì đạo nhất bản là cái chung trừu tượng từ vạn thù ra và không bằng tổng số của vạn thù cộng với nhau.

Nói về đạo của vạn vật trong trời đất và vạn vật trong trời đất thì không thể nói đạo sinh ra trời đất, chỉ có thể nói "trời đất dẫn đầu do đạo nhất âm nhất dương để sinh ra vạn vật" ("Tân Thệ thượng". "Thượng Thu dẫn nghĩa". Quyển 4). Bởi vì, đạo không phải là phạm trù có tính thực thể vạn vật trong trời đất hay thực thể tồn tại. Trời đất sinh ra vạn vật. Đó là vấn đề sinh thành, nhưng phải tuân theo quy luật nhất định. Đó là đạo nhất âm nhất dương. Đạo ở ngay trong vạn vật trong trời đất. Đạo không sinh trước, trời đất sinh ra đạo của trời đất, ở tại trời đất tức là đạo (Như trên).

Đó cũng là một quan hệ "gốc ngọn", đạo trời đất sinh ra vật chỉ có một, vạn vật thì thù tuyệt. Vạn vật tuy thù tuyệt, nhưng không thể vượt ra ngoài quy luật chung đó. Từ ý nghĩa đó mà nói, thì đạo lớn và vật bé, gốc to và ngọn bé. Từ một hướng theo vạn, gốc to và ngọn bé. Cái gốc to mà là một, thì lá cũng chỉ có một ; cái ngọn bé mà là vạn, thì là thù phân ra vậy (Như trên). Ở đây, Vương Phu Chi đã cho đạo một ý nghĩa vô hạn, có tính phổ biến, còn vạn vật bị xem là sự tồn tại có hạn. Đạo tuy không tách rời vạn vật trong trời đất, nhưng lại có tính siêu việt.

Ở đây đã biểu hiện một đặc điểm quan trọng trong Phạm trù luận của Vương Phu Chi, vừa không giống với những người như Chu Hy v.v... lấy lý làm nguồn gốc thế giới, lại khác với cả những người như Vương Đình Tương v.v... lấy "khí bản" để giải thích mọi thứ. Sự giải thích của ông về "lý nhất phân thù", vừa có tính linh hoạt của phép biện chứng, đồng thời lại bị sự ràng buộc nghiêm ngặt của hệ thống lý học. Khi ông giải thích đạo của "Đại học" bằng "lý nhất phân thù" đã lấy "minh đức" làm lý nhất và làm gốc, lấy bản thân, gia đình, đất nước, thiên hạ làm phân thù, làm ngọn, "gốc thống suốt đến ngọn" mà từ gốc hướng lên ngọn, thân cây, cành lá, không để bị diệt" ("Đại học truyện, Chương 10, "Độc Tứ Thư Đại toàn thuyết" Quyển 1). Điều đó đã dựa tâm tính lên địa vị bản thể, đi theo lối cũ của chủ nghĩa luân lý.

Đối Chấn về cơ bản đã khắc phục được mâu thuẫn đó. Do ông lấy âm dương khí hoá làm nhất bản, lấy vật sinh ra do khí hoá làm vạn thù, đã phủ định "lý" của vạn vật có

"chúa tể" và cũng không thừa nhận có cái quy luật chung của giới tự nhiên. Do đó, lý mà ông nói về cơ bản là "vạn lý", không có cái gọi là "lý nhất". Ông cho rằng lý của sự vật đều là sự vật dựa vào bản chất đặc thù để phân biệt với các vật khác, lý là cụ thể, chứ không trừu tượng, sự vật mỗi thứ "lấy loại để phân biệt". "Tuy trong một loại lại có nhiều cái khác nhau", sở dĩ nó là như thế, "đều là tự nhiên của khí hoá" ("Tính", "Mạnh Tử tự nghĩa sở chứng"). Âm dương khí hoá là nhất bản, ngoài ra không có bất kỳ thứ gì có thể gọi là nhất bản, nếu không thì sẽ là "nhị bản". "Đạo trời, chẳng qua chỉ là âm dương ngũ hành mà thôi, tính của người và vật, tất cả đều ở đạo chia ra, thành các thù thôi chứ không có gì khác" (Như trên). Vậy vì sao, nó lại phân ra các thù ? Ông cho rằng do khí bẩm sinh bằng hay lệch dày hay mỏng, trong hay đục, sáng hay tối là "hạn chế bởi phân ra các thù" (Như trên), tức là từ số lượng thành phần của khí và tính năng của nó để giải thích. Đó là "loại khí" mà ông đã nói.

Đới Chấn cũng nói về quan hệ giữa bộ phận và toàn bộ. Ông cho rằng thiên địa vạn vật là một thể hoàn chỉnh, trong đó có các loại khác nhau, trong loại lại có loài, cá thể trong đó lại có sự khác nhau, mỗi cái có phân chia hạn chế, nhưng số loại đó lại là bộ phận hợp thành cấu tạo nên vạn vật trong trời đất. Ví dụ trời đất ở cây to lớn, có hoa, có quả, có lá khác nhau, mà hoa quả, lá đều khác nhau ở cây. Hình dáng to nhỏ, mầu sắc đậm nhạt, lá dày mỏng, lại có sự khác nhau giữa hoa với hoa, quả với quả. Nói một là phân, thì mỗi cái hạn chế ở phân ("Đáp Bành Tiến sĩ Kiến Sơ thư", như sách đã dẫn). Nhưng đó là nói từ quan hệ thực thể vật

chất và tồn tại cụ thể của nó, không có luận chứng của Học thuyết "hình nhi thượng". Ông còn cho rằng, tính chất của sự vật hễ hình thành là không thể thay đổi, mọi vật đều "sống với nhau bằng loài", không có sự thay đổi tính chất lặp đi lặp lại. Sự vật có tính chất khác nhau và thuộc loài của nó, tuy các sự vật có giới hạn ở phân biệt, không thể thông nhau, nhưng lại hợp thành một chỉnh thể. "Người và vật ở trời đất, tất nhiên phải hợp làm một thể. Thể có sang, có hèn, có to, có nhỏ, có sự hạn chế ở phân loại" (Như trên) Đó cũng là quan hệ giữa toàn bộ và bộ phận, nhưng ông đã cho tính đặc thù và tính cá thể của sự vật càng có ý nghĩa quan trọng hơn. Đó là quan hệ giữa "phân" và "hợp", vừa thừa nhận tính thống nhất vật chất của giới tự nhiên, lại vừa nhấn mạnh tính khác biệt của sự vật. Hai cái này là quan hệ vật lý của sinh vật, tuy không phải có quan hệ hữu cơ, nhưng lại có một số đặc trưng nào đó của Thuyết hữu cơ, bởi vì ông cũng nói về sinh thành, không phải là Thuyết máy móc thuần tuý.

Đới Chấn tuy không nói về "lý nhất phân thù", nhưng lại nói về đạo "nhất quán". Điều đó đã phản ánh quan điểm về Thuyết vũ trụ của ông. "Đạo hữu hạ học thượng đạt chi thù trí, học hữu thức kỳ tích dự tinh vu đạo chi dị xu" (nghĩa là : Đạo có học mới biết được sự khác nhau và giống nhau (thù trí), có học mới nhận thức được xu hướng khác nhau giữa vết tích của đạo với cái tinh ở đạo") ("Quyền", như sách đã dẫn). Ông gọi là "nhất quán", chứ không phải là "nhất lý" quán thông vạn lý hay quán thông vạn sự, mà là "tâm tinh ở đạo". Như vậy, thì "tâm đã thông, không phải ở nhiều lộn xộn mà biết được vết tích của nó " ("Tâm chi sở thông,

bất giả phân nhiên thức kỳ tích dã") (Như trên). Nghĩa là, nhận thức chủ thể của con người có thể thống quán được vạn sự vạn vật mà biết được nguyên tắc của nó. Nhưng tâm tất nhiên có cái tinh ở "đạo", như vậy chứng tỏ có đạo lý hay nguyên tắc chung, chứ không chỉ là vấn đề nhận thức chủ thể. Theo cách nói của Đới Chấn, đạo là âm dương khí hoá, tức là thực thể vật chất và quá trình của nó. Đó là quá trình tự nhiên tồn tại khách quan. Tâm tinh ở đạo, chính là sự nhận thức chủ quan đối với quá trình đó, ở đây có tác dụng nhận biết lý tính, đạo đã tinh thì liền trở thành cái có tính quan niệm. Có nhận thức về quan niệm đó rồi thì có thể "tự có quán thông, không phải học nhiều mới biết hết" (Như trên). Có thể thấy, "nhất quán" cần trải qua khâu nhận thức đó, tức là từ khách thể đến chủ thể, rồi lại tiến đến khách thể. Điều đó vừa có khác với luận chứng của "Thuyết tồn tại" của Phái lý học, lại cũng khác với cả luận chứng của Thuyết bản thể của Phái tâm học.

CHƯƠNG 5

THẦN HOÁ (PHỤ ĐỘNG TĨNH)

"Thần hoá" là phạm trù quan trọng của Thuyết vũ trụ lý học. Nếu nói "lý khí" là phạm trù về tồn tại, thì "thần hoá" lă phạm trù công năng. Những phạm trù như "lý khí" chỉ có kết hợp với "Thần hoá" mới có thể nói rõ được sự tồn tại và phát triển của giới tự nhiên.

"Thần" và "hoá" là hai phạm trù đại biểu cho đạo biến hoá trong "Chu Dịch", có rất sớm. "Thuyết quái" nói : "Nói Thần cũng chính là nói về vạn vật kỳ diệu vậy". "Hệ từ" nói : "Âm dương không xác định được gọi lă thần; lại còn nói : "Biết đạo biến hoá thì đã là biết việc làm của thần rồi đấy !". Điều đó chứng tỏ "thần" là tác dụng thần diệu không xác định được của hai loại khí âm và dương, do đó mà trở thành nguồn gốc của mọi biến hoá. Đương nhiên "thần" còn có ý nghĩa về phương diện khác. Nó vốn là một từ nhiều nghĩa. Sau khi lý học hưng khởi, hai phạm trù này trong "Dịch truyện" mới được coi trọng hơn và kết hợp thành một cặp phạm trù quan hệ, có ý nghĩa mới. Trong quá trình phát triển lại phân hoá ra phạm trù "quỷ thần" và "biến hoá" v.v...

Nhà vật lý khởi đầu là Phạm Trọng Yêm đã viết "cùng thần tri hoá phú" (bài phú về thần hoá), thông qua việc giải

thích và phát huy "Cùng thần tri hoá, sự thịnh của đức". Trong "Hệ từ" đầu tiên ông nêu lên phạm trù "Thần hoá". Ông nói : "Duy chỉ có thần cũng dần dần cảm thông được, duy chỉ có hoá cũng biến đổi trong đó. Đi sâu để hiểu rõ thần mà chưa biết, biết đến hoá mà thấy vô cùng. Thông qua cái hang động tối tăm và nhỏ bé, để biết sự biến hoá thịnh suy của muôn vật. Cho câu xuống nơi nước sâu để biết khoảng cách xa, để hiểu rõ cái công sinh ra và nuôi dưỡng của lưỡng nghi... Không xác định được cái gốc mà biết được âm dương và vui buồn ; Không có cách nào quan sát mà biết được cái lý của đông qua, hạ tới. Quảng sinh gọi là hoá, diệu dụng gọi là thần. Nhìn thế biết nó thuộc về vật vô sinh, người có được cái lý đó thì gọi là thánh nhân" ("Phạm Văn Chính Công biệt tập". Quyển 4). Ông coi "thần" là "công sinh dục" của lưỡng nghi âm dương, cái gọi là "bất trắc" (không đo xác định được), "diệu dụng" (dùng thật kỳ diệu) và "vô phương" (không có cách nào) v.v... đều là nói rõ cái công năng đó của "thần". "Hoá" là nói rõ sự biến hoá thịnh hay suy của vạn vật. "Thần" kết hợp với "hoá" là "sinh hoá", tức sinh dục và biến hoá. Đó là sự phát huy tư tưởng sinh hóa từ Chu Dịch đến nay. Tuy rằng, ông vẫn chưa nêu ra kiến giải hệ thống hơn, nhưng đã đem lại cho "Thần hoá" một sự coi trọng với mức độ như thế. Vả lại còn nêu ra khái niệm "thế", có ý nghĩa đối với sự hình thành và phát triển của lý học sau này.

Giống như Phạm Trọng Yêm, Âu Dương Tu đã coi biến hoá thành "thường lý của thiên địa". Ông cho rằng muôn vật ở trong sự biến hoá vĩnh hằng. Trên thế giới không có vật vĩnh hằng bất biến, chỉ có biến hoá là vĩnh hằng. "Vật

vô bất biến, biến vô bất thông, thử thiên lý chi tự nhiên dã" (Vật không phải là không có biến đổi, biến đổi không phải là không có thông suốt, đó là tự nhiên của lý trời) ("Minh dụng", "Âu Dương Văn Trung toàn tập". Quyển 18), nhưng ông vẫn chưa nêu ra vấn đề "thần hoá".

Chu Đôn Di đầu tiên đưa "thần" lên địa vị bản thể để trình bày. Trong "Thông thư" có ba phạm trù về "thành, thần và kỷ". "Thần" và "thành" có mối liên hệ với nhau. "Yên tĩnh bất động là thành, cảm ứng và thông ngược lại là thần, động nhưng chưa có hình, kỷ là cái ở giữa có hay không có. Thành tinh nên rõ ràng, thần ứng nên kỳ diệu, kỷ nhỏ bé nên tối tăm" ("Thông Thư" trung hữu "thành thần kỷ" tam cá phạm trù, "thần" hoà "thành" thị liên hệ tại nhất khởi đích. "Tịch nhiên bất động giả thành dã, cảm nhi nghịch thông giả thần dã, động nhi vị hình hữu vô chi gián giả kỷ dã. Thành tính cố minh, thần ứng cố diệu, kỷ vi cố u") ("Thông thư. Thánh"). Ở đây, "thành" được nói thành thể "yên tĩnh bất động", thần được nói thành sự kỳ diệu của "cảm nhi nghịch thông", "Kỷ là sự biến hoá diệu kỳ nhỏ bé từ không đến có. "Thành" tuỳ lấy tĩnh làm thể, nhưng không phải là bất động, nó có tác dụng cảm ứng, có cảm ứng thì có thể thông suốt, chỗ thần diệu cảm ứng của thành là "thần". Thể "yên tĩnh bất động" bao hàm cả tính năng động và tĩnh, là nguồn gốc của sự biến hoá động tĩnh, từ ý nghĩa đó mà nói thì nó lại là "thần". Đồng thời lại là bản thể của vạn vật, nhưng từ quan điểm tồn tại mà xem xét thì gọi là "thành", từ quan điểm biến hoá vận động mà xem xét thì gọi là "thần". Do đó "thành" và "thần" là quan hệ giữa một và hai, giữa hai và một. Chỗ phát hiện ra tác dụng của nó tức là "kỷ", vạn vật hoá sinh bắt đầu từ đây.

Ông so sánh "thần" với "vật" và nêu lên : "Động mà không tĩnh, tĩnh mà không động là vật vậy ; động mà không động, tĩnh mà không tĩnh là thần vậy. Động mà không động, tĩnh mà không tĩnh, là không phải là bất động, bất tĩnh vậy. Vật thì không thông; thần thì làm vạn vật đẹp ("diệu vạn vật") ("Thông thư. Động tĩnh"). Ý là muốn nói rõ "vật" là vật tồn tại có cảm tính cụ thể, có hình thể cố định, nó động, tĩnh là được xác định, không thể chuyển hoá. Đó là nói một cách cảm tính trực quan, không cần phải tham chiếu gì với vật, bởi vì giới hạn giữa động và tĩnh được phân chia rõ ràng, không có mối liên hệ nào, nên "bất thông". "Thần" thì không thế, trong động có tĩnh, trong tĩnh có động, động mà có thể tĩnh, tĩnh mà có thể động, bởi vì nó không phải là sự động tĩnh của một sự, một vật, mà là nguồn gốc sở dĩ động tĩnh của mọi sự mọi vật. Thực ra thì nó được thể hiện ở ngay trong sự biến hoá từ đầu đến cuối của vạn vật, nên nói "làm đẹp vạn vật" ("diệu vạn vật").

"Thần" là đạo trời, là đạo của tự nhiên "thể vạn vật nhi bất di" và "cổ vạn vật nhi bất cùng" ("Thể vạn vật không mất" và "cổ vũ vạn vật mà không cùng"), tức là đạo lưu hành biến hoá lớn, sinh sôi nẩy nở không ngừng của giới tự nhiên. Nó tuy không có dấu vết, nhưng lại tồn tại chân thực. Từ quá trình hoá sinh của vạn vật có thể thấy được sự tồn tại của nó. "Đạo trời được thực hiện mà vạn vật được thuận, thánh tu đức mà hoá thành muôn dân, đại thuận đại hoá, không thấy vết tích, không biết được nguyên nhân của nó, gọi là thần") ("Thiên đạo hành nhi vạn vật thuận, thánh đức tu nhi vạn dân hoá, đại thuận đại hoá, bất kiến kỳ tích, mạc tri kỳ nhiên chi vị thần") ("Thông thư. Thuận hoá"). "Bất

kiến kỳ tích" nhi "mạc tri kỳ nhiên", nói rõ "Thần" là bản thể siêu việt, nhưng lại không tách rời vạn vật âm dương, âm dương sở dĩ sinh ra vạn vật, chính là do tác dụng của "thần". Chu Đôn Di không có nêu ra vấn đề hình nhi thượng và hình nhi hạ, nhưng thần lại có tính chất của hình nhi thượng. Nó là phạm trù bản thể vừa tồn tại vừa lưu hành. Đặc điểm của nó là vạn vật diệu kỳ mà không có chỗ nào là không thông.

Nhưng cái gọi là "Động mà không động, tĩnh mà không tĩnh" xem ra rất tư duy biện chứng, trên thực tế là có vấn đề. Chu Đôn Di muốn giải quyết vấn đề từ thể đến dụng, từ tĩnh đến động, nhưng điều ông đưa ra là một mệnh đề phủ định. "Thần" có động có tĩnh mà lại bất động bất tĩnh, trong khẳng định có phủ định, đã khẳng định lại phủ định, để lấy đó nói rõ nó là nguồn gốc của sự biến hoá vận động của vạn vật. Ông muốn nói rõ tính năng động của bản thể, trên thực tế lại đối lập giữa "thần" và "vật", thể và dụng, hai cái này không có thống nhất.

Chu Đôn Di còn chưa liên hệ trực tiếp giữa "thần" và "hoá", nhưng ông có nói đến "thần" có thể điều làm đẹp được vạn vật. ("Diệu" là động từ), mà vạn vật trong trời đất lấy "thần" làm thể, nên có sự biến hoá vô cùng. "Bốn mùa vận hành, vạn vật luôn luôn hỗn hợp ư, phục hồi ư, vô cùng ư" (Tứ thời vận hành, vạn vật chung thuỷ, hỗn hề bích hề, kỳ vô cùng hề) ("Thông thư. Động tĩnh"). Một mặt, giới tự nhiên biến hoá vô cùng, bắt nguồn từ "thần" ; mặt khác, sự diệu dụng của "thần" được thể hiện thông qua vạn vật, tức biểu hiện là "hoá".

"Thần" và "thành" có liên hệ với nhau, mà "hoá" và "biến" liên hệ với nhau. "Đến thành thì động, động thì biến,

biến thì hoá. Nên nói : "Nghĩ chi nhi hậu ngôn, nghĩ chi nhi hậu động, nghĩ nghi dĩ thành kỳ biến hoá" ("Nghĩ rồi nói sau, bàn rồi động sau, nghĩ và bàn để thành biến hoá") ("Thông thư. Nghĩ nghị"). Cái gọi là "nghĩ nghi", chính là từ góc độ phạm trù học để nói rõ. "Thành", "Thần" chính là sở dĩ bắt trước sự biến hoá của giới tự nhiên khách quan. Từ khách quan mà nói, đạo trời "đến với thành không ngừng", thúc đẩy giới tự nhiên biến hoá vô cùng. Từ chủ quan mà nói để đến với thành "nghĩ nghi" mà nó thành, có thể "thành" biến hoá.

Người chính thức nêu lên phạm trù "biến hoá" là Trương Tải. Đó là nội dung quan trọng trong Thuyết vũ trụ của ông. Về quan hệ giữa thần và hoá, ông nêu ra một mệnh đề quan trọng : "Thần là đức trời ; Hoá là đạo trời. Đức là thể của nó ; Hoá là dụng của nó. Một khí là đủ" ("Thần, thiên đức ; hoá, thiên đạo ; đức, kỳ thể ; hoá, kỳ dụng. Nhất vô khí nhi dĩ") ("Chính Mông. Thần hoá thiên"). Trời là khí của thái hư. "Thần" và "hoá" là phạm trù thuộc tính và công năng, thống nhất ở khí, nghĩa là, khí của thái hư có thuộc tính của "thần", nên có công năng của "hoá". Đó là mệnh đề quan trọng của thần hoá.

Nói về "khí" thì "Thần" là phạm trù thuộc tính, nhưng nói về vật thì nó lại là phạm trù cụ thể. Bởi vì "tính bản của khí là hư mà có thần", thần chính là "khí đã có sẵn", nên có thể "thể vật nhi bất dĩ" (vật có thể mà không bị mất) ("Chính Mông. Càn xưng thiên"), trở thành bản thể của vạn vật. Hình dạng của vật vẫn có to nhỏ, thô tinh, thần thì không có thô tinh, thần tức là thần mà thôi, không cần nói đến tác dụng" ("Hoành Cừ Dịch thuyết. Hệ Từ thượng").

Chứng tỏ "Thần" là phạm trù có tính bản thể. "Hoá" là quá trình biến hoá, khí hoá sản sinh ra vạn vật và phát sinh ra các loại biến hoá, chứng tỏ nó là phạm trù công năng có liên hệ với vạn vật. Thần và hoá, hai cái này lại là quan hệ thể dụng, có thần thì tất phải có "hoá"; hai cái này không thể tách rời nhau.

Chính vì hoá lấy thần làm thể, nên mọi biến hoá đều do thần thúc đẩy và quyết định. "Thiên hạ chi động, thần cổ chi dã, thần tắc chủ hồ động, cổ thiên hạ chi động, giai thần chi vi dã" (Thiên hạ động, thần cổ vũ, thần chủ động, nên thiên hạ động, đều là thần làm vậy) (Như trên). "Duy chỉ có thần là có thể biến hoá, làm cho thiên hạ động. Con người có thể biết đạo biến hoá, tất biết việc làm của thần" ("Chính Mông. Thần hoá thiên"). Thần là nguồn gốc thúc đẩy vạn vật biến hoá, nhưng thần không ở ngoài khí, nó là tính năng sẵn có của khí, vạn vật với sự hiện rõ của nó có thể biết được thần không xác định được (bất trắc), với sự biến hoá của nó có thể biết được việc làm của thần, bởi vì "Trời chỉ vận động một khí, mà cổ vũ vạn vật sinh ra, vô tâm để thương yêu vật" ("Thiên duy vận động nhất khí, cổ vạn vật nhi sinh, vô tâm dĩ tuất vật") ("Hoành Cừ Dịch thuyết. Hệ Từ thượng"). Quá trình biến hoá tự nhiên này, vốn đã sẵn có trong khí.

Trương Tải rất nhấn mạnh tính khách quan của "thần hoá". Ông cho rằng, đây là phép tắc căn bản của giới tự nhiên trong vũ trụ. "Thần hoá chính là năng lượng tốt (lương năng) của trời, không có năng lượng của người (nhân năng), cho nên đức trời to lớn, sau đó có thể cùng thiên trị hoá"

("Thần hoá giả, thiên chi lương năng, phi nhân năng, cố đại nhi vị thiên đức, nhiên hậu năng cùng thần tri hoá") ("Chính Mông. Thần hoá thiên"). "Vị thiên đức tức là thần, thần tức là trời, nên không thể nói thần lệ thuộc vào người" ("Hoành Cừ Dịch thuyết. Thượng kinh càn"). Để giải phóng "thần" ra khỏi triết học Phật và Đạo, ông đã phê phán Thuyết bản thể trong Thuyết khí nhất nguyên và nêu ra Thuyết vũ trụ của "khí bản động", chứng tỏ động lực vận động ở ngay bản thân của khí, không phải ở ngoài khí, là sự tồn tại khách quan của giới tự nhiên, không phải do ý thức của con người có thể quyết định được. Do tác dụng của thần, cả giới tự nhiên biến thành trạng thái động, chứ không phải là trạng thái tĩnh, xuất hiện rõ quá trình vận động không ngừng.

Kỳ thực, Trương Tải gọi thần hoá là sự thống nhất đối lập giữa hai khí âm và dương. "Một nên thần, hai nên hoá" (nhất cố thần, lưỡng cố hoá) ("Chính Mông, Thái hòa thiên"). Luận đoán nổi tiếng này, vừa nói về quan hệ giữa 1 và 2, lại vừa nói về quan hệ giữa thần và hoá. Động tĩnh hợp nhất tồn tại ở thần" ("Chính Mông. Động vật thiên"), chứng tỏ thần lại là sự thống nhất giữa động và tĩnh. Âm dương, động tĩnh đối lập nhau, sinh ra biến hoá, nhưng sự đối lập và biến hoá này lấy sự thống nhất của hai cái làm tiền đề. Sự thống nhất này là thần. Nhưng thần lại tồn tại ở trong đối lập và biến hoá, nếu không có sự đối lập và biến hoá của âm và dương, của động và tĩnh thì thần cũng không thể tồn tại. Nói về nhất thể của nó thì nó là bản thể tồn tại, nên gọi là thần ; Nói về sự đối lập và biến hoá của nó thì là sự phát động, là tác dụng của bản thể, nên gọi là

hoá. Điều đó chứng tỏ thần hoá là động lực nội tại sẵn có của bản thân vật chất, chứ không phải là cái thúc đẩy từ bên ngoài tới khí "thái hư" hay khí "thái hoà" mà ông nêu ra, về bản chất là thực thể vật chất luôn luôn vận động, bản thân chứa đựng tính tương cảm giữa chìm và nổi, thăng và giáng, động và tĩnh, là nguồn gốc của sự vận động phát sinh ra như mây khói lan toả, chuyển động lắc, thắng và bại, co và dãn v.v... Khối khí là thái hư thì thăng giáng, bay lên không ngừng ("Khí khối nhiên thái hư, thăng giáng phi dương vị thuộng chỉ túc") ("Chính mông, Thái hoà thiên"). Khí thái hư do sự đối lập của bản thân có bản tính vận động. Do đó, nó là nền tảng ban đầu của mọi sự biến hoá vận động. Điều đó đã giải quyết được vấn đề biến hoá vận động từ trên Thuyết bản thể. "Khí có âm dương, đẩy đi từ từ là hoá, hợp nhất không xác định được là thần" ("Thần hoá thiên"), chứng tỏ thần hoá là mối cái tồn tại riêng không thể tách ra được.

Liên hệ với thần hoá, Trương Tải còn nêu ra hai cặp phạm trù về "quỷ thần" và "biến hoá". Để phê phán tư tưởng mê tín của tôn giáo, Trương Tải đã có sự giải thích mới về "quỷ thần". Ông cho rằng quỷ thần là "năng lượng tốt của hai khí", tức là " qua lại và co dãn", cũng là hai trạng thái của khí hoá vận động, và không có ý nghĩa khác. Sự giải thích này trên lý thuyết đã phủ định thuyết hữu thần. Thông qua sự giải thích về "biến hoá", ông nêu lên rõ ràng sự vật có hai hình thái biến hoá. "Biến thì hoá, từ thô nhập vào tinh ; hoá mà dứt khoát thì gọi là biến, hiện rõ rất nhỏ bé" ("Biến tắc hoá, do thô nhập tinh dã ; hoá nhi tài chi vị chi biến, dĩ trú hiển vi dã") (Như trên). "Biến" là hiện rõ biến

hoá, "hoá" là biến hoá rất nhỏ, hai cái này lại là chuyển hoá lẫn nhau. Đó là sự khái quát sơ bộ về hình thức biến hoá của giới tự nhiên.

Nhị Trình đã dùng lý thay cho khí. Ông cũng giải thích về "thần hoá" phù hợp với Thuyết lý bản. Các ông đều liên hệ "thần" với lý, xem là phạm trù bản thể. Điều khác nhau là, lý nói từ ý nghĩa tồn tại, nên "yên tĩnh bất động" ; "Thần" nói từ ý nghĩa về nguồn gốc biến hoá của vận động, nên nói là "diệu vạn vật". Điểm này rất gần giống với Chu Đôn Di. Trình Hạo nói : "Đông lạnh, hạ nóng, là âm dương vậy. Sở dĩ vận động biến hoá là do thần vậy. Thần vô phương, nên dịch vô thể. Nếu như hoặc biệt lập một ngày nói con người không thể ôm được trời đất thì có phương, là hai gốc" ("Đông hàn hạ thử, âm dương dã ; sở dĩ vận động biến hoá, thần dã. Thần vô phương, cố dịch vô thể. Nhược như hoặc giả biệt lập nhất thiên, vị nhân bất khả dĩ bao thiên, tắc hữu phương hĩ, thị nhị bản dã") ("Di thư". Quyển 11). Khí cấu thành sự vật vận động biến hoá là khí âm dương, nhưng khí âm dương, sở dĩ có thể biến hoá là do tác dụng của thần. Vì sao nói lý mà lại nói thần ? Bởi vì thần là phạm trù nói rõ biến hoá, trên thực tế thần và lý là một. "Duy chỉ có thần, không mạnh mà nhanh, không hành mà đến". Thần không nhanh, cũng không đến, phải nói như thế, để hình dung mới đủ" ("Duy thần dã, cố bất tật nhi tốc, bất hành nhi chí". Thần vô tốc, diệc vô chí, tu như thử ngôn giả, bất như thị bất túc dĩ hình dung cố dã") (Như trên). Thần không phải là một vật, cũng không phải là âm dương, không gọi là nhanh, không gọi là đến, nhưng mọi biến hoá, ngược lại là thần đã làm, nó không phải không thông, không phải

không tồn tại. Nói về tác dụng của nó cũng có thể nói không mạnh mà nhanh, không hành động mà đến. Đó chính là Thuyết hình nhi thượng hạ, giống như ông nói về quan hệ đạo khí.

Trình Hạo có nói : "Đạo cũng là khí (khí cụ), khí cũng là đạo" ("Di thư". Quyển 1). Quan hệ giữa thần và khí (hơi) cũng như thế. "Ngoài khí ra không có thần, ngoài thần ra không có khí. Hoặc gọi cái trong là thần, thì cái đục không phải là thần sao ? (Như trên). Trương Tải lấy cái trong của khí làm "thần", lấy cái đục làm "hình", nên có hiềm nghi một việc cắt ra hai. Trình Hạo chỉ ra mâu thuẫn và khó khăn của Triết học Trương Tải, nhưng Trình Hạo cho rằng : "Ngoài khí ra không có thần", không phải là lấy khí làm thần. Ông phê phán Trương Tải cho rằng ngoài thần ra "không có lập một trời riêng", là người theo Thuyết nhị bản, chứng tỏ so với Trương Tải, ông càng triệt để kiên trì Thuyết nhất bản. Cái gọi là "thần vô phương" là chỉ không có nơi chốn hình thể, không có hình vết, là cái hình nhi thượng, chỉ là không tách rời khí mà vẫn tồn tại. Thần vừa là bản thể khách quan, vừa là tinh thần chủ quan, cái gọi là con người có thể "ôm trời", trên thực tế là chỉ sự kết hợp giữa tinh thần chủ thể với bản thể khách quan, nên ông lại nói : "Thần hoá của thánh nhân cùng chảy với trời đất" (Thánh nhân chi thần hoá, thượng dự thiên địa đồng lưu giả dã).

Nhưng Thuyết "ngoài khí ra không có thần" (khí ngoại vô thần) của Trình Hạo, tuy không phải là chỉ thần là khí, nhưng lại nhấn mạnh thần bất ly khí, bản thể bất ly tác dụng. Ông dùng thần để thống nhất hình nhi thượng và hình

nhi hạ, bản thể và tác dụng lại làm một. Thần không những chỉ là bản thể "tồn tại", mà còn là quá trình vừa tồn tại, vừa lưu hành, "sinh sinh gọi là dịch, sinh sinh ra được dụng là thần" (sinh sinh chi vi dịch, sinh sinh chi dụng tắc thần dã) (Như trên). "Dịch" là giải thích sự biến hoá, nên "vô thể" ; song dịch "vô thể" là do thần "vô phương", có thần mới có biến hóa. Ở đây lại nói thần sinh sinh ra dụng há lại không mâu thuẫn sao ? Thực ra thì không có mâu thuẫn. Bởi vì thần vừa là bản thể, vừa là tác dụng, là quán thông từ trên xuống dưới thể và dụng. Đó chính là chỗ "điệu" của thần. Lấy tác dụng của thần để biết "thể" của nó, lấy biến hoá của thần để biết" diệu" của nó, nên cái "diệu của hoá chính là thần vậy". Cái "diệu" này là đặc điểm căn bản vốn có của thần, có thể nói là phạm trù thể dụng hợp nhất, hoặc nói nó là động lực nội tại từ thế năng chuyển hoá thành động năng...

Trình Di giống Trình Hạo, đều lấy thần làm phạm trù bản thể của hình nhi thượng. "Thông biến không cùng là lý của sự vật. Thiên hạ có âm dương không thể tách rời. Duy chỉ có thần là không biết xuất xứ của mình, không xác định được mình là cương hay nhu, động hay tĩnh" (Thông biến bất cùng, sự chi lý dã. Thiên hạ chi hữu, bất lý hồ âm dương. Duy thần dã, mạc tri kỳ hương, bất trắc kỳ vi cương nhu động tĩnh dã) ("Dịch thuyết. Hệ từ", "Kinh thuyết". Quyển 1). Trình Di chủ trương vạn vật trong trời đất đều biến. Cuốn "Trình Thị Dịch truyện" của ông đã trình bày và phân tích rất nhiều về đạo biến hoá, đã phát triển tư tưởng của phép biện chứng trong "Dịch truyện". Ông cho rằng, vạn vật trong trời đất, rất giầu những cái mới, trong ngày sinh

sôi liên tục, biến hoá vô cùng, tất cả đều không tách rời âm dương, đều là do âm dương tụ tán gây nên. "Động tĩnh không có đầu, âm dương không có khởi thuỷ" (Như trên). Đó là "lý của tự nhiên". Nhưng đây là nói về khí. Sở dĩ âm dương, động tĩnh là lý của hình nhi thượng. Lý, vì sao lại làm cho âm dương động tĩnh biến hoá? Ông dựa vào sự trợ giúp của phạm trù "thần" để giải thích. Thần tương đối với âm dương, không phải là thuộc tính vốn có của khí âm dương, mà ngược lại nó là "sở dĩ nhiên" của âm dương động tĩnh. Cương nhu động tĩnh là thần đã "làm" (vi), song thần không có hình tích, chỉ là "tiếng nói kỳ diệu" (cực diệu chi ngữ) nên "không biết xuất xứ của mình" (mạc tri kỳ hương). Nhưng thần và lý liên hệ với nhau, là đặc tính căn bản của lý. Ông chỉ ra rõ ràng chính xác : "Biết đạo biến hoá thì biết việc thần đã làm... cho nên nói về lý" (Tri biến hoá chi đạo, tắc tri thần chi sở vi dã... ngôn sở dĩ thuật lý) (Như trên), nói rõ thần là trình bày về lý.

Hoặc có người cho rằng, Trình Di là người theo Thuyết tồn tại, lý của hình nhi thượng là tĩnh lặng, không thể vận động được. Do đó, là thần của phạm trù vận động được. Thần của phạm trù vận động chỉ có thể là cái hình nhi hạ, không thể là cái hình nhi thượng được, chỉ có thể liên kết với khí, không thể liên kết với lý được. Thực ra không phải như thế. Trình Di đương nhiên cho rằng "lý" là cái hình nhi thượng siêu việt, nhưng không tách rời vật ; vả lại có tính năng động, tính năng động của lý được biểu hiện là thần. Vì vậy thần là lý. Chỉ là từ các phương diện khác nhau mà có cách nói khác nhau thôi. "Lên trời gọi là tải, là vô thanh

vô xú (không có có tiếng tăm, nhưng có thể biết được. Thể của nó gọi là dịch, lý của nó gọi là đạo. Mệnh ở người thì gọi là tính, dụng của nó vô cùng gọi là thần, một là đủ" (Thượng thiên chi tải, vô thanh vô xú chi khả văn. Kỳ thể tác vị chi dịch, kỳ lý tác vị chi đạo, kỳ mệnh tại nhân tắc vị chi tính, kỳ dụng vô cùng tắc vị chi thần, nhất nhi dĩ hĩ) ("Tuý ngôn". Quyển 1). Điều đó chứng tỏ thần và đạo, tính giống nhau, đều là bản thể của vũ trụ "vô thanh vô xú không có tiếng tăm). Nó có tác dụng năng động, có thể sản sinh, biến hoá vô cùng, nên gọi là thần. Tác dụng của thần tuy vô cùng, nhưng không bằng bản thân tác dụng, không thể nói như thế. Nó là tiềm năng nội tại sinh ra vận động biến hoá".

"Dịch" vốn không có thể, nói "dịch thể" tức là thể của đạo dịch. Nói về phạm trù, nó có thể "khái quát" cả trời đất, tức "mô lượng sự vận hoá của trời đất không quá kém, uyển chuyển trở thành lý của vạn vật mà không mất đi, thông qua đạo về ngày đêm, đóng mở, co dãn mà biết được sở dĩ nhiên của nó". Chỗ khác nhau giữa ông và Trình Hạo là ông nhấn mạnh tính khách quan của thần hơn. Cái gọi là mô lượng là lấy sự biến hoá của thế giới khách quan làm đối tượng mà đo lường theo. Sự biến hoá của giới tự nhiên là tác dụng của "thần thể", "dịch" được coi là hệ thống phạm trù, là sự mô tả về đạo biến hoá của giới tự nhiên. Nếu lý giải đạo dịch là "mô phỏng" thế giới khách quan, thì có thể được sự "diệu dụng" của trời đất, biết được "nguồn gốc" của đạo đức, "sở dĩ thấy được cái diệu của thần, không có hữu phương ư" (Sở dĩ kiến chí thần chi diệu, vô hữu phương sở) ("Dịch. Hệ từ", "Kinh thuyết". Quyển 1). Thực ra, khách quan mà nói thì dịch là thần, cũng là lý.

Nhưng, Trình Di khi nói đến "quỷ thần" thì lại trực tiếp liên hệ với âm dương biến hoá. Biến hoá không tách rời âm dương tụ tán, tụ là khí tinh, tán là du phách, tụ là vật, tán là biến. Âm dương tụ tán là tình trạng của quỷ thần "Vạn vật luôn luôn tụ và tán. Quỷ thần là công của tạo hoá" (Như trên). Ở đây, cái gọi là quỷ thần là hoàn toàn nói về tác dụng, không phải nói về bản thể. Thiên địa được tạo hoá là do bởi đạo thể hoặc thần thể, nhưng công của tạo hoá là khí, không phải là thần. Nghĩa là hết thảy biến hoá đều là việc làm của thần, nhưng bản thân biến hoá không phải là thần mà là khí, "quỷ thần" là hình dung quá trình biến hoá đó. Cái gọi là "quỷ thần" chỉ là một tạo hoá" ("Di thư". Quyển 18), là nói trên ý nghĩa đó.

Về "hoá", Nhị Trình có một số trình bày và phân tích kỹ lưỡng, và nêu lên hai phạm trù "khí hoá" và "hình hoá". Ông nói rõ quá trình tiến hoá sinh thành của vạn vật trong giới tự nhiên, có hai giai đoạn : "Vạn vật ban đầu đều khí hoá ; Đã thành hình, sau đó để hình yên tĩnh, có hình hoá ; Hình hoá lâu thì khí hoá dần dần mất đi" (Vạn vật chi thuỷ, giai khí hoá ; Ký hình, nhiên hậu dĩ hình tương thiền, hữu hình hoá ; hình hoá trường, tắc khí hoá tiệm tiêu) (Như sách đã dẫn ở trên, Quyển 5). Mệnh sống của giới tự nhiên, đặc biệt là con người hình thành ra sao ? Đó là vấn đề mà Thuyết vũ trụ lý học quan tâm. Nhị Trình nêu ra tư tưởng "khí hoá", cho rằng các sinh vật là kết quả phát triển lâu dài của giới tự nhiên, chứ không phải do thần sáng tạo ra. Đây tuy là một cách nhìn rất ấu trĩ, nhưng trong đó lại bao hàm nhân tố tư tưởng của Thuyết tiến hoá, là một đặc trưng quan trọng của Thuyết vũ trụ cổ đại của Trung Quốc, không giống với Thuyết thần sáng tạo thời Trung đại của phương Tây.

Trình Di còn nêu ra tư tưởng biến hoá ngày càng mới. Ông cho rằng sự biến hoá của giới tự nhiên là quá trình sự vật mới thay thế cho sự vật cũ. "Biến như vật mới biến mà chưa hoá, hoá càng không có vết cũ, gọi là tự nhiên vậy" (Như sách đã dẫn, Quyển 18). Cách giải thích này khác với Trương Tải. Ông cho rằng "biến " chỉ là biểu hiện bắt đầu hoặc phần ngoài của biến hoá, hoá là hoá sâu vào hoàn thành của biến, tiến vào một chất mới, càng không có vết tích cũ. Phải nói là ở đây có sự nẩy mầm của tư tưởng chất biến.

Triết học Phật giáo cũng thừa nhận sự biến hoá của giới tự nhiên, hơn nữa còn đưa ra cách nói giống như loại khí hoá hình hoá, song từ trên Thuyết bản thể nó lại phủ định tính chân thực biến hoá, lại có cái gọi là Thuyết "thành trú hoại không" (thành được thì hoại cái không), cuối cùng quy nó về "tiệt diệt cái không". Về vấn đề này, Trình Di đã phê phán : "Thích Thị nói thành trú hoại không, là không biết đạo. Chỉ có không thành được, thì không có chỗ trú cho cái không thôi. Như cây cỏ mới sinh ra đã thành, sinh thành đến hết mức thì cây sẽ khô héo và tàn lụi. Ông cho rằng cây sinh ra, lớn lên đến hết mức, thì tự trụ được vững vàng, sau đó lại dần dần bị khô cằn tàn lụi. Vật trong thiên hạ, không có cái trú được. Trẻ con đã sinh ra, lớn lên đến một ngày nào đó lại sẽ giảm đi dần từng ngày, làm sao sống mãi được ? Song thể khí thì ngày một to lớn dần lên, lớn thì là tự thành, giảm thì là tự giảm, không liên quan gì đến nhau" (Như trên). Biến hoá chỉ có trưởng thành và tàn lụi chứ không có chỗ cho cái không trú, không thể dừng lại trên một điểm, càng không thể quy về cái không tịch (cõi hư không). Điều đó không những kiên trì biến hoá là một quá

trình luôn luôn không ngừng, mà còn phủ định Triết học hư vô quy sự vật biến hoá về "không vô". Cách nhìn của ông về thành và hoại, sống và chết không phải là dứt khoát đối lập mà là cùng nhau tiêu trưởng, đó cũng là tư tưởng của phép biện chứng.

Điều đáng nêu lên là, Trình Di nêu lên mệnh đề đạo biến hoá "thường lâu dài". Ông cho rằng tất cả mọi cái đều đang biến hoá, chỉ có đạo biến hoá là không thay đổi. "Mặt trời, mặt trăng là khí tinh của âm dương, duy chỉ có nó thuận theo đạo trời, co dãn qua lại, nên chiếu sáng lâu dài mà không ngừng. Có trời thì thuận theo lý trời. Bốn mùa là khí của âm dương biến hoá qua lại, sinh thành vạn vật cũng để có trời, nên thường lâu dài không ngừng" (Nhật, nguyệt, âm dương chi tinh khí nhĩ, duy kỳ thuận thiên chi đạo, vãng lại doanh súc, cố năng cửu chiếu nhi bất dĩ. Đắc thiên, thuận thiên lý dã. Tứ thời, âm dương chi khí nhĩ, vãng lai biến hoá sinh thành vạn vật, điệc dĩ đắc thiên, cố thường cửu bất dĩ") ("Hằng quái", "Trình Thị Dịch truyện". Quyển 3). "Đạo " của trời đất là lâu dài và không dừng lại, đến to lớn, đến chính trực" (Thiên địa chi đạo, trường cửu nhi bất dĩ giả, chí đại chí chính dã) ("Đại tráng", như sách đã dẫn). Cái gọi là thường, không phải là không biến, mà là thường xuyên biến. Ông coi giới tự nhiên là quá trình không ngừng tuần hoàn và lại luôn luôn sinh thành, đó là quy luật vĩnh hằng biến hoá của giới tự nhiên. Xã hội loài người là một bộ phận của giới tự nhiên cần phải xây dựng trật tự theo quy luật đó, bảo vệ sự nhất trí của giới tự nhiên. Đó là tư tưởng gọi là "không ngừng tự cường". "Thánh nhân lấy đạo lâu dài để thực hiện cái thường có, còn thiên hạ hóa để

thành cái tục đẹp (thánh nhân dĩ thường cửu chi đạo, hành chi hữu thường, nhi thiên hạ hoá chi dĩ thành mỹ tục dã" (Như trên). Điều đó về vũ trụ quan có phải là thuyết tuần hoàn hay không, còn phải bàn luận. Bởi vì sự biến hoá mà ông lý giải, là sự vận hành của mặt trời, mặt trăng, bốn mùa là loại thay đổi, nhưng vạn vật sinh sôi không ngừng, cũng là nội dung quan trọng của biến hoá. Đó rõ ràng là một loại triết học của Thuyết sinh cơ hay Thuyết hữu cơ trong vũ trụ.

Nhưng khi Nhị Trình nói lý thành nguyên tắc luân lý đạo đức tuyệt đối và không thể cải biến, thì rõ ràng, xác thực là đã đi theo mặt trái của phép biện chứng. Một mặt các ông nói lý "chỉ là một sự tiêu trưởng cái sự xung mãn và thiếu thốn, chứ không có việc gì khác hơn" (chỉ thị nhất cá tiêu trưởng doanh khuy nhĩ, cánh một biệt sự) ; mặt khác các ông lại nói : "Vua tôi, cha con áp dụng thường lý là khó". "Điều đó làm sao nói được tổn vong gia giảm" ("Di thư". Quyển 2. Thượng). Đó là một mâu thuẫn sâu sắc. Nói về thuyết vũ trụ, trên trình độ nhận thức có thể đạt được, các ông đã khẳng định đầy đủ sự phát triển và biến hoá của giới tự nhiên ; nhưng nói về thuyết bản thể của đạo đức, thì các ông lại bị hạn chế bởi điều kiện lịch sử, đã phủ định bất kỳ khả năng biến hoá nào và luận chứng về nó. Đó có thể nói là một bi kịch của các nhà lý học.

Chu Hy đã tổng hợp tư tưởng của các ông Chu Đôn Di, Trương Tải, Trình Di, đã tiến hành giải thích một cách có hệ thống về "Thần hoá", nhưng chính vì ông đã xây dựng được Thuyết lý khí hoàn chỉnh và có hệ thống, cho nên "Thần hoá" đã không có ý nghĩa và tác dụng giống như nó đã có trong Chu Đôn Di và Trương Tải.

Đầu tiên, Chu Hy đã tiếp thu "thần" là tư tưởng của bản thể vũ trụ, thừa nhận thần là lý của hình nhi thượng. Khi thảo luận về sự động tĩnh của thần và vật, ông chỉ ra, động tĩnh của vật là "nói về khí (khí cụ) của hình nhi hạ", động tĩnh của thần là "nói về lý của hình nhi thượng" ("Ngữ loại". Quyển 94). Bởi vì "lý là thần mà không xác định được, khi mới động không hẳn là bất tĩnh, cho nên nói rằng "vô động" ; Khi mới tĩnh, không hẳn là bất động cho nên nói rằng "vô tĩnh" (Như trên). Vật của hình nhi hạ, nó động tĩnh không thể thông nhau, lý của hình nhi thượng, nó động tĩnh "đan chen vô cùng", trong tĩnh có động, trong động có tĩnh, tĩnh mà có thể động, động mà có thể tĩnh. Có lúc ông không phân biệt giữa thần và lý, trực tiếp bàn về biến hoá từ trên lý, ví dụ quan hệ giữa biến hoá của thuỷ hoả âm dương với lý là như thế. "Thủy âm, hoả dương, vật cũng vậy, cái hình nhi hạ cũng vậy, cho nên có gốc âm gốc dương (căn âm căn dương), chính là lí, là cái hình nhi thượng vậy" (Như trên). Thần không thuộc về âm dương, mà có thể làm cho "âm dương không đo được" ; không thuộc về ngày đêm, lại có thể "thay đổi được được ngày đêm. Cái gọi là "vạn vật thần diệu"", theo giải thích của ông thì có thể làm cho vạn vật phát sinh ra biến hoá. Tóm lại, "Thần là vật tự nó là siêu nhiên ở bề ngoài của hình khí, từ trước đến giờ vẫn nói là động tĩnh, thể của nó thường vẫn như vậy mà thôi" (Thần chi vi vật, tự thị siêu nhiên vu hình khí chi biểu, quán động tĩnh nhi ngôn, kỳ thể thường như thị nhi dĩ hĩ) (Như trên). Như vậy có nghĩa là thần là bản thể vũ trụ siêu nhiên, cũng tức là lý của thái cực, cũng là nguồn gốc của vạn vật biến hoá. Điều đó nhất trí với Thuyết lý khí của ông. Điều

này chứng tỏ thần của hình nhi thượng là lý của động tĩnh, nó có thể khiến cho vạn vật từ động đến tĩnh, từ tĩnh đến động, phát sinh ra biến hoá vô cùng. Nói từ bản chất, đó là một loại động tĩnh quan của "hình thượng học", bởi vì ông quy nguồn gốc của động tĩnh về lý của hình nhi thượng, tức thần chứ không phải là bản thân vật chất, nhưng lý và vật lại không thể tách rời nhau.

Xem xét ở Chu Hy, ta thấy giới tự nhiên là một thế giới vật chất nằm trong sự vận động biến hoá không ngừng, trong đó có động có tĩnh. Nói về hình nhi hạ thì "Âm dương vô thuỷ, động tĩnh vô đoan", giới tự nhiên lặp đi lặp lại vòng tròn xuân, hạ, thu, đông. Giới vũ trụ nằm trong sự tuần hoàn lớn vĩnh hằng. Vạn sự vạn vật của giới tự nhiên đều có sinh, tử, thịnh, suy. Đó đều là kết quả của khí âm dương động tĩnh qua lại, co dận tiến thoái. Nhưng âm dương không thể tự mình động tĩnh, mà do lý của động tĩnh, tức là "thần". Động tĩnh chính là âm dương, nên động tĩnh là lý vậy. Theo cách nói của Chu Hy thì có lý của động này, sẽ có tác động của dương này, có lý của tĩnh này, sẽ có tác động của âm này. Thái cực có lý của động tĩnh, nên âm dương nhất động nhất tĩnh, sản sinh ra thiên địa vạn vật vận hành không ngừng. Song lý của thái cực, bản thân không thể động tĩnh, bởi vì lý là cái hình nhi thượng. Cái hình nhi thượng là sự tồn tại siêu việt. Động tĩnh là hình nhi hạ, tiến hành trong thời gian và không gian. Thế thì thái cực làm như thế nào để khiến chi khí có thể động tĩnh được ?

Chu Hy nêu lên một cách nói, gọi là "Thái cực giả là diệu bản nhiên, là cái máy mà động tĩnh giả đã ngồi lên" (Thái cực giả bản nhiên chi diệu dã, động tĩnh giả sở thặng

chi cơ dã") ("Thái cực đồ thuyết giải"). Diệu bản nhiên được "đặt trên cái máy đó, âm dương sẽ sinh ra động tĩnh. Lý thái cực cũng vậy, khí động tĩnh cũng vậy. Khí hành thì lý cũng hành. Hai cái này dựa vào nhau và chưa thể tách rời nhau... nhất động nhất tĩnh, còn diệu của Thái cực không hẳn là không có. Đó gọi là cái máy người lên vậy" (Thái cực lý dã, động tĩnh khí dã. Khí hành tắc lý diệc hành, nhị giả thường tương ỷ nhi vị thường tương ly dã... cái nhất động nhất tĩnh, nhi thái cực chi diệu vi thường bất tại yên, thử sở vị sở thặng chi cơ) ("Ngữ loại". Quyển 94). Diệu của thái cực tức là thần, nó tuy là cái hình nhi thượng, nhưng lại phát sinh tác dụng trong cái hình nhi hạ, giống như người cưỡi ngựa", người không chạy (tĩnh), mà chỉ chạy (động) theo ngựa, nhưng ngựa sở dĩ chạy (động) là do sự chỉ huy của người. Đó là sự vận dụng thuyết "bất ly bất tạp" của lý khí trên động tĩnh quan của Chu Hy. Mâu thuẫn của thuyết này đã được người học sau Chu Hy là Tào Đoan chỉ ra. Chu Hy nguyên là muốn nói rõ tính năng động lại thuộc về khí. Nhưng nhìn từ quan điểm lý khí không tách rời nhau thì thần được coi là lý của động tĩnh, chứ không phải là thực có một vật, ở trong đó thúc đẩy khí động tĩnh. Nó là tiềm năng, cần ở trong khí âm dương mới có thể có tác dụng hoặc được thực hiện.

Thần không những là bản thể khách quan của giới tự nhiên, mà còn là bản thể tinh thần của con người, thần cũng gọi là "đức". Chu Hy cho rằng cái đức được ở trời và ở tâm, thần của nó "diệu mà không đo được", có thể to lớn, có thể lâu dài và xa xôi. Hễ niệm mới nẩy mầm mà đến lý là đủ, nên nhỏ bé mà không thể thấy được", "tuỳ theo chỗ nó ở

mà lý đến hay không đến, nên vòng tròn mà không thể hết" (nhất niệm phương manh, nhi chí lý dĩ cụ, sở dĩ vi nhi bất khả kiến dã", "tuỳ kỳ sở ngụ, nhi lý vô bất đáo, sở dĩ chu nhi bất khả cùng dã") (Như trên). "Thần" của thánh nhân là "Thần" của vũ trụ vạn vật, không phải ngoài thánh nhân ra còn có "Thần" khác (Như trên). Có thể thấy, thần được coi là bản thể của hình nhi thượng, là quán xuyến đến trời và thông quán đến trong ngoài. Điều này rất gần với cách nói của Trình Hạo. Có một số học giả cho rằng Chu Hy và Trình Di là một phái, còn với Trình Hạo thì đâu đâu cũng "không hợp", tình hình thực tế không phải là như thế.

Nhưng khi nói đến "thần hoá" thì Chu Hy lại hoàn toàn giải thích từ quan điểm của hình nhi hạ.

Ông tán thành Trương Tải nói hai chữ "Thần hoá". "Tuy Trình Tử nói không được rõ ràng lắm, chỉ là nêu ra những nét lớn khái quát" (Như sách đã dẫn, Quyển 98). Ở đây nói về thần và hoá nối liền nhau, nó không phải là bản thể nữa, mà là tác dụng khí hoá. "Thành là nơi tồn tại chính, nơi phát ra tác dụng là thần" (Thành thị tồn chủ xứ, phát dụng xứ thị thần) (Như sách đã dẫn, quyển 14). Ông đánh giá rất cao học thuyết "nhất cố thần, lưỡng cố hoá" (nguyên nhân một là thần, nguyên nhân hai là hoá) của Trương Tải. Ông cho rằng đây là việc trình bày rất hay về nguồn gốc vận động biến hoá của sự vật. "Phàm là việc của thiên hạ, một không thể hoá được, chỉ có hai, sau đó mới có thể hoá được. Như nhất âm nhất dương mới có thể hoá sinh ra vạn vật được" "Một đạo lý, lại có hai đầu, công dụng không như nhau. Ví dụ : âm và dương. Trong âm có dương, trong dương có âm, dương cực sinh âm, âm cực sinh dương, nên

thần hoá vô cùng" (Như sách đã dẫn, Quyển 98). Thần là sự thống nhất vừa đối lập giữa âm và dương, co và dãn, đi và đến, trên và dưới v.v... chạy vòng quanh giữa sự vật, việc gì cũng tồn tại, việc gì cũng thông, vật đối lập trong sự thống nhất sinh ra tác dụng tương hỗ, tiêu trưởng tương hỗ, liền sinh ra biến hoá. "Lưỡng tiện tức là tiêu trưởng đó, vừa là hoá, vừa là thúc đẩy", không có thần thì không thể hoá, thần hoá là sự thống nhất đối lập của âm và dương.

Từ đó có thể thấy, thần có thể có dụng, thể của thần là diệu của thái cực, dụng của thần là động của âm dương. Nói về phát dụng của thần, hoàn toàn là nói về vấn đề khí hoá. Thông qua "thần hoá". Chu Hy đã thống nhất thể và dụng làm một.

Nếu nói "thần hoá" là nói về nguồn gốc và động lực của biến hoá, thì "Quỷ thần" là nói về quá trình biến hoá. Chu Hy đã có phát triển rất nhiều về "Quỷ thần". Những điểm chủ yếu trong đó có :

1. "Quỷ thần" chủ yếu là nói về khí, chỉ là cái hình nhi hạ (Như sách đã dẫn, Quyển 63). Nó là một hiện tượng vật chất. Ông nhấn mạnh "Quỷ thần" tựa như không có hình tích, nhưng đó chỉ là "tinh anh" của khí và không phải là một loại "thần linh" mà tôn giáo mê tín đã nói. Ông cho rằng "Trung Dung" gọi quỷ thần là "vật thể mà không mất" và không phải là nói từ Thuyết bản thể, mà là nói về vật thì quỷ thần chính là ở khí, là thể của vật, vật chính là ở hình, cần có khí để sinh ra (Như trên). Vật là khí đều là cái hình nhi hạ, nhưng vật có hình thể, là khí đã sinh ra, khí thì "luồn lách vào khắp từng chân tơ kẽ tóc nhỏ bé nhất". Nó là vật chất luôn luôn lưu động không ngừng, không chỗ nào là không tồn tại và biến hoá vô cùng.

2. Quỷ thần là công năng của khí hoặc là "công dụng của lương năng". Nói quỷ thần là khí của âm dương, vẫn chưa nói ra đặc điểm của nó. Thực ra thì nó là sự tiêu trưởng co dãn của âm dương. Dương là dãn, là thần ; Âm là co, là quỷ. Nói phân biệt như thế thì trong âm có dương, trong dương có âm, trong dãn có co, trong co có dãn, nhất có nhất dãn, sinh ra biến hoá. Mọi hiện tượng của giới tự nhiên đều là kết quả của âm dương co dãn. Chính loại công năng đó của khí, làm cho vạn vật được sinh ra và mất đi. Bởi vì "trong trời đất không phải là không có khí", tức là chỉ có âm dương co dãn. Nói về ý nghĩa đó, "quỷ thần" là "cái tạo hoá". Mặt trời, mặt trăng, các vì sao, bốn mùa thay nhau, sinh trưởng hoá dục, gió mưa tối tăm, là việc làm của âm dương. "Sự sinh thành của vật, có phải là do quỷ thần không ?" Xem ra như thế, trên thực tế quỷ thần là phạm trù công năng của khí hoá sinh ra vật. Theo Thuyết phạm trù của Chu Hy thì "tạo hoá đã là hình nhi hạ giả, nên lý của tạo hoá là hình nhi thượng giả" (Như sách đã dẫn, Quyển 4). Đó đều là quan điểm của Thuyết vô thần.

Nhưng Thuyết vô thần của Chu Hy rất không triệt để, khi ông không thể giải thích được một số hiện tượng tự nhiên nào đó, thì còn có một số bảo lưu về cách nói đại loại như "thần linh" chẳng hạn.

Về "hoá", Chu Hy đã phát triển quan điểm về "khí hoá" và "hình hoá" của Nhị Trình. Ông cho rằng trước khi trời đất hình thành chỉ có khí hoá chứ không có hình hoá; khí dần dần ngưng tụ sinh ra vật, sau đó liền có hình hoá. Trời đất là do khí hoá sinh. Người và vật cũng là kết quả của

khí hoá. Khi người mới sinh ra không có giống, do khí hoá sinh ra hai người, sau đó thông qua "hình hoá" sinh ra nhân loại. Cách nhìn này đối với sự hình thành vũ trụ và nhân loại, không có căn cứ khoa học, nhưng lại có ý nghĩa về nhân loại học và nội dung của Thuyết tiến hoá, đã biểu hiện đặc điểm của thuyết sinh cơ vũ trụ.

Chu Hy có hai loại giải thích về "biến hoá", trước sau bất nhất. Một là, trong "Chu Dịch bản nghĩa" đã nêu : "Biến giả hoá chi tiệm, hoá giả biến chi thành", tức là lấy biến làm quá trình phát triển, lấy hoá làm sự hoàn thành của biến. Như từ mùa hạ đến mùa thu, từ nóng đến mát, đó là biến. Nhưng cái biến đó phải trải qua một quá trình, từ lúc nóng cho đến ngày trời mát hoàn toàn mới thôi, mới cho là hoàn thành. Đó là hoá. Đó là sự phát triển về "biến hoá quan" của Nhị Trình. Hai là, trong "Ngữ loại" thảo luận đi thảo luận lại vấn đề là : "Hoá là tiệm hoá, biến là đốn biến" (Tức là biến hoá, nhưng có sự khác nhau về chậm và nhanh) ("Ngữ loại". Quyển 71). Hai cái này đều là nói về quá trình biến hóa, nhưng có sự khác nhau về chậm và nhanh. "Hoá mà tài gọi là biến, tài có ý nghĩa là cắt đứt, có thể làm cho biến hoá hiện rõ tính giai đoạn, nên nói hoá là di chuyển đi dần dần, chỗ cắt đứt là biến" (Như sách đã dẫn, Quyển 75). Hoá là "tiêu hoá dần dần" biến là cắt nhanh có chỗ có thể thấy được". Hoá tương đương với tiệm hoá, biến tương đương với đột biến, nên "hoá dài mà biến ngắn" ("Ngữ loại". Quyển 71). Nhưng biến thì lại hoá, tất nhiên nhanh mà sau khi biến, lại dần dần tiêu mòn đi. Chuyển hoá như thế đến vô cùng. Đó là một bước phát triển về biến hoá quan của Trương Tải.

Nếu nói lên một cấp độ nữa, hoá là nhìn từ sự tiêu vong của sự vật cũ, biến là sinh ra lập luận từ sự vật mới, "nói về biến hoá tương đối thì biến là sinh trưởng, hoá là tiêu đi... hoá thì dần dần hóa hết, để đến với không, biến thì nhanh và sinh trưởng. Biến là từ không mà có, hoá là từ có mà không " (Như sách đã dẫn, Quyển 74). Hoá tuy là sự vật cũ dần dần tiêu đi, đồng thời sự vật mới dần dần sinh trưởng, hễ khi sự vật cũ tiêu đi hết, thì là ngày mà sự vật mới nhanh chóng sinh trưởng. "Từ có mà không " là nói cái cũ, "từ không mà có" là nói cái mới, nhưng không phải nói khí hoá chỉ có tiêu đi mà không có sinh trưởng, khí biến chỉ có sinh trưởng mà không có tiêu đi, tiêu đi dần dần, lớn lên nhanh chóng, đồng thời theo đà lớn dần mà tiêu đi nhanh. Nhưng Chu Hy chỉ nêu "hoá" tiêu, còn nhấn mạnh "biến" lớn lên, ở chỗ sản sinh ra sự vật mới. Trong đó bao hàm nội dung tích cực của dương cứng đang phấn chấn lên. Ông nói biến hóa thành sự tiến thoái của âm và dương, cương và nhu. Biến là từ âm tiến đến dương, từ mềm tiến đến cứng, hoá là từ dương thoái đến âm, từ cứng thoái đến mềm. "Từ âm đến dương, từ lớn lên mạnh mẽ, nên gọi là biến ; Từ dương đến âm, là dần dần tiêu mòn đi" (Như trên). Chứng tỏ cương của âm dương đại diện cho tiền đồ và phương hướng phát triển của sự vật, là mặt tích cực của nó. Ở giai đoạn "hoá" của nó nằm vào địa vị phủ định, đến giai đoạn biến nhanh, thì biến được khẳng định. Cương hoá là nhu, nhu biến là cương (Như trên). Đó cũng là nhấn mạnh cương của dương cần thay thế cho nhu của âm, là con đường chủ yếu của sự vật phát triển. Đó là một phát triển của tư tưởng phấn chấn đi lên của cương dương của Nho

gia mà "Dịch truyện" là đại diện, cũng là sự trình bày cái tinh hoa của phép biện chứng chất phác.

Nhưng khi nói đến quan hệ "thường biến" thì Chu Hy, tuy chủ trương trọng biến có thường, thường sở dĩ có thể biến được, là lấy lý của biến hoá làm thường, song lại phạm phải sai lầm giống như Nhị Trình, tức là coi lý của bản thể đạo đức là vật "thường trú bất biến". Không những lý được coi là cái hình nhi thượng không có biến hoá động tĩnh, mà còn nhấn mạnh hơn tác dụng chủ đạo của thường đối với biến so với Nhị Trình. Ông dùng phương pháp diễn giải của thuyết bản thể thay cho phương pháp quy nạp của Trình Di, càng kiên trì triệt để thuyết lý nhất nguyên. Ông gọi "có thể thường, sau đó mới có thể biến, có thể thường là đủ, cho nên có thể thường và biến thường cũng chỉ ở trong đó. Doãn Xuyên lại nói biến mà sau đó có thể thường là vậy" (Như sách đã dẫn, Quyển 72), nghĩa là nhấn mạnh tác dụng của thường.

Trong những người học sau Trình Chu, có Hứa Hoành thời nhà Nguyên tương đối coi trọng vấn đề tiêu trưởng và biến hoá của âm dương, do ông có tiếp xúc nhất định với thiên văn học, đã nêu lên một số tư tưởng có nội dung tích cực. Ví dụ như quan điểm về vận hành của mặt trời và mặt trăng có "số độ", "trời dựa vào đất, đất phụ thuộc trời" và vạn vật biến hoá có bốn giai đoạn "sinh, vinh, khô, tuỵ" đồng thời đưa ra tư tưởng thiên địa tạo hoá là "Nhật tân bất tế" (mặt trời mới mọc không bị che khuất) ("Ngũ lục thượng", "Lỗ trai di thư". Quyển 1). Về "quỷ thần", ông chỉ ra đó là nói về công dụng của thiên địa và vết tích của tạo

hoá, chỉ là nói một "công hiệu tính tình", tính tình là "thể" của quỷ thần và công hiệu là "dụng" của quỷ thần ("Trung Dung trực giải", sách đã dẫn, Quyển 5). Về âm dương tiêu trưởng, trong việc phát huy tư tưởng của Chu Hy, ông đã nêu ra quan điểm "trong tiêu có lặp lại trưởng, trong trưởng có lặp lại tại tiêu" ("Âm dương tiêu trưởng", sách đã dẫn, Quyển 6), thống nhất hai cái đó lại làm một. Song ông lại nói, đó hết thảy đều là "vạn vật đều có sẵn ở ta vậy" (Như trên). Điều đó chứng tỏ Hứa Hoành nhấn mạnh hơn tính chủ quan và tính chủ thể của phạm trù phát triển vũ trụ.

Trần Hiến Chương thời nhà Minh được gọi là "người có nhìn thấy thần hoá". Ông đề xướng lấy "tự nhiên làm động", trên thực tế là lấy tâm thể làm thần, lấy tinh thần chủ thể làm nguồn gốc của vạn hoá. Ông rất nhấn mạnh "vạn hoá lưu hành", "vạn hoá tự nhiên", cho rằng trong trời đất có một khí, nó biến hoá vô cùng, nhưng lại lấy "thần" của tâm ta làm chúa tể của nó. Ông gọi là "chí vô chí động", "chí cận chí thần" (Đến không có động, đến gần thần) ("xem : "Đáp Trương Nội Hàn Đình Tường thư", "Bạch sa tử toàn tập", Quyển 6), là lấy tâm làm thần. Chẳng qua Trần Hiến Chương, một mặt, lấy tâm làm thần, mặt khác, lại chủ trương vật là một thể của tôi, là thần của tâm ta, tức là thần của vạn vật. Ông cho rằng "khứ nhĩ mục chi ly chi dụng, toàn hư viên bất trắc chi thần" (nghĩa là, mất đi cái tai cái mắt, là mất đi cái dụng giúp cho việc cách ly, là thần của vòng tròn toàn hư không xác định được) ("Đạo học truyện tự", như sách đã dẫn, Quyển 1), đã nêu lên nguyên tắc chủ thể, đồng thời lại biểu hiện một loại yêu cầu theo đuổi nào đó đối với tự nhiên của ông. Ông vẫn coi trọng

sự biến hóa của giới tự nhiên. Nhưng tư tưởng này đến Vương Dương Minh sau khi hoàn thành hệ thống tâm học, thì mới có một sự biến đổi. Vương Dương Minh tuy thừa nhận giới tự nhiên có "một khí lưu thông" đã sinh ra biến hoá, song ông đều quy hết thảy cái đó về thể "hư linh minh giác", tức gọi là "lương tri", không thảo luận vấn đề "thần hoá" của giới tự nhiên nữa.

La Khâm Thuận của Phái khí học, trong lúc phê phán quan điểm lấy lý làm thần, đã tập trung phê phán quan điểm tâm học lấy tâm làm thần. Ông chỉ ra, Trần Hiến Chương gọi "thần của vòng tròn hư không xác định được" đến từ Thiền tông Phật giáo, Trần Hiến Chương lấy tác dụng tri giác của tâm làm "thần", nghĩa là tuyên dương tư tưởng Phật giáo. "Thiền học nói" : "Tĩnh trí diệu viên, thể tự không tịch", thiên ban tác lộng, bất xuất thử bát tự nhi dĩ. Viên diệu chi nghĩa phi thần nhi hà ? Tịch không chi nghĩa phi hư nhi hà ? "Toàn hư viên bất trắc chi thần", hựu phi bạch sa sỏ thường đạo giả hồ ?" ("Tịnh trí diệu viên, thể tự không tịch", chơi ngàn cái thông thường không ngoài tám chữ đó. Nghĩa của diệu viên không phải là thần sao ? Nghĩa của không gian yên tĩnh không phải là hư sao ? Thần của vòng tròn toàn hư không đo được lại không phải là đạo thường của cát trắng sao ?) ("Khốn tri luận phụ lục, Đáp Trạm Cam Tuyền Đại tư mã"). Trần Hiến Chương quy kết hết thảy biến hoá của giới tự nhiên thành tác dụng của "tâm", đã phủ định tính khách quan của biến hoá, nghĩa là từ Phật giáo đến. Ông lại chỉ ra, nhà tâm học Dương Đồng nói : "Sự biến hoá của vạn vật trong trời đất đều là sự biến hoá của tâm ta", quy sự biến hoá phát dục của giới tự nhiên

về tâm ta, là không biết đạo lý "lý nhất phân thù". Ông khẳng định rõ ràng chính xác biến hoá là quá trình khách quan của giới tự nhiên, tâm ta không thể có "phạm vi" càng không ở "trong tính lương của ta". Vạn vật phát dục là do công dụng của tạo hoá, con người đâu lại tham dự vào được" ("Khốn tri ký tục". Quyển hạ). Sự phê phán của La Khâm Thuận đã biểu hiện rõ quan điểm cơ bản về thần hoá của ông, nhưng ông chưa trình bày chính diện nhiều hơn.

Vương Đình Tương thì không như thế : "Thần hoá" là phạm trù quan trọng trong Thuyết vũ trụ của ông. Ông lấy khí làm "mấu chốt" ("tông khu") của tạo hoá. Thần, tính, lý v.v... đều có sẵn trong khí. Ở ông xem ra, thần là "diệu dụng" của hình khí ("Nội Đài tập. Đáp Hà Bá Trai tạo hoá luận"), là cái "máy" của biến hoá, là công năng và tác dụng của khí thực thể.

Thần có tác dụng sinh hoá ra vạn vật, nhưng phải nhờ vào khí mới có, không có khí thì không có thần, cũng không có sinh, vừa không thể lấy thần thay thế khí, lại càng không thể lấy thần làm vật thể tồn tại "trên" khí, linh do thần sinh ra đều là cái vốn có của khí, không có khí thì thần sinh ra như thế nào ?... Thần nhờ vào hình khí mà có, như mẹ sinh con, con có thể là chủ của mẹ vậy" (Như trên). Vương Đình Tương bàn về tạo hoá, vẫn chưa thoát khỏi Thuyết sinh thành, nhưng ông lấy khí làm thực thể, lấy thần làm tác dụng, tư tưởng đó của ông là rõ ràng chính xác. Điều đó đã giải quyết vấn đề thần và khí một cách duy vật, tức là vấn đề quan hệ giữa thực thể và công năng của nó, đã khắc

phục được một số cách nói mâu thuẫn về phạm trù "thần hoá" của Trương Tải.

Hơn nữa, ông đã dùng phạm trù "tính", "thần", "cơ" v.v... để nói rõ quá trình khí hoá sinh ra vật. Trong đó âm dương là "bản thể" của khí, là cái "chìa khoá mở túi" của tạo hoá, đóng mở, động tĩnh là "năng của tính", cơ dẫn, tương cảm là "nguyên do của máy", "máy là thần". Tỏa lan mà hoá là máy phát động, sự phát động của máy hơi là thần, nên có thể sinh ra biến hoá. Biến hoá sở dĩ phát sinh là do cái "diệu của thần" ("Thận ngôn, Đạo thể"). Thiên địa tạo hoá ra vạn vật, "sinh sinh không ngừng", chính là do khí có công năng của động tĩnh, cơ dẫn, lan toả, cũng là tác dụng của "thần". Đó là một loại triết học tự nhiên của Thuyết sinh thành, rất ít thành phần tư duy biện chứng của "Hình nhi thượng học".

Về quá trình thần hoá sản sinh ra vạn vật trong trời đất, ông đã phê phán tư tưởng truyền thống ngũ hành sinh ra vạn vật, đã nêu ra quan điểm của thuyết duy khí. Thái hư khí hoá đầu tiên có trời sau mới có đất. Khí dương thật của thái hư cảm ứng ở khí âm thật, hoá thành vật tự nhiên như mặt trời, mặt trăng, mây, sao v.v... có "giống" của thuỷ và hoả, có thuỷ, hoả, sau đó ngưng tụ thành thổ, là thành đất. Có thổ thì có muôn vật sinh trưởng, biến hoá càng lớn. Cái gọi là kim, mộc trong ngũ hành chỉ là thuỷ, hoả, thổ sinh ra, là cái cuối cùng của hoá, chứ không phải là cái trước nhất của hoá. Vạn vật hoá sinh là do khí du tụ. "Có tụ khí, có du khí, du tụ hợp lại, vật lấy đó mà hoá, hoá thì dục, dục thì lớn, lớn thì lâu, lâu thì suy, suy thì tán, tán thì chết,

mà gốc quả du tụ thì không mất đi" (Như trên). Ở đây, Vương Đình Tương đã chỉ ra vạn vật có sinh có tử, nhưng khí du tụ được coi là thực thể của vạn vật vận hành không ngừng. Đó là một loại phát triển quan về vũ trụ trong Thuyết duy khí, từ sự tụ tán của khí để nói rõ vạn vật sinh thành biến hoá, đã phủ định cái khâu trung gian "ngũ hành" này mà các nhà lý học chủ trương".

Vương Phu Chi cũng có phát triển mới về "thần hoá", nhưng có sắc thái tư duy biện chứng hơn. Ông cho rằng "thần" là lý biến hoá, tức quy luật sở dĩ biến hoá. "Hoá" là quá trình biến hoá của nó. Thần và hoá là quan hệ giữa quy luật biến hoá và quá trình của nó, hai cái này thống nhất ở khí. "Thần chính là lý của hoá, cùng quy về nguồn gốc lớn là một. Hoá chính là vết tích của thần, là sự biến động của các con đường khác nhau, trăm mối phải lo" ("Thần giả hoá chi lý, đồng quy nhất trí chi đại nguyên dã ; hoá giả thần chi tích, thứ đồ bách lự chi biến động dã") ("Hệ từ hạ truyện", "Chu Dịch nội truyện". Quyển 6. Thượng). Ông nhấn mạnh hết thảy mọi biến hoá đều có quy luật của nó, mà lý của biến hoá chi phối tiến trình phát triển của sự vật. Thần được coi là lý của biến hoá là có trật tự, không phải là biến ảo không đo được, không thể nắm bắt được. "Thần không phải biến ảo, không đo được, nó có cái lý khuyến khích vạn vật" ("Thần phi biến ảo bất trắc chi vi, thực đắc kỳ cổ lệ vạn vật chi lý dã") ("Chính Mông Chú. Thiên đạo thiên"). Thần không phải là cái gì khác, thực ra, nó chỉ là "lý của nhị khí suôn sẻ trôi chảy" ("Chính Mông Chú. Thái hoà thiên"), nên lấy khí âm dương làm thực thể của nó. Thần được coi là lý, không có hình tượng, nhưng

"không thể tượng giả, tức ở trong tượng". Sự biến hoá của sự vật cụ thể có sinh thành và huỷ diệt, song lý của biến hoá là sự vật gì cũng có sinh thành và huỷ diệt, chỉ tồn tại trong sự vật, thông qua sự vật mà có tác dụng (Như trên). Những tư tưởng đó đã nói rõ tính phổ biến của quy luật biến hóa và tính tương đối của quá trình cụ thể, đồng thời lại kiên trì tính phụ thuộc của "thần" vào thực thể vật chất.

Vương Phu Chi nâng "thần" lên địa vị rất cao, nêu lên "trời lấy thần làm đạo, tính, chính là mô tả về thần ". Tính với đạo trời, có thần là đủ" (Thiên di thần vi đạo, tính giả thần chi soạn. Tính dự thiên đạo, thần nhi dĩ hĩ) ("Chính Mông Chú. Thần hoá thiên "). Chứng tỏ thần vừa là quy luật biến hoá của giới tự nhiên, vừa là quy luật căn bản của vũ trụ, đồng thời lại là nguồn gốc của tính người. Tất cả cái đó đều là xây dựng trên cơ sở "Chính thần là cái lý suôn sẻ, trôi chảy của hai khí". Điều đó có khác với Thuyết của Chu Đôn Di, Trình Di và Chu Hy lấy thần làm bản thể, đồng thời cũng khắc phục được mâu thuẫn của Trương Tải; nhưng lại chưa thoát khỏi Thuyết thiên nhân hợp nhất (trời và con người hợp lại làm một) lấy thần liên kết con người với tự nhiên.

Thần cũng được nói thành người "diệu vạn vật nhi vi ngôn" (lời nói và việc làm đều nhằm làm đẹp cho vạn vật). Nó có thể "cổ động" vạn vật, làm cho vạn vật phát sinh ra biến hoá, bởi vì nó là sự thống nhất của đối lập, song đây không phải là sự thống nhất của thực thể âm dương (tức thái cực), mà là sự thống nhất của hai loại tính chất về kiện và thuận. "Thần chính là càn khôn hợp với đức, kiện dẫn

đầu thuận, thuận thừa nhận kiện, diệu dụng lan toả không có gián cách, và đi vào trong vạn vật vậy" ("Thần giả cùng khôn hợp đức, kiện dĩ suất thuận, thuận dĩ thừa kiện, nhân ôn vô gián chi diệu dụng, bình hành vi vạn vật chi trung giả dã") ("Thuyết quái", "Chu Dịch nội truyện". Quyển 6. Hạ). Khí thái hoà lan toả không gián cách, còn diệu dụng của khí là thần. Do đó, thần và thái cực là quan hệ giữa lý và khí, giữa tác dụng và bản thể. Điều đó hoàn toàn nhất trí với thuyết thể dụng của lý khí. "Nó động tĩnh không có đầu mối, không làm mà là làm, là thần vậy" (Kỳ động tĩnh vô đoan, mạc chi vi nhi vi giả, thần dã) (Hệ Từ Thượng truyện", như sách đã dẫn, Quyển 5. Thượng), chứng tỏ thần là phạm trù công năng, là có liên hệ với vận động biến hoá, là công năng của trạng thái động, mà không những chỉ là thuộc tính của "tồn tại".

Thần vừa là lý của biến hoá, còn lý lại là bất biến, từ ý nghĩa đó mà nói thì thần là "thường". Thần là nói về tính năng biến hoá của nó, thường là nói về tính ổn định của nó. Nghĩa là hết thảy đều đang biến. Chỉ có lý của biến hoá là không biến. Bởi vì nó là quy luật mà biến hoá đã tuân theo. "Thiên hạ cũng biến, nên cái biến cũng là thường... cùng sống cùng chết đều là thường, cùng gần nhau, cùng thay nhau mà biến" (Thiên hạ diệc biến hĩ, sở dĩ biến giả diệc thường hĩ. ...tương sinh tương tức nhi giai kỳ thường, tương cận tương đại nhi vô hữu phi biến)("Chấn", "Chu Dịch ngoại truyện". Quyển 4). "Sở dĩ biến" tức là lý của biến hoá do quy luật có tính ổn định, không biến hoá theo sự vật cụ thể, nên gọi là thường, nhưng nó lại là cái biến hoá sở dĩ của vật. Tư tưởng của Vương Phu Chi về quan hệ giữa quy

luật và biến hoá được biểu hiện ở đây rõ ràng nhất. Do ông nhấn mạnh tính tuyệt đối của vận động, nên thường cần phải lấy động làm căn cứ kiểm nghiệm nó. "Thường bất động, duy chỉ lấy động để kiểm nghiệm ; thường đã động thì không cần nhờ đến đấy ngược lại. Và tính vì động mà có thường, động không vì tĩnh mà tải một" ("Bất động chi thường, duy dĩ động nghiệm ; ký động chi thường, bất đãi phản suy, thị tĩnh nhân động nhi đắc thường, động bất nhân tĩnh nhi tải nhất") ("Vô vọng", như sách đã dẫn, Quyển 2). Thường của bất động là chỉ bản thân quy luật chưa biểu hiện là vận động, nhưng chỉ có trong vận động mới có thể được nghiệm chứng ; thường đã động là quy luật đã biểu hiện trong vận động, từ bản thân vận động, để chứng tỏ, không cần phải suy ra một lý bất động nào khác. Điều đó chứng tỏ, lý của biến hoá tuy bất biến, nhưng chỉ có trong biến hoá mới có thể tồn tại, mà không phải ngược lại.

Điều đó sẽ đi vào phạm trù "biến hoá". Về điểm này, Vương Phu Chi đặc biệt nêu ra quan điểm "biến hoá ngày một mới", luận chứng giới tự nhiên và bản thân loài người đều ở trong quá trình ngày một sinh ra và ngày một mới mẻ. Sự vật mới không ngừng phát sinh, còn sự vật cũ không ngừng diệt vong. Đó là đặc trưng căn bản của biến hoá. Nhà triết học Phương Tây, thế kỷ 19 là Hêgen đã xây dựng được phép biện chứng của phạm trù lôgíc, lại chủ trương "dưới đáy của thái dương không có sự vật mới". Vương Phu Chi ở Phương Đông ở Thế kỷ 17 đã nêu ra bằng hình thức chất phác, hết thảy mọi thứ của giới tự nhiên đều là "ngày một mới và mỗi ngày mỗi mới" (Nhật tân nhi nhật nhật tân), bởi vì biến hóa sinh thành của giới tự nhiên trong vũ

trụ là "thế của tự nhiên", là "lý của tự nhiên". "Trong trời đất, lưu hành không ngừng, đều sinh ra như thế " ("Hệ từ hạ", "Chu Dịch ngoại truyện". Quyển 6). Giới tự nhiên được coi là một khối vận động vĩnh hằng, nằm trong quá trình sinh ra không ngừng. "Thái hư chính là cái bản động vậy" (Như trên). Trong vận động của nó, không ngừng sinh ra sự vật mới, "dương sinh là khí, âm sinh là hình" . Biến hoá quan của Vương Phu Chi, nhấn mạnh tư tưởng sinh thành, hết thảy đều ở trong sinh thành, "sau khí đã sinh, còn sinh nữa" (Như trên). Nếu là sinh sinh không cùng thì trong sinh thành đồng thời lại có tiêu vong, cần thay cũ đổi mới. Có sinh thành sẽ có ngày mới, có ngày mới sẽ có thể giầu có. "Biết giầu có chỉ là có ngày mới" (Tri kỳ phú hữu giả, duy kỳ nhật tân) (Như trên). Thường người ta vẫn nhận thức cho rằng mặt trời và mặt trăng là bất biến. Vương Phu Chi nói "Mặt trời, mặt trăng cũng biến hoá : "Nhật nguyệt của ngày hôm nay không phải dùng sự sáng của ngày hôm qua ; sự nóng lạnh của năm nay không phải là khí của năm ngoái" ("Kim nhật chi nhật nguyệt, phi dụng tạc nhật chi minh dã; Kim tuế chi hàn thử, phi dụng tịch tuế chi khí dã"). Đó là tư tưởng sâu sắc. Nó không những nói rõ vũ trụ vận động biến hoá, mà còn nói rõ loại biến hoá này là sự vật nào cũng có, thời nào cũng có. Trương Tải từng nói hình của mặt trời và mặt trăng xưa nay không thay đổi. Vương Phu Chi lại chỉ ra : "Hình giả ngôn kỳ quy mô nghi tượng dã, phi vị chất dã. Chất nhật đại nhi hình như nhất, vô hằng khí nhi hữu hằng đạo dã" (Hình là nói về quy mô nghi tượng của nó, không phải là nói về chất. Chất thay đổi hàng ngày, còn hình thể như một, không có khí (khí cụ) vĩnh hằng, mà

chỉ có đạo vĩnh hằng"). Hình dáng bên ngoài tuy không biến đổi, nhưng "chất" bên trong của nó lại biến đổi hàng ngày. Điều đó liên quan đến vấn đề vũ quan và vị quan. Để chứng minh điều đó, ông dùng sự thật cụ thể để nói rõ. Ông chỉ ra : "Nước của sông ngòi nay giống như xưa vậy, chứ không phải là nước hôm nay là nước của xưa kia, ánh sáng của đèn nến hôm qua giống như hôm nay, nhưng không phải là ngọn lửa của hôm qua, tức là ngọn lửa của hôm nay ; nước và lửa gần dễ biết, mặt trời, mặt trăng ở xa khó quan sát. Móng và tóc sinh ra hàng ngày mà cái cũ thì tiêu đi, con người đã biết, con người nhìn thấy hình không thay đổi mà không biết chất của nó đã thay đổi, thì nghi là mặt trời, mặt trăng của ngày nay là mặt trời, mặt trăng của ngày xưa, cơ bắp của ngày nay là cơ bắp mới sinh ra, chẳng thấy là lời nói cũng ngày càng biến hoá, ngày một mới ra đó sao ?" ("Giang hà chi thuỷ kim do cổ dã, nhi phi kim thuỷ chi tức cổ thuỷ, đăng lạp chi quang tạc do kiêm dã, nhi phi tạc hoả chi tức kim hoả ; Thuỷ hoả cận nhi dị tri, nhật nguyệt viễn nhi bất sát nhĩ. Trảo phát chi nhật sinh nhi cựu giả tiêu dã, nhân sở tri dã, nhân kiến hình chi, bất biến nhi bất tri kỳ chất dĩ thiên, tắc nghi kim tư chi nhật nguyệt vi thuỷ cổ chi nhật nguyệt, kim tư chi cơ nhục vi sơ sinh chi cơ nhục, ác hồ dĩ ngữ nhật tân chi hoá tai ?") ("Tư vấn lục" ngoại biên). Khoa học hiện đại chứng minh, thái dương (mặt trời) mỗi giờ mỗi khắc đều ở trong sự biến hoá mãnh liệt. Vương Phu Chi từ triết học đã chỉ ra điểm đó, tuy không có chứng cứ khoa học, nhưng đó lại là kết luận chính xác của Thuyết vũ trụ.

Khi phê phán lý học, Đới Chấn đã từng chỉ ra "lý" mà nhà lý học nói, về thực chất là "thần" mà Lão Tử, Trang Tử

và Thích Thị đã nói, chỉ là thay đổi một danh từ thôi. Do đó, ông không nói "thần hoá", chỉ nói về "khí hoá". Thần nói ở đây bao gồm nội dung hai mặt : Một là, như trong "Trang Tử" đã nói thực thể tinh thần của "thần quỷ, thần đế" ; hai là, chỉ trong Phật học đã nói là thần thức "vô tri vô thức" (nhận thức về thần là không biết gì hết). Hai nội dung này đều là bản thể tinh thần siêu việt. Khi Chu Đôn Di coi "thần" là nguồn gốc của vạn hoá và đưa vào thuyết vũ trụ, đã biểu hiện sắc thái đậm nét của triết học Phật giáo và Đạo giáo. Nhưng "thần" còn có ý nghĩa khác. Đó là tư tưởng "thần hoá" phát triển từ "Dịch truyện" cho đến Trương Tải. Đối với điểm này, Đới Chấn cũng có phê phán. Ông chỉ ra, thần luận mà Trương Tải dùng như "thái hư diệu ứng", "trời không xác định được", "đức trời" v.v... trên thực tế rất khó phân biệt với Phật Thị (nhà Phật). "Các ông Lão Tử, Trang Tử, Thích Thị tự quý trọng thần, cũng cho là diệu ứng", là xung hư, như vậy cũng đủ gọi là đức trời vậy" (Bỉ lão, Trang, Thích chi tự quý kì thần, diệc dĩ vi diệu ứng vi xung hư, vi túc hồ thiên đức hĩ) ("Lí" "Mạnh Tử tự nghĩa sở chứng" Quyển thượng). Sự thực, cách nói về thần của Trương Tải, đúng là có khuynh hướng phản lại và tách rời thuyết bản thể khí của ông. Đới Chấn đã phủ định triệt để phạm trù "thần" này, giống như ông đã phủ định "thái cực" của ông, có thể nói là sự cải tạo căn bản đối với thuyết phạm trù lý học. Đương nhiên, "thần hoá", cặp phạm trù này còn có ý nghĩa và giá trị lịch sử của nó. Nhưng trong lúc phê phán "Thần", Đới Chấn cũng như vứt bỏ cả những nội dung hợp lí của phép biện chứng bao hàm trong đó. Một mặt, ông nêu lên thuyết khí hóa "khí hóa lưu hành sinh,

sinh sinh bất tức" để giải thích sự sinh thành của vạn vật. Mặt khác, lại nêu ra thuyết "khí chủng bất biến", đã phủ định sự phát triển biến hóa của vạn vật. Nhưng từ góc độ khác để nói thì đó lại là một tiến bộ. Đổi Chấn rất coi trọng việc nghiên cứu phân loại sự vật, ông nhấn mạnh tính ổn định về chất của nó. Đây rất có thể là sự mở đầu từ phép biện chứng chất phác cổ đại chuyển biến theo Thuyết cơ giới cận đại. Đối với cái này cũng phải phân tích lịch sử.

Tóm lại, "Thần hóa" là phạm trù công năng nói rõ biến hóa và nguồn gốc của nó trong thuyết vũ trụ lý học, có đặc trưng của phép biện chứng chất phác, đồng thời lại có một đặc điểm của chủ nghĩa thần bí nào đó. Nhưng các nhà lý học dùng cặp vận trù này để nói rõ nguồn gốc vận động biến hoá của giới tự nhiên, ở trong bản thân giới tự nhiên, mà không ở ngoài giới tự nhiên. Vì thế mà đã phủ định luận thuyết như loại "Thuyết thần sáng tạo", "động lực đầy thứ nhất", xem giới tự nhiên là một hệ thống hữu cơ tự tổ tự động. Đó là điểm chung của nó. Nhưng, các nhà lý học của các phái lý học lại có sự giải thích khác nhau. Phái khí học lấy thần làm thuộc tính và công năng của khí thực thể, nêu ra học thuyết "khí bản động". Phái lí học lấy thần làm lý bản thể và công năng của nó, nhấn mạnh tính năng động của lý. Hoá thì có mối liên hệ với khí. Phái tâm học lại hợp nhất tinh thần chủ quan với vận động khách quan, thậm chí lại lấy tinh thần chủ thể làm nguồn gốc biến hoá. Nhưng đối với những phạm trù như "biến hoá" và "quỷ thần", thì các nhà lý học của các phái đều thừa nhận là công năng của khí và là quá trình biến hoá của nó, đồng thời từ đó lại sản sinh ra học thuyết "sinh hoá". Học thuyết này,

nói giới tự nhiên thành quá trình vận động và biến hoá vĩnh hằng, trong quá trình đó đã sản sinh ra sinh mệnh của loài người, từ đó đã đặt nền móng lý luận quan trọng cho Thuyết "trời và người hợp nhất" của lý học.

CHƯƠNG 6

NHẤT LƯỠNG (MỘT VÀ HAI)

"Nhất lưỡng" (một và hai) cũng phát triển từ trong hệ thống "Chu Dịch" mà ra. Trong Thuyết phạm trù lý học, nhất lưỡng cùng với "thần hoá" hợp lại, đều là một cặp phạm trù công năng nói rõ sự phát triển biến hoá của giới tự nhiên và nguyên nhân của sự phát triển biến hóa đó. Nhưng so với thần hoá, thì "nhất lưỡng" sâu hơn một tầng, hoặc nói một cách khác nó là sự sâu sắc hoá hay một bước triển khai hơn nữa của phạm trù "thần hoá" và có ý nghĩa càng phổ biến, càng sâu sắc hơn. Tư tưởng của phép biện chứng trong Thuyết vũ trụ lý học, chủ yếu được biểu thị thông qua hai cặp phạm trù này. Nhưng do sự chia rẽ và đối lập về Thuyết bản thể trong lý học, hai cặp phạm trù này lại có vai trò và tác dụng khác nhau trong các hệ thống khác nhau, từ đó mà hiện rõ tính đa dạng của Thuyết phạm trù vũ trụ trong lý học.

Vào thời kỳ hình thành lý học đã xuất hiện rộng khắp trào lưu tư duy mới để giải nghĩa "Dịch" trong trào lưu tư duy đó, phạm trù "nhất lưỡng" dần dần được giải phóng ra khỏi tượng số học và đã có được ý nghĩa triết học phổ biến. Đầu tiên là Phạm Trọng Yêm đã trình bày và phát triển tư tưởng thống nhất đối lập trong "Dịch nghĩa". Thông qua sự

trình bày rõ ràng và phát triển tư tưởng thống nhất các mặt đối lập "cảm thông" tương hỗ, "tương phản tương tế" và " vật cực tắc phản" v.v... của hai mặt đối lập, ông đã nêu lên việc phân tích sơ bộ về nhất và lưỡng (một và hai). "Giao cảm" hay "cảm ứng" tương hỗ của hai mặt đối lập là tư tưởng quan trọng của "Dịch truyện". Phạm Trọng Yêm đưa ra mệnh đề "Duy chỉ có thần cũng cảm động mà cảm thông", nói rõ sự phát sinh biến hoá của mặt đối lập trong cảm ứng. Còn cảm động và năng thông (cảm động và cảm thông), thì phát triển không có cách trở gì. Trên thực tế, đó là nói về mối quan hệ tương hỗ của hai mặt đối lập và quan hệ thống nhất của sự thẩm thấu và quá độ. Ông nêu ra mệnh đề "chất bản tương vi, nghĩa thường tương tế" (bản chất vi phạm lẫn nhau, nhưng tình nghĩa thường giúp đỡ lẫn nhau) ("Thuỷ hoả bất nhập nhi tương nhi tương tư phú", "Biệt tập" Quyển 3), đã nói rõ thêm một bước về mối quan hệ biện chứng trong hai có một, trong dị có đồng. "Trời đất phân chia, còn đức của trời đất thì hợp làm một, núi đồi, ao đầm hiền lành, còn khí của nó thì thông, mặt trăng, mặt trời chuyển động khác nhau, lúc sắp chiếu vào nhau thì nhìn thấy nhau, số ngày nóng lạnh khác nhau, ở lúc hoá dục thì công giống nhau" (Thiên địa phân nhi kỳ đức hợp, sơn trạch quai nhi kỳ khí thông, nhật nguyệt thì hành, tại chiếu lâm nhi tương vong, hàn thử dị số, vu hoá dục vu đồng công) (Như trên). Vạn vật trong trời đất đều muốn được sự đồng nhất trong sự đối lập, cùng nhau hình thành, cùng giúp đỡ lẫn nhau, thành là sự biến hoá của nó. Mệnh đề về "vật cực tắc phản" của ông như "cực nhiên hậu phản, kỳ khốn tất đình, hư giả phản thực, tắc thực giả phản hư" v.v... ("Vật đạt đến điểm

cao nhất thì quay ngược lại"). "Đến điểm cao nhất sau đó quay ngược lại, khó khăn tất phải dừng lại", "cái hư" phản lại cái thực, thì cái thực lại phản lại cái hư" v.v... ("Dịch nghĩa", "Văn tập" Quyển 5), nói rõ mặt đối lập chuyển hoá lẫn nhau, quá độ lẫn nhau, giới tự nhiên có đối lập tuyệt đối, hễ thành vật là bất biến.

Tiếp theo đó là Âu Dương Tu, trong cuốn "Dịch đồng tử vấn", nêu lên mệnh đề : "Vật đạt đến điểm cao nhất thì quay ngược lại, số đến cùng thì biến" (Vật cực tắc phản, số cùng tắc biến) ("Âu Dương Văn Trung toàn tập". Quyển 76) "Chỉ có khác loài là tương cảm" và "Âm dương tương phản, là lý thường thấy của trời đất" v.v. (Duy dị loại tương cảm" và "Âm dương tương phản, thiên địa chi thường lý") ("Minh dụng", như sách đã dẫn, Quyển 18), trên thực tế đều là trình bày rõ mối quan hệ biện chứng của một và hai, chỉ là chưa nêu lên rõ ràng chính xác từ "nhất lưỡng" mà thôi.

Những tư tưởng đó của Phạm Trọng Yêm và Âu Dương Tu nêu ra trong bối cảnh lịch sử đương thời, nhằm mục đích trực tiếp phục vụ cho cuộc cải cách chính trị xã hội, để bàn luận chứng minh "lúc phi thường tất phải có biến phi thường" (Như sách đã dẫn, Quyển 77), đồng thời cũng mở ra con đường cho sự phát triển của phạm trù "nhất lưỡng" về triết học.

Thái cực và âm dương của Chu Đôn Di cũng là quan hệ giữa nhất và lưỡng. Ông nêu ra Thuyết vũ trụ là một sinh ra hai, hai sinh ra năm, năm sinh ra vạn vật, đồng thời lại nói về Thuyết bản thể là hai thống nhất ở một. Nhưng do ông lấy vô cực làm bản thể cao nhất, mà lại đề xướng ra

"chủ là một", "chủ là tĩnh ", nên tư tưởng biện chứng của ông bị hạn chế rất lớn của Thuyết bản thể.

Thiệu Ung tuy là nhà tượng số học, nhưng ông đã đưa ra mệnh đề "một phân làm hai" ("Quan vật ngoại thiền". Quyển 2), đã có cống hiến trong phạm trù lý học. Phạm trù số lý của Thiệu Ung là hệ thống bắt đầu từ một. Ở ông xem ra, vũ trụ bắt đầu ở một, vạn vật sinh thành ở hai. Một vừa là số, lại không phải là số. Bởi vì mọi số của vạn vật trong vũ trụ đều do một tổ thành, không có một, cũng sẽ không có hai, ba, cho đến toàn bộ đồ thức số học. Phép cộng bội số của một, "một phân làm hai, hai phân làm bốn, là lấy một làm cơ sở. Thiệu Ung nghiên cứu vũ trụ từ mối quan hệ số học thuần tuý, so với các nhà lý học khác, đã hình thành phong cách hoàn toàn khác, nhưng trong đó chứa đựng thành phần tư tưởng có giá trị. Số là hình thức trừu tượng thuần tuý, giữa số với số là một quan hệ lôgíc, nó đã vượt ra ngoài phạm vi lôgíc hình thức. "Một phân làm hai" là một biến số, chứ không phải hằng số ! Nó đại diện cho một loại liên hệ có tính quy luật phổ biến. Đó là việc nghiên cứu về số lượng hoá và hình thức hoá đối với thế giới. Từ đó đã có một công thức lôgíc của số. Nhưng lý thuyết số học của ông chỉ là một sự suy đoán với mức độ rất lớn, vẫn chưa thật sự đi theo con đường khách quan hoá và khoa học hoá.

Một lại là nền móng ban đầu, là nguồn gốc của hết thảy mọi số. Thiệu Ung gọi một là "đạo" là "thái cực" hay là "thần". Đó chính là nguyên nhân khiến ông trở thành nhà lý học, chứ không phải nhà tượng số học thông thường. Từ

ý nghĩa đó mà nói, thì "một phân làm hai" có ý nghĩa của Thuyết bản thể. "Thái cực đã phân, lưỡng nghi đã lập" (Như trên). Mọi biến hoá đều phát sinh từ trong đó. Theo cách nói của Thiệu Ung, thì một hay thái cực là khí, lưỡng nghi là âm dương, "một phân làm hai" là "một khí phân làm hai khí âm và dương" (Như trên). Âm dương mỗi cái lại một phân làm hai, dựa vào thứ lần suy diễn mà sinh ra vạn sự vạn vật. Ở đây, một chính là sự bắt đầu của số, mà không phải số vậy..., là số cũ, từ số 1 đến số cao nhất là 9, đều lấy số ấy làm số biến đổi" ("nhất giả số chi thuỷ, nhi phi số dã... Thị cố số khú kỳ nhất nhi cực vu cửu, giai dụng kỳ biến" giả dã") (Như sách đã dẫn. Quyển 1), nhưng một "không phải là số, mà số lấy một làm kết quả vậy" ("Phi số nhi số dĩ chi thành dã") (Như sách đã dẫn, Quyển 3). Bởi vì, sự biến hoá của vạn vật, còn nguồn gốc của tất cả các số đều phản ánh sự biến hóa của vạn vật lại ở một khí.

Một không phải là số, hai cũng không thể là số "Dịch" có chân số (số thực) là ba mà thôi" (Như sách đã dẫn, Quyển 1). Bởi vì, hai là hai của một, âm và dương là một khí đã phân ra, dương là trời, âm là đất. Trời đất đều lấy một để biến thành bốn. Số thể của trời đất là bốn, mà chỉ dụng ba, không dụng một. "Cho nên không có một của thể, là trường hợp tự nhiên vậy, một không dụng là trường hợp của đạo vậy, ba là số được dụng, là trường hợp của trời đất và con người vậy" (Thị cố vô thể chi nhất, dĩ huống tự nhiên dã, bất dụng chi nhất, dĩ huống đạo dã, dụng chi giả tam, dĩ huống thiên địa nhân dã) (Như trên). Âm dương của thái cực tuy không phải là số, nhưng số của trời, của đất và của người đều không tách rời âm dương của thái cực. "Trong

âm dương đều có trời, đất và con người. Trong trời đất và con người đều có âm và dương" (Như trên). Đó là tính phổ biến của "Một phân làm hai".

Một và hai là quan hệ thống nhất đối lập. Một phân làm hai để sinh ra muôn vật, nhưng hai lại thống nhất với một, một là thể thống nhất của hai và không ở ngoài hai. "Bản một khí (một khí gốc) cũng vậy, sinh ra là dương, tiêu đi là âm, nên hai chính là một vậy" (Bản nhất khí dã, sinh tắc vi dương, tiêu tắc vi âm, cố nhị giả nhất nhi dĩ hĩ) (Như trên). "Một phân làm hai" của Thiệu Ung, nhìn từ góc độ tượng số học, tuy nói là cách tương phân máy móc, hình thức, nhưng nhìn từ Thuyết bản thể thì lại có nhiều đặc sắc của phép biện chứng. Một phân làm hai, hai hợp làm một. Đó là vừa đối lập, vừa thống nhất. Trong hai lại có đối lập của một và hai, tầng tầng lớp lớp phát triển, cho đến vô cùng. Đặc điểm của nó là nhấn mạnh "phân". Ông cho rằng vũ trụ bắt đầu từ một, từ trong một vật thống nhất phân ra vạn vật. Đó là một loại triết học của thuyết vũ trụ rất đặc sắc. Ông là nhà lý luận duy nhất chưa nêu ra hệ thống "hình nhi thượng học" trong lý học, đồng thời cũng là nhà tư tưởng nhấn mạnh "phân" trong lý học. Tư tưởng nhấn mạnh "hợp" có sự khác nhau với các nhà lý học khác. Tư tưởng "một phân làm hai" của ông đã có ảnh hưởng quan trọng đối với những người sau này như Chu Hy v.v...

Người chính thức nêu ra phạm trù "nhất lưỡng" là nhà lý học Trương Tải. Cũng như "thần hoá", "nhất lưỡng" là một trong những phạm trù trung tâm trong Thuyết vũ trụ của ông. Trên cơ sở của Thuyết bản thể của khí, nó đã giải

thích toàn diện sự biến hoá phát triển của giới tự nhiên. Trong chương "Thần hoá", Trương Tải đã nêu lên vũ trụ quan "khí bản động". Ông cho rằng giới tự nhiên trong vũ trụ là tự vận động, khí thái hư có bản tính của thần hoá, mà sự phát triển thêm một bước hay hình thức phổ biến hoá của thần hoá là phạm trù "nhất lưỡng".

Vấn đề cần trả lời của phạm trù "nhất lưỡng", chính là vấn đề vận động biến hoá phát sinh ra như thế nào ? Vì thế, Trương Tải đã nêu ra mệnh đề "nhất vật lưỡng thể", đã giải quyết vấn đề này một cách biện chứng. Khí nhất nguyên có hai mặt đối lập, nên là hai thể, thể trong đó là chỉ thực thể và công năng của nó. " Nhất vật lưỡng thể, là khí vậy". Hai mặt đối lập lại cấu thành một chỉnh thể thống nhất. Hai thể này là hai thể hư và thực, động và tĩnh, tán và tụ, trong và đục và cuối cùng là đi đến hợp làm một. ("Chính Mông Thái Hòa thiên"). Quan hệ giữa một và hai là : "Hai không lập được thì một không thể thấy, một không thể thấy thì dụng của hai cũng hết" (Như trên). Nghĩa là, thể thống nhất cấu thành do mặt đối lập không có mặt đối lập thì không có thống nhất ; Ngược lại cũng là như vậy. Đó là mối quan hệ biến chứng giữa đối lập và thống nhất thông thường đã nói.

Trong một có hai, hai cấu thành một. Đó là nguyên nhân thật sự của hết thảy mọi biến hoá. Vì thế, ông nêu lên mệnh đề : "Nhất cố thần, lưỡng cố hoá" (Một là nguyên nhân của thần, hai là nguyên nhân của hoá) và có thuyết minh cụ thể. "Nhất cố thần" giả, do vu "lưỡng tại cố bất trắc" (chính một là nguyên nhân của thần, do hai là nguyên nhân không xác

định được), tức là do sự tồn tại của hai mặt đối lập, nên trở thành nguồn gốc của hết thảy biến hoá ; "Trời đất biến hoá, hai đầu ngừng lại" (Thiên địa biến hoá, nhị đoan nhi dĩ) ("Chính Mông. Thái Hoà thiên"). Chính "hai là nguyên nhân của hoá", lại do "thúc đẩy ở một", tức lấy thống nhất làm tiền đề, bởi vì không có một thì cũng không có cái gọi là hai. Tóm lại, sự biến hoá của sự vật là một và hai, tức do đối lập và thống nhất cùng quyết định.

Trương Tải nêu ra : "Vật không có lý riêng rẽ, không phải là giống và khác, co và dãn, đầu và cuối để phát minh ra nó, thì tuy vật không phải là vật vậy, sự vật có bắt đầu, có kết thúc là thành, không phải là giống nhau và khác nhau, có hay không có tương cảm thì không thấy thành, không thấy thành thì tuy là vật, nhưng không phải là vật. Cho nên hễ co và dãn tương cảm thì lợi cho sinh vậy" ("Vật vô cô lập chi lý, phi đồng dị, khuất thân, chung thuỷ dĩ phát minh chi, tắc tuy vật phi vật dã ; sự hữu thuỷ tốt nãi thành, phi đồng dị, hựu vô tương cảm, tắc bất kiến kỳ thành tắc tuy vật phi vật. Cố nhất khuất thân tương cảm nhi lợi sinh yên") ("Chính Mông. Động vật thiên"). Đó là sự giải thích có tiến bộ hơn đối với một vật hai thể. Bất kể sự vật nào cũng đều cấu tạo do mặt đối lập, có hư thì có thực, có co thì có dãn, có đuôi thì có đầu, nếu không có "phát minh tương hỗ" của mặt đối lập, thì bất kể ở một phương nào cũng đều không thể tồn tại đơn độc được, sự vật cũng sẽ không thành sự vật được. Đó cũng là tư tưởng "vật tất hữu đối" (vật phải có đối).

Nhưng, mặt đối lập lại liên kết với nhau, nếu chỉ có đối lập mà không có thống nhất thì cũng không thành sự vật. Trương Tải cho rằng phương thức chủ yếu tác dụng tương

hố của mặt đối lập là "cảm ứng". Cái gọi là cảm ứng, là chỉ sự hấp dẫn, thẩm thấu và liên kết lẫn nhau giữa các mặt đối lập. Đó là hiện tượng phổ biến của giới tự nhiên, cũng là khái niệm quan trọng trong triết học cổ đại Trung Quốc. Theo sự lý giải đó, vạn vật đều là một khí thông nhau, nên có thể phát sinh cảm ứng. Trương Tải vận dụng nó vào trong phạm trù "nhất lưỡng", làm cho khái niệm này càng sâu sắc hơn. Điều đó cũng chứng tỏ phép biện chứng cổ đại rất coi trọng sự thống nhất, hài hoà, sự liên kết tương hố và quá độ của các mặt đối lập và không cho rằng đấu tranh là hình thức chủ yếu.

Ở Trương Tải xem ra "nhất vật lưỡng thể" là tồn tại phổ biến, ở mọi lĩnh vực của giới tự nhiên và xã hội loài người đều là như thế. Theo cách nói của Triết học truyền thống, tức là tồn tại ở trong tam tài của trời đất và con người. Nó đã là đạo trời, cũng là đạo người. "Nhất vật lưỡng thể", thái cực của nó gọi là dụ !... tam tài mà là hai, không phải không có đạo của tam tài" ("Nhất vật lưỡng thể" kỳ thái cực chi vi dụ.. tam tài nhi lưỡng chi, mặc bất hữu tam tài chi đạo) ("Chính Mông. Đại Dịch thiên"). Đạo trời, đạo đất, đạo người, mặc dù nội dung cụ thể của các đạo này có khác nhau, nhưng chúng đều có một quy luật chung. Đó là "nhất vật lưỡng thể" .

Trương Tải cũng nhìn thấy cuộc đấu tranh giữa các mặt đối lập, và cho rằng, độc lập và đấu tranh tồn tại phổ biến trong hết thảy mọi sự vật, khí thái hư tuy không có hình rất rõ ràng, nhưng lại tụ nên thành vật, thì có hình tượng, "có tượng thì có đối, đối tất phải có chống lại hành vi của nó, có phản lại thì có thù, có thù tất phải có hoà giải" ("Hữu

tượng tư hữu đối, đối tất phản kỳ vi ; hữu phản tư hữu thù, thù tất hoà nhi giải") ("Chính Mông. Thái Hoà thiên"). Ông xác nhận có đối lập thì ắt phải có đấu tranh, nhưng kết quả cuối cùng của đấu tranh là hoà giải, mà không phải bên này tiêu diệt bên kia. Đó cũng là đặc điểm chung của phép biện chứng lý học, tức các mặt đối lập đều lấy thống nhất hoá giải làm kết quả cuối cùng.

Nhị Trình là người theo Thuyết lý bản, nhưng đối với phạm trù "nhất lưỡng", ông lại có sự trình bày và phân tích rõ ràng. Ông nêu ra mệnh đề "lý có đối", luận chứng vạn vật trong trời đất đều tồn tại và phát triển trong sự đối lập. Trình Hạo nói : "Lý của vạn vật trong trời đất, không có độc một mình, tất phải có đôi, đều là lẽ tự nhiên vậy, không phải có sự sắp xếp vậy" ("Di thư". Quyển 11). Lý rõ ràng có đôi thì vật cũng phải có đôi, "vạn vật không phải không có đôi, nhất dương nhất âm, nhất thiện nhất ác. Dương trưởng thì âm tiêu, thiện tăng thì ác giảm. Lý ấy suy ra có xa xôi không ? Con người chỉ cần biết thế" (Như trên). Nhưng lý được coi là cái hình nhi thượng, là cái tuyệt đối siêu việt, phổ biến, có đúng như thế không ? Điều này thực ra ông không trả lời trực tiếp, chỉ từ trong sự đối lập của bản thân vạn vật suy ra lý "tự nhiên như thế".

Từ trong sự vật họ nhìn thấy nguyên lý có sự khác biệt và tính tương đối. Mặt khác cũng từ đó tìm thấy được nguyên nhân của sự biến hoá của sự vật. Hoá của trời đất đã là hai vật, tất phải động không đều. Ví dụ : Hai cái máy xay cùng chạy, làm cho răng bánh xe của chúng đều đặn, nhưng không thể đều khớp răng vào với nhau được. Vật xay ra làm sao mà đều như nhau được ? Bánh xe quay thì răng

càng không đều nhau. Do đó có sự chênh lệch không đều và có sự biến hoá nhiều, không thể triệt để tuyệt đối được" ("Thiên địa chi hoá, ký thị nhi vật, tất động dĩ bất tề. Tỷ chi lưỡng phiến ma hành, xử kỳ xỉ tề, bất đắc xỉ tề. Ký động, tắc vật chi xuất giả, hà vi đắc tề ? chuyển tắc xỉ cánh bất phúc đắc tề. Tòng thử tham sai vạn biến, sảo lịch bất năng cùng") (Như sách đã dẫn. Quyển 2. Thượng). Hoá của trời đất do tác dụng tương hỗ của âm và dương thúc đẩy, âm dương thúc đẩy nhau dao động, cọ sát vào nhau, không thể đều nhau như một được. "Vật cố không đều là do tình hình của vật vậy" (Cố vật chi bất tề, vật chi tình dã) (Như trên). Đó là kết luận nhất trí rút ra từ trong thường thức kinh nghiệm, nói rõ hóa của vạn vật trong trời đất đều là như vậy.

Trình Di từ đó nêu ra vấn đề quan hệ giữa một và hai. "Đạo vô vô đối "thiên địa chi gián giai hữu đối". Như âm dương, thiện ác, phải trái v.v... đều là đối. Đã có đối thì "tất tương tu nhi vi dụng dã" (Tất phải cần có nhau mới dùng được), tức là mỗi cái lấy đối phương làm điều kiện tồn tại của mình. Như vậy, cấu thành mối quan hệ giữa đối lập và thống nhất, nên đã xuất hiện con số ba. "Có một là có hai, mới có một hai, liền có ba ở giữa một và hai, luôn như thế đến vô cùng. Lão Tử cũng nói : "Ba sinh ra vạn vật". Đó "gọi là dịch sinh sinh", lý tự nhiên như thế. "Duy chỉ mệnh trời là được cung kính không ngừng", tự là lý tự tương tục không ngừng, không phải là do người làm ra" ("Hữu nhất tiện hữu nhị, tài hữu nhất nhị, tiện hữu nhất chi chi gián, tiện thị tam, dĩ vãng cánh vô cùng. Lão Tử diệc viết : "Tam sinh vạn vật". Thử thị "sinh sinh chi vị dịch", lý

tự nhiên như thử. "Duy thiên chi mệnh, vu mục bất dĩ", tư thị lý tự tương tục bất dĩ, phi thị nhân vi chi") (Như sách đã dẫn. Quyển 18). Điều đó có khác với một phân làm hai, hai phân làm bốn của Thiệu Ung, ông gần như tiếp thu cách nói của Lão Tử một sinh hai, hai sinh ba, ba sinh vạn vật. Nhưng, đó gọi là "Dịch sinh sinh" và không chỉ là nói về vấn đề sinh thành, chủ yếu là nói về quan hệ biện chứng giữa một và hai, giữa đối lập và thống nhất. Nghĩa là dịch sinh sinh chỉ là một khí, nhưng lại phân làm khí âm và dương thì là hai, có hai là có tác dụng tương hỗ, nên sinh ra ba. Đó là sự đối lập và thống nhất mới. Điều đó có ý nghĩa là sinh sản ra sự vật mới sau đó càng vô cùng tận. Cái gọi là giữa một và hai, không phải là đơn giản cộng một với hai, mà là như "chuyển động của cái máy xay", mà sinh ra vạn biến. Ba đã là đối lập và thống nhất, lại có nhiều ý nghĩa, có ba sẽ có muôn vật. Nhưng vì ông nhấn mạnh "đối", nên có lúc chỉ nói về hai, mà không nói về một và ba.

Trình Di còn nêu ra mệnh đề "vật cực tất phản", luận chứng sự vật phát triển đến cực điểm tất nhiên chuyển hoá theo mặt trái. "Vật lý cực nhi tất phản, cố thái cực tắc phủ, phủ cực tắc thái" (Vật lý phát triển đến cực điểm ắt phải chuyển hóa sang mặt trái, nên thông đến cực điểm thì bị phủ định, phủ định đến cực điểm thì ắt phải thông) ("Chu Dịch Trình Thị". Quyển 1). "Vật cực tắc phản, sự cực tắc biến" (Sự vật đến cực điểm thì quay sang mặt trái, sự vật đến cực điểm thì phải biến hoá) (Như trên. Quyển 4). "Như nhân thích đông, đông cực hĩ, động tắc tây dã, như thăng cao, cao cực hệ, động tắc hạ dã, ký cực tắc động nhi tất phản dã" (Như người thích hợp với hướng

động, mà động đạt đến cực điểm thì sang hướng tây vậy như lên cao, cao đến cực điểm thì phải đi xuống vậy" (Quyển 3). Vận dụng vào chính trị thì nêu ra tư tưởng an cư phải nghĩ tới lúc nguy nan. "Tư hoạn nhi dự phòng" (Nghĩ tới lúc bị hoạn nạn mà đề phòng trước", đã cung cấp căn cứ lý luận cho nền thống trị lâu dài của chủ nghĩa phong kiến).

Phạm trù của phép biện chứng cũng phân ra khách quan và chủ quan. Trình Hạo và Trình Di đều là theo Thuyết lý bản, nên đều là người theo Thuyết khách quan. Nhưng hai ông lại có chút khác nhau. Trình Hạo đề xướng chủ quan tức khách quan, nhấn mạnh sự hợp nhất của chủ quan và khách quan. Một mặt, nhấn mạnh lý có đối, không phải do con người "an bài" ; mặt khác, lại nêu ra "lý này sẽ đẩy nó đi xa không ?" Nghĩa là đẩy ra từ trên thân mình, vạn vật trong trời đất sở dĩ có đối, ở ngay trong quan niệm của tự thân con người, không ở ngoài chủ thể, nên "con người chỉ cần như thế". Nếu là người làm thì tất có lúc ngừng lại, song phải chỉ ra, cái loại đó không giống nhau, không phải là chủ quan.

Trong hệ thống phạm trù của Chu Hy, do coi khí là một trong các phạm trù cơ bản, vì thế mà phạm trù "nhất luỡng" cũng có tính phong phú cụ thể. Ông tổng hợp tư tưởng "lý có đối" của Nhị Trình và "nhất luỡng" của Trương Tải lại và tiếp thu phương pháp tư tưởng "một phân làm hai" của Thiệu Ung xuất phát từ Thuyết lý khí nhất nguyên, đã nêu lên mối quan hệ biện chứng đối lập và thống nhất của sự vật khách quan.

Chu Hy đầu tiên nêu ra tính phổ biến của "đối" tức "luỡng". Ông cho rằng, vật trong thiên hạ đều có đối, vật có đối là do lý có đối. "Đại để lý của sự vật trong thiên hạ, dùng lại ở chỗ bình quân, không phải là không có đối. Duy chỉ có đạo là không có đối, tất nhiên là theo Thuyết hình nhi thượng hạ, thì cũng không hẳn không có đối vậy" ("Đại để thiên hạ sự vật chi lý, đình đương quân bình vô vô đối giả. Duy đạo vi vô đối, nhiên dĩ hình nhi thượng hạ luận chi, tắc diệc vị thuỏng bất hữu đối dã") ("Đáp Hồ Quảng Trọng", "Chu Văn Công Văn tập". Quyển 42). Hết thảy đều có đối không có vô đối, đạo (tức thái cực) là tuyệt đối, nên vô đối, nhưng nhìn từ quan hệ hình thượng và hình hạ thì cũng có đối, "hình nhi thượng thì đối với hình nhi hạ". Điều đó là xác lập tính phổ biến của "đối". Đây tuy là một loại phương pháp của Thuyết quan niệm, nhưng lại là kết luận rút ra từ trong nhiều tri thức kinh nghiệm và đi lên là nguyên lý phổ biến. Trên thực tế, khi nói đến lý có đối, ông nói từ quan điểm lý không tách rời khí. Lý có đối, nghĩa là vật cũng có đối, nhưng ông lại tìm ra căn cứ của Thuyết bản thể về hình nhi thượng.

Giải thích về "đối" của Chu Hy cụ thể hơn Nhị Trình. "Cái gọi là đối hoặc lấy trái phải hoặc lấy trên dưới, hoặc lấy trước sau, hoặc lấy nhiều ít hoặc lấy loại mà đối, hoặc lấy phản mà đối, suy luận lặp đi lặp lại, trong trời đất thật không có một vật nào lại không có đối mà tồn tại vậy" (Như trên). Nói về nội dung của đối, có thể có nhiều và đa dạng như : Cao thấp, to nhỏ, phải trái, trong đục, âm dương, động tĩnh, thiện ác, co dãn, đi đến, tiêu trưởng, thịnh suy v.v... không có, không thành đối. Loại là đối trong sự vật

cùng loại. "Phản" là đối tương phản của vật chất. Loại phân biệt này tồn tại rất nhiều trong đời sống hiện thực. Ông chỉ ra, nếu vô đối thì "Thế lý của thiên hạ, hết thảy đều bằng không, dư thừa, cao vênh, sắc nhọn, nghiêng ngả (cô lĩnh, chuế thặng, trắc tuấn, tiêm tà), càng không có chỗ nào mông vẫn phẳng phiu" (Như trên). Từ mặt trái để nói rõ hết thảy sự vật đều nằm trong sự đối lập của bản thân hoặc của vật khác.

Nhị Trình nói : "Lý của vạn vật trong trời đất không có một tất phải có đối" Chu Hy thì nêu ra "Độc cũng có đối", trong đối lại có đối. "Tất nhiên là nói về một, mà trong một lại có đối". Ví dụ : Một vật ở trước mắt thấy có sau có trước, có trên có dưới, có trong có ngoài, hai lại tự có đối, "Tuy nói vô độc tất có đối, tất nhiên trong độc lại tự có đối" ("Ngữ loại". Quyển 95). Đó rõ ràng là chịu sự khởi phát của Thiệu Ung, ông cho rằng sự vật tầng tầng lớp lớp có đối, tầng tầng lớp lớp có thể phân chia.

Cái gọi là đối của Chu Hy, là đối trong một. "Trong trời đất, một khí mà thôi, phân ra âm, phân ra dương, là hai vật" ("Viễn cơ trọng biệt phúc" "Chu Văn Công Văn tập" Quyển 38). Đó là nói về khí, nếu nói về lý, lý là cái hình nhi thượng thì có đối ra sao ? Lý đối và vật "đối" có quan hệ gì ? Đó là vấn đề mà Nhị Trình chưa trả lời, nhưng Chu Hy đã giải đáp. "Ngữ loại" chép : "Hỏi : "Lý của vạn vật trong trời đất, vô độc tất phải có đối đối". Đối là vật vậy, lý sắp xếp có đối không ?... Đáp rằng : có cao tất phải có thấp, có lớn tất phải có bé, đều là lý tất phải như thế. Như sinh vật của trời không thể chỉ độc có âm, tất phải có dương,

không thể độc có dương, tất phải có âm, đều là đối. Chỗ đối đây không phải là đối lý, nó sở dĩ có đối là bởi vì lý hợp phải dựa vào đối" ("Ngũ loại". Quyển 95). Như vậy có nghĩa là, lý của hình nhi thượng tuy không thể nói mình đối với mình, nhưng sở dĩ như âm và dương v.v... đối với nhau là vì có lý này đối với nhau (tương đối). Ngoài luận chứng của thuyết quan niệm ra, chúng ta thấy, tư tưởng này của Chu Hy có nghĩa là lý thực ra không phải là một thực thể tuyệt đối, bản thân nó chứa đựng nhân tố hoặc thành phần đối lập. Tư tưởng này thật là sâu sắc.

Ở Chu Hy xem ra, ông kết hợp "một" và "hai" lại mới có thể sản sinh ra biến hoá. "Phàm là sự của thiên hạ, một không thể hóa được, chỉ có hai sau đó mới có thể hóa. Như nhất âm nhất dương, mới có thể sản sinh ra muôn vật. Tuy là hai cái, nhưng nếu cần đến nó cũng là để thúc đẩy cái một này vậy" (Như sách đã dẫn. Quyển 98). Có hai là có đối lập, tiêu trưởng tương hỗ, hễ là thịnh suy, cái này thịnh thì cái kia suy, cái kia thịnh thì cái này suy, không thể mãi mãi ở trạng thái cân bằng được. Cái thịnh không thể thịnh mãi, cái suy không thể suy mãi, từ đó mà đã xuất hiện sự chuyển hoá, tạo ra sự cân bằng mới. Đó chính là sự chuyển hoá. Nhưng hai cái không thể tách rời nhau mà tồn tại, nói về toàn bộ giới tự nhiên thì âm dương là hai loại đối lập cơ bản nhất, hết thảy đối lập đều có thể quy kết là sự đối lập của âm và dương. Do đó, âm dương tiêu trưởng tương hỗ, là nguyên nhân căn bản của biến hoá. Nhưng âm dương lại thống nhất ở khí. "Chính hai âm dương tiêu trưởng tiến thoái, một không đứng được thì hai cũng không thể thấy được, hai không thấy thì đạo của một cũng hết vậy" (Như trên).

Nhưng, Chu Hy từ Thuyết lý bản lập luận khiến cho phép biện chứng của ông bị hạn chế rất lớn. Thái cực là tuyệt đối vô hạn, và phổ biến, tuy tồn tại ở trong sự vật tương đối có hạn, nhưng nó lại là một chỉnh thể tuyệt đối tự mãn, không thể chia cắt được. Hết thảy đối lập và biến hoá đều bắt nguồn ở thái cực, ngược lại, không thể vượt ra ngoài thái cực. Nó bao gồm hết thảy đối lập ở bản thân, đồng thời lại là một sự tuyệt đối siêu việt hơn bất kể sự đối lập nào. Lý Thuyết nhất nguyên hoá tuyệt đối này, đã hạn chế sự phân tích cụ thể quy luật phát triển biến hoá đối với sự vật, do đó mà có tính phong bế.

Muốn phát triển phạm trù của phép biện chứng lên một bước, đầu tiên phải xung phá hệ thống Thuyết lý bản. Phái tâm học không hứng thú với cái đó, các bậc hậu bối của lý học thì chuyển sự chú ý sang hướng Học thuyết tâm tính đạo đức, chú đối với cái đó cũng không có đóng góp xây dựng gì. Nhiệm vụ này rơi vào bản thân các nhà triết học phê phán vào thời nhà Minh và nhà Thanh.

Ở đây cần nói một chút tới Phương Dĩ Trí, mặc dù ông có phải là nhà lý học hay không, thì điều đó không phải là quan hệ và cấp thiết. Phương Dĩ Trí là một nhà tư tưởng phê phán, có tri thức khoa học tự nhiên uyên thâm, điều đó, làm ông có cống hiến mới cho phạm trù "nhất lưỡng".

Nếu nói, trong Thuyết phạm trù lý học, người ta chỉ nêu lên một cách chung chung mệnh đề "một phân làm hai", "nhất vật lưỡng thể", "Lý hữu đối" v.v... thì Phương Dĩ Trí, trên cơ sở tổng kết thành quả của những người trước, từ hai phương diện nhất và lưỡng, đã đi sâu vào thảo luận mối

quan hệ giữa một và hai, từ đó đẩy phạm trù "nhất lưỡng" đến một giai đoạn mới. Mệnh đề "Một mà hai, hai mà một" do ông nêu ra là mệnh đề tổng hợp phân tích của phép biện chứng. Ông cho rằng chỉ nói đến "một phân làm hai" hay "hợp hai thành một" đều là không toàn diện, trình bày một cách hoàn chỉnh phải là trong một có hai, trong hai có một, một phân làm hai, hợp hai thành một. " Hết thảy phép tắc đều là ngẫu ; chấp hai mê một, chặt đầu cầu sống" ("Nhất thiết pháp giai ngẫu dã... tang nhị cầu nhất, đầu thượng an đầu, chấp nhị mê nhất, chẩm đầu cầu hoạt") ("Dược địa pháo trang. Tề vật luận bình"), nghĩa là, muốn tìm một trong hai, tìm hai trong một". Tìm một trong hai là tìm sự thống nhất trong sự đối lập, không thể tách rời đối lập mà đi tìm "một" tuyệt đối vượt ra ngoài vật ; cái gọi là tìm hai trong một là nắm lấy sự đối lập trong sự thống nhất mà đi tìm cái gọi là "hai" tương đối dứt khoát. Bởi vì một và hai, vốn không phải là đối lập, mà là liên kết với nhau tương hỗ, nhân quả.

Về trong một có hai, Phương Dĩ Trí đã phát triển học thuyết "Nhất vật lưỡng thể" và "Lý hữu đối". Ông chỉ ra: "Phàm là trong trời đất đều có hai đầu" ("Đông Tây quân. Công phù"). "Nhất bất khả lượng ; lượng tắc ngôn nhị, viết hữu, viết vô, lưỡng đoan thị dã... Tận thiên cổ kim giai nhị dã" ("Một không thể đo được, muốn đo được phải nói là hai, rằng có rằng không , hai đầu là vậy... đến trời đất xưa nay đều có hai vậy") ("Đông Tây quân : Tam chứng"). Ông nêu ra : âm dương, thể dụng, lý sự, hư thực, động tĩnh, hình khí, đạo khí, ngày đêm, tối sáng, sống chết, nhân quả, thiện ác, nhiễm tịnh, tính tướng, thật giả, thuỷ hoả, nam nữ, sinh

khắc, cương nhu, trong đục, thuận nghịch, an nguy, vất vả nhàn hạ, rộng rãi bó buộc v.v... "phải có hai đầu" (vô phi nhị đoan) ("Phản nhân" "Dung độn"), dùng hàng loạt sự thực để nói rõ, trong vũ trụ hết thảy mọi sự vật đều tồn tại trong sự đối lập lẫn nhau, không có "vô đãi" (không cần, không dừng lại) tuyệt đối. "Tương nhân giả giai cực tương phản" (cái nguyên nhân của nhau dựa nhờ vào nhau đều rất trái ngược nhau), trong một có hai là "chí lý trong trời đất" ("Đông Tây quan. Phản nhân"). Từ đó mà xác định là nguyên tắc phổ biến.

Có "hai" là có sinh thành biến hoá, ông đã tiếp thu tư tưởng biện chứng truyền thống, nêu ra mệnh đề "trời đất chỉ có hai đầu âm dương, thuỷ hoả" (Đông Tây quan. Đạo nghệ). "Trời đất phân ra mà sinh ra muôn vật" ("Đông Tây quan. Công Phu") v.v... và cho rằng, trong đại âm dương lại phân ra các tiểu âm dương, "giao vông tế phân", "Ức vạn vô tận" (như trên). Ông dùng thường thức khoa học tự nhiên đương thời để luận chứng sự vật đều là từ hai trong một sinh ra, ví dụ : Phàm là nhân của hạt tất phải có tách ra làm hai, nên hai bắt đầu nảy ra cái mầm. Cho nên con người cũng như vậy" (Phàm hạch chi nhân tất hữu nhị sách, cố sơ phát giả nhi nha. Sở dĩ vĩ nhân giả diệc đo thị hĩ) ("Đông Tây quan. Đạo nghệ").

Nhưng trong một có hai hoặc một phân làm hai, chỉ là một mặt của vấn đề, mặt khác là trong hai có một hoặc hợp hai thành một. "Có một ắt có hai, hai vốn ở một", "cái phản nhau trong trời đất vốn cùng ở một nguồn gốc" ("Đông Tây quan. Phản nhân"). Ông cho rằng, sự vật không phải

là phân chia vô hạn, tức là chỉ có phân mà không có hợp. Hai vốn ở một, kết quả phân chia còn phải hợp nên mới thành một. Phàm là đối lập đều là đối lập trong thống nhất. Kết quả của đối lập còn phải quy về thống nhất. Đó là luận điểm quan trọng về Học thuyết "nhất lưỡng" của Phương Dĩ Trí.

Điều đó đương nhiên không phải là sự dung hợp không có mâu thuẫn, mà là thừa nhận "Hợp" đuổi tiền đề đối lập, trên thực tế là nói về sự đối lập của mặt đối lập. Nói một tất phải có hai, hai là hai trong một. Nói hai thì tất phải có một, một là một trong hai. Cái gọi là hợp hai thành một, chính là hợp lại với nhau, quán thông lẫn nhau, trong đó bao gồm cả tư tưởng chuyển hoá đối tượng. Phương Dĩ Trí đưa ra công thức "giao, luân, kỷ", nói rõ quan hệ giữa một và hai là hệ thống phạm trù đan giao dọc ngang, bao gồm cả thời gian và không gian ở trong đó. "Giao" là chỉ quan hệ đối ứng không gian, như hư thực giao nhau, đông tây đối lập với nhau ; "Luận" là chỉ quan hệ kéo dài thời gian với nhau, như trước và sau kế tiếp nhau, đầu đuôi cân nhau. "Kỷ" là thể hiện tổng thể quán thông không gian và thời gian. "Hư và thực giao nhau, trước và sau luân lưu kế tục, nên cái thông suốt hư thực và trước sau gọi là quán, trạng thái khó quán thông gọi là kỷ". "Giao cũng chính là hợp hai thành một vậy. Luận cũng chính là cái làm cho đầu đuôi cân nhau. Phàm có động và tĩnh qua loại, không phải không có giao luân, thì chân thường quán hợp, ở kỷ có thể chinh phục vậy" ("Giao dĩ hư thực, luân tục tiền hậu, nhi thông hư thực tiền hậu giả viết quán, quán nan trạng nhi ngôn kỳ kỷ". "Giao dã giả, hợp nhị nhi nhất dã. Luân dã giả, thủ vĩ

tương hành đã. Phàm hữu động tĩnh vãng lai, vô bất giao luân, tắc chân thường quán hợp, vu kỷ hà chính hỹ") (Đông Tây quán. Tam chính.) "Kỷ" là khái niệm quan trọng hình dung trạng thái tinh tế nhất, vi diệu nhất giữa có hay không có, hư thực, biến hoá, động tĩnh, lấy "kỷ" để hình dung "quán", nói rõ "quán" cũng là bản thể thuộc loại "chân như" hay thuộc loại "đạo" ở trạng thái động, chứ không phải ở trạng thái tĩnh. Điều đó cũng chứng tỏ hợp hai thành một là khâu quan trọng trong cả quá trình phát triển, là kết quả của tác dụng tương hỗ giữa các mặt đối lập.

Âm dương đối lập và thống nhất là nội dung quan trọng của phép biện chứng truyền thống. Phương Dĩ Trí nêu lên rõ ràng chính xác âm và dương là hai cái quán thông lẫn nhau và chuyển hoá lẫn nhau. "Chưa phân thành "thể" thì thuộc về dương, mà hư tĩnh thì thuộc về âm ; đã phân thành "dụng" thì thuộc về âm, mà động thực thì thuộc về dương. Thể tĩnh thì dương lên, dương xuống. Dụng động thì dương hạ, âm thượng. Mặt trời là thái dương thuộc về hoả, mà "ly" là âm. Mặt trăng là thái âm thuộc về thuỷ, mà "khảm" là dương. Thuỷ, mộc, thổ, thuộc về dương, mà có tính nhu âm. Hoả, kim thuộc về âm, mà có tính dương cương. Có thể thấy đâu đâu cũng có giao nhau, thì đâu đâu cũng có sự đảo điên vậy, có cái của quán vậy" ("Đông Tây quán. Điên đảo"). Thuyết về âm dương động tĩnh phân ra thể và dụng đã có lâu rồi. Chu Hy đã từng nói âm dương tương đối thì âm tĩnh là thể, dương động là dụng, nhưng trong âm có dương, trong tĩnh có động, trong dương có âm, trong động có tĩnh. Phương Dĩ Trí chỉ ra thêm một bước là chưa phân là thể, đã phân là dụng, tức lấy một làm thể, lấy hai làm

dụng. Thể chưa phân thuộc dương mà tính tĩnh hư của nó thì thuộc âm. Dụng đã phân thuộc âm mà tính động thực của dụng thì thuộc dương. Tính của thể tĩnh, nên dương đang lên, âm đang xuống, tĩnh của dụng động thì dương đang xuống âm đang lên. Điều đó chứng tỏ mối quan hệ giữa thể và dụng, âm và dương, động và tĩnh thực ra không phải là cố định bất biến, mà là di động và chuyển hoá lẫn nhau.

Nhưng "quán" mà Phương Dĩ Trí nói, cuối cùng là chỉ cái gì ? Đó lại là một vấn đề lớn về Thuyết bản thể. Nó không phải là lý, cũng không phải là khí, mà là "công nhân" (nhận chung), "công tâm" hay "chân thường" mà bản thân ông đã nói. Ông cho rằng, đó là bản thể tuyệt đối thật sự của mọi đối lập quán thông tới có và không, trước và sau, thể và dụng v.v... Ông từng nói : "Tất cả mọi cái đều sống hỗn độn" (Đông Tây. Công phù). Nhưng loại hỗn độn này lại gọi là "thái vô" hay "nhất chân pháp giới". Trong trạng thái này hay trong phạm vi giới hạn này đối lập đều không tồn tại. "Một túc hết thảy, hết thảy túc một, sự sự vô ngại, thì hết thảy không có trở ngại gì" ("Đông Tây quân. Đạo nghệ"). Đó rõ ràng là đã tiếp thu tư tưởng Phật giáo, cho rằng nguồn gốc của thế giới là ở hư vô, mà lại quay về hư vô. Về thực chất, là một phạm vi giới hạn chân không, trời và con người không phân biệt được.

Vương Phu Chi không đi theo con đường đó. Khi trình bày về phạm trù "nhất lưỡng", ông có rất nhiều điểm giống nhau với Phương Dĩ Trí, hơn nữa lại đều có đặc điểm phê phán triết học, nhưng ông không có quy kết thống nhất đối

lập là hư không . Nói về tính phong phú, tính sâu sắc và tính tư duy biện chứng trong tư tưởng biện chứng của ông, Vương Phu Chi có thể đạt được đỉnh cao của phép biện chứng cổ đại.

Trước tiên, Vương Phu Chi, về phương pháp luận đã nêu ra chính xác đối với một và hai, hợp và phân, cần vận dụng hai phương pháp phân tích và tổng hợp để tiến hành nắm vững toàn diện, không thể chỉ có phân tích mà không tổng hợp, hoặc chỉ có tổng hợp mà không phân tích. Chỉ nhấn mạnh một phương diện, một phương pháp đều là phiến diện, không chính xác. Ông chỉ ra một cách dứt khoát là : "Dịch nói : "Nhất âm nhất dương gọi là đạo". Hoặc nói : "Rộng tụ mà hợp làm một vậy", hoặc nói : Phân tích từng cái một vậy. Ôi ! Lời nói thì nhỏ nhẹ như thế mà sao tuyệt vậy" ("Hệ Từ Thượng" "Chu Dịch ngoại truyện". Quyển 5) "Nhất âm nhất dương gọi là đạo" là mệnh đề chủ yếu của phép biện chứng truyền thống có trong "Chu Dịch" từ thời xưa của Trung Quốc, Vương Phu Chi cho rằng giữa âm và dương có mối quan hệ vừa đối lập, lại vừa thống nhất, nếu chỉ nhấn mạnh thống nhất hoặc chỉ nhấn mạnh đối lập đều không phù hợp với ý nghĩa hoàn chỉnh của phép biện chứng. Ông đã vận dụng phương pháp giải thích học để phê phán tính cô lập và tính phiến diện nhấn mạnh đơn thuần "phân" hoặc "hợp", từ đó đã trình bày rõ quan điểm biện chứng của mình.

"Cho rằng phân tích từng cái một, gọi là âm dương không thể có chút hiếu thắng, âm quy về âm, dương quy về dương, mà đạo ở trong đó. Ở âm ở dương đều không có đạo, mà đạo thì bơi ở hư của nó, thế là Thuyết của Lão

Thư bắt đầu từ đó. Quan sát cái khiếu của âm và cái diệu của dương thì âm dương hiểu nhau mà đạo thì có dư địa vậy" (Như trên). Nói về phân mà không nói về hợp thì kết quả là âm quy về âm, dương quy về dương, hai cái này sẽ không có quan hệ với nhau, đạo đã không ở âm, cũng không ở dương, chỉ có thể du chơi ở trong hư vô mà thôi. Âm dương đã hiểu nhau, đạo chỉ có thể biến thành tồn tại độc lập ngoài âm dương. "Đạo sinh ra muôn vật" của Lão Tử, nghĩa là đạo và âm dương được xem thành hai thứ.

"Cho rằng rộng tụ mà hợp làm một cái, gọi là âm dương đều là cái hợp đối vậy, đồng tức dị, chung tức riêng, thành tức bại, mà đạo thì nằm ở ngoài nó. Lấy âm lấy dương đều không có đạo, mà đạo thống là nhiếp (sao chụp), thế là Thuyết của Thích Thị bắt đầu từ đó. Dương còn ở âm, âm còn ở dương, thì đó là chỗ thụt lùi của âm dương, còn đạo thì rất tròn vậy" (Như trên). Chỉ nói hợp mà không nói phân thì kết quả là dương quy về âm mà không có dương, âm quy về dương mà không có âm. Hai cái này không có phân biệt, đạo lại không phải là đạo của nhất âm nhất dương, và nó biến thành đại toàn thống nhiếp tất cả. "Một tức hết thảy, hết thảy tức một" của Thích Thị chính là như thế.

Có phá còn phải có lập, thông qua sự phê phán đối với đạo Phật, Vương Phu Chi nêu ra một và hai, phân và hợp, đó là mối quan hệ giữa đối lập và thống nhất, vừa không phải là tương quan rõ ràng, không có mối liên hệ với nhau, cũng không phải hợp làm một thể, không có sự phân biệt khác nhau, mà là quan hệ biện chứng một phân làm hai, hợp hai thành một. "Cái hợp hai lấy một, là đã có sẵn ở phân một làm hai rồi". "Duy chỉ có hai đầu là mất dụng,

dần dần thành tượng của đối lập, thế là có thể biết đã động đã tĩnh, đã tụ đã tán, là hư là thực, là trong là đục đều thủ cấp ở thực thể thái hoá lan toả. Thể của một đã lập, cho nên dụng của hai hành ; Nếu thuỷ chỉ có một thể, thì lạnh có thể thành băng, nóng có thể bỏng, ở sự khác nhau giữa băng giá và nóng bỏng đủ để biết thể thường của nước" ("Chính Mông Chú. Thái Hoà thiên"). Một đến như thế, một và hai được quy kết là mối quan hệ giữa thực thể và công năng, giữa bản thể và tác dụng. Do thể dụng mỗi cái có chứa bên trong sự khác nhau, nên một và hai không thể không có sự khác nhau, nhưng do "thể dụng không phải là hai", nên một và hai không thể phân chia làm hai đoạn. "Thực thể thái hòa lan tỏa" là khí nhất nguyên của thái cực, nhưng bản thân nội tại bao hàm hai đầu đối đãi với nhau như động tĩnh, tụ tán, hư thực, trong đục v.v... Hai đầu sở dĩ phát sinh tác dụng là do kết quả của sự tồn tại của thực thể âm dương, mà hai đầu tác dụng lẫn nhau, liền phát sinh ra, biến hoá, sản sinh ra "hiệu dụng"", giống như nước có nóng lạnh mà thành băng giá và nóng bỏng. "Dụng" của hai không thể tách rời thể của một", mà thể của "một" do dụng của "hai" mà thành. "Hợp chính là một cái gốc ban đầu của âm và dương, mà vì động tĩnh phân chia làm hai, đợi đến lúc nó thành, lại hợp âm dương ở một vậy" (Như trên). Nói về thuyết vũ trụ, thái cực và âm dương động tĩnh là quan hệ giữa một và hai, từ đó hoá sinh ra vạn vật. Nói về sự vật cụ thể thì mỗi sự vật đều có sự đối lập và thống nhất giữa âm và dương. "Như nam có dương cũng phải có âm, như nữ có âm cũng phải có dương, cho đến cây cỏ, chim muông là vật cũng phải có cả âm lẫn dương, không thể có độc âm hoặc độc dương" (Như trên). Bất kể sự vật nào cũng đều

do âm dương cấu thành không thể nói chỉ có dương mà không có âm hoặc chỉ có âm mà không có dương. Do mối quan hệ một và hai quyết định, trên thế giới không có vật nào lại chỉ có độc dương và độc âm. Bởi vì, âm dương là hai đầu đối nhau, luôn luôn tồn tại trong sự thống nhất.

Phân tích lôgíc phạm trù "nhất luỡng", Vương Phu Chi, còn có mấy điểm dưới đây đáng nêu ra :

1. "Một" là do "hai" cấu thành. Không có "hai" thì "một" cũng không có. Trương Tải nêu ra: "Hai không có thì một cũng không thấy". Song ông lại nói : "Nếu có một thì có hai, có hai là cũng đã có một" ("Hoành Cừ Dịch thuyết. Thuyết quái"). Tựa như nói : "Khí thái hư tuy có hai thể, nhưng cuối cùng là có một trước, có hai sau". Vương Phu Chi, về mặt lô gíc đã khẳng định một và hai đồng thời tồn tại, không có trước sau. "Dịch chính là đẩy lẫn nhau. Xê dịch gọi là ma xát dao động. Sách "Chu Dịch" viết càn khôn lấy việc cùng xây dựng làm đầu, là thể của dịch vậy. 62 quẻ đan vào nhau là 34 tượng, xếp giao nhau, là dụng của dịch vậy. Thuần càn, thuần khôn sẽ không có dịch, mà phải dựa vào nhau để cùng tồn tại, thì là đạo của dịch, có ở cả hai mới là đủ, là tư của dịch vậy" ("Chu Dịch" chi thư, càn khôn tính kiến dĩ vi thủ, dịch chi thể dã, nhi tương cơ dĩ tính lập, tắc dịch chi đạo tại luỡng lập hồ chí túc giả, vi dịch chi tư") ("Thượng Kinh. Càn", "Chu Dịch nội truyện". Quyển 1, Thượng). "Khí Thái hoà, âm dương hỗn hợp cùng hoà hợp để giữ lấy cái tinh, nên nói là dương không có cô dương, âm không có quả âm, chứa đựng lẫn nhau mà thành chất, không mất đi mà tồn tại lâu dài" ("Thái hoà chi khí, âm dương hỗn hợp, hỗ tương dung bảo kỳ tinh, cố viết dương

phi cô dương, âm phi quả âm, tương hàm nhi thành chất, nãi bất thất kỳ hoà nhi cửu an") ("Chính Mông Chú. Tham luỡng thiên"). Càn khôn cùng xây dựng mới có thể của dịch, âm dương hỗn hợp mới có khí thái hoà. Đó đều là nói về một không thể tách rời hai mà tồn tại. Điều đó, hoàn toàn nhất trí như tư tưởng về thái cực lấy âm dương làm thực thể, là ở chỗ nói rõ bất kỳ một thể thống nhất nào cũng đều do vật của đối lập cấu thành, chứ không phải chỉ có một mà không có hai, hoặc có một trước, có hai sau. Ông phê phán phép chia hai của Thiệu Ung, giống như Chu Hy đã nói, chỉ có "phá làm hai mảnh", như thế mà chia ra, "chia cho đến vô cùng vô cực, cho đến khi không chia được nữa thì thôi". Ở Vương Phu Chi xem ra, phép chia cắt vô hạn kiểu máy móc, chỉ là "đo đạc so sánh, không phải là lý của tự nhiên vậy" ("Tư vấn lục". "Nội thiên").

2. Hai là hai của một, không tách rời một mà tồn tại. Nói về vũ trụ hoá sinh, thì từ một khí thái hoà mà suy ra, sự hoá của âm dương từ đó mà phân ra, trong âm có dương, trong dương có âm, bắt nguồn ở một thái cực, không có âm dương phân ly, mỗi cái tự sinh ra nhiều loại của nó" ("Tự Thái Hoà nhất khí nhi suy chi, âm dương chi hoá tự thử nhi phân, âm trung hữu dương, dương trung hữu âm, nguyên bản vu thái cực chi nhất, phi âm dương phán ly, các tự từ sinh kỳ loại") ("Chính Mông chú. Tham luỡng thiên"). Âm dương không thể mỗi cái tự cô lập, chỉ có thể cùng tồn tại trong thể thống nhất của thái cực. Lớn đến vũ trụ, nhỏ đến một vật đều không có "hai" tồn tại cô lập một mình, phàm là "hai" thì đều đối và đãi với nhau và tồn tại trong thể thống nhất. Hai cái này lại chuyển hoá lẫn nhau. Trời sang

ở trên, nhưng lại nhập vào trong đất, không sâu không sát, đất hèn ở dưới, nhưng lại thăng nhập vào bầu trời, không cáo không triệt. "Kỳ giới bất khả đắc nhi phẩu dã" (không có giới hạn mà cắt được). Tiến thoái tồn vong cũng là như vậy. Tồn tại chính là tồn tại chú, không phải là không tồn tại, nhưng thuợng cổ tồn tại, không thể lưu tồn đến hiện nay ; tử vong là tử vong, không thể là sinh tồn, nhưng hiện nay đã tử vong rồi, tương lai lại biến thành sinh tồn "kỳ cục bất khả đắc nhi định dã" (không thể định được cục hạn của nó). Phải trái, thiện ác cũng đều là tương đối, không phải không chuyển hoá được, trái không thể biến thành phải được, phải có thể biến thành trái được, "kỳ biệt bất khả đắc nhi câu dã" (không thể ràng buộc được sự khác nhau của nó vậy). Từ đó xem ra "Tài nhiên phân tích nhi tất tương đối đãi giả, thiên địa vô hữu dã, vạn vật vô hữu dã, nhân tâm vô hữu dã" (Phân tích rõ ràng dứt khoát mà phải đối đãi với nhau, trời đất không có hay có vậy, vạn vật không có hay có vậy, lòng người không có hay có vậy) ("Thuyết quái truyện" "Chu Dịch ngoại truyện". Quyển 7).

Tư tưởng về trong hai có một, vật đối và đãi chuyển hoá lẫn nhau, Vương Phu Chi đã có rất nhiều trình bày và phân tích, hơn nữa đã tiếp thu tư tưởng biện chứng trong "Lão Tử", kết hợp với phép biện chứng của "Chu Dịch", đã có sự phát triển quan trọng.

3. Một kết hợp với hai, đã thúc đẩy muôn vật sinh thành biến hoá, "thiên hạ chi vạn biến, nhi yếu quy vu lưỡng đoan, sinh vu nhất trí" (thiên hạ có rất nhiều biến đổi, nên cần quy về hai đầu, sinh ra ở sự nhất trí) ("Lão Tử diễn"). Sự vật phát triển biến hoá được thực hiện trong quá trình vừa

đối lập, lại vừa thống nhất. Âm dương có tính năng trái ngược nhau như tụ tán, thăng giáng v.v... nhưng trong tác dụng tương hỗ thì lại cần đến nhau, nhập vào nhau, đó là âm dương bù cho nhau. "Tụ tán dao động, tụ thì thành, còn dao động là sự yếu kém của cái tán, tán thì du chơi, còn dao động là sự ngừng trệ của cái tụ vậy. Thăng và giáng cần nhau, âm tất cần dương, dương tất cần âm để thành ra sinh hoá vậy. Mây khói lan toả cọ xát vào nhau, số bản hư thanh, có thể nhập vào nhau, mà chính phụ nhiều ít không đều, nhu tạp vô định vậy" ("Tụ tán tương đãng, tụ tắc thành nhi đãng kỳ tán giả chi nhược, tán tắc du nhi đãng kỳ tụ giả chi trệ dã. Thăng giáng đương cầu, âm tất cầu dương, dương tất cầu âm, dĩ thành sinh hoá dã. Nhân uẩn tương nhu, số bản hư thanh, khả dĩ hỗ nhập, nhi chủ phụ đa quả chi bất tề, nhu tạp vô định dã") (Chính Mông chú. Tham lưỡng thiên). Vương Phu Chi cũng nói đến sự đấu tranh đối lập của âm dương, nhưng cuối cùng lấy hoà nhau mà cáo chung. "Nói về khí hoá thì âm dương mỗi cái thành tượng của mình thì tương là đối, cương nhu, hàn ôn, sinh sát, tất phải chống nhau mà tương là thù, nhưng cuối cùng vẫn phải giúp nhau để sinh thành, cái lý cuối cùng không thù địch nhau, mà giải tán vẫn trở về thái hư" ("Dĩ khí hoá ngôn chi, âm dương các thành kỳ tượng, tắc tương vi đối, cương nhu, hàn ôn, sinh sát, tất tương phản nhi tương vi thù ; nãi kỳ cứu dã, hỗ dĩ tương thành, vô chung tương địch chi lý, nhi giải tán nhưng phản vu thái hư") (Chính Mông chú. Thái Hoà thiên). Tất cả mọi sự vật đều là do khí hoá mà sinh thành, còn tất cả những đối lập và đấu tranh, cuối cùng đều quy về hoà giải. Đó là đặc điểm chung của phép biện chứng

lý học. Sự phân tích về "một và hai" từ Trương Tải qua Trình Di, Chu Hy đến Vương Phu Chi, ngày càng sâu sắc, nội dung ngày càng phong phú, nhưng đều lấy thống nhất, tức "hợp" làm nơi về cuối cùng. Đó là một cơ sở lý luận quan trọng trong Thuyết "Trời và người hợp nhất" của họ, cũng là đặc trưng căn bản của phép biện chứng về lý học. Thuyết này cho rằng giới tự nhiên vừa phát triển, lại vừa hài hoà thống nhất, đối lập và chuyển hoá của âm dương v.v... chỉ có thể triển khai trong thể thống nhất, hữu cơ của âm dương cũng chỉ có thể duy trì sự cân bằng của cả giới tự nhiên hữu cơ. Do đó, sự phát triển của giới tự nhiên (kể cả xã hội), về căn bản mà nói, chỉ có thể là ổn định, chậm chậm, liên tục, thậm chí là quá trình tiến chậm chậm theo kiểu tuần hoàn.

CHƯƠNG 7

HÌNH THƯỢNG HÌNH HẠ

"Hình thượng hình hạ" không những là Thuyết vũ trụ lý học, mà còn là phạm trù quan trọng xuyên suốt toàn bộ hệ thống lý học. Nó đều có mối liên hệ với các phạm trù về "lý khí", "đạo khí", "thái cực âm dương", "lý nhất phân thù" "thần hoá" v.v... và các phạm trù về "tính tình", "vị phát dĩ phát", "đạo tâm nhân tâm" v.v... trong Thuyết tâm tính. Cùng với phạm trù "thể dụng" nó xuyên suốt các mặt trong hệ thống phạm trù lý học, trở thành phạm trù hình thức và quan hệ phổ biến nhất, có tác dụng của cái khung cấu tạo hình thức. Rất nhiều phạm trù đều thông qua "hình thượng hình hạ" và "thể dụng" liên hệ với nhau. Hệ thống phạm trù của Thuyết bản thể hình thượng của lý học, chính là được xây dựng thông qua hai phạm trù này.

Nói chung, "Hình thượng hình hạ" là phạm trù biểu đạt mối quan hệ giữa cái chung và cái riêng, giữa trừu tượng và cụ thể, giữa mô hình và tồn tại. Nhưng, trong thuyết phạm trù lý học, do lý giải khác nhau, nên đã có những khác biệt cụ thể. Trong "Dịch truyện. Hệ Từ thượng" có nói : "Hình nhi thượng giả gọi là đạo, hình nhi hạ giả gọi là khí (khí cụ)". Đó là nguồn gốc sớm nhất của "hình thượng

hình hạ", "Dịch truyện" đã xây dựng được một hệ thống phạm trù sơ bộ để mô tả đạo biến hoá của giới tự nhiên. "Dịch dự thiên địa chuẩn", "Di luận thiên địa chi đạo" và "Phạm vi thiên địa nhi bất quá" đều là chỉ về hệ thống phạm trù đó, tức là nói về "Dịch đạo". Trong hệ thống này, chỉ "đạo" gọi là quy luật biến hoá của vũ trụ, là mô hình quan niệm, không có hình thể, nên gọi là hình nhi thượng giả. Còn "khí" (khí cụ) đại biểu cho sự vật cụ thể của giới tự nhiên (và xã hội) được coi là sự tồn tại của kinh nghiệm cảm tính thì có hình thể, nên gọi là cái hình nhi hạ, nhưng dịch đạo của mô hình quan niệm, lấy đạo biến hoá của giới tự nhiên làm đối tượng để chỉ gọi tên. Hai cái này có tính đối ứng và tính đồng cấu. Đạo của hình nhi thượng, nói về nội hàm chân thực, thì là đạo biến hoá của giới tự nhiên. Điểm này đã có ảnh hưởng sâu xa đối với lý học sau này.

Mệnh đề này trong "Hệ từ", chỉ là nói rõ "đạo" mô phỏng sự biến hoá vận động của vạn vật trong trời đất, là không có hình thượng, nên gọi là cái hình nhi thượng, sự vật cụ thể là có hình tượng, nên gọi là cái hình nhi hạ. Còn về đạo này là gì và mối quan hệ thêm một tầng nữa giữa đạo và khí như thế nào, thì thực ra nó chưa có nói. Nhưng, căn cứ theo sự trình bày về "Đạo biến hoá", "Đạo ngày đêm", "Đạo của trời đất", đặc biệt là đạo gọi là "nhất âm nhất dương" v.v... để xem xét thì mấy chữ "đạo" này về tính chất là giống nhau. Chúng đều là thuật từ, chứ không phải là chủ từ, chủ từ là khí âm dương, nhưng mấy chữ "đạo" này và chữ "đạo" kia của "cái hình nhi thượng vẫn gọi là đạo" có quan hệ gì, thì về vấn đề này có học giả cho rằng, chúng không phải là cùng một đạo. Nhưng căn cứ theo phân tích nói trên, chúng

chỉ là mối quan hệ đối ứng giữa việc biểu đạt phạm trù và đối tượng khách quan, không có khác biệt về căn bản, cái sau lấy cái trước làm đối tượng, còn cái trước lấy cái sau làm mô hình quan niệm. Hai cái này là mối quan hệ đồng cấu chỉ tên và bị chỉ tên. Điều đó, chứng tỏ "cái hình nhi thượng" tuy không có hình tượng, nhưng không phải là tồn tại độc lập trên hình khí siêu việt, bởi vì đạo của nhất âm nhất dương là quy luật khách quan, chứ không phải là sự tồn tại thực thể trên thế giới hiện thực siêu việt.

Nhưng đã phân ra hình thượng và hình hạ, chứng tỏ tác giả của "hệ từ" phân chia giới tự nhiên làm hai cấp độ, tức là cái chung và cái riêng, trừu tượng và cụ thể, mô hình và hiện thực, quy luật và sự vật v.v... hơn nữa đã nêu ra vấn đề quan hệ của hai cái đó, đấy là kết quả của tư duy lôgíc phát triển thêm một bước, cũng là sự biểu hiện nhận thức sâu sắc hơn đối với giới tự nhiên. Chính điểm này đã dẫn đến sự coi trọng phổ biến của các nhà lý học. Thông qua việc phát huy mệnh đề đó, họ đã xây dựng được hệ thống phạm trù hình nhi thượng học.

Chiếm địa vị thống trị vào hai đời nhà Hán là môn Triết học kinh nghiệm "hình nhi hạ" và môn tượng số học. Nói chung, họ không bàn đến vấn đề của hình nhi thượng. Nhưng, phát triển đến Huyền học vào đời nhà Nguỵ và nhà Tấn thì mới thực sự bước vào Triết học của Thuyết bản thể của hình nhi thượng. Chỉ là Huyền học xuất hiện với hình thức đạo gia, chưa có trực tiếp nêu ra vấn đề quan hệ giữa hình thượng và hình hạ. Khổng Dĩnh Đạt triều nhà Đường, thông qua giải thích kinh điển Nho gia, đầu tiên đã liên hệ Thuyết bản thể của Vương Bật với "Hình nhi thượng". Ông

nói : "Hình nhi thượng giả gọi là đạo, hình nhi hạ giả gọi là khí (khí cụ), đạo là tên gọi của vô thể, hình là tên gọi hữu chất. Phàm là có sinh ra từ không, hình do đạo mà lập nên là đạo trước, hình sau, là đạo ở trên hình, hình ở dưới đạo. Cho nên ngoài hình lấy cái trên gọi là đạo, từ trong hình mà cái dưới gọi là khí (khí cụ) vậy" ("Chu Dịch chính nghĩa. Hệ từ thượng"). Như vậy là cái "vô" bản thể vô hình nói thành cái hình nhi thượng, vật có hình chất nói thành cái hình nhi hạ. Cái hình nhi thượng không chỉ là thể vô hình, mà còn là cái sở dĩ lập nên hình, sở dĩ sinh ra vật, nó là bản thể siêu việt, trước tiên ở vật có hình chất và tồn tại độc lập ở ngoài và ở trên hình chất. Phàm là cái có hình chất, là do đạo sinh ra, là "hình nội nhi hạ giả", lấy cái hình nhi thượng làm nguồn gốc của nó. Việc xây dựng nên Thuyết phạm trù hình thượng lý học, chính là trải qua khâu này. Nhưng, một học giả khác là Thôi Cảnh, từ quan hệ thể dụng đã giải thích hoàn toàn ngược lại. Ông chỉ ra : "Thể, tức là hình chất vậy ; dụng, tức là diệu dụng trên hình chất vậy, nói dụng có diệu lý để giữ cho thể của nó, là đạo vậy : Thể so với dụng, nếu là khí (khí cụ) ở vật thì thể là dưới hình, gọi là khí (khí cụ) vậy" ("Thể giả, tức hình chất dã ; dụng giả, tức hình chất thượng chi diệu dụng dã, ngôn hữu diệu lý chi dụng dĩ phù kỳ thể, tắc thị đạo dã. Kỳ thể tỉ dụng, nhược khí chi vu vật, tắc thị thể vi hình chi hạ, vị chi vi khí (khí cụ) dã") ("Chu Dịch tập giải" dẫn). Đó là lấy hình nhi hạ làm thể, lấy hình nhi nhị thượng làm dụng, cái thể là hình chất ; cái dụng là tác dụng, giống Thuyết "hình chất thần dụng" của Phạm Chẩn thuộc về cùng một loại hình. Theo sự giải thích này, cái hình nhi thượng là do cái hình nhị hạ quyết định, có "thể" của hình nhi hạ, nên có "dụng"

của hình nhi thượng. Hai loại giải thích này đều vận dụng Học thuyết thể dụng, nhưng quan điểm khác nhau, kết luận cũng trái ngược nhau.

Sau khi lý học hưng khởi, "Hình thượng và hình hạ" thực sự biến thành phạm trù hình thức, hơn nữa lại có ý nghĩa về phương pháp luận quan trọng. Trong quá trình xây dựng hệ thống phạm trù, các nhà lý học, xuất phát từ quan điểm của Thuyết bản thể đã đem lại một hàm nghĩa mới cho cặp phạm trù này. Từ đó, "Hình thượng hình hạ" liền biến thành một cặp phạm trù hình thức quan trọng.

Trương Tải, đầu tiên, từ trên ý nghĩa vô hình và hữu hình đã lý giải hình thượng và hình hạ và chỉ ra cái vô hình là nguồn gốc của cái hữu hình, cái vô hình tồn tại có trước cái hữu hình. Như vậy, "hình nhi thượng giả" liền biến thành phạm trù bản thể. "Hình nhi thượng giả là cái không có hình thể nên cái hình nhi thượng gọi là đạo vậy ; cái hình nhi hạ là cái có hình thể, nên gọi là khí (khí cụ) vậy ? ("Hoành Cừ Dịch thuyết. Hệ Từ, thượng"). Từ hữu hình và vô hình để phân biệt hình thượng và hình hạ. Đó là một cái mốc quan trọng, nhưng không phải là mốc chủ yếu nhất, bởi vì, ở đây còn bao hàm cả vấn đề ai quyết định ai. Phàm là người theo Thuyết nhất nguyên, đều muốn nêu ra và trả lời vấn đề đó. Theo Trương Tải nói "Thái hư vô hình, là bản thể của khí" chứng tỏ khí thái hư là cái hình nhi thượng, vật sinh ra do khí hoá là cái hình nhi hạ. Nhưng khí lại lấy thần "thanh thông bất khả tượng" làm thể, lấy đạo khí hoá sinh ra vật làm dụng, thần và đạo biểu thị khí từ các mặt khác nhau, thần là chỉ thuộc tính của khí, đạo là chỉ công năng của khí. "Kỳ thực một vật, chỉ sự mà có tên khác nhau"

("Chính Mông. Căn toán thiên"), tức đều là cái hình nhi thượng giả.

Vấn đề là ở chỗ, ở Trương Tải xem ra, cái "hình nhi thượng" là bản thể không thể có tên gọi, là thể vô thể, cái "hình nhi thượng, đắc ý có cái tên này, đắc danh có cái tượng kia ; Không có danh thì không có tượng vậy. Cho nên đến nỗi nói đạo không thể có tượng, thì cũng quên đi" tên gọi ("Chính Mông. Thiên đạo thiên"), hoặc có học giả cho rằng câu nói đó của Trương Tải là nói cái "hình nhi thượng" là có thể có tên gọi. Thực ra thì không phải như thế. Cái gọi là "tên gọi", chỉ có thể là sự tình sau khi có đạo thể, tên gọi là nói về tượng, có tên gọi sẽ có tượng, tức chỉ tượng để làm rõ đạo của hình nhi thượng. Nguồn gốc của tên gọi là ở ý, mà ý là sự thể nhận trực tiếp đối với đạo, chỉ có thể "hiểu ngầm về nó". Đó là "cái diệu vô tâm", là "suy nghĩ vô tư", là "tự nhiên tự hiểu ra là như vậy", chứ thực ra không phải là cái tên đã có thể nắm chắc được. Hễ nói là như đinh đóng cột, thì liền thành cái hình nhi hạ. Nhưng, thực ra, Trương Tải không phải không muốn nói đến tên gọi của nó. Tên gọi là kết quả của đạo thể, lại là phương tiện làm rõ đạo, nhưng muốn trực tiếp với đạo thể, thì không phải là có cái tên đã có thể làm được, cái gọi là "đại kỳ tâm" để lấy "thể thiên" chính là ý nghĩa này. Do đó, ông lại nói : "Vận vào vô hình gọi là đạo, cái hình nhi hạ không đủ để nói về nó" (Như trên). Bởi vì, nó có tính siêu việt, mà ngôn ngữ cụ thể, không có cách biểu đạt được.

Thực ra thì, cái gọi là "hình nhi thượng giả" của Trương Tải luôn luôn không có tách rời khỏi khí bản thể để nó

không có hình, gọi là hình nhi thượng. Nhưng, khi ông đối lập "khí thanh thông thái hư" với "khí khách cảm tụ tán", biến công năng của khí thành bản thể "kiêm thể nhi vô luỹ", sẽ liên hệ với "thiên đức lương năng" và "thiên địa chi tính" v.v... và có tính siêu việt rồi. Ông xáo trộn giới hạn của thuộc tính, công năng và thực thể, để tiến tới lấy thuộc tính, công năng thay cho thực thể, như vậy đã tách khỏi khí- tồn tại của tính thực thể thực sự, từ đó đã có một loạt mệnh đề về "hình nhi thượng học".

Nhị Trình đã thực sự hoàn thành Thuyết bản thể hình nhi thượng học. Các ông là những người theo Thuyết quan niệm, họ dùng phạm trù mô hình trừu tượng hoá, tức gọi là "lý" để thay cho thực thể vật chất của Trương Tải, "hình nhi thượng giả" liền thành sự tồn tại có tính quan niệm, sự thống nhất tồn tại của vật chất được nói thành "hình nhi hạ giả". Quan niệm nói ở đây không chỉ là khái niệm. "Khí" của Trương Tải là khái niệm không phải là quan niệm. Hai cái này, tuy đều là trừu tượng của tư duy lý tính, nhưng khái niệm là trừu tượng trực tiếp đối với sự tồn tại khách quan, tồn tại không tách rời đối tượng khách quan, quan niệm, trái lại, là trừu tượng lôgíc của tư duy, có thể biến thành "sự tồn tại" độc lập.

Chương "lý khí và đạo khí" đã nói, Nhị Trình lấy cái hình nhi thượng để chỉ lý, lấy cái hình nhi hạ để chỉ khí. Đó là quy định chủ yếu đối với hình thượng hình hạ của các ông. Các ông cũng lấy vô hình và hữu hình để phân biệt hình thượng hình hạ. Trình Di nói, cái hình nhi thượng là "Tâm sở cảm thông giả", chỉ có thể nắm vững bởi tư duy, cái hình nhi hạ là "nói tới loại hình thanh", tức vật tồn tại

cảm tính. Ở Trình Di xem ra, khí cũng là "có hình đều là khí, không hình chỉ là đạo" ("Di thư". Quyển 6). Khí hữu hình đương nhiên không thể là cái hình nhi thượng, chỉ có thể là cái hình nhi hạ, đạo vô hình là cái hình nhi thượng. Ở đây, hình thượng và hình hạ là sự khác nhau giữa cảm tính và lý tính. Nói về Thuyết bản thể, thì cái hình nhi thượng là cái sở dĩ nhiên, nó là cái quyết định hình nhi hạ, nhưng lại tồn tại trong hình nhi hạ, tức là tồn tại trong sự vật cảm tính hoặc trong sự thật kinh nghiệm, nó kinh qua trừu tượng của khái niệm, khi xuất hiện dưới hình thái quan niệm, đã biến thành sự tồn tại có tính thực thể, biến thành chủ từ. Đó là đặc trưng căn bản của hình nhi thượng. Nói về hệ thống ngôn ngữ của nó, thì "cái hình nhi thượng" là chỉ tên gọi đối với bản thể của vũ trụ và quy luật của vũ trụ, tức là đối với "ý nghĩa". Nhưng ông chủ trương, lời nói có thể nói cho hết ý. "Để tiến hành buổi lễ, cần phải chuẩn bị bài diễn văn". "Xem bài diễn văn, nếu không đạt được cái ý của nó, thì chưa thể tiến hành được" ("Quan hội thông dĩ hành kỳ điển lễ, tắc từ vô bất bị"). Quan vu từ, bất đạt kỳ ý giả hữu hĩ ; vị hữu bất đắc vu từ nhi thông kỳ ý giả dã" ("Dịch truyện tự").

Cái hình nhi thượng đối với cái hình nhi hạ mà nói thì đã là sự tồn tại tuyệt đối, siêu việt, phổ biến, đồng thời lại không tách rời khỏi hình nhi hạ, tồn tại ở trong tương đối của hình nhi hạ, do đó, nó lại không phải là siêu việt hoàn toàn. Điều này lại là một đặc điểm quan trọng của Thuyết hình thượng lý học, không giống với Phật học và Triết học khác. Nó chưa hình thành hệ thống lôgíc của quan niệm thuần tuý, mà là thứ thuyết quan niệm kiểu tổng hợp kinh

nghiệm. Từ ý nghĩa đó mà nói thì "cái hình nhi thượng" có thể tiếp thu tác dụng của hình nhi hạ, tức sự thực kinh nghiệm, do sự tích luỹ kinh nghiệm mà không ngừng làm phong phú nội dung của nó.

Quy định căn bản đối với cái hình nhi thượng của Chu Hy là "cái sở dĩ nhiên", tức quy luật và phép tắc. Phàm là các vật tồn tại cụ thể đều có nguyên nhân của sở dĩ nhiên của nó, nhưng cái sở dĩ nhiên, cần phải lấy tồn tại của thực thể làm nguồn gốc. Nhị Trình phản đối lấy khí làm sự tồn tại của thực thể, điều đó có ý nghĩa thủ tiêu quy luật, dựa vào cơ sở vật chất tồn tại, kết quả Nhị Trình lấy cái hình nhi thượng làm căn cứ của tồn tại bản thân. Như vậy, phạm trù mô hình đã biến thành phạm trù tồn tại, cái hình nhi thượng đã biến thành tồn tại thực thể. Nhưng đó là một sự tồn tại của quan niệm, chỉ có trong cái hình nhi hạ mới có thể thực hiện được. Mặc dù như thế nó lại là căn cứ cho hình nhi hạ giả sở dĩ tồn tại. "Trình Di nói : "Cái hình nhi thượng, là cái mật vậy", mà "mật là nguồn gốc của dụng". ("Di thư". Quyển 15). Điều đó chứng tỏ, nó không những là sự tồn tại của tiềm tại mà còn là nguồn gốc của cái hình nhi hạ sở dĩ tồn tại, cái hình nhi hạ sở dĩ tồn tại, là do bởi cái hình nhi thượng.

Sau khi Chu Hy kế tiếp Nhị Trình, lấy "hình thượng hình hạ" làm khung giá cơ bản của hệ thống phạm trù của ông, có tác dụng quan trọng nối tiếp các phạm trù khác. Cùng với phạm trù "thể dụng", nó cấu thành hình thức hay mô hình trong hệ thống phạm trù của Chu Hy. Chu Hy ngoài nhấn mạnh cái hình nhi thượng là thế giới "bao la trong sạch", tức sự tồn tại của quan niệm siêu việt ra, còn nêu ra

vấn đề gốc và ngọn, chủ và khách, ông cho rằng hình nhi thượng giả là cái gốc, là chủ, cái hình nhi hạ là ngọn, là khách, từ đó mà xác lập được địa vị bản thể của cái hình nhi thượng. Hình nhi thượng và hình nhi hạ đã là mối quan hệ giữa "sở dĩ nhiên" và "kỳ nhiên", mà "sở dĩ nhiên" và "kỳ nhiên" lại là mối quan hệ giữa gốc và ngọn, giữa chủ và khách, "sở dĩ nhiên" lại là "sở đương nhiên". Nó không những là phép tắc căn bản của Thuyết chân lý, mà còn là nguyên tắc tối cao của Thuyết giá trị, không những là sự tồn tại bản thể tiềm tại của thế giới khách quan, mà còn là bản thể đạo đức nội tại. Cái hình nhi thượng đã là mô hình, lại là tồn tại. Điều đó nhất trí với Nhị Trình.

Nhưng một phát triển quan trọng của Chu Hy đối với Nhị Trình là, đã xây dựng được lý luận sơ bộ có tính cấp độ và kết cấu lôgic về cái hình nhi thượng. Nếu nói, Nhị Trình chỉ là xác lập được Thuyết bản thể của hình nhi thượng, lấy cái hình nhi thượng làm nguyên tắc chỉnh thể của vĩ trụ, thì Chu Hy đã tiến thêm một bước nêu ra, hình nhi thượng và hình nhi hạ là có cấp độ. Đó là "lý nhất phân thù". Ngoài ra, ông gọi cái hình nhi thượng đã là cái tuyệt đối phổ biến và siêu việt, nhưng lại không tách rời tương đối mà tồn tại đã là nguyên tắc chỉnh thể của giới tự nhiên trong vũ trụ, lại do các bộ phận khác nhau cấu thành. Do ông rất nhấn mạnh hình nhi thượng không tách rời hình nhi hạ, hơn nữa lại thừa nhận "cái hình nhi hạ" cũng là phạm trù có tính thực thể, điều đó không thể không phá hỏng tính tuyệt đối và tính thuần tuý của "hình nhi thượng" của ông.

Chu Hy, về lôgíc, đã xác định hình nhi thượng có trước hình nhi hạ. Ông nói : "Nói về hình thượng hình hạ" há không có trước sau ?", lấy đó để hoàn thành Thuyết nhất nguyên về hình nhi thượng ; đồng thời lại nhấn mạnh hình thượng hình hạ không thể nói là "cắt đứt", cũng không thể lấy hữu hình và vô hình để nói nó.

Nếu lấy hữu hình và vô hình để nói thì giữa thượng và hạ có chỗ "giai đoạn". "Sở dĩ nói là cắt ra rõ ràng phân rành, chỉ là giữa thượng và hạ phân biệt được một ranh giới rõ ràng mà thôi" ("Ngữ loại". Quyển 75). Điều đó chứng tỏ, chỉ có thể về lôgíc phân chia ra thượng và hạ, không thể chỉ hữu hình và vô hình mới phân ra trước và sau. Nếu như thế, "đạo" của Lão Tử, "Pháp tĩnh" và "Chân như" của Phật giáo cũng là vô hình, cũng là cái hình nhi thượng, nhưng đó là điều mà Chu Hy đã phản đối. Nói từ ý nghĩa nhất định đó, Chu Hy không những chưa xây dựng được một hệ thống phạm trù về hình nhi thượng thuần tuý, mà còn coi trọng hơn nữa hình nhi hạ, coi trọng sự thực kinh nghiệm và nhấn mạnh tác dụng năng động của hình nhi hạ. Do đó đã biểu hiện đặc điểm của Thuyết kinh nghiệm.

Nhưng đó chỉ là một mặt của vấn đề Hình thượng hình hạ tuy không rời nhau, nhưng lại có "sự phân biệt". Ông đã nêu ra, cái hình nhi thượng về lôgíc có trước cái hình nhi hạ, và có một thế giới "bao la trong sạch". Thế giới này là tồn tại tuyệt đối siêu việt, thì như vậy nó chính là phạm trù trên ý nghĩa "tồn tại".

"Hình thượng" và "Hình hạ" được coi là phạm trù của thuyết bản thể, không chỉ là hình thức tư duy thuần tuý, mà

nó có nội dung xác định. Trên Thuyết bản thể vũ trụ, nó biểu hiện là mối quan hệ giữa lý và khí, trên Thuyết tâm tính, thì biểu hiện là mối quan hệ gữa tính và tình, có thể gọi nó là Thuyết hình thượng đạo đức. Chu Hy thường nói : "Từ cái tên gọi hình nhi thượng" như thế nào thì nó như thế. "Từ cái tên gọi hình nhi hạ" như thế nào thì nó như thế, trong đó bao hàm mâu thuẫn sâu sắc là nhị trùng hoá thế giới. Ông đã tiếp cận tới sự khác nhau và mối quan hệ giữa lý tính và cảm tính, giữa cái chung và cái riêng, giữa bản chất và hiện tượng, giữa quy luật và sự vật. Muốn từ phương diện lý tính để tiến hành nhận thức và nắm vững, nhưng ông đã đảo ngược mối quan hệ giữa hai cái đó, đem thực thể hoá, bản thể hoá phạm trù mô hình kết quả là lấy "cái hình nhi thượng" làm sự tồn tại có tính thứ nhất, lấy cái hình nhi hạ làm phái sinh của cái hình nhi thượng.

Lục Cửu Uyên đồng thời với Chu Hy đã giải thích về hình thượng và hình hạ, trước sau bất nhất. Trước đã nói, một mặt, ông đồng ý quan điểm của Chu Hy, lấy "sở dĩ nhiên" và "kỳ nhiên " để phân chia hình thượng và hình hạ, nói lý của sở dĩ nhiên thành cái hình nhi thượng, nói vật thực nhiên thành cái hình nhi hạ. Nhưng mặt khác, ông lại cho rằng, khí âm dương cũng là cái hình nhi thượng, vật do âm dương sinh ra là cái hình nhi hạ, "ngay âm dương cũng là cái hình nhi thượng, huống hồ là thái cực !" ("Dụ cChu Nguyên Hối", như sách đã dẫn, Quyển 2). Đó lại là lấy hữu hình và vô hình để phân chia thượng và hạ. Lục Cửu Uyên cũng là người theo thuyết hình thượng. Trong cuốn "Bản tâm", ông nói là lấy tâm làm cái hình nhi thượng tự siêu việt. Nhưng ông không nhấn mạnh giới hạn nghiêm ngặt

giữa hình thượng và hình hạ, cũng không cho rằng cái hình nhi thượng là thế giới bao la trong sạch, mà là ý thức chủ thể tự siêu việt, nó không thể tách rời hoạt động tâm lý của hình nhi hạ, do đó, càng có đặc điểm của triết học thực tiễn.

Vương Dương Minh cũng chủ trương "triệt thượng triệt hạ", chỉ là nhất quán", ông phản đối phân chia thượng và hạ rõ ràng. Nhưng ông giống như là người theo Thuyết bản thể về hình nhi thượng. Vương Dương Minh lấy bản thể của tâm làm cái hình nhi thượng, ông gọi là quán triệt thượng hạ là để tâm "hư linh minh giác", quán triệt lý và vật, tính và tình. Cái hình nhi thượng được coi là ý thức chủ thể tiên nghiệm hoặc tồn tại quan niệm không thể tách rời thân thể của chủ thể, tức là tim của cơ thể, biết được tim vận động, nghĩa là hỗn hợp với hình nhi hạ làm một.

Tóm lại, phái tâm học lấy ý thức chủ thể tự siêu việt hoặc quan niệm chủ thể làm cái hình nhi thượng, nó không thể không lấy sự thống nhất giữa thân thể và trái tim, giữa hình và thần làm tiền đề, nếu không thì không thể bảo đảm tính chủ thể của nó. Nhưng, như vậy, đặc điểm của Thuyết hình thượng càng không rõ.

Nhưng trong sự diễn biến của phạm trù lý học, nói về thuyết vũ trụ, quan điểm lấy cái hình nhi thượng làm sự tồn tại bản thể, ngày càng bị phê phán. Đầu tiên, là La Khâm Thuận khẳng định một lần nữa cái hình nhi hạ là thực thể chân chính, cái hình nhi thượng là mô hình sẵn có của bản thân thực thể, nó không phải tự thân độc lập tồn tại. Do đó, cần "chỉ ra cái lý ấy trên thực thể", mà không thể "lập

Thuyết trên không "(huyền không lập thuyết) ("Khốn tri ký". Quyển hạ). La Khâm Thuận không phủ định có cái hình nhi thượng, nhưng ông đã giải thích lặp lại đối với hàm nghĩa của hình nhi thượng và quan hệ với hình nhi hạ, khiến cho nó phát sinh ra biến hoá quan trọng, biến thành quan hệ giữa mô hình và thực thể. Nói về phạm trù học thì biến thành mối quan hệ giữa thuật từ và chủ từ, do đó mà hoàn thành được lý thuyết về nhất nguyên hoá của thực thể, thực sự thống nhất hình thượng và hình hạ lại. Ông nói : "Không nói một cái hình nhi thượng hạ, thì lý này không tự mà rõ, không chết chìm trong hư vô, thì cũng dính vào hình khí, nên nói rằng" : "Cần nói như thế". Tên có khác nhau về đạo khí. Rõ ràng thực không có hai vật... Muốn các học giả ở trong cái hình nhi hạ hiểu rõ được cái diệu của cái hình nhi thượng, nói là hai thì không phải vậy" ("Khốn tri ký phụ lục") ; ("Đáp Lâm Thú Nhai hiến kim"). Cái hình nhi thượng không phải là sự tồn tại của bản thể tiềm tại hay phạm trù có tính thực thể nữa, mà là sự "diệu" dụng của cái hình nhi hạ đã có, trên thực tế, đã mất đi ý nghĩa "chúa tể".

Trình Di và Chu Hy đều lấy hình nhi thượng làm "cái sở dĩ nhiên" và tiến hành bàn luận chứng minh Thuyết bản thể. La Khâm Thuận đối với vấn đề này đã nêu ra nghĩa khác. "Rõ ràng hai chữ "sở dĩ" vẫn là chỉ nói về cái hình nhi thượng, đúng là không tránh khỏi có một chút nghi ngờ là có hai vật" ("Thiết tường "sở dĩ" nhị tự cố chỉ ngôn hình nhi thượng giả, nhiên vị miễn vi hữu nhi vật chi hiềm) ("Khốn tri ký". Quyển thượng). Ở La Khâm Thuận xem ra, hai chữ "sở dĩ" chỉ là thuật từ, chứ không phải là chủ từ, thuật từ là phạm trù, tất phải có chủ từ của nó. Theo cách

nói của Trình Chu, chủ từ là bản thân của cái hình nhi thượng, thuật từ là cái hình nhi hạ. Trình Chu tự cho rằng lời nói đó có thể thông, nhưng theo lý luận của La Khâm Thuận, lại có vấn đề lớn. Bởi vì, chủ từ chỉ có thể là "thực thể", tức cái hình nhi hạ, nên không thể có một cái sở dĩ nhiên ở ngoài hình nhi hạ để quy định cái hình nhi hạ.

Vương Đình Tương lại là một trường hợp khác. Chỗ giống nhau của ông và Trương Tải, lấy cái hình nhi thượng là sự tồn tại của thực thể phổ biến. Chỗ khác biệt của ông và Trình Chu là, lấy cái hình nhi thượng làm cái vô hình, chứ không phải là cái sở dĩ nhiên. Do đó, ở Vương Đình Tương, cái hình nhi thượng không phải là thực thể quan niệm đối lập với cái hình nhi hạ. Hình thượng và hình hạ (vô hình và hữu hình) là quan hệ giữa thực thể vật chất và tồn tại cụ thể của nó, trên thực tế, hai cái này là hoàn toàn đồng nhất, chỉ là khác nhau về phương thức tồn tại của vật chất. Điểm này càng triệt để hơn so với Trương Tải. Không giống như Trương Tải, ông cũng nói các phạm trù thuộc tính, công năng như "thần", "tính" , "đạo" v.v... thành cái hình nhi thượng, chỉ có khí vô hình, tức bản thân thực thể bị nói thành cái hình nhi thượng. "Tất nhiên gọi hình là để nói khí", "có hình cũng là khí, không có hình cũng là khí, đạo ở trong khí vậy" ("Thận ngôn, Đạo thể thiên ".) Khí vô hình và vật hữu hình tuy có phân ra hình thượng và hình hạ, nhưng không phải là quan hệ giữa "sở dĩ nhiên" và "kỳ nhiên", cũng không phải là quan hệ giữa mô hình và tồn tại vật chất, mà chỉ là quan hệ giữa hữu hình và vô hình.

Tương tự như thế, còn có Đới Chấn. Nhưng ông hoàn toàn giải thích hình thượng và hình hạ từ ý nghĩa sinh thành.

Cái hình nhi thượng là "hình dĩ tiền", cái hình nhi hạ là "hình dĩ hậu". Cái trước và sau này là nói về quá trình khí hoá hoặc sinh hoá, chỉ mối quan hệ nhân quả về thời gian, chứ không phải là quan hệ lôgíc. Cái hình nhi thượng tức là thực thể tồn tại, nhưng chưa thành hình chất ; khí hoá sinh ra vật, có hình chất rồi là có cái hình nhi hạ.

Sự giải thích về hình thượng hình hạ của Đới Chấn, về cơ bản đã lật đổ Thuyết bản thể hình nhi thượng học, đã kiên trì Thuyết nhất nguyên thực thể. Do ông lấy khí làm thực thể, còn khí bị nói thành sự tồn tại vô hình, tức là cái hình nhi thượng, do đó mà phép tắc trừu tượng, quy luật chung v.v... là cái hình nhi thượng, đã làm mất đi giá trị và ý nghĩa của tồn tại. Ông đã phủ định lý của hình nhi thượng, đồng thời cũng phủ định tính phổ biến tuyệt đối của tướng chung (cộng tướng) và quy luật, lý chỉ là thuộc tính cụ thể của thực thể tồn tại mà tồn tại ở trong sự vật. Ở ông xem ra, thực thể và tồn tại cụ thể của nó mới là đối tượng nhận thức của lý tính, do đó có tính chất của triết học kinh nghiệm hay triết học thực chứng.

Vương Phu Chi được coi là nhà triết học phê phán, lại là nhà triết học tư duy biện chứng, không có ý nghĩa phủ định cái hình nhi thượng là quy luật, là tính tất nhiên v.v... Ông thừa nhận "Hình nhi thượng giả" là phạm trù mô hình và phát triển quan điểm của La Khâm Thuận, lấy cái hình nhi hạ làm sự tồn tại của thực thể, cái hình nhi thượng làm mô hình, trạng thái mẫu của thực thể, do cái hình nhi hạ quyết định. "Hình nhi thượng, không phải là không có hình, đã có hình, có hình nhi hậu, có hình nhi thượng. Trên vô

hình, từ cổ đến kim, thông đến vạn biến, cùng thiên cùng địa, cùng nhân cùng vật, đều chưa có vậy" ("Chu Dịch ngoại truyện". Quyển 5). Đã là cái hình nhi hạ là sự tồn tại của thực thể duy nhất, cái hình nhi thượng chỉ có thể là cái hình nhi hạ đã có tồn tại, không tách rời cái hình nhi hạ giả. Cái gọi là "trên vô hình", tức là sự tồn tại quan niệm tuyệt đối, siêu việt, là căn bản không có. Ông nêu lên mệnh đề : "Hữu hình nhi hậu hữu hình nhi thượng" (có hình nhi hậu thì có hình nhi thượng), đã phê phán kết luận lôgíc cho rằng cái hình nhi thượng có trước cái hình nhi hạ.

Nhưng, Vương Phu Chi thực ra không phủ định việc gọi "Cái hình nhi thượng" là phạm trù mô thức, có tính độc lập tương đối của nó. Một mặt, ông nhấn mạnh "Hữu hình thì ắt có cái hình nhi thượng". Đồng thời lại nêu lên "Đã có hình nhi thượng, thì cố nhiên là có hình của nó" ("Độc Tứ Thư đại toàn thuyết". Quyển 7), chứng tỏ cái chung tồn tại trong cái riêng, cái phổ biến tồn tại trong cái đặc thù, lý tính tồn tại trong cảm tính. Có vật cụ thể thì ắt phải có cái chung, cái phổ biến, và có quy luật v.v... Nói ngược lại, đã có quy luật chung và nguyên tắc phổ biến, thì có thể chứng minh được sự tồn tại của sự vật cụ thể. Ở đây, Vương Phu Chi đã vận dụng phép quy nạp và diễn dịch, từ trong tồn tại cụ thể quy nạp ra cái chung, tức là "cái hình nhi thượng", lại từ cái chung diễn dịch ra sự tồn tại của cái riêng, tức "cái hình nhi hạ". Đó là một phương pháp biện chứng chất phác.

Tóm lại, trong sự diễn biến của phạm trù lý học, "hình thượng và hình hạ", ít nhất có năm loại giải thích.

Một là, lấy Trương Tải làm đại diện, ông cho rằng "Cái hình nhi thượng" là thực thể và thuộc tính, công năng của nó, cái sau đại biểu cho "quá trình". "Cái hình nhi hạ" là sự tồn tại cụ thể từ đó mà sinh ra, hai cái đó là quan hệ giữa hữu hình và vô hình. Nhưng, ông cũng nói thuộc tính và công năng thành cái hình nhi thượng, mà đối lập với thực thể.

Hai là, lấy Trình Di và Chu Hy làm đại diện, các ông cho rằng "Cái hình nhi thượng" là "sở dĩ nhiên", đại diện cho mô hình nói chung như luật pháp, phép tắc v.v..., nhưng thực thể hoá nó là sự tồn tại của thực thể tiềm tại, "cái hình nhi hạ" là sự tồn tại vật chất có tính quyết định, hai cái này có quan hệ trước sau về lôgíc, song lại không tách rời nhau.

Ba là, lấy Lục Cửu Uyên và Vương Dương Minh làm đại diện, họ nói "bản tâm", "tâm thể", tức nguyên tắc chủ thể thành cái hình nhi thượng, tâm của vật chất thành cái hình nhi hạ, nhưng trong hai cái này, một cái quán thông, thông suốt từ đầu đến cuối không tách rời.

Bốn là, lấy Vương Đình Tương và Đới Chấn làm đại diện, họ lấy thực thể vật chất (khí) vô hình làm cái hình nhi thượng, lấy vật sinh ra do thực thể làm cái hình nhi hạ, hai cái này chỉ là quan hệ hữu hình và vô hình, lại là quan hệ sinh thành hay quan hệ nhân quả.

Năm là, lấy La Khâm Thuận, Vương Phu Chi làm đại diện, họ cho rằng "Cái hình nhi thượng" là phạm trù mô hình đại biểu cho quy luật, tính tất nhiên v.v..., "cái hình nhi hạ" là phạm trù thực thể, đại biểu cho sự tồn tại của vật chất, cái sau quyết định cái trước, nhưng cái trước có tính độc lập tương đối.

Hai cặp phạm trù này không tách rời "lý khí", nó sinh ra từ trong "lý khí" trừu tượng và biến thành phạm trù hình thức thuần túy, quy định "lý khí" và các phạm trù khác. Hàm nghĩa cơ bản của hai cái này là vô hình và hữu hình, phổ biến và cụ thể, cái chung và cái riêng. Đó là điều mà mọi người cùng tiếp thu. Vì thế, họ sử dụng chung cặp phạm trù này. Nhưng giải thích lại khác nhau. Khi vận dụng cặp phạm trù này vào vấn đề tâm tính, lại hoàn toàn khác với thuyết vũ trụ, nó đã biến thành phạm trù hình thức của Thuyết hình thượng của đạo đức.

CHƯƠNG 8

THỂ DỤNG

Thể dụng giống như hình thượng hình hạ, là phạm trù quan trọng của Thuyết bản thể lý học và có ý nghĩa của phương pháp luận. Thuyết bản thể lý học, nói một cách nghiêm khắc, là được xây dựng thông qua phạm trù "Thể dụng". Nhưng chỉ có khi đem nó kết hợp với "hình thượng hình hạ" mới làm cho Thuyết bản thể lý học không giống với Huyền học và Phật học trước kia, mà còn có đặc điểm của Nho gia. Nếu nói, "Hình thượng hình hạ" từ ý nghĩa "tồn tại", phân chia thế giới thành hai cấp độ, cái chung và cái riêng, phổ biến và cụ thể, thì "thể dụng", từ ý nghĩa "hoạt động" giải thích thế giới thành sự thống nhất giữa thực thể và công năng, giữa bản chất và hiện tượng.

Trước lý học, "thể dụng" đã là phạm trù quan trọng của Triết học Trung Quốc. Nhưng nó xuất hiện vào thời gian nào, xuất hiện ở Nho gia hay Phật giáo, Đạo giáo ? Trong lịch sử đã có cuộc tranh luận. Nhà lý học vào thời Nam Tống là Ngụy Liễu Ông nói : "Sáu câu kinh người đầu tiên nói biết bao nhiêu là nghĩa lý, nhưng chưa từng có hai chữ thể dụng, đến mãi đời sau mới có những chữ đó. Tiên Nho lấy những lời bỏ đi của người ta mà dùng nó để làm rõ cái

lý, còn việc 200 năm nay mới nói tới tính lý, thấy hai chữ ấy không được, cũng muốn tìm hai chữ khác để thay, nhưng cuối cùng không thay được" ("Đáp Lý Giám Thừa", "Học Sơn Đại toàn văn tập". Quyển 36). Điều đó, một mặt, nói rõ phạm trù "thể dụng" trong lý học có vai trò và tác dụng quan trọng không thể thay thế được, mặt khác, chứng tỏ cặp phạm trù này không phải xuất hiện ở các kinh điển của Nho gia, không "vì lời nói bỏ đi của người ta", rõ ràng là chỉ Học thuyết ngoài Nho gia, nhưng ông chưa chỉ nói rõ xuất hiện ở triều đại nào. Thực ra thì, Chiêu Thuyết cChi đã chỉ ra rất sớm vào thời Bắc Tống là "Thể dụng sở tự, nãi bản hồ Thích Thị" (Thể dụng đã có từ thời Phật giáo) ("Tống Nguyên học án". Quyển 22), thừa nhận nó có nguồn gốc ở Triết học Phật giáo. Sau này, Hứa Hoành ở triều Nguyên không đồng ý nói như thế, ông cho rằng "Tiên Nho nói ra thể dụng, Khổng Mạnh chưa nói thế. Đọc kỹ, mỗi lời không phải không có thể và dụng" ("Ngũ lục, Hạ", "Lỗ Trai di thư". Quyển 2). Đó chỉ là nói, trong ngôn luận của Khổng, Mạnh có thể tìm thấy tư tưởng thể dụng, nhưng không thể nói rõ hai chữ "thể dụng" xuất hiện ở Nho gia Khổng Tử và Mạnh Tử. Sự thực, Khổng Mạnh chưa có tư tưởng thể dụng như sau này đã lý giải. Về điểm này, Ngụy Liễu Ông nói là chính xác.

Vào thời nhà Minh và nhà Thanh, Cố Viêm Vũ và Lý Ngung lại một lần nữa mở ra cuộc tranh luận. Lý Ngung chỉ ra rõ ràng chính xác "hai chữ thể dụng, xuất hiện ở sách Phật" ("Đáp Cố Ninh Nhân tiên sinh", "Nhị Khúc tập". Quyển 16). Cố Viêm Vũ thì phản đối nói như vậy. Ông cho rằng, trong kinh điển Nho gia có hai chữ "thể dụng" và đưa

ra sự thực để luận chứng, nhưng đều không phải là phạm trù triết học.

Căn cứ theo tài liệu đã biết, Tuân Tử thời Tiên Tần đã đích xác nêu lên hai chữ "thể dụng", tức "Vạn vật đồng trụ mà dị thể, không thích hợp mà lại hữu dụng" ("Tuân Tử. Phú Quốc thiên"). Ở đây, "thể" rõ ràng là hình thể, rất gần gũi với tư tưởng của Mạc Tử, cái gọi là "dụng" là chỉ về công dụng, tác dụng. Đây, tuy có hàm nghĩa nguyên thuỷ nhất của phạm trù "Thể dụng", nhưng không phải là "thể" và "dụng" mà Triết học của Thuyết bản thể sau này đã nói. Nói một cách khác là ở đây có thể chứa đựng một số ý nghĩa triết học nào đó, song vẫn chưa trở thành phạm trù triết học chính thúc và phổ biến.

Triết học Trung Quốc, nhất là phạm trù trong lý học, hầu như được thai nghén và nảy sinh từ thời Tiên Tần, bao gồm cả phạm trù "thể dụng", nhưng đó không phải nói, triết học sau này đều là đơn giản nối tiếp triết học Tiên Tần hoặc đơn giản chú thích triết học Tiên Tần. Phạm trù, tuy nhiên có thể giải thích lẫn nhau, nhưng từ lịch sử phát triển tư duy và lôgic để xem xét, thì cái xuất hiện sau không những có nội dung phong phú hơn, mà còn trên mức độ nhất định, có thể cải biến được hình thái phát triển của Triết học, cải biến phương thức tư duy lý luận của con người. Rất nhiều phạm trù trong lí học đều là như thế. Phạm trù "Thể dụng" càng là như thế.

"Thể dụng" được coi là phạm trù triết học thật sự, nó bắt đầu xuất hiện ở Huyền học. Thời kỳ Tiên Tần chỉ nảy sinh các tư tưởng giản đơn và rời rạc đó; trong Triết học

kinh nghiệm của hai đời nhà Hán cũng chưa phát triển. Điều đó là phù hợp với quy luật phát triển của tư duy. Các nhà huyền học thảo luận sôi nổi về vấn đề gốc và ngọn, có hay không có. Trên thực tế là vấn đề về Thuyết bản thể. Vương Bật đã nêu ra rõ ràng vấn đề quan hệ giữa thể và dụng. Ông nói : "Vạn vật tuy quý, lấy "không" làm dụng, không thể bỏ" không "để làm thể" (Vạn vật tuy quý, dĩ vô vi dụng, bất năng xá vô dĩ vi thể dã) ("Lão Tử đạo đức kinh chú". Chương 38). Ở đây, thể chỉ sự tồn tại bản chất ở đằng sau hiện tượng hoặc toàn thể vô hình mà tồn tại, dụng là tác dụng của bản chất đã biểu hiện, tức giới hiện tượng hữu hình. Kỳ thực, nó có ý nghĩa giống như "Trọng cái gốc, mà nêu cao cái ngọn" (Sùng bản cử mạt). Phật học sau này cũng phải nói đến thể dụng. Vô luận là lý sự thể dụng quan của Trí Nghĩ là "Thể rõ ràng là chuyên dùng lý, chủ yếu là dụng, nhưng phải bàn luận cho rõ sự việc" ("Hiện thể chuyên dùng lý, tông dụng đàn luận sự") ("Pháp Hoa Huyền Nghĩa". Quyển 1, Thượng) hay là Thuyết tiếp xúc vòng tròn tương tính của Pháp Tạng là "Thể dụng không làm trở ngại đến sự song tồn" ("Pháp giới duyên khởi chương) và "Thể dụng toàn thu, viên thông nhất tế" (Thể và dụng đều thu về, thì vòng tròn thống đến một giới hạn nhất định) ("Hoa Nghiêm Sách lâm"). Vô luận là Thuyết thể dụng về tâm của Thiền Tông Thần Tú, đem đạo pháp "đều quy gộp cả vào hai chữ thể dụng") ("Lăng già sư tư ký") (Ghi chép của các thầy dạy sư sãi), hay là Thuyết nhận biết nhanh về tâm thể của Tuệ Năng là "Định là tuệ thể, tuệ là không dụng". "Định Tuệ thể là một chứ không phải là hai" và "vô niệm là tông, vô tương là thể, vô chú là bản" ("Đàn kinh"), đều là một

loại triết học trong Thuyết bản thể tâm tính, nó lấy sự tồn tại phổ biến siêu việt, tuyệt đối làm thể, lấy sự tồn tại hiện thực tương đối cụ thể làm dụng.

Nhưng Huyền học và Phật học đều lấy "vô" làm thể, lấy "không " làm thể, nhất là Phật học, kết quả cuối cùng là phủ định triệt để đối với thế giới hiện thực, chỉ lấy "tính không " làm sự tồn tại chân thực. Đó là "hữu thể nhưng vô dụng" mà các nhà lý học đã phê phán.

Các nhà lý học phổ biến tiếp thu phương thức tư duy của Thuyết thể dụng của Huyền học và Phật học, nhưng họ lại đều phê phán Học thuyết "hữu thể nhi vô dụng" của Phật học. Họ xây dựng triết học "hữu" lấy thực hữu làm thể, chỉ là cái "hữu" đó, chứ không phải sự tồn tại cụ thể, mà là sự tồn tại phổ biến, nhưng sự tồn tại phổ biến đó là cái gì thì lại có lời đáp khác nhau. "Thể" và "dụng" là nói về hàm nghĩa sơ lược nhất, là chỉ quan hệ giữa hình thể, thể chất và tác dụng. Thuyết "hình chất thần dụng" của Phạm Chấn là thí dụ điển hình. Nhưng được coi là phạm trù về Thuyết bản thể, lại có ý nghĩa của bản chất và hiện tượng, nhưng lại không phải là quan hệ giữa bản chất và hiện tượng. Trên thức tế, chúng đã biến thành mối quan hệ giữa tồn tại thực thể tiềm tại với công năng và tác dụng của nó. Phàm là nhà triết học bản thể, mặc dù là duy vật hay là duy tâm, đều nói thể thành sự tồn tại phổ biến căn bản, hoặc là sự tồn tại vật chất hoặc là sự tồn tại của tinh tinh thần và tính quan niệm. Nhưng bản thể là tiềm tại, không thể thực hiện trực tiếp một mình được, nó cần phải xuất hiện thông qua sự tồn tại của hiện thực tương đối. Đặc biệt là các nhà lý

học, nói chung đều nhấn mạnh công năng, quá trình, mà không nhấn mạnh bản thân tồn tại, như vậy đã xuất hiện vấn đề quan hệ thể dụng. "Bản thể" được coi là sự tồn tại có tính thực thể phổ biến, là nguyên nhân của bản thân, không thể có nguồn gốc khác ngoài nó ra, nhưng cần phải từ tiềm tại biến thành hiện thực, từ phổ biến biến thành cụ thể, từ tuyệt đối biến thành tương đối. Đó là vấn đề của "Dụng". Dụng tuy là công năng hoặc tác dụng của bản thể, nhưng lại là sự tồn tại sinh động của cảm tính hiện thực, biểu hiện quá trình cụ thể sinh động. Đó là điểm xuất phát chung sử dụng phạm trù "Thể dụng" của các nhà lý học.

Trước khi lý học hình thành, vào thời nhà Đường có các nho gia như Khổng Dĩnh Đạt, Thôi Cảnh v. v... bắt đầu kết hợp "Thể dụng" với "hình thượng hình hạ" lại, đã biểu hiện sự thử nghiệm xây dựng Thuyết bản thể của Nho gia. Khổng Dĩnh Đạt đã tiếp thu tư tưởng của Thuyết bản thể của Vương Bật, nói đạo thành "tên của vô thể" (vô thể chi danh) tức là sự tồn tại của bản thể, nó là cái sở dĩ lập nên vạn vật; vạn vật thì lại là hiện tượng do bản thể sinh ra, lập nên (xem "Chu Dịch chính nghĩa. Hệ từ thượng"). Thôi Cảnh thì cho rằng thể là "hình chất", dụng là "diệu dụng" của hình chất, tức là tác dụng đã có của hình chất. Thôi Cảnh tuy chưa nêu ra thực thể vật chất thống nhất, nhưng cách nói lấy sự tồn tại vật chất làm thể, lại có tư tưởng của Thuyết bản thể. Nhưng mặc dù như thế nào đi nữa thì, hai ông đã kết hợp "hình thượng hình hạ" với "thể dụng" lại, phương pháp tiến hành tìm hiểu lẫn nhau, chính là mở đầu bản thể hoá của các Nho gia.

Ở giai đoạn lên men của lý học, Liễu Tông Nguyên cũng đã nêu vấn đề "Thể dụng". Trong lúc phê bình sai lầm "nói thể mà không đề cập tới dụng" của Phật học, ông đã nêu ra quan điểm "Thể và dụng không tách rời nhau". Ông nói: Những người nói về thiền mà quên lấy chữ không, làm đảo lộn sự chân thật, nhưng lại có những người có thể nói về thể mà không đề cập tới dụng, "không biết hai cái thể và dụng không thể tách rời nhau, trong giây phút đã tách rời ra ngoài, là đời đã bị hoạn nạn lớn vậy" ("Bất tri nhị giả chi bất khả tư tu ly dã, ly chi ngoại dã, thị thế chi sở đại hoạn dã") ("Tống Thâm Thượng Nhân Nam du tự", "Liễu Hà Đông tập". Quyển 25). Liễu Tông Nguyên đã bất mãn với học thuyết chương cú phải qua thầy dạy. "Nhiều người tranh cãi lắm gây thành bè phái thì đến quy phạm phép tắc cũng đều nát vữa ra" (biện quần hữu chi loã, tắc nê nhi giai tổn đích kinh sư chương cú chi học) và lại phản đối Thuyết hữu thể vô dụng "nói đến cực hư thì mọi nguyên tắc đã bị vứt bỏ không còn giữ lại được gì". Đó lại là một lần thử nghiệm nữa, muốn thử hấp thụ tư duy lý luận của Phật học để xây dựng thuyết bản thể của Nho gia. Quan điểm của ông đưa ra "Đạo cần đến vật" (đạo tất cập vật), chính là một biểu hiện cụ thể của sự thử nghiệm này. Lưu Vũ Tích đã tiến lên một bước dùng phạm trù "thể dụng" để phủ định Thuyết không vô của Phật giáo và nêu ra "cái không là cái rất nhỏ bé của hình vậy, là thể cũng không làm trở ngại cho vật, mà là dụng cũng luôn luôn hợp với có, tất phải dựa vào vật mà sau mới có hình" (không giả, hình chi hy vi giả dã, vi thể dã bất phương hồ vật, nhi vi dụng dã hằng tự hồ hữu, tất ỷ vu vật nhi hậu hình yên) ("Thiên luận trung"),

gần như lấy khí của vật chất rất nhỏ bé làm thể. Điểm này được Liễu Tông Nguyên khẳng định. Các điểm này đều là những khâu quan trọng phát triển hướng theo phạm trù thể dụng lý học.

Ở giai đoạn khai sáng của lý học, các ông Phạm Trọng Yêm, Âu Dương Tu và Hồ Ái v.v... đều nêu lên tư tưởng giống như vậy. Cái gọi là "Xem thể thì quy về vô vật, có được cái lý thì quy về thánh nhân" là của Phạm Trọng Yêm ("Cùng thần tri hoá phú" ; "Phạm Văn Chính Công biệt tập". Quyển 3) ; Âu Dương Tu suy tôn "Chu Dịch chú" của Vương Bật: "Suy từ cái lý của trời đất để rõ được cái đầu đuôi của con người và sự vật". "Siêu nhiên đi xa hơn tiền nhân" ("Trương lệnh chú. Chu Dịch tự", "Âu Dương Văn Trung Công toàn tập". Quyển 64) và tư tưởng lấy nhân nghĩa làm "gốc" của ông đều là những cố gắng để xây dựng Thuyết bản thể. Tư tưởng thể dụng chứa đựng trong đó, đã xuất hiện. Hồ Ái đã nêu lên rõ ràng Học thuyết "thể rõ thì dụng đạt" (minh thể đạt dụng) ("Tổng Nguyên Học án". Quyển 1), nâng luân lý Nho gia lên thành bản thể, để dùng cho quốc gia thiên hạ. Song vì thiếu tài liệu, nên chúng ta vẫn không biết được ông có phải là người đã từ vấn đề vũ trụ luận để nêu ra vấn đề quan hệ thể dụng một cách toàn diện hay không.

Nhưng đến giai đoạn hình thành lý học, các nhà lý học như Chu Đôn Di, Thiệu Ung, Trương Tải, Trình Di v.v... đã vận dụng phạm trù "thể dụng" để xây dựng Thuyết bản thể vũ trụ của mình. Chu Đôn Di, tuy chưa sử dụng hai chữ "Thể dụng", nhưng đúng như Hứa Hoành đã nói, Thuyết vô cực và thái cực của ông "đều là cái thể diện đó". Trong

"Thông thư", ông đã nêu ra tư tưởng lấy thành và thần làm bản thể, là vô cùng chính xác. Các nhà lý học sau Chu Hy không thể không từ trong Chu Đôn Di để truy tìm ra ngọn nguồn, chứ không phải là không có chút căn cứ nào. Chỉ có Thiệu Ung khác với các nhà lý học khác, tuy ông sử dụng rất nhiều "Thể dụng", nhưng lại tiến hành giải thích từ góc độ tượng số học hình hạ. "Thể" mà ông nói, "nói chung là chỉ công dụng và tác dụng." Ở đây, vẫn giữ lại hàm nghĩa chất phác của hai chữ "thể dụng", nhưng lại có ý nghĩa triết học quan trọng. Sau này, Chu Hy cũng thường xuyên sử dụng phạm trù "Thể dụng" trên ý nghĩa đó.

Sự giải thích và vận dụng về "thể dụng" của Thiệu Ung, từ ý nghĩa đối lập đã vạch ra mối quan hệ giữa thực thể và công năng của nó. Ví dụ : Ông nêu ra mệnh đề "Dương lấy âm làm thể, âm lấy dương làm thể" ("Quan vật ngoại thiên". Quyển 11), đã nói rõ quan hệ giữa động và tĩnh. Động là dụng, tĩnh là thể, ở phép trời, dương động, còn âm tĩnh", tức dương lấy âm làm thể, âm lấy dương làm dụng. Tư tưởng hỗ là thể dụng này, đã phản ánh tư tưởng của phép biện chứng chất phác về âm dương, động tĩnh, đối lập và thống nhất.

Ông còn nêu ra vấn đề "Thể số" và "Dụng số". Ông cho rằng địa số là thể, thiên số là dụng, "dụng lấy thể làm nền tảng", "Thể lấy dụng làm gốc" (Như sách đã dẫn ở trên, Quyển 1), hai cái này vừa liên quan với nhau, lại dùng thay cho nhau được. Thể số là "cái sinh ra vật vậy", dụng số là "cái vận hành vậy" , cái vận hành là trời, cái sinh ra vật là đất. Trời tuy có thể "vận hành độc lập", nhưng không thể tách rời thể của đất mà tồn tại. Đất có hình thể, nên có

thể sinh ra vật, song cũng cần sự vận hành của trời. Phép tượng số của Thiệu Ung, dùng công thức số học tiên nghiệm để nói rõ sự sinh thành và biến hoá của vũ trụ và giới tự nhiên; có rất nhiều chỗ chủ quan suy đoán và hoang đường, nhưng ông đã nêu ra tư tưởng tương hỗ giữa các vật đối lập thể dụng thì như vậy lại có ý nghĩa về phạm trù học.

Nhà lý học Trương Tải, chính là thông qua phạm trù "Thể dụng" để phê phán triết học hư vô "Thể dụng thù tuyệt" (thể dụng tuyệt đối khác nhau) của Phật giáo và Đạo giáo, đã xây dựng nên Học thuyết "Hư thực, hữu vô, thể dụng thống nhất". Ông lấy khí thái hư và thuộc tính của nó làm bản thể của vũ trụ, lấy vạn sự vạn vật làm bản thể, đó là biểu hiện hay tác dụng của khí, hai cái này là mối quan hệ giữa thực thể và hiện tượng. Bản thể, tuy vô hình thể, nhưng lại tồn tại trong không gian, vì bản thể vô hình thể, nên có thể làm nguồn gốc của vạn vật, vạn vật tuy có hình thể, nhưng lại không phải tồn tại độc lập, mà là lấy thực thể làm nguồn gốc thống nhất của nó. Ông nêu lên tư tưởng thể dụng không có hai, đã chứng minh giới tự nhiên là một thế giới đang biến hoá vô cùng, đồng thời lại là một chỉnh thể thống nhất. "Thái hư vô hình, bản thể của khí, nó tụ nó tán, khách hình biến hoá" ("Chính Mông. Thái hòa thiên"). Khí thái hư là thực thể tồn tại vĩnh hằng, duy nhất, tụ tán biến hoá ; tụ tán biến hoá là biểu hiện bên ngoài của nó. Vật có đầu đuôi, còn bản thể thì không có đầu đuôi. Vật có biến hoá, còn bản thể thì "tinh khiết chuẩn mực" (trạm nhiên), nhưng tất cả mọi biến hoá đều luôn luôn bắt đầu từ bản thể, quy về bản thể, tồn tại không tách rời bản thể. Đó chính là "bản thiên đạo vi dụng" (đạo trời này là dụng).

Do đó, vạn tượng thực ra không phải là vật đã hiện ra trong thái hư, càng không phải là "ảo hoá". Thích Thị chính là đã rơi vào thuyết "dùng đại địa sơn hà để nhìn ra được bệnh" (dĩ sơn hà đại địa vi kiến bệnh chi thuyết), cho vật và hư không "giúp gì" được nhau, hình tự hình, tính tự tính, hình và tính, trời và người không có liên quan gì đến nhau (Như trên). Cái gọi là không giúp gì được nhau, không có liên quan gì đến nhau, đó chính là cái ý nói về thể dụng không phải là hai, thể dựa vào dụng mà thực hiện, dụng vì thể mà phát sinh. Trương Tải cho rằng thực thể và hiện tượng phải là thống nhất, không phải là chia cắt, nếu chia cắt hai cái này ra thì không phải là "không có ở mộng ảo hoảng hốt", có thể mà không có dụng ; thế là đã bàn "cao đến tận cùng và nhỏ đến cực độ" (vi cùng cao cực vi chi luận), tức hữu sinh ở vô, thể dụng tuyệt đối khác nhau. Có thể thấy "thể dụng không phải là hai", đó là kết luận quan trọng của ông đúc kết ra trong quá trình phê phán Thuyết bản thể của Phật giáo và Đạo giáo.

Nhưng Trương Tải không những lấy thực thể (khí) làm bản thể, mà còn lấy thuộc tính của bản thể, tức tính và thần làm bản thể. Quan hệ thể dụng mà Trương Tải nói, không những là quan hệ giữa thực thể và hiện tượng, mà còn là quan hệ giữa thuộc tính và sự vật. Ông nói : "Thể vật của trời không mất đi, giống như những thể và sự cốt lõi thì không thể không tồn tại vậy... Trời cao nói là sáng suốt thì anh được ra làm vua. Trời cao nói là sớm sủa thì anh là người chơi vơi đứng lơ lửng ở ngoài, không có vật nào lại không có thể vậy" ("Thiên thể vật bất đi, do nhân thể sự vô bất tại dã... (Hạo thiên viết minh, cấp nhĩ xuất vương;

hạo thiên viết đán, cập nhĩ du diễn", vô nhất vật chi bất thể dã) ("Chính Mông. Thiên đạo thiên"). Điều nói ở đây, vừa là thực thể, vừa là công năng, thể và vật của đạo không mất đi, nghĩa là "thể không nghiêng về ngừng trệ". Nếu có nghiêng về ngừng trệ, thì không thể thành bản thể của vạn vật. Do đó ông lại nói : "Thể không lệch về ngừng trệ, vẫn có thể gọi là vô phương vô thể. Nghiêng về cái âm dương của ngày và đêm là vật vậy, nếu là đạo thì kiêm cả thể mà không liên lụy gì vậy... Lời nói ra được phổ biến rộng khắp nên gọi là đạo, lời nói không xác định được gọi là thần, lời nói sinh sôi nên gọi là dịch, thực ra một vật chỉ sự vật mà lại có tên gọi khác" ("Thể bất thiên trệ, nãi khả vị vô phương vô thể, Thiên chấp vu trú dạ âm dương giả vật dã, nhuợc đạo tắc kiêm thể nhi vô luỵ dã... Ngữ kỳ suy hành cố viết đạo, ngữ kỳ bất trắc cố viết thần, ngữ kỳ sinh sinh cố viết dịch, kỳ thực nhất vật, chỉ sự nhi dị danh nhĩ") ("Chính Mông. Cán xưng"). Trương Tải đã xem thuộc tính và công năng của thực thể, là bản thể của vạn vật, thì phạm trù "thể" này ngoài nó ra còn có nhiều. Thuộc tính và công năng tuy không tách rời thực thể, nhưng lại không bằng thực thể.

Vấn đề còn ở chỗ, Trương Tải tách rời thực thể mà lại nói đến thuộc tính, biến thuộc tính thành bản thể tồn tại độc lập, chưa từng trải thì không gọi là thể, mà gọi là tính của thể ("Chính Mông. Thành minh"), là lấy vô làm bản thể. Nhưng như vậy đã xuất hiện hai bản thể. Họ đã nói : "Tính thông đạt đến cực điểm ở vô, khí là một vật vậy" ("Chính Mông. Cán xưng"). Tính không những tách rời khí, mà còn ở trên khí, thậm chí đã biến thành "vô". Điều đó đem so sánh với tư tưởng lấy hư vô làm thể của Phật giáo và Đạo

giáo mà ông phê phán, có thể nói là khác nhau lớn và rất lí thú. Điểm này đã được Đới Chấn chỉ ra từ lâu, ông nói Trương Tải nói về thần, về hư, rất khó phân biệt với đạo Phật giáo và Đạo giáo.

Trong quá trình xây dựng Thuyết bản thể, Nhị Trình đã chú ý đến mâu thuẫn phát sinh của Trương Tải, ông đã tránh được các vấn đề xuất hiện của Trương Tải, nhưng các ông hoàn toàn đi theo một con đường khác, lấy phép tắc của vũ trụ làm thể, lấy hiện tượng vật chất làm dụng, nghĩa là lấy cái hình nhi thượng làm thể, lấy cái hình nhi hạ làm dụng. Nếu nói, hình thượng hình hạ đã phản ánh mối quan hệ giữa quy luật chung và sự vật cụ thể, thì thể dụng chủ yếu là phản ánh mối quan hệ giữa bản chất và hiện tượng. Nhưng các ông đã siêu việt hoá, tuyệt đối hoá quy luật và bản chất. Bản thể và thực thể là đồng nhất trên một ý nghĩa nào đó, nhưng không hoàn toàn như nhau. Nhị Trình đã phủ định quan điểm cơ bản lấy thực thể vật chất làm bản thể của Trương Tải, nghĩa là lấy sự tồn tại quan niệm và hình nhi thượng làm bản thể của vũ trụ. Như vậy, quan hệ giữa thực thể vật chất với thuộc tính và mô hình của nó, toàn bộ đã bị đảo ngược lại. Phạm trù mô hình về quy luật và bản chất v.v... đã biến thành tồn tại thực thể, còn thực thể vật chất (và sự tồn tại cụ thể của nó) thì ngược lại, biến thành tác dụng và biểu hiện của nó. Đến thế, Nhị Trình mới thực sự hoàn thành triết học trong Thuyết bản thể của Thuyết lý nhất nguyên. Nhưng nói một cách nghiêm khắc, cái gọi là "thể" của Nhị Trình, không phải là thực thể, mà là sự tồn tại bản chất tiềm tại hoặc là toàn thể. "Dụng" là sự tồn tại cụ thể và quá trình biểu hiện của nó.

Nhưng đưới tiền đề của Thuyết bản thể lý, Nhị Trình đã nêu ra một số phân tích biện chứng nào đó đối với quan hệ thể dụng. Cái gọi là "Thể dụng nhất nguyên, hiển vi vô gián " của Trình Di ("Chu Dịch Trình Thị dịch truyện tự"), vừa là mệnh đề của Thuyết lý nhất nguyên triệt để, lại vừa chứa đựng nhân tố của phép biện chứng. "Thể dụng nhất nguyên" rõ ràng là bắt nguồn từ lý của bản thể, nhưng giữa bản thể và hiện tượng lại hợp làm một không có gián cách, tức gọi là cái "hiển vi vô gián" vậy (cái rất nhỏ bé không còn gián cách). Một đặc điểm của Thuyết bản thể lý học là tính chất nghiêm khắc khi phân biệt giữa bản thể và hiện tượng, đồng thời lại coi trọng thể bất ly dụng, bản thể bất ly hiện tượng, biểu hiện là quá trình lưu hành phát dục. Khi bàn về quan hệ giữa thể và dụng, giữa lý và hiện tượng, Trình Di nói : " Lý có trước, tượng có sau, tượng có trước, số có sau. Dịch vì tượng để nói rõ lý, từ lý mà biết số có nghĩa đó thì tượng số ở trong đó" ("Đáp Trương Hoằng Trung thư", "Văn tập". Quyển 9). Đây là một sự khác nhau căn bản giữa Thuyết bản thể và tượng số học. Cái gọi là lý có trước, tượng có sau nghĩa là thể có trước dụng có sau. Đó là kết luận lôgic của Thuyết thể dụng lý học, do thể ở trong dụng, lý ở trong tượng, hai cái này "không có gián cách", nên không có tượng thì lý sẽ không hiện ra, bản thể tồn tại cuối cùng không thể tách rời giới hiện tượng.

Trình Hạo nhấn mạnh hơn nữa: "Thể dụng không có trước và sau" ("Di thư". Quyển 11). Trong thể có dụng, trong dụng có thể, thể tức là thể của dụng, dụng là dụng của thể. Ông nói bản thể thành sự tồn tại "không có đầu, không có đuôi, không vì cực hữu, không vì cực vô, không có nơi có

mà có, không có nơi không có mà không có" ("Diệc vô thuỷ, diệc vô chung, diệc vô nhân thậm hữu, diệc vô nhân thậm vô, diệc vô hữu xứ hữu, diệc vô vô xứ vô") (Như sách đã dẫn, Quyển 12.) Không có đầu, không có đuôi, không có nơi không có, không có nơi không ở, lấy bản thân làm nguyên nhân cuối cùng, đồng thời nó lại từ trong giới hiện tượng biểu hiện ra thông qua hiện tượng và sự vật sử dụng hàng ngày, chứ không phải là sự tồn tại bên bờ khác. Tuyệt đối tức là ở trong tương đối, vô hạn tức là ở trong hữu hạn, bản thể tức là ở trong tác dụng. "Sinh sinh gọi là dịch, trời đất thiết vị mà dịch hành ở trong đó, càn khôn (trời đất) mà bị huỷ hoại thì không nhìn thấy dịch, dịch không thể nhìn thấy thì càn khôn hầu như là ngừng lại". Dịch cuối cùng có còn không ?... "Thánh nhân lấy đó để tẩy rửa tâm, thoái tạng ở mật". Thánh nhân thể hiện cái ý của con người đến thế là sâu và rõ. Cuối cùng không có con người hiểu rõ. Dịch cũng vậy, thử cũng vậy, mật cũng vậy, có phải là vật không ? Người ta có thể suy nghĩ sâu đến thế, khi tự có nó". "Sinh sinh chi vị dịch, thiên địa thiết vị nhi dịch hành hồ kỳ trung, càn khôn huỷ tắc vô dĩ kiến dịch, dịch bất khả kiến, càn khôn hoặc kỷ hồ túc hĩ". Dịch tốt cánh thị thậm ?... "Thánh nhân dĩ thử tẩy tâm, thoái tạng vu mật, thánh nhân thị nhân chi ý chí thử thâm thả minh hĩ, chung vô nhân lý hội năng chí thử thâm tư, đương tự đắc chi" (Như trên). Đó là nói, thể của dịch ở trong càn khôn, rời khỏi càn khôn càng không có dịch thể. Thánh nhân lui ẩn về mật, cũng không phải tách rời khỏi việc hành sự dùng hàng ngày. Vì thế, không cần phải tìm cái gọi là dịch thể ở ngoài trời đất, cần tìm cái gọi là đạo thể ở ngoài sự vật dùng hàng ngày.

"Thể dụng" lại là một cặp phạm trù sử dụng có phạm vi rất rộng rãi, Nhị Trình ngoài sử dụng cặp phạm trù này trên Thuyết bản thể vũ trụ ra, còn có các phương pháp dùng khác nhau trong các trường hợp khác nhau. Ví dụ : Trình Hạo cũng nói hai quẻ "hàm và hằng trong "Chu Dịch" và "Lý nghĩa" thành quan hệ thể dụng, Trình Di đều nói đạo và nghĩa, trung và thu (tha thứ) thành quan hệ thể dụng. Quan hệ thể dụng trong các phạm trù cụ thể đó có mối liên hệ nội tại với Thuyết bản thể, nhưng lại có các đặc điểm của mỗi loại. Đó là sự biểu hiện của tính linh hoạt của phạm trù thể dụng.

Việc vận dụng phạm trù "thể dụng" của Chu Hy đã hoàn thành hệ thống Thuyết bản thể của lý, đồng thời đã có quy định thêm đối với phạm trù này. Ông khẳng định rõ ràng chính xác thể là sự tồn tại của tính thứ nhất, dụng là do thể phái sinh ra. "Thấy ở đáy là thể, sau đó sinh đáy là dụng" ("Kiến tại đế tiện thị thể, hậu lại sinh đế tiện thị dụng") ("Ngữ loại". Quyển 6). "Thể có trước, dụng có sau". "Phàm là nói về thể, tất phải làm một cái xương cơ bản vậy" ("Tiên hữu thể nhi hậu hữu dụng", "Phàm ngôn thể giả, tất thị tố cá cơ cốt đã")("Ngữ loại". Quyển 98). Ví dụ như : nước chảy hoặc không chảy, hoặc kích thích thành làn sóng, đó là dụng ; nhưng cái "cốt thuỷ" đó có thể chảy có thể không chảy, chỗ có thể kích thích thành làn sóng đó là thể. Điều này tương tự như cách giải thích về nước và sóng của Phật học. Nói về Thuyết vũ trụ, cái gọi là thể dụng của Chu Hy giống như hình thượng hình hạ, là quy định quan trọng đối với lý khí, nghĩa là thể của lý và dụng của khí. "Lý chính là thể của vật" (Như trên). "Thể là đạo lý đó, dụng là công

dụng của nó" ("Ngũ loại" quyển 6). Ở đây, cái gọi là thể, là sự tồn tại thực thể siêu việt, phổ biến, cái gọi là dụng là tác dụng hiện thực của nó, tức là sự tồn tại cụ thể của giới tự nhiên và quá trình của nó.

Hoặc có người nói, Chu Hy bàn về thể dụng, không phải chỉ bàn về quan hệ lý khí. Trên thực tế, trong triết học của Chu Hy, thái cực và âm dương, lý và khí, lý và vật, đạo và khí (khí cụ) đều là chỉ mối quan hệ thể dụng, tức là quan hệ giữa bản thể và tác dụng. Khí và vật trong triết học của Chu Hy có quan hệ lôgíc, chúng chỉ là mối quan hệ sinh thành chứ không phải là quan hệ thể dụng, nhưng quan hệ sinh thành trong phạm trù lôgíc của Chu Hy đều là hình nhi hạ giả, cũng đều là giới hiện tượng. Chỉ có lý của hình nhi thượng, mới là sự tồn tại của bản thể. Đem kết hợp thể dụng với hình thượng hình hạ lại làm một, hình thành Thuyết bản thể hình nhi thượng học tương đối chặt chẽ, đây chính là đặc điểm căn bản về phạm trù học của Chu Hy. Chính vì như thế, cũng có sự khác nhau căn bản so với Thuyết thể dụng của Trương Tải.

Chu Hy bàn về thể và dụng, cái nào có trước cái nào có sau, vừa là quan hệ lôgíc, lại cũng vừa là vấn đề Thuyết bản thể. "Thể có trước, dụng có sau", chứng tỏ dụng phát ra từ thể. Trên thế giới, không có thể vô dụng, cũng không có dụng vô thể, có thể thì tất phải có dụng, có dụng thì tất phải có thể, nhưng chỉ có thể mới là nguồn gốc duy nhất của Thế giới. "Từ thái cực đến vạn vật hoá sinh, chỉ là một bao quát đạo lý, không phải là cái này có trước, cái kia có sau, nhưng thể thống là một nguồn gốc lớn, do thể mà đạt

được dụng từ nhỏ bé đến to lớn ("Ngũ loại". Quyển 14). Có thể rồi mới có dụng hoặc do thể mà đạt được dụng, đó là nguyên tắc căn bản hoá sinh của muôn vật trong thế giới, không thể đảo ngược được. Vạn vật đều đến từ một nguồn gốc lớn, đó là bản thể thái cực.

Nhưng Chu Hy luôn luôn cho rằng, bản thể không phải là "một vật có thực", mà chỉ là một đạo lý, song "đạo lý" như thế nào để trở thành nguồn gốc của vạn vật hoá sinh. Đấy chính là vấn đề Chu Hy cần trả lời. Ở đây, đã nêu ra vấn đề tính năng động của bản thể, trên thực tế đã đính đến vấn đề quan hệ giữa tiềm năng và động năng. Bản thể luôn luôn là sự tồn tại tiềm tại, chứ không phải là một vật có thực, nhưng nó lại là nguồn gốc của vạn vật hoá sinh, khi nó biến thành động năng hiện thực, tức là khi quá trình lưu hành phát dục, là có sự tồn tại thực sự. Ông cho rằng, sự tồn tại của bản thể tiềm tại này, vừa là toàn thể, vừa là chỉnh thể, có năng lực vô hạn của vạn vật phát dục. "Cho nên đạo thể đến cực điểm thì gọi là thái cực. Nói về sự lưu hành của thái cực, là nói về đạo, tuy có hai tên gọi, nhưng ban đầu không có hai thể. Vô cực mà Chu Tử nói, chính là vô hình dạng do bởi vô phương của nó. Ông cho rằng trước vô vật không hẳn là không đứng ở sau hữu vật, cho rằng ở ngoài âm dương không hẳn là không được ở trong âm dương, cho rằng quán thông toàn thể không ở bất tại, thì lại có thể nói ngay từ ban đầu không có gì ảnh hưởng nổi bật vậy" ("Cố ngữ đạo thể chi chí cực tắc vị chi thái cực, ngữ thái cực chi lưu hành tắc vị chi đạo, tuy hữu nhị danh, sở vô lưỡng thể. Chu Tử vị chi vô cực, chính dĩ kỳ vô phương sở vô hình trạng, dĩ vi tại vô vật chi tiền nhi vị thường bất

lập vu hữu vật chi hậu, dĩ vi tại âm dương chi ngoại nhi vị thường bất hành hồ âm dương chi trung, dĩ vi quán thông toàn thể vô hồ bất tại, tắc hựu sơ vô thanh xú ảnh hưởng cho khả ngôn dã") ("Đáp Lục Tử Tĩnh", "Văn tập". Quyển 36). Âm dương sở dĩ hoá sinh ra muôn vật là do thái cực của bản thể sinh ra, nhưng thái cực của bản thể không có phương hướng, không có tình trạng, đạo là sự lưu hành phát dục của thái cực. Vì nó không ở ngoài thái cực, nên nói là "ban đầu không có hai thể". Bản thể chỉ có một, vừa tồn tại, vừa lưu hành, dựa vào lưu hành để thực hiện bản thể, hình thành quá trình sinh sôi không ngừng của giới tự nhiên trong vũ trụ. Đó là thể dụng hợp nhất. "Lưu hành" đã là "dụng". "Dụng" tức là thể sở dĩ lưu hành", tức là từ trong thể lưu hành ra vậy ("Ngữ loại". Quyển 42).

Thế thì, "lưu hành" cuối cùng là bản thân bản thể phát dục lưu hành, hay là hiện tượng vật chất phát dục lưu hành ? Đây đúng là một vấn đề đã gặp phải của Triết học Chu Hy. Ông nêu ra "Đạo kiêm thể dụng", "Thể dụng nhất nguyên", nghĩa là giải quyết vấn đề đó.

"Đạo kiêm thể dụng", tuy lấy "Tính lặng bất động" làm thể, lấy lưu hành phát dục làm dụng, song trên thực tế thể và dụng không thể tách rời, cái sở dĩ của thể là vì dụng, mà sở dĩ của dụng lại làm hiện rõ thể của nó, hợp cả lại mà nói thì là đạo. "Thái cực tức là lý chứa đựng động và tĩnh, nhưng lại không thể lấy động tĩnh để phân chia thể và dụng" ("Ngữ loại", Quyển 94). Bản thể vốn không có động tĩnh, càng không thể lấy tĩnh làm thể, lấy động làm dụng. Có động tĩnh là có khí, cái gọi là lưu hành chỉ có thể

là lưu hành của khí, nhưng khí sở dĩ lưu hành được là do lý, lý ở trong khí, thể ở trong dụng, nói về "sở dĩ nhiên" thì gọi là thể, nói về lưu hành thì gọi là dụng. Ở đây hai chữ "sở dĩ" có hàm nghĩa nguyên nhân và mục đích v.v.., Nó đã biểu hiện tính năng động, tính mục đích của bản thể. Nhưng dụng của thái cực hay dụng của đạo, lại phải nói về khí, không có khí thì không thể gọi là dụng, đó lại là ý nghĩa thể bất ly dụng. Ông nói là "dòng sông", "chim bay cá nhảy" là dùng thí dụ cụ thể nói rõ "đạo thể lưu hành" bằng sự vận động biến hoá của giới tự nhiên.

Đó cũng là "Thể dụng nhất nguyên". Thể dụng quan của Chu Hy, tuy nói là làm đảo ngược quan hệ giữa bản chất và hiện tượng, nâng bản chất lên thành sự tồn tại của bản thể, nhưng ông chủ trương sự thống nhất của hai cái bản chất và hiện tượng. Ông cho rằng: "Thể dụng tuy là hai chữ, nhưng vốn chưa từng tách rời nhau" ("Ngữ loại". Quyển 42), nhưng lại bao hàm tư tưởng biện chứng thống nhất giữa bản chất và hiện tượng. "Thể dụng nhất nguyên, hiển vi vô gián. Nói tự lý thì là thể mà dụng ở trong nó, gọi là nhất nguyên (một nguồn) là vậy. Nói từ tượng, tức là hiển mà vi không thể ở ngoài, gọi là vô gián vậy" ("Đáp Uông Thượng thư", "Văn tập". Quyển 30). Dụng ở trong thể, tượng ở trong lý, chính là biểu hiện rõ đặc trưng của Thuyết bản thể nhất nguyên của ông. Thể trong dụng, lý trong tượng, lại biểu hiện một số đầu mối nào đó về bản chất không tách rời hiện tượng. "Thể của đạo ở trên nhiều sự vật" ("Ngữ loại". Quyển 36). Vì thế, ông rất coi trọng việc quan sát hiện tượng, coi trọng việc quy nạp và tổng kết kinh nghiệm. "Thiên địa nhật nguyệt, âm dương hàn thử, là thể đều cùng

với đạo , chữ thể này là thể chất. Đạo vốn là thể không thể thấy, quan sát đấy thì có thể thấy thể không có thể" (Như trên). "Tìm cái dụng này thì có thể biết được thể của nó" ("Ngữ loại". Quyển 42). Đây cũng là một đặc điểm lớn về thể dụng quan của Chu Hy. Tư tưởng "từ dụng để đạt được thể" này không phải của ai khác mà chính là của Vương Phu Chi, mà về sau này đã cải tạo và phát triển thêm một bước.

Ngoài ra, điều đáng được nêu ra nữa là Chu Hy đã kết hợp phạm trù "thể dụng" với phạm trù "hình thượng hình hạ" lại làm một, một mặt đã xây dựng được Triết học về Thuyết bản thể hình thượng, mặt khác, lại nêu ra Học thuyết khí là thể, lý là dụng. Như vậy, thể và dụng lại chuyển biến thành mối quan hệ giữa thực thể vật chất và dạng thái, công năng của nó, làm cho hệ thống phạm trù của ông có tính song trùng (lưỡng trùng). Về quan hệ giữa hai cái này, ông nêu ra tư tưởng hễ là thể và dụng, "nếu lấy cái hình nhi thượng mà nói thì cái chắc chắn là thể, mà cái ở giữa sự vật phát hiện ra "xung mạc" là dụng. Nếu lấy cái hình nhi hạ mà nói thì sự vật lại là thể, mà cái phát hiện ra của lý là dụng. Không thể nói khái quát cái hình nhi thượng là thể của đạo. Năm đạo mà thiên hạ đạt được là dụng vậy" ("Nhược dĩ hình nhi thượng giả ngôn chi, tắc xung mạc giả cố vi thể, nhi kỳ phát hiện vu sự vật chi gián giả vi chi dụng. Nhược dĩ hình nhi hạ giả ngôn chi, tắc sự vật hựu vi thể, nhi kỳ lý chi phát hiện giả vi chi dụng. Bất khả khái vị hình nhi thượng giả vi đạo chi thể. Thiên hạ chi đạt đạo ngũ vi dụng dã") ("Đáp Lữ Tử Ước", Văn tập". Quyển 48). Lấy cái hình nhi thượng làm thể, hình nhi hạ làm dụng, đó là quan

điểm cơ bản của Chu Hy. Nhưng, ông lại nêu ra cách nói là hình nhi hạ là thể, hình nhi thượng là dụng, lại có ý nghĩa hoàn toàn khác nhau. Ở đây, quan hệ thể dụng không có thay đổi, song nội dung và hàm nghĩa lại phát sinh ra biến hoá căn bản. Vật đã là hình nhi hạ, có thể làm bản thể, thì lý của hình nhi thượng chỉ là tác dụng của sự vật đã biểu hiện ra. Đó, tuy nhiên là "lấy hình nhi hạ mà nói", nhưng không thể không nói là có sự biến hoá rất lớn. Sự biến hoá đó khiến cho Thuyết nhất nguyên của Chu Hy biến đổi không được triệt để lắm, mà còn về căn bản là động dao và phát hoại Thuyết bản thể hình nhi thượng học của ông.

Chính xuất phát từ quan điểm hình nhi hạ, Chu Hy vận dụng phạm trù thể dụng để giải thích rất nhiều hiện tượng, ví dụ : lấy từ cái nhỏ mà nói, thân là thể, mắt nhìn, tai nghe, chân tay vận động là dụng. Tay là thể, vận động của ngón tay cầm nắm là dụng. Nói đến cái lớn thì "Trời là thể, nơi nương tựa ban đầu (tư thuỷ) của vạn vật là dụng". Đất là thể, nơi nhờ vào đó để sinh (tư sinh) của vạn vật là dụng. ("Ngũ loại". Quyển 6). Tóm lại, thể là chỉ thực thể vật chất hoặc vật của hình thể, dụng là chỉ công năng hay tác dụng của thể. Đây không phải là Thuyết phạm trù hình nhi thượng học, mà là Thuyết phạm trù của triết học kinh nghiệm. Nếu nói từ ý nghĩa đó thì Chu Hy đúng là người theo Thuyết hình hạ. Nhưng đây rõ ràng không phải là tư tưởng căn bản của Chu Hy.

Nếu nói Phái lý học lấy quy luật, bản chất hoặc tiềm năng làm bản thể, thì Phái tâm học chủ trương quan niệm chủ thể của con người là bản thể. Điểm chung của họ và

Phái lý học là thực thể hóa quy luật tự nhiên, điểm không giống nhau của họ là, Phái lý học nhấn mạnh tính khách quan của nó, nói thành sự tồn tại khách quan của giới tự nhiên, Phái tâm học thì nhất mạnh tính chủ quan của nó, cho rằng nó tồn tại không tách rời ý thức chủ thể : "Tâm" là bản thể. Cái "tâm" này không phải chỉ cái tâm vật chất kinh nghiệm, mà là chỉ quan niệm chủ thể. Lục Cửu Uyên cho là "thể của tâm rất lớn, nếu có thể làm hết tâm của ta thì giống như trời" ("Tượng Sơn toàn tập". Quyển 35). Như vậy là ông đã lấy quan niệm chủ thể làm bản thể.

Có "thể" là có "dụng". Lục Cửu Uyên nói, tất cả mọi cái" "gốc rễ là ở lòng người", "măn tâm nhi phát" (phát ra đầy tâm) thì nút chặt vũ trụ, nút ở trời đất. Nếu chúng ta phân tích cái đó, thì "phát ra" mà ông nói, cũng là dụng. Nhưng ông không nói tới quan hệ thể dụng. Điều đó đương nhiên không phải là nói Lục Cửu Uyên không có Thuyết bản thể vũ trụ của mình, nhưng có thể nói, Triết học trong Thuyết bản thể của ông hoàn toàn có được từ trong sự tự nâng mình lên qua kinh nghiệm tâm lý, là từ bản năng đạo đức đi lên mà thành. Do đó, Thuyết bản thể của ông, trên thực tế hoàn toàn hợp nhất với Thuyết tâm tính, càng có đặc trưng của Thuyết bản thể đạo đức.

Lục Cửu Uyên không nói đến hai chữ "thể dụng", trên thực tế đã hợp nhất thể và dụng làm một rồi; Chu Hy, tuy có nói tới "thể dụng" thì lại có khuyết điểm nói thể dụng là hai. Sau Chu Hy, quan hệ "thể dụng" trở thành một trong những tiêu điểm của cuộc tranh luận, kết quả là đã phát triển theo hai hướng chủ quan hóa và khách quan hoá.

Đầu tiên là Trần Thuần, dùng quan hệ "thể dụng" để giải thích rộng rãi nhiều loại phạm trù như tâm, nhân, lễ, lý nghĩa, nhân nghĩa v.v..., nhưng điều mà ông quan tâm nhất là lấy tâm làm thể. Ông gọi "cái tâm này hỗn hợp như thế với thể của thái cực", "Tâm thể thuần tuý như thế mới thật là của vô cực" ("Thử tâm hỗn nhiên thái cực chi thể", "tâm thể tuý nhiên vô cực chi chân") ("Thông thư", "Bắc Khê Tự nghĩa" Phác Di) và "Cái tâm tuy bất quá chỉ to bằng một tấc vuông, nhưng vạn hoá đều từ đó mà ra, chính nó là chỗ đầu nguồn" ("Tâm", như sách đã dẫn ở trên, Quyển thượng). Những điều đó đều chứng tỏ ông nâng quan niệm chủ thể lên thành bản thể vũ trụ. Cái gọi là "Tự nhất bản nhi vạn thù, nhi thể dụng nhất nguyên dã. Hợp nhất vạn thù nhi thống nhất nhi hiển vi vô gián dã" (Từ một gốc mà có muôn vàn sự khác nhau, còn thể dụng chỉ có một nguồn gốc, hợp nhất muôn vàn sự khác nhau thành sự thống nhất, mà hiện rõ nhỏ bé thì không có gián cách vậy) (hiển vi vô gián) ("Nghiêm Lăng giảng nghĩa. Đạo học thể thống", như sách đã dẫn ở trên). Trên thực tế, quan hệ thể dụng đã hợp với lý nhất phân thù làm một. Chân Đức Tú cũng nói nhiều về thể dụng "chưa tách rời nhau" và đã phê phán Lão Tử, Trang Tử về "hữu vô dụng chi thể" và ông Quán, ông Thương về "hữu vô thể chi dụng". Ông chủ trương Học thuyết "nội thánh ngoại vương" (trong là thánh, ngoài là vua) ("Chiêu trừ lư thu nội dẫn trát tử tứ", "Chân Tây Sơn Văn tập". Quyển 13), lấy tâm tính đạo đức làm thể trị quốc bình thiên hạ. Ngô Trừng, muốn thống nhất thể dụng, đã nêu ra Thuyết "Thái cực vốn không có thể dụng" ("Thái cực bản vô thể dụng chi thuyết"), đã phê phán việc lấy "xung

mạc vô trầm thanh xú dẫn nhiên" làm thể của thái cực, lấy "lưu hành biến hoá các tính mệnh chính" làm dụng của thái cực, và cho rằng thể và dụng, thái cực và âm dương "không phải là có hai vật" ("Đáp Vương Tham Chính Nghi Bá vấn", "Ngô Thảo Lư tập". Quyển 2). Không những thái cực và khí không phải hai vật, thái cực là tâm cũng không phải hai vật, tâm tức là thái cực, "thể là đạo, dụng là thần" ("Phóng tâm thuyết", như sách đã dẫn ở trên, Quyển 4). Đó là Thuyết "nhất thể phân hai". Sau đó, Trần Hiến chương nêu ra Thuyết "Người và trời đất đồng nhất thể" ("Dụ Thậm Dân Trạch", "Bạch Sa Tử toàn tập". Quyển 3), cuối cùng, là Thuyết "Thể dụng nhất nguyên" của Vương Dương Minh.

Khắc với Lục Cửu Uyên, Vương Dương Minh lấy "thể dụng" làm phạm trù căn bản, đã xây dựng được Môn triết học về Thuyết lý bản của ông. Điểm này lại có quan hệ với Chu Hy. Nhưng, thông qua việc chủ thể hoá phạm trù "thể dụng" , ông đã phê phán tư tưởng "thể dụng là hai" của Chu Hy, thống nhất thể dụng vào trong ý thức chủ thể. Không giống như Lục Cửu Uyên chỉ nói qua loa đại khái tâm thành bản thể, Vương Dương Minh nêu lên Thuyết tâm hữu thể dụng, thể của tâm, tức là lương tri, là thực thể quan niệm tiên nghiệm, dụng của tâm là sự lưu hành phát dụng của lương tri, cũng có nghĩa là vật. Như vậy, tâm và vật cũng thống nhất lại với nhau. "Hữu tri nhi hậu hữu ý, vô tri tắc vô ý hĩ, tri phi ý chi thể hồ ? Ý chi sở dụng tất hữu kỳ vật,... vật phi ý chi dụng hồ ? " ("Tri có trước, ý có sau, không có tri thì không có ý vậy, tri không phải là thể của ý sao ? Ý mà dụng được tất phải có vật của nó... vật không phải là dụng của ý sao ?") ("Truyền Tập Lục Trung. Đáp Cố Đông Kiều thư"). Ông phân chia ý thức chủ thể thành hai cấp độ

thứ tầng hình thượng và hình hạ, lấy hình thượng làm bản thể của lương tri, lấy hình hạ làm phát dụng của nó. Thể của nó, tức là nguyên tắc chủ thể tiên nghiệm, tuy nhiên "hư" lại là thực thể quan niệm, nó là nguồn gốc thực sự của ý, nên gọi là "thể" ; Dụng của nó, tức là tồn tại cảm tính, bao gồm cả mọi sự mọi vật, vật không ở ngoài ý, mà là "dụng" của ý, dụng ở sự thân thì sự thân là một vật, dụng ở trị dân thì trị dân là một vật, dụng ở đọc sách, nghe ngâm thơ v.v... chẳng lẽ lại không thành một vật, cho nên chính vật là dụng của ý. Ý tựa như là môi giới trung gian giữa thể và dụng. Sự thực ra nói là tâm thống lĩnh thể dụng, trí là thể của ý, vật là dụng của ý. "Ý" ở đây cũng chính là tâm. Nó chưa phát là thể, tức là ý thức bản thể tiềm tại ; Nó đã phát ra là dụng, tức là vạn sự vạn vật. Mối quan hệ giữa hai cái này là thể có trước, dụng có sau, "thể chưa lập được thì dụng sinh ra từ đâu được" ("Truyền Tập Lục thượng"). Phương thức tư duy này là hoàn toàn nhất trí với Chu Hy.

Chu Hy lấy thái cực và vạn vật làm thể và dụng, Vương Dương Minh lấy lương tri và vạn vật làm thể và dụng, nhưng lương tri là thái cực, hai cái này chỉ có khác nhau về chủ quan và khách quan. Chu Hy, từ phương diện khách quan để nói, chỉ có "ý nghĩa của Thuyết tồn tại". Vương Dương Minh từ phương diện chủ quan để nói, nên có ý nghĩa của Thuyết chủ thể. Ông nâng ý thức chủ quan lên thành bản thể của vũ trụ, nghĩa là từ thuyết bản thể đã xác lập được nguyên tắc chủ thể. Ông lấy "thể của tâm" làm lý, lấy "dụng của tâm" làm vật, tuy nói "vật chính là sự việc vậy", lấy hoạt động thực tiễn làm nội dung chủ yếu của nó, nhưng cái gọi là vật của ông lại là một khái niệm rất rộng rãi, vạn vật trong trời đất đều có thể bao quát, đó là "ngoài tâm ra

không có lý, ngoài tâm ra không có vật". Song, đây lại không thể giản đơn quy kết là vạn vật đều ở trong một quả tim ta. Bởi vì cái gọi là bản thể của lương tri của ông, lại có tính phổ biến khách quan, chứ không là tâm của cá thể thuần tuý.

Nhưng Thuyết "thể dụng nhất nguyên" của Vương Dương Minh, nhấn mạnh lương tri không tách rời muôn vật, hư linh minh giác không tách rời tim, máu thịt, lý tính không tách rời cảm tính, trên mức độ nhất định đã khắc phục được mâu thuẫn thể dụng không thể thống nhất của Chu Hy. Tuy Chu Hy nói không lấy động tĩnh để phân biệt thể dụng, nhưng bản thể được coi là tuyệt đối, siêu việt, là không thể vận động được. Do đó, ông lại thừa nhận lấy tĩnh làm thể. Vương Dương Minh chuyển đưa cái gọi là thể "tĩnh lặng bất động" tồn tại khách quan vào ý thức chủ thể, thì đã liên hệ chặt chẽ với hình thể vật chất, tồn tại mà không tách rời hình thể, thể tĩnh lặng bất động hợp làm một với dụng, vừa cảm lại vừa thông suốt. "Tâm không thể lấy động tĩnh làm thể dụng, lúc động tĩnh cũng vậy, cho dù nói về thể thì dụng ở thể, có nói về dụng thì thể ở dụng, như vậy nói là thể dụng nhất nguyên" (Như trên). Vì bản thể của lương tri không thể tồn tại tách rời tâm của cảm tính. Đương nhiên cũng sẽ không thể không có động tĩnh, cũng không thể lấy tĩnh làm thể, lấy động làm dụng ; động tĩnh chỉ là quá trình tâm lý, còn bản thể thì lại quán triệt cả động tĩnh. Thể của lương tri sẽ ở trong ý thức và trong hoạt động thực tiễn của nó, còn sự vật dùng hàng ngày chính là ở trong bản thể của lương tri.

Nhưng, Thuyết "thể dụng nhất nguyên" của Vương Dương Minh đã đem lại những vấn đề lớn hơn. Bản thể của lương tri được coi là thực thể quan niệm tiên nghiệm, lại là "hư vô", "Thể dụng nhất nguyên" là "Trong vô sinh ra hữu" (trong không sinh có) ("Truyền Tập Lục Thượng", nghĩa là vạn vật lấy hư vô làm thể. Đó chính là một lý do quan trọng mà nhiều người phê phán Vương Dương Minh là "thiền", Vương Dương Minh cũng ý thức được tính nguy hiểm của chủ nghĩa hư vô đã bao hàm trong cách nói đó. Do đó, ông lại nêu lên mệnh đề tâm vô thể, lấy sự phải trái cảm ứng của muôn vật trong trời đất làm thể) ("Truyền tập lục hạ"), trên thực tế, đã biến phạm trù chủ thể thành phạm trù công năng. Điểm này đúng như quan điểm của Chu Hy cho đạo là vô thể, lấy muôn vật trong trời đất làm thể, có nhân tố của chủ nghĩa khách quan.

Tư tưởng cho thể tức là dụng, dụng tức là thể này đã được Vương Kỳ, đệ tử của Vương Dương Minh phát huy đầy đủ. Vương Kỳ cũng lấy "hư tịch" làm thể. "Hư tịch chính là bản thể của tâm", nhưng ông nêu ra mệnh đề "Hữu vô tương dinh" (có và không cùng sinh ra với nhau) ("Thái cực đình ký", "Vương Long Khê toàn tập". Quyển 17). Một mặt, ông kiên trì "trong vô sinh hữu", tức cái gọi là quan hệ "thuận" từ thể đến dụng và từ tâm đến vật, mặt khác, ông chủ trương mối quan hệ "nghịch" từ dụng đến thể và từ vật đến tâm. Cái gọi là "sinh" ở đây, đã là quan hệ thể dụng, cũng lại là quan hệ giữa chủ thể và khách thể. Điều đó, chứng tỏ Vương Kỳ, ngoài việc kiên trì quan điểm lấy tâm làm bản thể ra, còn coi trọng sự chuyển hoá của vật chất khách quan sang ý thức chủ quan, nhấn mạnh chủ thể và

khách thể sinh thành tương hỗ, hỗ là thể dụng. Ở đây, chỉ cần đảo ngược quan hệ thuận, nghịch thì biến thành Thuyết phạm trù khách quan.

Như vậy có nghĩa, một mặt, ông kiên trì "Lương tri là thể tịch nhiên (vắng lặng), vật là dụng đã cảm được" ; Mặt khác, ông lại nhấn mạnh thể hư tịch, không tách rời dụng đã cảm được, bỏ tịch cầu cảm, là "trục vật" theo đuổi vật ; Ly cảm mà thủ tịch; xa rời cảm giữ lại tịch là "nê hư". Tịch là trong chưa phát, thể bẩm sinh (thể tiên thiên), nhưng "công chưa phát, lại dùng trên phát dụng ; công bẩm sinh (công tiên thiên), lại được dụng trên hậu thiên" ("Trí tri nghị biện", như sách đã dẫn ở trên, Quyển 6). Ở đây tuy có thể dụng, có phân ra tiên thiên và hậu thiên, nhưng thể tiên thiên tồn tại, không thể tách rời dụng hậu thiên. Nó ở trên phát dụng, ở trên mọi sự vật. "Thể" ở đây đã phát sinh ra sự biến hoá rất lớn, nó không phải là thực thể quan niệm tiên nghiệm nữa, mà là năng lực tiềm tại bẩm sinh đã có. Nghĩa là "Thể" từ phạm trù có tính thực thể đã biến thành phạm trù công năng. Ông gọi là "túc thể túc dụng, không biết mà không có không biết, là đạo hợp nhất trong và ngoài vậy" ("Túc thể túc dụng, vô tri nhi vô bất tri, hợp nội ngoại chi đạo dã") ("Biệt tặng kiến đài mạn ngữ trích lược", như sách đã dẫn ở trên, quyển 16). Trên thực tế đã phủ định bản thể của lương tri là tiêu chuẩn của hết thảy cái phải cái trái, cái thiện cái ác và là nguyên tắc tuyệt đối tiên nghiệm. Lương tri được coi là bản thể của tâm, bản thân nó không có bất kỳ một quan niệm nào là phải hay trái, chỉ có năng lực phân biệt phải trái, chỉ có tương cảm với vật, mới có thể có phải trái. Nó "biết phải biết trái mà thực

không phải, không trái, biết phải, biết trái chính là dấu vết của ứng dụng, không phải, không trái chính là thể của lương tri vậy... Lương tri không biết, sau đó có thể biết phải trái" ("Tri thị tri phi nhi thực vô thị vô phi, tri thị tri phi giả ứng dụng chi tích, vô thị vô phi giả lương tri chi thể dã. ... Lương tri vô tri nhiên hậu năng tri thị phi") ("Cấn chỉ tinh nhất chỉ chỉ", như sách đã dẫn ở trên, Quyển 8). Chính vì không có phải trái, mới có thể biết phải trái, mà biết nó không có phải trái. Nó được coi là thể hư tịch, chỉ có thể phát sinh tác dụng khi kết hợp với khách thể, đó là lấy dụng làm thể. Nói ngược lại vạn vật lấy tâm (lương tri) làm dụng. Điều đó đã cấu thành quan hệ thống nhất giữa trong ngoài của chủ khách, tức là cái gọi là Học thuyết "nội ngoại hợp nhất".

Chúng ta có thể tiến hành phân tích từ Thuyết bản thể, chỉ ra đây là chủ nghĩa duy tâm, nhưng bản thân Vương Kỳ không thảo luận vấn đề vạn vật trong thế giới có phải tồn tại độc lập, tách rời ý thức chủ quan của con người hay không , cũng không phủ định sự tồn tại của thế giới khách quan. Ông phát triển Thuyết thể dụng của Vương Dương Minh đến mức chỉ thảo luận vấn đề chủ thể và khách thể có phải là thống nhất hay không và thống nhất như thế nào. Ông nhấn mạnh "Tức thể tức dụng" (đã thể thì dụng). Điều đó, cũng có nghĩa như nói là chủ thể xếp đặt khách thể, không có chủ thể, sẽ không có cái gọi là khách thể ; giống như nói, không có khách thể thì cũng không có cái gọi là chủ thể, bởi vì "thể" tĩnh lặng vốn không có một vật, chỉ là năng lực nhận thức về hư mà ứng với vật, chỉ là vật đã cảm được, mới có thể tồn tại được.

Chúng ta nói, Vương Kỳ thông qua sự giải thích về phạm trù "Thể dụng", đã biến bản thể quan niệm chủ thể thành công năng thực thể, là vì ông giải thích bản thể của lương tri thành cái "linh của khí". "Trong trời đất chỉ có một khí mà thôi... Cái linh của khí gọi là lương tri" ("Dịch dư thiên địa chuẩn nhất chương đại chỉ", như sách đã dẫn ở trên, Quyển 8). Cái linh là chỉ "tri giác nhanh nhậy sáng suốt", "suy nghĩ vận dụng" là công năng và tác dụng có sẵn của thực thể vật chất đó của "tâm", làm chủ từ, nó là "khí linh"; làm thuật từ, nó lại là "linh của khí", tức là không chỉ là cái linh trong khí, mà còn là tác dụng nhanh nhậy sáng suốt của khí. "Giác của tự nhiên, là lương tri vậy" ("Trí tri nghị lược" như sách đã dẫn, Quyển 6). "Chúa tể mà lương tri tức gọi là thần, sự lưu hành của lương tri tức gọi là khí" ("Dịch trắc thụ Tương Thúc Tử", như sách đã dẫn, Quyển 15). Ở đây, cái gọi là "giác" không phải là "bản giác" của Phật giáo hoặc "tự giác thường thông minh" của Vương Dương Minh, mà phải là tri giác có cảm tính nói chung. Cái gọi là "thần" cũng là tác dụng thần diệu sẵn có của khí linh. Đó là sự khái quát về tác dụng năng động từ thể đến dụng, từ dụng đến thể. Nó không phải là vật chất, cũng không phải là tinh thần, nhưng nó lấy vật chất làm thể tải của nó. Chính là loại tính năng động chủ thể, làm cho chủ thể ở vào địa vị chủ đạo.

Thông qua sự giải thích này, Vương Kỳ tuy còn bảo lưu hình thức của Thuyết bản thể lương tri của Vương Dương Minh, nhưng nội dung thực tế của nó lại phát sinh ra sự biến hoá quan trọng, thể biến thành thực thể vật chất và thuộc tính, công năng của nó, dụng biến thành đối tượng

vật chất khách quan. Tuy ông chưa giống như Vương Phu Chi sau này, nêu ra "năng" là dụng, "sở" là thể dụng quan của thể, nhưng so với Vương Dương Minh thì ông đã tiến lên một bước dài. Thuyết "túc thể tức dụng" của ông và Thuyết "túc dụng túc thể" của Vương Cấn, khác nhau mà lại đồng quy, đạt được kết luận chung. Vương Kỳ lấy bản thể làm tác dụng ; Vương Cấn lấy tác dụng làm bản thể. Về tư duy của họ đều đi theo con đường túc thể tức dụng, túc dụng túc thể, đem bản thể đạo đức liên hệ với đời sống vật chất, tồn tại cảm tính, sự vật dùng hàng ngày, cho nó một nội dung của đời thường. Đó chính là phản ánh sự biến hoá cơ cấu kinh tế - xã hội trong lý thuyết phạm trù, đúng như Hoàng Tông Hy đã nói : "Sau Văn Thành không thể không có Long Khê, là sự thịnh suy của học thuật" ("Minh Nho Học án" Quyển 12). Điều đó rất có ý nghĩa.

Lưu Tông Chu thời Minh, Thanh, lại càng nói nhiều về Học thuyết "thể dụng" và quán xuyến đến các mặt của Thuyết vũ trụ, Thuyết tâm tính và Thuyết phương pháp của ông, thật là không có chỗ nào là không nói đến thể dụng. Nhưng, chính vào thời kỳ biến hoá, sự giải thích và vận dụng về phạm trù "thể dụng" của ông không thể không phản ánh đặc điểm thời đại lúc đó. Ông cũng rất nhấn mạnh "thể dụng nhất nguyên. Ở Thuyết vũ trụ, ông lấy đạo làm thể, lại lấy tâm làm thể để nói về hàm nghĩa của nó. "Thể" chỉ bản chất tiềm tại, còn tiềm năng "dụng" chỉ hiện tượng vật chất. Ông kiên trì thể có trước, dụng có sau, nhưng lại cho rằng, thể ở trong dụng, không phải ở trên dụng, có một bản thể độc lập siêu nhiên. "Trời nói sao ? Tải lên trời, không có tiếng tăm gì vậy, mà bốn mùa vận hành ư, vạn vật sinh

ra ư, không có đạo nào không phải là đạo. Trời cũng cuối cùng quy về vô ngôn mà thôi, trời vô ngôn, quy lại về vô ngôn mà thôi. Trời vô ngôn, quy lại về vô ngôn mà không phải chìm vào vô, sở là thể dụng nhất nguyên, hiển vi vô gián giả vậy" (Thiên hà ngôn tai ? Thượng thiên chi tải, vô thanh vô xú thị dã, nhi tứ thời hành yên, vạn vật sinh yên, mạc phi đạo dã. Thiên diệc tốt quy vu vô ngôn nhi dĩ, dĩ vô ngôn chi thiên, phúc quy vu vô ngôn nhi phi luân vu vô, sở vi thể dụng nhất nguyên, hiển vi vô gián giả dã) ("Luận ngữ Học án 4. Dương hoá", "Lưu Tử toàn thư" Quyển 31). Cái gọi là "Tải lên trời, không có tiếng tăm gì" là nội dung và miêu tả về bản thể vũ trụ của các nhà lý học, bản thể không có hình thể, nổi tiếng, lại là nguồn gốc sinh trưởng của vạn vật biến hoá trong bốn mùa, nên vạn vật trong bốn mùa đều không ra ngoài bản thể, nhưng bản thể lại ở trong vạn vật của bốn mùa, nó hiện rõ ở vạn vật, lại không "ngừng trệ ở có", bởi vì nó là cái gì cũng có ; vạn vật quy về bản thể, nhưng không "chìm trong vô", bởi vì nó là tồn tại thực sự. Nhưng tồn tại là lưu hành phát dục, lưu hành phát dục sở dĩ là tồn tại, đó là "thể dụng nhất nguyên". Vạn vật trong trời đất lưu hành phát dục, sinh sôi không ngừng, đó là việc đã làm của đạo thể, "cái không ngừng là thể của đạo đó!" (Luận ngữ) Học án 2. Tử Hãn", như sách đã dẫn. Quyển 29), nhưng "đạo không thể thấy" ngồi trên máy hơi nước (thừa khí cơ) mà lưu hành đóng lại ở trong đó ("Đạo bất khả kiến, thặng khí cơ nhi lưu hành hạp bích vu kỳ gián") (Như trên). Có thể thấy, đạo thể không phải là thực thể vật chất, mà là lý sở dĩ lưu hành của vạn vật. Điểm này giống như Chu Hy.

Nhưng, mặt khác, ông lại lấy thực thể vật chất (khí) làm thể, lấy công năng, tác dụng của nó làm dụng. Điều đó lại khác với lấy đạo làm thể. "Âm dương chính là cái thể tiên thiên vậy, thuỷ hoả chính là dụng hậu thiên vậy. Liên quan với thể để lập cái gốc (bản), lưu hành dụng để thành hoá" ("Âm dương giả tiên thiên chi thể dã, thuỷ hoả giả hậu thiên chi dụng, thể đối đãi dĩ lập bản, dụng lưu hành dĩ thành hoá") ("Học ngôn thượng", như sách đã dẫn ở trên, Quyển 10). Âm dương là khí, ngũ hành là "diệu của sự biến hoá âm dương" (Như trên). Cái gọi là "nhất nguyên" là thực thể không thể tách rời công năng, công năng chỉ là công năng của thực thể, là phương thức tồn tại của thực thể. "Ngũ hành tức âm dương vậy. Nói là âm dương sinh ngũ hành, như thừa một chữ sinh, nói là âm dương thống nhất ngũ hành, như thừa chữ thống" (Như trên). Cái gọi là "Thể tiên thiên", là nói thực thể vật chất trước khi sinh ra trời đất, "Dụng hậu thiên" là nói các loại tác dụng sau khi sinh ra trời đất. Thực ra thì, tiên thiên và hậu thiên không có thứ tự trước sau. "Ta làm thế nào để biết được thể dụng chỉ có một nguồn gốc, còn trời không có trước có sau vậy ? Nay nhật nguyệt chiếu là đủ, còn chiếu vào cái gốc không có "thể", thuỷ hoả khô ráo, ẩm ướt mà thôi, mà ngoài khô ráo và ẩm ướt ra, chẳng qua là không có dụng, thì trời đất có thể suy ra đại loại như thế. Cho nên người quân tử biết cái nhỏ bé để biết cái to lớn, tức là dụng phải cần đến thể" ("Ngô Hà dĩ tri thể dụng chi nhất nguyên, nhi thiên vô tiên hậu dã dự tai ? Kim phu nhật nguyệt chiếu nhi dĩ hĩ, nhi chiếu bản vô thể thủy hỏa táo thấp nhi dĩ hĩ, nhi táo thấp chi ngoại biệt vô dụng, tắc thiên địa khả dĩ loại suy. Có

quân tử tri vi dĩ tri chương, tức dụng dĩ cầu thể") ("Dịch diễn", Chương 9, như sách đã dẫn, Quyển 2). Quy định quan hệ thể dụng một cách rõ ràng chính xác là mối quan hệ thống nhất giữa thực thể vật chất và công năng của nó. Đó là một cống hiến quan trọng của Lưu Tông Chu, cũng là một sự phát triển của phạm trù "thể dụng".

Lưu Tông Chu chưa hoàn toàn tách rời Vương Học, Thuyết thể dụng của ông là nói về quan hệ tâm vật trên ý nghĩa chủ yếu hơn, tức là quan hệ giữa ý thức chủ thể và tồn tại khách quan. Sở dĩ, ông khác với Vương Dương Minh là ở chỗ lấy "ý" làm thể, nói ý thức chủ thể thành sở dĩ của tâm là tâm giả. "Tâm chỉ có một, nói về chúa tể của tâm là ý. Tức là chúa tể, tức là lưu hành, đó chính là thể dụng nhất nguyên, hiện ra nhỏ bé thì không có chỗ gián cách" ("Tâm nhất dã, tự kỳ chủ tể nhi ngôn vị chi ý. Tức chủ tể tức lưu hành dã, thử chính thị thể dụng nhất nguyên, hiển vi vô gián xứ") ("Học ngôn hạ", như sách đã dẫn ở trên, quyển 12). "Ý là thể của tâm, mà lưu hành là dụng của nó vậy, nhưng không thể ý là thể, tâm là dụng" ("Đáp Đổng Sinh tâm ý thập vấn", như sách đã dẫn, Quyển 9). Ông dùng một chữ "ý" để thống nhất thể và dụng lại, ý vừa là thể, lại vừa là dụng, đã là chúa tể lại là lưu hành. Do ý thức không tách rời tâm, do đó, Thuyết lấy ý làm thể của Lưu Tông Chu càng là nổi bật tính chủ thể. Ông nêu ra rõ ràng chính xác ý tức ý thức chủ thể, chính là bản thể của vũ trụ. Trên lịch sử phạm trù lý học, đó vẫn là lần thứ nhất, như vậy đến nay, khái niệm lương tri của Vương Dương Minh đã bị giáng xuống địa vị thứ yếu, bởi vì "lương tri vốn có căn cứ, chỗ căn cứ tức là ý" ("Thương Nghi Thập Tắc đáp Sử Tử Phúc",

như sách đã dẫn ở trên, Quyển 9). Có thể nói, Lưu Tông Chu đã thực sự tự giác từ góc độ tâm lý học nói đến vấn đề ý thức chủ thể và nâng nó lên thành ý thức bản thể. Lấy "ý" làm bản thể càng có đặc điểm mang tính chủ thể hơn, bởi vì nó không những có tính chủ quan rất lớn, mà còn có tính cá thể rõ ràng, đó chính là nội dung tích cực đã bao hàm trong Thuyết bản thể của Lưu Tông Chu.

Lưu Tông Chu cho rằng, ý là "chúa tể hư linh rõ ràng", dụng là ý đã phát, tức là vạn vật vạn sự. Bản thể được coi là ý thức của chủ thể có tác dụng chúa tể đối với vạn sự vạn vật, nhưng đây chỉ là một mặt khác, bản thể tồn tại không tách rời vạn vật. Đó là "tâm lấy vật làm thể" ("Học ngôn thượng", như sách đã dẫn ở trên, Quyển 10). Bởi vì, rời khỏi vật thì không biết, không biết tức không có ý, không có ý thì không gọi là tâm. Nếu rời vật để cầu lấy biết (tri) thì "là cái mà Trình Tử gọi là kính phản chiếu vậy" ("Thị Trình Tử sở vi phản kính sách chiếu"). Điều đó, chứng tỏ, Lưu Tông Chu tuy lấy ý thức chủ thể làm thể, nhưng cái gọi là bản thể, không phải là thực thể quan niệm hoàn toàn siêu việt, cũng không phải là nguyên tắc tiên nghiệm tồn tại độc lập, không thể nói nó là sự tái hiện của sự vật khách quan trong ý thức. Cái gọi là "tách rời vật thì không biết", "không có ý" là ý nghĩa đó. Điều này tiến bộ hơn "Tâm vô thể, lấy sự phải trái về cảm ứng của vạn vật trong trời đất" làm thể của Vương Dương Minh.

Cái gọi là "Thể dụng nhất nguyên" là sự thống nhất của chủ thể và khách thể. "Tâm không có thể, lấy ý làm thể ; ý không có thể, lấy tri làm thể ; tri không có thể, lấy vật

làm thể. Vật không có dụng, lấy tri làm dụng ; tri không có dụng lấy ý làm dụng, ý không có dụng, lấy tâm làm dụng. Đó gọi là "thể dụng nhất nguyên", đó gọi là hiển vi vô gián" ("Học ngôn hạ", như sách đã dẫn ở trên, Quyển 12). Tâm lấy vật làm thể, vật lấy tâm làm dụng, sự phát triển tiến bộ của quan điểm này, là mệnh đề của chủ nghĩa duy vật lấy "năng" làm dụng.

Giống như các phạm trù khác, "thể dụng" cũng có sự phát triển theo hướng khách quan hoá. Sự phát triển này có liên hệ với sự chuyển hoá của bản thể lý theo hướng bản thể khí. Tiết Huyên nêu ra vấn đề lý không tách rời khí, đồng thời cũng thảo luận vấn đề quan hệ thể dụng. Khi ông lấy khí làm gốc (bản), ông đã lý giải quan hệ thể dụng trên ý nghĩa của bản chất và hiện tượng, thể dụng và gốc ngọn là đồng nghĩa. Ông nêu ra tư tưởng "thể dụng không có hai", chứng tỏ hai cái thể và dụng này là thống nhất. "Vật có gốc có ngọn, không thể phân chia gốc ngọn làm hai vật. Đạo có thể dụng, không thể phân chia thể dụng làm hai trí" (Tục Độc Thư lục". Quyển 1). Cái gọi là thể dụng "vô hào phát chi gián " (không có cách nào gián cách phát), (như sách đã dẫn ở trên, Quyển 1), nghĩa là bản chất không tách rời hiện tượng. Từ ý nghĩa đó mà nói thì "thể" là bản chất của sự vật cụ thể, chứ không phải là sự tồn tại của bản thể ở trên hiện tượng. Khi giải thích về "nhất nguyên" và "vô gián", ông nói : "Cái vi là lý, cái hiển là tượng vậy, lý không tách rời tượng, cho nên nói là nhất nguyên (một nguồn gốc), tượng không ở ngoài lý, nên gọi là vô gián (Như sách đã dẫn, Quyển 1)". Điều đó có một sự khác nhau quan trọng so với sự giải thích của Chu Hy, điểm mấu chốt là ở

"nhất nguyên". Chu Hy lấy tượng bất nguồn ở lý làm nhất nguyên ; Tiết Huyên lấy lý không tách rời tượng làm nhất nguyên. Theo giải thích đó, thì phải là lý bất nguồn ở tượng, thể bất nguồn ở dụng. Điều đó có khác với cách dùng về thể dụng nói chung, tuy nhiên, ông đã dùng phạm trù thể dụng ban đầu, nhưng quan hệ giữa hai cái này là phát sinh ra sự biến hoá căn bản. Sự biến hoá này, rõ ràng có liên quan đến tư tưởng lấy khí làm "bản".

Nhưng, về cơ bản, thực ra, ông chưa thoát ly khỏi quan điểm của Trình Chu, bởi vì ông đã tiếp thu cách nói thái cực tức là bản thể, lý của thái cực không những là cái sở dĩ nhiên của sự biến hoá của âm dương, mà còn có thể "sinh ra trời sinh ra đất và quỷ thần, đế thần" ("Sinh thiên sinh địa thần quỷ thần đế ") ("Độc Thư Lục". Quyển 2). Bản thể như vậy vẫn đương nhiên là sự tồn tại của thực thể tuyệt đối siêu việt.

La Khâm Thuận cũng giải thích thể dụng từ ý nghĩa của bản chất và hiện tượng, "thể dụng" và "hình thượng hình hạ", "lý nhất phân thù" là phạm trù cùng một cấp độ. "Thể dụng", tuy không phải là hai vật, nhưng rõ ràng tự nó có sự phân chia ra hình nhi thượng và hình nhi hạ" ("Khốn tri ký" phụ lục ; "Đáp Lưu Nhị Thủ Hoán ngộ"). Ở đây còn bảo lưu cách nói của Trình Chu. Vả lại, về vấn đề tính tình rất khó phân biệt với quan điểm của Trình Chu. Nhưng nói về Thuyết vũ trụ, giống như "hình thượng hình hạ", Cái gọi là thể của ông đã mất đi ý nghĩa của thực thể và cũng mất đi ý nghĩa của bản thể. Chỉ có dưới tiền đề thừa nhận thực thể vật chất (khí), mới có thể nói đến quan hệ thể dụng.

"Phân âm phân dương là để lập cái thể của thái cực, một âm một dương là để hành động cho dụng của thái cực" ("Phân dương phân âm thái cực chi thể dĩ lập, nhất dương nhất âm thái cực chi dụng dĩ hành") ("Khốn tri ký tục". Quyển thượng). Phân âm phân dương là chỉ về khí, một âm một dương là chỉ về đạo, lấy khí phân âm phân dương làm thể, mà lấy đạo một âm một dương làm dụng. Điều đó chẳng khác nào như đã thay đổi căn bản Thuyết thể dụng của Chu Hy.

La Khâm thuận chỉ ra Vương Dương Minh lấy tâm của tri giác làm thể, là lấy dụng làm thể, ông lấy vật làm dụng thì căn bản là không thông được. Ông chủ trương tâm phải có thể dụng, mà lấy thể dụng phân chia tính tình, tri giác cũng là tác dụng. "Có thể tất phải có dụng, mà dụng không thể là thể được" ("Đáp Âu Dương Thiếu Tư Thành Sùng nhất", "Chỉnh am tồn cảo". Quyển 1). Về vấn đề này, tuy ông phê phán Thuyết chủ quan của Vương Dương Minh, nhưng cơ bản lại giống thể dụng quan của Chu Hy. Do ông không triệt để cải tạo thể dụng quan của Trình Chu, do đó mà đã xuất hiện ra tình hình tự mâu thuẫn với mình. Nếu không đảo ngược quan hệ thể dụng lại, lấy sự tồn tại vật chất làm thể, lấy công năng của nó làm dụng, thì rất khó tránh khỏi xuất hiện mâu thuẫn như vậy.

Nếu nói La Khâm thuận còn bảo lưu một số cách nói nào đó của Trình Chu và Chu Hy về thể dụng, thì Vương Phu Chi tiến bộ hơn, dưới phương thức tư duy biện chứng, ông đã giải quyết được vấn đề quan hệ thể dụng một cách biện chứng, có nội dung tương đối phong phú.

Trước hết, từ các góc độ và phương diện khác nhau, ông đã giải thích mối quan hệ thể dụng một cách tương đối linh hoạt, đã luận chứng được Thuyết thể dụng hợp nhất. "Thiên hạ không có thể vô dụng, không có dụng vô thể". Sự giải thích về thể dụng của Vương Phu Chi có một đặc điểm quan trọng, tức là ông cho rằng mối quan hệ thể dụng không phải là cố định bất biến, mà là có thể chuyển hoá cho nhau. Điều quan trọng là phải lý giải toàn diện và nắm vững một cách linh hoạt. Ở ông xem ra, thể dụng ít nhất có hai loại hàm nghĩa, một là, chỉ mối quan hệ giữa thực thể và công năng, tác dụng của nó, hai là, chỉ mối quan hệ giữa bản chất và hiện tượng. Nói về hàm nghĩa thứ nhất thì thực thể vật chất là bản thể của vũ trụ, quy luật vận động của vật chất là tác dụng của nó. Nói về hàm nghĩa thứ hai là công năng chuyển hoá thành thể, hiện tượng cụ thể là dụng. Hai loại ý nghĩa này, thực tế là đồng thời tồn tại, nó đã phản ánh mối quan hệ phức tạp nhiều cấp độ giữa thực thể vật chất trong giới tự nhiên với công năng, tác dụng và biểu hiện cụ thể của nó.

Nhưng vô luận nói từ loại ý nghĩa nào đi nữa, thì phạm trù thể dụng đều phải lấy thực thể vật chất làm nền tảng. Nói về loại ý nghĩa thứ nhất, tự mình không cần nói ; Nói về loại hàm ý thứ hai, thì thể dụng đều không tách rời thực thể vật chất, tức là "thực có". "Phí" và "ẩn" là quan hệ thể dụng, ẩn là đạo vô hình, tức thể, "phí" là vật hữu hình, tức dụng, nhưng "Ẩn của thể cũng cần có thực của nó, không có thực thì giống như mất đi cái chân thực của sự thác vọng hư vô chết chóc" ("Trung Dung". Quyển 2, "Tứ Thư Huấn nghĩa". Quyển 2, Trung). "Thực" ở đây, không chỉ là thực

có cái lý của nó, mà trước tiên là thực có cái khí của nó, thực có cũng chính là "thành", "cái thành chính là cái ẩn sở dĩ không đỗ được bởi hư, mà phí sở dĩ không xa xỉ bởi rộng rãi vậy" ("Thành giả ẩn chi sở dĩ bất thác vu hư nhi phí chi sở dĩ bất xỉ bác dã") (Như trên). Đó là điểm xuất phát cơ bản về thể dụng quan của Vương Phu Chi.

Vì thế, Thuyết hổ là thể dụng của ông đã phủ định sự tồn tại của bản thể lý qua Thuyết vũ trụ. Ông không thừa nhận có cái gọi là bản thể tuyệt đối siêu việt, phổ biến có thể làm nguồn gốc của muôn vàn sự biến hoá trong giới tự nhiên. Vì ông đã xác lập được tư tưởng thực thể vật chất (khí) là bản thể của vũ trụ, do đó mà có sự khác nhau căn bản với thể dụng quan của Trình Chu. Nhưng ông không có tư tưởng phủ định cái hình nhi thượng là thể một cách giản đơn, mà là trải qua cải tạo một cách có phê phán, cho nó có hàm nghĩa mới, làm cho nó trở thành phạm trù biểu đạt vật chất và hiện tượng. "Đạo lấy âm dương làm thể, âm dương lấy đạo làm thể, cuối cùng không có đạo có hư huyền cố trí". "Hình sắc và đạo hổ tương là thể, mà không có tách rời vậy" ("Hàm". "Chu Dịch ngoại truyện". Quyển 3). Đó là hàm nghĩa cơ bản của Thuyết hổ thể của Vương Phu Chi.

Theo Học thuyết "Hổ tương là thể" này thì trước hết Vương Phu Chi nhấn mạnh lấy âm dương làm thể. "Chuẩn bị ở hai cái gián cách, không lớn hơn âm dương, cho nên là thể có thể tải được đạo, với đạo thì vô cương, với chất thì không dịch, cho rằng nhất âm nhất dương là thể, dụng không ngừng trệ, thể không thiên lệch" ("Bị hồ lưỡng gián giả, mạc đại hồ âm dương, cố năng tải đạo nhi vi chi thể,

dĩ dụng tắc vô cương, dĩ chất tắc bất dịch, nhất âm nhất dương dĩ vi thể, kỳ dụng bất trệ, kỳ thể bất thiên") ("Tạp quái truyện", như sách đã dẫn ở trên, Quyển 7). Khí âm dương là thực thể vật chất, cũng là bản thể của vũ trụ, đạo là tác dụng của thực thể, biểu hiện là quá trình phát triển có quy luật, nó không bằng thực thể, nhưng lại không thể tách rời thực thể. Nó lấy thực thể làm căn cứ để tồn tại, tức cái gọi là "Dụng", chính là dùng thể của nó, thể lập được nên dụng mới tự hành được" ("Ngữ ngữ" 14, "Tử Thư huấn nghĩa". Quyển 16).

Còn âm dương lấy đạo làm thể, thì đã tiến vào hàm nghĩa của một cấp độ khác, tức là hiện tượng vật chất lấy bản chất làm thể. Điều đó, chứng tỏ bản chất là công năng tồn tại của thực thể, có tính độc lập tương đối, nói về vật cụ thể nó lại có trước. Ở đây, ông nêu ra mệnh đề "thể không tách rời dụng và từ dụng để được thể" và nhấn mạnh tính thực tại của dụng. Đó là biểu hiện nổi bật của Vương Phu Chi thừa nhận có phê phán và linh hoạt vận dụng phạm trù "thể dụng". "Dụng của thiên hạ đều có vậy. Ta từ dụng mà biết được có thể, há còn nghi ngờ sao ? Dụng có là công hiệu, thể có là tính tình, thể dụng chờ đợi có, nên cần nhau để có thực" ("Thiên hạ chi dụng, giai kỳ hữu giả dã Ngô tòng kỳ dụng nhi trí thể chi hữu, há đãi nghi tai ? Dụng hữu dĩ vi công hiệu, thể hữu dĩ vi tính tình, thể dụng tư hữu nhi tương nhu dĩ thực") ("Đại Hữu", "Chu Dịch ngoại truyện". Quyển 2). Dụng là hiện tượng vật chất tồn tại chân thực, nên có thể sản sinh ra "công hiệu", nó là sự thật kinh nghiệm có thể quan sát và cảm nhận, nhưng hiện tượng, sở dĩ sản sinh ra công hiệu là do lấy tính tình làm bản chất

của nó. Ngược lại, thể sở dĩ là có, chính là do công hiệu của dụng mà biết, rời khỏi hiện tượng, tức không có bản chất, do hiện tượng mới có thể biết sự tồn tại bản chất của nó. Vì thế lời nói thiện là đạo, từ dụng để được thể ; lời nói không thiện là đạo thì loạn lập một thể mà tiêu dụng đi để tồn tại" ("Thiện ngôn đạo giả, do dụng dĩ đắc kỳ thể, bất thiện ngôn đạo giả, vọng lập nhất thể nhi tiêu dụng dĩ tồn chi") (Như trên). Thể chính là thể của dụng, tồn tại không tách rời dụng ; bản chất tức bản chất của hiện tượng, tồn tại không tách rời hiện tượng. Nhưng hiện tượng vật chất đã là "dụng" thì cần phải lấy tác dụng thực tế và công hiệu khách quan làm đặc trưng, trên thực tế nó là một quá trình triển khai và phát triển.

Tóm lại, vô luận nói từ phương diện nào, thể dụng đều không thể chia cắt được. "Phàm nói về thể dụng, mới đầu không phải là hai trí, có là thể thì cần có là dụng, có là dụng, tất phải có là thể, nói về thể mà dụng có chắc chắn, nói về dụng mà thể có chắc chắn vậy" ("Phàm ngôn thể dụng, sơ phi nhị trí, hữu thị thể, tắc tất hữu thị dụng, hữu thị dụng, tất cố hữu thị thể, thị ngôn thể nhi dụng cố tại, ngôn dụng nhi thể cố tồn hĩ") ("Luận ngữ. Dương hoá", "Độc Tứ Thư đại toàn thuyết". Quyển 7). "Thuyết thể dụng hợp nhất" này có đặc trưng của phép biện chứng chất phác. Ông giải thích sự phát dục, sinh thành và biến hoá của giới tự nhiên bằng quan điểm thể dụng thống nhất này. Sự biến hoá của trời đất có nhiều đổi mới hàng ngày, có thể có dụng, thể dụng hợp nhất." Duy chỉ có thể của trời tức dựa theo dụng, phàm là dụng của trời đều là thể của nó. Giầu có mà không dè xẻn trong sử dụng, ngày một đổi mới mà

không dụng, dung nạp ánh sáng không hết" ("Duy thiên chi thể tức dĩ dụng, phàm thiên chi dụng giai kỳ thể. Phú hữu nhi bất lận vu thi, nhật tân nhi bất dụng kỳ cố, dung quang nhi bất cùng vu sở thụ") ("Thi Quảng truyện". Quyển 4). Bởi vì "Trời vô tự thể, xuất hết dụng ra để hành động cho bốn mùa sinh ra muôn vật, vô thể thì bất dụng, bất dụng thì không phải là thể" ("Thượng Kinh. Càn", "Chu Dịch nội truyện". Quyển 1, Thượng). Điều này rất tiếp cận với tư tưởng của Lưu Tông Chu. Từ thể mà nói thì sự biến hoá phát triển của giới tự nhiên có cơ sở vật chất thống nhất và công năng tiềm tại, từ dụng mà nói thì giới tự nhên có quần tượng hiện rõ ra, phong phú, nhiều sắc thái mà triển khai hiện ra thành quá trình biến hoá có nhiều sự đổi mới hàng ngày. "Sinh sát hố dụng nhi vô đoan, hói minh tương tuần nhi vô gián" (Sinh sát hố dụng nên không có đầu, sáng tối tuần hoàn với nhau, nên vô gián) là nói toàn bộ giới tự nhiên vận hành trong sự đối lập và hài hoà.

Như vậy đến nay, điều mà các nhà lý học thường nói là "Đạo trời lưu hành" với đạo là thể" đã có một ý nghĩa mới. Đạo trời lưu hành chẳng qua là sự vận hành hợp quy luật của bản thân vật chất của giới tự nhiên, chứ không phải có một cái máy chạy bằng khí (thặng khí cơ) bản thể siêu việt khiến cho nó lưu hành". Với đạo là thể" theo sự giải thích của Chu Hy đã bao hàm tư tưởng muôn vật là thể, Vương Phu Chi tiến bộ hơn là nêu ra chữ "với" (dự), có nghĩa là với nhau, phàm là nói về thể, đều chứa đựng chữ dụng. "Thể có thể thấy được, dụng không thể thấy được, dòng sông có thể thấy, còn đạo thì không , dòng sông là thể của đạo, còn

đạo thì lấy thiện làm dụng của dòng sông. Điều đó có nghĩa là cần có thể trước, có dụng sau, có đạo trước, có dòng sông sau, không phải là có dòng sông, rồi sau mới có đạo, đạo là thể của dòng sông, còn dòng sông hiện ra là dụng của đạo. (Thể khả kiến, dụng bất khả kiến, xuyên lưu khả kiến, đạo bất khả kiến, tắc xuyên lưu vi đạo thể, nhi đạo dĩ thiện xuyên lưu chi dụng dã. Thử nhất nghĩa dã. Tất hữu thể nhi hậu hữu dụng, duy hữu đạo nhi hậu hữu xuyên lưu, phi hữu xuyên lưu nhi hậu hữu đạo, tắc đạo vi xuyên lưu chi thể, nhi xuyên lưu dĩ hiển đạo chi dụng. Thử diệc nhất nghĩa dã) ("Luận ngữ. Tử Hãn", "Độc Tứ Thư Đạo toàn thuyết". Quyển 5). Cuốn "Xuyên Thượng Vết" của Khổng Tử là nói về sự vận động và biến hoá luôn luôn không ngừng của giới tự nhiên, vốn đã có chứa đựng ý nghĩa của Thuyết vũ trụ. Các nhà lý học ở đây nêu ra phạm trù "đạo thể" để giải thích về thuyết bản thể, đó là biểu hiện quan trọng của bản thể hoá của Nho gia. Loại giải thích thứ nhất của Vương Phu Chi rõ ràng chính xác, đã chỉ ra đạo lấy dòng sông làm thể, nghĩa là đã đem phạm trù công năng phú cho bản thân giới tự nhiên vật chất, lấy sự tồn tại vật chất làm bản thể. Giải thích thứ hai của ông vẫn là bản lưu Thuyết pháp của lý học, nhưng căn cứ vào điều đã nói ở trên, ý nghĩa đã có sự cải biến rồi, tức là lấy nước chảy làm hiện tượng vật chất, lấy đạo biến hoá làm thể.

Về thể dụng quan của Vương Phu Chi không những phát triển tư tưởng của Phái lý học một cách có phê phán, mà còn phê phán Phái tâm học. Ông nêu ra lý thuyết về mối quan hệ giữa chủ và khách thể, lấy "sở" làm thể, lấy "năng"

làm dụng, chủ trương "Thể dụng nhất ý kỳ thực", tức là thể trông chờ vào dụng, vì thế cho nên phát năng ; dùng dụng ở thể thì năng cần phải phó mặc cho sở" (tức "Thể sĩ dụng, tắc nhân sở dĩ phát năng ; dụng dụng hồ thể, tắc năng tất phó kỳ sở") ("Triệu cáo vô miễn", "Thượng Thư dẫn nghĩa". Quyển 5), kiên trì lấy tồn tại khách quan làm thể, lấy ý thức chủ quan làm dụng, đã phủ định quan điểm lấy nhận thức chủ thể làm thể của phái tâm học, đã biểu hiện đặc điểm của Thuyết phạm trù khách quan. Nhưng ông không dừng lại ở điểm đó, ông còn có quan điểm lấy vật làm dụng, lấy tâm làm thể, phú cho quan niệm chủ thể ý nghĩa của bản thể. "Vật của thiên hạ đều là dụng, lý của tâm ta là thể, tận tâm mà tuân theo, thì thể lập được mà dụng tự vô cùng" ("Thiên hạ chi vật vi dụng, giai dụng dã, ngô tâm chi lý kỳ thể dã, tận tâm dĩ tuần chi, tắc thể lập nhi dụng tự vô cùng") ("Chính Mông chú. Đại tâm thiên"). Quan niệm chủ thể, thực tế là mô hình lý luận hình thành từ quá trình nhận thức. Ngược lại, nó lại là điểm xuất phát để nhận thức sự vật và có tác dụng chỉnh hợp sự thực kinh nghiệm. Vương Phu Chi không thể nhận thức được sâu sắc như thế, nhưng trong đó chứa đựng tư tưởng như vậy. Song, khi ông dùng thể dụng để nói rõ vấn đề thiên nhân (trời và con người), thì ông vẫn chưa thể thoát ly khỏi hệ thống thuyết phạm trù lý học. Điểm này chính là nội dung quan trọng của Thuyết thể dụng của Vương Phu Chi.

Nhan Nguyên thời nhà Thanh đề xướng ra "Học thuyết thực sự thực công", phản đối nói suông về bản thể, ông chủ trương "Thể dụng nhất trí" bắt đầu đi ra từ trong triết học

tư duy biện chứng về Thuyết vũ trụ, tuy ông đóng góp không nhiều, nhưng sự phê phán của ông đối với lý học lại rất sâu sắc. Ông chỉ ra các nhà lý học phản đối thiền học mà trên thực tế lại trôi vào thiền học, bởi vì họ đều chưa thống nhất thể và dụng, là học thuyết "Ngô nho đã bắt tay với những người Thiền khác, đang thấu suốt từ đầu đến đuôi đều là thể dụng nhất trí". "Cái thể vô dụng này, không chỉ không có dụng thực sự, mà còn không phải là thể của nó vậy" ("Ngô nho khởi thủ tiện sự thiên dị giả, chính tại triệt thuỷ triển chung, tổng thị thể dụng nhất trí nhĩ", "cái vô dụng chi thể, bất duy vô chân dụng, tính phi kỳ thể dã") ("Tính lý bình", "Tồn học thiên", quyển 2). Ông phê phán Tống nho, cho rằng "nhận thức thể từ đầu nguồn" là sai lầm căn bản, kết quả là "nói nhiều mà thực hành ít, sự nghiệp kinh tế càng ít hơn" (Như sách đã dẫn, quyển 3). Ông biến lý luận phạm trù thành vấn đề thực tiễn, lấy "Kinh thế trí dụng" làm mục đích, đã phản ánh tinh thần cấp bách của thời đại.

PHẦN THỨ HAI
BỘ PHẬN TÂM TÍNH

KHÁI LUẬN

THUYẾT NHÂN TÍNH VÀ THUYẾT NHÂN SINH

Lý học còn gọi là Học thuyết "tính mệnh đạo đức" hay Học thuyết "tâm tính", chứng tỏ nó là triết học hình thượng về đạo đức, lấy tâm tính làm phạm trù trung tâm.

Từ giới tự nhiên trong vũ trụ tiến đến bản thân con người, từ phần lý học đến phần tâm tính, đó là sự vận động tất nhiên của hệ thống phạm trù lý học. Ở đây bao hàm cả ý nghĩa của Học thuyết phát sinh nhân loại, nhưng chủ yếu là mối quan hệ lôgíc giữa tự nhiên và con người trong Học thuyết phạm trù triết học. Chỉ sau khi thực hiện được sự quá độ này, lý học mới tiến vào khâu trung tâm của mình. Bởi vì, cái có "con người" mới là vấn đề trung tâm của hệ thống phạm trù lý học, ở vào địa vị trung tâm, phần tâm tính sẽ giải quyết vấn đề này. Nói một cách cụ thể là, nó cần giải quyết vấn đề trung tâm của lý học "con người là cái gì ?", nghĩa là giải quyết cái vấn đề bản chất, bản tính và giá trị bản thân v.v... của con người. Lý học gọi là "tân nho học", chính là thông qua luận chứng của Học thuyết hình nhi thượng để xây dựng lại môn triết học tư duy biện chứng về con người của nho gia.

Điều đó đều có quan hệ đến toàn bộ nền triết học truyền thống của Trung Quốc, bao gồm cả Triết học Phật giáo. Triết học truyền thống, từ Khổng Tử đến nay, luôn luôn đặt vấn đề con người ở địa vị trung tâm. Nếu khái quát triết học Trung Quốc là triết học con người, thì điểm này cũng không có gì là quá đáng, và vấn đề con người tập trung thể hiện trên phạm trù "tâm tính". Bắt đầu từ Khổng Tử, qua cuốn "Đại học", "Trung dung" và các nhân vật đại biểu của nho gia, đã hình thành truyền thống của học thuyết tâm tính của nho gia, còn triết học Phật giáo chiếm vai trò chủ đạo từ đời nhà Tuỳ, nhà Đường đến nay, về bản chất vẫn là học thuyết tâm tính. Nhưng Phật học được coi là Triết học tôn giáo, thông qua phủ định sự tồn tại hiện thực của con người để thực hiện cái gọi là tâm "thanh tịnh", tính "viên minh", đạt tới sự siêu việt tuyệt đối. Lý học được coi là những nhà phục hưng của nho học và những nhà phê phán của Phật học, một mặt, đã tiếp thu thành quả tư duy của Thuyết tâm tính của Phật học, mặt khác, lại phủ định phương pháp học trong cuộc sống thực tiễn của con người để đạt mục đích tự hoàn thiện bản thân mình, khôi phục bản tính đạo đức của con người.

Thuyết tâm tính của lý học cũng không giống với học thuyết nhân tính của nho học ban đầu, nó không phải xuất phát từ bản thân con người để nói rõ con người, nghĩa là nó không những chỉ là một vấn đề về luân lý học. Đặc điểm của nó là từ thuyết vũ trụ để nói rõ sự tồn tại của con người, nâng con người lên độ cao của bản thể vũ trụ, từ đó mà xác lập bản chất, địa vị và giá trị của con người. Nó cho rằng giới tự nhiên đã phú cho con người năng lực tiềm tại

bên trong, tức cái gọi là sự tồn tại bản thể, thông qua tự mình thực hiện, tức là có thể đạt được sự thống nhất với tính vô hạn của giới tự nhiên trong vũ trụ. Từ ý nghĩa đó mà nói, phạm trù tâm tính là sự hoàn thành và thực hiện thật sự của Thuyết vũ trụ, chứ không phải là hệ thống phạm trù tồn tại khác với sự đối lập của nó. Nó cũng liên hệ với Thuyết mục đích của Đổng Trọng Thư, nhưng lại có sự phát triển rất lớn. Nó lại tiếp thu tư tưởng của "thuyết tự nhiên" của Đạo gia, đặc biệt là nó đã kế thừa tư tưởng về "sinh" từ "Dịch truyện" đến nay, từ quan điểm của Thuyết hữu cơ để nói rõ nguồn gốc và bản chất của nhân tính.

Tâm tính có mối liên hệ bên trong với lý khí. Đó là ví dụ không cần nói. Nhưng hai cái này lại không phải là một. Tâm tính không phải là sự tái hiện giản đơn trên thân thể con người của lý khí, trong đó đã xuất hiện vấn đề quan hệ giữa con người và tự nhiên, giữa chủ thể và khách thể. Cái gọi là Học thuyết "tính lý" chỉ là phép tắc tự nhiên để nói rõ phép tắc đạo đức, nhưng "tính" lại liên hệ với "tâm", cần thực hiện thông qua tâm. Tâm là phạm trù chủ thể thuần tuý, con người sở dĩ khác với muôn vật, là ở chỗ con người bẩm sinh đã có cái "tú" của ngũ hành và là cái "linh" của muôn vật. Chỗ linh nằm ngay ở tâm. Tâm cũng là "cái trời cho" (thiên chi sở dư), bắt nguồn từ tự nhiên, nhưng nó lại là một phạm trù đặc thù, là cái mốc cơ bản của tính chủ thể của con người. Vì thế, quan hệ tâm tính trở thành vấn đề quan trọng đòi hỏi Thuyết nhân tính lý học phải giải đáp. Còn vấn đề nhân tính đương nhiên không thể giải thích bằng quan hệ lý khí một cách giản đơn.

Do trong lý học có các học phái khác nhau, nên các học phái khác nhau lại có điểm xuất phát khác nhau, vì thế mà phương thức giải quyết vấn đề cũng không giống nhau. Nhưng xây dựng Thuyết hình nhi thượng và học thuyết nhân tính đạo đức lại có đặc điểm chung của Thuyết phạm trù tâm tính của lý học. Nếu nói là, trên vấn đề lý khí, lý học có các phái khác nhau, biểu hiện ra hình thức đa nguyên hoá, thì trên vấn đề tâm tính lại đồng quy được các con đường khác nhau. (Đương nhiên phát triển và phân hoá cũng là tồn tại). Đó là kết quả tất nhiên của sự phát triển tư duy lý luận, cũng là sự đòi hỏi, phát triển của thực tiễn xã hội. Do đó mà có đặc điểm thời đại và dân tộc rõ ràng.

Nói về tính và lý, vốn là quan hệ giữa con người và tự nhiên, giữa chủ thể và khách thể, nhưng lý lại được nói là nguồn gốc của tính. Lý vốn có hàm nghĩa về hai phương diện. Một là "vật lý" hay lý của tự nhiên có mối liên hệ với "cái sở dĩ nhiên" của Thuyết vũ trụ; Hai là, "tính lý" hay lý của nhân luân là chỉ cái sở đương nhiên" của Thuyết nhân tính. Cái trước thuộc phạm trù của Thuyết vũ trụ, cái sau thuộc phạm trù của Thuyết nhân tính. Nhưng nhiệm vụ của lý học không phải là phân biệt hai cái đó, mà là kết hợp chúng lại. Các nhà lý học chẳng qua không nói đến cái lý của sở dĩ nhiên của giới tự nhiên, tức quy luật tự nhiên, nhưng họ chưa phát triển triết học tự nhiên thuần tuý, học triết học thực chứng từ trong đó, mà là đi theo học thuyết "tính lý". Điều mà các nhà lý học thực sự quan tâm đến là tính lý chứ không phải vật lý, là lý tính đạo đức, chứ không phải là lý tính nhận biết. Họ lấy tính lý thay cho vật lý, quy kết vật lý thành tính lý, đó là đặc trưng chung của tư duy

lý học. Sở dĩ, họ nhấn mạnh lý của "sở dĩ nhiên", chính là để luận chứng lý của "sở đương nhiên", tức luận chứng tính tất nhiên, tính hợp quy luật của tính lý. Vấn đề chân lý biến thành vấn đề giá trị, thuyết chân lý tức là ngang với thuyết giá trị. Hai thuyết này hoàn toàn thống nhất. Đó là nguyên nhân căn bản vì sao lý học được gọi là học thuyết "tính lý". Nhưng điều đó không có nghĩa là các nhà lý học chỉ nói về tính lý mà không nói đến vật lý.

Phần tâm tính là một hệ thống phạm trù có nhiều cấp độ liên kết nhiều phạm trù lại, có kết cấu lôgic của bản thân. Nhưng tâm tính là phạm trù trung tâm. "Tâm" có hai lớp hàm nghĩa, một là, chỉ cơ quan nhận thức, hai là, chỉ công năng, tác dụng nhận thức của nó như "tri giác", "cảm giác" v.v..., tức là chỉ bản năng đạo đức hay ý thức tình cảm tồn tại bên trong bản thân chủ thể, tức cái gọi là "tâm" của nghĩa lý, "bản tâm" hay "lương tâm". Chúng lần lượt đại biểu cho lý tính nhận biết, lý tính đạo đức và ý thức thẩm mỹ. Trong lý học, có người nhấn mạnh tâm nhận biết, có người nhấn mạnh tâm đạo đức, có người nhấn mạnh cả hai, đồng thời dùng cả hai. Nhưng không phải ai ai cũng đều thừa nhận tâm đạo đức. Tính là bản tính nội tại của con người, chủ yếu được quy kết là bản tính đạo đức hay lý tính đạo đức của con người. Có rất nhiều nhà lý học cũng thừa nhận con người có bản tính không thể phân khai, nhưng do sự giải thích về tâm khác nhau, do đó mà đã có sự tranh luận về vấn đề quan hệ tâm tính. Đại thể có Thuyết tâm tính hợp nhất và Thuyết tâm tính là hai, tức hai quan điểm của Thuyết tự luật đạo đức, và Thuyết tự luật lại chia ra Thuyết

khách quan và Thuyết chủ quan. Cái gọi là Thuyết khách quan (Khách quan luận), là lý luận xuất phát từ thuyết bản thể vũ trụ để nói rõ tâm và tính hợp nhất, các ông như Chu Đôn Di, Trương Tải, Nhị Trình và Chu Hy v.v... đều theo loại thuyết này. Nhưng Chu Đôn Di, Trương Tải và Trình Hạo cho rằng, "thể" của tâm tức là lý của tính, còn bản thể của tâm tồn tại được biểu hiện do tác dụng của tri giác, thể dụng tính tình hoàn toàn hợp nhất. Trình Di, Chu Hy thì nhấn mạnh tâm có sự phân biệt về thể và dụng, nếu tính và tình có sự khác nhau, bản thể của tâm tức là tính, tác dụng của tâm là tình, chứ không phải là tính, nên không thể nói tâm chỉ là tính được. Nhưng, họ đều chủ trương tính là sự tồn tại bản thể tự siêu việt của tâm, lại là sự thể hiện chủ quan của phép tắc khách quan. Các nhà theo Thuyết chủ quan mà Lục Cửu Uyên, Vương Dương Minh là đại biểu, họ xuất phát từ "bản tâm" hoặc "lương tri", chủ trương tâm tức là tính, đề xướng nguyên tắc tự luật tự chủ hoàn toàn. Nhưng, Vương Dương Minh cũng có nói về thể dụng của tâm, điểm này có liên hệ với Chu Hy. Điều đáng chú ý là, trong số những học giả sau Vương Dương Minh, có một bộ phận được gọi là những người của "phái tả học Vương", đã tu chỉnh và phê phán Thuyết thể dụng lương tri. Họ xuất phát từ tâm của tri giác kinh nghiệm và nhu cầu về sinh lý, tâm lý để luận chứng tâm tính hợp nhất, đã biểu hiện sự khẳng định đối với sự tồn tại cảm tính của con người và sự phủ định đối với Thuyết tiên nghiệm đạo đức, phát triển thuyết tâm tính lý học đến giai đoạn mới, vì thế mà có ý nghĩa tích cực. Từ Vương Vy, Vương Cấn đến Lưu Tông

Chu, Hoàng Tông Hy đều là những nhân vật đại biểu cho phái này. Những nhà theo Thuyết tha luật, đại biểu là La Khâm Thuận, Vương Đình Tương và Vương Phu Chi v.v... thừa nhận tính bắt nguồn từ phép tắc tự nhiên, thừa nhận sự tồn tại của lý tính đạo đức, song, lại phủ định Thuyết tâm thể tức tính, chỉ thừa nhận tâm là tâm nhận biết của tri giác. Như vậy, quan hệ tâm tính biến thành một loại quan hệ tương "hàm" hay "nhận tri", chứ không phải là mối quan hệ đồng nhất tự siêu việt. Như quan điểm của Chu Hy, tuy có liên hệ, nhưng lại không giống nhau, vì thế mà không thể hỗn hợp làm một để bàn. Đương nhiên, họ cũng chủ trương dục vọng cảm tính của sinh lý con người là nội dung quan trọng của nhân tính, nên đã có sự đánh giá khẳng định. Điều đó có sự khác biệt với lý học thời kỳ đầu. Tóm lại, phạm trù "tâm tính", chủ yếu giải quyết vấn đề quan hệ giữa tâm lý cá thể với ý thức chủ thể và nhân tính đạo đức; từ đó đã xác lập được quan điểm quan trọng của Thuyết nhân tính lý học.

Nhưng họ đều là những nhà theo Thuyết chủ thể. Các nhà theo Thuyết tự luật, mặc dù xuất phát từ lý, hay từ tâm, nhưng đều biến sự nội tại của đạo đức luân lý xã hội thành tự ý thức và tự tồn tại của chủ thể; Những nhà theo thuyết tha luật, tuy nhấn mạnh tính khách quan và tính ngoại tại của lý tính đạo đức, nhưng lại phú cho nó hình thức lý tính tiên nghiệm, thông qua lý tính nhận biết mà bị nội tại hoá, chủ thể hoá. Nguyên tắc chủ thể đạo đức mà các nhà lý học nêu ra, có ý nghĩa lý luận thực tiễn quan trọng. Song, nói về tính hiện thực của nó, là bổ sung cho quy phạm luân lý

phong kiến. Đương nhiên, sự phân biệt giữa các quan điểm bất đồng cũng là quan trọng. Những nhà theo thuyết chủ quan, do nhấn mạnh tính tự chủ, nên dễ dàng phát triển học thuyết cá tính ; các nhà theo Thuyết tha luật do nhấn mạnh lý tính nhận biết, nên dễ dàng phát triển Thuyết nhận thức khách quan. Rất nhiều phạm trù khác đều liên hệ với "tâm tính". Trong đó, "tính mệnh" là phạm trù có tính quá độ từ Thuyết vũ trụ đến Thuyết nhân tính. "Mệnh" là cái mà trời phú cho con người, "Tính" là cái của trời mà con người đã tiếp nhận. "Mệnh" chỉ tính tất nhiên khách quan, là phạm trù có tính ngoại tại và tính hạn chế ; "Tính" chỉ mục đích chủ quan, là phạm trù của tính nội tại và tính tự chủ. Hai phạm trù này thống nhất trong tính chủ thể. "Tính của thiên mệnh, tính của khí chất, giải quyết mối quan hệ giữa nhân tính phổ biến và nhân tính cụ thể, xác định cái thiện và cái ác của nhân tính là những khái niệm quan trọng trong giá trị quan của chủ thể. Các nhà lý học ở thời kỳ đầu liên hệ tính trời đất của hình nhi thượng với cái "thiện", liên hệ tính khí chất của hình nhi hạ với cái ác, lấy "khí chất biến hoá làm điều kiện quan trọng để khôi phục tính thiện, đã biểu hiện sự thay đổi quan trọng về giá trị quan". "Tính tình" là giải quyết vấn đề quan hệ giữa lý tính đạo đức với cảm tính đạo đức và tình cảm tâm lý. Điều đó đã biểu hiện đặc điểm cực đoan, coi trọng tình cảm của triết học truyền thống Trung Quốc. Từ ý nghĩa nhất định mà nói, triết học nho gia là triết học tình cảm, thuyết nhân tính đạo đức của nho gia, xây dựng trên tình cảm. Một mặt, nó phú cho kinh nghiệm tình cảm của con người một nội dung

đạo đức, nên nhấn mạnh tính siêu việt của nó ; mặt khác, lại nhấn mạnh sự chi phối và tác dụng chủ đạo của lý tính đạo đức đối với hoạt động tình cảm. Tình hình này kéo dài đến lý học ở thời kỳ sau mới bắt đầu có cái biến đổi "vị kỷ dĩ phát" (chưa phát và đã phát) là nhân tâm" (tâm của đạo và tâm của người), là theo "tâm", tức đứng trên ý thức chủ thể để nói rõ mối quan hệ giữa khả năng và hiện thực, giữa lý tính và cảm tính, giữa cái chung và cái riêng, đặc biệt là vấn đề quan hệ giữa ý thức tập thể và ý thức của cá nhân. Lý học quy kết ý thức chủ thể là ý thức tập thể, lấy cái đó làm giá trị nội tại cao nhất của con người. Một mặt, đã biểu hiện tinh thần trách nhiệm và sứ mệnh của con người đối với lịch sử xã hội ; nhưng thực chất là chỉ đề cao ý thức tập thể, phủ định ý thức cá nhân. Giữa thời kỳ đó còn có rất nhiều sự sai lầm, song đến thời kỳ sau của lý học, đã xuất hiện phổ biến sự coi trọng đối với ý thức cá nhân, điều đó đương nhiên có quan hệ mật thiết đến sự xuất hiện nền kinh tế hàng hoá của chủ nghĩa tư bản. Cuối cùng, còn có "Lý dục". Điều này nên nói là sự tổng kết của Thuyết tâm tính và Thuyết nhân sinh của lý học. Với hình thức sắc bén, nó đã nêu ra vấn đề quan hệ giữa lý tính đạo đức và dục vọng cảm tính, giữa lý tưởng và hiện thực. Nó đã xây dựng được cái gọi là tiêu chuẩn cao nhất của nhân cách lý tưởng, lại biểu hiện sự ngăn chặn và bóp chết dục vọng cảm tính. Từ ý nghĩa nào đó mà nói thì cặp phạm trù này đã gây được tác dụng cho triết học tôn giáo. Nhưng, về vấn đề này, nội bộ lý học đã nổ ra một cuộc tranh luận kịch liệt, đã phản ánh sự vận động và biến hoá của phạm trù lý học.

Thuyết tâm tính của lý học, từ bản chất mà nói, là Thuyết hình thượng đạo đức. Nó lấy phép tắc đạo đức siêu việt, tuyệt đối, phổ biến làm cái mốc căn bản của nhân tính, phú cho luân lý xã hội một ý nghĩa của Thuyết bản thể, thành sự tồn tại cao nhất của con người. Vai trò và giá trị của con người được đề cao chưa từng có, nhưng chính vì nó quy kết nhân tính chỉ là bản tính đạo đức, nên nhìn từ quan điểm toàn diện hơn, vai trò của con người lại bị hạ thấp.

Con người trong xã hội hiện thực không phải là vật trừu tượng được đạo đức hoá và lý tính hoá thuần tuý. Con người, đầu tiên là sự tồn tại sinh động của cảm tính. Phạm trù tâm tính của lý học đã đề xướng nguyên tắc lý tính tuyệt đối siêu việt, đồng thời lại không thể không trả lời vấn đề quan hệ giữa lý tính và cảm tính, giữa tuyệt đối và tương đối. Nói tóm lại là, họ thông qua Thuyết "thân tâm hợp nhất", thuyết "tính tình thống nhất", về nguyên tắc, đã khẳng định sự tồn tại cảm tính hiện thực của con người, nhưng vì quá nhấn mạnh tính tuyệt đối, tính siêu việt của lý tính đạo đức, do đó mà không thể không xa vào mâu thuẫn sâu sắc. Tiến vào thời kỳ sau lý học, do sự hưng khởi của trào lưu tư tưởng phê phán, nên sự tồn tại cảm tính của con người càng ngày càng được coi trọng. Lý luận phiến diện nhấn mạnh lý tính đạo đức bắt đầu bị phê phán. Thuyết tính tình, lý dục thống nhất của Vương Phu Chi đã xuất hiện và là đại biểu về phương diện này. Còn các ông Hoàng Tông Hy, Đới Chấn v.v... đã công khai đề xướng tính hợp lý của sự phát triển chính đáng về dục vọng tình cảm, do sinh lý và tâm lý của con người đòi hỏi, thì lại càng tiến bộ hơn. Đặc biệt

là Đới Chấn đã mạnh dạn phê phán Thuyết đạo đức hình thượng là "dĩ lý sát nhân", nêu ra nhân tính phải bao gồm nội dung về ba mặt "trí, tính, dục". Từ đó đột phá vào phạm vi của thuyết nhân tính lý học, và mang tính chất tư tưởng "khải mông[1] cận đại".

1. Tư tưởng khải mông là tư tưởng muốn đưa con người chưa có văn hoá hoặc văn hóa rất thấp lên có văn hoá hoặc có nền văn hoá ở trình độ nhất định – ND.

CHƯƠNG 9

TÍNH MỆNH

"Tính" và "Mệnh" là phạm trù lý học, cũng là phạm trù quan trọng của cả nền triết học nho gia. Trong hệ thống phạm trù lý học, nó là khâu quá độ từ Thuyết vũ trụ đến thuyết tâm tính. Tính và mệnh đối xứng, nói rõ tính ngoại tại khách quan của mệnh và tính nội tại chủ quan của tính. Ở đây, mệnh là một phạm trù có tính tất nhiên khách quan, tính là phạm trù của sự tồn tại chủ thể và giá trị của nó. Hai cái này kết hợp với nhau, chính là để nói rõ mối liên hệ giữa trời và con người, tức là sự chuyển hoá và quá độ từ khách thể đến chủ thể.

Khổng Tử nêu ra hai phạm trù "Mệnh" và "Tính", nhưng chưa có liên hệ hai cái này lại. Tử Cống nói : "Ngôn tính của Phu Tử và đạo trời, không thể có mà thấy được" ("Luận ngữ. Công Tri Trường"), chứng tỏ Khổng Tử bàn về vấn đề này không nhiều. Khổng Tử cho rằng : "Tính gần nhau, tập xa nhau" (Tính tương cận, tập tương viễn), chỉ nội dung về hai mặt : cái tính thiện ác và tài chất, tài năng của con người. Còn mệnh mà Khổng Tử nói, cũng bao gồm hai mặt : vận mệnh và tính tất nhiên khách quan. "Mệnh diện phu" là vận mệnh thần bí. "Biết được mệnh trời" là nhận thức

được tính tất nhiên. Khổng Tử chỉ ra sự khác nhau của hai cái đó. Cái gọi là tính của ông, là bản tính đạo đức nội tại do tình cảm tâm lý trắc ẩn "mở rộng" mà thành, tức sở dĩ con người là con người. Mệnh là "mạc chi trí nhi chí giả" (Cái đến mà không hứng thú) ("Vạn chương thượng"), là một loại tính tất nhiên khách quan, gắn liền với trời "không làm mà lại làm" (Mạc chi vi nhi vi). Tính là "cái cầu mong ở ta vậy" (cầu tại ngã giả dã), mệnh là "cái cầu mong ở ngoài" (cầu tại ngoại giả) ("Tận tâm thượng"). Đồng thời ông lại nêu ra tính và mệnh là điều kiện tương hỗ, chuyển hoá lẫn nhau. "Miệng biết các vị, mắt nhìn các màu sắc, tai nghe âm thanh, mũi ngửi các mùi, chân tay an nhàn, tính cũng vậy, có mệnh ư, quân tử không nói tính vậy. Nhân là ở cho con, nghĩa là ở vua tôi, lễ là ở khách chủ, biết là ở người hiền, thánh nhân là ở đạo trời, mệnh cũng vậy, có tính ư, quân tử không nói mệnh vậy" ("Khẩu chi vu vị dã, mục chi vu sắc dã, nhĩ chi vu thanh dã, tị chi vu khấu dã, tứ chi vu sắc dã, tính dã, hữu mệnh yên, quân tử bất vị tính dã. Nhân chi vu phụ tử dã, nghĩa chi vi quân thần dã, lễ chi vu tân vu thiên đạo dã, mệnh dã. hữu tính yên, quân tử bất vị mệnh dã") (Như trên). Mệnh có thể hướng giá trị khác nhau mà có cách nói khác nhau, nhưng cuối cùng lấy nhân, nghĩa, lễ, trí làm nội dung căn bản của tính và lấy đó để xác lập nguyên tắc chủ thể của đạo đức.

Mạnh Tử xuất phát từ "bản tâm", tức bản năng tâm lý để xây dựng nên Học thuyết tâm tính hợp nhất và quán thông với "trời" của Thuyết vũ trụ, nhưng ông lại nhấn mạnh hai mặt khác nhau của tính và mệnh, cái trước được coi là bản tính tồn tại cố hữu của chủ thể, là "cầu hữu ích vụ đắc

đã" (cầu có ích nên được vậy) ; cái sau được coi là tính tất nhiên ngoại tại, là "cầu vô ích vụ đắc dã" (cầu vô ích nên cũng được). "Trung dung" nêu ra mệnh đề "gọi là tính của thiên mệnh", khẳng định rõ ràng chính xác tính bắt nguồn từ mệnh. "Thiên mệnh" ở đây đã có ý nghĩa của bản thể vũ trụ. Nó nêu ra mệnh đề tận tính của nó, nên có tận tính của người, tận tính của vật, từ đó mà đạt được "Tán thiên địa chi hoá dục", "Dự thiên địa tham" ("Tán thành sự hoá dục của trời đất", "tham gia với trời đất") với "cùng lý tận tính dĩ chi vu mệnh" (hết lý tận tính để đến với mệnh). Trong "Trung dung" có trình bày về bản thể vũ trụ để nói rõ bản tính của con người, những lập luận đó có ảnh hưởng trực tiếp đến việc xác lập phạm trù "tính mệnh".

Người kế tiếp sau "Trung dung" là Lý Cao, chính thức nêu ra : "Tính chính là mệnh của trời" (tính giả thiên chi mệnh dã) ("Phục tính thư" trung). Ông đã khẳng định sự liên hệ tất nhiên giữa tính và mệnh, nhưng ông đồng thời nhấn mạnh tính ngoại tại và tính hạn chế của mệnh, tính nội tại và tính tự chủ của tính. Sau này Âu Dương Tu, Tư Mã Quang v.v... đều giải thích mệnh là tính ngẫu nhiên ngoại tại nào đó, tức cái gọi là "hữu hạnh hữu bất hạnh" (trong cái may có cái không may) ("Trọng thị văn tập tự", "Âu Dương Văn Trung toàn tập", quyển 44) và vấn đề "Ngẫu bất ngẫu" (Trong cái ngẫu nhiên có cái không ngẫu nhiên) ("Vu thư, lý tính", "Tư mã công văn tập", quyển 74). Tính là chỉ tài năng hoặc tài chất, tức cái gọi là "tài bất tài", nhờ học tập và giảng dạy mà nên. Điều này có khác đôi chút với các nhà lý học luận chứng tính mệnh hợp nhất từ thuyết bản thể.

Nhà lý học Chu Đôn Di nêu ra ba phạm trù "lý, tính, mệnh". Trong Thuyết bản thể của ông đã liên hệ Tính với Mệnh, có tư tưởng tính mệnh hợp nhất. Ngoài ra, ông còn nêu ra mệnh đề "Trời lấy dương sinh muôn vật, lấy âm thành muôn vật, sinh ra người cũng vậy, thành nghĩa cũng vậy" ("Thông thư. Thuận hoá"). Ông đi từ bản thể vũ trụ đến bản thể đạo đức, trực tiếp nói rõ nguồn gốc của nhân tính. Cái gọi là thánh nhân của ông là "lấy trung, chính, nhân, nghĩa" mà "lập nhân cực," và nói rõ "nhân cực" bắt nguồn ở "vô cực thái cực", nhân cực thuộc về tính, vô thái cực thuộc về mệnh. Ông nêu lên chữ "Mệnh" để nói rõ nhân tính cần có nguồn gốc, cần có tuần hoàn. Nhưng, sự phát triển tiến bộ hơn còn chờ đợi ở các nhà lý học sau này.

Trương Tải đã chính xác nêu ra vấn đề quan hệ giữa tính và mệnh và giải thích từ hai phương diện. Một là, ông cho rằng "Trời truyền thụ cho người thì là mệnh (tự chú : cũng có thể gọi là tính), con người tiếp thu ở trời thì là tính (Tự chú : cũng có thể gọi là mệnh) " ("Ngữ lục trung"). Ông nói rõ tính và mệnh có sự phân biệt giữa chủ quan và khách quan, giữa nội tại và ngoại tại. Mệnh là nói từ phương diện bản thể vũ trụ, có nguồn gốc của nó là ở trời. ("Hoành cừ dịch thuyết. Thuyết quái"); Tính là nói từ phương diện chủ thể, là ở người. Nhưng hai cái này lại là đồng nhất, tách khỏi mệnh càng không có cái gọi là tính, giữa tính nội tại và tính ngoại tại có tính đồng nhất về bản chất, tức nhân tính bắt nguồn từ thiên mệnh. Nên mệnh cũng có thể nói là tính, tính cũng có thể gọi là mệnh. Điều này đã luận chứng tính đồng nhất giữa tính tất nhiên của giới tự nhiên với ý chí đạo đức.

Nhưng mặt khác, Trương Tải bàn về tính không phải đơn giản chỉ tính của con người đã tiếp thu, mà mệnh cũng không đơn giản chỉ mệnh của trời đã truyền thụ. Nghĩa là hai cái này có thể dịch chuyển cho nhau. Ông nêu ra "Hợp hư với khí để có tính" ("Chính mông. Thái hoà"). Điều đó nói tính là thuộc bản chất của khí thái hư ; lại nêu ra "tính chính là một nguồn gốc của muôn vật" ("Tính thành minh"), thì tính lại là bản chất nội tại cao nhất của con người, tính bao quát muôn sự muôn vật. Mệnh cũng có thể nói từ phương diện chủ thể. Cái gọi là "Mệnh bẩm tự nhiên vậy" (Mệnh bẩm đồng vu tính, ngẫu nãi thích nhiên yên) (Như trên), nghĩa là nói mệnh từ phương diện chủ thể. Tóm lại, Trương Tải nói tính thành nguồn gốc của muôn vật tồn tại khách quan. Cái gọi là tính đó, không những chỉ là tính của con người đã bẩm sinh tiếp thu, mà là phạm trù bản thể cao nhất. Đó là "Tính không có nội ngoại", "Thiên hạ càng không có vật ở ngoài tính", mà Nhị Trình và Chu Hy sau này đã nói.

Trương Tải còn lấy "chí thành" làm thiên tính, lấy "bất tức" không ngừng làm thiên mệnh. Từ ý nghĩa của thuộc tính và công năng, ông đã nêu ra tư tưởng thiên mệnh lưu hành, "con người sinh thành thì tính tận mà thần có thể cùng, bất tức thì mệnh hành mà biến hoá có thể biết được vậy" ("Nhân năng chí thành tắc tính tận nhi thần khả cùng hĩ, bất tức tắc mệnh hành nhi hoá khả tri hĩ") (Như trên). Có thể thấy, mệnh có ý nghĩa lưu hành không ngừng. Thiên mệnh lưu hành không ngừng, đó là tư tưởng quan trọng của Thuyết tính mệnh lý học. Giới tự nhiên phát dục lưu hành,

sinh sôi không ngừng, chính là nguyên nhân căn bản sở dĩ sinh thành của con người và muôn vật, cũng là nguồn gốc căn bản của nhân tính. Cái gọi là "cùng thần tri hoá" của Trương Tải có nghĩa là cần biết cái đạo lý đó. Nhưng, Trương Tải lấy khí làm bản thể, nhân tính bắt nguồn từ khí hoá lưu hành, tính và mệnh đều không ở ngoài khí. "Tính thông ở ngoài khí, mệnh hành ở trong tính, khí không có nội ngoại, giả sử có hình, thì suy nghĩ biết người không thể không biết trời, biết tính sau đó biết đến mệnh" ("Chính mông. Thành minh"). Tuy ông nói tính thành "thông cực ở vô", nhưng chẳng qua là nhấn mạnh một mặt "tính thông bất khả tượng", tính thông ở ngoài khí, mà khí không có nội ngoại, chứng tỏ tính không ở ngoài khí, chỉ là "giả sử có hình mà nói". Theo sự giải thích này, con người và muôn vật đều bắt nguồn ở khí, tính của khí vốn hư mà trong, nên là nguồn gốc của nhân tính ; Sự lưu hành phát dục của khí là quá trình cơ bản sinh ra người và muôn vật. Tính là nói về sự tồn tại của bản thể, mệnh là nói về quá trình lưu hành, nhưng nói về ý nghĩa sinh học của nhân loại, thì sau khi khí phát dục lưu hành, thì tính tồn tại ở người, nên cần biết tận tính sau đó mới biết đến mệnh.

Tính được coi là sự tồn tại của bản thể, là nguồn gốc chung. Sự lưu hành của mệnh thì có phân biệt, người tiếp thụ cũng có giới hạn của từng người. "Cái chung của tính, là hợp hai cái vậy ; Sự tiếp thu của mệnh, cũng có phép tắc vậy ; Sự cần thiết chung, không cùng thì không dẫn đến sự phân biệt tiếp thu, tận tính cùng lý mà bất khả biến, vẫn là phép tắc của ta vậy". "Cái mà trời tự mình không thể ngừng

lại được, gọi là mệnh, cái mà vật không thể không cảm được, gọi là tính" ("Tính kỳ tổng hợp lưỡng dã ; Mệnh kỳ thụ, hữu tắc dã ; Bất cục tổng chi yếu, tắc bất chí thụ chi phân, tận tính cùng lý nhi bất khả biến, nãi ngô tắc dã". "Thiên sở tự bất năng dĩ giả vị mệnh, vật sở bất năng vô cảm giả vị tính") (Như trên). Đó là nguồn gốc nói rõ nhân tính từ nguồn gốc bản thể, đồng thời lại nói rõ, hiện thực của nhân tính phải trải qua khâu này của mệnh. "Ngôn thiên chi phú dư vạn vật giả, vị chi thiên mệnh" (Như sách đã dẫn ở trên, quyển 11). Trình Di nói : "Tại thiên là mệnh, tại nhân là tính" (Như sách đã dẫn, quyển 18). "Mệnh trời giống như đạo trời vậy, lấy dụng của nó mà nói thì gọi là mệnh, mệnh chính là cái của tạo hoá vậy" ("Thiên mệnh do thiếu đạo dã, dĩ kỳ dụng nhi ngôn chi, tắc vị chi mệnh, mệnh giả tạo hoá chi vị dã") (Như sách đã dẫn, quyển 21, hạ). Ở Nhị Trình xem ra, mệnh là sự quá độ, chuyển hoá từ bản thể vũ trụ đến tính người, tính là sự tồn tại chủ quan của tính.

Ở đây có một quan điểm quan trọng, tức từ bản thể vũ trụ quá độ sang bản thể đạo đức, từ bản thể đạo đức để xây dựng Thuyết nhân tính, chính là thực hiện thông qua phạm trù "tính mệnh". Lý là nguồn gốc của muôn vật, cũng là nguồn gốc của nhân tính, nhưng lý được coi là phép tắc tự nhiên khách quan, là quy luật tự nhiên, khi nó chưa thành nhân tính, vẫn chỉ là vật tự tại của giới tự nhiên, chứ không phải là sở hữu của ta, vì thế mà không có cái gọi là ý nghĩa về thiện và ác v.v..., chỉ đến khi nó chuyển hoá thành nhân tính nội tại, mới biến thành sở hữu của ta, có giá trị nội tại. Nói về tính mệnh tương đối là có sự phân biệt trên quan hệ giá trị của chủ và khách thể.

Đạo trời lưu hành, tạo hoá muôn vật, mệnh được coi là tạo hoá, là một quá trình tự nhiên luôn luôn không ngừng, cũng có ý nghĩa "sinh thành". Tạo hoá không thể tách rời khí, "dụng của nó thì gọi là mệnh". Điều đó chứng tỏ mệnh là tác dụng của lý, có liên hệ với khí. Có tác dụng đó rồi, mới có cái gọi là nhân tính. Trình Hạo nói : "Trên nhân sinh nhi tĩnh" là khó nói, khi mới nói tính thì đã không phải là tính rồi" (Nhân sinh nhi tĩnh, dĩ thượng bất dụng thuyết, tài thuyết tính thời, tiện dĩ bất thị tính đã) (Như sách đã dẫn, quyển 1), nghĩa là, chỉ sau khi người ta sinh ra, mệnh đã chuyển hoá ngay thành tính, chứ không phải là "tính" tại trời trên "nhân sinh nhi tĩnh", tức là "mệnh trời", nhưng hai cái này lại là đồng nhất, không có mệnh, cũng không có cái gọi là tính. Cái gọi là tính của Nhị Trình hoàn toàn là nguyên tắc lý tính đã đạo đức hoá, không hoàn toàn giống với "sinh gọi là tính" ("Sinh chi vị tính").

Trình Di cũng nói tới "tư tưởng một lý", còn mệnh thì có phân chia. Ông nói "Nhân chi vu tính, do khí chi thụ quang vu nhật, nhật bản bất động chi vật" ("Con người đến với tính, giống như vật dụng tiếp nhận ánh sáng ở mặt trời, mà mặt trời vốn là vật bất động") ("Di thư", quyển 3). Tính vốn không có phân chia, nhưng vật dụng có cái to cái nhỏ, nên tiếp nhận ánh sáng nhiều hay ít. Độ to nhỏ của vật dụng do mệnh quyết định. Như động vật hữu tri, thực vật vô tri. "Kỳ tính tự dị, đán phú hình vụ thiên địa, kỳ lý tắc nhất" ("Tính của chúng có khác nhau, nhưng hình thì tại thiên địa, lý của chúng chỉ có một") (Như sách đã dẫn, quyển 24). Lý của bản thể muôn vật chỉ có một, nhưng

mệnh phú cho muôn vật thì có phân biệt, như loại hữu tri và vô tri, do đó mà tính của chúng có khác nhau. Trên thực tế, lý chỉ có một, tính cũng phải là một, nhưng do khí không giống nhau, nên tính có khác nhau. Ở đây, mệnh và khí có liên hệ với nhau.

Chính từ ý nghĩa đó, Trình Di nói tới tính ngoại tại, tính hạn chế của mệnh và tính nội tại, tính tự chủ của tính. "Khẩu, mục, nhĩ, tỉ chi dục, tính dã, nhiên hữu phận yên, bất khả vị ngã tu yếu đắc, thị hữu mệnh dã ; Nhân, nghĩa, lễ, trí, thiên đạo tại nhân, phú vu mệnh hữu hậu bạc, thị mệnh dã, nhiên hữu tính yên, khả dĩ học, cố quân tử bất vị mệnh" ("Miệng, mắt, tai, mũi đều có sự ham muốn, tính cũng vậy, rõ ràng là có sự phân biệt vậy, không thể nói ta cần cái gì là được, muốn được là phải có mệnh ; Nhân, nghĩa, lễ, trí, thiên đạo là ở tại người, phú cho cái mệnh dày hay mỏng, là mệnh, tất phải có tính, có thể học, nên người quân tử không nói về mệnh") (Như sách đã dẫn, quyển 19). Đây tuy là sự giải thích cho Mạnh Tử, nhưng ý nghĩa không hoàn toàn giống nhau. Bởi vì đây là nói về hai cấp độ lý và khí. Nói về khí, sự ham muốn của miệng, mắt, tai và mũi, đã là mệnh, cũng là tính, nhưng chính vì là khí, nên có phần chia giới hạn, chỉ có thể nói là mệnh, không cần phải nói về tính ; Nói về lý, nhân, nghĩa, lễ và trí là cái có ở người của đạo trời, giống như vậy là mệnh, là tính, nhưng bởi vì là lý, nên không bị phân chia giới hạn, chỉ có thể gọi là tính, không cần gọi là mệnh. Nhưng sự phân giải này không hoàn toàn nhất trí với mệnh đề "tính tức lý" này của ông. Điều đó đã sinh ra mấy loại giải thích khác nhau về mệnh của Chu Hy sau này.

Chu Hy đã tiến bộ một bước khi nói trời (giới tự nhiên) là sự hợp nhất giữa lý và khí, nhưng mệnh lại có sự phân chia ra lý và khí. Thiên mệnh lưu hành mà sinh ra người và muôn vật, có lý có khí, người và vật tiếp thu khí của trời để là hình, tiếp thu lý của trời nên là tính. Nhưng mệnh là nói về khí, vì nó dày, mỏng, trong, đục khác nhau mà có định số ; đạo trời lưu hành, phú cho mỗi người, mỗi vật có cái tính, nên gọi là "tính mệnh", nhưng cái mà ông nhấn mạnh là cái sau, chứ không phải là cái trước.

Mệnh tuy có nghĩa của mệnh lệnh, nhưng không phải thực sự có một vị chúa tể ban bố mệnh lệnh. Nó chẳng qua là "cái phú cho vật để đo sự lưu hành của đạo trời" ("Luận ngữ tập chú", quyển 1). Nó là một quá trình "tự nhiên". Nếu nói là mệnh lệnh thì lại là mệnh lệnh tuyệt đối có ở con người do giới tự nhiên phú cho con người, tức là luật lệnh đạo đức, từ đó mà trở thành bản tính nội tại của bản thân chủ thể. Mệnh có tính mục đích tiềm tại. Đạo trời lưu hành sinh ra người và vật là một quá trình hợp mục đích. Sau khi con người sinh ra, có ý chí, đã thể hiện tính mục đích đó.

Chu Hy tuy nhấn mạnh người và vật đều có tính, mệnh, nhưng lại có sự khác nhau. Vật chỉ có thể nói về "lý", còn con người cần phải nói về "tính". Đó là điều mà Chu Hy đã phân biệt. Ba cái lý, tính, mệnh chắc chắn không phải là hai vật, tất nhiên nói về sự tồn tại của nó thì không thể không có sự phân biệt. Cái lý này lấy sự việc để phân biệt, còn tính thì lấy người để phân biệt, mệnh là sự toàn diện của đạo trời, tính sở dĩ là tính, lý sở dĩ là lý vậy" ("Luận

ngữ hoặc vấn", quyển 2). Đạo trời là quy luật chung phát dục lưu hành của giới tự nhiên. Đạo trời phát dục lưu hành mà phú cho người và vật không có sự khác nhau, nên gọi là "toàn diện". Nhưng người và vật bẩm sinh tiếp thụ lại không giống nhau. Ở con người là tính, ở vật là vật lý. Trong tình hình chung, Chu Hy cũng nói đến tính của người và vật, nhưng đó là nói về lý của mệnh trời, về sự tiếp thụ bẩm sinh cụ thể của người và vật. Ông cho rằng, ở con người bẩm sinh có sự toàn diện của đạo trời, nên là tính ; ở vật bẩm sinh có sự phiến diện, nên là lý. Tính là toàn thể, lý có phân giới hạn, mỗi vật không giống nhau, mỗi lý có khác nhau. Sự phân biệt này là quan điểm quan trọng trong học thuyết tính lý của Chu Hy, nói rõ mệnh đã là toàn diện, lại có phân giới hạn, lấy đó để phân biệt người và muôn vật.

Ở Chu Hy xem ra, tính người bắt nguồn từ đạo lưu hành đại hoá của vũ trụ, nên không thể tách rời khỏi giới tự nhiên được. Đó gọi là "trời và người cùng một khí, trời và người cùng một lý" (Thiên nhân nhất khí, thiên nhân nhất lý), nhưng con người sau khi giới tự nhiên sinh ra đã chiếm địa vị đặc thù, do đó mà có phân biệt với giới tự nhiên nói chung. Con người có thể cùng đứng với trời, đất để thành ba, có thể tham tán hoá dục, bởi vì con người thật sự thực hiện được sinh mệnh của vũ trụ, trở thành động vật có lý tính xã hội đạo đức. Đó là điều mà các động vật khác khuyết thiếu. Tuy nhiên, ông nói một số động vật nào đó cũng có loại nhân nghĩa, nhưng đó chỉ là "một điểm sáng", chỉ có con người mới có đủ cả nhân, nghĩa, lễ, trí, giống như trời có nguyên, hanh, lợi, trinh, xuân, hạ, thu, đông.

Ông thông qua sự giải thích về "kế thiện thành tính", nói rõ thêm một bước về quan hệ giữa tính và mệnh. Tính là "lý sinh ra", nhưng cần phải có một quá trình thực hiện. Sinh lý được coi là nguồn gốc của nhân tính, tuy là thuần tuý đến thiện, nhưng trước khi con người sinh ra, nó chỉ là một sự tồn tại tự tại, chỉ là một khả năng, và không ngang với nhân tính hiện thực, đó gọi là "cái thiện kế tục" (kế chi giả thiện). Chỉ khi con người sinh ra, mới có đủ cái sinh lý để trở thành nhân tính hiện thực, mới hoàn thành sự quá độ đó. Đó gọi là "cái tính đã thành". Ở đây có ý nghĩa về mặt sinh học nhân loại rõ ràng.

Chu Hy đã nói nhân tính không giống với các lý khác, rõ ràng là chỉ nói về tính xã hội của con người. Ông nhận thức nhân tính được thực hiện trong mối quan hệ giữa người với người. Nhưng ông cho rằng, tính xã hội của con người, suy cho đến cùng, là bắt nguồn ở phép tắc của tự nhiên. Từ ý nghĩa nhất định đó mà nói, nhân tính vừa là tự nhiên, lại vừa là xã hội. Nói về nguồn gốc, khả năng của nhân tính thì nó là tự nhiên, nói về nội dung và tính hiện thực của nó thì lại là xã hội. Chu Hy không thể lý giải được thuộc tính đạo đức của con người là do mối quan hệ kinh tế của xã hội loài người quyết định. Ông chỉ có thể xuất phát từ tiền đề cơ bản của hệ thống phạm trù lý học của mình để cho rằng tính bắt nguồn ở lý của bản thể vũ trụ. Tuy nhiên, ông thấy được biểu hiện thực của nhân tính có nội dung xã hội của nó và không phải là tính tự nhiên thuần tuý. Nhìn từ Thuyết tính mệnh hợp nhất của ông, tự nhiên được ông lý giải không phải là tự nhiên mang tính mục đích của xã hội

hoá, mà là giới tự nhiên vật chất thuần tuý. Nhưng nói về sự phân biệt giữa người và vật, ông lại từ tính xã hội của con người để nói rõ nội dung của nhân tính.

Tất nhiên, tính của người và vật đều đến từ "thiên mệnh", nhưng vì sao hai cái này lại có sự khác nhau ? Các nhà vật lý nói chung cho rằng, con người sinh ra đã có cái "tú" của ngũ hành nhị khí, nên là cái "linh" của muôn vật. Chu Hy tiến thêm một bước nêu ra, người và vật đã tiếp thụ tuy cùng một lý, nhưng do khí bẩm sinh ra có sự khác nhau về thiên lệch, ngay ngắn thông tắc, nên có sự khác nhau giữa con người và vật. "Sự sinh ra của người và vật, cùng có cái lý của trời đất, nên là tính, cùng có cái khí của trời đất nên là hình, cái không giống nhau của nó, độc chỉ có con người ở giữa là có sự ngay ngắn của hình khí, nên có thể lấy toàn tính của nó làm sự thiếu dị, tuy nói là thiếu dị, nhưng rõ ràng sự phân biệt giữa người và vật thực tại là ở đó" ("Nhân vật chi sinh, đồng đắc thiên địa chi lý dĩ vi tính, đồng đắc thiên địa chi khí dĩ vi hình, kỳ bất đồng giả, độc nhân vu kỳ giám đắc hình khí chi chính, nhi năng hữu dĩ toàn kỳ tính vi thiếu dị nhĩ. Tuy viết thiếu dị, nhiên nhân vật chi phân, thực tại vu thử") ("Mạnh Tử tập chú", quyển 4). Ở đây, lý được coi là nguồn gốc của bản thể, là trừu tượng, khí tuy do lý quyết định, nhưng lại cụ thể. Nguyên tắc trừu tượng cần phải nói rõ từ nguyên nhân cụ thể. Người và vật do khác nhau về kết cấu vật chất, nên tính của chúng khác nhau. Điều này giống như là trừu tượng, vì ông không có nói rõ bản chất của con người từ nguồn gốc xã hội. Nhưng, từ góc độ nhân loại học, triết học và lịch sử phát

sinh tự nhiên để nói rõ con người cao hơn các động vật khác, lại là điều đáng được coi trọng.

Sau Chu Hy, Trần Thuần đã có sự coi trọng đặc biệt đối với mệnh và tính. Điều 1 trong "Bắc khê tự nghĩa" là chữ "mệnh", ông chỉ ra mệnh có hai nghĩa của lý và khí, nhưng ông chủ trương "lý không ở ngoài khí". Trần Thuần bàn về mệnh có khác với Thuyết thiên mệnh trước đó, cũng hơi khác với cách nói của Chu Hy là phân ra mệnh chỉ là quá trình "đại hoá lưu hành" của giới tự nhiên, không thể nói tách rời khí, lý cũng là lý trong khí, tuy là chúa tể, nhưng lại không ở ngoài khí. "Thiên dĩ toàn thể ngôn, mệnh dĩ kỳ trung diệu dụng ngôn" (Trời nói bằng toàn thể, mệnh nói bằng diệu dụng trong đó). Ông nói rõ mệnh là quá trình hay tác dụng của bản thể vũ trụ lưu hành phát dục, tồn tại không tách rời khí. Ông nhấn mạnh nguyên nhân vật chất của giới tự nhiên. Đó là một đặc điểm bàn về mệnh của Trần Thuần.

Trần Thuần cho rằng, mệnh tuy là cái chung, nhưng tiếp thu không đều. Không những người với vật, vật với vật, người với người đều có cái không đều. Vì sao như thế ? "Cũng là cái lý của tự nhiên, sao lại nghi ngờ !" Túc không có bất kỳ tính mục đích nào. Ở đây đã nêu ra vấn đề quan hệ giữa tất nhiên và ngẫu nhiên. Mệnh là tính tất nhiên khách quan, đại hoá lưu hành mà sinh ra người và vật, nhưng sở dĩ thành người thành vật thì có tính ngẫu nhiên. Trần Thuần không thể giải quyết vấn đề nguồn gốc của nhân tính một cách khoa học, song ông đã nêu ra tư tưởng

của tính ngẫu nhiên, là một bổ sung đối với tư tưởng lý học quy kết hết thảy là tính tất nhiên tuyệt đối.

Về quan hệ giữa mệnh và tính, như Trình Chu đã nói, "Vốn không phải là hai vật, tại trời gọi là mệnh, tại người gọi là tính" ("Bắc Khê tự nghĩa"), tức chỉ có sự khác nhau giữa chủ thể và khách thể, giữa nội tại và ngoại tại. Tính là sự hiện thực ở lòng người của phép tắc tự nhiên, do đó, "chữ tính ghép theo chữ sinh và chữ tâm, là người sinh ra để có lý ở tâm, mới gọi là tính" ("tính chữ tòng sinh tòng tâm, thị nhân sinh lại cụ thị lý vu tâm, phương danh chi viết tính"). (Như trên). Điều đó đã tiến vào phạm trù tâm tính.

Trong số người học sau Chu Trình, chỉ có Hứa Hoành và Ngô Dự Bật là phân biệt rõ ràng tính và mệnh. Họ nhấn mạnh về "khí mệnh", bần tiện, phú quý, sinh tử, họa phúc v.v..., tức nhấn mạnh tính ngoại tại và tính hạn định của mệnh, đồng thời càng nhấn mạnh hơn tính nội tại và tính chủ thể của tính, cho rằng mệnh không phải là sở năng của con người, không thể thay đổi, nhưng tính lại là việc của bản thân mình, là sở hữu của ta. Giàu nghèo sang hèn, nghe ra là ở trời ; Tính thì hoàn toàn dựa vào mình. Đó là thuyết phạm trù song hành tâm tính và mệnh.

Lục Cửu Uyên thuộc phái tâm học giải thích về phạm trù "tính mệnh", có mặt giống với Nhị Trình và Chu Hy, tức cho rằng tính bắt nguồn ở mệnh trời. "Người vẫn do trời sinh ra, tính vốn là mệnh của trời. Nói theo lý thì lớn hơn trời đất, có khả năng mạnh như vậy ; Nói về người thì há có thể nói lớn hơn trời đất !" ("Nhân nãi thiên chi sở sinh, tính nãi thiên chi sở mệnh. Tự lý nhi ngôn, nhi việt đạo vụ

thiên địa, do chi khả dã ; tự nhân nhi ngôn, tắc hà khả ngôn đại vu thiên địa !") ("Dự Triệu Vĩnh Đạo", "Tượng Sơn toàn tập", quyển 12). Ông lấy tâm làm bản thể, nói về Thuyết bản thể "tâm tức lý", có thể nói tính lớn hơn trời đất, nhưng nói về bản thân chủ thể, có hình rồi sau mới có tính, há có thể nói lớn hơn trời đất. Con người chỉ là một vật trong trời đất, sinh ra do mệnh trời, tính của nó cũng do mệnh trời mà hình thành. Điều đó đã thừa nhận tính khách quan, tính ngoại tại của mệnh và tính tất nhiên từ mệnh đến tính.

Lục Cửu Uyên một mặt đề xướng Thuyết tính mệnh hợp nhất, tâm tính hợp nhất, xuất phát từ "bản tâm", suy ra tính của nhân, nghĩa, lễ, trí. Tính là cái có hữu thuộc chủ thể, nhưng lại không thể không thừa nhận bản tâm và bản thân con người đều là trời sinh ra, là trời tham gia. "Tứ đoan giả dã, tức thử tâm dã ; Thiên chi sở dĩ dự ngã giả, tức thử tâm dã" (Bốn cái đầu mối, tức là cái tâm vậy ; Trời sở dĩ với cái tôi, tức là cái tâm vậy) ("Dự Lý Tế", sách đã dẫn, quyển 11). Chứng tỏ Học thuyết tâm tính của Lục Cửu Uyên cũng là xây dựng dưới tiền đề của Thuyết bản thể vũ trụ. Vì thế, không thể nói Lục Cửu Uyên chỉ là người theo Thuyết chủ quan lấy tâm làm sự tồn tại duy nhất.

Lục Cửu Uyên cũng bàn về tính và mệnh từ khí âm dương. "Nhất âm nhất dương gọi là đạo, vẫn là nói rộng là muôn vật trong trời đất đều có cái âm dương hay vậy ; cái tiếp theo là thiện, vẫn độc quy về con người, cãi đã thành là tính vậy" ("Nhất âm nhất dương chi vị đạo, nãi phàn ngôn thiên địa vạn vật giai cụ thử âm dương dã. Kế chi giải thiện dã, nãi độc quy chi vu nhân ; Thành chi giả tính dã, hiệu

phúc quy chi vu thiên, thiên mệnh chi vị tính dã") ("Ngũ loại", như sách đã dẫn ở trên, quyển 35). Điều đó có khác với sự giải thích của Chu Hy, ông lấy "kế thiện" làm tính, lấy "thành tính" làm mệnh, nhưng điều đó không phủ định việc ông thừa nhận tính bắt nguồn từ mệnh. Nói từ khí hay là nói về lý ở đây không có quan hệ gì.

Vương Dương Minh cũng không ở ngoại lệ. Học thuyết tính mệnh hợp nhất của ông càng triệt để hơn Lục Cửu Uyên, bởi vì ông dùng "lương tri" thay cho lý, mà lương tri là cái tâm của tri giác linh minh cố hữu của chủ thể. Nhưng ông cũng thừa nhận, tính của thiên mệnh có ở tâm ta, nó hỗn hợp vào trong toàn thể mà có cả chương trình rõ ràng uy nghiêm" ("Thiên mệnh chi tính cụ vu ngô tâm, kỳ hỗn nhiên toàn thể chi trung nhi điều lý tiết mục sâm nhiên tốt cụ") ("Bác ước thuyết", "Dương minh toàn thư", quyển 7) và không phủ định tính bắt nguồn ở mệnh. Chỉ là, ở ông xem ra, tính của thiên mệnh có ở trong tâm, nên tính mệnh đều thống lĩnh ở tâm. Nhưng tâm không phải tồn tại tách rời thân hình của chủ thể, nó cần phải có nơi đến, nguồn gốc của nó chỉ có thể là "trời" ở ngoài chủ thể, tức giới tự nhiên kỳ thực. Ông cũng nhấn mạnh : "Nó ở tại trời, cái gọi là mệnh ; nó phú cho người, cái gọi là tính ; nó chủ ở thân thể, gọi là tâm. Tâm, tính, mệnh cũng là một vậy" ("Kỳ tại vu thiên vị chi mệnh, kỳ phú du nhân vị chi tính, kỳ chủ vu thân vị chi tâm. Tâm dã, tính dã, mệnh dã, nhất dã") ("Kê sơn thư viện tôn kinh duyệt ký", như sách đã dẫn, quyển 7). Nghĩa là, mệnh là đạo lưu hành của giới tự nhiên, là phép hay quy luật tự nhiên, có tính khách quan, mệnh ở trời phú cho con người thì là tính, do đó tính có tính chủ quan. Song

ông nhấn mạnh tác dụng chủ thể của tâm, nên nói tâm thì "trời, mệnh, tính" đều ở trong đó.

Tất cả Phái Tâm học đều lấy "Tâm" làm phạm trù cao nhất, là nguồn gốc của muôn vật. Nhưng, bản thân tâm lại là cái đã có của cả thể, nên cần có tiền đề tồn tại của nó, tách rời giới tự nhiên của vũ trụ thì không có cái gọi là tâm, càng không có cái gọi là tính. Vì thế, họ đều thừa nhận giới tự nhiên trong vũ trụ, mới là nguồn gốc duy nhất của sinh mệnh, cũng là nguồn gốc của tâm tính. Tâm tuy là chúa tể của thân thể, tiến tới trở thành chúa tể của muôn vật trong trời đất, nhưng tâm tồn tại không tách rời giới tự nhiên. Chỉ là, ở họ xem ra, tính tuy là sở phú của mệnh, mà hễ trở thành nguyên tắc đạo đức đã có của bản thân chủ thể, thì có thể làm chúa tể muôn vật trong trời đất, trở thành bản thể của muôn vật trong trời đất ; cái gọi là mệnh trời, chỉ là nói từ nguồn gốc, từ Thuyết bản thể mà nói thì nó tồn tại không tách rời tâm.

Điều này được biểu hiện càng rõ ràng hơn trong tư tưởng của Lưu Tông Chu. Ông theo thứ tự "Mệnh - Tính - Đạo", nói mệnh là phép tắc tự nhiên phú cho con người, nói tính là chịu tiếp thu ở đạo trời mà có ở con người. "Mệnh trời lưu hành, vật thanh dự không dâu (vô vọng) là đạo của trời, con người có đạo là tính. Trời không tách rời con người, tính không tách rời hình vậy. Suy từ động tĩnh dùng hàng ngày cho đến cái to lớn của luân lý cương thường, đến cái nhỏ bé của viên ngói hòn sỏi, (không đến) nên không phải là tính, không đến nên không phải là đạo, mà đạo tức là cái tự nhiên của nó vậy" (Thiên mệnh lưu hành,

vật dụ vi tính, thiên bất ly nhân, tính bất ly hành dã. Suy chi nhật dụng động tĩnh dĩ chí cương thường luân lý chi đại, sưu bột ngoạ lịch chi tiểu, vô vọng nhi phi tính, tắc vô vọng nhi phi đạo. Tính giả đạo chi bản nhiên, nhi thiện đạo tức kỳ tự nhiên giả dã ("Luận ngữ học án nhất", "Lưu Tử toàn thư", quyển 28). "Thiên mệnh lưu hành", tức quá trình tự nhiên của quy luật vũ trụ, "vật dữ vô vọng" là muôn vật cần có cái lý của nó, tức mỗi vật có một tính tuân theo quy luật phổ biến. "Thiên mệnh lưu hành, vật dữ vô vọng, nói là thực có cái mệnh lưu hành đó, phú cho mọi vật, không phải ngoài lưu hành, không có một cái lý vô vọng vậy" ("Thiên mệnh lưu hành, vật dữ vô vọng, ngôn thực hữu thử lưu hành chi mệnh, nhi vật vật phú tỷ chi, phi lưu hành chi ngoại, biệt hữu cá vô vọng chi lý dã") ("Học ngôn trung", như sách đã dẫn, quyển 11). Nhân tính tuy do mệnh trời phú cho, nhưng mệnh trời lại thực hiện nhờ dựa vào nhân tính, nhân tính thì dựa vào hình chất để tồn tại. Tính mệnh tuy có sự phân biệt chủ khách, nhưng tính và mệnh lại không tách rời nhau, mệnh chỉ có thể dựa vào chủ thể mới có thể thực hiện được, điều đó đã xác lập được vai trò chủ thể của con người.

Lưu Tông Chu, không những thừa nhận tính bắt nguồn từ mệnh, mà còn giải thích mối quan hệ tính mệnh từ quan điểm lý khí hợp nhất, nội ngoại hợp nhất tiến bộ hơn. "Nhất nguyên sinh sinh chi lý, hằng vạn cổ trường tồn, tiên thiên địa nhi vô thuỷ, hậu thiên địa nhi vô chung, hỗn đồn giả nguyên chi phúc, khai bích giả nguyên chi thông, suy chi chí vu nhất vinh nhất tuỳ, nhất vãng nhất lai, nhất trú nhất dạ, nhất hô nhất hấp, mạc phi nhi thử lý, thiên đạo chi, dĩ vi

mệnh, nhân đắc chi dĩ vi tính, tính suất nhi đạo, đạo tu nhi vi giáo, nhất nhi dĩ hĩ" ("Lý sinh sôi của nhất nguyên, thường tồn mãi mãi, trời đất đầu tiên không có đầu, trời đất sau này cũng không có đuôi, hỗn độn chính là sự phục hồi, đóng mở chính là thông suốt của cái ban đầu, suy cho đến nhất vinh nhất nhục, nhất đi nhất về, nhất đêm nhất ngày, nhất thở ra nhất hít vào, chẳng qua là cái lý đó, trời được cái đó cho là mệnh, người có cái đó cho là tính, tính suất nên là đạo, đạo tu nên là giáo, một là đủ vậy") ("Học ngôn thượng", như sách đã dẫn, quyển 10). Đem cái lý nhất nguyên sinh sôi không ngừng làm quy luật phổ biến của vũ trụ, mà lấy khí "hỗn độn", "đóng mở" làm quá trình lưu hành của nó, và lấy đó để xác lập vai trò của con người trong giới tự nhiên, hai cái này là mối quan hệ giữa chủ thể và khách thể, mà lại bắt nguồn ở cùng một bản thể.

Mặt khác, ông lại từ quan điểm "khí" để giải thích tính và mệnh. Ông cho rằng giữa trời đất, một khí lưu thông, người sinh ra nên có hình hài, ban đầu có "linh khí", linh khí này là tính của mệnh thuộc trời, "nhân sinh nhi hữu thử hình hài, xuân nhiên giả nhi, hữu, khi dĩ vận hành kỳ gian nhi hình hài chi phát khiếu thuỷ linh, thử nhất điểm linh khí vô sở bất hữu nhi thực vô nhất vật chi khả chỉ, giả tiện thị thiên mệnh tính" ("người ta sinh ra mà có cái hình hài đó, người ngốc tự nhiên nghe, có khí vận hành ở trong đó, nên hình hài phát ra sự khéo léo linh lợi ban đầu, điểm linh khí đó có tất cả mà thực không có thể chỉ một vật nào, đó là tính của mệnh trời") (Học ngôn : "Lưu Tử toàn thư di biên", quyển 2). Dùng cái nguyên nhân vật chất nhân tính,

so với dùng nguyên tắc phổ biến để nói rõ nguồn gốc của nhân tính, càng có đặc trưng của cảm tính, dưới hình thức tư duy biện chứng có nội dung thế tục hoá.

Ba nhà tư tưởng lớn vào đời nhà Minh, nhà Thanh đều bàn đến vấn đề quan hệ tính mệnh sau khi. Hoàng Tông Hy kế tục Lưu Tông Chu, xuất phát từ quan điểm lý khí là một, đã phê phán quan điểm cho mệnh của nghĩa lý tách rời khỏi mệnh của khí số. "Người và Trời tuy có khoảng cách về hình sắc, nhưng khí chưa trải qua không thông nhau, biết tính, biết trời, là cùng một lý vậy" ("Nhân dụ thiên tuy hữu hình sắc chi cách, nhi khí vị thường vật tương thông, tri tính tri thiên, đồng nhất lý dã"). Tính và mệnh đều là nói từ lý của khí hoá lưu hành của tự nhiên, nên có thể thông nhau, lý của tạo hoá lưu hành, không có cái nào đều nhau, "cái không đều đó, chính là nêu ra một sở tại, gọi là mệnh vậy. "Lập mệnh" thì thấy chúa tể ở chỗ lưu hành, sinh tử chẳng qua là ngày và đêm, người không biết cho là có mệnh nghĩa lý, có mệnh của khí số, trời chắc có hai mệnh chăng ? " ("Thử bất tể giả, chính thị kỳ nhất sở tại, sở vị mệnh dã, "Lập mệnh" tác tòng lưu hành xứ kiến chủ tể, sinh tử bất quá trú dạ nhĩ, bất tri giả dĩ vi hữu nghĩa lý chi mệnh thiên cổ, hữu lưỡng mệnh hồ ?). ("Mạnh Tử sư thuyết", quyển 7). Lập mệnh nghĩa là tận tính, bởi vì tính là lý lưu hành tự nhiên nội tại hoá, chuyển hoá thành quy luật đạo đức. Nhưng mệnh được coi là lý của tạo hoá lưu hành, và không tách rời khí, khí có sự không đều, nên mệnh cũng có sự không đều. Song đều là khí lưu hành. Đó là "một nét" sở tại. Nếu có mệnh của nghĩa lý, mệnh của khí số, thì đó là lý, khí, và là hai.

Hoàng Tông Hy tuy "lấy cái hoá sinh của ngũ hành âm dương làm tính", nhưng ông lại phân biệt nhân tính và vật tính. Ông lấy nhân, nghĩa, lễ, trí làm nhân tính, còn vật thì tuyệt đối không có. Đó vẫn là lý tính đạo đức. Ông phê phán quan điểm của Chu Hy cho người và vật đều bẩm sinh, lấy cái lý của trời đất để cho là tính, con người được tất cả, còn vật thì không được tất cả, là "không đúng". Ông chỉ ra: "Cái gọi là lý, chính là nhân, nghĩa, lễ, trí là vậy. Cầm thú sao thường có như vậy ?" ("Sở vị lý giả, nhân nghĩa lễ trí thị dã, cầm thú hà thường hữu thị ?") (Như sách đã dẫn, quyển 6).

Theo sự giải thích của ông, người và vật tuy cùng có một khí, tức là cái gọi là "một nết" của mệnh, nhưng tính thì có khác, trí giác của người không giống trí giác của vật, "Nó không giống trước tiên là tại ở khí vậy". Bởi vì, cái tinh của khí sinh ra con người, cái thô sinh ra vật, khí tuy một mà có phân biệt tinh và thô, cái mà con người có được là "khí có lý", cái mà vật có được là "khí không có lý". "Chẳng qua lý đó không giống lý của người, chính là lý của trời vậy". ("Phi vô lý dã, kỳ bất đắc dữ nhân đồng giả, chính thị thiên lý dã") (Như trên). Cái gọi là lý của trời đất, tuy không phải là tính của nhân, nghĩa, lễ, trí, mà là chỉ về quy luật tự nhiên nói chung, nhưng tính của nhân, nghĩa, lễ, trí là do quy luật này quyết định. Hoàng Tông Hy thông qua sự giải thích về phạm trù "Tính mệnh" để phân biệt nhân tính và vật tính, chỉ ra con người lấy lý tính đạo đức của mình để phân biệt với muôn vật. Điều này là có ý nghĩa. Ông tuy có bàn về tính từ khí, nhưng lại giống như các nhà lý học, cũng thừa

nhận sự tồn tại của "lý trời". Mà lại lấy đó làm nguồn gốc duy nhất của lý tính đạo đức. Điểm này vẫn chưa tách khỏi hệ thống phạm trù lý học.

Cố Viêm Vũ cũng có quan điểm tương tự. Ông xuất phát từ bàn về khí, đã rút ra kết luận là "tính mệnh hợp nhất". "Duy chỉ có mệnh của trời là ôn hoà không thôi, nó ở tại con người, hằng ngày dùng mà không biết, chẳng qua là mệnh vậy... cái mệnh của trời đó mà con người tiếp thu là cái tính vậy, nên nói mệnh trời gọi là tính, câu mệnh ở bên ngoài mù mịt thì tách ra thành hai vậy" ("Duy thiên chi mệnh, vu mục bất dĩ, kỳ tại vu nhân, nhật dụng nhi bất tri, mạc phi mệnh đã... Thử thiên chi sở mệnh nhi nhân thụ chi vi tính giả đã, cố viết thiên mệnh chi vi tính. Cẩu mệnh vi minh minh chi biểu, tắc ly nhi nhị chi hĩ") ("Cố dẽ thiên chi minh mệnh", "Nhật tri lục", quyển 6). Ông giải thích mệnh là quá trình khí hoá lưu hành của giới tự nhiên, mà con người là sản phẩm của khí hoá lưu hành, nên tính bắt nguồn ở mệnh, mệnh không ở ngoài tính, tính không tách rời thực tiễn dùng hằng ngày mà mệnh thì ở trong đó. Tách rời sự việc con người dùng hàng ngày để cầu lấy cái gọi là mệnh thì tính và mệnh là hai. Đó, nghĩa là tính tất nhiên của giới tự nhiên được nội tại hoá thành bản tính đạo đức của con người, thể hiện ở trong thực tiễn đạo đức, đã không phải là lực lượng ở ngoài, khác mình mà tồn tại.

Vương Phu Chi nêu ra mệnh để "mệnh lớn mà tính bé", coi con người là một bộ phận của toàn bộ giới tự nhiên để khảo sát, vả lại đã phân biệt mối quan hệ giữa cá thể và đồng loại, tương đối nhấn mạnh tính độc lập của cá thể.

Điểm này rất là đặc sắc. Ông nói : "Mệnh to, tính nhỏ ở người, tính cũng vậy, ở trời mệnh cũng vậy, mình đã là người thì có thể tính chứ không thể mệnh. Ở người là Trời, ở mình thì là người, mình đã là mình thì có thể là người chứ không thể là Trời" ("Mệnh đại, tính tiểu. Tại nhân giả tính dã, tại thiên giả mệnh dã, ký kỷ vi nhân, tắc năng tính như bất năng mệnh hĩ. Tại nhân giả giai thiên dã, tại kỷ giả tắc nhân dã, ký kỷ vi kỷ, tắc năng nhân nhi bất năng thiên hĩ") ("Trang Tử thông. Sơn mộc"). Được coi là con người cá thể và con người của đồng loại, đều so sánh với trời mà nói, nên có phân biệt giữa tính và mệnh, tính tuy bắt nguồn từ mệnh, nhưng đã là tính của người thì với mệnh có sự phân biệt. Nói về cá thể, người khác ngoài cá thể là sự tồn tại của loài, mình đã không bằng "loại". Từ ý nghĩa đó mà nói mình là người, mà người là trời. Điều đó đã phân biệt mình và người. Điều này có nghĩa là, người đã có nhân tính cộng đồng, lại có cá tính của mỗi người. Vương Phủ Chi không phủ định nhân, nghĩa, lễ, trí là nhân tính cộng đồng của con người, nhưng ông phân biệt cách nói về mình với người, lại bao hàm sự phát sinh của tư tưởng cá tính.

Song, Vương Phu Chi vẫn là người theo chủ nghĩa lý tính. Ông đồng ý cách nói : "Sinh là tính" (Sinh chi vị sinh) và chủ yếu quy kết nó là lý của sinh. Điểm này không khác với Chu Hy, tính bắt nguồn ở lý của đạo trời lưu hành. "Tính tự tiếp thu ở đâu ? Ở trời vậy". Trời lấy cái lý nhất chân vô vọng làm âm dương, làm ngũ hành mà hoá sinh ra muôn vật, nói là đạo trời. Khí âm dương ngũ hành hoá sinh ra muôn vật, cái tinh tú và tối linh là con người, hình đã thành

mà lý có chắc ở trong đó... nói là đạo trời, là đạo người tức là phân chia đạo trời nhất chân vô vọng để truyền thụ mà thành cái tính đã sinh ra vật, mệnh trời gọi là tính vậy" (Tính hà sở tự thụ hồ ? tắc thụ chi vu thiên dã. Thiên dĩ kỳ nhất chân vô vọng chi lý vi âm dương, vi ngũ hành nhi hoá sinh vạn vật giả viết thiên đạo. Âm dương ngũ hành chi giả vi nhân, hình kỳ thành nhi lý cố tại kỳ trung... Viết nhân đạo. Thị nhân đạo giả, tức phân kỳ nhất chân vô vọng chi thiên đạo dĩ thụ chi nhi thành hồ sở sinh chi tính giả dã, thiên mệnh chi vị tính dã) ("Trung dung", quyển 1, "Tứ thụ huấn nghĩa", quyển 2 thượng). Cái lý nhất chân vô vọng đó, là khi có sẵn mà hoá sinh ra muôn vật và phú cho con người, là cái "chí lý" của tính, lại gọi là "đức trời", được coi là nguồn gốc của nhân tính, nghĩa là "mệnh".

Nói về quan hệ giữa tính và mệnh, đạo trời hoặc mệnh trời không bằng tính, bởi vì "Mệnh dụ nhất thành thục, mà tính vốn có sự sáng suốt hư linh bất muội vậy" ("Mệnh duy nhất thành, nhi tính nãi hữu thử hư linh bất vị chi minh dã") ("Trung dung", chương 22: "Độc tứ thư đại toàn thuyết", quyển 3). Được coi là lý sinh sôi của giới tự nhiên, hay chỉ là phép tắc tự nhiên nói chung, khi chưa ngưng tụ là tính, chỉ có thể gọi là mệnh. Mệnh nói về tính, chỉ có con người sinh ra mà có cái lý sinh đó, dựa vào "hư linh bất muội chi minh", tức là tâm mà thực hiện. Điều đó đã không phải là đạo trời ban đầu. Có tâm mới có tính. Đó cũng là mối quan hệ "kế thiện thành tính". "Nếu có cái tính đó, thì tuỳ chất để phân chia ngưng tụ. Một gốc có muôn sự khác nhau, mà muôn sự khác nhau không thể lại quy về một được. Dịch

nói cái kế tục là thiện vậy. Nói về mệnh, mệnh chính là cái kế tiếp nhau của Thiên và Nhân vậy. Cái thành là tính vậy, nói về chất, đã thành nên là chất, mà tính đã ngưng tụ vậy. Mệnh chính là nói về tính vậy" ("Nhược phụ tính, tắc tuỳ chất dĩ phẩm ngưng hĩ. Nhất bản vạn thù, nhi vạn thù bất khả phúc quy vu nhất. Dịch viết "kế chi giả thiện dã, ngôn mệnh dã, mệnh giả, thiên nhân chi tương kế giả dã. Thành chi giả tính dã, ngôn chất dã ký thành hồ chất, nhi tính tự ngưng dã. Chất trung chi mệnh vị chi tính, diệc bất dung dĩ ngôn mệnh giả ngôn tính dã") (Như trên). Trong đó rõ ràng nêu ra tính mệnh có sự phân biệt giữa trời và người, giữa chủ và khách thể, không thể giản đơn quy kết tính là mệnh, cũng không thể giản đơn quy kết mệnh là tính. "Muôn sự khác nhau không thể lại quy kết về một", mà là tư tưởng mệnh phân biệt, cũng là tư tưởng giới tự nhiên phát triển có thứ tự. Cái gọi là "sự tương kế" của trời và người" đã nói rõ thêm một bước về mối quan hệ giữa con người và giới tự nhiên, con người đã thành chất, liền có nhân tính ngưng tụ mà thành. Trong đó bao hàm vấn đề quan hệ giữa khả năng và hiện thực, giữa tiềm năng và chất năng. Chất năng là sự thực hiện của tiềm năng, lại không bằng tiềm năng ; nhân tính là sự thực hiện của mệnh trời, nhưng không bằng mệnh trời.

Điều đáng quý là, Vương Phu Chi nêu ra quan điểm "nhật thụ nhi nhật sinh", đã giải quyết vấn đề quan hệ giữa tính và mệnh một cách biện chứng. Ông phản đối quan điểm cho tính từ mệnh mà sinh ra, đã "thành hình", nên bất biến. Quan điểm này xem nhân tính thành vật hễ hình thành là

bất biến giống như đồ gốm đã nặn nung. Nhưng sự thực "mệnh nói là giáng, tính nói là tiếp thu, tính chính là cái lý của sự sống, trước khi chưa chết đều sống, đều là ngày giáng mệnh, tiếp thu tính vậy. Sơ sinh mà tiếp thu được cái lượng của tính, ngày sinh ra mà tiếp thu được cái chân thật của tính" ("Mệnh viết giáng, tính viết thụ, tính giả sinh chi lý, vị tử dĩ tiền giai sinh dã, giai giáng mệnh thụ tính chi nhật dã. Sơ sinh nhu thụ tính chi lượng, nhật sinh nhi thụ tính chi chân") ("Tứ vấn lục" nội thiên). Tính được coi là "lý của sự sống", là hoàn thành theo sự phát triển của sinh mệnh. Người - Trời cũng không thể thoát ly khỏi giới tự nhiên, giới tự nhiên là nguồn gốc của sinh mệnh, nhưng sinh mệnh là một quá trình, nhân tính cũng phát triển trong quá trình đó. Ông tuy chưa nêu ra tác dụng quyết định của cơ sở kinh tế xã hội đối với nhân tính, nhưng ông thấy được nhân tính không phải là do bẩm sinh quyết định, bất khả cải biến, mà là hình thành và phát triển trong thực tiễn đời sống hậu sinh. "Sự sinh nhi thụ tính chi lượng" chỉ là một khả năng tính tiềm tại, "nhật sinh nhi thụ tính chi chân", mới có nội dung chân thực của tính. "Cái tính đó chính là cái lý sinh vậy, có ngày sinh thì có ngày thành vậy" ("Phù tính giả sinh lý dã, nhật sinh tắc nhật thành dã") ("Thái giáp", "Thượng thư dẫn nghĩa", quyển 3).

Đổi Chấn sau này đã vất bỏ quan điểm của Thuyết bản thể hình nhi thượng học hay của Thuyết mục đích, từ nguyên nhân chuyển động của vật chất trong giới tự nhiên, đã giải thích mối quan hệ giữa tính và đạo trời, đặc điểm của nó là nhấn mạnh đạo trời có phân chia mà tính có khác nhau.

Ông dẫn trong "Đại Tải lễ ký" là "phân ở đạo gọi là mệnh, hình ở một gọi là tính" và phát huy lên. Ông nói : "Nói phân ở âm dương ngũ hành để có người và vật, mà người và vật đều hạn chế ở sự phân chia để thành tính của nó. Âm dương ngũ hành, là thực thể của đạo vậy ; khí huyết tâm tri, là thực thể của tính vậy. Có thực thể, nên có thể phân ; chỉ phân, nên không đều" ("Ngôn phân vu âm dương ngũ hành dĩ hữu nhân vật, nhi nhân vật các hạn vu sở phân dĩ thành kỳ tính. Âm dương ngũ hành, đạo chi thực thể dã, huyết khí tâm tri, tính chi thực thể dã. Hữu thực thể, cố khả phân ; duy phân dã, cố bất tề") ("Mạnh Tử Tự nghĩa sở chứng. Thiên đạo"). Âm dương ngũ hành là thực thể vật chất của muôn vật trong trời đất, trong quá trình khí hoá lưu hành, sinh sôi không ngừng, đã sinh ra phân hoá, có phiến diện, có toàn diện, có dày mỏng, trong đục, tối sáng không đều, do đó mà có sự khác nhau giữa người và vật. Mỗi người mỗi vật vì tiếp thu sự "phân chia" không đều, nên tính của nó có khác nhau. "Người và vật sinh sôi nhiều với từng loài, đều là sự tự nhiên của khí hoá" ("Nhân vật dĩ loại tự sinh, giai khí hoá chi tự nhiên") ("Mạnh Tử tự nghĩa sở chứng. Tính"). Điều đó chứng tỏ, huyết khí, tâm tri được coi là sự tồn tại vật chất cảm tính của sinh mệnh và công năng của nó, bắt nguồn ở khí hoá "tự nhiên", và là thực thể của nhân tính, từ "tự nhiên" mà quy về "tất nhiên", là sự hoàn thành của nhân tính. Tính chỉ là cái tên gọi "chính giữa thuần tuý", do huyết khí tâm tri tạo thành, không có huyết khí, tâm tri, thì không thể nói đến tính. Điều này trên cơ sở sinh lý và tâm lý để luận chứng nguồn gốc của nhân tính, đã phủ định

sự luận chứng của Thuyết bản thể giống như cái gọi là "mệnh trời là tính".

Đạo trời có "phân" là quan điểm cơ bản bàn về tính mệnh của Đới Chấn, điều đó càng rõ ràng chính xác hơn Vương Phu Chi. Vương Phu Chi tuy nêu ra mệnh đề "muôn sự khác nhau không thể quy về một", nhưng cuối cùng thừa nhận "lý của nhất chân vô vọng" là nguồn gốc căn bản của tính. Đới Chấn thì hoàn toàn từ sự vận động vật chất của giới tự nhiên và từ cơ cấu sinh lý, tâm lý của người và công năng của nó để bàn về tính, và lấy đó làm căn cứ để phân biệt người và vật, cơ đặc điểm của chủ nghĩa chứng thực tự nhiên rõ ràng. Ông rõ ràng chính xác nêu lên "Đạo, tức âm dương khí hoá, nên có thể nói về phân ; suy từ phân nên thành tính không giống nhau" ("Đáp Bành tiến sĩ doãn sơ thủ"). Khí hoá là một quá trình vô cùng, không ngừng phát sinh. Nó sản sinh ra các loại sự vật khác nhau, mà mỗi loại sự vật đều có bản tính đặc thù của nó. Tính nói về hàm nghĩa chân thực của nó, là tên gọi đánh dấu sự "khác nhau" của sự vật, là thuộc tính bản chất của một vật không giống với vật khác. "Tính chính là phân ở âm dương ngũ hành, cho là huyết khí, tâm tri, phẩm vật để phân biệt vậy" ("Tính giả, phân vu âm dương ngũ hành dĩ vi huyết khí, tâm tri, phẩm vật, khu dĩ biệt yên") ("Mạnh Tử tự nghĩa sở chứng. Tính"). Sự phân biệt giữa con người và động vật khác, bị cho là sự phân biệt của "loại", tính của nó không giống nhau, như tính của người và tính của con chó, con bò, "tất không thể nói hỗn độn như nhau vậy" (Như trên). Đối với "mệnh trời là tính", trong "Trung dung", ông giải thích hoàn toàn không giống nhau. "Để sống mà hạn chế ở trời, nên gọi là

mệnh trời" (Như trên). Điều đó có sự khác nhau rất lớn với lời nói trong Thuyết hình thượng đạo đức về cái gọi là "tính tức lý", "tính tức toàn thể thái cực" của các nhà lý học. Tuy ông chỉ từ nguyên nhân của "tự nhiên" thuần tuý để giải thích nguồn gốc của nhân tính, và chưa nói rõ bản chất xã hội của nó, nhưng lại có ý nghĩa phê phán Thuyết hình thượng đạo đức.

Sự giải thích về tính của Đới Chấn không giới hạn ở phạm vi đạo đức. Ông khẳng định tài chất, tài năng v.v.. mà tự nhiên phú cho con người là nội dung quan trọng của tính. Khí hoá sinh ra người, sinh ra vật, căn cứ theo giới hạn đã phân mà nói là mệnh, căn cứ theo nó là bản thuỷ của người và vật mà nói là tính, căn cứ theo thể chất của nó mà nói là tài.., tài chất chính là sự hiện rõ của tính vậy, bỏ tài chất để nhìn thấy cái gọi là tính ! ("Khí hoá sinh nhân sinh vật, cứ kỳ vi nhân vật chi bản thuỷ nhi ngôn vị chi tính, cứ kỳ thể chất nhi ngôn vị chi tài,. tài chất giả, tính chi sở, trình dã, sá tài chất an đắc sở vị tính tại !") ("Mạnh Tử tự nghĩa sở chứng. Tài"). Ông thống nhất tính, mệnh, và tài lại làm tính để đột phá tính hạn chế khi lấy lý bàn về tính, lấy khí bàn về tài của các nhà lý học. Từ ý nghĩa nào đó mà nói, đã phá tung hệ thống của Thuyết nhân tính đạo đức, có ý nghĩa quan trọng đối với việc giải quyết toàn diện vấn đề bản chất của con người.

CHƯƠNG 10

TÂM TÍNH

"Tâm tính" là phạm trù cốt lõi của lý học. Từ tính mệnh đến tâm tính, mới cho là thật sự tiến đến Chủ thể. Đó chính là chủ đề của lý học[1]. Học thuyết tâm tính bàn về chủ thể đạo đức của lý học, là triển khai toàn diện thông qua phạm trù "tâm tính". Phạm trù "tâm tính" trở thành cốt lõi (hạch nhân) của lý học, cũng là kết quả tất nhiên, diễn biến lâu dài của Triết học Trung Quốc. Bắt đầu từ tiền Tần, các nhà tư tưởng đã hết sức quan tâm đến vấn đề tâm và tính. Nếu nói là, Khổng Tử đã đặt nền móng cho tâm tính học từ quan điểm của luân lý học, thì Mạnh Tử là người đầu tiên phát triển nó thành Thuyết tâm tính đạo đức, cho rằng tâm tính hợp nhất. Tuân Tử lại nêu lên tư tưởng của chủ nghĩa lý trí, lấy tâm làm chúa tể tính, hình thành hai loại tâm tính quan chủ yếu nhất của Nho gia. Đạo gia thì nêu ra Học thuyết nhân tính siêu danh giáo, siêu luân lý. Phật học sau này tiến thêm một bước, siêu việt hoá tâm, nêu ra Thuyết

1. Xem cuốn "Bàn về lịch sử tư tưởng cổ đại Trung Quốc. Bàn riêng về lý học đời nhà Tống, nhà Minh" của Lý Trạch Hậu, Nhà xuất bản Nhân dân, xuất bản năm 1985.

tâm thể, tức Thuyết tính. Tóm lại, theo sự phát triển và diễn biến của Triết học Trung Quốc, vấn đề tâm tính ngày càng nổi bật. Thuyết tâm tính lý học được hình thành trên cơ sở kế thừa, tổng hợp và phát triển các tư tưởng đó.

"Tâm" vốn là chỉ về bộ máy nhận thức và công năng của nó. Mạnh Tử gọi : "Tâm là bộ máy biết suy nghĩ" (Tâm quan tắc tư). Tuân Tử gọi : "Tâm có thể biết được", "Tâm có thể chinh tri" ("Tâm năng tri đạo", "Tâm năng chinh tri"). Phàm là các hoạt động về tri giác, nhận biết, suy nghĩ, tình cảm, ý chí v.v... đều là thuộc tính và công năng của bộ máy vật chất này của tâm. Tiến thêm một bước nữa là, nội dung hoạt động về suy nghĩ, nhận biết, tình cảm, ý chí của tâm, bao gồm các hiện tượng về quan niệm, ý thức, tinh thần đều có thể biểu thị bằng chữ "tâm", ví như Mạnh Tử gọi là "Tâm trắc ẩn", "lương tâm", tâm "thao xá tồn vong", Tuân Tử gọi là "thành tâm", Trang Tử gọi là "Hư thất sinh bạch", "Tâm trai", tâm "toạ vọng", các nhà lý học gọi là "Đạo tâm, nhân tâm", "chân tâm", "Tâm nghĩa lý" v.v... không những chỉ là phạm vi thuộc về bộ máy vật chất và thuộc tính, công năng của nó, mà trên thực tế, nó đã thành đại danh từ chỉ ý thức, quan niệm hoặc tinh thần của chủ thể, là một phạm trù chủ thể đối lập với sự tồn tại khách quan ngoài chủ thể. Được coi là quan niệm và tinh thần, nó tuy không tách rời bộ máy vật chất, tức "tâm máu thịt", nhưng ý nghĩa sâu sắc, thậm chí có thể vượt qua bản thân mình, biến thành sự tồn tại tuyệt đối phổ biến. Vì thế, trong lịch sử triết học Trung Quốc, "Tâm" lại là phạm trù căn bản đại biểu cho tinh thần chủ thể hay ý thức chủ thể.

Nói một cách đại thể là, "Tâm" có ba loại hàm nghĩa. Một là, tâm của đạo đức, lấy Mạnh Tử làm đại biểu, chỉ về ý thức đạo đức hình thành do sự thăng hoa về tình cảm đạo đức. Hai là, tâm của lý trí, lấy Tuân Tử làm đại biểu, chỉ về năng lực nhận thức sự vật, là phạm trù lý tính nhận biết. Ba là, tâm của hư linh minh giác, lấy đạo Phật làm đại biểu, chỉ về trạng thái bản thể hư mà minh hay cảnh giới tinh thần, là phạm trù bản thể của lý tính. Các hàm nghĩa này được tổng hợp phát triển thêm một bước trong lý học.

Tính và Tâm có liên hệ mật thiết với nhau. Cuốn "Thuyết văn giải tự" nói là, tính "tư tâm sinh tiếng", "Bắc Khê tự nghĩa" nói, tính "tòng tâm tòng sinh". Từ hình chữ mà xem thì tính là từ hai chữ tâm và sinh ghép lại ; từ nghĩa chữ mà xem thì tính là sinh ra ở tâm hay tâm đã sinh ra tính. Từ ý nghĩa triết học mà xem xét thì biểu thị bản tính, bản chất của con người, đồng thời lại là một phạm trù giá trị nội tại. Nguồn gốc của tính, đã nói trong chương về "Tính mệnh". Nội dung của tính có sự giải thích khác nhau. Cáo Tử nói "Sinh gọi là tính", lại nói : "Thực sắc là tính vậy" ("Sinh chi vị tính", "Thực sắc, tính dã") ("Mạnh Tử. Cáo Tử Thượng"). Đó là bàn về tính trên ý nghĩa của sinh vật học. Tuân Tử, Đổng Trọng Thư đều có tư tưởng đó. Nhưng, Cáo Tử cho rằng, tính không phân biệt ở thiện và ác, có thể nói là trung tính. Tuân Tử thì phát triển theo khả năng tự nhiên của nó, như loại "Hảo miến ố lao", "Xu lợi bích hại" ("Nếu yêu thì miến được cái ghét", "Nếu đi theo cái lợi thì tránh được cái hại"), coi tính là ghét, để đánh giá đạo đức. Mạnh Tử từ khả năng tình cảm tâm lý của con người để phát triển, nêu ra Thuyết tính thiện, như loại thấy trẻ con (nhũ tử)

nhấy vào giếng thì có "tâm trắc ẩn", trẻ em lúc bé được chiều chuộng, khi lớn lên được kính trọng. Ông cho rằng người người đều có "tứ đoan", "mở rộng mà đầy đủ" thì là tình của nhân, nghĩa, lễ, trí. Lấy bản năng tự nhiên để giải thích về tính, nên có cái gọi là Thuyết "nghĩa ngoại", lấy bản năng đạo đức để giải thích tính là chủ trương của Thuyết "nghĩa nội". Từ Thuyết giá trị mà xem xét, ngoài ba loại kiến giải ra, có Thuyết "Thiện ác hỗn hợp của Dương Hùng, và Thuyết "có thiện có ác" của Vương Sung v.v...

Đạo gia nêu ra Thuyết "tự nhiên" siêu luân lý, như "chất phác" của "Lão Tử" , tự nhiên đã chủ trương trong "Trang Tử" đều là như vậy. Huyền học sau này nâng "tự nhiên" lên thành sự tồn tại của bản thể, cái gọi là "siêu danh giáo nhi nhiệm tự nhiên", "Danh giáo ở tự nhiên xuất ra", "Danh giáo túc tự nhiên " đều là bàn về mối quan hệ giữa luân lý đạo đức với bản thể, lấy đó để xác lập lại ý nghĩa và giá trị của tính. Đến triết học Phật giáo thì lấy tính làm cảnh giới tinh thần siêu việt, tuyệt đối.

Nhưng, "tâm tính" là một cặp phạm trù, hai cái này cuối cùng là quan hệ gì, đó chính là vấn đề trung tâm của Triết học Trung Quốc, đặc biệt là lý học cần phải giải quyết.

Trước hết cần sơ bộ điểm lại các lập luận cổ điển về quan hệ tâm tính để thấy rõ Thuyết tâm tính lý học phát triển như thế nào. Thuyết tâm tính hợp nhất của Mạnh Tử, đã có ảnh hưởng rất lớn đối với lý học. Đó là điều không thể hoài nghi. Ông nêu lên bốn loại lý tính đạo đức nhân, nghĩa, lễ, trí, là tâm có hữu "Tính của quân tử, là nhân, nghĩa, lễ trí bắt nguồn từ tâm" ("Mạnh Tử tận tâm thượng").

Tâm là nguồn gốc của tính, tâm là tính. Nhưng, tất nhiên người người đều có bốn loại lý tính đạo đức, điều đó có nghĩa là tính có tính phổ biến, thiện là nguyên tắc phổ biến. Ông từng nói "Nãi nhược kỳ tính, tắc khả dĩ vi thiện hĩ", "Nhược phu vi bất thiện, phi tài chi tội dã" ("Nếu vẫn là tính thì có thể là thiện vậy", "Nếu cái này không thiện thì không phải là tội của tài vậy") ("Mạnh Tử. Cáo Tử Thượng"), là căn cứ nội tại từ tình cảm. Tâm lý mà tài chất để nói rõ cái thiện. Nhưng cái gọi là tính của Mạnh Tử còn có một mặt của siêu cảm tính. Nó tuy là bắt nguồn ở nhân tâm, ở "tứ đoạn" xuất ra, nhưng hễ "mở rộng đầy đủ" và được nâng cao, thăng hoa thành tính của nhân, nghĩa, lễ, trí thì sẽ trở thành lý tính đạo đức tự giác, có tính tất nhiên của hình nhi thượng. Tóm lại, Mạnh Tử đã xây dựng lý thuyết nhân tính, đã chủ thể hoá luân lý đạo đức, biến luân lý xã hội thành nguyên tắc tự luật thực tiễn của chủ thể.

Tuân Tử đã hấp thu tư tưởng của Đạo gia và Mặc gia, đã nêu ra tâm là tâm của "Huyết khí chí ý tri lự" ("Tuân Tử. Tu thân"), bao gồm hai phương diện tình cảm ý chí và nhận biết. Tính là "cái sở dĩ nhiên của sinh" ("chính danh") tức bản năng tự nhiên. Tâm và tính không phải là hợp nhất, tâm có tác dụng cai quản (tể chế) đối với tính. Ông rất nhấn mạnh cái công năng nhận thức là tâm có thể "biết" và "Chinh tri" đó. Và nêu ra "tâm chính là công tể của đạo" ("Chính danh"), nhấn mạnh tác dụng lý trí của Tâm. Ở đây, tâm là tâm nhận biết chưa có phán đoán về giá trị. Tâm sở dĩ có thể "biết" là ở chỗ nó có đặc trưng "một hư mà tĩnh", là sự thống nhất biện chứng của hư thực, một hai, động tĩnh.

Tác dụng chúa tể của tâm còn biểu hiện ở năng lực ý chí, nó là "Quân của hình, là chúa của thần minh". "Phát lệnh mà không tiếp nhận lệnh", có thể tự cấm, "tự sử", "tự hành", "tự chỉ" ("Giải tế"). Đó lại là tính thực tiễn có năng lực lựa chọn độc lập. Công năng của hai phương diện này của tâm lại là thống nhất. Tâm biết suy nghĩ để tiến hành nhận thức đối với thế giới khách quan. Tâm ý chí thì chuyển hoá thành hoạt động thực tiễn, bao gồm cả "hoá tính khởi ngụy".

Nhưng, Tuân Tử cũng có nói đến tâm từ phương diện tinh thần chủ thể, cái gọi là "Quân tử dưỡng tâm mạc thiện vu thành" (Vua dưỡng tâm mà không có cái thiện ở thành tâm) ("Bất Tuấn") tuy không phải là ý thức đạo đức mà Mạnh Tử đã nói, nhưng cũng là một loại phẩm cách tinh thần chân thực không giả tạo. Điểm này thông qua Tử Mã Quang mà được những người như Chu Hy v.v. tiếp thu.

Điều đáng chỉ ra là, trong lịch sử tâm tính của Trung Quốc, lần đầu tiên Phật giáo nâng tâm đến độ cao bản thể, đã nêu ra Thuyết "Tâm thể". Thuyết này nói tinh thần chủ thể thành sự tồn tại tuyệt đối phổ biến, siêu việt. "Tâm đạo" nghĩa là tính, là căn cứ nội tại thành Phật. Tư tưởng này có ảnh hưởng trực tiếp đến lý học. Nhất là Thiên Đài, Hoa Nghiêm Tông và Thiền Tông đều đề xướng Thuyết tâm tính hợp nhất. Triết học trung đạo của Thiên Đài, Tông Trí Nghĩ, tuy có ba thuyết về tính là "tính bất động", "chủng tính", "thực tính", song thực chất là ở chỗ luận chứng tính chân thực của "thực tính". "Thực tính tức lý tính, cực thực vô quá, tức tên gọi khác của Phật tính" ("Ma từ chỉ quan", quyển 5), lý tính lại chuyển hoá thành tâm tính, tâm "có đủ

mọi tính" (Như trên). "Tự tính thanh tĩnh tâm, tức là chính nhận, là Phật tính" ("Pháp hoa huyền nghĩa", quyển 2, thượng). Cái gọi là "Tự tính thanh tĩnh tâm" là chỉ về tâm của bản thể, trong sạch, loại trừ hết thảy dục vọng tình cảm hay là "tâm thể", cũng là tính. Đến tâm biết suy nghĩ (tri lự chi tâm) thì cần nâng duyên khởi lên, có sự biến hoá sinh tử, là "tâm dụng". Do dụng nhập vào thể, tâm tức là tính. Nêu ra rõ ràng là "tính chỉ có ở tâm". "Hết thảy chư pháp, chẳng qua là tâm tính" ("Thập bất nhị môn") đã rất tiếp cận với Thiền Tông sau này.

Pháp tạng Hoa Nghiêm Tông nêu ra Thuyết "tâm vô tự tính" ("Hoa Nghiêm nghĩa hải bách môn") đã phân biệt tâm duyên khởi với tâm bản thể. Tâm bản thể là thể của "tự tính thanh tịnh viên minh", nó từ bản đến tính tự có đầy đủ, nơi nhiễm không bẩn, tu trị không sạch, nên nói là tự tính trong sạch ; tính thể chiếu khắp nơi, không vì không có nến, cho nên nói là sáng ra xung quanh" (Tha "tông bản dĩ lại, tính tự mãn túc, xứ nhiễm bất cấu, tu trị bất tịnh, cố vân tự tính thanh tịnh ; tính thể biến chiếu, vô do bất chức, cố viết viên minh") ("Hoa Nghiêm áo chỉ vọng tận hoàn nguyên quan"). Tính thể được coi là sự tồn tại bản thể của giới hiện tượng siêu việt, là tâm thể "thường trú rất tự nhiên". Đó là sự siêu việt tuyệt đối từ giới hiện tượng đến bản thể. "Thanh tịnh" và "nhiễm tịnh" không phải là một việc, hai cái này chính là mối quan hệ giữa bản thể và hiện tượng. Tâm nhiễm tịnh chỉ có vượt qua mình, phủ định mình, mới có thể đạt đến bờ bên kia, mới thực hiện được giải thoát (Xem" Hoa Nghiêm nhất thặng giáo nghĩa phân tề chương", quyển 4), nhưng Thuyết "Thể dụng nhất như

của Hoa Nghiêm Tông, muốn thống nhất hai cái này lại làm một, bao hàm cả một số thừa nhận nào đó đối với giới hiện tượng. Tông Mật sau này nêu ra Thuyết "Bản giác chân tâm tức tính" thực tế là Thuyết tâm tính hợp nhất.

Thuyết "Minh tâm kiến tính" của Thiền Tông Phật giáo, lấy tâm làm tính, thể dụng hợp làm một, tâm của tri giác là tâm của bản giác. Nếu nói "tuệ" có thể lấy "bản tâm", "tâm thể" làm tính, "Tính chân như, tức là bản tâm" ("Thần hội ngữ lục"), thì về sau sẽ phát triển ra Thuyết "Tác dụng tức tính", cho chân tay vận động, suy nghĩ kinh doanh, tác dụng của tri giác đều nói thành tính, vì thế bị một số nhà lý học nào đó phê phán.

Các nhà lý học bàn về tâm tính, một mặt, kế thừa tư tưởng truyền thống Nho gia của Mạnh Tử, Tuân Tử, mặt khác, lại tiếp thu Thuyết tâm tính của Phật học. Họ lấy Thuyết bản thể của vũ trụ làm tiền đề, đã phủ định sự siêu việt tuyệt đối "hết thảy giải thoát" của Phật giáo, thông qua phương thức tự khẳng định, lại tự siêu việt, nâng luân lý xã hội lên thành bản thể của tâm, xây dựng nên Thuyết tâm tính trong Thuyết bản thể đạo đức.

Hàm Dũ - một trong các nhà lý học đầu tiên đã phủ định Thuyết Phật tính, khôi phục thuyết nhân tính đạo đức của Nho gia, nhưng ông không nêu ra vấn đề quan hệ tâm tính. Liễu Tông Nguyên, một mặt, phê phán Thuyết lấy nhân, nghĩa, lễ, trí làm "thiên tước", chủ trương "Nói điều thiện là cái thiên tước, không cần ở đạo đức có trung tín, minh và chí là đủ vậy" ("Thiên tước luận", "Liễu Hà Đông tập", quyển 3), coi năng lực nhận biết và năng lực ý chí mà

khí cương kiện thuần tuý phú cho làm thiên tính. Mặt khác, lại biểu hiện rất hứng thú với Thuyết "minh tâm kiến tính của Phật giáo". "Thuyết này lấy không làm làm có, lấy không động làm thực, lấy quảng đại bất đảng làm quy. Nó dạy con người, mới đầu lấy tính làm thiện, cuối cùng lấy tính làm thiện, không giả tạo cuốc cỏ ở ruộng, vốn nó đã yên tĩnh" ("Kỳ dĩ vô vi vi hữu, dĩ không động vi thực, dĩ quảng đại bất đăng vi quy. Kỳ giáo nhân, thuỷ dĩ tính thiện, chung dĩ tính thiện, bất giả vân sứ, bản kỳ tính hỉ") ("Tào Khê đệ lục tổ tứ thuỵ đại giám thiền sư bia", như sách đã dẫn, quyển 6). Vô vi, không động, không làm, hang động tức là tâm thể, cũng tức là tịnh. Cái gọi là thiện, không phải là cái thiện của Nho gia, nhưng lại là thuộc sở hữu của nhà mình, có hiệu quả giá trị giống như Nho gia. Ông thấy được Học thuyết tâm tính của Thiền Tông, của Phật giáo là "lấy tính làm tính (họ tên) vẫn quy về gốc rễ" ("Nhạc Châu thánh an từ vô oa hoà thượng bia") (Như trên), có nhiều ích lợi cho Nho gia.

Hàn Dũ và Liễu Tông Nguyên giải quyết mối quan hệ giữa Nho gia và Phật giáo từ hai phương diện khác nhau. Hai ông trở thành những người đầu tiên xây dựng phạm trù "tâm tính" của lý học.

Sự tiếp thu có phê phán của Lý Cao đối với Phật học, đã thật sự mở đầu cho Thuyết tâm tính lý học. Ông đã tiếp thu Thuyết thể dụng về tâm của Thiền Tông Bắc Tống, lấy tâm thể làm tính, lấy dụng của tâm làm "giác". Nhưng cái gọi là thể của ông là "thành" của bản thể đạo đức, chứ không phải là "không " của bản thể Phật giáo "Không nhìn

không thấy, là không phải là người vậy, nhìn nghe rõ ràng không bắt đầu ở cái khả năng của người nhìn thấy. Chẳng qua biết vậy, chẳng qua làm vậy, tâm yên lặng, ánh sáng chiếu trong trời đất, là minh của thành vậy" ("Bất đột bất văn, thị phi nhân dã, thị thành chiêu chiêu nhi bất khởi vu văn kiến giả tư khả hĩ. Vô bất tri dã, vô phất vi dã, kỳ tâm tịch nhiên, quang chiếu thiên địa, thị thành chi minh dã") ("Phúc tính thư" trung). Tâm đã có mặt kinh nghiệm của cảm tính, biểu hiện là sự biết (tri) của nghe nhìn, nhưng nếu dừng lại ở điều này, sẽ không thể "Phúc tính" được. Thể "yên lặng bất động" của tâm, mới là thành tính. Nó "yên lặng bất động, mở rộng là sự trong sáng, chiếu trong trời đất, cảm mà vấn ý thông suốt với cái nguyên nhân của thiên hạ, ngừng hành động, không nói năng chẳng qua là rơi vào cực vậy" ("Tịch nhiên bất động, quảng đại thanh minh, chiếu hồ thiên hạ, cảm nhi toại thông thiên hạ chi cố, hành chỉ ngữ mạc vô bất xứ vu cực dã") ("Phúc tính thư" thượng). Cái cực này là tính. Lý Cao chia tâm làm hai thứ, lấy minh làm giác, thành có trước, minh có sau, tính có trước, giác có sau, tính là nguồn gốc của tri giác, tri giác lại có thể tự giác tồn tại cho tính, đó là do minh mà thành. Ông vận dụng Thuyết tâm thể dụng của Phật giáo để giải thích phạm trù thành minh của "Trung dung", từ đó mà chủ thể hoá, bản thể hoá luân lý của Nho gia. Phương thức tư duy này, trở thành điểm xuất phát cơ bản của Thuyết tâm tính lý học sau này.

Nhà lý học Chu Đôn Di lấy thành làm tính, lấy thần làm tâm, hợp nhất tâm tính thêm một bước nữa. Trong đó, thần vô phương vô thể. "Phát vi bất khả kiến, xung chu bất khả

cùng", "Bất kiến kỳ tích, mạc tri kỳ nhiên" (Phát nhỏ bé không thể thấy được, đầy đủ không thể cùng được, "không thấy được vết tích, không biết nó rõ ràng"), chính là tâm thể trong sáng rộng rãi. Nhưng "hình đã sinh, thần phát biết", chứng tỏ tinh thần chủ thể tồn tại không tách rời hình thể, nó có tác dụng suy nghĩ của tri giác. Thành túc là tính của nhân, nghĩa, trung, chính biểu hiện ra, thông qua sự diệu dụng của thần, thần của tâm có thể có dụng "vô tư bản đã, tư thông dụng dã" (không suy nghĩ về gốc thì suy nghĩ đến dụng) ("Thông thư. Tư"). Cái vô tư là thể yên lặng bất động, vô tư thì chẳng qua thông, suy nghĩ thì có thể thông đến cái nhỏ bé. Suy nghĩ nên "tâm thuần tuý" và tính của nhân nghĩa trung chính được thể hiện ra hoàn toàn. Đó là Thuyết tâm tính hợp nhất của Chu Đôn Di.

Trương Tải bàn tương đối sâu về quan hệ tâm tính. Ông đã nêu ra rất nhiều mệnh đề quan trọng về Thuyết tâm tính lý học. Đầu tiên, ông đã tiến hành quy định về Thuyết bản thể đối với tâm tính, chỉ ra "Hợp hư với khí, có cái tên của tính ; hợp tính với tri giác, có cái tên của tâm" ("Chính mông, Thái hoà"). Xem ra, tâm, tính là hai vật, thực tế tính biểu hiện thông qua tâm. Ở đây, tính là sự tồn tại của bản thể, nói một cách khách quan, nó là "một nguồn gốc của muôn vật", nói một cách chủ quan, chính là tính của "Ta". Tâm đã bao hàm cả tri giác, nhưng không thể lấy tri giác làm tâm. Tri giác là công năng hay tác dụng của tâm, tri giác chính là tính. Tri giác không phải là hoạt động của lý trí đơn thuần hay năng lực, nó lấy tính làm nội dung, là biểu hiện tính. Nếu nói rộng ra, tâm bao hàm hai cấp độ nữa là tính và tri giác, tính là bản thể, tri giác là tác dụng

của nó. Tính được thể hiện thông qua thể nhận của tri giác, không phải là ngoài tâm ra không có tính, mà là trong tâm có con người một cách tiên nghiệm, cho nên là tính của con người. Cái gọi là "tâm của đám người là đồng nhất, tức là nghĩa lý" ("Quần nhân chi tâm đồng nhất, tắc tức thị nghĩa lý") ("Kinh học lý quật, Thi thư"), nghĩa là tâm của người người cùng có cái tính đó. Ở đây, tính là có tính phổ biến khách quan, nên gọi là "Trời".

Trương Tải tách rời sự tồn tại xã hội và cơ sở kinh tế của con người để bàn về nội dung của nhân tính, chỉ có thể là luận chứng trừu tượng của Thuyết bản thể. Nhưng, ông đã xác lập được nguyên tắc chủ thể của nhân tính, nhấn mạnh tính chủ thể của đạo đức, nâng nhân cách chủ thể lên đến độ cao của bản thể vũ trụ, chính là đã biểu hiện đặc điểm của Thuyết tâm tính lý học. Trương Tải nói : "Tâm năng tận tính, nhân năng hoằng đạo hoằng nhân" dã" (tâm có thể tận được tính, người có thể mở rộng được đạo, tính không biết kiểm tra được tâm mình, không phải đạo mở rộng được người vậy") ("Chính mông. Thành minh"). Tâm là người đảm nhận, là chúa tể của mình, tách rời tâm sẽ không có cái gọi là tính. Tính biến thành nguyên tắc đạo đức nội tại của bản thân chủ thể, chứ không phải là lực lượng ràng buộc ngoại tại ; là ý thức tự giác, chứ không phải là một loại quy phạm nào đó thụ động.

Đó chính là Thuyết "Tâm thống tính tình" ("Tính lý thập di"). Cái gọi là thống, có ý nghĩa của Kiêm. Chính vì "hợp tính với tri giác mà có cái tên của tâm", tính cần thực hiện dựa vào tri giác của tâm. Kỳ thực, tính chính là tính của tri giác, không ở ngoài tri giác ; Mặt khác, tri giác là tri giác

của tính, nơi nó phát hiện ra là tình. Kỳ thực, tính và tình đều không tách rời tâm, đó là toàn bộ hàm nghĩa của "tâm thống tính tình". Điểm này rất dễ dàng phát triển ra Thuyết "tính thể tình dụng", được đánh giá rất cao.

Cái gọi là "Tri giác" của Trương Tải, có ý nghĩa về hai mặt.

Một là, tự mình trực giác thuộc một loại "nhận được tâm thì thấy được tính", tức là tri giác thể nhận tính, gọi là tính. "Mỗi tâm có mỗi bản tính, đều là đã có, nếu chưa thấy được tính thì cần phải cố gắng" ("Tâm các bản tính, thuỳ vi kỷ hữu, cẩu vị kiến tính, tu duỡng miễn miễn") ("Hoành cừ dịch thuyết. Hệ từ thượng"). Muốn thấy được bản tính, thì không thể lấy văn kiến làm luỹ, không thể có "tâm hữu ngoại", mà cần phải quay về bản thân, tức là "tận kỳ tâm", "đại kỳ tâm". Đó không phải là chỉ về hoạt động nhận biết, mà là tự mình phản lại sự siêu việt về cấp độ suy nghĩ. "Đại kỳ tâm" thì có thể nhận biết được vật của thiên hạ, vật có mà chưa có thể, thì tâm là hữu ngoại. Tâm của người đời, chính ở cái hiểu biết hẹp, thánh nhân tận tính, không lấy hiểu biết để đánh vào tâm mình, nhìn thiên hạ không có một vật không phải là ta, Mạnh Tử cho rằng tận tâm biết tính biết trời là ở cái đó" (Đại kỳ tâm tắc năng thể thiên hạ chi vật vật hữu vị thể tắc tâm vi hữu ngoại. Thể nhân chi tâm, chính vụ văn kiến chi hiệp cốc kỳ tâm, kỳ thị thiên hạ nhất vật phi ngã, Mạnh Tử vị tận tâm tri tính tri thiên dĩ thử) ("Chính mông. Đại tâm"). Cái gọi là "đại kỳ tâm", nghĩa là vượt qua mình, lấy tâm làm vật của "thể", nâng tâm lên thành bản thể của muôn vật, như vậy có thể "muôn vật đều sẵn có ở ta", chứ không phải là hướng ra ngoài để cầu

biết, chỉ có lấy tâm làm thể, mới có thể lấy kiến văn làm luỵ. "Nhân bệnh kỳ dĩ nhi mục kiến văn kỳ tâm nhi vụ tận kỳ tâm, cố tư tận kỳ tâm giả, tất tri tâm sở tùng lại nhi hậu năng" ("Người bị bệnh, mệt mỏi tâm vì tai mắt phải nghe nhìn, phải phục vụ tận tâm của mình, nên suy nghĩ tận cái tâm, cần biết tâm đến từ chỗ nào, sau đó mới có thể chữa trị") (Như trên). Nơi đến của tâm là tính, biết nơi đến của tâm là tính, nghĩa là "tận kỳ tâm". Ở đây tận kỳ tâm và tri tính là hố vi nhân quả, bởi vì tính đã là nơi đến của tri giác để thể hiện nhận thức.

Hai là, tất cả lý hướng ra ngoài. Trương Tải không phải đối hướng ra ngoài để nhận biết, như loại nghe nhìn. Nhưng, mục đích đưa lý hướng ra ngoài là vẫn tại ở tận tâm. Vì thế, "Nếu chỉ lấy nghe nhìn làm tâm, thì sợ tâm lại bé" ("Nhược chỉ dĩ văn kiến vi tâm, đán khủng tiểu khuốc tâm") (Như trên). Tóm lại, cái gọi là tâm tri giác của Trương Tải, tuy có ý nghĩa dựa vào kinh nghiệm cảm giác để nhận thức vật lý, nhưng quy cho đến cùng là liên hệ với tính làm một. Cái gọi là tính của ông là tính của "nghĩa lý" hay "tính của đạo đức". Đại kỳ tâm là tự siêu việt để hoàn thành ý thức của chủ thể, thông qua trực giác nội tâm để đạt được tâm tính hợp nhất. Tâm chỉ có quay trở về với nguồn gốc của bản thân, mới có thể hợp trời với tâm được. Chữ "hợp" này không phải là lấy chủ quan hợp với khách quan, mà là lấy tâm tri giác hợp với bản thể của bản thân, tức tính của tri giác. Tính đã đến từ tâm, nên có thể nói "tính lớn hơn tâm". Song nói từ "tâm thống tính" lại có thể nói tâm lớn hơn tính.

Nhị Trình bàn về tâm tính so với Trương Tải có tiến bộ hơn. Về vấn đề này, Đại Trình và Tiểu Trình tuy có khác biệt, nhưng họ đều lấy lý làm tính. Trình Hạo nói : "Đạo tức tính vậy. Nếu tìm tính ngoài đạo, tìm đạo ngoài tính thì không đúng vậy" ("Di thư", quyển 1). Trình Di nói : "Tính tức lý, cái gọi là lý, là tính vậy" (Như sách đã dẫn, quyển 22, thượng). Vì thế, họ là những người theo Thuyết bản thể đạo đức điển hình. Tâm trước tiên là bộ máy vật chất của cơ chế con người và là thuộc tính, công năng của nó. "Trời có ngũ hành, người có ngũ tạng. Tâm, hoả cũng vậy" (Như sách đã dẫn ở trên, hạ). "Nhiếm tâm duyên kính, xuất nhập vô thời, nhân diện bất giác" (soi xét lòng người không có thời gian, cũng không hiểu nổi con người) (Như sách đã dẫn, quyển 2, thượng). Nhưng đó chỉ là cái tâm nói về tâm lý học, còn nói về Thuyết tâm tính, thì tâm là tinh thần chủ thể, tức gọi là "Thần". "Nó là con người có cái sở dĩ "linh" hơn muôn vật, là cái mốc căn bản của tính chủ thể. Nhưng cái gọi là thần, không những chỉ là hình thức hoạt động của tinh thần, không chỉ là "hư" mà thôi, mà nó là sự thống nhất của hư và thực. Đó là tính. Nói về ý nghĩa đó, nó vừa là chủ quan, vừa là khách quan. Nó biểu hiện bản thể đạo đức cao nhất bằng hình thức chủ quan. Đó là Thuyết tâm tính hợp nhất của Nhị Trình.

Hoặc có người cho rằng, Nhị Trình bàn về tính, là nói về lý. Bàn về tâm thì nói về khí. Trình Hạo chủ trương lý khí không tách rời, nên có thuyết tâm tính hợp nhất. Trình Di thì chủ trương lý có ở trong tâm, nên tâm tính là hai, chứ không phải là một. Nhưng thực tế, Trình Di giống như Trình Hạo, không chỉ bàn về tâm từ khí, cũng không thể

dùng quan hệ lý khí nói chung để giải thích mối quan hệ tâm tính. Mấu chốt ở đây là tâm không chỉ là khí, mà trước hết là lý, tức tính. Trình Hạo nói : "Chỉ tâm là trời, tận tâm thì biết được tính" (Như sách đã dẫn). Trời là lý, là tính, tận tâm là biết tính, có thể thấy tâm tính là hoàn toàn hợp nhất. Trình Di nói : " Tâm là sinh đạo vậy, có là tâm, cái này là hình sinh ra. Tâm trắc ẩn, là đạo sinh của người vậy" ("Tâm, sinh đạo dã, hữu thị tâm, tư cụ thị hình dĩ sinh. Trắc ẩn chi tâm, nhân chi sinh đạo dã" (Như sách đã dẫn, quyển 21, hạ). Tâm nên lấy thể hội làm phi tâm, đầu tiên là "sinh đạo", có sinh đạo, mới có hình chất của tâm, mà sinh đạo ở trong hình chất, sinh đạo và hình chất đều là tâm, không thể nói có cái hình chất là tâm, sinh đạo vô hình chất chỉ là tính chứ không phải là tâm. Ở đây, tâm thực tế bao hàm hai cấp độ, tính của hình nhi thượng và hình của hình nhi hạ. Hình của hình nhi hạ này không phải là hình thể vật chất thông thường, mà là hình chất đặc thù hình thành do cái tụ của ngũ hành, nên có tác dụng của tri giác. Phát huy tác dụng của tri giác là "tận tâm", tận tâm thì có thể biết được tính, đó cũng là một loại tự nhận thức, tức nhận thức tính của hình nhi thượng. Tính không ở ngoài tâm, mà là bao gồm trong tâm nghĩa.

Vì thế, Trình Di không đồng ý với Thuyết "tính to tâm nhỏ" và Thuyết "tâm to" của Trương Tải : "Bất đương dĩ thể hội vi phi tâm, dĩ thể hội vi phi tâm, cố hữu tâm tiểu tính đại chi thuyết... Bất khả tương tâm trệ tại tri thức thượng, cố phản dĩ tâm vi tiểu. ("Không nên lấy thể hội làm phi tâm, nên có Thuyết tâm nhỏ, tính to... Không thể lưu giữ tâm trên ý thức, cho nên phản đối cho tâm là nhỏ")

(Như sách đã dẫn, quyển 2, thượng). Ta có thể thấy, Trình Di phản đối không những chỉ lý giải tâm thành tâm nhận biết, mà còn phản đối cả nói tính thành bản thể ngoại tại nhiếp cụ ở tâm. Cái gọi là "thể hội" là sự thể nghiệm trực giác nội tâm, thể nghiệm này lấy bản thể của tâm, tức thần làm tiền đề. Thần của bản thể này tức là tâm, tức là tính, nếu hướng ra ngoài để cầu biết, thì "lưu giữ tâm ở trên ý thức", nghĩa là cho tâm là nhỏ. Chính vì tính không ở ngoài tâm, nên thông qua thể hội nội tâm, tức là "phản quan nội chiếu" mà Trình Hạo đã nói, để có thể tự mình siêu việt, thực hiện sự tự giác của tính.

Đó là Thuyết tâm có thể dụng mà ông đã nói. Không phải ai khác, mà chính là Trình Di là người đầu tiên vận dụng Thuyết thể dụng của tâm của Phật giáo vào Thuyết tâm tính lý học, đã xây dựng nên Thuyết tâm tính hợp nhất. Ông cho rằng "Phàm nói về cái tâm, là chỉ nói về cái đã phát, tức là bàn về tâm từ phát dụng của khí, có người dựa vào đó mà cho rằng, cái gọi là tâm của Trình Di chỉ là cái tâm của tri giác nhận biết. Vì thế là người theo Thuyết "tâm tính là hai"[1]. Nhưng, trong cuốn "Dụ Lữ đại lâm luận trung thư" đã cải chính cách nói đó, nêu ra "tâm là một vậy, có người chỉ nói về thể, có người chỉ nói về dụng, duy chỉ quan

1. Mâu Tông Tam trong cuốn "Tâm thể và tính thể" của ông xuất bản lần thứ 4 năm 1981 ở Đài Loan, đã nêu Trình Di và Chu Hy đều là những người theo Thuyết tâm tính là hai, tâm và tính có quan hệ ngang của Thuyết tồn tại, không phải là hệ thống xuyên dọc của Thuyết bản thể, cách nhìn của tôi là ngược lại. Dưới đây là những vấn đề đề cập tới, không cần chú thích rõ nữa.

sát nó đã thấy như thế nào" ("Tâm nhất đã, hữu chỉ thể nhi ngôn giả, hữu chỉ dụng nhi ngôn giả, duy quan kỳ sở kiến như hà nhĩ") ("Văn tập", quyển 9). Thế là cái "yên lặng bất động", vừa là thể hư linh của tâm, lại vừa là thể của tính, là sự thống nhất giữa thục và hư. Tâm như hạt giống, tính là lý sinh trưởng phát dục, hai cái này không thể tách rời nhau. Tách khỏi tâm thì rõ ràng không có tính, tính là tâm, cho nên là căn cứ nội tại của tâm. Tính tuy có nguồn gốc khách quan, nhưng khi nó ngưng tụ thành nhân tính, đã tiến nghiệm ở trong nhân tâm, trở thành bản thể của tâm. Từ ý nghĩa đó mà nói thì tâm thể là tính. "Đại đế đã thừa nhận ở trời, nên nói là tính, và đã làm chủ ở tâm" (Đại đế bẩm vu thiên viết tính, nhi sở chủ tại tâm) ("Di thư", quyển 18). "Tâm túc tính vậy. Tại trời là mệnh, tại người là tính, bàn chủ yếu là tâm, kỳ thực chỉ là một đạo" (Như trên). Ở đây nói rất rõ ràng, tâm tức tính là chỉ nói về thể của nó, còn dụng của nó thì "cảm nhận mà không hiểu", tức cái gọi là tình.

Do Trình Di siêu việt hoá, bản thể hoá tâm, nên đã biến thành nguyên tắc đạo đức tuyệt đối phổ biến, vì thế mà đã nêu ra mệnh đề "tâm vô hạn lượng" phú cho tâm có tính năng động và tính tự chủ rất lớn. "Bàn về hình của tâm, liệu có vô hạn lượng không ?.. Với hình có hạn, với khí có hạn, nếu không hạn lượng chăng ? Thiên hạ không có vật ngoài tính" (Như trên). Tâm thông với đạo là chỉ về quán thông, không phải là sự chụp lấy trên Thuyết nhận thức. Tâm hình thể có hạn, còn tâm đạo đức vô hạn, từ quan điểm của Thuyết tâm tính mà xem xét thì thiên hạ không có vật ngoài tính, nghĩa là không có vật ở ngoài tâm, hết thảy

đều là do tâm tính tạo thành. Nguyên tắc khách quan của Thuyết bản thể là thông qua sự chuyển đổi của Thuyết giá trị, trở thành nguyên tắc chủ thể của Thuyết nhân tính, lý tính thuần tuý biến thành lý tính thực tiễn. Đó là hàm nghĩa chân thực, "tại trời là mệnh , tại người là tính, bản chủ là tâm".

Lý tính thực tiễn lại là nguyên tắc của "thiện". Trình Di chủ trương Thuyết tính thiện. Ông nói lý là nguồn gốc của thiện, nói tính vốn thiện. Điều đó vừa khẳng định giá trị khách quan của bản thể đạo đức, lại vừa khẳng định giá trị bản thân của nhân tính đạo đức. Từ thuyết bản thể mà nói, thì "tâm tức tính vậy", nên tính thiện cũng là tâm thiện. "Tâm vốn thiện, nhưng phát ở suy nghĩ thì có thiện và có không thiện. Nếu đã phát, thì có thể gọi là tính, không thể gọi là tâm. Ví dụ : nước, chỉ có thể gọi là nước khi yên tĩnh, nhưng nước chảy chia thành chi lưu hoặc đi về hướng đông hoặc hướng tây, lại gọi là dòng chảy" (Như trên). Cái gọi là "tâm bản thiện", rõ ràng là nói về bản thể, cũng là lấy "bản tâm" làm thiện ; Nó phát dụng hoặc là thiện hoặc là ác, có sự khác nhau, là nói về dụng. Để kiên trì Thuyết tâm tính hợp nhất, thậm chí ông coi tình phát thì gọi là tình ở ngoài tâm. Điều đó rõ ràng là tự mâu thuẫn với Thuyết tâm có thể dụng của ông. Vì thế mà bị Chu Hy phê phán.

Chính vì tâm thể được coi là tính, nên ông đã tiếp thu Học thuyết "Thu phóng tâm "của Mạnh Tử. Tâm bản không có ra vào. Mạnh Tử nói : "Ra vào không có thời gian, không biết xuất xứ của nó" ("Xuất nhập vô thời, mạc tri kỳ hương"). Ở Trình Di xem ra, là chỉ về cái tâm thao xá tồn

vong, tức bản tâm hay thiện tâm. Tâm theo bản thể của nó là tính thể, nhưng nếu bị phá bỏ mà chảy về bất thiện, là phóng tâm vậy" ("Phóng tâm, vi tâm bản thiện nhi lưu vụ bất thiện, thị phóng tâm dã") (Như trên). Cái gọi là "thu phóng tâm" là khử cái không thiện đi, khôi phục cái thiện, khôi phục bản thể của tâm.

Về Thuyết bản thể vũ trụ, Trình Hạo nêu ra tư tưởng tâm học, tâm tức trời, tâm tức lý; còn Trình Di thì nhấn mạnh lý là phép tắc của vũ trụ khách quan. Nói về phạm trù tâm tính, Trình Di đưa ra Thuyết tâm có thể, có dụng. Trình Hạo lại chỉ ra chính xác và rõ ràng tư tưởng này. Ông nói có một mạch là "Cái thượng hạ, gốc ngọn, trong ngoài, đều là một lý vậy" (Như sách đã dẫn, quyển 1). Ông nêu ra Thuyết tính vô nội ngoại, phê phán quan điểm lấy tính làm nội, lấy vật làm ngoại, "nội ngoại như thế là hai gốc". Thuyết nhất bản của ông, là tâm tính hợp nhất, cũng là thể dụng hợp nhất. Cái gọi là tâm giả "khoách nhiên nhi đại công, vật lại như thuận ứng" ("Mở rộng ra rõ ràng mà đại công, vật đến mà thuận ứng"), cái gọi là tính giả "Dĩ hữu vi vi ứng tích", "dĩ minh giác vi tự nhiên" ("Lấy hữu vi làm ứng tích". "Lấy minh giác làm tự nhiên") ("Đáp Trương Hoành Cừ Tử Hậu tiên sinh thư", "Văn tập", quyển 2), là ứng tích của hữu vi, là việc đã làm tự nhiên của minh giác; minh giác là tâm, lại là tính, đó gọi là "lấy giác làm tính", kỳ thực chữ giác này, vừa là "bản giác", lại vừa là tri giác, là thể dụng hợp nhất. Ngữ lục có chép : "Người thiện nói : "Cái tính này sao lại không bàn đến cái tâm của nó ?" Nói là : tâm tính là một vậy, há có tính mà không có tâm sao ? Đúng là như đi hai chân mới được, chỉ nói về tâm của nó, ta vốn

không muốn đi, hai chân của ta tự đi, há có cái lý đó chăng ? Cái thượng hạ, gốc ngọn, nội ngoại đều là một lý vậy, mới là đạo. Trang Sinh nói : "Du phương chi nội, du phương chi ngoại giả, phương hà thường hữu nội ngoại ? như thử, tắc thị đạo hữu cách đoạn, nội nhi thị nhất xứ, ngoại nhi hựu biệt thị nhất xứ, há hữu thử lý ?" ("Người bên trong đi chơi bốn phương, người bên ngoài đi chơi bốn phương, mới có nội ngoại hay sao? Như thế thì đạo có cách đoạn, nội là một nơi, ngoại là một nơi, há có cái lý đó chăng ?") ("Thông thư", quyển 1). Tâm nói ở đây cũng là tính. Tính là kết quả của hành vi đạo đức hoặc là nhận thức của chủ thể đã vật hoá, đối tượng hoá. Tâm là cái vết tích của nguyên nhân. Trình Hạo chủ trương tâm tính hợp nhất, nội ngoại hợp nhất, chính là để nói rõ bản thể của tâm tính và tính thống nhất của thực hiện và tác dụng của nó, lấy đó để phê phán khuyết điểm có thể mà không có dụng của Phật giáo. Điểm này không hoàn toàn giống như Trình Di. Khi Trình Di đưa ra "lý có ở tâm", thì ông lấy tâm làm tâm của tác dụng tri giác. Khi ông nêu ra "tâm tức tính", thì lại hoàn toàn lấy tâm làm tâm đạo đức đã bản thể hoá. Nhưng, ông chưa giải quyết vấn đề quan hệ giữa thể và dụng, do đó mới có Thuyết tính, ý đều không phải là tâm, cũng không có nội ngoại thể dụng hợp làm một.

Sau Nhị Trình, Hồ Hoằng đã đưa ra một số giải thích mới đối với phạm trù tâm tính, có chút phát triển tư tưởng của Nhị Trình.

Sự phát triển chủ yếu của Hồ Hoằng là đã nêu ra Thuyết "tính thể tâm dụng". Ông cho rằng, tính là bản thể của vũ trụ, cũng là bản thể của đạo đức, tâm là biểu hiện hay tác

dụng của tính, hai cái này là quan hệ thể dụng. "Thánh nhân chỉ rõ thể của nó là tính, dụng của nó là tâm. Tính không thể không động. Động là tâm vậy" ("Tri ngôn nghi nghĩa"). Tính được coi là bản thể đạo đức, bắt nguồn ở đạo mà biểu hiện ở tâm. Đó là "Tâm lấy thành làm tính", "Mệnh trời là tính, nhận tính là tâm" ("Tri ngôn", quyển 1). Tính, mệnh là một, nhưng đó là thể dụng hợp nhất, không phải là tâm thể và tính thể hợp nhất. Tính được thực hiện thông qua ý thức của chủ thể, nhưng tâm không bằng tính. "Tính là đại bản của thiên hạ... Phải nói là tâm mà không nói là tính, vì sao ? Vì tâm cũng là cái biết trời đất, làm chúa tể muôn vật, để thành tính vậy" ("Tính, thiên hạ chi đại bản dã. Tất viết tâm nhi bất viết tính, hà dã ? Viết : Tâm dã giả, tri thiên địa, tể vạn vật, dĩ thành tính giả dã") ("Tri ngôn nghi nghĩa"). Ở đây, phú cho tâm cái công năng nhận biết, biểu hiện là tác dụng năng động biết trời đất, chúa tể muôn vật. "Tâm đồng lưu với trời đất" ("Tri ngôn", quyển 2) là chỉ sự biểu hiện của loại tác dụng năng động này, nhưng đó không phải là nói, tâm là sự tồn tại bản thể của hình nhi thượng. "Tâm dĩ thành tính" chỉ là nói, tâm là sự thực hiện của tính, là sự đảm nhiệm của tính, chứ không phải nói tâm là tính.

Ta có thể thấy, Hồ Hoằng nói về tâm là nói về ý nghĩa tri giác, chứ không phải nói về ý nghĩa bản thể siêu việt. "Tâm dĩ thành tính" không có siêu việt hoá, bản thể hoá tâm, ngược lại, nó biến bản thể siêu việt hoá thành nhân tính thực hiện. Không còn nghi ngờ gì nữa, tri giác của tâm bắt nguồn ở tính, nhưng bản thân tâm lại là phạm trù của thực thể vật chất và của thuộc tính và công năng của tâm,

là tồn tại kinh nghiệm, chứ không phải là tồn tại bản thể siêu kinh nghiệm.

Nhưng, cái gọi là bản thể của Hồ Hoằng không phải là thể yên lặng bất động tuyệt đối, tức không phải quan niệm thuần tuyệt đối tĩnh hoàn toàn trên ý nghĩa "tồn tại", nó vừa là bản thể, lại vừa là tác dụng, vừa là tồn tại, lại vừa là hoạt động. "Tính thí chư thuỷ hồ, tắc tâm do thuỷ chi hạ" (Tính ví như nhiều nước, thì tâm như ở dưới nước) (Như trên). Nước không thể không hướng xuống, tính không thể không biểu hiện là tâm, tâm là động của tính, hai cái này có khác nhau về thể và dụng, nhưng dứt khoát không phải là hai vật. Điểm này đúng là đặc điểm của thuyết tâm tính của Hồ Hoằng. Điều đó chứng tỏ bản thể của vũ trụ không phải là chỉ tồn tại mà không hoạt động. Đặc điểm của tâm là hoạt động, thông qua tâm, bản thể của vũ trụ bị chủ thể hoá và nội tại hoá.

Song, điểm này bị Chu Hy phê phán. Chu Hy cho rằng, Thuyết "tâm dĩ thành tính" và "động" của tính là tâm có khuyết điểm. Tính cố nhiên không thể không động, nhưng động của tính chỉ là tình, không thể không động, nhưng động của tính chỉ là tình, không phải là tâm, cũng không thể nói, tâm chỉ có thể "thành tính"". Bởi vì, ở Chu Hy xem ra, tâm là nội kiêm cả thể dụng, thống lĩnh cả tính tình. Điểm này còn phải nói đến dưới đây.

Tóm lại, Hồ Hoằng cho rằng, tính là toàn bộ mệnh trời, muôn lý đều có, muôn vật đều có, không chỉ là lý của một việc một vật ; tính là đại bản, chứ không phải là "đại đạo". Một câu nói là bản thể đạo đức siêu việt, chính vì như thế. "Trời đất được lập từ đó" ("Tri ngôn", quyển 1). Nhưng tính

được thực hiện ở tâm. Tâm được coi là phạm trù công năng và thuộc tính, lại là nói về khí, biểu hiện là đặc điểm của tính năng động của chủ thể. "Sự lưu hành của khí thì tính là chúa, sự lưu hành của tính thì tâm là chúa" (Khí chi lưu hành, tính vi chi chủ ; tính chi lưu hành, tâm vi chi chủ) ("Tri ngôn", quyển 3). Chúa này có nghĩa là chúa tể. Trong Thuyết vũ trụ, thì lý là chúa tể của khí, còn trong Thuyết tâm tính, thì tâm là chúa tể của tính. Bởi vì, tính chỉ có thể thấy qua tâm mới có thể thực hiện được, mà tâm chỉ có thể thực hiện được tính, mới có thể có ý nghĩa chân thực của bản thân. Nói từ điểm này, tính hoàn toàn dựa vào tâm để thực hiện, bởi vì chính cái vô bất tận của tính, là tâm vậy" ("Tri ngôn", quyển 2), mà sở dĩ tâm có thể như thế, lại vì lấy tính làm bản thể của mình.

Nhưng, Hồ Hoằng lại nêu ra Thuyết "tính vô thiện ác", "tâm vô tử sinh", không những nói tính thành sự tuyệt đối siêu việt, mà còn nói "tâm" thành sự tồn tại vĩnh hằng. "Tính cũng chính là cái thâm thuý của quỷ thần trong trời đất, thiện không đủ nói hết, huống chi là ác !" (Tính dã giả, thiện địa quỷ thần chi ảo đà, thiện bất túc dĩ ngôn chi, huống ác hồ !) ("Tri ngôn nghi nghĩa"), "tâm... vô tử sinh... không lấy hình để quan sát tâm, thì biết vậy ư" (Như trên). Có người dựa vào đó mà cho rằng, tâm mà Hồ Hoằng nói là tâm của bản thể siêu việt, nghĩa là tính sáng tạo ra muôn vật trong trời đất, nhưng đó là rất khó. Đó, không chỉ vì ông có thuyết tính thể tâm dụng, mà còn có cái gọi là lấy tâm quan sát tâm của ông; nói về "hình", tuy có nghĩa siêu việt, nhưng chưa cần phải là sự siêu việt về Thuyết bản thể. Tâm của tri giác, nói về "thành tính" của tâm cũng có thể

nói có tính siêu việt nhất định, tức trong sự tương đối đã thực hiện được tuyệt đối, trong hữu hạn đã thực hiện được sự vô hạn. Đó không phải là nói tâm của hình thể có thể bất sinh bất tử.

Chu Hy phê phán tính vô thiện ác của Hồ Hoằng, thực chất là "sinh chi vị tính" (sinh gọi là tính) của Mạnh Tử, phê phán tâm vô sinh tử của ông, "hầu như là Thuyết luân hồi của Phật giáo". Thực tế, sự phê phán trước là không phù hợp với nguyên ý của Hồ Hoằng. Ý tứ của Hồ Hoằng là, tính là tuyệt đối, nên không thể nói thiện ác giống như Thuyết lượng tri vô thiện vô ác của Vương Dương Minh. Sự phê phán sau, chỉ ra tâm tách rời hình thể để bàn về công năng của Hồ Hoằng, có một đạo lý nhất định. Song ý thức chủ thể hay hoạt động tinh thần, hễ có nội dung chân thực, cũng có thể biến thành sự tồn tại khách quan, có một loại tính siêu việt nào đó. Đó có lẽ là một đặc điểm của Hồ Hoằng.

Nói chung, Chu Hy kế thừa Trình Di, chủ trương lý có ở tâm, nên tâm tính là hai, phản đối tâm tính hợp nhất. Kỳ thực, đó chỉ là một mặt của vấn đề. Sự thực, Thuyết tâm tính của Chu Hy quyết không giản đơn như thế.

Đầu tiên, cái gọi là tâm của Chu Hy, là tâm của tri giác trong Thuyết kinh nghiệm, nó ít nhất cũng có hai lớp ý nghĩa. Một là, chỉ về cái tâm "linh minh" hay "tri giác vận động", nghĩa là tâm của tri giác, nó là cái của hình nhi hạ. Hai là, chỉ về cái tâm "thần minh bất trắc" hay "thao xá tồn vong". Đó là hàm nghĩa chủ yếu bàn về tâm của Chu Hy và của các nhà lý học khác. Trên quan điểm đạo đức hay ý thức đạo đức mà nói, thì nó là cái của hình nhi thượng, lại

gọi là "bản tâm" hay "tâm của nghĩa lý". "Bản tâm của con người, thể của nó rộng lớn, rõ ràng và cũng vô hạn lượng " ("Thuyết tận tâm", "Chu Tử văn tập", quyển 67). Cái gọi là vô hạn lượng ở đây, không phải là chỉ về hình thể và tác dụng của bản thể, mà là chỉ về bản thể và tác dụng của nó. Hai lớp ý nghĩa này vừa có mối liên hệ, lại vừa có sự khác nhau. Nếu chỉ khẳng định cái trước mà phủ định cái sau, thì không có cách nào hiểu được Học thuyết tâm tính của Chu Hy một cách toàn diện. Nếu chỉ khẳng định cái sau mà xem thường cái trước, thì cũng không phải là nguyên ý của Chu Hy.

Vì thế, không thể chỉ lý giải cái tâm của Chu Hy đã nói là cái tâm nhận biết của hình nhi hạ. Đương thời đã có người nêu ra vấn đề sắc bén này ; Tâm là cái của hình nhi thượng hay là của hình nhi hạ ? Chu Hy trả lời : "Như tâm của ngũ tạng phế can, lại là thực có một vật. Nếu nay các học giả đã thảo luận về cái tâm thao xá tồn vong, thì tự là thần minh bất trắc" ("Như phế can ngũ tạng chi tâm, khước thị thực hữu nhất vật. Nhược kim học giả sở luận thao xá tồn vong chi tâm, tắc tự thị thần minh bất trắc") ("Ngữ loại" quyển 5). Cho nên Chu Hy cho rằng, không thể nói dài dòng tâm là cái của hình nhi thượng hay cái của hình nhi hạ, cũng không nói là "giữa hình nhi thượng và hạ". Đó chính là nơi tâm sở dĩ là "diệu". Sự phân biệt nghiêm ngặt về hình nhi thượng và hạ của Chu Hy, chắc chắn là ông không thể quy loại "vận động tri giác", "thần minh hồn phách" về cái hình nhi thượng. Chỉ có quan niệm chủ thể tự siêu việt, mới là cái hình nhi thượng. Cái gọi là tính của Chu Hy, thì chỉ về lý của tâm hay "lý của sinh". Ông đã tiếp

thu quan điểm "tính tức lý" của Trình Di, nói tính thành bản thể đạo đức của hình nhi thượng. Nói về hình nhi hạ, tâm là "tính hiệp" của khí, nhưng lý có trong tâm, cũng là tâm của cái hình nhi thượng. Vì thế, tâm là "sự hợp nhất của lý và khí" (Trần Thuần nói). Nếu nói về hình nhi hạ, thì tâm không bằng tính ; nhưng nói về hình nhi thượng, tâm tức là tính. "Bỏ tâm thì không thấy tính, bỏ tính thì không thấy tâm" ("Ngữ loại", quyển 5). Hai cái này là quan hệ tuy một mà hai, tuy hai mà một.

Chu Hy đã nói "chỗ linh chỉ là tâm, không phải là tính, tính chỉ là lý" (Như trên). Đó là nói về tâm của hình nhi hạ. Nhưng ông không nói "tâm chỉ là cái linh". Sự thực, cái gọi là tâm của Chu Hy, bao gồm hai cấp độ là hình nhi thượng và hình nhi hạ. Rõ ràng đây là tâm của hình nhi hạ, nhưng không phải là tính; nói chung không thể coi tâm và tính ngang nhau. Chỉ khi nào nói tâm của hình nhi thượng, thì tâm mới là tịnh. Vì thế, về quan hệ tâm tính, quan điểm chủ yếu của Chu Hy là "Thuyết thể dụng của tâm" hay "Thuyết tâm thống tính tình".

"Tâm thống tính tình" tuy do Trương Tải nêu ra, nhưng thực sự được phát huy và xác định hàm nghĩa lại là Chu Hy. Cái gọi là thống của Chu Hy, có hai lớp ý nghĩa, điều đó có quan hệ tới cách dùng khác nhau về tâm của ông. Một là, "thống giống như kiêm vậy" ("Ngữ loại", quyển 98), tức tâm kiêm cả tính tình. Đó là nói về tâm toàn thể, do Mạnh Tử đề xướng. Nói tính và tình, đều không tách rời tâm, nhưng đều nói dứt khoát, không phải là toàn thể đại dụng của tâm. Chỉ có tính tình cùng nêu lên thì mới là toàn

thể đại dụng của tâm. Nói ngược lại là, chỉ có chữ tâm mới có thể bao cử được hai cái tính và tình, bởi vì "tính tình đều ở tâm xuất ra, nên tâm có thể thống tính tình" (Như trên). Thái Lý Thông dựa theo tư tưởng này của Chu Hy đã chỉ ra rõ ràng hơn : "Tâm thống tính tình, không bằng nói rằng, chính tâm là cái tên thống nhất của tính và tình" (Như trên). Đó là phù hợp với tư tưởng của Chu Hy, nghĩa là tâm có hai cấp độ của hình thượng và hình hạ, nên kiêm cả tính và tình. Hai là, "Thống là chúa tể" (như trên), tức tâm chúa tể tính và tình. Đó là nói về tâm của hình nhi hạ hay tâm của lý trí, do Tuân Tử đề xướng. "Tâm là vật đáy hỗn độn, tính là có cái lý đó, tình là chỗ động", như nhân, nghĩa, lễ, trí là tính, nhưng lại nói tâm của nhân nghĩa, đó là "Thống thuyết" của tính và tâm ; Tứ đoan là tính, nhưng lại nói là tâm trắc ẩn, đó là "Thống thuyết" tính với tâm. Bởi vì "tính tình đều chủ ở tâm, nên thống thuyết như vậy" (Như trên), nên có cái gọi là thống thuyết. Ở đây, vị tất là nói về tâm tức tính, mà là nhấn mạnh tác dụng chúa tể của tâm lý trí, nhấn mạnh tính chủ thể của tâm. Nhưng, hai lớp ý nghĩa này là có thể thông với nhau. Cái gọi là "hỗn nhiên", vừa là nói về tâm, lại vừa là nói về tính. Tâm "tịch nhiên" cũng là tính "hỗn nhiên". Đó cũng là Thuyết thể dụng của tâm. "Tính là thể, tình là dụng, tính tình đều ở tâm mà ra" (Như trên). Đó là lấy tính tình để phân ra thể và dụng, nhưng dựa theo Thuyết "Tâm thống tính tình", tính thể cũng là tâm thể, và không phải là tâm lấy tính làm thể. "Tính tình đều vì tâm mà thấy sau, tâm là thể, phát ở ngoài nên gọi là dụng. Mạnh Tử nói, nhân là nhân tâm vậy, lại nói tâm trắc ẩn, về tính tình đều hạ một chữ tâm, Nhân, là nhân

tâm vậy, là nói về thể ; Tâm trắc ẩn là nói về dụng, có thể thấy cái nghĩa của tâm thống tính tình" (Như trên). Điều đó quyết không phải là mượn chữ "tâm" để nói về tính, cũng không phải vì Mạnh Tử lấy tâm làm tính, nên mới nói như thế. Ở đây, không phải tâm lấy tính làm thể, mà là tâm thể tức tính. Tâm có sự phân chia ra thể và dụng, nên có cái tên gọi của tính tình. Thể của nó, tức là tính của hình nhi thượng, dụng của nó tức là tính của hình nhi hạ. "Tâm" có thể dụng, trước khi chưa phát là thể của tâm, lúc đã phát là dụng của tâm" ("Ngữ loại", quyển 5). Đó là Thuyết vị phát dĩ phát, nếu nói từ tính tình, là "nói về tâm kiêm cả thể dụng; tính là lý của tâm, tính là dụng của tâm" (như trên). Sự phân chia rõ ràng đó là lấy thể dụng của tâm để nói về tính tình. Giải thích đó, nói rõ, bản thể của vũ trụ là bản thể của đạo đức, mà bản thể của đạo đức vốn là cái cố hữu của chủ thể, là tự siêu việt của ý thức chủ thể. Nói một câu là, nó là tự luật đạo đức, chứ không phải là tha luật.

Từ đó có thể thấy, tâm kiêm thể dụng, thể của tâm là tính của hình nhi thượng, dụng của tâm là tình của hình nhi hạ. Đó là nội dung căn bản của Thuyết tâm tính của Chu Hy. Nếu tâm của Chu Hy đã nói, chỉ là cái của hình nhi hạ thì rất khó lý giải Thuyết thể dụng của tâm của ông. Ông không đồng ý Thuyết lấy lý làm tính, lấy tâm làm tình, cũng không đồng ý với Thuyết lấy tính làm thể, lấy tâm làm dụng. Ông không những chỉ ra sự không chính xác của Thuyết "tính thể tâm dụng" từ lâu của Trình Di mà còn phê phán Thuyết tính thể tâm dụng của Hồ Hoằng. Điều đó chứng tỏ, ông không phải là người theo Thuyết tâm tính hợp nhất, cũng không phải là người theo Thuyết tâm tính là hai. Nếu

chỉ xem tâm của Chu Hy đã nói là cái của hình nhi thượng hoặc cái của hình nhi hạ, đều là không toàn diện, bởi vì "tâm là quán xuyến cả thượng hạ, không thể chỉ nhìn ở một chỗ" ("Ngữ loại", quyển 95). Ông cũng không đồng ý chỉ nói tâm đã phát thành tình mà không phải là tâm. Tâm đã quán triệt hình thượng hình hạ, quán triệt thể dụng tính tình thì không thể nói tâm chỉ là tình, mà không phải là tính, cũng không thể nói tâm chỉ là tính chứ không phải là tình, cần phải kiêm cả thể dụng, kiêm cả tính tình. Tâm, tính và tình xem ra giống như là ba thứ, thực tế là thống nhất. "Cái hư minh mà ứng vật là tâm, ứng vật có đạo lý này là tính, có thể làm ra cái để là tính, đó chỉ là một sự vật" ("Ngữ loại", quyển 98). Ông nêu ra ví dụ, tâm ví như nước, tính là sự tĩnh của nước, tình là dòng chảy của nước, dục là làn sóng của nước (Xem "ngữ loại" quyển 5), có thể quán thông tính, tình, dục lại là tâm. "Muôn mối ngàn đầu đều từ tâm mà đến" (Như trên). Các học giả có viết muôn câu ngàn chương sách, cũng chỉ lĩnh hội được một chữ tâm" ("Ngữ loại", quyển 24).

Đó là nâng tâm lên địa vị rất cao. Nó vừa là chủ thể, vừa là bản thể. Nói từ bản thể, nó là tính, là "minh đức". Nói về chủ thể, nó là thể hư linh bất muội, nghĩa là "Thần". Hai cái này là quan hệ tuy một mà hai, tuy hai mà một. Chu Hy rất coi trọng "Đại học", nhưng ông không chỉ phát triển Thuyết "cách vật trí tri"[1] từ trong "Đại học", mà còn đưa ra điều rất quan trọng là "ba cương lĩnh". Sự giải thích

(1)- Thuyết cách vật trí tri là Thuyết nghiên cứu tìm hiểu về nguồn gốc của sự vật - ND.

đối với "minh đức" từ "ba cương lĩnh" khiến cho người ta phải tìm hiểu. Ông có lúc lấy minh đức làm tính. "Có người hỏi : minh đức có phải là tính của nhân nghĩa lễ trí không ? Đáp : Đúng vậy" ("Ngũ loại", quyển 14). Ông có lúc lấy minh đức làm tâm. "Cái minh đức, là con người có được ở trời mà hư linh bất muội, để có nhiều lý mà ứng với muôn sự vậy" ("Minh đức giả, nhân chi sở đức vụ thiên nhi hư linh bất muội, dĩ cụ quần lý nhi ứng vạn sự giả dã") ("Đại học chương cú", chương 1). Xem ra, đây có vẻ là lối nói mâu thuẫn căn bản, bởi vì Chu Hy không có đối lập nghiêm ngặt "tính tức lý" với "Tâm tức tính", chỉ là ở các trường hợp khác nhau mà có cách nói khác nhau. Lại hỏi : "Minh đức cuối cùng là tâm hay là tính"? Ông chỉ có thể trả lời là : "Minh đức như thế, "Thái cực" cũng như thế. Thái cực đã là bản thể của vũ trụ, cũng là bản thể của đạo đức, là toàn thể của tính". Quan hệ giữa thái cực và tâm, Chu Hy đã nói, "Tính giống như thái cực, tâm giống như âm dương". Nhưng ông lại thừa nhận, tâm là thái cực. Có người hỏi : "Tâm là thái cực" hay là "tâm có thái cực"? Ông trả lời : "Chỗ giống này rất nhỏ bé, khó nói... chỗ giống này phải "xem linh hoạt" (Như trên). Cái gọi là "xem linh hoạt", nghĩa là không là cái này thì là cái kia, cũng là cái này, cũng là cái kia, tức là thừa nhận Thuyết tâm là thái cực. Tóm lại, bàn về quan hệ tâm tính, ông chỉ ra rõ ràng là : "Từ xưa thánh hiền tương truyền, chỉ là lý hội một cái tâm, tâm chỉ là một cái tính, tính chỉ là có cái nhân nghĩa lễ trí" ("Ngũ loại", quyển 20). Điều đó chứng tỏ Chu Hy chưa có xem tâm và tính là hai thứ. Chính vì như thế, ông nêu ra mệnh đề :"Bản thể

của tâm, chưa bao giờ bất thiện ("Ngũ loại", quyển 5). Nói tâm thể thành tính chí thiện, điều đó là nhất trí với tư tưởng "Tâm bản thiện" của Trình Di, nhưng so với Trình Di, thì ông nói chặt chẽ hơn, có tính lôgíc hơn. Chính vì tâm có phân biệt về thể dụng, bản thể của tâm tức là tính, tức là thiện, thì ác "chắc chắn không phải là bản thể của tâm, tuy nhiên cũng là ở tâm mà ra vậy" (Như trên). Vì tâm trừ bản thể ra, còn có tác dụng. Tác dụng của nó, vị tất đều là thiện.

Về vấn đề này, Trương Thức cùng với Chu Hy được gọi là một trong ba người hiền triết của Nam Tống bảo vệ Thuyết tâm thể. Ông cho rằng tâm thể là tính, là lý. "Thiện cũng vậy, tính cũng vậy, tâm cũng vậy, đã lấy thì khác nhau, mà thể thì giống nhau" ("Mạnh Tử Thuyết. Tận tâm thượng"). Cái gọi là tâm của ông, cũng là tâm thao xá tồn vong, tâm của đạo đức, mà không phải là tâm vật chất, tâm tuy vô hình có thể thấy, tất nhiên nói là tâm, thì thể của nó là rõ ràng vậy. Học giả nhân lúc thao xá cần đi sâu tìm hiểu thể" ("Mạnh Tử Thuyết. Cáo Tử thượng"). Tâm như vậy là tâm của hình nhi thượng có chứa nội dung đạo đức. Trương Thức chỉ ra rõ ràng là : "Miệng, tai, mũi hợp với khí, nên cái hữu hình đều được sự giống nhau, mà tâm là chúa tể vậy, là cái của hình nhi thượng... Nghĩa lý sở dĩ làm vui cái tâm ta, là do nó có chắc ở tâm, cho nên là cái của tâm vậy" (Khẩu nhĩ tỵ lệ hồ khí, cố hữu hình giả giai đắc kỳ đồng, nhi tâm tắc tế chi giả dã, hình nhi thượng giả dã... nghĩa lý chi sở dĩ duyệt ngã tâm giả, dĩ nghĩa lý giả cố tâm chi sở dĩ vi tâm giả dã) (Như trên). Sự thành của tâm là

chúa tể, không chỉ là do tác dụng của lý trí, mà là do tính của hình nhi thượng. Nghĩa lý không những có ở tâm, mà còn do tâm sở dĩ là cái tâm; tâm của hình nhi thượng và tâm của hình nhi hạ nguyên là một cái. Nói một chữ tâm, quyết không chỉ là cái của hình nhi hạ, tâm nói trên Thuyết tâm tính, chủ yếu là cái của hình nhị thượng. Điều này là rất rõ ràng. Đó có thể cũng chịu ảnh hưởng của Chu Hy.

Chúng ta nói, Thuyết tâm tức tính của Chu Hy là nói về bản thể của tâm, chứ không phải là nói qua loa cái tâm tức tính là xong. Bởi vì không thể nói tác dụng của tâm không bằng tính, mà chỉ có thể nói "lý có ở tâm" là tính, nhưng đó cũng không phải là "mắc" trên khí hay "treo" trên khí một cách chung chung, bởi vì tâm có tác dụng của tri giác, vì thế, tâm và tính trở thành mối quan hệ giữa "năng giác" và "sở giác". "Cái sở giác là cái lý của tâm vậy ; cái năng giác là cái linh của khí vậy" ("Sở giác giả, tâm chi lý dã, năng giác giả, khí chi linh dã") ("Ngữ loại" quyển 5). Nếu không có "sở giác", thì "năng giác" cũng không thành tính tức tâm hoặc chỉ có thể "là tâm như Phật giáo đã nói, chứ không phải là tâm của Nho gia. Lý của tâm là "sở giác", nhưng nếu không có "năng giác", thì cũng không thành tâm tức tính hoặc chỉ có thể là tính vật chứ không phải là tính người. Chỉ có "năng giác" của tâm, nhận thức được "sở giác" của tâm, mới là tính người. Nhưng, "sở giác" không ở ngoài tâm, nó là tính của tri giác, tâm hễ tự trực giác được thì tâm thể cũng sẽ khai thông rõ ràng, tâm tính cũng hoàn toàn hợp nhất.

Có thể thấy, cái gọi là tâm của Chu Hy, quyết không chỉ là "tâm thực nhiên của kinh nghiệm, mà nó còn là tâm

của đạo đức siêu việt. Chu Hy không những đã xác lập tính chủ thể của phép tắc đạo đức, biến nguyên tắc đạo đức thành tự luật thực tiễn của chủ thể, mà còn coi nó là làm chúa tể muôn vật trong trời đất, xác lập vai trò của con người trong trời đất. Ở đây, bản thể vũ trụ và bản thể đạo đức hoàn toàn [illegible] vạn vật, thực sự làm chủ ở thân thể, thể của tâm thì có tính nhân nghĩa lễ trí, dụng của tâm thì có tính trắc ẩn, tu ác, cung kính, phải trái, hỗn nhiên vào trong, tuỳ cảm mà ứng, mỗi cái có chủ mà không thể lộn xộn,. cực kỳ lớn là vận của trời đất, sự biến từ xưa đến nay, không thể ở ngoài vậy ; tận với cái nhỏ bé, là sự nhỏ bé của một hạt bụi, một khoảnh khắc, không thể sót lại vậy" ("Tâm chi vi vật, thực chủ vu thân, kỳ thể tắc hữu nhân nghĩa lễ trí chi tính, kỳ dụng tắc hữu trắc ẩn, tu ác, cung kính, thị phi chi tính, hỗn nhiên tại trung tuỳ cảm nhi ứng, các hữu du chủ nhi bất khả loạn dã. Cực kỳ đại tắc thiên địa chi vận, cổ kim chi biến, bất năng ngoại dã, tận vụ tiểu tắc nhất trần chi vi, nhất tức chi hạng, bất năng dĩ dã") ("Đại học hoặc vấn", quyển 2). Ở đây, tâm "tịch nhiên" là tính "hỗn nhiên", nguyên tắc của tính chủ thể được phát huy đến cực trí. "Tâm " được nói thành "chúa tể của lý trời" ("Thái cực thuyết", "Văn tập", quyển 67), thành "Nguồn gốc của vạn hoá" ("Trung dung hoặc vấn", quyển 1). Đó không những chỉ là vấn đề của Thuyết tâm tính.

Đã như thế, sự khác nhau giữa Chu Hy và Lục Cửu Uyên lại ở chỗ nào ? Nói chung, Lục Cửu Uyên xuất phát từ

Mạnh Tử, chỉ nói về "bản tâm" đạo đức. Đó là đúng. Nhưng Lục Cửu Uyên cuối cùng là nhà lý học, cái gọi là bản tâm của ông, thực tế là tâm của bản thể. Chu Hy cũng nói về "bản tâm". "Họ Hồ không mất đi một đoạn tâm bản thì rất tốt, tận dụng cái chỉ tiết đó mà chơi. Thánh nhân có nói Vấn đề ở chỗ, Chu Hy, ngoài nói về "bản tâm" ra, con nói đến tâm tác dụng, tức tâm của tri giác kinh nghiệm. Hai cái này, tuy là quan hệ thể dụng, nhưng lại có sự khác nhau. Lục Cửu Uyên thì cho rằng, tâm chỉ là một, không cần phân ra cái nào là thể và cái nào là dụng, đã là tâm máu thịt, lại là tâm bản thể. Nhưng khi ông nói đến quan hệ tâm tính, lại là nói về bản thể.

Nghiên cứu tỉ mỉ, Lục Cửu Uyên bàn về tâm, cũng là bắt đầu từ tâm tri giác kinh nghiệm. Đó là tâm "linh minh". Đó là chỗ giống nhau của ông và Chu Hy. "Con người không phải là gỗ đá, mà sống vô tâm được ? Tâm ở ngũ quan, rất được tôn trọng" ("Dư lý Tế", "Tượng Sơn toàn tập", quyển 11). Cái gọi là tâm ở đây, cũng là chỉ về bộ máy vật chất. Đó chính là cái mà con người sở dĩ linh hơn muôn vật, vì tâm có tri giác linh minh, còn gỗ đá thì không có, các động vật khác tuy có, nhưng lại không có cái linh của tâm con người, đó là điều không có nghi ngờ chút nào.

Chính vì nhân tâm có cái linh, nên có thể có "nhiều lý". Nhân tâm đến linh, cái lý này đến minh, con người đều có

tâm phải, tâm đều có lý phải" ("Tạp thuyết", như sách đã dẫn, quyển 22). Điều đó cũng không có khác gì với Chu Hy. "Tâm có lý" hay là "tâm tức lý", điều đó được cho là một sự khác nhau quan trọng giữa lý học và tâm học. Kỳ thực, Lục Cửu Uyên giống như Chu Hy, đều nói như vậy, cũng đều lấy đó để xây dựng Thuyết tâm tính của mình.

Nhưng, so sánh cụ thể thì có khác nhau. Lục Cửu Uyên nói : "Con người đều có cái tâm phải, tâm đều có cái lý phải, tâm tức lý vậy" ("Dự lý Tế", như sách đã dẫn, quyển 11). Lục Cửu Uyên khác Chu Hy là Chu Hy phân tâm ra hai cấp độ thượng và hạ, thể và dụng, và lấy đó để phân biệt tính và tình, còn Lục Cửu Uyên cho là thể và dụng không phân, tính tình không phân, cái tâm đó, đã là tâm linh minh, cũng là tâm bản thể. Đó là Thuyết thể dụng hợp nhất kiểu thể nghiệm trực tiếp, đương nhiên nói thẳng (giản tiệp) nhiều hơn Chu Hy.

Nhưng, nếu nói, Lục Cửu Uyên cho rằng, tâm linh minh là tâm bản thể, thì cũng không đúng hoàn toàn. Ông lại nói : "Thể khắc tận hữu hình, duy chỉ có tâm là vô hình" ("Ngữ lục", như sách đã dẫn, quyển 35). "Thể của tâm rất lớn, nếu có thể tận được tâm của ta thì giống như trời" (Như trên). Điều đó rõ ràng không phải là nói về tâm của hình thể, mà giống như "tâm thể vô hạn lượng". Nhưng Chu Hy tự giác phân biệt, còn Lục Cửu Uyên không phân biệt như thế. Vì vậy, nói một cách ngắn gọn là :"Tâm tức lý vậy".

"Tâm tức lý" cũng là "tâm tức tính". Thuyết vũ trụ và Thuyết tâm tính hoàn toàn hợp nhất. Tâm đã là bản thể của vũ trụ, cũng là bản thể của đạo đức. Lấy tâm bàn bản thể thì có thể "thu nhập được tinh thần tự làm chúa tể". Vì

thế, ông phản đối sự phân biệt dài dòng dây cà dây muống đối với phạm trù tâm, tính, tình, tài v.v... Ông chủ trương trực tiếp thể nghiệm và thực tiễn, tức trực tiếp nhúng tay vào chỗ "đại bản". "Các học giả bây giờ đọc sách, chỉ là giải chữ, chữ không tìm ra nội dung chủ yếu. Nếu như tính, tình, tâm, tài đến chỉ là sự vật thông thường, thì lời nói ngẫu nhiên là khác nhau, nhưng điều quan trọng vẫn là bản thể chân chính. Đương nhiên, ông cũng nói tính, tài thành tính, điều đó có chút khác với Trình Chu.

Thấu suốt sự phân tích đó, chúng ta thấy Lục Cửu Uyên và Chu Hy có sự bất đồng rất lớn. Đó là tâm của ông đã nói, chủ yếu là bản thể đạo đức được hình thành do nâng bản thể đạo đức lên, rất ít có ý nghĩa về phương diện nhận biết. Nghĩa là, nó hoàn toàn là lý tính thực tiễn mà rất khó nhận biết thành phần của lý tính. Nói từ thực tiễn đạo đức, ông nâng nguyên tắc chủ thể lên độ cao chưa từng có, có tinh thần chiến đấu chủ quan. Dù không biết chữ, cũng có thể "đường đường chính chính làm một con người", và có tinh thần phản đối quyền uy, vì ông không phân biệt rõ ràng thể và dụng, bản tâm của ông có nhiều sắc thái tình cảm hơn, có tình của con người hơn. Vì vậy, ông bị Chu Hy phê phán là theo thuyết của Cáo Tử, Kỳ thực, đó chính là đặc điểm bản tâm đạo đức, cũng đem lại một mặt khác, tức dễ dàng phủ định hết thảy tri thức văn hoá.

Vương Dương Minh bàn về tâm tính, không hoàn toàn giống Lục Cửu Uyên. Một mặt, ông kế thừa, phát triển Thuyết thể dụng của tâm của Chu Hy; mặt khác, Thuyết lương tri của ông phát triển triệt để tư tưởng chủ thể hơn so với Lục Cửu Uyên.

Cái gọi là tâm của Vương Dương Minh, cũng là "tâm của tri giác", nhưng ông lấy thể "hư linh minh giác" làm lương tri, làm tính, làm chí thiện. "Tâm chính là chủ của thân thể, mà tâm là hư linh minh giác, tức cái gọi là lương tri bẩm nhiên vậy" ("Tuyển tập lục trung"). Cái gọi là "hư linh minh giác đó, đã là tri giác, lại không phải là tri giác, nó là ý thức bản thể sở đi trì giác được. Nó giống như cái gọi là thể hư linh quảng đại của Chu Hy, chỉ là mô tả, hình dung về tâm thể. Kỳ thực nó không có bất cứ hình thể nào, chỉ là sự siêu việt hoá ý thức của Chu Hy, có nguồn gốc của Thuyết bản thể vũ trụ của ông, tức cái gọi là lý, vì thế mà, nó là chủ thể hoá của bản thể khách quan. Cái gọi là tâm thể của Vương Dương Minh thì có tính tuyệt đối. Nó tuy bắt nguồn ở trời, nhưng ngược lại, lại biến thành bản thể vũ trụ. Vì thế mà nó là chủ thể hoá của chủ thể, tức đều xuất phát từ ý thức chủ thể để xây dựng tự luật đạo đức, từ đó mà nâng con người lên sự tồn tại của bản thể"

Vương Dương Minh rất nhấn mạnh cái "Thiện", tức là nguyên tắc giá trị của Thuyết đạo đức. "Chí thiện chính là bản thể của tâm, lấy "Hư" làm đặc điểm của mình, không thể thực hiện được, không có đối đãi, là sự tuyệt đối siêu việt. Do đó, thiện cũng là tuyệt đối, với cái tính tuyệt đối, lại gọi là "vô thiện vô bất thiện", "vô thiện vô ác", "vô thiện vô bất thiện, tính nguyên là như thế", "vô thiện vô ác là thể của tâm" (Như trên). Nhưng ông lại nêu ra cách nói "tính vô định thể". "Tính vô định thể, bàn luận cũng về vô định thể. Có người nói về bản thể, có người nói về phát dụng ; có người nói về đầu nguồn, có người nói về chỗ tệ nạn phổ

biến. Nói tóm lại, chỉ là một cái tính... Bản thể của tính vốn là vô thiện vô ác, về phát dụng cũng vốn là có thể là thiện, có thể là bất thiện, tệ nạn phổ biến của nó cũng vốn là nhất định thiện, nhất định ác" ("Tính vô định thể, luận diệc vô định ác") ("Tính vô định thể, luận diệc vô định thể. Hữu tự bản thể thượng thuyết giả, hữu tự phát dụng thượng thuyết giả, hữu tự nguyên đầu thượng thuyết giả, hữu tự lưu tệ xứ thuyết giả, tổng nhi ngôn chi, chỉ thị nhất cá tính... Tính chi bản thể nguyên thị vô thiện vô ác đích, phát dụng thượng dã nguyên thị khả dĩ vi thiện khả dĩ vi bất thiện đích, kỳ lưu tệ dã nguyên thị nhất định thiện nhất định ác đích") (Như trên). Đó là vấn đề quan hệ thể dụng.

Vương Dương Minh tuy đã tiếp thu Thuyết thể dụng của tâm của Chu Hy, nhưng không giống Chu Hy, đem đối lập thể và dụng của tâm lại. Ông giống Lục Cửu Uyên, cho rằng thể dụng của tính tình là hợp nhất, vì thế, có Thuyết về "tính vô định thể". Nhưng sự khác nhau giữa thể và dụng vẫn là rõ ràng. Nói về bản thể, tính là chí thiện. Nói về phát dụng, thì có thiện và bất thiện. Nói về tệ nạn phổ biến thì chỉ có ác mà không có thiện. Đó là điều nhất trí với cách nói của Chu Hy là "Bản thể của tâm chưa bao giờ bất thiện", mà ác "cũng ở tâm ra". Nhưng đã là từ bản thể, phát dụng đến tệ nạn phổ biến đều có thể nói về tính, thì Thuyết tính thiện của Mạnh Tử và Thuyết tính ác của Tuân Tử đều có thể chấp nhận được. "Mạnh Tử nói về tính là nói thẳng từ đầu nguồn, cũng là nói đại khái như thế. Thuyết tính ác của Tuân Tử là nói về tệ nạn phổ biến (lưu tệ), cũng chưa có thể nói hết là ông không phải, mà chỉ là thấy được chưa

tính" (Như trên). Vương Dương Minh tuy lấy tính làm chí thiện, nhưng lại thừa nhận Thuyết tính ác có lý do tồn tại của nó, điểm này lại là một đặc điểm của ông.

Đương nhiên, Vương Dương Minh cho phát dụng cũng là chỉ về bản thể của lương tri, tức là sự phát dụng của tính. "Lương tri là chỗ linh giác rõ ràng của lý trời, nên lương tri là lý trời, tư là suy nghĩ phát dụng của lương tri. Nếu là tư của phát dụng của lương tri, thì tư chẳng qua là lý trời vậy... Nếu tư là sắp xếp ý riêng tư, thì tự làm rối tung rối mù" ("Truyền tập tục trung"). Điều đó chứng tỏ, đối với "phát dụng", ông có lựa chọn, và tiêu chuẩn lựa chọn là dựa vào "lý trời". Nhưng, ông lại không thể không thừa nhận, dù là "ý riêng tư", cũng là sự phát dụng của lương tri, từ bản thể của lương tri mà đến. Điểm này làm rõ nội dung quan trọng, bao gồm cả ý thức cá thể trong Thuyết tâm tính của Vương Dương Minh, nhưng lại là phát triển từ tư tưởng của Chu Hy.

Thuyết tâm tính của Vương Dương Minh, tuy siêu việt hoá ý thức đạo đức, làm cho nó trở thành nguyên tắc phổ biến tuyệt đối, nhưng cuối cùng không thể tách rời với tâm máu thịt. Cái gọi là "tâm chân thành trắc đát" (tâm chân thành và bi đát), thực tế là một loại bản năng tâm lý của con người, thuộc về phạm trù tình cảm. Nó tuy được nâng lên thành nguyên tắc đạo đức người người cùng có, nhưng lại không có cách nào tách rời khỏi kinh nghiệm cảm tính. Thuyết "tính vô thiện ác" và Thuyết "tính vô định thể" của ông có tính linh hoạt rất lớn, rất dễ đi theo mặt trái, phát triển ra học thuyết mới.

Sự chuyển biến này bắt đầu từ Vương Kỳ. Vương Kỳ cũng nói tính vô thiện ác. Đặc điểm của ông là "lấy tự nhiên làm tông" ("Dự Dương hoà Trương Tử vấn đáp", "Vương Long khê toàn tập", quyển 5), nhấn mạnh "tự nhiên lưu hành". "Tự nhiên" của ông, ngoài ý nghĩa của bản thể ra, còn có ý nghĩa của sinh lý học, tức tính trên mức độ lớn hơn, được coi là sự tồn tại tự nhiên cảm tính của con người, vì thế cũng không có cái gọi là thiện và ác.

Lương tri là tâm thể, cũng là tính. Nhưng, lương tri không những là lý trời, phép trời, mà còn là "sinh cơ tự nhiên" (Sức sống tự nhiên,) thực tế là nhu cầu tự nhiên của sinh lý và tâm lý. "Tính là sinh cơ của tâm, mệnh là phép trời của tâm" ("Thư luỹ ngũ giản đoạn lục", như sách đã dẫn, quyển 3). Mắt nhìn ở màu sắc, miệng nếm các vị, tai nghe âm thanh, mũi ngửi các mùi, thân thể được an nhàn, tính của năm cái đó không dễ đã có vậy" (Như trên). Rõ ràng, tính là bao gồm cả dục vọng cảm tính và nhu cầu sinh lý. "Cái tính là sinh lý của tâm, rời khỏi khí chất, càng không có cái tên của tính" ("Phủ châu nghi nghiêm sơn đài hội ngữ", như sách đã dẫn, quyển 1). Cái "sinh lý" này không phải là lý tính đạo đức phổ biến của Chu Hy. Vương Dương Minh nói, nó lấy sự tồn tại cảm tính của vật chất làm nền tảng, là cái tất nhiên không dễ đã có. Thậm chí ông đã nêu lên rõ ràng, tính là dục vọng, cái dục vọng của con người là tính, lại có phép tắc tự nhiên" ("Thuyết tính mệnh hợp nhất", như sách đã dẫn, quyển 8). Phép tắc tự nhiên này tuy là phép tắc lý tính,

nhưng lại là xây dựng trên cơ sở của sinh lý, tức không thể tồn tại tách rời dục vọng cảm tính.

Như vậy, cái gọi là lương tri vô thiện vô ác, không hoàn toàn là "chí thiện", như Vương Dương Minh đã nói. Thực tế, nó đã làm mờ nhạt, thậm chí đã làm thay đổi giá trị quan, lấy đạo đức luân lý xã hội làm bản thể của lương tri của Vương Dương Minh, đem lại sắc thái ý thức cá thể càng nhiều hơn, càng nhấn mạnh địa vị và giá trị của cá nhân. Cần bản của Vương Dương Minh đối với Thuyết tâm tính, là kết quả phát triển tư tưởng của ông. Điều này đã đồng quy con đường khác nhau "lấy thân làm bản" của Vương Cấn, đều là liên hệ thêm một bước tâm tính với sự tồn tại cảm tính vật chất của con người.

Vương Cấn không giống Vương Kỳ. Vương Kỳ đã dùng ngôn ngữ tư duy biện chứng để nói lên nội dung thế tục hoá, còn Vương Cấn là trực tiếp nêu ra Học thuyết tính bất li tâm, tâm bất li thân, thân là bản thể, đã phủ định Thuyết đạo đức hình thượng, cho bản thể của tâm là chí thiện, đem Thuyết tâm tính lý học từ vương quốc tư duy biện chứng trở về nhân sinh hiện thực, làm mất đi tính thần thánh ban đầu của nó. Ông nói : "Minh minh đức dĩ lập thể, thân dân dĩ đạt dụng, thể dụng nhất trí, tiền sự biện chi tất hĩ. Đán vị chí thiện vi tâm chi bản thể, khước dự minh đức vô biệt, khủng phi bản chỉ. Nghiêu Thuấn chấp trung chi truyện, dĩ

chỉ Khổng Tử, vô phi minh minh đức thân dân chỉ học. Đọc vị trí an thân nhất nghĩa, nải vị hữu năng chỉ chỉ thiện giả. Cố Khổng Tử thấu ngộ thử lý, khuộc vu minh minh đức thân dân trung lập khởi nhất cá cực lai, hữu thuyết cá tại cuối vu chỉ thiện chi chỉ thiện giả, an thân dã, an thần giả, lập thiên hạ chi đại bản dã, "thị cố thân dã giả, thiên địa vạn vật chi bản dã, thiên địa vạn vật, mạt dã. Trí thân chi vi bản, thị dĩ minh minh đức chi thân dã". (Hiểu rõ cái minh đức để lập cái thể, thân với [illegible] minh đức thân dân. Riêng chưa biết một cái nghĩa an thân thì vẫn là chưa có thể đi tới cái chí thiện. Cho nên Khổng Tử hiểu thấu cái lý đó, lại lập một cái cực ở trong Thuyết làm rõ minh đức thân dân, ông lại nói cái đó chỉ tại ở cái chí thiện, đi tới cái chí thiện là an thân vậy ; Cái an thân sẽ lập được cái gốc lớn cho thiên hạ) Cố thân cũng vậy, chính là cái gốc và cũng là cái ngọn của muôn vật trong trời đất." ("Minh nho học án", quyển 32). Loại Thuyết thân tâm hợp nhất lấy thân làm gốc có chút khác với "cái tâm là chúa của thần" mà các nhà lý học đã nói. Ông nhấn mạnh sự tồn tại cảm tính của cá thể, lấy tồn tại cảm tính làm cái gốc của quốc gia thiên hạ, cũng là cái gốc để làm ra cái minh đức. Điều đó đã lột bỏ hẳn cái áo khoác ngoài lấy lương tri làm bản thể của

con người và địa vị chủ thể của con người, ông gọi là cái đạo "Khế cư", là sự vận dụng của loại ý thức cá thể này.

Tâm tuy là tính, nhưng tâm không ở ngoài thân, không ở ngoài sự, "tức là sự là tâm, càng vô tâm vậy" (Như trên). "thân và đạo nguyên là một kiện". Đạo một mà thôi, trung cũng vậy, lương tri cũng vậy, tính cũng vậy, một cũng vậy. Biết được cái lý đó thì vốn có tự do, không bị ràng buộc" ("Thân dự đạo nguyên thị nhất kiện", "đạo nhất nhi dĩ, trung dã, lương tri dã, tính dã, nhất dã, thức đắc thử lý, tắc hiện hiện thành thành, tự tự tại tại") (Như trên). Cái gọi là tâm, lương tri, tính đều không ở ngoài sự tồn tại cảm tính này của thân thể con người. Con người tách khỏi hiện thực cụ thể sinh động thì không là một cá thể, không có cái gọi là tính, không có cái gọi là tâm. Đó cũng là lấy tự nhiên làm tông, cái gọi là lương tri hiện thành tự tại, tức tồn tại trong cá thể.

Đương nhiên, chí thiện lấy thân làm bản, vì thế làm rõ cái minh đức để lập thể, nghĩa là an thân để lập bản, thân là "cực", là "trung" và không phải là vượt ra ngoài thân còn có cái gọi là bản thể khác. "Lập cực" là lập thân. Đó là Học thuyết "minh triết bảo thân" của ông.

Minh triết bản thân là bảo vệ cái lương tri, cái lương năng, nghĩa là tận tính. Triết học bảo thân của Vương Cấn, không phải là đề xướng chủ nghĩa cá nhân, nhưng lại chứa đựng tư tưởng nhân bản, lấy sự tồn tại cá thể làm cơ sở. Ông đề xướng giữa người với người đều có sự yêu thương lẫn nhau để đạt được mục đích "bảo thân". Điều này không giống với Thuyết lấy nhân ái làm tính của các nhà lý học. "Người biết bảo thân thì cần phải yêu thương cái thân, có

thể yêu thương cái thân thì không thể không yêu người, có thể yêu người thì người tất phải yêu ta, người yêu ta thì ta phải bảo thân vậy" (Như trên). Yêu là mục đích, lại là phương thức đạt được bảo thân. Điều này rất giống tư tưởng về nhân ái của Vương Dương Minh. Sự phát triển thêm một bước về tư tưởng này, gắn với việc xuất hiện "Thuyết đồng tâm", "Thuyết tư tâm" của Lý Chí. Lý Chí công khai phê phán tính hư nguỵ của Thuyết nhân tính đạo đức, đề xướng tự do cá nhân, lấy cơm ăn áo mặc làm cái lý nhân luân, phát triển mối liên hệ nhân tính và cá tính, có tính chất khải mông rõ ràng.

Lưu Tông Chu cuối đời Minh, trong lúc phát triển có phê phán thuyết lương tri của Vương Dương Minh, lại tiếp thu có phê phán Học thuyết tâm tính của Chu Hy. Một mặt, xuất phát từ bản thể vũ trụ để nói rõ bản thể đạo đức; mặt khác, lại xuất phát từ tâm, nêu ra Thuyết tâm thể, tức Thuyết tâm tính hợp nhất của tính thể. Đó là sự tổng kết sơ bộ lý thuyết đối với Thuyết tâm tính lý học, đồng thời lại biểu hiện một số đặc điểm mới nào đó có tính chất thời đại.

Lưu Tông Chu nói "tâm" thành "xuất nhập vô hạn, siêu nhiên độc tồn" ("Dịch diễn"," Lưu Tử toàn thư", quyển 2), mà bản thể tuyệt đối "vi thiên hạ cực" biến thành nguyên tắc chủ thể siêu việt, phổ biến. Từ đó mà phát triển tư tưởng chủ thể của Vương Dương Minh đến cực điểm, đồng thời lại nhấn mạnh tâm thể bắt nguồn từ tính của mệnh trời. Cái gọi là tâm thể, cũng là tính thể. Nhưng nó không phải là sự tồn tại vượt thời gian và không gian, nó đã là bản thể, lại là công năng và tác dụng, được thực hiện thông

qua hoạt động có ý thức của con người. "Từ tính thể để xem xét, thì nói là không thấy, không rõ, là suy nghĩ chưa tới, khi quỷ thần chưa biết vậy; từ tâm thể để xem xét, thì nói là đã rõ mười mắt mười tay, là đã suy nghĩ tới, khi tâm ta biết một mình vậy. Rõ ràng tính thể nhìn ra từ trong tâm thể" ("Học ngôn thượng", như sách đã dẫn, quyển 10). "Tính thể nhìn từ trong tâm thể ra". "Tính nhờ tâm mà sáng" ("Nguyên chỉ, Nguyên tính", như sách đã dẫn, quyển 7). Đó chính là đặc điểm quan trọng bàn về tâm tính của Lưu Tông Chu.

Nhưng đây không phải là như Hồ Hoằng đã nói, tâm là dụng của tính, tính là thể của tâm. Theo cách nói của Lưu Tông Chu thì tâm cũng có thể dụng, đây rõ ràng là xuất phát từ Chu Hy và Vương Dương Minh. Tâm thể là tính, có thể nói từ hai phương diện. Nói một cách khách quan, nó là sự thâm nhập vào tính của mệnh trời, nhưng ngoài tâm thể ra, không có tính thể nào khác ; Nói một cách chủ quan, nó là sự tự siêu việt của tâm. Chu Hy tuy cũng có nói về tâm thể túc tính, nhưng ông thừa nhận ngoài tâm ra, còn có bản thể vũ trụ. Lưu Tông Chu thì cho rằng ngoài tâm ra không có bản thể nào khác, vì thế khác với Chu Hy. Vương Dương Minh cũng nói tới tâm thể túc tính và lấy tâm làm bản thể vũ trụ, nhưng cái gọi là tâm thể của Vương Dương Minh là chỉ về lương tri. Lưu Tông Chu cho rằng, tâm thể túc "độc thể". "Độc thể" túc tính của mệnh trời, không cần dựa vào lương tri để giác chiếu lý trời. "Nếu cần dựa vào lương tri để giác chiếu, muốn có cái thế hễ đi là không về, đều là nhất nhất nghịch thu, để hoàn lại cái chính trực của lý trời, thì tâm đến với tính, trước tiên là tự thù nhau, mà nói cây liễu khởi khô bện thành cái làn, có khi

cần kéo dài ra vậy" ("Nhược tất tạ lương tri dĩ giác chiếu dục tựu kỳ nhất vãng bất phản dư thế, giai nhất nhất nghịch thu chi, dĩ hoàn thiên lý chi chính, tắc tâm chi dụ tịnh, tiện tự tương thù nhi khởi liễu khô quyền chi thuyết, hữu thời liễu khô quyền chi thuyết, hữu thời nhi thân tất hĩ") ("Học ngôn trung"), vì thế cũng không hoàn toàn giống Vương Dương Minh. Lưu Tộng Chu còn nêu ra mệnh đề "một thể phân làm hai" ("Nguyên chỉ, Nguyên tính"), nói rõ quan hệ giữa tâm và tính, hình thượng và hình hạ. Ông cho rằng, tâm bản là do khí tạo thành, là vật hữu hình, tức cái của hình nhi hạ, nhưng nó lại là cái của hình nhi thượng. Cái hình nhi thượng này là cái "lý của sinh", "cái tính của tâm" và không phải lý có ở tâm là tính. Nếu lấy tâm làm một vật, "được cái lý của tính để tích trữ lại, sau sẽ linh, thì tâm với tính dứt khoát không thể là một vật "(Như trên). Đó là sự phê phán đối với việc lấy tâm làm cái hình nhi hạ, lấy tính làm cái hình nhi thượng. Điều đó không có mâu thuẫn căn bản với Thuyết tâm thể túc tính của Chu Hy. Song Lưu Tộng Chu nhấn mạnh tính chính là tính của tâm, không tách rời tâm hình chất, tức là tuy có phân chia ra hình thượng và hình hạ, nhưng lại là một thể. Cái tâm này bị hạn chế ở cái hình vậy, cái hình nhi thượng gọi là đạo, cái hình nhi hạ gọi là khí (器) vậy. Thượng và hạ nhất thể mà phân làm hai, ... cái tính này là thượng và cái tâm kia là cái hình của nó vậy ! Tức nhìn về cái hình chẳng qua là thượng vậy, tách rời tâm mà nhìn thì thượng ở chỗ nào ? Huyền tưởng mà thôi" (Phu tâm hựu vu hình giả dã, hình nhi thượng giả vị chi đạo, hình nhi hạ giả vị chi khí dã. thượng dự hạ nhất thể nhi lưỡng phân... Thử tính chi sở dĩ vi thượng

nhi tâm kỳ hình chi giả dự ! Tức hình nhi quan, vô bất thượng đã, li tâm nhi quan, thượng tại hà sở ? Huyền tưởng nhi đĩ) (Như trên). Cái gọi là "một thể phân hai" là tâm tính vốn là một thể, mà có phân ra hình thượng và hình hạ. Cái hình nhi thượng đã là tâm thể, cũng là tính thể, cái hình nhi hạ thì là tâm thực nhiên. Nói một cách khác là, bản là tâm, mà có phân ra hình thượng và hình hạ, cái của hình nhi thượng tức là tính thể, cái của hình nhi hạ là cái hình của tính ; Cái trước chỉ nói về tính siêu việt của tâm, cái sau chỉ nói về hình thể của tâm. Từ bản thể mà nói, thì tâm tính là một, không thể phân khai, nhưng từ tác dụng mà nói thì là lấy tâm để "hình thành cái tính", tức lấy cái tâm hữu hình để biểu hiện cái tính vô hình. Bởi vì, "nhân tâm vốn chỉ là tâm của con người", tính trong tâm tức là tâm thể, nên "ngoài tâm ra không có tính vậy" ("Học ngôn hạ"). Đó là "Thể dụng nhất nguyên". Ông phê phán Thuyết "tâm thống tính tình" của Chu Hy, thuyết đó cho rằng tâm tính "cuối cùng là hai vật", bởi vì Chu Hy không thừa nhận tâm của hình nhi hạ cũng là tính.

Thuyết tâm tính của Lưu Tông Chu tuy có tính tự quy biện chứng, nhưng điều mà ông rất xem trọng, rất nhấn mạnh là tâm của "hình khí", tức là tâm kinh nghiệm của cảm tính. Ông thừa nhận tính thể bắt nguồn ở quy luật tự nhiên và phép tắc tự nhiên, nhưng trong trời đất có một tính, giữa trời đất có một khí, tính khí bất phân, tách rời khí sẽ không có cái gọi là tính. Thuyết tâm tính hợp nhất của ông tuy là sự tự siêu việt của tâm, nhưng quyết không thể tách rời tâm của hình khí. Cái gọi là "siêu nhiên độc tồn" tuy là tâm của bản thể, nhưng không phải là sự tồn tại

độc lập về ý nghĩa "tồn tại". Nó là sự hoạt động và thực hiện có ý thức của con người, là "tâm của con người". Vì thế, dưới hình thức tư duy biện chứng lại chứa đựng cả nội dung tích cực có tính phê phán, và lại đang dự báo một sự phân hoá mới.

Điểm này ở Hoàng Tông Hy có sự phát triển tiến bộ hơn.

Hoàng Tông Hy nêu ra chính xác là : "Con người vốn được sinh ra từ khí , tâm tức là chỗ linh của khí, cho rằng biết khí ở trên vậy. Tâm thể lưu hành, sự lưu hành của nó mà có cái điều lý, tức tính vậy... Lý không thể thấy được, chỉ thấy nó ở khí. Tính không thể thấy được, chỉ thấy nó ở tâm ; tâm tức khí" ("Mạnh Tử sư thuyết", quyển 2). Ông nói tâm thành "cái linh của khí" hay "linh khí", cũng là phát triển từ Vương Kỳ đến Lưu Tông Chu. Cái linh của khí là sự vận động của tri giác, từng là tính. Một đặc điểm căn bản của Hoàng Tông Hy là, không thừa nhận tâm có tính siêu việt, không thừa nhận có cái gọi là "tâm" của hình nhi thượng. Như vậy tâm sẽ biến thành tâm của cảm tính vật chất, của kinh nghiệm thuần tuý. Điều đó có ý nghĩa biến đổi Thuyết nhân tính của hình nhi thượng học, Thuyết nhân tính hiện thực lấy tồn tại cảm tính làm cơ sở, và đang dự báo một chuyển biến lớn của phạm trù "tâm tính".

Hoàng Tông Hy cũng thừa nhận tính là nguyên tắc lý tính, nhưng ông không đồng ý Thuyết "lý có ở tâm". Ông cho rằng Thuyết lý ở tâm là Thuyết "Nghĩa ngoại". Lý chính là lý của khí, lý chính là lý của tâm, "điều lí lưu hành" ở tâm thể. Điều này có chỗ tương tự như Vương Dương Minh.

Nhưng Vương Dương Minh cuối cùng lại thừa nhận tính là nguyên tắc phổ biến tuyệt đối tiên nghiệm. Nó tuy chỉ là "một điểm linh minh", nhưng lại là bản thể "hư vô". Điểm này, ngay cả Lưu Tông Chu cũng không ngoại lệ. Lưu Tông Chu thừa nhận có "chân tâm bản nhiên" ("Vấn đáp", "Lưu Tử toàn thư di biên", quyển 2). "Về điểm linh minh này, cho ra bản thể, nó là minh đức" ("Đại học tạp ngôn", "Toàn thư", quyển 38). "Tâm thể hồn nhiên chí thiện, nói theo khí gọi là hư, nói theo lý gọi là vô" ("Học ngôn trung"). Nhưng, cái gọi là "thể" của Hoàng Tông Hy lại không phải là bản thể của hình nhi thượng, nó chỉ là thực thể vật chất. Cái gọi là "Điều lí lưu hành" (lưu hành chi điều lý) chẳng qua là ý thức tình cảm đã lý tính hoá. "Bàn về tâm và tính, đều không thể tách rời sự tồn tại vật chất của cảm tính, ta không biết cái sáng suốt ở tâm nào, cái thấy được ở tính nào vậy" ("Li khí dĩ cầu tâm tính, ngô bất tri sở minh giả hà tâm, sở kiến giả hà tính dã") ("Mạnh Tử sư thuyết", quyển 2).

Đã thủ tiêu thuyết "tâm thể" thì cũng không có cái gọi là sự phân chia thể và dụng, càng không có cái gọi là Thuyết tính thể tâm dụng. Nếu nói thể dụng thì cũng là tức thể tức dụng, tức dụng tức thể. Hoàng Tông Hy cho rằng, Thuyết tính tức lý của Nho gia thời Tống - Minh là Thuyết tính thể tâm dụng. "Đệ tiên nho nói tính tức lý vậy, tức không muốn lấy tính quy về tri giác, lại không lấy tính quy cho muôn vật trong trời đất, nghĩa là nói tính chịu ở lúc sinh ban đầu, còn tri giác phát ra sau khi đã sinh. Tính là thể vậy, tri giác là dụng vậy. Trong cuốn "Nhạc ký" có viết : "Con người sinh ra mà tĩnh, là tính của trời vậy. Vật cảm mà động, là sự hám muốn của tính vậy". Tính là cái chân thực của tính

trời, động là cái tự nhiên của tri giác. Lòng trắc ẩn, sự xấu hổ và căm ghét cái ác, khiêm tốn từ chối, phải trái là tại lòng người, suy cho cùng đều là tính, tính phản giác nên mù mịt không nhìn thấy vậy" (Như trên, quyển 6). Nếu lấy tính làm thể, lấy tri giác làm dụng thì là thừa nhận có một tồn tại bản thể vượt trên tri giác. Cái gọi là "cầu phóng tâm" (muốn yên tâm), nghĩa là "bỏ qua tai mắt, gạt đi tâm trí, nhìn lại (phản quan) cái bản thể trong sạch đó" (Như trên), nhưng tính như vậy, thực tế không tồn tại, chỉ có thể "rơi vào yên lặng". Thuyết tâm thể tức tính của Chu Hy và Vương Dương Minh là sự siêu việt như thế. Nó không phải là "tự nhiên của tri giác", mà là "bản thể trong sạch mù mịt và yên lặng". Sự phê phán này của Hoàng Tông Hy là sâu sắc và có đặc trưng thời đại. Đã là "sự tự nhiên của tri giác"", nghĩa là tính, chứ không phải là sự tồn tại của bản thể tự mình siêu việt, thì cái gọi là tính của Hoàng Tông Hy rõ ràng là lấy kinh nghiệm tình cảm làm nội dung cơ bản. "Cái chân thật của lý trời, minh giác tự nhiên, tuỳ theo cảm tính mà thông suốt, tự nó có điều lý mạch lạc" (Như trên). Cái "lý trời" này đã không phải là phép tắc vũ trụ của hình nhi thượng, từ đó mà cũng không phải là phép tắc đạo đức tuyệt đối; nó chẳng qua là sự thống nhất giữa kinh nghiệm tình cảm với lý tính đạo đức. Ông cực lực phê phán Thuyết "bản tâm" và "bản giác" của Phật giáo, cũng có nghĩa là phê phán đối với Thuyết tâm thể của Vương Dương Minh. Ông tuy thừa nhận "tính nhân nghĩa cũng tồn tại với sinh " ("Nhân nghĩa, chi tính, dự sinh cụ lại") (Như trên), nhưng mức độ rất lớn, lại thừa nhận cả thành phần của Thuyết nhân tính tự nhiên.

Hoàng Tông Hy đã loại bỏ Thuyết bản thể đạo đức, nói tình thành cảm tính, nhân tính hiện thực được giải phóng từ trong Học thuyết hình nhi thượng có tính biện chứng. Đó là một sự biến hoá rất lớn. Ông nêu ra rõ ràng là tính lấy tình cảm tâm lý làm cơ sở, là có sau, chứ không phải có trước, "vì sự phát ra của trắc ẩn, tu ố, cung kính, phải trái, mà có tên là nhân, nghĩa, lễ, trí, tách rời tình sẽ không thấy tính; nhân nghĩa trí là tên có sau này, cho nên nhân nghĩa lễ trí bắt rễ ở tâm" (Như sách đã dẫn, quyển 6). Vì thế, cái gọi là "một chút tình cảm tâm lý của cá thể", xem ra lại trở về với Mạnh Tử. Kỳ thực không hoàn toàn như vậy. Nếu nói Mạnh Tử xuất phát từ bản năng tâm lý để xây dựng Thuyết nhân tính đạo đức, thì điều ông làm chủ yếu chỉ là tâm tư "thăng hoa" hay "nâng lên". Lý học thì cuối cùng đã hoàn thành nhiệm vụ này, đã xây dựng được Thuyết bản thể đạo đức. Nhưng thông qua sự diễn biến của bản thân lý học, đến Hoàng Tông Hy, bản thể đạo đức lại một lần nữa được kéo trở lại kinh nghiệm tình cảm tự nhiên của con người. Ông không phải là chìm đắm vào chủ nghĩa lý tưởng đạo đức, mà là trở về với nhân sinh hiện thực, xác lập lại bản chất và giá trị của con người. Tuy nhiên, ông còn chưa hoàn thành nhiệm vụ đó, nhưng vấn đề ông nêu ra, lại có ý nghĩa mới, có tính chất thời đại.

Hoàng Tông Hy đã từng phê phán La Khâm Thuận là bàn về tâm tính và bàn về lý khí đã "tự mâu thuẫn với mình". Theo sự diễn biến của phạm trù "tâm tính" của lý học mà xem xét, thì La Khâm Thuận thật sự là người theo Thuyết "tâm tính" là hai, vì thế mà ông là đại biểu cho một phái khác trong lý học.

Đặc điểm cơ bản của La Khâm Thuận là đã phủ định Thuyết tâm thể, lấy tâm làm tâm nhận biết của tri giác. Tuy ông sử dụng cách nói "Tâm thể mở rộng", "Chí thần", nhưng hàm nghĩa của nó thì chỉ về công năng nhận biết, chứ không phải là bản thể đạo đức. Tính là lý tính đạo đức, tức "sinh lý của con người". "Cái tâm này chính là thần minh của con người. Tính chính là sinh lý của con người, lý sở tại gọi là tâm, tâm sở hữu gọi là tính, không thể hỗn hợp làm một vậy " ("Thốn tri ký", quyển thượng). Do La Khâm Thuận phủ định tâm có tính siêu việt, chỉ lý giải là tâm nhận biết kinh nghiệm, do đó mà được coi là tính của bản thể đạo đức, sẽ biến thành tha luật ngoại tại chứ không phải là tự luật đạo đức. Nó chỉ là tâm đã "cụ" hoặc tâm đã "hàm", chứ không phải là tâm đã cố hữu. "Cái chân thực của tính trời này, vẫn là bản thể của nó ; minh giác tự nhiên, vẫn là sự diệu dụng của nó. Tính trời đang ở lúc sơ sinh, minh giác phát vào sau khi đã sinh. Có thể, tất có dụng, mà dụng không thể là thể vậy" ("Đáp Âu Dương thiếu tư thành, sùng nhất", như sách đã dẫn ở trên, phụ lục). Đó cũng là lấy tính làm thể, lấy tâm làm dụng, nhưng tính là bản thể khách quan, tâm chỉ là tác dụng chủ quan, hai cái này không phải là mối quan hệ đồng nhất của bản thân.

Ở đây, tâm và tính, thực tế là một loại quan hệ nhận biết, "lý sở tại gọi là tâm, nên không phải có tâm thì không có cùng lý ; tâm sở hữu gọi là tính, nên không phải biết tính thì không có tận tâm" (Như trên). Nói cách khác là, tri giác cũng là tính, nhưng không phải là lý tính đạo đức, mà là lý tính nhận biết, song lý tính nhận biết lại phục tùng lý tính đạo đức. Điều đó cũng là quan hệ giữa "năng giác" và

"sở giác". Tính tuy là có sẵn của tâm, nhưng phải trải qua "cùng lý" mới có thể làm cho nó tự giác, biết nó sở dĩ là tính của tri giác, mới có thể tận cái tâm tri giác linh minh. Bởi vì, tâm không có, cũng không thể đạt được sự tồn tại của bản thể, nó chỉ là chỗ tồn chủ của tính, nên không thể thành trạng thái bản nhiên của tính, chỉ có thể là một loại quan hệ nhận thủ. Theo ý nghĩa đó mà nói thì tâm thể vốn là hai, chứ không phải là tâm tính hợp nhất. Nhưng nếu không có tâm thì tính cũng không thể tồn tại, tính cần phải thông qua tâm, tức tác dụng của tri giác mới có được. "Cái nhân nghĩa lễ trí này đều là định lý, còn linh giác vẫn là cái diệu dụng của nó. Phàm là cái thể của quân tử là nhân phải hợp với lễ và làm việc nghĩa, cái diệu dụng của linh giác không đi không được ở trong đó, lý đi dọc còn giác đi ngang vậy. Lấy đó để xem xét, có thể thấy sự phân biệt giữa tâm và tính vậy" ("Cái nhân nghĩa lễ trí giải thị định lý, nhi linh giác nải kỳ diệu dụng. Phàm quân tử chi thể nhân hợp lễ hoà nghĩa cán sự, linh giác chi diệu dụng vô vãng nhi bất hành hồ kỳ gián, lý kinh nhi giác vĩ dã. Dĩ thử quan chi, khả dĩ kiến tâm tính chi biện hĩ") ("Phúc trương dông xuyên thiếu tế", "Khốn tri ký" phụ lục). Không có tri giác của tâm tính chẳng qua là bản thể tự nhiên ngoại tại, qua tri giác của tâm mà trở thành sự tồn tại tự giác, theo ý nghĩa này mà nói thì tâm tính lại không thể tách rời nhau.

Điều đó đương nhiên cũng là đến từ sự phát triển của Chu Hy, nhưng ông chỉ thừa nhận cái tâm của tác dụng tri giác và phủ định cái tâm của bản thể. Một mặt, tâm là cái đảm nhiệm của tính, tức là sự sở tại của tính. Mặt khác,

tính là đối tượng tri giác của tâm, túc là sự đã có của tâm. Hoàng Tông Hy xuất phát từ tư tưởng chủ thể mà phê phán, nhưng ông vẫn là người theo Thuyết "tâm tính là hai". Đó là phù hợp với sự thực.

Nhưng theo một ý nghĩa khác mà nói thì đây cũng là một tiến bộ. Nói tâm thành tâm nhận biết, bản thân nó là một sự phủ định đối với Thuyết bản thể hình thượng. Tư tưởng chủ thể của ông chủ yếu biểu hiện cái tâm của lý trí, tức là phương diện nhận biết, do đó mà có đặc điểm của chủ nghĩa lý tính. Nói theo Thuyết tâm tính thì nổi lên phương diện cảm tính, thuộc tính tự nhiên về tình cảm dục vọng v.v.., vì nó thuộc về tâm mà được khẳng định. Nhưng tâm nhận biết của La Khâm Thuận, tuy là kinh qua nhận biết mà tính lý hàm nhiếp ở thân mình, nhưng tính lại là tiên nghiệm, nó cùng sinh với sự sống. Đó lại là khác với cái thông thường gọi là tâm tính là hai. Giống như là Thuyết chủ thể đạo đức, tác dụng nhận biết của tâm, quy đến cùng cũng là nhận thức đạo đức kiểu tự phản lại tư tưởng của mình.

Giải thích về tâm tính của Phái lý học và Phái tâm học có một sự khác nhau quan trọng, đó là Phái lý học xuất phát từ bản thể vũ trụ để tiến đến bản thể đạo đức ; Phái tâm học thì xuất phát từ "bản tâm" để nâng lên thành bản thể đạo đức. Điểm xuất phát tuy khác nhau, nhưng kết luận lại giống nhau, tức đều là người theo Thuyết tự luật đạo đức. Song phái lý học, ngoài nói về bản tâm đạo đức ra, còn nhấn mạnh cái tâm nhận biết ; Phái tâm học thì chủ yếu nói về bản tâm đạo đức. Phái khí học khác với Phái

tâm học, nó chỉ nói đến tâm nhận biết, tuy thừa nhận sự tồn tại của bản thể đạo đức, nhưng lại cần thông qua nhận thức của lý trí mà tính chủ thể của nó được biểu hiện là lý tính nhận biết.

Vương Đình Tương và La Khâm Thuận lại có sự khác nhau. Ông đã quán triệt vận dụng Thuyết khí bản đến Thuyết tâm tính, lấy linh năng của khí làm tính, tức chủ trương "sinh là tính". "Các Nho gia tránh nói về Cáo Tử, đi đến lấy lý để nói tính, làm cho tính thực không sáng sủa ở thiên hạ... Cái linh năng của khí, sinh ra cái lý vậy ; nhân nghĩa lễ trí là cái tên gọi do tính tạo nên vậy" ("Chư nho ty Cáo Tử thuyết, chỉ dĩ lý ngôn tính, sử tính chi thực bất minh vu thiên hạ... Khí chi linh năng, nhi sinh chi lý dã ; nhân nghĩa lễ trí, tính sở thành chi danh nhi kỷ hĩ") ("Thật ngôn. Vấn thành tính"). Ông đồng ý với Thuyết "sinh là tính" của Cáo Tử, thực tế là lấy khí để bàn về tính. Cái gọi là sinh của ông là chỉ về sinh cơ (sức sống), tức sinh mệnh vật chất, nó là chất hữu hình, mà thông với khí, "khí chất hợp với nhau mà linh, tính có từ đó vậy" ("Thật ngôn. Đạo thể"). Chất là chỉ về cái phách, tức là loại tai nghe mắt thấy, khí là chỉ về cái hồn, tức là loại ký ức tri giác, Khí chất hợp lại mà có cái linh, là chỉ về đặc trưng tâm lý, về cảm tính tri giác. Đó là cơ sở sinh lý, tâm lý của tính. Có cái cơ sở đó, mới có cái gọi là lý của sinh, mới có cái gọi là tính. Vì thế, không thể bàn về tính mà tách rời "khí", tức cơ sở sinh lý và tâm lý càng không thể quy kết tính là lý của bản thể. Cái gọi là nhân tính đạo đức về nhân nghĩa lễ trí v.v... chỉ là dựa vào đặc tính sinh lý và tâm lý của con người mà sau có cái tên ấy. Như vậy, ông xây dựng tính trên cơ sở kinh

nghiệm cảm tính, đã phủ định Thuyết bản thể đạo đức của hình nhi thượng.

Chính vì như thế, nên tính tồn tại không thể tách rời sinh mệnh cá thể về sinh vật học, "cái tính là nguyên nhân ở cái sinh vậy", "cho nên vô sinh thì tính không thể thấy được" ("Thật ngôn. Vấn thành tính"). Nhưng tính của con người cố nhiên là lấy "linh năng" của khí làm cơ sở, song đó vẫn chỉ là một căn cứ nội tại, vẫn cần phải quan hệ với ngoại vật, mới có thể biến thành hiện thực. "Nhận thức cái linh ở trong, là cái chất của tính ; tính giao với vật, là tượng của tính" (Như trên). Điều đó nói rõ đặc điểm của tính theo quan hệ chủ thể và khách thể.

Nói về quan hệ tâm tính, Vương Đình Tương không cho rằng tâm là tính. Ông cũng sử dụng Thuyết tâm có thể dụng, cái tri giác là dụng của tâm ; cái hư linh là thể của tâm. Cho nên không có trở ngại thì cảm thông tuỳ theo vật, vì sự tinh ngộ mà có thể hiểu biết là nguồn gốc của trí, của giác, mà tư lự xem xét cho hợp với cái đạo, cái đức của trí" ("Tri giác giả, tâm chi dụng ; hư linh giả, tâm chi thể. Cố tâm vô chất tái tắc tuỳ vật cảm thông, nhân sự tinh ngộ nhi năng giác. Thị giác giả trí chi nguyên, nhi tư lự sát xứ dĩ hợp hồ đạo giả trí chi đức dã ") ("Nha Thuật, thượng thiên"). Tâm có lấy bản thể để nói thì cơ quan của tâm sẽ suy nghĩ với cái tâm thống lĩnh tính tình là vậy. Có để vận dụng mà nói thì xuất nhập vô thời, không biết xuất xứ, với cái thu để phóng cái tâm là vậy ("Tâm hữu dĩ bản thể ngôn giả, tâm chi quan tắc tư, dự phu tâm thống tính tình thị dã. Hữu

dĩ vận dụng ngôn giả, xuất nhập vô thời, mạc tri kỳ hương, dự phù thu kỳ phóng tâm thị dã") (Như trên), Cái gọi là thể của Vương Đình Tương, chủ yếu chỉ về thực thể vật chất, chứ không phải là bản thể đạo đức. "Tâm" được coi là bộ máy vật chất đặc thù, lấy hư linh làm thể. Cái gọi là dụng, là chỉ về công năng, tác dụng mà thực thể đã có, tức là loại tư lự tri giác. Điều đó, giống như Chu Hy đã nói, không phải một việc, vì thế không thể nói tâm thể là tính. Ông hầu như cho rằng tính là lý tính đạo đức mà thể hư linh của nhân tâm đã có, cho nên nói : "Phần lớn dựa vào tâm và tính tình, việc định vị cảnh tượng của nó cũng tự khác biệt; Nói tâm sẽ nhiễm cái cảnh tượng hư linh của nhân tâm, nói tình sẽ nhiễm cái cảnh tượng ứng với vật ở bên ngoài. Vị trí tuy khác nhau, nhưng kỳ thực là một đạo nhất quán" (Như trên), nhất quán chứ không phải hợp nhất. Ở đây, cái gọi là "cảnh tượng hư linh" là chỉ cái đạo hay cái đức đã có trong tâm, chứ không phải là sự tồn tại của bản thể tự ngã siêu việt.

Ở đây, thể của tâm và tính có liên hệ với nhau, dụng của tâm có liên hệ với tính, song không phải lấy thể dụng của tâm để phân chia tính và tình, tâm và tính có khác nhau. Ở đây, điều quan trọng là "giác". Giác có thể có hai mặt, một là, tri giác hướng ra ngoài phát triển thành hoạt động nhận biết ; hai là, tri giác hướng vào trong, phát triển thành tri nhận thức đối với bản tính của nó. Thuyết tâm thống tính tình của ông, phần nhiều là chỉ tâm được coi là hư linh, có tác dụng nhận biết đối với tính và hoạt động tình cảm, ứng với vật mà động.

Giải thích về tâm tính của Vương Phu Chi, tương đối phức tạp. Ông, một mặt, tiếp thu quan điểm của các ông Trình Di và Chu Hy, mặt khác, lại có nhiều phát triển mới. Ở đây cần chỉ ra mấy điểm dưới đây.

1. So với La Khâm Thuận, ông đã phủ định thuyết bản thể của tâm một cách triệt để hơn. Cái gọi là tâm của ông, chủ yếu chỉ về cái tâm linh minh của tri giác, điểm này so với bất cứ người nào đều nói được rất rõ ràng và chính xác hơn. Ông nói : "Tâm ban đầu tự sinh, thì chắc chắn là cái tinh của nhị khí ngũ hành, tự nhiên nó có lương năng, (Tự chú thích : lương năng chính là cái thần vậy), mà tinh được nâng lên, tri giác được nổi rõ vậy" (Tự chú thích : Tinh được nâng lên). Cho nên nói rằng "có nhiều lý". Tri giác để nổi rõ, cho nên nói rằng "ứng với vạn sự" ("Mạnh Tử ; Tận tâm thượng", "Độc tứ thư đạo toàn thuyết", quyển 10). Ở đây, cái gọi là "lương năng", không phải là lương tri, lương năng mà Mạnh Tử và Vương Dương Minh đã nói, tức bản tâm đạo đức, mà là công năng, tác dụng năng động của tâm. "Tri giác" rõ ràng là chỉ tác dụng nhận biết, tâm được coi là cái "tinh hiệp" của khí, tức thực thể vật chất đặc thù, có đặc điểm về "hư, linh, bất, muội... "tâm lấy nó làm đức, chỉ là hư" (Tự chú thích : không có dựa vào, tất nhiên có thể dựa vào) linh (tự chú thích : tất cả giác, bất luận thiện hay ác đều có giác), bất muội (tự chú thích : có thể nhớ thân thiết, phàm là cái nhớ thân thiết tất bất muội), cho nên có nhiều lý (Tự chú thích : vị tức là lý, mà có thể có đủ), cái ứng với vạn sự (tự chú thích : đã ứng được mất đi thì cũng không định được) ; đại đoan chỉ là vô thiện mà ứng với thiện, tất nhiên không thể tất phải có thiện vậy. Cần nuôi

dưỡng cái tính để làm nơi tồn tại của tâm, mới làm cho cái lý của nhân nghĩa không mất đi" ("Tâm chi vi đức, chỉ thị hư (tự chú : vị hữu ý, nhiêu khả dĩ ý), Linh (tự chú : hữu sở giác, bất luận thiện ác giai giác)"), bất vị (tự chú : năng ký ức thân thiết, phàm ký ức thân thiết giả tất bất muội). Sở dĩ cụ quần lý (tự chú : vị tức thị lý, nhi năng cụ chi), ứng vạn sự giả (tự chú : sở ứng đắc thất diệc vị định) đại đoan chỉ thị vô thiện nhi dự thiện tương ứng, nhiễn vị năng tất kỳ thiện dã. Tu dưỡng kỳ tính dĩ vi tâm chi sở tại, phương sử nhân nghĩa chi lý bất thất" ("Mạnh Tử. Cáo Tử thượng", như sách đã dẫn). Đó là một giải thích mới về "hư linh bất muội" của Chu Hy, rất tương tự như "hư nhất tĩnh" của Tuân Tử. Đó rõ ràng là tâm nhận biết (tâm của lý trí), chứ không phải bản tâm của đạo đức. Vì thế, không có cái gọi là thiện bất thiện. Chính vì có thuộc tính về hư, linh, bất muội, cho nên có thể có nhiều lý, ứng với vạn sự. Tâm như cái dụng cụ chứa đựng, tính thì là vật chứa đựng trong dụng cụ đó. Hai cái này có liên hệ với nhau, chứ không phải là một việc.

Chỗ giống nhau giữa Vương Phu Chi với phái hữu, Vương Học là, đều coi tâm là tâm của vật chất, của cảm tính kinh nghiệm; chỗ khác nhau là, Vương Học nặng về phương diện tình cảm của tâm, nên lấy tâm làm tính ; Vương Phu Chi lại nặng về phương diện nhận biết của tâm, nên mới lấy "tồn chứ" của tâm làm tính.

Do sự lý giải về tâm khác nhau giữa Vương Phu Chi và Chu Hy, vì thế, việc giải thích về "thu phóng tâm" cũng khác nhau. Chu Hy cho rằng "thiện tâm", "bản tâm" không cần phóng, cũng không thể phóng, chỉ là vì cái tâm dục vọng

của vật đã được che đậy, mới có cái gọi là "phóng", nên phải loại bỏ cái tâm dục vọng của vật đi để thu về cái thiện tâm cố hữu của nó. Nhưng Vương Phu Chi không thừa nhận có cái gọi là "thiện tâm", "bản tâm", tâm vốn là trung tính, không có cái gọi là thiện ác, nhân nghĩa "tồn" ở tâm ; mới có cái gọi là tâm nhân nghĩa. "Tâm đã phóng, đã cầu, là nhân vậy, mà cái tâm cầu phóng thì lấy cái tâm linh minh đó mà cầu vậy, nhân là nhân tâm, nên tức là với tâm linh minh là thể, mà sau khi đã phóng thì nhân mất đi, mà tâm linh minh tồn tại chắc chắn, thì lấy cái tâm linh minh đó mà cầu cái tâm nhân của tính của ta. Nói theo bản thể thì tuy không thể phân làm hai, nhưng nói về hiệu dụng thì cũng không thể khái quát là một tâm vậy" ("Sở phóng sở cầu chi tâm, nhân dã, nhi cầu phóng tâm giả, tắc dĩ thử linh minh chi tâm nhi cầu chi dã. Nhân vi nhân tâm, cố tức dụ linh minh chi tâm vi thể ; nhi ký phóng dĩ hậu, tắc nhân khứ nhi linh minh chi tâm cố tồn, tắc dĩ thử linh minh chi tâm nhi cầu ngô sở tính chi nhân tâm. Dĩ bản thể ngôn, tuy bất khả cách tích chi vi nhi, dĩ hiệu dụng ngôn, tắc diệu bất khả khái chi vi nhất tâm dã") (Như trên). Ông cho rằng, tâm đã cầu, tức là tâm nhân; tâm cầu phóng, tức là tâm linh minh, "cùng gốc mà khác ngọn" (Như trên), "cùng thể mà khác dụng". Cái tâm nhân là cái lý của nhân nghĩa tồn ở tâm, mà cái tâm linh minh đã biết, tức tâm lấy nhân làm thể, nên không thể phân nó làm hai mà gọi là "gốc giống nhau"" ; nhưng nhân có thể "phóng", còn tâm linh minh lại không có cái gọi là phóng được, tâm nhân có thể phóng, tâm linh minh có thể cầu, tâm và nhân không phải là một,

nên gọi là "khác ngọn". Nói tóm lại, tính nhân nghĩa, không phải là sự tồn tại của bản thể, không phải là bản thể của tâm là tính. Nghĩa là tính, là khách quan, còn tâm là chủ quan, chỉ có bản thể khách quan chuyển hoá thành nhận thức của chủ thể, mới là nhân tính hiện thực". Đó là đã phân khai tâm và tính ra theo phạm trù học.

Vương Phu Chi chỉ ra, sở dĩ ông giải thích quan hệ tâm tính như thế, là để làm cho Học thuyết tâm tính của Nho gia "không trộn vào đầu khác". Đó rõ ràng là nhắm vào Phật giáo và phái Lục - Vương. Nhưng, ông lại nói : "Ngu không dám tránh cái cười nhạo thô thiển, để lôi động tiên nho" (Như trên). Đó chỉ ra rõ ràng là : "Chu Tử đã nói, không có gì khác với Thuyết Phật giáo là "vô năng vô sở", "tối sơ nhất niệm, tức chúng bồ đề", "nhân địa quả sinh". Sự phê phán đó đã chỉ ra chính xác là Thuyết tâm tính của Chu Hy đúng là có một mặt giống với Thuyết "tâm tức tính" của Phật học và Tâm học. "Mạnh Tử ăn chắc dạy người cầu nhân, Trình Chu lại chỉ ra một cái cảnh giới thấp không cầu cũng tự có được, không động hư huyền. Lạ thay ! Đã dám biết mà không phải là ngu vậy !" (Như trên). Cái gọi là cảnh giới hư huyền không cầu cũng tự có được, là cái "tâm thể" của Chu Hy đã nói.

2. Vương Phu Chi được coi là người theo thuyết nhân tính đạo đức, trong đó chứa đựng nội dung phong phú của nhân tính tự nhiên. Ông nhấn mạnh, con người là động vật có lý tính, và đã phê phán tính phiến diện "sinh gọi là tính" của Cáo Tử, cho rằng Cáo Tử "lấy vận động tri giác làm tính, ngoài cái đó ra không có cái gì khác, thì con người

làm sao khác với cầm thú. Cái tính này ra sao ? Lý của sinh cũng vậy, lý của vận động tri giác cũng vậy, lý của thực sắc cũng vậy. Cái lý này cầm thú sở dĩ không có mà chỉ có con người mới có, nên cầm thú cùng vận động tri giác, và con người tự có cái lý của con người, cái lý này ứng với sự việc thì tâm yên mà nghĩa thành, cái đó gọi là nghĩa, vẫn là Cáo Tử nói trong tính không có nghĩa, mà nghĩa là từ bên ngoài đến, không biết nghĩa vì sự việc mà thấy, mà đầu tiên chưa thấy, tâm ta tự có cái tiết trong tất yếu" ("Dĩ tri giác vận động vi tính, nhất vị thử ngoại chi vô hữu, tắc nhân hà dĩ dị vu cầm thú tại ! Phu tính giả hà dã ? Sinh chi lý dã, tri giác vận động chi lý dã, thực sắc chi lý dã. Thử lý cầm thú chi sở vô nhi nhân sở độc hữu dã, cố dự cầm thú đồng kỳ tri giác vận động nhi nhân tự hữu nhân chi lý, thử lý dĩ chi ứng sự tắc tâm yên nhi nghĩa thành, tư chi vị nghĩa, nãi Cáo Tử tắc vị tính trung vô nghĩa nhi nghĩa tự ngoại lai bất tri nghĩa nhân sự nhi biến, nhi vị kiến chi tiến, ngộ tâm tự hữu kỳ tất trung chi tiết") ("Mạnh Tử", quyển 11), "Tứ thư huấn nghĩa", quyển 33). Con người sở dĩ khác với loài cầm thú ở chỗ con người có lý tính đạo đức. Thuyết "nghĩa nội" của ông cũng là Thuyết đạo đức của chủ thể, nhưng tính chỉ là lý của trì giác, lý của thực sắc, tồn tại không tách rời nhu cầu của cảm tính. Nhân tính sở dĩ khác với động vật, trước hết là do sự khác nhau về "chất". Phàm là vật... có chất thì có tính, có tính thì có đức. Cây cỏ, chim thú có tính, không có đức, mà chất khác với người, thì tính cũng khác, đức cũng khác ("Chính mông chú. Chí đương thiên"). Điều đó, từ góc độ nhân loại học về cấu tạo vật chất mà nói để thấy rõ nhân tính khác với tính vật.

Vương Phu Chi thừa nhận tính là lý cùng có với sinh, nghĩa lý của thiên hạ, đều cố hữu ở tâm ta" ("Mạnh Tử Đằng văn Công thượng", "Độc tứ thư toàn thuyết", quyển 8). Vì thế, đã tiếp thu Thuyết "nghĩa nội". Nhưng, ông lại nêu lên một giải thích mới về "lý của sinh". Một mặt, lý của sinh, không phải là chỉ riêng về cái của hình nhi thượng, mà là "từ hình nhi thượng để thống đến hình nhi hạ, chẳng qua là tính vậy" (Như trên). Lý của nhân nghĩa lễ trí là tính, dục của thanh sắc xú vị cũng là tính, hai cái này "đều có thể gọi là tính" ("Chính mông chú. Thành minh thiên"). Mặt khác, ông nhấn mạnh : "Cái của hình nhi thượng là sự tự sinh của "hình", cho nên lý và dục đều tự nhiên mà không phải do người làm". "Cho nên Cáo Tử nói thực sắc là tính, cũng không thể nói là không phải là tính, mà khác là không biết có lương năng của mệnh trời" (Như trên). Từ đó ta thấy, cái gọi là lý của sinh của ông, đã bao hàm nội dung của "sinh gọi là tính", nghĩa là bao gồm cả hai mặt dục vọng cảm tính và lý tính đạo đức. Công khai thừa nhận dục vọng cảm tính cũng là nhân tính, và lại thống nhất với lý tính đạo đức, đó là một cống hiến của Vương Phu Chi.

3. Sự giải thích về quan hệ tâm và tính, Vương Phu Chi đã phê phán Thuyết tâm tức tính, đồng thời lại nêu ra tính không ở ngoài tâm. Tính được coi là "lý của tri giác", là nguyên tắc lý tính của tri giác, nó ở trong tri giác. Ở đây, cái gọi là lý tính, đã bao gồm cả lý tính đạo đức, lại bao gồm cả lý tính nhận biết. Nói theo cái trước, thì tâm bao hàm lý của nhân nghĩa mà là tính. Nói theo cái sau thì lý của tri giác trở thành nguyên tắc lý luận nhận thức thế giới khách quan. "Tâm chứa đựng toàn thể, lan toả mà đặc biệt

nhỏ bé, nó là một bản hư linh" ("Chính mông chú. Thái hoà thiên"). Đây tuy là nguyên tắc tiên nghiệm, nhưng lại bao hàm ý nghĩa về nhận thức luận, chỉ là Vương Phu Chi chưa phân biệt hoàn toàn trong Thuyết đạo đức để hình thành phạm trù nhận thức luận độc lập. Nói theo lý tính đạo đức, Vương Phu Chi tuy phản đối Thuyết tâm tính hợp nhất, nhưng tính đã "tồn" trong tâm, thông qua "giác" là có thể tự giác, là cái "cố hữu của tâm", đó cũng là Thuyết chủ thể đạo đức.

Về quan hệ tâm tính, Vương Phu Chi kiên trì Thuyết "tính thể tâm dụng", phản đối Thuyết "tâm thống tính tình". Ông cho rằng : "Nói là thống chính là nói về nó tiếp nhận... Tính tự nó là chúa của tâm, nhưng tâm là chúa của tình, tâm không thể làm chúa được tính". "Tính tại tâm , mà tính là thể, tâm là dụng vậy" ("Vận thống giả, tự kỳ hàm thụ nhi ngôn.. Tính tự thị tâm chi chủ, tâm đán vi tính chi chủ, tâm bất năng chủ tính dã. "Tính tại tâm nhi tính vi thể, tâm vi dụng dã") ("Mạnh Tử. Công Tôn sửu thượng", như sách đã dẫn, quyển 8). Vương Phu Chi đã phủ định Thuyết tâm thể, nói tâm thành tâm nhận biết của tri giác, đương nhiên không đồng ý lấy thể dụng của tâm để phân biệt tính tình, mà chỉ có thể nói tính chứa ở tâm, tính là thể, tâm là dụng. "Tâm tính chắc chắn không phải có hai, mà tính là thể, tâm là dụng, tâm chứa đựng tính, tính dựa vào tâm" ("Chương 25 trong Trung dung", như sách đã dẫn, quyển 3). Tâm và tính chỉ là một loại quan hệ nhận biết, và hàm nhiếp, tính có tính khách quan của nó, tâm là chủ quan. Điều này rất nhất trí với La Khâm Thuận, đều là người theo Thuyết tha luật của đạo đức luận. Đó cũng là sự phân biệt quan trọng giữa các ông La Khâm Thuận và Vương Phu Chi với Chu

Hy. Nếu nói Thuyết tâm tính của Vương Phu Chi lẫn với Chu Hy là đã làm mất đặc điểm của Chu Hy, và cũng mất đi đặc điểm của Vương Phu Chi. Nhưng điều đó không cản trở họ đều là những người theo Thuyết chủ thể.

Ở đây, còn phải nói tới Đới Chấn. Sự trình bày về tâm tính của ông, đã hoàn toàn thoát khỏi Thuyết bản thể đạo đức của lý học, có đặc điểm của chủ nghĩa khái mông. Theo Đới Chấn bàn về tâm tính, ta có thể thấy được sự kết thúc của chủ nghĩa đạo đức lý học, và sự nảy sinh của Thuyết nhân tính mới. Cái gọi là tâm của Đới Chấn là chỉ về tri giác thần minh, tức thực thể vật chất và công năng của nó ; cái gọi là tính của ông là chỉ về "huyết khí tâm tri", tức "dục vọng tình cảm và lý tính nhận biết". Đó là khoa học kinh nghiệm bao gồm cả thành phần tư duy biện chứng đã được tâm lý học thừa nhận và không có hình nhi thượng học. Ở ông xem ra "vận động tri giác" là tính, "vận động tri giác, chính là cái thống lĩnh toàn bộ của sinh mà nói vậy, từ đó tạo thành các sự khác nhau của tính, là lấy bản để sinh, thấy ở vận động tri giác cũng khác nhau vậy" ("Tri giác vận động", tựu thị tính, "tri giác vận động giả, thống hồ sinh chi toàn ngôn chi đã, do kỳ thành tính các thù, thị dĩ bản chi dĩ sinh, kiến hồ tri giác vận động dã diệc thù") ("Mạnh Tử Tự nghĩa sớ chứng. Tính"). Do nó khác nhau, nên có sự khác nhau về chim bay, cá lặn, động vật, thực vật. Ông xuất phát từ khái niệm loài của sinh vật học, cho rằng thực vật chỉ có vận động, không có tri giác, "huyết khí tâm tri" là người và động vật đều có. Nhưng con người và động vật đều có tri giác của mình, cho đến thần minh, nhân nghĩa lễ trí đều có cả. Nhân nghĩa lễ trí không phải là nó, sự sáng suốt đến độ cực điểm của tâm mà hiểu biết vậy" ("Nhân tắc

năng quảng xung kỳ tri giác chí vu thần minh, nhân nghĩa lễ trí vô bất toàn dã. Nhân nghĩa lễ trí phi tha, tâm chi minh chi sở chỉ dã, tri chi cực kỳ lượng dã") (Như trên). Con người là động vật có lý tính. Con người sở dĩ khác với động vật, không những có tri giác, mà còn có thể tiến đến "thần minh", có lý tính đạo đức. Nhưng cái gọi là lý tính, không hoàn toàn giống với các nhà lý học. Các nhà lý học nói là bản thể đạo đức tiên nghiệm, Đới Chấn nói là "thần minh" của tâm, chỉ là "minh đã đi tới", "tri đã đến cực". Song thần minh không tách rời tri giác, lý tính không tách rời cảm tính. Trước hết nó lấy cảm tính, tình cảm và dục vọng v.v... của con người làm cơ sở, tức "tự nhiên" mà đạt tới "tất nhiên", chứ không phải là cái của hình nhi thượng của "sở đương nhiên" và "sở dĩ nhiên".

Cái gọi là "tất nhiên" của Đới Chấn, cũng là nguyên tắc lý tính, chỉ về chuẩn tắc, quy tắc hay cái gọi là "ý đức" đã đạt được do hoạt động nhận thức của tình cảm con người, nhưng đó quyết không phải là phép tắc phổ biến tự siêu việt. "Tất nhiên biết về tâm của con người, ở luân lý sử dụng hàng ngày, con người tuỳ tại mà biết được sự trắc ẩn, biết được xấu hổ và căm ghét, biết được sự cung kính, khiêm tốn từ chối, biết được sự phải trái, đầu mối có thể giơ lên, những cái đó gọi là tính thiện" ("Nhiên nhân chi tâm tri, vu nhân luân nhật dụng, tuỳ tại nhi trắc ẩn, tri tu ác, tri cung kính từ nhượng, tri thị phi, đoan tự khả củ, thử chi vị tính thiện") (Như trên). Nếu mở rộng mà đến cực kỳ, thì là "ý đức" của nhân nghĩa lễ trí. Thuyết nhân tính này lấy hoạt động tâm lý tự nhiên của con người làm cơ sở, lấy sự thoả mãn về tình cảm làm tiêu chuẩn. Vì thế ông nói : "Nhân

nghĩa lễ trí không phải là tha (nó) chẳng qua là ham sống sợ chết, nam nữ ăn uống, với cái này cảm ở vật mà động đều không thể thoát được tự nhiên vô chi, để quy về tĩnh, quy về một, dựa vào sự hiểu biết về tâm của con người khác với cầm thú, có thể không nghi hoặc hành động đã làm, tức là ý đức vậy" ("Nhân nghĩa lễ trí phi tha, bất quá hoài sinh uý tử, ẩm thực nam nữ, dụ pha cảm vu động nhi động giả chi giai bất khả thoát nhiên vô chi, đĩ quy vu tĩnh, quy vu nhất, nhi tự nhân chi tâm tri gị vu cầm thí, năng bất hoặc hồ sở hành, tức vi ý đức nhĩ") (Như trên). Dục vọng cảm tính của con người, hoạt động tình cảm đều là huyết khí tâm tri không thể không có, cũng là tính không thể không có. Nhưng con người lại là động vật có lý tính trong xã hội, huyết khí tâm tri của con người khác với loài cầm thú, tại ở "Không nghi hoặc ở hành động đã làm", tức đạt tới nhận thức "tất nhiên", được coi là tiêu chuẩn của hành vi. Đó là "ý đức", nghĩa là "thiện". Loại "ý đức" (đức tốt) này có giá trị luân lý, lại là vì hạnh phúc của người sống hiện thực, là một loại yêu cầu theo đuổi của tư tưởng đạo đức. Ở đây, cái "thiện" đã nói, chỉ là sự phân biệt của nhân tính với động vật, "tức có thể biết cái kỳ hạn mà không vượt qua cái thiện, tức huyết khí tâm tri có thể thấp hơn, nhưng không mất đi là thiện" ("tức năng trị kỳ hạn nhi bất du chi vi thiện, tức huyết khí tâm tri năng đế vu vô thất chi vi thiện") (Như trên).

Điều cần phải chỉ ra là, Đới Chấn nêu ra Thuyết tam phân của tính, đều nói tri, tình, dục là tính, từ đó mà làm cho Thuyết tâm tính có được ý nghĩa mới. "Người ta sinh ra, sau đó mới có dục, có tình, có tri, ba cái này là sự tự

nhiên của huyết khí tâm tri vậy" ("Mạnh Tử tự nghĩa sở chứng. Tài"). Điều này không hoàn toàn giống, nhưng lại rất gần với phép tam phân về trí, tính, ý của một vài nhà triết học phương Tây cận đại. Cái gọi là tri của Đới Chấn không chỉ là tri về tri thức luận, mà là "tri về cái đẹp, cái xấu, cái phải trái", trong đó bao gồm cả quan niệm về giá trị. Cái gọi là dục và tình của ông chưa hoàn toàn phân biệt ra cái chân, cái thiện và cái mỹ, chưa đi theo con đường lý tính thuần tuý, nhưng ông nêu ra mệnh đề này, đã chọc thủng phạm vi của Thuyết nhân tính đạo đức, từ ba phương diện nhận biết, tình cảm, dục cầu (kể cả ý) để nói rõ nhân tính, đã tiếp cận với giai đoạn phân tích lý tính, không còn nghi ngờ gì về ý nghĩa quan trọng này.

CHƯƠNG 11

TÍNH THIÊN ĐỊA VÀ TÍNH KHÍ CHẤT

"Tính thiên địa" và "tính khí chất" là phạm trù chủ yếu biểu thị hai loại tính tuyệt đối và tương đối, phổ biến và đặc thù. Việc đưa ra cặp phạm trù này nói theo ý nghĩa nhất định, là sự tổng kết về thuyết nhân tính cổ đại, đồng thời lại có ý nghĩa mở đầu một cuộc tranh luận lớn hơn, hàm nghĩa của bản thân nó không ngừng biến đổi theo sự phát triển của lý học.

Cặp phạm trù này, đầu tiên do Trương Tải nêu ra, sau đó được các nhà lý học phổ biến tiếp thu. Trương Tải nói : "Hình nhi hậu hữu khí chất chi tính, thiện phản chi, tắc thiên địa chi tính tồn yên. Cố khí chất chi tính, quân tử hữu phất tính giả yên" ("Có hình rồi, sau mới có tính khí chất, thiện thì ngược lại, có tính thiên địa vậy, cho nên, tính khí chất, người quân tử có hay không có cái tính đó"?) ("Chính mông, Thành minh"). Trương Tải cho rằng, người ta có hai loại tính, một loại là nhân tính phổ biến tuyệt đối, tức "tính thiên địa" ; một loại là nhân tính cụ thể và tương đối, tức "tính khí chất". Loại tính trước, đến từ thiên đức, là bản thể đạo đức; loại tính sau, đến từ khí hoá, chỉ về sự tồn tại cảm tính như tố chất, bản năng v.v... Người ta sinh ra

có hình thể, nên có khí chất, tính thiên địa ở ngay trong đó. Nhưng do khí chất đã che kín, tính thiên địa không thể rõ ràng, nên cần phải "biến hoá khí chất", đưa trở về tính thiên địa.

Có học giả cho rằng, sự phân biệt giữa "tính thiên địa" với "tính khí chất" , có phải là do Trương Tải đã sáng lập ra một mình không. Điều này rất khó xác định rõ ràng chính xác. Bởi vì, đồng thời với Trương Tải, Trương Bá Đoan, người đầu tiên sáng lập ra Nam Tống phái kim đơn đạo giáo (984 -1082) cũng nêu ra cách nói giống như thế. Vả lại, cho rằng Trương Tải rất có thể chịu ảnh hưởng của Trương Bá Đoan. Hai ông tuy nói một đoạn giống nhau, tức "có hình, sau mới có tính khí chất, thiện thì ngược lại, có tính thiên địa vậy". Nhưng sau câu nói đó, Trương Tải chỉ nói một câu là "Cho nên tính khí chất, người quân tử có hay không có cái tính đó ?". Còn Trương Bá Đoan lại nói một đoạn dài, nên cuối cùng ai chịu ảnh hưởng của ai, thật rất khó đoán định. Nhưng Trương Tải là nhà tư tưởng dày công suy nghĩ, đã nêu ra một loạt phạm trù lý học và mệnh đề "tính thiên địa", "tính khí chất" là một trong các phạm trù đó, nếu nói Trương Tải sao chép của Trương Bá Đoan, khả năng này không lớn.

Trương Tải nêu ra cặp phạm trù này, cùng với Thuyết bản thể vũ trụ của ông đã hình thành hệ thống đối ứng với nhau. Ở Trương Tải xem ra, tính thiên địa rõ ràng bắt nguồn từ bản thể vũ trụ, tức thuộc tính căn bản của khí thái hư - tính "thông cực ở vô" hay "thông cực ở đạo", tính khí chất là chỉ về tính hình thành sau khi khí hoá sinh ra người

và vật. Tính thiên địa khi chưa thực hiện được, chỉ là tồn tại làm trạng thái "bản nhiên" và "trạm nhiên" của giới tự nhiên khách quan, tức sự tồn tại ; khi nó được thực hiện trong loài người thì nó là tính của con người sở dĩ vì con người. "Học giả cần xây dựng tính của con người. Nhân giả chính là con người vậy, để phân biệt cái gọi là con người của con người" ("Học giả đương tu lập nhân chi tính. Nhân giả nhân dã, đương biện kỳ nhân chi sở vi nhân" ("Ngữ loại" trung). Tính của cái gọi là con người của con người này, là tính thiên địa đã chủ thể hoá, nội tại hoá, nhưng không loại trừ muôn vật khác cũng có tính thiên địa. Nói theo tính phổ biến của nó thì tính chính là một nguồn gốc của muôn vật, không phải có được cái riêng của ta" (Tính giả vạn vật chi nhất nguyên, phi hữu ngã chi đắc tự dã). ("Chính mông. Thành minh").

Nhưng, con người là chủ thể của xã hội, không giống các động vật khác. "Thiên hạ phàm là nói về tính, như nói về tính kim loại là cứng, tính của lửa là nóng, tính của trâu, ngựa cũng vậy, chẳng qua là cố hữu. Phàm là vật thì phải có tính, do thông, tế, khai, tái (thông, che kín, mở, đóng), nên có sự phân biệt giữa "con người và con vật, do tế có dày mỏng, nên có sự phân biệt giữa trí tuệ và ngu dốt" ("Thiên hạ phàm ngôn tính giả, như ngôn kim tính cương, hoả tính nhiệt, ngưu chi tính, mã chi tính dã, mạc phi cố hữu. Phàm vật mạc bất hữu thị tính, do thông tế khai tái, sở dĩ hữu nhân vật chi biệt") ("Tính lý thập dĩ"). Người và vật sở dĩ có sự khác biệt, chính là do khí chất không giống nhau, người với người cũng có sự chênh lệnh khác nhau về

"khí chất". Tính thiên địa tồn tại phổ biến ở người và vật, nhưng do khí chất có sự khác nhau về thông, tế, khai, tái, do đó mức độ thực hiện của nó có sự chênh lệch, vì thế mà có sự khác nhau giữa người và vật.

Cái gọi là "khí chất" là chỉ một loại đặc trưng về tố chất, tài chất trên phương diện sinh lý và tâm lý học, thuộc về một loại tồn tại của kinh nghiệm cảm tính. "Khí chất như người ta nói về tính khí. Khí có khí cương nhu, nhanh chậm, trong đục; do đó, chất, tài cũng vậy. Khí chất là một vật, nếu cây cỏ sinh ra, cũng có thể nói là khí chất. Duy chỉ có nó có thể khắc được mình, thì là khí tính có thể biến hoá thành tập tục, có thể chế được khí tập tập tục" ("Kinh học lý quật. Đại học nguyên thượng"). Ở đây đã nói bao gồm cả "khí" và "chất", đều là một loại tồn tại của cảm tính vật chất có thể do kinh nghiệm đem đến, nhưng Trương Tải cho rằng, khí chất không những là tiên thiên sinh thành, mà còn là hậu thiên tạo thành, cái gọi là "tập tục", là loại tập quán hình thành do hoàn cảnh hậu thiên.

Trương Tải nêu ra "khí chất biến hoá". Một mặt, là nói khí chất, tuy có khác nhau về cương nhu, trong đục, song nói về người thông thường thì đều có một mặt che kín "tính thiên địa". Học giả muốn "lập tính người", cần phải "học để làm người", thì cần phải biến hoá khí chất. Vì lợi ích to lớn của việc học, tự mình phải cầu đến khí chất biến đổi, không như thế, đều là sự che kín của con người, cuối cùng sẽ không có phát minh, không thấy được sự thâm thuý của thánh nhân" ("Vi học đại ích, tại tự cầu biến hoá khí chất, bất nhĩ, giai vi nhân chi tế, tốt vô sở phát minh, bất đắc kiến thánh nhân chi áo") ("Kinh học lý quật. Nghĩa lý"). Đó không thể

cho rằng là tư tưởng "nguyên tội", không phải là nhân loại sinh ra để có tinh thần tội ác, cần phải nộp phạt chuộc tội với quyền uy thần thánh ở bên ngoài. Đó là nói, trong nhân tính có hai cấp độ. Tính khí chất không hoàn toàn là ác, nhưng đó không phải là con người sở dĩ vì con người, mà là tính trên cấp độ của sinh vật học, nếu chỉ dừng lại trên cấp độ này, mà không vượt lên cấp độ cao hơn. Đó là sự che kín, cần phải khắc phục sự trở ngại che kín của cấp độ thứ nhất, tiến đến cấp độ thứ hai, tức tính thiên địa, mới cho là hoàn toàn thực hiện được nhân tính.

Mặt khác, "Khí chất" dù là sinh thành do tiên thiên, hay là hình thành "tập tục" do hậu thiên, thì ông cho rằng không những phải cải biến, mà còn có thể cải biến. "Biến hoá khí chất biểu lý với hư tâm" ("Khiêm tốn") (Như trên). Hư tâm có thể cùng lý tận tính, biến hoá khí chất có thể quay trở về với tính thiên địa. Trương Tải không phải là loại bỏ hết khí chất, mà chỉ là cải biến khí chất không tốt, làm cho tính thiên địa được khôi phục. "Biến hoá khí chất", nói cách khác, là "dưỡng kỳ khí"; con người không thể không có khí chất, không thể không có tính khí chất. "Nam nữ ăn uống đều là tính vậy, như vậy đâu có thể chết ?" ("Chính mông. Càn xưng"). Nhưng nếu chỉ lấy cái đó làm tính, thì có gì phân biệt đối với động vật? Vì thế, ông phê phán Cáo Tử "lấy sinh làm tính, đã không thông với đạo ngày đêm, lại cho người như vật v.v... nên Cáo Tử làm bậy, không thể không nói xấu" ("dĩ sinh vi tính, ký bất thông trú dạ chi đạo, thả nhân dự vật đẳng, cố Cáo Tử chi vọng bất khả bất đề") ("Chính mông, Thành minh"). Ông cho rằng con người nếu chỉ nam nữ ăn uống mà không biết có cái tính thiên địa,

thì thật là "tuý sinh mộng tử" (sống mơ màng như người trong mộng). Vì thế, chỉ cần "không nên ham muốn mà mệt cái tâm, không vì cái nhỏ mà hại cái lớn, cái ngọn làm hỏng cái gốc" (Như trên), thì có thể biến hoá khí chất, khôi phục được tính thiên địa.

Khí chất có cái có thể biến, cũng có cái không thể biến. "Cái bất khả biến của khí, chỉ tử sinh ngắn ngủi mà thôi" ("Khí chi bất khả biến giả, độc tử sinh tú yểu nhi dĩ") (Như trên). Cái không thể biến, không cần biến, cái có thể biến tất phải biến. "Sự cương nhu, nhanh chậm, hữu tài và bất tài của con người là do sự thiên lệch về khí vậy. Thiên bản tham hoà bất thiên, là dưỡng kỳ khí, ngược lại, bản mà không thiên lệch, thì tận tính, nên là trời vậy" ("Nhân chi cương nhu, hoãn cấp, hữu tài đụ bất tài, khí chi thiên dã. Thiên bản tham hoà bất thiên, dưỡng kỳ khí, phản chi bản nhi bất thiên, tắc tận tính nhi thiên hĩ") (Như trên). Ta có thể thấy, biến hoá khí chất cũng là làm cho cái thiên lệch của khí trở thành ngay ngắn, nói theo ý nghĩa đó, cũng là "dưỡng khí của nó". Dưỡng cái khí "tham hòa bất thiên" của nó thì có thể chống lại cái bản để thấy được cái tính thiên địa.

Tóm lại, Trương Tải nêu ra "Tính khí chất", một mặt, thừa nhận sự tồn tại cảm tính sinh vật của con người, mặt khác, chủ trương nâng tính sinh vật lên tới tính lý đạo đức siêu việt. Ông tuy phân nhân tính làm hai cấp độ như thế, và chủ trương lấy lý tính đạo đức làm mục đích cuối cùng, nhưng lại muốn thử thống nhất hai cái này lại, "có hay không có hư thực đều là do cái tính của một vật vậy". Không thể là một, không phải là tận tính vậy. Nam nữ ăn uống đều là

tính vậy, như vậy đâu có thể chết? Tất nhiên có hay không đều là tính vậy, há không có đối chăng ? Trang Tử, Lão Tử, Phù Đồ vì cái này đã nói lâu rồi, quả là chân lý không ? " ("Hữu vô hư thực thông vi nhất vật giả, tính dã, bất năng vi nhất, phi tân tính dã. Ẩm thực nam nữ giai tính dã, thị ô khả diệt ? Nhiên tắc hữu vô giai tính dã, thị há vô đối ? Trang, Lão, Phù đồ vi thử thuyết cửu hĩ, quả sướng chân lý hồ ?") ("Chính mông. Càn xứng"). Lão Tử, Trang Tử và Thích Thị chính là lấy "vô" làm tính, lấy "không" làm tính, đó là một loại siêu việt tuyệt đối. Trương Tải phê phán Phật giáo, Đạo giáo, không những phê phán đối với Thuyết bản thể vũ trụ, mà còn bao gồm cả Thuyết tâm tính. Ông nêu ra có hay không có đều là tính, nghĩa là thống nhất tính thiên địa với tính khí chất lại làm một, chứ không phải là đối lập với nhau.

Nhưng Trương Tải cuối cùng là người theo Thuyết nhân tính đạo đức. Ở ông xem ra, chỉ có tính thiên địa mới là nhân tính vĩnh hằng phổ biến, cũng chỉ có tính thiên địa mới là "cái thiện" cao nhất. "Tính ở người không có bất thiện, là cái thiện của nó chống lại cái phản bất thiện mà thôi" ("Tính vu nhân vô bất thiện, hệ kỳ thiện phản bất thiện phản nhi dĩ") ("Chính mông. thành minh"). Đó sẽ biến giá trị đạo đức thành giá trị cao nhất.

Theo Trương Tải, tính thiên địa tuy là thiện, nhưng chỉ có sau khi thành tính, thiện mới có thể được thực hiện, còn trước khi thành tính vẫn không thể được thực hiện, trước khi thành tính vẫn không thể là thiện. "Chưa thành tính thì thiện ác lẫn lộn, nên thành thực tin tưởng mà kế tiếp cái thiện, cái đó là thiện vậy". "Thiện, như lời nói có thể kế

tiếp cái đó vậy ; Nó thành cái đó, thì cần đợi thấy tính, là nói là thánh" ("Vị thiện giả, tu vi thiện hĩ", "Thiện, do ngôn năng kế thử giả dã ; Kỳ thành tựu chi giả, tắc tất sĩ kiến tính, thị chi vị thánh") ("Hoành cừ dịch thuyết. Hệ từ thượng"). "Kế thiện" không ở trước khi "thành tính" mà ở sau khi thành tính, chỉ có "kế" cái tính thiên địa, mới có thể là thiện. Hễ thành tính là kế thiện, tính thiên địa cũng thành sự cố hữu của con người, "giai ngô phân nội nhĩ" (đều là sự nội phân của ta). Như vậy đã thực hiện được vai trò của con người trong vũ trụ, trở thành sự tồn tại cao nhất trong vũ trụ, có thể "lập tâm cho trời đất". Do con người có tính thiên địa nên có giá trị vĩnh hằng. "Sống không có được, chết không có tang", "Biết cái không chết của cái chết và cái sống, có thể nói là cái tính vậy" ("Sinh vô sở đắc, tử vô sở tang", "Tri tử sinh chi bất vong giả, khả dự ngôn tính hĩ") ("Chính mông. Thái hòa"). Điều đó đương nhiên không phải là chỉ về sinh mệnh cá thể của con người, sinh mệnh của con người có hạn, không thể kham nổi, nhưng nếu có thể tận tính thiên địa thì có thể cùng tồn tại với trời đất, có thể "tham" với trời đất. Đó là thông qua tự ngã siêu việt, đạt tới một cảnh giới đạo đức lý tưởng, tức trong hữu hạn đã thực hiện được vô hạn, trong tương đối thực hiện được tuyệt đối, nên "trường cửu" mà "bất tức", không lấy sự tử sinh của con người làm sự tồn vong.

Loại tinh thần đạo đức này, không phải là "Du vu phương ngoại" (du chơi ở phía ngoài) như Trang Tử đã nói hoặc như "nhân sinh siêu thoát" của Phật giáo đã nói, mà là không tách rời hiện thực nhân sinh, cần ứng dụng trong cuộc sống hiện thực để sản sinh ra hiệu ứng xã hội thực tế.

Trương Tải căn cứ vào Thuyết "lý nhất phân thù" của mình, đã cụ thể hoá tính thiên địa (lại gọi là "thiên đức") thành phạm trù đạo đức luân lí. Cái gọi là "tận tính", là thực hiện xã hội lý tưởng. "Lập cần lập đều, biết cần biết xung quanh, yêu cầu kiêm yêu, thành không thành một mình" ("Lập tất câu lập, tri tất chu tri, ái tất kiêm ái, thành bất độc thành") ("Chính mông. Thành minh"). Tư tưởng "Kiêm ái" này, chính là sự phát triển thêm một bước của chủ nghĩa không tưởng cổ đại.

Nhị Trình là người theo Thuyết bản thể đạo đức, lấy lý làm tính, nhưng ông cũng tiếp thu Học thuyết về hai loại tính của Trương Tải. Nhị Trình có một câu nói nổi tiếng là : "Bàn về tính không bàn về khí là không đủ ; Bàn về khí không bàn về tính, là không rõ" ("Luận tính bất luận khí, luận khí bất luận tính, bất minh") ("Di thư", quyển 6). Tính cố nhiên là lý, tức lý tính đạo đức, nhưng tách rời sự tồn tại cảm tính, thì nhân tính đạo đức cũng nói không rõ ràng. Ta có thể thấy, họ cũng phải dẫn đến tính khí chất.

"Tính" là nguồn gốc và thực chất của nó, là quy luật của vũ trụ, là phép tắc đạo đức, do "sở dĩ nhiên", nên là "sở đương nhiên", do đó cũng là "thiện" . Về căn bản, họ đã tiếp thu quan điểm về "tính thiện", nhưng khi tính liên hệ với khí thì tình hình sẽ ra sao ? Cách nói của hai ông có chút khác nhau.

Trình Hạo cho rằng, tính bất li khí, thiện và ác đều là tính. "Sinh gọi là tính", tính tức khí, khí tức tính, sinh gọi như vậy. Nhân sinh khí bẩm, lý hữu thiện ác, tất nhiên không phải trong tính nguyên có hai vật đó đối với nhau

mà sinh ra vậy. Thiện có từ bé, ác có từ bé, là khí bẩm hữu nhiên vậy. Thiện chắc chắn là tính, tất nhiên ác cũng không thể không gọi là tính vậy. Trên cái "sinh gọi là tính". "Nhân sinh mà tĩnh" không để nói, khi mới nói về tính, đã không phải là tính vậy. Phàm là người nói về tính, chỉ là nói về "cái thiện kế tiếp" vậy. Mạnh Tử nói về cái thiện của nhân tính là vậy, cái gọi là "thiện kế tiếp" cũng vậy, giống như nước chảy thì chảy xuống vậy... Trong đục tuy khác nhau, tất nhiên không thể bảo nước đục không phải là nước" ("Sinh chi vị tính, tính tức khí, khí tức tính, sinh chi vị dã. Nhân sinh khí bẩm, lý hữu thiện ác, nhiên bất thị tính trong nguyên hữu thử luỡng vật tượng đối nhi sinh dã. Hữu tự ấu nhi thiện, hữu tự ấu nhi ác, thị khi bẩm hữu nhiên dã. Thiện cố tính dã, nhiên ác diệc bất khả bất vị chi tính dã. Cái sinh ác diệt bất khả bất vị chi tính. Nhân sinh nhi tĩnh dĩ thượng bất dung thuyết, tài thuyết tính, chỉ thị thuyết kế chi giả thiện dã, Mạnh Tử ngôn nhân tính thiện thị dã. Phù sở vị "kế chi giả thiện" đã giả, do thuỷ lưu nhi tựu hạ dã... thạnh trọc tuy bất đồng, nhiên bất khả dĩ trọc giả bất vi thuỷ dã") ("Di thư", quyển 1, nguyên đề "nhị tiên sinh ngữ", theo nội dung thì quy cho Trình Hạo là thoả đáng hơn). "Tĩnh tức khí, khí tức tính" là có ý nói tính bất li khí, chứ không phải là lấy khí làm tính. "Trên nhân sinh nhi tĩnh bất dung thuyết", là chỉ về tính thiên địa hay tính bản nhiên. "Bất dung thuyết" không phải là không tồn tại, mà chỉ là nói tính bản nhiên tồn tại bất ly khí chất. Vì thế khi mới nói về tính đã không phải là tính bản nhiên vậy. Cái gọi là "Cái thiện kế tiếp" của ông là dùng cách giải thích của Trương Tải nói sau khi thành tính. Nhưng Trình Hạo đã cho rằng, tính thiên

địa hay tính bản nhiên, bất li khí chất, thì khí chất cũng là tính. "Tính thiên địa" được xem là lý sinh sinh của trời đất, được xem là bản thể đạo đức của hình nhi thượng, vốn là thiện, nhưng cần thông qua "khí bẩm" mới có thể trở thành nhân tính hiện thực. Tách rời "khí bẩm" hay "khí chất" cũng không có cái gọi là tính.

Tính thiên địa tuy là thiện, nhưng do khí bẩm có trong, có đục, nên nhân tính cụ thể không thể không có thiện, ác. Song không phải trong tính nguyên có hai vật thiện và ác đối nhau, "gọi là cái thiện vốn không phải là ác, nhưng hoặc thái quá, hoặc bất cập như thế" ("Di thư" quyển 2, thượng). Cái gọi là thái quá hay bất cập, là "khí bẩm", tức là do đặc tính sinh lý quyết định.

Từ đó ta có thể thấy, Trình Hạo, một mặt, lấy lí của hình nhi thượng làm tính. Mặt khác, lại thừa nhận khí chất cũng là tính. "Sự không đều của vật, là tính của vật vậy" (Như trên). Chứng tỏ ông thừa nhận tính khác biệt cụ thể của nhân tính. Nhưng, ông đã chỉ ra tính thiên địa nguyên là thiện, trong tính không có hai vật đối nhau, chỉ là nhân tính có sự phân biệt thiện và ác, chứng tỏ ông quy nguồn gốc của cái ác về khí bẩm hay khí chất, cũng là quy về thuộc tính tự nhiên về đặc tính sinh lý của con người v.v... Điều đó không phải là nói, phàm là "khí chất" đều là ác, nhưng ngược lại, cần nói là, ác là do khí chất.

Chỗ khác nhau giữa Trình Di và Trình Hạo là Trình Di không thừa nhận tính có cái ác. Ông cho rằng, tính chỉ là lý, chỉ là thiện. Lý đã là bản thể vũ trụ, lại là bản thể đạo đức, tức nguyên tắc cao nhất của Thuyết giá trị. Về tính và

khí, hình thượng và hình hạ, ông đã phân biệt một cách lôgic nghiêm ngặt. Tuy ông thừa nhận tính bất ly khí, nhưng giới hạn của hai cái này không được lẫn lộn. Vì thế, ông là người theo Thuyết đạo đức hình thượng, hoặc là người theo Thuyết bản thể đạo đức.

Trình Di nói : "Mạnh Tử nói nhân tính là cái thiện là phải vậy. Tuy ông Tuân Tử và ông Dương cũng không biết tính. Mạnh Tử sở dĩ hơn các nho gia là có thể làm rõ được tính vậy. Tính không có bất thiện, mà có cái bất thiện là tài vậy. Tính tức lý, lý thì từ Nghiêu - Thuấn đến với Đồ Nhân, là một vậy. Tài bẩm ở khí, khí có trong và đục, cái trong là hiền, cái đục là ngu" ("Mạnh Tử ngôn nhân tính thiện, thị dã. Tuy Tuân, Dương điệc bất tri tính. Mạnh Tử sở dĩ độc xuất chư nho giả, dĩ năng minh tính dã. Tính vô bất thiện, nhi hữu bất thiện giả, tài dã. Tính tức thị lý, lý tắc tự Nghiêu - Thuấn chí vu Đồ Nhân, nhất dã. Tài bẩm vu khí, khí hữu thanh trọc. Bẩm kỳ thanh giả vi hiền, bẩm kỳ trọc giả vi ngu") ("Di thư", quyển 18) . Tính là nguyên tắc lý tính siêu việt phổ biến, người người đều thiện, mà tất phải có ác, nhưng ác không phải bắt nguồn ở tính, mà là bắt nguồn ở tài. Tài chỉ về "tài chất", "chất cán", tức một loại đặc chất của vật chất cảm tính, do khí của hình nhi hạ tạo nên. Tài chất cũng là khí chất. Do đó, tính và khí, thiện và ác là đối lập trực tiếp. "Khí có thiện và bất thiện, tính thì không có bất thiện vậy" ("Di thư", quyển 21, hạ).

Nói nghiêm khắc là, Trình Di chỉ thừa nhận tính thiên địa hay tính thiên mệnh của hình nhi thượng, và không thừa nhận có tính khí chất. Cái gọi là thiện của ông, cũng không phải là ý tứ ban đầu của Mạnh Tử. Cái gọi là tính thiện của

Mạnh Tử là xuất phát từ tình cảm tâm lý hay bản năng của con người, trải qua dẫn dắt mới rút ra kết luận. Trình Di thì xuất phát từ bản thể vũ trụ, trải qua tiên thiên bẩm thụ, chuyển hoá thành bản thể đạo đức, trở thành chí thiện trên Thuyết giá trị. "Lý của thiên hạ, nguyên nó đã có, chưa có bất thiện" ("Di thư", quyển 22, thượng). Bản thể vũ trụ vốn là thiện, do đó, kết luận lôgic phải là "kế thiện" sau đó mới "thành tính". Điều này có khác với Trương Tải và Trình Hạo, mà sau này được Chu Hy phát triển.

Trình Di cho rằng, khí chất chỉ có thể nói là bẩm thụ, không thể nói là tính. "Chú tính không thể là một khái luận. "Sinh gọi là tính, cho đến huấn giáo đã bẩm thụ vậy. "Thiên mệnh gọi là tính", nói đây là lý của tính vậy. Nay người ta nói thiên tính mềm mỏng, thiên tính cương cấp, nói tục là thiên thành, đều sinh ra như thế. Lời huấn giáo này đã bẩm thụ vậy. Nếu lý của tính cũng không có bất thiện, nói là thiên giả, chính là cái lý của tự nhiên vậy" ("Di thư", quyển 24). Ở đây hầu như thừa nhận "khí chất cũng là tính, nhưng nếu nói tính thì cũng là một loại tính khác, không phải là tính trên ý nghĩa ban đầu. Đó hoặc cho phép có thể gọi là "tính khí chất", nhưng Trình Di chỉ gọi nó là "bẩm thụ". Vì thế, ông lại nói : "Mạnh Tử nói về tính, là bản của tính ; Khổng Tử nói về tính là tương cận, nói chỗ nó bẩm thụ không xa nhau vậy" ("Di thư", quyển 22, thượng).

Chu Hy đã tổng kết một cách hệ thống về "tính thiên địa" và "tính khí chất", làm cho cặp phạm trù này có ý nghĩa đầy đủ, đồng thời cũng tạo ra mâu thuẫn mới.

Chu Hy cho rằng "tính thiên địa" là chỉ nhân tính có bản nhất, phổ biến nhất; "tính khí chất" là chỉ nhân tính

hiện thực, cụ thể. Nhưng, không như Trương Tải và Nhị Trình, ông lấy hình thượng và hình hạ để phân biệt hai loại tính này. Tính thiên địa cố nhiên là cái của hình nhi thượng, là cái thiện đã nói trong Thuyết bản thể đạo đức ; nhưng tính khí chất không chỉ là chỉ nói về khí chất, mà nó chủ yếu chỉ cái lý trong khí chất. Đương nhiên hai loại tính này đều là cái lý của "sở đương nhiên", tức luật lệnh đạo đức "làm để thoả đáng như thế", thì phân biệt chỉ ở chỗ cái trước là toàn thể của lý, tức lý của chí thiện thuần tuý hay bản thể của tâm, cái sau là cái lý đã có của các cá thể khác nhau. Cái trước người người đều giống nhau, cái sau vì bẩm khí không giống nhau mà có các đặc thù khác nhau. "Bàn về tính thiên địa chuyên chỉ nói về lý, bàn về tính khí chất thì nói cả lý lẫn khí" ("Ngữ loại", quyển 4). Lý khí vốn là "bất ly bất tạp", ở đây lại nêu ra "nói tạp cả lý lẫn khí". Đó là vì, theo Chu Hy, tính thiên địa "hỗn nhiên chí thiện vị thường hữu ác" (hỗn hợp tất nhiên tối thiện mà chưa từng có cái ác), không vì khí chất mà thay đổi, nhưng nói về cá thể thì do bẩm khí có sự khác nhau về thiện và ngay, thuần và bác (pha tạp), tối và sáng, dày và mỏng, dơ đó mà tính thiên mệnh trong khí chất có sự khác nhau, nên có cái thiện, có cái ác. Loại khác nhau này gọi là tính khí chất.

Ở đây, Chu Hy hiển nhiên đã dùng nguyên nhân vật chất cảm tính, tức sự khác nhau của đặc tính sinh lý và tâm lý để nói rõ cái đặc thù khác dị sở dĩ của tính. Song đó không phải là dùng thuộc tính tự nhiên của sinh vật học của con người để trực tiếp nói rõ nhân tính, mà là bằng kết cấu sinh lý và đặc điểm của nó để nói rõ tính thiên địa biểu hiện khác nhau ra sao, vì thế không phải là lấy khí làm tính,

mà là lấy khí chất để bàn về tính. Như ông đã từng nói : "Khí không thể gọi là tính mệnh, nhưng tính mệnh vì thế mà được lập nên. Cho nên bàn về tính là chỉ chuyên nói về lý, bàn về tính khí chất thì nói về lý lẫn khí, không phải lấy khí làm tính mệnh vậy" ("Đáp Đặng Tử thuợng", "văn tập", quyển 56).

Nhưng, Chu Hy đã cho rằng, tính khí chất là "tạp lý với khí", tức nói về tạp lý tính đạo đức với cảm tính vật chất, thì ông không thể không thừa nhận, khí chất cũng là thuộc về tính. Khi giải thích Nhị Trình "bàn về tính không bàn về khí là không đầy đủ, bàn về khí không bàn về tính là không rõ ràng", ông nói :"Cái tính bản nhiên, chỉ là chí thiện, tất nhiên không lấy khí chất mà bàn, thì không biết nó có tối hay sáng, mở hay đóng, cương hay nhu, mạnh hay yếu, nếu có chút không đầy đủ, nhưng bàn về tính khí chất, mà không nói từ cái gốc thì tuy biết có sự khác nhau về sáng tối, đóng mở, mềm cứng, mạnh yếu, mà không biết cái nguồn gốc của chí thiện chưa từng có khác dị, nên bàn cũng không rõ lắm, cần phải là hợp tính với khí chất mà nhìn nhận, sau đó mới kết thúc. Cái tính này tức là khí, khí tức tính vậy" ("Ngữ loại", quyển 95). Khí chất tuy không phải là tính, nhưng tính lại bất ly khí chất, chính vì bất ly khí chất, mới có cái gọi là tính khí chất. Nghĩa là, đặc chất sinh lý vật chất của con người không phải là bản chất của bản thân con người, mà bản chất của con người là ở chỗ anh ta có lý tính đạo đức. Nhưng, được coi là lý tính đạo đức của nguyên tắc thực tiễn, không thể tồn tại tách rời hình thể của con người. Vả lại, sự tồn tại cảm tính của con người có thể quyết định cái thiện và cái ác của lý tính đạo đức của con người. Chính vì

như thế, mới có nhân tính cụ thể. Điều đó chứng tỏ, cái gọi là tính thiên địa của Chu Hy, chỉ là nguyên tắc đạo đức trừu tượng, chỉ có thông qua sự tồn tại của con người có cảm tính cụ thể, mới có thể trở thành nhân tính hiện thực. Đó là "tính khí chất".

Cái gọi là "nhân sinh nhi tĩnh dĩ thượng" v.v... của Chu Hy, chính là nói rõ tính bản nhiên tồn tại không tách rời khí chất. Chu Hy chỉ rõ thêm "nhân sinh nhi tĩnh dĩ thượng" là chỉ con người lúc chưa sinh, chỉ có thể nói về lý, không thể nói về tính ; "Khi tài nói về tính, là không phải là tính", là chỉ con người sau khi sinh, cái lý này đã rơi vào trong khí chất, không hoàn toàn là "bản thể của tính". "Con người có hình thể này, là tính khí chất, "tài nói về tính", chữ tính này là nói về khí chất pha tạp với tính ban đầu. "Đã không phải là tính", chữ tính này lại là cái để bản nhiên. Tài nói về cái để khí chất, đã không phải là cái bản nhiên vậy". (như trên). Ông phân biệt tính thiên địa và tính khí chất bằng trước khi "chưa sinh" và sau khi "đã sinh". Điều đó càng có sắc thái của Thuyết kinh nghiệm, tức góc độ nguồn gốc để nói rõ tính thiên địa, chẳng qua là một loại khả năng tiềm tại, mà nhân tính thực hiện thật sự là tính khí chất.

Song Chu Hy vẫn thừa nhận, tính bản nhiên hay tính thiên địa là tồn tại. Nó tuy biểu hiện là tính khí chất trên thân thể con người cá thể, nhưng chỉ là chịu sự khép kín của khí chất. Nói theo Thuyết bản thể thì tính thiên địa không vì khí chất mà có sự thay đổi, bởi vì nó bắt nguồn từ bản thể vũ trụ, bắt nguồn từ lý sinh sinh của trời đất, là sự thể hiện của sinh mệnh vũ trụ trong tâm của con người.

Vì thế mà, cũng là cái mốc căn bản của con người sở dĩ là con người và là nguyên tắc cao nhất về giá trị của con người, tức "chí thiện thuần tuý". Nó ở trong tính khí chất.

Chu Hy sở dĩ phân biệt tính thiên địa và tính khí chất, ngoài việc nói rõ nhân tính trừu tượng và nhân tính cụ thể, nhân tính phổ biến và nhân tính đặc thù ra, thì còn phải nói rõ nguồn gốc của cái thiện và cái ác. Do Chu Hy hoàn toàn thống nhất Thuyết bản thể với Thuyết "sở đương nhiên", nên quy luật vũ trụ cũng là nguyên tắc đạo đức "cùng lý", cũng là "tận tính" cái "chân" của Thuyết bản thể, cũng là cái "thiện" của thuyết giá trị.

Theo Chu Hy đã nói, thì tính thiên địa là chí thiện thuần tuý, tính khí chất thì không thể không có ác. Nguyên nhân của nó là do khí chất không thuần. Nhưng cái gọi là khí chất trong đục, thuần bác v.v... là một cách nói trừu tượng, chỉ từ đặc chất sinh lý và tâm lý thì không thể nói rõ được bất kỳ vấn đề nào. Tiêu chuẩn duy nhất là xem nó có phù hợp với tài quyết của lý tính đạo đức hay không. Nhưng có một điểm Chu Hy giống Trương Tải, cho rằng khí chất không phải do tiên thiên quyết định, trong đó cũng có nhân tố hậu thiên. Để tự hoàn thiện về đạo đức, ông đã nêu ra chủ trương "biến hoá khí chất" đăng phục hồi tính. Luận chứng của Thuyết bản thể trừu tượng này, một mặt, hạn chế sự phát triển cá tính của con người, mặt khác, đã biểu hiện yêu cầu theo đuổi nhân cách lý tưởng. Trong số các học giả sau Chu Tử, có Hoàng Chấn là người đầu tiên nêu ra sự phê phán về "tính thiên địa". Ông chỉ ra, cái gọi là tính thiên địa, chỉ là "suy từ tính mà đến", chỉ có tính khí chất,

mới là "nói về nhiều người vậy, cái đó gọi là tính" ("Lệ chư nhân nhi ngôn dã, tư kỳ vị chi tính dã") ("Độc luận ngữ", "Hoàng thị nhật sao", quyển 2). Tính thiên địa chỉ là nói tính bắt nguồn ở đạo nhất âm nhất dương của giới tự nhiên và không phải là tính của con người, sau khi người ta sinh ra, chỉ có tính khí chất mà không có tính thiên địa. Ông lợi dụng Thuyết "Tính gần nhau" (Tính tương cận) của Khổng Tử để phê phán Thuyết "tính thiện" của Mạnh Tử, chủ trương lấy khí chất để bàn về tính, đồng thời phê phán Tống nho nói về tính, "nhất là về Thuyết tính thiện của Mạnh Tử, người nhận xét mà không thể tận hợp, nên suy xét người trên mình để hoàn tất cái nghĩa của nó" ("Đặc nhân Mạnh Tử tính thiện chi thuyết, quý chi nhân nhi bất tận hợp, cố suy trắc kỳ kỷ thượng giả dĩ hoàn kỳ nghĩa nhĩ") (Như trên) Hoàng Chấn phủ định tính thiên địa, nghĩa là phủ định Thuyết bản thể đạo đức. Ông từ sự hoá sinh của giới tự nhiên để nói rõ nguồn gốc của nhân tính, chỉ ra "bất năng tận đồng" của nhân tính, không thể đều thiện, hoàn toàn là bàn về tính theo khí chất.

Nhà tâm học Lục Cửu Uyên cũng thừa nhận con người có sự khác nhau về khí chất, thậm chí có "hàng ngàn, hàng vạn trạng thái", nhưng nếu "mỗi cái có thể tự biết dùng sức mạnh, thì sẽ có sự nhất trí" ("các năng tự tri hữu dụng lực xứ, kỳ trí tắc nhất") ("Dữ Lữ Tử ước". "Tượng Sơn toàn tập", quyển 5). Đó là "đầu tiên lập nên cái lớn thì cái nhỏ không thể cướp được vậy" ("Tiên tập hồ kỳ đại giả, tắc tiểu giả bất năng đoạt dã"). Vì thế, ông không nói về tính khí chất, mà chỉ nói về tính thiên mệnh. Chu Hy phê phán ông "không biết có cái tạp của khí bẩm, đem nhiều khí thô ác,

đều đem diệu lý làm tâm, làm tướng như vậy". Chỗ sai lầm của ông "chỉ tại không biết có tính khí bẩm" ("Bất tri hữu khí bẩm chi tạp, bả húa đạ thô ác để khí, đô bả tố tâm chi diệu lý, hợp đương bằng địa tự nhiên tố tướng khứ". (Kỳ thác xứ, "chỉ tại bất tri hữu khí bẩm chi tính") ("Chu Tử ngữ loại", quyển 124). Nhưng Lục Cửu Uyên khi bàn về quan hệ giữa chí và khí có nói : "Một chí động đến khí, cái đó không phải bàn, độc một khí động đến chí, chưa thể làm cho người ta không có nghi ngờ. Mạnh Tử làm tâm sáng suốt, thì có thể không có nghi ngờ gì. Nhất giả chuyên về một vậy, chí chắc chắn là thống soái của khí, tất nhiên dẫn đến nhất chuyên của khí, thì cũng có thể động tới chí" ("Chí nhất động khí, thử bất đãi luận, độc khí nhất động chí, vị năng sử nhân vô nghi. Mạnh Tử phúc dĩ quệ xu động tâm minh chi, tắc khả dĩ vô ngại hĩ. Nhất giả chuyên nhất đã, chí cố vi khí chi soái nhiên chí vu khí chi chuyên nhất, tắc diệc năng động chí") ("Ngữ lục" thượng, như sách đã dẫn, quyển 34). "Chí" là một phạm trù chủ thể quan trọng. Nó là tính hay không là tính, hay như loại ý chí tự do, ý chí thiện lương, đó là điều có thể bàn tới. Nhưng Mạnh Tử nêu ra vấn đề quan hệ giữa chí và khí, rõ ràng là nó có quan hệ với phạm trù tâm tính. Khí ở đây có quan hệ với khí chất. "Khí chính là sự xung mãn của thể". Nó xung mãn hình thể con người, là cái tiêu chí quan trọng của sinh mệnh. Chí là thống soái của khí, có quan hệ với ý chí đạo đức. Nhưng khí cũng có tính năng động, khí chuyên nhất cũng có thể động chí. Khí của Lục Cửu Uyên nói là chỉ loại "ăn, uống, nơi ở, nhìn, nghe, nói, động", có thể thấy nó thuộc phạm trù vật chất cảm tính.

Vương Dương Minh nhấn mạnh sự thống nhất giữa tính và khí, nêu ra mệnh đề "Khí tức là tính, tính tức là khí", cố gắng khắc phục mâu thuẫn của tính thiên địa với tính khí chất, nhưng ông chưa thống nhất được hai cái tính này. Bởi vì, ông, một mặt, nói tính thành cái "linh minh" hay "điều lý", hầu như lấy khí làm thực thể, tính chỉ là thuộc tính của khí, nhưng mặt khác, ông lại nói tính thành bản thể của tâm, là thực thể quan niệm cố hữu của chủ thể, khí là sự vận dụng của tính. Quy đến cùng, ông vẫn là người theo Thuyết bản thể đạo đức. Khi bàn về quan hệ giữa tính và khí, ông đã chủ trương tính và khí không rời nhau, lại nhấn mạnh phải "Nhận biết được đầu óc" ("Truyền tông lục hạ"), cái gọi là "đầu óc" là tính thiên địa.

Nhưng, Thuyết "tính tức khí, khí tức tính" của Vương Dương Minh đã phủ định tính độc lập khách quan của tính thiên địa. Điểm này đều khác với các ông Trương Tải, Trình Hạo và Chu Hy. Được xem là người theo Thuyết tâm thân và thống nhất chủ thể và khách thể, Vương Dương Minh đặc biệt nhấn mạnh tính tồn tại bất ly thực thể vật chất, tính thiên địa ở trong khí chất, ngoài khí chất ra không có vô tính. "Sinh gọi là tính, chữ sinh tức là tính vậy. Khí tức là tính, tức là đã rơi ở một bên, không phải là nguồn gốc của tính vậy. Tính thiện của Mạnh Tử là nói theo nguồn gốc, tất nhiên cái đầu của tính thiện phải bắt đầu thấy được ở trên khí, nếu không có khí cũng không có thể thấy vậy. Trắc ẩn (lo âu), tu ác (xấu hổ căm ghét) từ nhượng (khiêm tốn nhường nhịn), thị phi (phải trái) tức là tính. Trình Tử nói : "Bàn về tính không bàn về khí là không đầy đủ, bàn về khí không bàn về tính là không rõ, cũng là vì các học

giả nhận biết một phía, chỉ nói được như thế. Nếu khi thấy được tử tính rõ ràng thì khí tức là tính, tính tức là khí, vốn không có sự phân biệt giữa tính và khí vậy" ("Truyền tập lục trung"). Ông thừa nhận có tính bản nguyên của "nhân sinh nhi tĩnh dĩ thượng bất dung thuyết", nhưng không phải như Chu Hy đã nói, là lý trước, khí sau, mà là sự tồn tại bản thể tiềm tại trong tâm, nhưng bản thể của tính cũng phải thấy trên khí, tính nhân nghĩa lễ trí cần thấy trên tứ đoạn.

Đó không phải lấy khí làm tính, mà là trên khí thấy tính bản nhiên, nơi phát hiện của khí là tính bản nhiên. Đó là Thuyết "tính tức khí" mà Vương Dương Minh đã nói.

Đồng thời với cái đó, La Khâm Thuận kiên trì chỉ có một cái tính, và không có hai loại tính thiên địa và khí chất "Một tính là đủ", nếu như Trương Tử đã nói về tính khí chất, quân tử có hay không có tính, không mấy hơn hai" ("Phu tính nhất nhi dĩ hĩ, cẩu như Trương Tử sở ngôn, khí chất chi tính, quân tử hữu phất tính, bất kỷ vu nhi chi hồ !") ("Khốn tri ký", phụ lục. "Đáp lục Hoàng môn tuấn minh"). La Khâm Thuận cho rằng tính là lý chứ không phải là khí, nhưng lý chính là cái lý trong khí. Nếu nêu ra tính thiên địa, tính khí chất, thì nghĩa là "một tính mà hai tên" ; hoặc nói về lý tách rời khí, hoặc nói về khí tách rời lý, dù cách nào, thì đó đều là sai lầm. Ông chủ trương dùng "lý nhất phân thù" để giải thích mối quan hệ giữa tính phổ biến và tính đặc thù của tính. "Lý nhất là tính thiên địa, phân thù là tính khí chất... tất nhiên tính thiên địa cần thể nhận từ trên thân thể con người, thể nhận được thì cái gọi là nhân

sinh mà tĩnh, cái gọi là trong chưa phát tự nhiên hợp lại rõ ràng vậy ? ("Lý nhất tiện thị thiên địa chi tính, phân thù tiện thị khí chất chi tính... Nhiên thiên địa chi tính tu tựu nhân thân thượng thể nhận, thể nhận đắc đáo, tắc sở vị nhân sinh nhi tĩnh, sở vị vị phát chi trung, tự nhiên đầu đầu hợp trước hĩ") (Như trên). Ở đây, điều quan trọng nhất là, phải "thể nhận" tính thiên địa trên thân thể con người, tức là tồn tại bất ly khí chất, ly khí chất thì không có tính thiên địa.

Nhưng, ông vẫn thừa nhận, người người đều có tính bản nhiên " nhân sinh nhi tĩnh". Vì thế, Hoàng Tông Hy đã phê phán là tính, khí là hai.

Vương Đình Tương cũng phản đối thuyết hai tính, nhưng ông rõ ràng phủ định "tính bản nhiên", và chủ trương xuất phát từ khí, nên chỉ nói về tính khí chất. Đó là một chuyển biến tương đối lớn. "Các nho gia tránh nói về Cáo Tử, không lấy lý để nói về tính, làm cho tính thực sự không rõ ràng ở thiên hạ" ("Chư nho bích Cáo Tử chi thuyết, chỉ dĩ lý ngôn tĩnh, sử tính chi thực bất minh vu thiên hạ") ("Thật ngôn. Vấn thành tính thiên"). Ở đây, có ba điểm cần nêu ra là :

1. Đã phủ định cách nói truyền thống của lý học chỉ lấy lý để nói tính, tức đã phủ định sự tồn tại của "tính thiên địa" và "tính bản nhiên". Thực tế, đây là sự phê phán đối với Thuyết bản thể đạo đức. "Chu Tử nói tính bản nhiên vượt ra ngoài hình khí, kỳ thực nó đến từ linh giác bản tính của nhà Phật, nói là không dựa vào đâu khác bên cạnh được sao ? Đại để tính ở khí, tách làm hai, tất không thể được" ("Nhã Thuật" thượng thiên). Vương Đình Tương bàn về

tính, đã thoát khỏi sự ràng buộc của Thuyết hình thượng đạo đức, không những đã phủ định tính bản nhiên vượt ra ngoài hình khí, đồng thời còn phê phán khuynh hướng của Thuyết nhị nguyên hợp lý khí thành tính, nêu ra rõ ràng là "tính từ khí mà ra", "con người có hình khí, sau đó mới có tính vậy" (Như trên). Ông kiên trì xuất phát từ tồn tại vật chất cảm tính của con người để nói rõ bản chất của con người và nhân tính.

2. Nhưng cái gọi là tính từ khí mà ra, là nói "người có sinh khí thì tính có, không có sinh khí thì tính mất" (Như trên), như tai có thể nghe, mắt có thể nhìn, tâm có thể suy nghĩ, là cái cố hữu của tai, mắt, tâm". Thực tế cái tính này là chủ ở khí, đạo xuất ra ở tính mà ràng buộc ở tính. Tôi đây tự cho là lý của tự nhiên vậy" ("Gia tạng tập. Đáp tiết Quân Thái luận tính thư"). Sự "linh năng" của khí là lý của sinh, nó có "cơ của khí" và "dụng của thần", linh và thần là lối nói thân tâm hợp nhất, là lấy hình thể vật chất của sinh mệnh con người làm cơ sở, nhưng lại không phải là phạm trù ở cấp độ cao hơn. Cái gọi là đạo xuất ra ở tính mà chủ ở tính, là lấy vật chất cảm tính làm cơ sở, mà lại cao hơn phạm trù lý tính của vật chất cảm tính.

3. Đã phủ định Thuyết tính thiện, Vương Đình Tương cho rằng, tính xuất ra ở hình khí, mà hình khí có sự khác nhau giữa thuần tuý và bác tạp, nên tính có thiện, có bất thiện. Cái gọi là tính thiện, không phải nói theo bản thể đạo đức của hình nhi thượng, mà là nói theo khí chất của hình nhi hạ. "Khí không thể là trung tâm của trời đất, con người mới có thể là trung tâm của trời đất, vì con người chịu sự xung hoà của hai khí, khác với muôn vật. Tính không

thể là trung tâm của con người, thiện có thể là trung tâm của con người. Khí có thể là trung tâm của con người. Khí có thiên bác, mà thiện là cái trung hoà cửa tính vậy " ("Khí bất khả vi thiên địa trung, nhân khả vi thiên địa chi trung. Dĩ nhận thụ nhi, khí chi xung hoà dã, dữ vạn vật thù hĩ. Tính bất khả vi nhân chi trung, thiên khả vi nhân chi trung. Khí hữu thiên bác, nhi thiện tắc tính chi trung hoà giả dã") ("Thận ngôn. Vốn thành tính thiên"). Điều đó chứng tỏ thiện chỉ là bắt nguồn ở khí trung hoà và không phải là lấy bản thể đạo đức làm tiêu chuẩn giá trị cao nhất. "Tính đã thành cái tên mà thôi", "vô giáo dục thì không thể thành", chứng tỏ hoàn cảnh xã hội và giáo dục có tác dụng quyết định đối với sự hình thành nhân tính đạo đức. Vì thế, ông phê phán Lão Trang lấy "tự nhiên" làm tính, là "đạo đại loạn vậy" ("Nhã Thuật. Thượng thiên").

Vào thời nhà Minh, nhà Thanh, vấn đề hai loại tính trở thành một trong các tiêu chuẩn của cuộc tranh luận của lý học. Tất cả các nhà bảo vệ hay phê phán lý học đều bàn đến vấn đề "tính". Ngoài các tín đồ trung thực của các ông họ Trịnh, Chu, Lục và Vương ra, phàm là nhà tư tưởng phản ánh đặc điểm thời đại, hầu như đều phê phán cái gọi là tính bản nhiên, tính thiên địa "độc tôn siêu nhiên". Họ chẳng qua đều lấy khí chất làm nhân tính duy nhất, song khi giải thích cụ thể thì có sự khác nhau. Lưu Tông Chu được coi là "Đại nho" đương thời nêu ra rõ ràng là :"Tính chỉ có tính khí chất, mà tính nghĩa lý chính là khí chất, cho nên là tính vậy" ("Hội lục", "Lưu Tử toàn thư", quyển 13). Cái gọi là tính khí chất của Lưu Tông Chu không phải là lấy khí chất làm tính, mà là chỉ tính trong khí chất. "Ngu

gọi là khí chất hay nó là khí chất, nắm lấy tính ra sao ? Tính là điểm chỉ trong khí chất, cái nghĩa lý không phải là khí chất, tức tính vậy. Trong đục, dày mỏng khác nhau là sự phân chia nhất định của khí chất, là cái tập đã xuất theo, khí chất xem xét về cái tập, chứ không xem xét về cái tính, lấy khí chất để nói tính là lấy tập để nói tính vậy" ("Ngu vị khí chất hoàn tha thị khí chất, như hà xá trú tính ? Tính thị tựu khí chất trung chỉ điểm nghĩa lý giả, phi khí chất tức vi tính dã. Thanh trọc, hậu bạc bất đồng thị khí chất nhất định chi phân, vi tập sở tòng xuất giả. Khí chất tựu tập thượng khán, bất tựu tính thượng khán, dĩ khí chất ngôn tính thị dĩ tập ngôn tính dã") ("Luận ngữ học án tứ", như sách đã dẫn ở trên, quyển 31). Tuy ông lấy lý, nhưng thừa nhận có tính nghĩa lý độc tồn siêu nhiên. Hình nhi thượng giả tức hình nhi hạ giả đã có đủ, tồn tại không tách rời khí chất của hình nhi hạ. Điều này đã thừa nhận tính hợp lý tồn tại vật chất của cảm tính với mức độ nhất định, kéo bản thể đạo đức tuyệt đối, siêu việt trở về nhân sinh hiện thực, có ý nghĩa phê phán nhất định.

Ông cũng là người theo Thuyết tính thiện. Nhưng thiện được coi là nguyên tắc đạo đức và ở trong khí chất, không phải là siêu nhiên ở ngoài khí chất. "Tính nói bằng lý thì lý không có bất thiện, có yên được không ? Tâm nói bằng khí thì khí động có thiện, có bất thiện" ("Tính dĩ lý ngôn, lý vô bất thiện, an đắc vân vô ? Tâm dĩ khí ngôn, khí chi động hữu thiện hữu bất thiện") ("Học ngôn trung"), nhưng tính chính là cái lý của tâm vậy. "Tâm lấy khí để nói mà tính là điều lý của nó, lý lấy khí để nói mà tính là điều lý của nó, thì lý tâm sẽ không có tính, lý khí sẽ không có lý". Ông phê

phán Thuyết "khí tức tính, tính tức khí" của Vương Dương Minh, nói tính thành sự tồn tại bản thể siêu việt, vẫn là tâm và tính là "Hai" vậy ("Phúc thẩm thạch thần tiến sĩ", như sách đã dẫn, quyển 9). Ông Thuyết tính khí hợp nhất, lấy "tính giả làm tính của tâm", đã phê phán Thuyết bản thể của tâm lấy lương tri làm tính của Vương Dương Minh và Thuyết bản thể của lý lấy lý làm tính của Chu Hy, kiên trì quan điểm "trong thiên địa chỉ có tính khí chất, càng không có tính nghĩa lý" ("Học ngôn trung"). Với mức độ nhất định, ông đã khắc phục được mâu thuẫn lý thuyết cố hữu của Học thuyết tâm tính của Thuyết bản thể đạo đức.

Tư tưởng của Lục Thế Nghi, người học sau Trình Chu cũng nhất trí với điều đó. Ông cũng chủ trương tính bất ly khí chất: "Khí chất không phải là tính, tách rời khí chất cũng không phải là tính, tính chính là cái lý của khí chất vậy". "Sinh gọi là tính", nói về tính chỉ tại khí chất vậy. Mạnh Tử chưa từng sai trái như vậy, mà còn như việc phân biệt người và vật không rõ ràng thì Mạnh Tử đã phân biệt được, "Tính thực sắc là vậy", nói về tính chỉ tại khí chất vậy, Mạnh Tử chưa từng sai trái như vậy, còn như Thuyết nghĩa ngoại thì Mạnh Tử đã phân biệt được("Sinh chỉ vị tính", ngôn tính chỉ tại khí chất dã, Mạnh Tử vị thường phi chỉ dã, nhi chỉ vu muội nhân vật chi phận, tắc Mạnh Tử biện chỉ hĩ. "Thực sắc tính dã", ngôn tính chỉ tại khí chất dã, Mạnh Tử thường phi chỉ dã, chỉ vu vi nghĩa ngoại chỉ Thuyết, tắc Mạnh Tử biện chỉ hĩ") ("Nhân đạo loại", "Tư biện lục hậu", quyển 5). Tính mà ông nói, thực tế là "tính khí chất" mà Chu Hy đã nói, đã phủ định "tính thiên địa" tồn tại tách rời khí chất.

Trần Xác học trò của Lưu Tông Chu thì khẳng định rõ ràng khí chất tức là tính, ngoài khí chất ra không có tính. Ông phê phán Tống Nho "phân chia ra tính thiên địa, tính khí chất, nói khí, tính, tài đều không phải là bản tính, đều là bất thiện, còn có bản thể của tính thiện khác, "trên nhân sinh nhĩ tĩnh", há chỉ từ Tây đến huyền ảo chỉ ra ! ("Cường phân cá thiên địa chi tính, khí chất chi tính, vị khí tính tài giai phi bản tính, giai vi bất thiện, linh hữu tính thiện chi bản thể, tái nhân sinh nhi tĩnh dĩ thượng, hề xí tây lai hoan chỉ !") ("Tính giải hạ", "Trần Xác biệt tập", quyển 4). Ông không những loại bỏ bản thể của tính "trên nhân sinh nhĩ tĩnh", mà còn sửa chữa tính không triển để bàn về tính bằng hình nhi thượng giả của Lưu Tông Chu. Ông trực tiếp lấy hình nhi hạ giả, tức khí, tính, tài làm tính. Cách nói này là của cảm giác luận và kinh nghiệm luận, không còn nghi ngờ gì nữa, đây là sự phê phán đối với Thuyết nhân tính đạo đức.

Các nhà lý học như Trình Hạo, Chu Hy, Lục Cửu Uyên, Vương Dương Minh đều xuất phát từ Thuyết bản thể để bàn về nhân tính, nói nguyên tắc đạo đức siêu việt thành tính bản nguyên. Trần Xác cho rằng tại cảm tính hiện thực sẽ không có cái gọi là tính. Ông công khai cổ vũ cho Thuyết "sinh gọi là tính" của Cáo Tử và lấy thuyết này để giải thích Thuyết "tính thiện" của Cáo Tử, lấy nhu cầu sinh lý, tâm lý của con người làm thiện, từ đó mà phủ định Thuyết nhân tính đạo đức của lý học. Ông phê phán tính thiên địa và tính khí chất của các nhà lý học và coi là "Thuyết mâu thuẫn". Họ "muốn điều đình giữa Mạnh Tử và Cáo Tử, để phân ra tính khí chất, để cảm tạ Mạnh Tử. Không biết tách

rời khí chất, sao có thể nói về phục hồi bản thể được ?" (Như trên). Thuyết nhân tính trong Thuyết tự nhiên của ông có tính phê phán và có tính thời đại hơn.

Lấy khí, tình, tài làm tính, nghĩa là đều nói kinh nghiệm tình cảm, tài chất, tài năng và dục vọng cảm tính của con người thành tính, "một tính vậy. Suy từ gốc mà nói là sinh mệnh, suy rộng ra mà nói là khí, tình, tài, há có hai chăng ? Nói theo sự bộc lộ của tính thì gọi là tình, nói theo vận dụng của tính thì gọi là tài, nói theo chứa đầy xung quanh của tính thì gọi là khí, chỉ một mà thôi". "Khí, tình, tài mà nói không phải là tính, thì cái gọi là tính, cuối cùng là cái gì ?" ("Nhất tính đã, suy bản ngôn chi viết thiên mệnh, suy quảng ngôn chi viết khí, tình, tài khí hữu nhị tai? Dư tính chi lưu lộ nhi ngôn vị chi tình, đo tính chi vận dụng nhi ngôn vị chi tài, đo tính xung chu nhi vị chi khí, nhất nhi dĩ hĩ", "khí, tình, tài, nhi vân phi tính, tắc sở vị tính, cánh thị hà vật?" (Như trên). Quan điểm này đã công khai phủ định Thuyết hình thượng đạo đức, khẳng định đầy đủ giá trị tồn tại hiện thực của con người đương thời. Đó là một sự giải phóng tư tưởng, có tính chất khải mông.

Cái gọi là "tính thiện" của ông, đã không khác với Mạnh Tử, càng không khác với Trình Chu. Mạnh Tử tuy chủ trương tình, tài có thể là cái thiện, nhưng ông nhấn mạnh và đề cao tình cảm đạo đức. Trình Chu thì liên hệ khí, tài với ác lại, chủ trương sự siêu việt của quan niệm đạo đức. Trần Xác nói : "Tống nho đã không dám nói về tính có bất thiện, như thế chuyển sang khí chất xoá tội, lợi ích phân chia đến tài tình !" "Miễn a ! Khí chất làm sao chỉ có một

tiếng ác thôi ư ?" ("Tống nho kỳ bất cảm vị, tính hữu bất thiện, nại hà chuyển xả tội khí chất, ích phân tụu tài tính !" "Miễn tai ! Khí chất hà dĩ độc mông ác thanh đa ?") (Như trên). Vì thế, ông phản đối Thuyết "biến hoá khí chất". Khí chất nghĩa là thiện, dưỡng khí là dưỡng tính, càng không thể nói biến hoá khí chất. Vậy thì ác từ đâu đến ? Ông cho là bắt nguồn ở "tập" (thói quen). Khí chất bất kể trong, đục đều là thiện. "Cái khí trong thì không có bất thiện, cái khí đục cũng không có bất thiện. Có bất thiện, vẫn là do tập". "Phân ra thiện và ác, do tập sai khiến vậy, ở tính có sao đâu ! Cho nên bất kể khí trong, khí đục, tập ở thiện thì thiện, tập ở ác thì ác vậy " ("Thiện ác chi phân, tập sử nhiên dã, vu tính hà hữu tai ! Cố vô luận khí thanh khí trọc, tập vu thiện tắc thiện, tập vu ác tắc ác hĩ") (Như trên). Ông khẳng định đầy đủ sự tồn tại cảm tính của con người, lại một lần nữa nhận xét về giá trị của con người. Điều đó không khác với lời nói chống lại các nhà lý học, nhưng ông cũng là người theo Thuyết tính thiện, chỉ là không lấy lý làm thiện, mà là lấy khí làm thiện, một lần nữa khẳng định giá trị tồn tại của tự nhiên.

Nếu nói, Trần Xác lấy khí làm tính, thì Hoàng Tông Hy lấy điều lý lưu hành của khí làm tính. Hoàng Tông Hy là người theo Thuyết thân tâm thống nhất, cũng là người theo Thuyết tâm tính hợp nhất. "Tâm tức khí vậy" ("Mạnh Tử sử thuyết", quyển 2). "Tâm thể lưu hành" là sự lưu hành của khí. Vì thế, cái gọi là tính của Hoàng Tông Hy cũng là tính khí chất, dưỡng khí nghĩa là dưỡng tính. Nhưng ông nhấn mạnh "điều lý" lưu hành là "chúa tể" trong lưu hành. "Thân thể người ta tuy có sự lưu hành của một khí, nhưng trong

lưu hành cần có chúa tể. Chúa tể không ở ngoài lưu hành, tức lưu hành có cái điều lý. Nhìn từ cái biến hoá gọi là lưu hành, nhìn từ cái bất biến thì gọi là chúa tể, cái dưỡng khí làm cho chúa tể trường tồn, thì khí huyết biến hoá thành nghĩa lý ; Mất chúa tể của nó thì nghĩa lý biến hoá thành khí huyết, sai kém trong milimét" (Như trên). Ở đây, còn mang đặc điểm của chủ nghĩa lý tính, tương đối nhất trí với Lưu Tông Chu, người thầy của ông, nhưng không phải là người theo Thuyết bản thể đạo đức. Khí huyết lưu hành là chỉ cái công năng sinh lý, tâm lý của con người. "Khí chính là sự vận động của tri giác vậy" (Như trên). Điều lý lưu hành tức là lý, chúa tể lưu hành tức là "chí", chí là nội dung không thể thiếu được trong nhân tính, là thống soái, chi phối khí. "Có chúa tể thì không mắc bệnh, không lưu hành". "Chí đã đến, khí tức lần lượt ở đó, khí cũng chẳng qua là lý nghĩa vậy" ("Hữu chủ tế tắc bất hoạn, bất lưu hành". "Chí chí sở chí, khí tức thứ vu kỳ sở, khí diệc vô phi lý nghĩ hĩ") (Như trên). Xem như vậy, chí là "ý chí tự do" trên thuyết đạo đức, nhưng nó không phải là luật lệnh đạo đức của hình nhi thượng hay "mệnh lệnh vô thượng" (mệnh lệnh tối cao), nó chỉ là tính tất nhiên tồn tại của vận động tri giác. Vì thế, nó có thể làm chúa tể khí. Nói theo Thuyết phạm trù thì "chí" là phạm trù công năng, nhưng lại có tính tự chủ, tính chủ động cực đại. Cái gọi là "nghĩa lý" là nói theo phép tắc, chuẩn tắc, cái gọi là "chí" đều không tách rời khí. Đó là tính của Hoàng Tông Hy đã nói.

Vương Phu Chi đã phản đối "tính khí chất" của Nhị Trình đã nói, lại phản đối "tính thiên địa" của Chu Hy. Ông cũng chủ trương thống nhất tính và khí lại làm một, nhưng

chưa có lập trường cơ bản tách rời Thuyết nhân tính đạo đức.

Sở dĩ ông phản đối Thuyết khí chất của Nhị Trình, là bởi vì ông không chủ trương lấy khí làm tính. Vương Phu Chi trước sau cho rằng tính là "lý của sinh", "lý của khí", trong tính bao gồm cả khí, nhưng quyết không thể lấy khí làm tính. "Quân tử không lấy cái trong đục, dày mỏng, làm tính, mà người nói cái trong đục, dày mỏng là tính thì không phải là quân tử" vậy. Trương Tử nói có tính khí chất thì Trình Tử nói, cũng không khác hơn quân tử ?" (Mạnh Tử tận tâm hạ) ("Độc tứ thư đại toàn thuyết", quyển 10). Cách nói này của Vương Phu Chi, đã phủ định quan điểm truyền thống bàn cái thiện và ác bằng cái trong đục, dày mỏng của khí, nhưng ông chưa đi từ trong Thuyết nhân tính lý học "tính tức lý" mà ra.

Sở dĩ ông phản đối tính thiên địa của Chu Hy, là vì ông không chủ trương bàn về tính mà tách rời khí chất. Vương Phu Chi cho rằng " tính tức là cái lý của khí chất đó", không thành một cái tính, một cái khí, một cái chất thoát ra, rõ ràng là ba sự vật" ("Luận ngữ. Dương hoá", như sách đã dẫn ở trên, quyển 7). Vì thế, ông phê phán Chu Hy thừa nhận có nói về "tính thiên địa", "thật là hoang đường !" (Như trên).

Rõ ràng tính, theo Vương Phu Chi, không phải là tính khí chất của Nhị Trình, cũng không phải là tính thiên địa của Chu Hy. Thế thì, phải hay không phải tính khí chất mà Chu Hy đã nói ? Cũng không hoàn toàn như vậy. Bởi vì, Chu Hy tuy không lấy khí chất làm tính, nhưng lại nói về

khí chất tạp, thì cái quyết định tính thiện, ác là do sự trong, đục của khí chất. Vương Phu Chi đã nói, cố nhiên là tính trong khí chất, lại không lấy khí chất để bàn về cái thiện, cái ác. "Nếu tính sang, khí hèn, quy cái bất thiện cho khí, thì cũng vui vẻ dùng cái hư mà bỏ cái thực, cái tệ nạn của nó cũng sẽ bằng Cáo Tử" ("Nhược quý tính tiện khí. dĩ quy bất thiện vụ khí, tắc diệc lạc dụng kỳ hư nhi khí kỳ thực, kỳ tệ diệc tương dữ Cáo Tử đẳng") ("Mạnh Tử. Cáo Tử thượng", như sách đã dẫn, quyển 10).

Thế thì, tính của Vương Phu Chi đã nói, cuối cùng là cái gì ? Ông nói :"Cái gọi là tính khí chất, giống như nói tính trong khí chất vậy. Chất là hình chất của con người, hạn chế ở trong sinh lý. Trong hình chất thì khí xung mãn, chứa đầy trong trời đất, trong và ngoài thân thể con người, chẳng qua là khí, nên cũng chẳng qua là cái lý. Lý hành ở trong khí, và cùng với khí phân chia sự chủ trì vậy. Cho nên chất để chứa khí, mà khí để chứa lý. Chất để chứa khí, nên một người có sự sống của một người, khí để chứa lý, nên một người có tính của một người vậy... là tính trong khí chất, dựa vào tính bản nhiên " ("Luận ngữ. Dương hoá", như sách đã dẫn, quyển 7). Rất rõ ràng là, Vương Phu Chi muốn thống nhất tính khí chất với tính bản nhiên lại làm một, nên nêu ra "tính trong khí chất" cũng tức "tính bản nhiên", một mặt, nó không tách rời hình chất cảm tính và quá trình sinh mệnh, mặt khác, nó lại là lý tính đạo đức. Điều đáng nêu lên là, ông nói hình chất và tố chất của con người thành cơ sở vật chất của nhân tính, lại có tính chất phê phán. Ở ông xem ra, chất khác thì tính khác, nên một người có tính của một người. Ở đây bao hàm sự thừa nhận nào đó về cá tính.

Nhưng, ông lại cho rằng, chất tuy có khác, nhưng khí thì không có sự khác biệt giữa người và ta, trong và ngoài. Cái khác nhau là, khí biến đổi tuỳ theo "tập" (thói quen). Căn cứ theo quan niệm về ngày sinh, ngày thành của tính, khí biến đổi tuỳ theo tập, thì tính hình thành theo tập. "Vậy là khí có thể cùng với chất làm công, mà cần có nó tham gia là cái công, thì nói về khí đã sớm hấp thu với "tập" (thói quen) rồi... Như vậy dưỡng cái khí của nó mà làm cho cái công dựa vào đâu ? Khả năng của con người đó, thì tập như vậy với tính vậy". Như thế, cho nên khí thay đổi theo tập, mà tập sẽ tạo thành với tính vậy ("Nãi khí khả dụ chất vi công, nhi tất hữu kỳ dụ vi công giả, tắc ngôn khí nhi tảo dĩ dụ tập tương nhiếp hĩ... Nãi sở dĩ dưỡng kỳ khí nhi sử vi công giả hà thị hồ ? Thử nhân chi năng dã, tắc tập thị dã. Thị cố khí tuỳ tập dịch, nhi tập thả dụ tính thành dã") (Như trên). Ông thừa nhận khí trong khí chất là khả biến, sự biến đổi của khí là tại ở "tập" của con người, tức là hoàn cảnh sinh hoạt và hoạt động thực tiễn, đó là "cái năng của con người" chứ không phải "cái năng của trời". Cái gọi là "dưỡng khí", là thực tiễn đạo đức hậu thiên, tuỳ theo sự đổi mới không ngừng của "tập", mà tính cũng hình thành và biến đổi.

Vấn đề thiện và ác cũng phải được nói rõ từ đây. Vương Phu Chi cho rằng, kế thiện chỉ là "nhân lúc người và trời tiếp với nhau" và không bằng "thành tính", thành tính chủ yếu là ở "tập" hậu thiên. Tính, nói theo khả năng tính tiềm tại của nó , thì chắc chắn có thể là thiện, ngược lại, vị tất phải là thiện. Cái gọi là "dưỡng khí", cái gọi là "tập" là ở

chỗ thành cái thiện. Sự trong, đục của khí không phải là nguồn gốc của cái ác, cái ác bắt nguồn ở sự "biến hợp" của khí, nghĩa là bắt nguồn ở "tập". Bởi vì "tập" có tập ở cái thiện, có tập ở cái ác, tập ở cái thiện thì tính cũng thiện, tập ở cái ác thì tính cũng ác. "Thiện có thể ư, có dụng ư, kế tiếp là cái thiện, thể doanh mà sinh dụng vậy, cái thành là tính, dụng ngưng tụ mà thành thể vậy... thể sinh dụng mà dụng tràn ở thể, dụng không phải là thể cũ của nó mà không tự cho là thể, bất thiện đã tự xuất ra, cũng đâu được nói không phải là sự sở hữu của tính" ("Thiện hữu thể yên hữu dụng yên, kế chi giả thiện thể doanh nhi sinh thành thể dã... thể sinh dụng nhi dụng dật vu thể, dụng phi kỳ cố thể nhi biệt tự vi thể, bất thiện chi sở tự xuất, diệc an đắc vị phi tính chi sở hữu hồ !") ("Xuân thu tả truyện tục bái nghị", quyển hạ). Thuyết "Thiện thể mà tính dụng" này, không phải ở chỗ thừa nhận có sự tồn tại bản thể của thiện, mà ở chỗ dụng của tính, tuỳ theo tập của nó mà không phải là thể cũ của nó, tức là "không tự cho là thể". Điều đó, thực tế có ý nghĩa là thiện và ác đều do tập quyết định.

Tóm lại, Vương Phu Chi cơ bản phủ định "tính bản nhiên hư thác một mình, mà chỉ nói đến tính trong khí chất". "Nếu không phải là chất thì trực tiếp không có tính. Nói tính trong khí chất, để không có tính ở trời, thực không thể nói tính ở trong khí chất vậy" ("Luận ngữ. Dương hoá", "Độc tứ thư đại toàn thuyết", quyển 7). "Tính trong khí chất" và "tính ở trong khí chất", tựa như có sự phân biệt, cái trước lấy khí chất làm cơ sở, cái sau lấy tính làm sự tồn tại của bản thể. Ngoài cái đó ra, ông tuy nhấn mạnh khí chất,

nhưng lại không lấy sự trong, đục của khí để định cái thiện, cái ác, mà là quyết định ở "tập". Tính và khí nói về nguồn gốc của nó đều là thiện, "một khí thuần nhiên, không có bất thiện" ("Mạnh Tử. Cáo Tử thượng", như sách đã dẫn, quyển 10). Nhưng đó chỉ là "kế tục cái thiện", tức khả năng tiềm tại, cái thiện, cái ác lại thủ quyết ở kinh nghiệm và thực tiễn hậu thiên. Điều này có một số điểm khác với các nhà lý học trước kia. Vì thế, ông lại nói : "Ngu ở đây đã phá hết Thuyết của tiên nho, không xem nhẹ khí để cô lập tính, mà làm cho tính được đỡ ở hư ; Không sùng ái tình để phối tính, mà làm cho tính mất đi cái tiết của nó" ("Ngu vu thử tận phá tiên nho chi thuyết, bất tiện khí dĩ cô tính, nhi sử tính khác vu hư ; bất sùng tình dĩ phối tính, nhi sử tính thất kỳ tiết") (Như sách đã dẫn, quyển 10). Lý tính kết hợp với cảm tính, tiên thiên kết hợp với hậu thiên, đó là quan điểm cơ bản về tính thiên địa và tính khí chất của Vương Phu Chi. Điều đó không có tách rời Thuyết nhân tính đạo đức tiên nghiệm, song lại đem lại một sự coi trọng cần có cho thực tiễn hậu thiên, nói theo mức độ nhất định, sự hình thành nhân tính và cái thiện, cái ác của nó đều là do thực tiễn hậu thiên quyết định. Vì thế, được coi là căn cứ phê phán giá trị, thà nói là kinh nghiệm hậu thiên, chứ không phải là tiên thiên phú cho.

Tiếp theo Vương Phu Chi, Nhan Nguyên xuất phát từ lý thuyết cơ bản "lý khí dung vi nhất phiến" (lý khí dung hoà làm một) đã phản đối học thuyết hai loại tính. Ông cho rằng "tính thiên địa" và "tính khí chất", thực tế "chỉ là cái chung, không phải có hai đẳng tính vậy". "Hai thì không

phải" ("Chỉ thị nhất bản, phi hữu lưỡng đẳng tính dã", "nhi chi tắc bất thị") ("Tồn tính biên. Tính lý bình"). Ông cũng phản đối quan điểm truyền thống quy ác ở khí chất, điểm này có chỗ giống nhau với các ông Vương Đình Tương, Trần Xác, Hoàng Tông Hy, Vương Phu Chi, v.v...

Nhân Nguyên cho rằng tính, tình, tài, khí chất là thống nhất ; thân, tâm, tính là thống nhất ; "nhân, nghĩa, lễ, trí, tính cũng vậy... để cải phát biết vậy, thì trắc ẩn, tu ố, từ nhượng, thị phi cũng vậy. Cái phát chính là tính vậy, có thể phát mà thấy ở sự việc, chính là tài vậy ; không phải là tình, tài không có để thấy tính, không phải là khí chất, không có cái gì là tình, tài, tức là không có cái gì gọi là tính. Là tình không phải là nó, tức thấy tính vậy ; Tài không phải là nó, tức là cái năng của tính vậy ; khí chất không phải là nó, tức là khí chất của tính, tình, tài vậy ; một lý mà khác tên gọi vậy" ("Nhân nghĩa, lễ, trí, tính dã ;... Dĩ phát chi giả trị chi dã, tắc trắc ẩn, tu ố, từ nhượng, thị phi dã ; phát giả tính dã, năng phát nhi kiến vụ sự giả tài dã ; tắc phi tình, tài, vô dĩ kiến tính, phi khí chất vô sở vi tình, tài, tức vô sở vi tính. Thị tình phi tha, tức tính chi kiến dã; Tài phi tha, tức tính chi năng dã ; khí chất phi tha, tức tính, tình tài. Cái khí chất dã ; nhất lý nhi dị kỳ danh dã") ("Tồn tính phiên. Tính đồ"). Khí chất tức là cái cơ thể khí huyết xương thịt. "Cái hình này không phải là nó, gọi là khí chất vậy" ("Thủ hình phi tha, khí chất chi vị dã") ("Tồn tính biên. Miên đáo dụ tính"). Hình và tính, tính và tình, tài, thực tế là một. Muốn bàn về tính, là bàn về tính khí chất. Muốn bàn về khí chất là bàn về khí chất của tính. Bàn về tính mà tách rời khí chất, nghĩa là lấy khí huyết xương thịt làm phân

ngoại, "ở ngoài hình thể không có một trạng thái, là tinh linh không hư hoan (ảo) giác" ("Di khí huyết cốt nhục phân ngoại", "vu hình thể chi ngoại biệt trạng nhất không hư ảo giác chi tính linh") ("Tồn tính biên. Tính lý bình"), từ đó mà sa vào Thuyết Phật giáo và Lão Tử.

Thuyết tính và khí chất thống nhất của Nhan Nguyên, thừa nhận nội dung cơ bản của đạo đức luân lý về nhân, nghĩa, lễ, trí v.v... là nhân tính. Vì thế mà không thể chĩa mũi nhọn vào Thuyết tính lý học, nhưng ông đã phủ định bản thể đạo đức "nhân sinh nhi tĩnh dĩ thượng". Ông tuy thừa nhận nhân tính là tiên thiên bẩm phú, nhưng không phải là theo sự tồn tại bản thể trừu tượng, mà là theo sự tồn tại cảm tính của con người, tức lấy cơ thể bằng khí huyết xương thịt để nói rõ tính hiện thực của nó ; thực tế đã thừa nhận tính hợp lý và giá trị của nhu cầu cảm tính và tố chất sinh lý, tâm lý của con người. Điều này vẫn còn có sự khác nhau với quan điểm của các nhà lý học "lấy tính mệnh làm tình, lấy hình thể làm luỹ" và "lấy khí chất làm "cái tổ chim của một tử dục lớn" ("nhất đại tư dục khoa tử")[1] (Như trên).

Nhan Nguyên nêu ra rõ ràng mệnh đề khí chất đều là cái thiện, so với Vương Phu Chi càng rõ ràng chính xác mà lại triệt để hơn. Vì tính và khí chất, tức thân hình máu thịt không thể phân khai, nên Thuyết tính thiện cần phải liên hệ với khí chất. "Nếu nói khí ác thì lý cũng ác, nếu nói lý

---

(1)– ("Nhất đại tư dục khoa cử") – Cái tổ chim của một tư dục lớn – ý nói là cái khuôn mẫu sẵn có sự ham muốn riêng tư rất lớn – ND.

thiện thì khí cũng thiện. Cái khí này tức là khí của lý, lý tức là lý của khí, đâu được gọi là lý thuần nhất thiện mà khí chất lại thiên về ác a !" ("Tồn tính biên, bác khí chất tính ác"). Nhu cầu tình cảm, dục vọng sinh lý của con người như loại "thực sắc", đều thuộc về khí chất, là nội dung chủ yếu của nhân tính. Vì thế, cũng cấu thành cái "thiện" trên Thuyết giá trị. Nếu bài bác nó là ác, thì bằng phủ định sự tồn tại hiện thực của con người, phủ định bảy tình, sáu dục, "không phải là Thuyết lục tặc của nhà Phật sao ?" (Như trên).

Về nguồn gốc của cái ác, ông và Trần Xác cùng giữ quan điểm tương đồng, tức cho rằng thị thính thanh sắc v.v... "đều như cái chính trực của trời", là cái thiện ; Nếu vì "dẫn tế tập tạp" mà nghe nhìn cái "tà sắc dâm thanh" thì lã cái ác. Nghĩa là, thiện là cái cùng đến với sinh, cái ác là kinh nghiệm hậu thiên. Loại nhận xét đó quy cho đến cùng là lấy cái gọi là "phép trời" về nhân, nghĩa, lễ, trí v.v... làm tiêu chuẩn.

Nhưng ông công khai đề xướng tính hợp lý thiên nhiên của loại thực sắc, sự ham muốn của tai mắt, cũng có tác dụng nhất định đối với việc xung phá sự trói buộc của Thuyết nhân tính đạo đức.

Đới Chấn so với Nhan Nguyên càng triệt để hơn. Ông khẳng định rõ ràng khí chất tức là tính, ngoài cái đó ra càng không có tính. Cái gọi là "tính thiên địa" và "tính thiên mệnh", thực tế chăng qua là tính khí chất. "Người xưa nói về tính, nhưng nói về khí bẩm, chưa từng nói rõ lấy nghĩa khí làm tính, cái đó không cần nói cũng có thể biết vậy".

("Lý", "Mạnh Tử chữ nghĩa sở chứng"). Cái gọi là "Khí bẩm", "Khí chất" tức biết về khí huyết tâm, bao gồm cả các nhu cầu sinh lý về "ham sống sợ chết", "nam nữ ăn uống, "theo lợi tránh hại" v.v... Cái gọi là "Nghĩa lý" chỉ là nói về tri tâm của con người thông với "thần minh" mà có thể biết "cái phép" của nó, nên gọi là cái "thiện", không phải nói ngoài khí chất ra không có nghĩa lý hay tính thiên địa. "Thánh hiền xưa nói là nhân nghĩa lễ trí, không cần ở ngoài cái gọi là dục, bất lý tri tâm khí huyết, còn hậu nho cho là không như, có các vật tụ bám nên là tính" ("Cổ thánh hiền sở vị dục chi ngoại, bất ly hồ huyết khí tâm tri, nhi hậu nho dĩ vi biệt như hữu vật tấu bạc phụ trứ dĩ vi tính") ("Tính", như sách đã dẫn). Nói về căn bản, Đới Chấn so với các ông Vương Phu Chi và Nhan Nguyên v.v... càng xem trọng về mặt cảm tính hơn. Ông có khuynh hướng thiên về Thuyết cảm giác, chứ không phải là Thuyết duy lý và khí chất hợp nhất. Không thể phân khai, thì Đới Chấn tiến thêm một bước, đưa ra, nghĩa lí bắt nguồn ở khí chất, khí chất có trước, còn nghĩa lý có sau. "Nghĩa lý" chỉ là phép tắc tự nhiên để thực hiện hoặc hoàn thiện bản tính tự nhiên hình thành trong thực tiễn, tức từ tự nhiên mà quy về tất nhiên. "Tất nhiên vẫn là phép tắc cực điểm của tự nhiên, thích hợp với việc hoàn tất tự nhiên vậy" (Như trên).

Đới Chấn luôn chống lại Thuyết đạo đức hình nhi thượng của các nhà lý học, công khai đề xướng khí chất tức tính, lấy nhu cầu sinh lý của con người làm cơ sở của nhân tính, một lần nữa khẳng định vai trò và giá trị của con người. Đây là kết quả quan trọng của sự phát triển Thuyết tính từ đời nhà Minh, nhà Thanh đến nay, có tính chất khái mông

rõ ràng. Các nhà lý học bàn về nhân tính đều là xuất phát từ nguyên tắc đạo đức siêu việt, tuyệt đối, nhấn mạnh lý tính đạo đức mà không xem thường, hạ thấp sự tồn tại cảm tính. Họ tuy thừa nhận tính khí chất, nhưng lại quy kết nó là nguồn gốc của cái ác. Đới Chấn chĩa mũi nhọn vào kẻ đối địch, nêu lên "người là con người, bỏ khí bẩm, khí chất, sợ lấy cái gì gọi là con người" (Như trên). Ông coi con người là con người có dục vọng tình cảm, sinh động hiện thực, chứ không chỉ là sự hoá thân của lý tính đạo đức, càng không phải là sự tồn tại bản thể siêu lý tính.

Đương nhiên, Đới Chấn không những chỉ lấy khí chất làm toàn bộ nội dung của nhân tính, mà ông còn thừa nhận, nói về "huyết khí tâm trí", thì người và động vật không có khác biệt căn bản, con người có "nghĩa lý", có lý tính đạo đức, tức gọi là cái "thiện". Ông xem "Thiện" là cái mốc chủ yếu để cọn người phân biệt với động vật. Nhưng cái gọi là "thiện" của ông, tuy nhiên cũng bị nói thành tính của nhân nghĩa lễ trí, lại không giống với người theo Thuyết bản thể đạo đức lấy "thiện" làm bản thể vũ trụ, mà là thực thể "tự nhiên", tức là kết quả tất nhiên của phát triển khí chất. Được coi là phép tắc đạo đức, nó được hình thành trong quá trình thực hiện bản tính tự nhiên của con người, tức "thích hợp với việc hoàn tất tự nhiên". Ở đây bao hàm nội dung tích cực phát triển hiện thực của con người.

Tóm lại, qua phê phán tổng kết của Đới Chấn, cuộc tranh luận về tính thiên địa và tính khí chất cơ bản đã kết thúc.

CHƯƠNG 12

TÍNH TÌNH

"Tính tình" là một cặp phạm trù đã tồn tại từ xưa đến nay trong lịch sử triết học Trung Quốc, nhưng trong Thuyết tâm tính lý học, chúng được đưa vào hệ thống phạm trù "hình nhi thượng học", càng có sắc thái tư duy biện chứng hơn.

Triết học Nho gia luôn luôn xem trọng vấn đề tình cảm, triết học đạo Phật lấy quan hệ tính tình làm bài học quan trọng. Triết học truyền thống cổ đại Trung Quốc, "theo một ý nghĩa nhất định, có thể gọi là triết học tình cảm, nói như vậy cũng không quá đáng.

Khổng Tử chưa nêu ra phạm trù "tình" này, nhưng triết học luân lý của ông, chính là xuất phát từ tình cảm. Ông rất nhấn mạnh tình cảm chân thực của con người và từ đó đạt tới cảnh giới đạo đức lý tưởng[1] "trực cung giả" (Cái cơ thể ngay thẳng) ("Luận ngữ). Tứ lộ thiên mà ông đề xướng, là nói về tình cảm đạo đức. Cái gọi là "lạc nhi bất dâm, suy nhi bất thương" (vui nhưng không quá mức, suy

1. Xem Tiết 2 Chương 4 (tập 1) cuốn "Trung Quốc triết học sử tân biên", NXB nhân dân, xuất bản năm 1982.

yếu mà không bị tổn thương) ("Luận ngữ. Bát dật thiên"), đã nói đến tình cảm mỹ học, lại nói đến tình cảm đạo đức. Mạnh Tử xuất phát từ tình cảm đạo đức, nêu ra thuyết tình thiện. Cái gọi là "Nếu vẫn là tình, thì có thể là thiện vậy" ("Mạnh Tử. Cáo Tử thượng"), là nâng kinh nghiệm tình cảm lên giá trị đạo đức. Tuân Tử thì liên hệ tính, tình, dục lại với nhau, "tính chính là trời đến vậy, tình chính là cái chất của tính vậy, dục chính là cái ứng của tính" ("tính giả thiên tựu dã, tình giả tính chi chất dã, dục giả tình chi ứng dã") ("Tuân Tử. Chính danh thiên"). Mạnh Tử, Tuân Tử đều là người theo Thuyết thống nhất tính và tình. Đổng Trọng Thư sau này nêu ra mệnh đề "Tính tình cùng với nhau là một" ("Thẩm sát danh hiệu", "Xuân thu phồn lộ" quyển 10), cho rằng tính tình bắt nguồn ở âm dương của trời, tính nên thiện phải dạy, tình thì "khả tiết nhi bất năng chỉ" ("Dương tôn âm ti", như sách đã dẫn, quyển 11"), chủ trương lấy tính để điều tiết tình.

Đạo gia đề xướng "vô tình", "vong tình", thực tế không phải không cần tình, mà là chủ trương lấy tính để hoá tình hay "tính là tình của nó". "Chí nhân vô tình" của Trang Tử là lấy "tự nhiên" làm tình, mà "tự nhiên" là tính. Đó là một loại cảnh giới tinh thần siêu tình cảm, siêu công lợi. "Siêu danh giáo nhi nhiệm tự nhiên của Huyền học gia đề xướng, cũng là một loại cảnh giới bản thể siêu luân lý". "Thuyết hữu tình vô tình" của Hà Yến, là "thánh nhân" vong tình, tối hạ bất cập tính" ("Thế thuyết tân ngữ. thượng thế", Dẫn lời của Vương Nhung). Vương Bật thì đưa ra chủ trương "Hữu tình nhi vô luỵ", cho rằng thánh nhân "tươi đẹp ở sự thần minh của con người vậy", giống ở ngũ tình của con

người. Thần minh tươi đẹp, nên năng thể xung hoà để thông vô ; Ngũ tình giống nhau, nên không thể không buồn vui để ứng với sự vật", nhưng "ứng vật mà không luỵ ở vật" ("Mậu vụ nhân giả thần minh dã, đồng vụ nhân giả ngũ tình dã, thần minh mậu, cố năng thể xung hoà dĩ thông vô, ngũ tình đồng, cố bất năng vô ai lạc dĩ ứng vật", nhưng "ứng vật nhi bất luỵ vu vật") ("Tam quốc chí. Ngụy chí, Chung Hội truyện phụ"), tức không tách rời tình cảm, mà lại có thể vượt tình cảm. Tính và tình biến thành vấn đề quan hệ giữa lý tính và cảm tình, điều đó chắc chắn là có ảnh hưởng đối với lý học sau này.

Ở thời kỳ nhà Tuỳ, nhà Đường, phạm trù về "tâm tính", "tính tình" v.v... biến thành vấn đề trung tâm của triết học Phật giáo. Họ nói tính thành cảnh giới bản thể chân thực tuyệt đối, siêu việt tuyệt đối, nói tình dục thành nguồn gốc của hết thảy phiền não, tính là "tịnh", tình là "nhiễm" ; tính là "thục tế", tình là "hư vọng", nên chủ trương giải thoát ra khỏi tình dục, thực hiện cái tính "trong sạch" tuyệt đối. Thuyết "vô tình hữu tính" tự nhiên của Thiên Đài Tông ("Kim cương phi"), một mặt, triệt để phủ định tính hiện thực của dục vọng tình cảm, mặt khác, lại chủ trương cây cỏ gạch đá cũng có tính Phật, tính bị nói thành sự tồn tại bản thể phổ biến và tuyệt đối. "Thể thanh tịnh viên minh" của Hoa Nghiêm Tông đã nói, là bản thể của tính, cái gọi là "Tâm nhiễm tịnh" là chỉ về tình dục. Họ đều chủ trương "diệt tình", là chủ nghĩa cấm dục Tôn giáo chân chính. Nhưng Thuyết "xuẩn động hàm linh, vô phi tâm tính" (ngu xuẩn có chứa đựng cái linh, chẳng quan là tâm tính) của Thiền Tông, lại cũng nói một số tình cảm tâm lý nào đó

của con người thành tính. đồng thời lại đề xướng lấy "vô niệm làm tông". "vô niệm" là chỉ về "vô vọng niệm", "vô tà niệm", cũng bao gồm cả một loại hoạt động tâm lý tình cảm, như cái gọi là "ăn cơm ngày suốt, không cần một hạt gạo, mặc áo suốt ngày, không mắc một sợi vải". Trong mặc áo, ăn cơm có tịnh phật, lại không thể niệm một lời.

Thuyết tâm tính lý học được hình thành trên cơ sở phát triển Nho gia, hấp thu cả thuyết của Phật giáo và Đạo giáo.

Thiên "Nguyên tính" của Hàn Dũ, đã giải thích sơ bộ về tính, tình và mối quan hệ giữa chúng.

Ông cho rằng "tính cùng sinh với sự sống vậy", "tình tiếp với vật mà sinh vậy" ("Sương lê tập", quyển 11). Tính chỉ về năm loại nguyên tắc đạo đức nhân, nghĩa, lễ, trí. Tính, tình chỉ về bảy loại hoạt động tình cảm : hỉ, nộ, ai, cụ, ái, ố, dục (Mừng, giận, buồn, sợ, yêu, ghét, ham muốn). Thuyết tính tình của Hàn Dũ nhằm vào tư tưởng Phật giáo, đã bảo vệ Thuyết nhân tính đạo đức của Nho gia. Ông tuy có Thuyết "tam phẩm", nhưng lại không phủ định sự tồn tại của tính. Quy định cơ bản của ông đối với tính và tình, đều được các nhà lý học tiếp thu. Song, Hàn Dũ tuy nêu ra tính tiên thiên, tình là hậu thiên phát sinh, nhưng lại không nói rõ thêm mối quan hệ giữa tính và tính, càng chưa đưa ra luận chứng của Thuyết bản thể. Nhiệm vụ này là do các nhà lý học hoàn thành.

Lý Cao thông qua tiếp thu có phê phán tư tưởng Phật giáo, đã nêu ra Thuyết "diệt tình phục tính". Nhưng, đối với tư tưởng của Lý Cao còn phải tiến hành một số phân tích cụ thể :

1. Ông nêu ra tình sinh ra do tính, tính sáng suốt do tình. Thuyết thống nhất tính và tình này của ông, sau này được các nhà lý học phổ biến tiếp thu. Tính và tình bất tương vô (Tính và tình không thể không có nhau) vậy. Tuy nhiên, không có tính thì tình cũng không có cái gì sinh ra, là tình sinh ra do tính, tình không tự sinh ra tính, vì tính sinh ra tình, tính không tự sinh ra tính để sáng suốt. Tính chính là cái mệnh của trời vậy... Tình chính là cái động của tính vậy" ("Phúc tính thư" thượng). Ông nói tính thành bản thể đạo đức "tịch nhiên bất động", tình là tính đã sinh ra, tiếp với vật mà động. Tính tình đã bất khả tương vô, chứng tỏ ông không hoàn toàn phủ định tính.

2. Ông nêu ra mệnh đề tính là cái thiện, tình có cái thiện, có cái bất thiện. "Tình có cái thiện, có cái bất thiện, còn tính thì không có cái bất thiện" ("Phúc tính thư" trung). Tình sở dĩ thành thiện, vì nó bắt nguồn ở phép tắc đạo đức của con người. Tình đã là tính sinh ra, là động của tính, thì không thể đều là thiện, nên có phân ra thiện và ác.

3. Tuy như thế, nhưng cuối cùng ông đoán định tình là ác, vì thế mà, nêu ra Thuyết diệt tình phục tính. Ở Lý Cao xem ra, tình cần tiếp với vật mà phát, hễ tiếp với vật thì thành tà vọng. Ví dụ : tính của nước, vốn là trong suốt. "Cái hỗn hợp vào nước là bùn cát vậy". Đó không phải là nguyên nhân do bản thân tính, mà là do sự vật ngoại giới tương cảm mà làm cho nó như vậy, cho nên "tình chính là vọng, là tà[1] vậy, tà và vọng thì chẳng có cái gì để dựa. Vọng

(1). Vọng là xàng bậy, tà là gian tà. ND.

tình bị diệt đi thì bản tính trong sáng, chu lưu lục hư, cho nên nói là có thể khôi phục được tính" ("Tính giả vọng dã, tà dã, tà dữ vọng tắc vô sở nhân hĩ. vọng tình diệt tức, bản tính thanh minh, chu lưu lục hư, sở dĩ vị chi năng phục kỳ tính dã") (Như trên). Nghĩa là, cái ác của tính không có quan hệ nhân quả với tình. Quan điểm nhìn tình cảm vật dục (ham muốn vật chất) là tà vọng mà cần diệt dục này, đã đối lập lý tính đạo đức với nhu cầu tình cảm, tuy đề cao giá trị đạo đức, nhưng lại không thể không mang đặc điểm của chủ nghĩa cấm dục tôn giáo, đó là ví dụ chứng minh rõ ràng sự tiếp thu thuyết tính tình của Phật giáo.

Âu Dương Tu đã nêu ra sự giải thích độc đáo về quan hệ tính và tình. Ông cho rằng con người được thừa hưởng cái khí âm dương của trời đất từ bẩm sinh, nên có cái "linh của khí huyết nhân trí" có cái "biến hoá của hỉ, nộ, ai, lạc" ("Quốc học thi sách", "Âu Dương văn trung toàn tập" quyển 75). "Tính chính là cùng sinh với thân thể, nên con người đều có tính" ("Đáp Lý Cao đệ nhị thư", như sách đã dẫn, quyển 47). Ông đưa ra hai quan điểm quan trọng. Một là, tính tình hợp nhất, đều thành ở tập. Tính tuy có nội dung đạo đức tiềm tại, nhưng lại cần trải qua học tập hậu thiên, mới có thể biến thành hiện thực, có điểm gần với Đổng Trọng Thư. "Tính của con người vì vật mà thay đổi, không học thì bỏ quân tử mà là tiểu nhân" ("Hối học Thuyết", như sách đã dẫn, quyển 129), vì vật mà thay đổi đã là tính, cũng là tình, tính tình không phải là hai sự việc, không có giới hạn nghiêm khắc. "Vật sở dĩ cảm ở mắt, tình sở dĩ động ở trung ; hợp lại thành đại trung, phát thành chí hoà" ("Vật

sở dĩ cảm hồ mục, tình sở dĩ động hồ trung, hợp chi vi đại trung, phát chi vi chí hoà") (Quốc học thí sách), chứng tỏ cái cảm vật mà động đã là tình, lại là tính. Tuy có phân ra 5 tính, 7 tình, kỳ thực đều là hình thành trong đời sống hậu thiên, và không phải là tính có trước, tình có sau. Hai là, tính không có cái gọi là thiện và ác, càng không phải là tính thiện, tình ác. Đã là tính, tình đều hình thành do dựa vào tiếp vật hậu thiên, thì "cái thiện, cái ác của tính không cần phải nghiên cứu vậy" ("Đáp Lý Cao. Đệ nhị thư"). Ông nhận xét Mạnh Tử, Tuân Tử, Dương Hùng bàn về cái thiện, cái ác hay thiện, ác hỗn hợp của tính, nói tuy khác nhau, nhưng chẳng qua "đầu khác mà đuôi giống vậy". Nếu vất bỏ sự học tập và giáo dục hậu thiên, thì cái gọi là bàn về thiện ác đều sẽ trở thành nói suông ; thực tế, ba ông "chưa bao giờ không nhỏ nhoi lấy nhân, nghĩa, lễ, nhạc làm cấp" (Như trên), mà nhân, nghĩa, lễ, nhạc chủ yếu có được trong kinh nghiệm hậu thiên.

Vì thế, Thuyết tính tình không phải là "mọi việc của con người đều thiết thực với ở người đời" ("nhân sự chi thiết vu thế giả"). Ông phê phán những người hay nói về tính "sự việc không có lời nói suông về dụng, tới đây không nhàn rỗi vậy" (Như trên). Điều đó có thể là sự phê phán về Thuyết tính tình đối với ông Lý Cao. Âu Dương Tu cùng với Phạm Trọng Yêm, đã mở ra phong khí lý học, nhưng về vấn đề tính tình, việc bàn luận của ông không giống với Hàn Dũ, Lý Cao và các nhà lý học sau này. Âu Dương Tu không được các nhà lý học thừa nhận. Điều đó có thể là một nguyên nhân quan trọng.

Ở đây còn phải nêu lên Hồ Ái, bởi vì ông có một đoạn bàn về tình rất đáng được coi trọng. Hồ Ái nói : "Dân đến với lễ như thú đến với vườn, chim đến với dây buộc, cá đến với ao đầm, há không vui sao ? Miễn cưỡng mà bị hạn chế. Dân xa xỉ thoải mái, như thú ở núi ở đầm, chim bay cá lượn ở sông hồ, đâu có sai khiến được ? Đó là tự nhiên của tính" ("Dân chi vu lễ đã, như thú chi vu hựu đã, cầm chi vu tiết đã, ngư chi vu chiểu đã, hà kỳ sở lạc tai ? Miễn cưỡng nhi chế nhĩ. Dân chi vu xỉ trung bôn phóng đã, như thú chi vu sơn tẩu, cầm chi vu phi tường đã, ngư chi vu giang hồ đã, hà hữu sở sử tai ? Dụ hồ tiền sinh thư").

Đoạn này tuy chưa nói đến tính, nhưng nói rõ tình là ác, cần phải lấy lễ để "biến hoá nó". Hồ Ái thừa nhận, quy phạm luân lý của xã hội là vật ngoại tại áp đặt lên thân thể mọi người, và không phù hợp với cái tự nhiên của tình. Tình người đòi hỏi phát triển "tự nhiên". Một tài liệu khác lại nói : "An Định thuyết trung dung" bắt đầu từ tính tình" (Tống nguyên học án. An Định học án). Chúng tỏ đối với vấn đề tính tình, ông đã có bàn luận. Từ Tích đã bình luận về quan điểm của Hồ Ái như sau : "Cái tính này có chính và bất chính" v.v... Rất có thể quan điểm của Hồ Ái có quan hệ với Thuyết tính ác.

Các nhà lý học bàn về tính và tình, đại thể là lấy tính tình làm quan hệ thể dụng, tính là thể, tình là dụng, tính là nguồn gốc của tình, còn tình là biểu hiện của tính. Nhưng luận thuật cụ thể thì không hoàn toàn nhất trí, có người nhấn mạnh tính tình hợp nhất không tách rời nhau, có người thì nhấn mạnh có sự phân chia giữa tính và tình.

Chu Đôn Di, Trương Tải bàn luận về phạm trù "tính tình" không nhiều. Chu Đôn Di, một mặt, lấy "nhân nghĩa, trung, chính" làm tính, bắt nguồn ở thành, là cái thể "tịch nhiên bất động" ; mặt khác, lại lấy "cương nhu thiện ác" làm tính, bắt nguồn từ âm dương ngũ hành. Chu Đôn Di tuy có tư tưởng lấy tính làm bản thể, nhưng lại không nêu lên rõ ràng sự phân biệt giữa thể dụng của tính tình, Song căn cứ theo tư tưởng của ông thì thành là tính. "Tịch nhiên bất động", "thuần tuý chí thiện", động thì có thiện ác, đó gọi là "thành vô vi, kỷ thiện ác" ("Thông thư, Thành kỷ đức"). Tính thể nói về căn bản là thuần tuý chí thiện, nhưng nói về chỗ phát hiện thì có thiện, có ác, chỗ phát hiện là quá trình từ không đến có, cũng có thể gọi là tình, song không thể nói tính thiện, tính ác.

Trương Tải cho rằng, tính không có cái bất thiện, tình thì có thiện, có ác, phát mà hợp lại ở tính, thì là thiện, ngược lại, là ác, tính và tình không phải hoàn toàn hợp nhất. "Mạnh Tử nói tính tình đều là một vậy, cũng xem cái thể văn của ông như thế. Tính vị tất ác, ái lạc hỷ nộ phát mà đều trung tiết gọi là hoà, bất trung tiết là ác" ("Ngữ lục" trung). Điều đó, chứng tỏ ông không đồng ý với Thuyết tính tình hợp nhất, cũng không đồng ý với Thuyết tính thiện tình ác. Cái gọi là tình của Trương Tải không phải là tình khí chất. Tính thiên địa và tính khí chất tuy có sự khác nhau về trừu tượng và cụ thể, phổ biến và đặc thù, hình thượng và hình hạ, nhưng không phải là quan hệ tính tình. Nói về so sánh tính và tình, chủ yếu là chỉ tính thiên địa mà không phải là tính khí chất. Nói theo phạm trù học thì tình và tính khí chất có sự khác nhau về cấp độ. Tình chỉ hoạt động về

hỷ, nộ, ai lạc v.v..., tính khí chất chỉ về đặc chất sinh lý và nhu cầu sinh lý, hai cái này đều là sự tồn tại của kinh nghiệm cảm tính, nhưng nguồn gốc khác nhau. Tính khí chất bắt nguồn ở khí hoá, tình bắt nguồn ở tính thiên địa.

Trương Tải tuy nêu ra tính là sự phát của tình, nên không thể không có, nhưng có sự khác nhau về "trung tiết và bất trung tiết". Vì thế, ông nêu ra chủ trương lấy tính chủ tình, lấy tình thuận tính. Tình đã phát tất nhiên phải hợp với lý tính đạo đức, cần phải chịu sự chi phối của nó. Đó là chủ trương chung của Trương Tải và các nhà lý học, biểu hiện đặc trưng của chủ nghĩa lý tính đạo đức. Ông chủ trương không phải lý không nhìn, không nghe, không nói, không động, đó là "tính là tình của tính".

Nhị Trình phân biệt rõ ràng tính và tình, chỉ ra tính là lý, là gốc ; tình là động, là ngọn ; từ đó mà đưa vào kết cấu lôgic của Thuyết bản thể đạo đức. "Chỉ tính là gốc, tình là chỗ động của tính, tình lại mấy khi ác ?, "nên nó lấy lợi làm gốc", chỉ là chỗ thuận lợi là tính, như tính cần phải là chính vậy" ("Chỉ tính vi bản, tình thị tính chỉ động xứ, tình hựu kỳ thời ác ? cố giả dĩ lợi vi bản ? chỉ thị thuận lợi xứ vi tính, nhược tình tắc tu thị chính dã") ("Di thư" quyển 2 thượng). Họ cho rằng, tính là "gốc", là cái tiêu chí căn bản sở dĩ con người là con người, tình là sự phát động của tính. Tính tuy là lý tính đạo đức của "hình nhi thượng", nhưng cần phải thông qua tình mới có thể thực hiện được. Tình là cảm tính, là kinh nghiệm, người người có thể cảm biết được. Nói theo điểm này, thì họ không chủ trương diệt tình. "Định tính thiên" của Trình Di, đã nêu ra tư tưởng tính tình

hợp nhất. Thuyết "tính vô nội ngoại" của ông là thống nhất tính với tình, nội ngoại hợp nhất, bất tất phải đối lập tình với tính. Nếu sợ "ngoại dụ" mà lấy vật làm ngoại, thì nghĩa là "nội ngoại là hai gốc". Thực tế, tình động do ngoại vật đã cảm, cũng là tính ở trong, kết luận của ông là : "Cái thường của trời đất, lấy tâm phổ biến đến muôn vật mà vô tâm, cái thường của thánh nhân, lấy tình để thuận cho vạn sự mà vô tình. Cho nên, việc học của quân tử, không có mở rộng mà đại công thì vật đến mà thuận ứng" ("Phu thiên địa chi thường, dĩ kỳ tâm phổ vạn vật nhi vô tâm, thánh nhân chi thường, dĩ kỳ tình thuận vạn sự nhi vô tình. Cố quân tử chi học, mạc nhược khoách nhiên nhi đại công, vật lại nhi thuận ứng") ("Đáp tường Hoành Cừ tử hậu tiên sinh thư", "Văn tập", quyển 2). Đó là nội ngoại hợp nhất, tính tình hợp nhất. Nếu lấy ngoại vật làm ngoại, kéo mình mà theo nó, thì là lấy tính của mình làm ngoại có nội vậy" ("Dĩ ngoại vật vi ngoại, khiên kỷ nhi tòng chi, thị dĩ kỳ tính vi hữu nội ngoại dã") (Như trên). Biết tính không có nội ngoại thì không cần "có ý ở tuyệt ngoại dụ", Cái gọi là hữu tính và vô tình, là lý tính hoá tình. Đó hoàn toàn là quá trình tự nhiên và như vậy, không cần có cái gì cưỡng bức ngoại tại hay có ý sắp xếp, bởi vì tính chính là tình của tính, tình chính là tình của tính, giữa nội ngoại của tính tình không cần phân biệt.

Vì thế, "với nó không phải ngoại mà là nội, không như luống vọng nội, ngoại vậy, luống vọng thì lắng đọng vô sự" ("Dụ kỳ phi ngoại nhi thị nội, bất nhược nội ngoại chi luống vọng dã, luống vọng tắc trừng nhiên vô sự hĩ") (Như trên). Cái gọi là "luống vọng", nghĩa là không cần phải so sánh sự

khác nhau về nội ngoại tình tính, thuận với tự nhiên của tính tình, như vậy không lấy "ưng vật làm luỵ". Không những như thế, "Thánh nhân vui mừng, lấy vật làm vui ; Thánh nhân bực tức, lấy vật làm bực tức. Là sự vui mừng và bực tức của thánh nhân, không liên quan đến tâm, mà liên quan đến vật vậy" ("Thánh nhân chi hỷ, dĩ vật chi đương hỷ ; thánh nhân chi hỷ nộ, bất hệ vu tâm nhi hệ vu vật dã") (Như trên). Đó không phải là nói thánh nhân không có tình, mà tình của thánh nhân là tình thiên địa tự giác cao độ, thuần nhiên vô tế, cho nên có thể mở rộng mà đại công, vật đến mà thuận ứng. Cái gọi là không liên hệ với tâm, chỉ là không liên hệ với tâm "tự tư dụng trí". Thánh nhân đã lấy niềm vui, niềm bực tức của vật làm hỷ, nộ, có thể thấy không phải là không có tình, mà chỉ là tính tức tình, tình tức tính, tính và tình hoàn toàn thống nhất.

Hoạt động tình cảm của con người là vô cùng phong phú, trở thành bộ phận không thể thiếu được trong đời sống tinh thần. Ngoài nội dung đạo đức ra, còn có phương diện khác. Nếu tình chỉ bị quy kết là biểu hiện của lý tính đạo đức, hoàn toàn trở thành tình cảm đạo đức, thì không còn nghi ngờ gì nữa, đây là một sự lý giải phiến diện về nhân tính.

Nhị Trình tuy nêu ra quan điểm tính và tình thống nhất, nhưng điều đó không phải nói là động của tình đều hợp với tính. Trình Hạo nói : "Tình của con người, mối cái có kín đáo, nên không thể thích hợp với đạo, phần lớn mắc bệnh tự tư mà dùng trí" ("Nhân chi tình các hữu sở tế, cố bất năng hợp thích đạo, đại suất hoạn tại vu tự tư nhi dụng trí") (Như trên). Ông nhấn mạnh, tình người có "tế" (kín đáo) thì không thể hợp với tính, vì thế khi tình dụng sự, cần phải

xem sự phải trái của lý" (Như trên), lấy tình để thuận tính. Trình Di nói : "Gốc của nó cũng thật mà tĩnh, cái ngọn của nó chưa phát cũng có đủ năm tính, là nhân, nghĩa, lễ, trí, tín. Hình đã sinh ra, ngoại vật tiếp xúc với hình mà động ở bên trong vậy, trong đó động mà bảy tình xuất ra, là hỷ, nộ, ai, lạc, ái, ố, dục. Tình đã rừng rực nên nhiều rung động, tính thì như tạc vậy" ("kỳ bản dã chân nhi tĩnh, kỳ vị phát dã ngũ tính cụ yên, viết nhân nghĩa lễ trí tín. Hình kỳ sinh hĩ ; ngoại vật xúc kỳ hình nhi động vu trung hĩ, kỳ trung động nhi thất tình xuất yên, viết hỉ nộ ai lạc ái ố dục. Tình kỳ xí nhi ích đãng, kỳ tính tạc hĩ") ("Nhan Tử sở hảo hà học luận", "Văn tập", quyển 8). Tính cần tiếp xúc với ngoại vật, mới năng động, động thì bảy tình xuất ra. Quan hệ giữa bảy tình với trắc ẩn (buồn rầu), v.v... ra sao, ông không có nói. Nhưng ông chỉ ra, tình "rừng rực" (xí) mà "rung động" (đãng), có thể phá hỏng bản tính, thậm chí có thể "làm khô héo tính mà chết", đó gọi là "tình kỳ tính" (tình là tính của nó), tức hoàn toàn làm mất lý tính. Vì thế, ông chủ trương "ước kỳ tính" (hạn chế tính) làm cho nó hợp với tính, đó gọi là "tính kỳ tính" (tính là tính của nó) (Như trên), tức dùng lý tính đạo đức để chi phối cảm tính.

Một mặt, tính cần phải động để phát là tình, hai cái này vốn có tính thống nhất, nhưng mặt khác, tình phát thì chưa cần hợp với tính, hai cái này lại không thể thống nhất. Mâu thuẫn giữa cảm tính và lý tính, đúng là có tồn tại. Vì thế, cần dùng lý tính để chỉ đạo cảm tính. Song Nhị Trình nói lý tính đạo đức thành nguyên tắc tuyệt đối tiên nghiệm, thông qua áp chế cảm tính, thực hiện lý tính đạo đức, thì biểu hiện đặc điểm của chủ nghĩa đạo đức lý học. Họ nêu

ra chủ trương "chính tâm", "dưỡng tính", nghĩa là "ước kỳ tình" mà làm cho nó biến thành tình cảm đạo đức thuần tuý, điều đó ở họ xem ra, là tính tình thống nhất.

Sau Nhị Trình, Chu Hy quy định tính và tình rõ ràng chính xác là quan hệ thể dụng, quan hệ động tĩnh, và lại thông qua Thuyết "Tâm thống tính tình" và "Tâm thể dụng thuyết", thống ở một tâm, được xác định là phạm trù chủ thể, từ đó đã triển khai mối quan hệ giữa hai cái đó.

Đầu tiên, tâm có phân ra thể và dụng, nên có sự khác biệt giữa tính và tình. "Tính là thể, tình là dụng, chữ tâm chỉ là một chữ cái, nên chữ tính tình đầu tiên đều theo chữ tâm " ("Ngữ loại", quyển 5). Tính là nói về mặt siêu việt của hình nhi thượng của tâm, tình là nói về tác dụng của hình nhi hạ của tâm. "Cần có thể trước rồi sau mới có dụng" ("Ngữ loại", quyển 98), cho nên có tính rồi mới có tình. Nhưng tính được coi là nguyên tắc phổ biến, thông qua phát dụng lưu hành của tình mà thực hiện ra, nói theo ý nghĩa đó, hai cái đó không thể không có nhau.

Nói theo quan hệ động tĩnh, tính được coi là bản thể, là cái "tịch nhiên bất động". Tình được coi là động của tính hay phát của tính, thì ứng tuỳ theo cảm. "Trong nhất tâm, tự có động tĩnh, tĩnh chính là tính, động chính là tình" ("Ngữ loại", quyển 98). "Tính an nhiên bất động, tình thì cảm vì vật" (Như trên). Tính được coi là lý của hình nhi thượng, "vô hình tượng thanh xú chỉ khả hình dụng dã" (không có thể hình dung được hình tượng thanh xú) ("Mạnh Tử hoặc vấn", quyển 11), nên không có cái gọi là động và tĩnh, tính động lại là tình, chứ không phải là tính, cho nên cái động

gọi là tính, chỗ động lại là tình. Song "tính không tự lập được, mà lập được phải dựa vào khí" (Như trên). Khí là sự vận động trí giác của tâm, nghĩa là tình. Vì thế, rời khỏi tình cũng không có cái gọi là tính, rời khỏi động cũng không có cái gì gọi là tĩnh. Cái gọi là tĩnh quyết không phải là sự tồn tại tĩnh lặng tuyệt đối. Đó là tính không thể thấy được, thấy được là vì tình. "Có cái tính đó thì xuất ra cái tình đó; vì cái tình đó sẽ thấy được cái tính đó. Vì ngày nay có cái tình đó, liền thấy được vốn có cái tính đó" ("Hữu giá tính, tiện phát xuất giá tình, nhân giá tình, tiện kiến đắc giá tính. Nhân kim nhật hữu giá tình, tiện kiến đắc bản lại hữu giá tính") ("Ngũ loại", quyển 5). Đó là một "phép suy ngược" của hình nhi thượng học. Hoạt động tình cảm thuộc vào phạm vi kinh nghiệm, từ hoạt động tình cảm của con người, suy ra biết được nó có bản thể đạo đức của hình nhi thượng, ngược lại, để luận chứng tình là sự biểu hiện của tính, làm cho tính có căn cứ đạo đức nội tại. Nhờ tình để thấy tính, thực tế là tự minh siêu việt của thể nghiệm tình cảm, tức nâng hoạt động cảm tính của con người lên sự tồn tại bản thể đạo đức hoá, như vậy sẽ đề cao được giá trị tự thân của con người.

Rõ ràng tính tồn tại không tách rời tình, vì thế, tình không thể khử đi, càng không thể diệt đi được. Tách khỏi tình thì theo như nhà Phật, chỉ là sự học có thể mà vô dụng, thể vô dụng, cũng sẽ không thành là thể. "Vì tình phát mà tính bản nhiên có thể cô mà thấy được, như có vật ở trong mà đầu mối thấy ở ngoài vậy" ("Nhân kỳ tính chi phát nhi tính chi bản nhiên khả đắc nhi kiến, do hữu vật tại trung nhi tự kiện vu ngoại dã") ("Mạnh Tử, tập chú. Công tôn sửu

thượng"). Chính vì như thế, "Tình vốn không phải là cái để tốt". Ông phê phán thuyết "diệt tình" của Lý Cao, là lời nói của Phật giáo và Lão Tử. "Lý Cao khôi phục tính là phải, nói là "diệt tình để khôi phục tính là không phải. Tình làm sao diệt được ! Đây vẫn là thuyết của nhà Phật, sa vào đó thì không tự biết được" ("Ngũ loại", quyển 59). Ông khẳng định tình là cái không thể không có của con người, bàn về tính thì cần thấy nó ở tình. "Tính tình của con người, thể dụng của tâm, bản nhiên đều có, mà mỗi cái có điều lý" ("Mạnh Tử tập chú. Công tôn sửu thượng"), không thể thiếu một cái nào. Cái gọi là tình không thể bị diệt, không những nói rõ tình là biểu hiện tính, mà còn quan trọng đối với việc xác định giá trị đạo đức của con người.

Tình nói theo nguồn gốc của nó, phải là thiện hoặc vốn là thiện. "Tình của con người là cái gốc, nhưng có thể là thiện, chứ không thể là ác, thì gốc của tính là thiện có thể thấy vậy". ("Mạnh Tử tập chú. Cáo Tử thượng"). Từ tình chứng minh tính thiện của nó, đó là tư tưởng truyền thống từ Mạnh Tử đến nay, chẳng qua Chu Hy đã bố trí sẵn sự tồn tại bản thể của tính. Nhưng đã là tính, thì cần phải cảm ở ngoại vật mà động, cũng cần phải biểu hiện trên khí, nhìn từ hai phương diện, lại có khả năng bất thiện. Nói theo cái trước, đó là do "ham muốn vật chất mà say đắm như vậy" (Vật dục hãm nịch nhi nhiễm), không phải tình và tài có tội (Như trên). "Bản thể của tâm, vốn không có bất thiện, tình di chuyển ở vật mà như vậy" ("Ngũ loại", quyển 5). Nếu không thể "nhàn tà" (không có việc gian tà), không biết "kiểm kỳ tâm" (kiểm tra cái tâm của nó) thì phải chạy mà lưu về cái ác. Nói về cái sau, thì do khí bẩm không đều,

tính của nó phát là cái tình, cũng có khả năng bất thiện. "Nói về tính, thì tài và tình không phải có cái bất thiện, nhất là khi chất bẩm không đều là để tài có chút "câu thúc" (hạn chế), để tình có chút hy sinh, mà không thể đều vì nghĩa lý vậy". "Nhưng cái không đẹp của khí thì tình phần nhiều lưu về cái bất thiện" ("Dĩ tính nhi ngôn, tắc tài dự tính phi hữu bất thiện dã, đặc khí chất chi bẩm bất tề, thị dĩ tài hữu sở câu, tình hữu sở thúc, nhi bất năng nhất vu nghĩa lý dã". "Dẫn khí chí bất mỹ giả, tắc kỳ tình đa lưu vu bất thiện") ("Mạnh Tử hoặc vấn, quyển 11"). Chu Hy từ khí bẩm và ngoại vật, nghĩa là từ hai phương diện chủ quan và khách quan để nói rõ tình có cái bất thiện như thế nào, từ đó mà đã nêu ra Thuyết "Phục tính", tuy không phải là "diệt tình", nhưng lại cần ràng buộc và khống chế hoạt động tình cảm của con người.

"Tình" là một phạm trù chứa đựng bên trong và kéo dài ở bên ngoài rất rộng rãi, chủ yếu là sự thể nghiệm tâm lý sản sinh ra do nhu cầu xã hội của con người, biểu hiện ra các mặt sinh lý, luân lý, mỹ học, nhận thức v.v... Phân tích về tình của Chu Hy đã đề cập tới các nội dung đó. Ông so sánh tình cảm về hỷ, nộ, ai, lạc với tình cảm đạo đức về trắc ẩn, tu ố, v.v..., lấy cái trước làm sự cảm thụ tình tự của hoạt động tâm lý thông thường, lấy cái sau làm sự biểu hiện của nhân tính đạo đức, nhưng ông lại liên hệ hai cái đó lại với nhau, làm cho cái trước lần lượt quy thuộc về cái sau, lấy cái sau nói rõ cái trước. Chứng tỏ cái tình mà ông lý giải, chủ yếu là tình cảm đạo đức. (Đương nhiên cũng có thể nghiệm tình cảm về mỹ học, nhưng có nội dung đạo

đức). Vì thế cái gọi là tình tình của ông chủ yếu là phạm trù của Thuyết nhân tính đạo đức.

Liên hệ với tình còn có phạm trù về ý, chí, tài, khí, dục v.v..., Chu Hy cũng lần lượt giải thích các phạm trù này, đại thể thuộc về cùng một cấp độ với tình, trong đó "tình lại là cốt tử của ý, chí và ý đều thuộc về tình" (Như trên). Đó là ý chỉ tình cảm. Tình sở dĩ trở thành "cốt tử" của ý, là bởi vì tình là động của tính, nhu cầu của con người trước tiên bắt đầu từ đây, nó lại biểu hiện xu hướng giá trị nhất định, là căn cứ nội tại để phán đoán giá trị, mà "ý" cần dựa vào sự phán đoán giá trị đó để sau đó có cái hướng. Sự giải thích này cũng là biểu hiện nhất quán coi trọng tình cảm của Nho gia.

Lục Cửu Uyên là người theo Thuyết tính tình hợp nhất, cái gọi là "tính, tình, tâm, tài của ông đều chỉ là sự vật thông thường", chỉ là "ngôn ngẫu bất đồng nhĩ" (lời nói so sánh không giống nhau) ("Ngữ lục", "Tượng Sơn toàn tập", quyển 35), đủ để nói rõ, ông là người chủ trương tính tình hợp nhất. Tính là tình, tình là tính, cái gọi là "bản tâm" của ông, vừa là tình cảm đạo đức, cũng là lý tính đạo đức. Chính vì ông không nghiêm khắc phân biệt thể dụng của tính tình, cho nên Chu Hy phê phán ông gộp hình thượng hình hạ làm một phiến. Nhưng, Thuyết tính tình hợp nhất của Lục Cửu Uyên, thực tế cũng là xuất phát từ bản thể đạo đức. Ông nâng bản năng đạo đức lên thành sự tồn tại bản thể, hoạt động của mọi bản năng đều được nói thành tác dụng của "bản tâm". "Con người có tứ đoan, để làm rõ cái thiện của nhân tính, không thể tự nóng nảy, tự bỏ đi. Nếu cái

tâm này có thì cái lý này tự sáng, nơi đáng trắc ẩn, tự trắc ẩn, đáng từ tốn, phải trải ở phía trước, tự có thể phân biệt được" ("Nhân hữu tứ đoan, dĩ minh nhân tính chi thiện, bất khả bộc tự khi. Cẩu thử tâm chi tồn, tắc thử lý tự minh, đáng trắc ẩn xứ tự trắc ẩn, đáng từ tốn, thì phi tại tiền, tự năng biện chi") (Như trên). Ông hầu như đã khắc phục được mâu thuẫn giữa tính và tình, nhưng, trong lúc nhấn mạnh tính tự giác chủ thể của bản thể đạo đức, ông lại thổi phồng tính tự phát của hoạt động tình cảm. Đó là đang chứa đựng nguy cơ phá hoại lý học.

Vương Dương Minh cũng là người theo Thuyết tính tình hợp nhất, nhưng ông nhấn mạnh tính và tình là quan hệ của thể và dụng. Điểm này có liên hệ với Chu Hy, tính được coi là bản thể của tâm, tình coi là tác dụng của tâm, có có thể, như vậy tức có dụng, như vậy có trung chưa phát, tức có hoà đã phát mà đều là trung tiết. Ngày nay con người chưa thể có hoà phát mà đều là trung tiết, cần biết là trung chưa phát cũng chưa thể hoàn toàn có được" ("Hữu thị thể, tức hữu thị dụng, hữu vị phát chi trung, tức hữu dĩ phát nhi giai trung tiết chi hoà. Kim nhân vị năng hữu phát nhi giai trung tiết chi hoà, tu tri thị tha vị phát chi trung diệc vị năng toàn đắc") ("Truyện tập lục thượng"). Ở đây cái gọi là vị phát và dĩ phát (chưa phát và đã phát), thực tế là quan hệ tính và tình. Ông tuy chủ trương có tính tất có tình, nhưng lại nhấn mạnh, tính mà thái quá hay bất cập thì biến thành "tư dục", sẽ không phải là tính của bản thể. Vì thế, đầu tiên phải thể sát bản thể của tính, phải thấy được "nơi đầu não". "Ái tử của cha, tự là chí tình, rõ ràng lý trời cũng tự có nơi trung hoà, thái quá tức là tư ý. Con người ở đây

nhận thức được lý trời, lo lắng thì luôn luôn buồn phiền khổ sở, không biết mình bị bệnh ưu phiền, không nắm được cái chính. Đại thể là bảy tình đã cảm, phần nhiều chỉ là cái quá ít bất cập, tài quá thị không phải là bản thể của tâm, cần phải "điều đình" cho thích hợp thì trung mới có" ("Phụ chi ái tử, tự thị chí tình, nhiên thiên lý diệc tự hữu cá trung hoà xứ, quá túc thị tư ý. Nhân vu thử đa nhận tố thiên lý, đương ưu tắc nhất hướng ưu khổ, bất tri kỷ thị hữu sở ưu hoạn, bất đắc kỳ chính. Đại để thất tình sở cảm, đa chỉ thị quá thiểu bất cập giả, tài quá tiện phi tâm chi bản thể, tất tu điều đình thích trung thuỷ đắc") (Như trên). Tình được coi là bản thể đạo đức, không có bất "trung", nhưng bảy tình đã cảm thì vị tất phải "hoà". "Trung" là tiêu chuẩn, chỉ có phù hợp với tiêu chuẩn đó, mới có thể "hoà", nếu không thì là dụng sự "tư ý" hoặc thái quá, hoặc bất cập. Chỉ có "bản ở thiên tính", mới có thể được cái chính, mới là tình tình hợp nhất. Ta có thể thấy, ông hết sức coi trọng tự mình "điều đình" của tình đối với tình.

Điều đó đòi hỏi phải công phu về bản thể, chỉ cần "dưỡng về trung chưa phát của hỷ nộ ai lạc" thì tình đã phát tất nhiên sẽ trung tiết. Ví như trồng cây, chăm bón tưới tắm cho cây, mặc dù không muốn cho cây ra cành lá, ra hoa, kết quả, tự nhiên nó vẫn có cành, lá, hoa và quả. Nếu không dùng sức về căn bản, "chỉ là huyền tưởng, phỏng có ích gì ?" (suy nghĩ vô căn cứ) (Như trên). Bởi vì tính chính, thì tình tự nhiên chính. Nói về quan hệ thể dụng, đó lại hoàn toàn thống nhất. "Hỏi : "trắc ẩn, tu ố, từ nhượng, thị phi là biểu đức tà của tính ?" Đáp : "Nhân nghĩa lễ trí cũng là biểu đức. Một tính mà thôi, từ hình thể của nó cũng gọi là trời,

chúa tể cũng gọi là đế, lưu hành cũng gọi là mệnh, phú cho người cũng gọi là tính, chủ ở thân cũng gọi là tâm, tâm phát vậy, gặp cha thì gọi là hiếu, gặp vua (quân) thì gọi là trung, từ đó đã qua, tên gọi đến vô cùng" ("Trừng vấn : "Trắc ẩn, tu ác, từ nhượng, thị phi, thị tình chi biểu đức tà ? " Viết : "Nhân nghĩa lễ trí đã thị biểu đức. Tính nhất nhi dĩ, tự kỳ hình thể đã vị chi thiên, chủ tể đã vị chi đế, lưu hành đã vị chi mệnh, phú vu nhân đã chi vị tính, chủ vu thân đã vị chi tâm, tâm chi phát đã, ngộ phụ tiện vi hiếu, ngộ quân tiện vị chi trung, tự thử dĩ vãng, danh chí vu vô cùng"). Điều đó chứng tỏ, Vương Dương Minh càng nhấn mạnh sự thống nhất giữa tâm, tính và tình hơn so với Chu Hy.

Mặt khác, do "Tính vô định thể" ("Truyện tập lục" hạ) "Vô thiện vô ác" chỉ có thể biểu hiện trên tình, nhưng phát dụng của tính lại có thiện có ác. Ví dụ, như mắt, có mắt khi vui, có mắt khi bực, nhìn thẳng là con mắt xem, nhìn tì hí là con mắt nhìn trộm. Nói tóm lại, chỉ là con mắt đó, muốn làm cho hỷ nộ trung tiết, còn phải dụng công trên tình phát dụng. "Hỷ nộ ai lạc không phải là tình người sao ? Từ nhìn, nghe, nói, động cho đến phú quý, bần tiện, hoạn nạn, tử sinh đều là biến vậy, sự biến cũng chỉ ở trong tình người" ("Truyện tập lục thượng"), chỉ cần dụng công về hỷ nộ ai lạc phát dụng, làm cho nó hợp với chính, đó cũng là "thể dụng nhất nguyên".

Nhưng cái gọi là tính của Vương Dương Minh, không phải cái gì khác, mà là "lương tri". Lương tri là lý tính đạo đức tự giác, nghĩa là tự giác "hoàn toàn". "Bảy tình thuận theo lưu hành tự nhiên đều là dụng của lương tri, không thể phân biệt cái thiện, cái ác. Nhưng không thể có chút

nổi lên, bảy tình có nổi, đều gọi là dục, đều là sự che đậy của lương tri. Rõ ràng khi tài có nổi, lương tri cũng tự có thể giác, giác tức che đậy đi để khôi phục thể vậy" ("Thất tình thuận kỳ tự nhiên chi lưu hành, giai thị lương tri chi dụng, bất khả phân biệt thiện ác. Đán bất khả hữu sở trú, thất tình hữu trú câu vị chi dục, câu vị lương tri chi tế. Nhiên tài hữu trú thời, lương tri diệc tự hội giác, giác tức tế khứ phục kỳ thể hĩ") ("Truyện tập lục hạ"). Sự phát của bảy tình, có hai khả năng : một là, thuận theo sự lưu hành tự nhiên của lương tri, đó là "thể dụng nhất nguyên", hai là, có chút nổi mà là sự che đậy của lương tri, đó là "thể dụng thù dị", trong trường hợp đó, lương tri tự có thể giác mà khử đi sự che đậy của nó. Do tâm là người đảm nhận duy nhất, không đòi hỏi bất kỳ sức mạnh ngoại tại nào, vì thế mà hoàn toàn là tự chủ, Tư tưởng tự giác của chủ thể này, tự nhiên có chút khác với sự tồn tại của nguyên tắc khách quan thừa nhận của Chu Hy.

Nhưng, ông lại cho rằng, lương tri chỉ là một cái tâm "chân thành đau buồn, tức tình cảm chân thực của tâm lý". Cái lương tri này chỉ là một lý trời, nơi phát hiện minh giác tự nhiên, chỉ là một sự lo âu chân thành, là bản thể của nó" ("Truyện tập lục trung"). Cái gọi là cái tâm "đau buồn chân thành", chính là bản năng đạo đức, tình cảm tâm lý của con người, như cái gọi là tâm "trắc ẩn" của Mạnh Tử. Vương Dương Minh nâng các bản năng hay tình cảm đó lên thành "cái trung tự có của thiên nhiên", không cần vay mượn, vì đã có đủ", thực tế chính là lấy tình làm tính, tính tình bất phân. Nó tuy bị luân lý hoá, đạo đức hoá là cái thú của lý tính, lại chẳng qua là chỉ về cảm tình chân thực của tâm lý

con người. "Hỷ, nộ, ai, cụ, ái, ố, dục, gọi là bảy tình, bảy cái tình đều là nhân tâm hợp hữu". ("Truyện tập lục hạ"). Điều này là thừa nhận tính hợp lý của tình cảm cá thể. Tư tưởng này được phát triển mãi sẽ xung phá sự ràng buộc của "lý trời" mà đi theo hướng ngược lại. Cái gọi là "cuồng giả hung thứ"(kẻ cuồng điên trong lòng) của Vương Dương Minh, là biểu hiện trực tiếp của tư tưởng đó. Ở đây bao hàm cả sự thừa nhận về mặt cảm tính đối với ý thức tình cảm cá thể.

Sau hơn 100 năm, Lưu Tông Chu cuối cùng đã nêu ra quan điểm tình tức là tính, tính tức là tình, ngoài tình ra không có tính, ngoài tính ra không có tình, tính và tình thật sự hợp làm một. Thuyết tính tình hợp nhất của Lưu Tông Chu, tuy đến từ Vương Dương Minh, nhưng lại khác với Vương Dương Minh. Ông không những nêu ra Thuyết "chỉ về tình nói về tính" (chỉ tình ngôn tính), đã phê phán Thuyết "vì tình thấy tính" của Chu Hy, vả lại dùng Thuyết "tức tình tức tính" để phê phán Thuyết "tính tình nhất nguyên" của Vương Dương Minh; cho rằng tính và tình thực tế là một việc, tính là tình.

Lưu Tông Chu nói : "hỷ, nộ, ai, lạc", (vui mừng, bực tức, buồn dầu, vui vẻ) tức là tên khác của nhân, nghĩa, lễ, trí. Nói theo khí là hỷ, nộ, ai, lạc, nói theo lý là nhân, nghĩa, lễ, trí, là vậy. Lý không phải là khí không nói rõ, nên "Trung dung" lấy bốn chữ đó (tức nhân, nghĩa, lễ, trí) để "chỉ về tính thể ("Dịch diễn", chương 7, "Lưu Tử toàn tập", quyển 3). Các nhà lý học từ trước, kể cả Vương Dương Minh đều lấy nhân, nghĩa, lễ, trí, làm tính, lấy hỷ, nộ, ai, lạc làm tình,

phân biệt thể dụng của tính, tình rõ ràng chính xác. Lưu Tông Chu cho rằng tính và tình tuy có khác nhau về "nói theo khí" và "nói theo lý", nhưng thực tế không có gì phân biệt. Tình của hỉ, nộ, ai, lạc là "tính thể", không phải là ngoài hỉ, nộ, ai, lạc, không có cái gọi là "tính thể". "Không phải là nhân, nghĩa, lễ, trí, sinh ra hỷ, nộ, ai, lạc, lại không phải là nhân, nghĩa, lễ, trí, là tính ; hỉ, nộ, ai, lạc là tình, lại không phải là chưa phát là tính, đã phát là tình vậy" ("Độc dịch đồ thuyết", như sách đã dẫn ở trên, quyển 2). Một câu nói là "chỉ tính ngôn tình, không phải vì tình thấy tính vậy". Các nhà Nho sau này nói rằng, vì tình đã phát nên thấy tính đã tồn tại, vì lấy thiện của tình, nên thấy thiện của tính, há không phải là milimét mà là ngàn dặm !" ("Học ngôn hạ", như sách đã dẫn, quyển 12). Tính và tình đã không có phân biệt như thế, thì "quyết không được đối tính với tình" (Như trên). Điều đó, không những là sự phê bình đối với Thuyết tịnh tình của Chu Hy, mà cũng là sự tu chỉnh đối với Lục Cửu Uyên và Vương Dương Minh. Đối với Vương Dương Minh thì không cần phải nói, còn Lục Cửu Uyên tuy chủ trương tính tình bất phân, nhưng cũng là xuất phát từ tính thể.

Vương Dương Minh đã từng nêu ra rõ ràng chính xác tính là chưa phát, tình là đã phát, đã phát thì có "lưu tệ", (tệ nạn phổ biến), có "thái quá và bất cập". Lưu Tông Chu thì nêu ra "Tức tính tức tình vậy, và chưa từng lấy đã phát làm tính, đối với chữ tình cũng vậy" ("Thương nghĩ thập tắc đáp sử tử phúc", như sách đã dẫn, quyển 9). Ông cho rằng, chưa phát cũng là tính, cũng là tình, đã phát cũng là tính, cũng là tình, không thể lấy chưa phát và đã phát để phân

biệt tính tình, đó rõ ràng là sự phê phán và sửa chữa đối với Vương Dương Minh. Ý nghĩa giải thích này, không ở chỗ lấy nhân, nghĩa, lễ, trí, làm tính, mà ở chỗ lấy hỷ, nộ, ai, lạc, làm tính, không ở chỗ lấy tính làm thiện, mà ở chỗ lấy tình làm thiện. Thuyết tính thiện của Lưu Tông Chu, về thuyết giá trị đã khẳng định tính hợp lý của tình. Vô luận từ mặt sinh lý, tâm lý, hay từ mặt đạo đức luân lý, vô luận từ mặt tự nhiên hay là từ mặt xã hội, ông đều cho nhu cầu tình cảm những lời giải đáp khẳng định chính diện. Ông chưa đưa vấn đề nhân tính thoát ra khỏi Thuyết đạo đức, nhưng ông đã thống nhất nội dung đạo đức với nhu cầu tình cảm của con người. Từ sự thống nhất cảm tính và lý tính để nói rõ nhân tính, điều này vẫn có sự phân biệt với Thuyết nhân tính trong Thuyết bản thể đạo đức.

Về vấn đề này, Hoàng Tông Hy so với Lưu Tông Chu càng triệt để kiên trì quan điểm tính tình bất phân, lấy tình làm tính. Ông phản đối, ngoài tình ra, trên tình lập được một vật treo trên không khác để làm tính, cũng phản đối lấy tính tình để phân biệt thể và dụng, động và tĩnh, chưa phát và đã phát. Nếu nói về thể thì đều là thể ; Nếu nói về dụng, đều là dụng, quyết không thể lấy tính làm thể, lấy tình làm dụng. Nói một cách chính xác hơn, có tình rồi, sau mới có tính, không phải là có tính rồi, sau mới có tình, tính chính là cái tên của tình, chứ không phải tính là sự phát của tính, vì thế, quan hệ tính tình phải lấy tính làm điểm gốc. Hoàng Tông Hy nói : "Tiên nho nói về tính tình, đại thể tính là thể, tình là dụng, tính là tĩnh, tình là động, tính là chưa phát, tình là đã phát". Trình Tử nói : "Nhân sinh nhi tĩnh dĩ thượng, không dễ nói, khi mới nói về tính, ông

đã không nói là tính vậy", thì tính là một vật treo trên không lơ lửng. Kỳ thực Mạnh Tử nói, rõ ràng hiển dị, sự phát của trắc ẩn, tu ố, cung kính, thị phi, mà nên gọi là nhân nghĩa lễ trí, tách rời tình. Không thấy được tính, nhân nghĩa lễ trí là cái tên có sau này, cho nên nói rằng nhân nghĩa lễ trí bắt rễ ở tâm. Nếu trắc ẩn, tu ố, cung kính, thị phi có trước, có đầu nguồn khác, là nhân nghĩa lễ trí, thì đương nhiên nội tâm bắt rễ ở nhân nghĩa lễ trí. Ở thuyết lý khí hợp nhất này, hai chữ tính tình phân tích không được vậy. Thể thì tính tình đều là thể, dụng thì tính tình đều là dụng, đến động tĩnh đã phát và chưa phát đều như vậy" ("Mạnh Tử sư thuyết", quyển 6). Ở đây, tính bị quy định là tình cảm tâm lý của con người, tuy là tình cảm đạo đức, ngược lại, không phải là bắt nguồn ở bản thể đạo đức, mà là nhân tâm vốn đã có, tính thì bắt nguồn ở tình, nên về sau này có được cái tên. Điều đó là triệt để phủ định sự tồn tại của cái gọi là bản thể của tính, siêu nhiên trên kinh nghiệm tình cảm. Ông đã lý giải về con người, đầu tiên là con người hiện thực có hoạt động tình cảm, chứ không phải là hoá thân của lý tính đạo đức, khô cháy, hoá cứng và nghèo khó. Đó chính là đặc điểm của Thuyết tính tình hợp nhất của ông.

Hoàng Tông Hy dùng thuyết tính tình hợp nhất của Mạnh Tử để phản bác Thuyết tính thể tình dụng của Nho học Tống - Minh và không phải hoàn toàn trở về với Mạnh Tử, mà là có nội dung mới. Sự thực, Thuyết tính tình của Nho học Tống - Minh, chính là sự hoàn thành phương thức tư duy lý luận truyền thống từ Mạnh Tử đến nay, đồng thời lại đi theo một cực đoan khác, coi trọng sự siêu việt của bản thể đạo đức, mà xem nhẹ hiện thực kinh nghiệm tình

cảm, coi trọng lý tính, mà xem nhẹ cảm tính. Hoàng Tông Hy một lần nữa lật ngược quan hệ đó, xuất phát từ sự tồn tại của cảm tính để nói rõ bản chất và giá trị của con người. Nói theo phạm trù học, đây là xuất phát từ sự tồn tại cảm tính để nói rõ lý tính đạo đức. Ngoài ra, tình cảm của con người, tuy có nội dung lý tính đạo đức, là một loại tình cảm xã hội, song nó lại là sự phong phú và đa phương diện, vì thế có nội dung phong phú. "Tình" có hai đặc điểm, một là, tính chủ thể, tức đặc trưng tâm lý ; hai là, tính khách quan, tức đặc trưng xã hội. Hoàng Tông Hy phủ định tính là sự sẽ phát của tình, lại không có phủ định tính chủ thể và tính khách quan của tình. Ông đặc biệt nhấn mạnh tính chủ thể của tình cảm, điều đó có nghĩa, tính khác nhau tuỳ theo sự khác nhau của tình cảm chủ thể, biến hoá theo sự biến đổi của tình cảm chủ thể. Nghĩa là, nhân tính cần có đặc trưng cá tính. Hoàng Tông Hy, tuy không công khai đưa ra kết luận này, nhưng lý luận tính do tình mà ra của ông, luôn bao hàm nội dung tư tưởng đó.

So với Hoàng Tông Hy, Vương Phu Chi cũng chủ trương tính tình thống nhất. "Lý trời, tình người chỉ một chứ không có hai" ("Mạnh Tử. Lương Huệ Vương thượng", "Độc tú thư đại toàn thuyết", quyển 8), nhưng có đặc điểm của chủ nghĩa lý tính hơn.

Phải thừa nhận rằng, Vương Phu Chi với mức độ rất lớn đã kế thừa và phát triển Thuyết tính tình của Phái Trình Chu. Ông, một mặt, lấy tính làm thể, lấy tình làm dụng, tính chính là nguồn gốc của tình, tình chính là sự phát của tính. Mặt khác, lại đưa ra nhiều sự giải thích mới, có ý nghĩa lý luận mới.

Đầu tiên, ông nêu ra mệnh đề "Tính tình cần nhau", "tình và vật cần nhau" (Tính tình tương nhu, tình vật tương nhu), kết hợp tính và vật lại với nhau, để nói rõ tư tưởng thống nhất giữa chủ thể với khách thể. "Tính tình là cái cần nhau, thuỷ chung là cái tạo thành với nhau, thể dụng là cái chứa đựng lẫn nhau vậy. Tính để phát tình, tình để sung tính, thuỷ để triệu chung, chung để tập thuỷ, thể để trí dụng, dụng để có thể" ("Tính tình tương nhu giả dã, thuỷ chung tương thành giả dã, thể dụng tương hàm giả dã. Tính dĩ phát tình, tình dĩ sung tính, thuỷ dĩ triệu chung, chung dĩ tập thuỷ, thể dĩ trí dụng, dụng dĩ bị thể"). ("Hệ tự thượng truyện", chương 11, "Chu dịch ngoại truyện", quyển 5). Thuyết tình và tính cần lẫn nhau này, một mặt, thừa nhận tính phát là tình, mà "tàng chứa ở tình", mặt khác, nhấn mạnh có tình thì tất có vật, tức là đối tượng khách quan, trong đó cần có "tri giác" tham dự. Tính tình của con người cần dựa vào tri giác, mà tri giác chỉ có tương cảm với vật, mới có thể phát nên tình. "Vì vật đến, thể đã tri giác phân biệt rõ ràng thì giống cái yêu của tính, khác cái ghét của tình mà ở vật có công thủ, cùng là thế tự nhiên vậy" (Nhân vật chí sở tính giả hảo chi, dị kỳ tính giả ác chi, nhi vu vật hữu sở công thủ, diệc tự nhiên thế dã") ("Nhạc ký", "Lễ ký chương cú", quyển 19). Tính thông qua tri giác, cảm vật mà phát là tính, vả lại có tính lựa chọn. Đó là "thế tự nhiên" người ta đều có, cho nên lại nói "cái phát ở nó không tự mình, chính là tình vậy" ("Bội phong" 7, "Thi quảng truyện", quyển 1). Tình tuy phát ở tính nên có tính chủ thể sáng rõ, nhưng cần lấy vật làm đối tượng, tách rời đối tượng khách quan, tức có thể nói không có tính, không có tình, tức không

có cái gọi là tính. "Tính chính là kỷ âm dương vậy, vật chính là sản vật của trời đất, kỷ âm dương động ở tâm, sản vật của trời đất phải ở ngoài. Cho nên ngoài có vật, trong có thể, có tính vậy ; trong có tính, ngoài tất phải có vật vậy" (Như trên). Vương Phu Chi từ quan điểm thống nhất chủ thể và khách thể để nói rõ tính tiếp với vật mà có, tính vì tình mà minh, phân tích này phải nói là tương đối sâu sắc.

Thứ hai là, ông nêu ra quan điểm "Hiệu động", đã nói rõ sự tự thống nhất tính tình, tính lấy tình làm hiệu. "Với nó chuyên nói về tĩnh vậy, không nói về động, vì sao vậy ? Động và tĩnh là cái không có đầu vậy, nên chuyên nói về tĩnh, chưa có thể tĩnh vậy. Thể của tình, tĩnh mà hiệu động, nếu không đủ để hiệu động thì tĩnh không có tính. Đã không có tính, lại vì sao đã tĩnh ? Tính hiệu ở tình, tình hiệu ở tài, hiệu của tính và tài đều hiệu để động vậy" ("Dụ kỳ chuyên ngôn tĩnh đã, vô ninh ngôn động, hà đã ? Động tĩnh vô tam giả đã, cố chuyên ngôn tĩnh, vị hữu năng tĩnh giả đã. Tĩnh chi thể tĩnh nhi hiệu động, cẩu bất tức đi hiệu động, tắc tĩnh vô tính hĩ. Ký vô tính, hựu hề sở tĩnh đa ? Tính hiệu vu tính, tính hiệu vụ tài,, tình tài chi hiệu, giai hiệu đĩ động đã") ("Trịnh Phong" 3, như sách đã dẫn ở trên). "Hiệu" ở đây, là hiệu của công hiệu của tính và tình", tức công năng và hiệu dụng. Tính thể tuy thuộc về tĩnh, nhưng công năng của nó lại là động, do nó động mà hiện rõ cái tĩnh của tính, nếu không có công năng và tác dụng của nó, chỉ là tĩnh tuyệt đối. Tĩnh như vậy cũng không thành là tính. Vì thế, động là chủ động, vô động thì vô tĩnh, vô tình thì vô tính, chỉ có thể từ chỗ động mà tìm ra cái tĩnh, từ tình để cầu tính, cũng có thể theo tình mà định ra tính. Điều

đó, không những khẳng định đầy đủ sự hoạt động của tình cảm, mà còn phú cho tình một tính năng động, tính chủ động rất lớn. Ông phê phán Thuyết "diệt tình" của Phật giáo, là cướp đi cái tính tình của con người. "Phật giáo cản trở tình, còn thiên hạ thì phú cho cái ân, chó sủa gâu gâu để quả báo doạ nạt thiên hạ, thiên hạ sợ hãi mà không biết cái vui của cái thiện, đó là đồ tặc vậy, mà sao lại cứu nhỉ ?" ("Tề Phong", như sách đã dẫn ở trên, quyển 2). Vương Phu Chi cho rằng tính không có cái gọi là thiện và ác, chỉ có thể phát mà "ngừng ở lý", lại không thể cản trở tình, diệt tính.

Thứ ba là, tình và dục liên hệ với nhau, bàn về tình không thể không bàn đến dục. Tình chính là sự phát của tính, mà dục chính là sự sinh của tình, "cho nên trên tình chịu tính, dưới tình thì thụ dục" (cố tình thụ tính, hạ thụ dục "Bội phong" 10, như sách đã dẫn, quyển 7). Ông thường xuyên liên dụng "tình dục", như loại "ẩm thực nam nữ", "Hoá sắc chi hảo", đã là dục, cũng là tính. Vương Phu Chi là người theo Thuyết thống nhất tính, tình và dục. Ông cho rằng người người đều có tình, nên người người đều có dục. "Cái thông với nhau giữa người và muôn vật là tâm vậy, mà tâm của quân tử, không phải là tiểu nhân có thể có, tâm của tiểu nhân, ức chế quân tử không thể không có, tâm của tiểu nhân mà cái quân tử không thể không có là cái tình vậy" ("Cái nhân chi dữ vạn vật tương thông giả tâm dã, nhi quan tử chi tâm, phi tiểu nhân sở năng hữu, tiểu nhân chi tâm ức quân tử sở bất khả vô, tiểu nhân chi tâm nhi quân tử bất khả vô giả, tình dã") ("Mạnh Tử" 2, "Tứ thư huấn nghĩa", quyển 24). Về đạo đức có phân biệt giữa quân tử và tiểu nhân, về tình dục lại không có phân biệt giữa quân tử và

tiểu nhân, tiểu nhân có thể không có cái tâm đạo đức, quân tử lại không thể không có cái tâm tình dục. Dưới tiền đề nêu ra lý tính đạo đức, ông khẳng định tính hợp lý của tình dục, nhấn mạnh sự thống nhất của lý tính và cảm tính.

Tóm lại, phạm trù "tình tình" là nội dung quan trọng của Thuyết nhân tính lý học. Từ góc độ phạm trù học mà xem xét thì lý học về cơ bản là triết học đạo đức kiểu tình cảm, chứ không phải là triết học phân tích kiểu lý trí ; Nó coi trọng sự tự mình thể nghiệm của ý thức chủ thể về ý chí tình cảm, mà không coi trọng sự phát triển độc lập của lý tính nhận biết. Nó tuy tìm cảnh giới lý tưởng của nhân sinh, tự mình siêu việt của tình cảm, chứ không phải nhận thức và nắm vững lý tính của thế giới khách quan. Kết quả là, lý tính của con người bị giới hạn ở lĩnh vực đạo đức, biến thành lý tính đạo đức, đồng thời lại chứa chan tình người. Vì nó phiến diện phát triển theo mặt tình cảm, nên đã hạn chế sự phát triển của tư duy lý luận. Nói theo nhân tính đạo đức, tuy có ý nghĩa và tác dụng không thể xem thường, nhưng do các nhà lý học quá nhấn mạnh lý tính đạo đức, nên đã áp chế tình cảm. Kết quả là nhu cầu tình cảm của con người không được phát triển, mà cái gọi là lý tính đạo đức thì dễ dàng chảy về hư nguỵ, đi theo một cực đoan khác, tức tư tình dụng sự. Điều đó không thể không gây ra tư tưởng chống lại của Hậu nho. Từ chủ nghĩa lý tưởng kiểu siêu việt của lý học ở thời kỳ trước, phát triển đến việc coi trọng sự tồn tại cảm tính của con người ở thời kỳ sau, bao gồm cả sự biến đổi sâu sắc có phê phán và phản tỉnh. Nói theo ý nghĩa nào đó, đây là khúc nhạc dạo đầu, quá độ từ Thuyết nhân tính cổ đại đến Thuyết nhân tính cận đại.

CHƯƠNG 13

VỊ PHÁT VÀ DĨ PHÁT (PHỤ TRUNG HOÀ)

"Vị phát và dĩ phát" (chưa phát và đã phát) là một cặp phạm trù có mối liên hệ với tính và tình, thực tế hai cái này là mối quan hệ đối ứng, nhưng cách dùng khác nhau. Tính tình nói theo tính, vị phát và dĩ phát nói theo "tâm", là ý thức chủ thể chân chính. Nhưng các nhà lý học vì có quan điểm khác nhau về mối quan hệ tâm tính, nên có sự giải thích không giống nhau về cặp phạm trù này. Người theo Thuyết tự luật lấy vị phát và dĩ phát làm tính và tình. Người theo Thuyết tha luật thì lấy nó làm quá trình nhận thức tâm lý.

Liên hệ trực tiếp với cặp phạm trù này còn có các cặp phạm trù về "Động tĩnh", "Trung hoà" và "Thể dụng", v.v... Trong đó, thể dụng là hình thức khung giá liên hệ hai cái này với nhau, còn các cặp phạm trù khác thì nói rõ nội dung và đặc điểm của cặp phạm trù vị phát và dĩ phát. Ở đây, bao hàm cả vấn đề quan hệ giữa tiềm ý thức và ý thức.

Vị phát và dĩ phát, sở dĩ khác với tính tình ở chỗ cặp phạm trù này là xuất phát từ kết cấu tâm lý, việc phân tích về ý thức chủ thể có thể nói là phương pháp phân tích tinh thần trong Thuyết phạm trù "tâm tính" lý học. Cặp phạm

trù này bắt nguồn ở "Trung dung", trong đó nói : "Hỷ, nộ, ai, lạc vị phát, gọi là trung phát, nên đều là trung tiết, gọi là hoà. Trung cũng là đại bản của thiên hạ, Hoà cũng là đạt đạo của thiên hạ vậy" ("Hỷ, nộ, ai, lạc chi vị phát, vị chi trung ; phát nhi gia trung tiết, vị chi hoà. Trung dã giả, thiên hạ chi đại bản dã, Hoà dã giả, thiên hạ chi đạt đạo dã"). Các nhà lý học rất coi trọng phân tích tâm lý. Họ biến "vị phát" và "dĩ phát" thành phạm trù chủ thể của Thuyết tâm tính. Và liên hệ với "nguyên nhân dịch vô tư, vô vi, tịch nhiên bất động, cảm mà toại thông thiên hạ" trong "Dịch truyện", lấy "vị phát" làm thể "tịch nhiên bất động", lấy "dĩ phát" làm dụng của "cảm nhi toại thông", lấy vị phát làm bản thể tiềm tại, lấy dĩ phát làm tác dụng hiện thực, làm cho nó có tính chất của hình nhi thượng học.

Hỷ, nộ, ai, lạc vốn là chỉ về hoạt động tình cảm của con người. Nhưng theo một số nhà vật lý nào đó đã nói, "vị phát" của hỷ, nộ, ai, lạc, không phải là chỉ về trạng thái tâm lý khi tình cảm của con người chưa từng biểu hiện và phát động, mà là chỉ về "tính thiên địa" ở trạng thái bản nhiên. "Dĩ phát" là tính của hỷ, nộ, ai, lạc. Nói cái dĩ phát chính là nói rõ tình đến từ tính ; Nói cái vị phát chính là từ dĩ phát "đẩy lên một tầng" để chứng minh sự tồn tại của tính. Tính thiên mệnh không thiên lệch, không dựa dẫm, không quá và không tới, là "chí đức" của tâm, nên gọi là "Trung". Tình của hỉ, nộ, ai, lạc, phát mà hợp với trung, thì gọi là "Hoà". Ở đây, cái gọi là "Vị phát", "Dĩ phát" có ý nghĩa về tiên thiên và hậu thiên. Vị phát là tính tiên thiên đã có, là sự tồn tại bản thể tiềm tại ; Dĩ phát là tình hậu thiên cảm vật mà động, là tác dụng hiện thực và biểu hiện của bản

thể. Cái "Phát" này là ý tứ phát hiện và thực hiện, không phải là ý tứ phát sinh và phát động. Nhưng đến thời kỳ sau lý học, lại xuất hiện các sự giải thích khác nhau.

Nhà lý học Trình Di, đầu tiên đã nêu ra vấn đề vị phát và dĩ phát, liên hệ với Thuyết tâm có thể dụng của ông. Quan điểm chủ yếu của ông biểu hiện ở hai mặt.

Một là, lấy vị phát để nói về thể của tâm, lấy dĩ phát để nói về dụng của tâm. Tâm chỉ là một, nhưng có phân biệt thể và dụng, cái gọi là "Đại bản nói về thể, đạt đạo nói về dụng" ("Dữ lữ đại Lâm luân trung thư", "Văn tập", quyển 9), là lấy trung vị phát làm thể, hoà dĩ phát làm dụng. Bởi vì trung vị phát là "Đại bản" của thiên hạ, hoà dĩ phát là "Đạt đạo của thiên hạ". Trung vị phát chỉ sự tồn tại bản thể hình nhi thượng của tâm, không thiên lệch, không dựa dẫm, không quá, không tới, nên gọi là "Trung". Bởi vì nó là nói về tính từ ý nghĩa của ý thức chủ thể, không phải là nói tính từ ý nghĩa trực tiếp của bản thân nó, nghĩa là từ phương diện chủ thể để xác lập địa vị bản thể của tính, nên là "thể đoạn trạng tính" (Trạng tính chi thể đoạn). Hoà dĩ phát nói về tình của hỷ, nộ, ai, lạc, là tác dụng và biểu hiện của bản thể, tức nhận thức tình cảm.

Quan điểm này của Trình Di có một quá trình hình thành. Ông và Lư Đại Lâm bàn luận nhiều lần về vấn đề "trung hoà". Khởi đầu, ông cho rằng : "Phàm nói về cái tâm, đều chỉ nói về dĩ phát" (Như trên). Tức coi tâm là tâm tác dụng của tri giác của hình nhi hạ, nên chỉ có thể nói tâm là dĩ phát, chứ không phải là vị phát. Nhưng Lữ Đại Lâm nêu ra, dĩ phát cố nhiên là tâm, vị phát cũng không thể

không phải là tâm. Trước khi vị phát, nói là không có tâm được sao ? Cuối cùng nói là trước vị phát, tâm thể rõ ràng có, dĩ phát vẫn là dụng của tâm vậy" (Như trên). Ở đây, cái gọi là tâm thể rõ ràng, là nói theo Thuyết bản thể, đó là một cống hiến của Lữ Đại Lâm, có tác dụng rất lớn đối với việc hình thành Thuyết thể dụng về tâm của Trình Di. "Đương nhiên nó vị phát thì cái tâm này chí hư, không thiên lệch dựa dẫm, nên gọi là trung. Lấy cái tâm này ứng với sự biến hoá của muôn vật, vô vọng [không đến] mà không phải là trung vậy" ("Đương kỳ vị phát, thử tâm chí hư, vô sở thiên ỉ, cô vi chi trung. Dĩ thử tâm ứng vạn vật chi biến, vô vọng nhi phi trung hĩ") (Như trên). Vì thế, lấy vị phát làm thể của tâm, lấy dĩ phát làm dụng của tâm, hai cái này là quan hệ thể dụng. Ông còn lấy "tâm xích tử" làm vị phát, bởi vì ở ông xem ra, tâm xích tử (tâm của trẻ sơ sinh) không có vật tồn tại ở trong đó, đến hư mà không có thiên lệch dựa dẫm, nên là "trung". Nhưng trẻ em qua quá trình phát sinh, phát triển tâm lý cá thể, ông nói rõ có vị phát và dĩ phát, rõ ràng có đặc điểm của Thuyết kinh nghiệm, vì thế mà bị Trình Di phê phán.

Sau này, Trình Di đã cải chính lời nói trước kia, lần đầu tiên nêu ra : "Tâm là một, có cái nói về thể, tịch nhiên bất động ; có cái nói về dụng, nguyên nhân cảm mà toại thông thiên hạ là vậy" ("Tâm nhất dã, hữu chỉ thể nhi ngôn giả, tịch nhiên bất động thị dã ; hữu chỉ dụng nhi ngôn giả, cảm nhi toại thông thiên hạ chỉ cố thị dã") (Như trên), và thừa nhận : "Phàm nói về cái tâm, chỉ nói về dĩ phát thì đó chắc chắn là chưa làm" (Như trên). Chứng tỏ tâm không những chỉ về dĩ phát, mà còn bao gồm cả vị phát. Thuyết tâm có

thể dụng của ông là đều bao quát vị phát và dĩ phát vào trong phạm trù chủ thể của tâm. Rõ ràng, cái gọi là thể dụng của Trình Di không phải chỉ về quan hệ giữa cái tâm thực thể và công năng của nó, mà là chỉ về quan hệ giữa ý thức bản thể với tác dụng phát hiện của nó. Vì thế, không có vấn đề trước và sau về thời gian, cũng không thể lấy trạng thái tâm lý khi trẻ sơ sinh không biết làm vị phát. "Tâm của xích tử, phát mà chưa xa với trung, nếu gọi là trung là không nhận thức được đại bản vậy" (Như trên). Cái gọi là "đại bản" chỉ có thể là sự tồn tại bản thể của hình nhi thượng, không thể là một trạng thái của hoạt động tâm lý. Trình Di cho rằng, phàm là hoạt động tâm lý của con người đều là dĩ phát. "Tư" (Suy nghĩ) cũng là dĩ phát, mà vị phát không phải là trạng thái tâm lý khi chưa có tri giác, chưa có suy nghĩ, chưa có hoạt động tình cảm, chỉ có thể là trạng thái bản thể của hình nhi thượng, trạng thái này là "tính". Vì thế, mối liên hệ giữa trung vị phát với tính, là mối quan hệ thể dụng, chứ không phải là mối quan hệ trước và sau của Thuyết kinh nghiệm.

Hai là, ông đã nêu ra vấn đề thể dụng động tĩnh. Ông lấy "tịch nhiên bất động" là thể của tâm, "cảm nhi toại thông" làm dụng của tâm, "tịch nhiên bất động " và "cảm nhi toại thông" trở thành quan hệ thể dụng. Nhưng "tịch nhiên bất động " không phải là nói tâm tử tĩnh ở đấy, không có hoạt động, mà là trạng từ tồn tại bản thể của tâm, nghĩa là ý tứ về "xung mạc vô trẩm" (Bãi hoang mạc không có điềm báo (?)). "Cảm nhi toại thông" là chỉ hoạt động tình cảm phát sinh do tâm tiếp xúc với ngoại vật, trong đó cùng bao gồm cả hoạt động nhận thức. Nhân tâm luôn luôn phải

hoạt động, cũng phải tiếp xúc với ngoại vật. Cái gọi là "Phàm là nói về cái tâm, chỉ nói về dĩ phát" của ông cũng có ý nghĩa đó, nhưng sau này ông cho rằng, giải thích như vậy không toàn diện, vì thế mà đã nêu ra vấn đề thể dụng động tĩnh.

Vị phát và dĩ phát, đã không phải là hai trạng thái hoặc quá tình hoạt động tâm lý, mà là quan hệ thể dụng và quan hệ tính tình. Vì thế, tĩnh và động cũng là quan hệ thể dụng và quan hệ tính tình. Lữ Đại Lâm cho rằng, tĩnh và động, vị phát và dĩ phát, là nhất quán, hoàn toàn nhất trí. "Há đâu có hai !" Trình Di thì cho rằng "bàn về sự giống nhau, không để có hai tên, nói không , cũng không có thể lẫn lộn là một việc" (Như trên). Do thể dụng, động tĩnh đều là chỉ nói về tâm, nên không để có hai ; Nhưng một cái là thể, một cái là dụng, "Thể dụng tự thù, an đắc bất vi nhị hồ ? " (Thể và dụng tự khác nhau, làm sao không phải là hai ?) Vì thế, Lữ Đại Lâm sau này lại nói : "Nếu nói là tính và đạo, đại bản và đạt đạo, có thể lẫn lộn làm một, tức là chưa an" (Như trên). Điều đó đã kiên trì sự phân biệt thể dụng động tĩnh.

Ở đây cái gọi là "Tĩnh" không phải là tĩnh tương đối của động tĩnh. Hoạt động tâm lý có động có tĩnh, tĩnh của nó là tĩnh tương đối của động tĩnh, tĩnh của "tịch nhiên bất động" thì là sự tồn tại quan niệm siêu hình thể, siêu động tĩnh. Nhưng lại ở trong động tĩnh, vị phát tức ở trong dĩ phát. Ông phê phán Lữ Đại Lâm lấy động làm tĩnh, lấy dĩ phát làm vị phát, là "Lời nói chưa sáng rõ, như vậy là lựa chọn chưa tinh" ("Từ chi vị oánh, nãi thị trạch chi vị tinh

nhĩ") (Như trên), tức không có làm rõ đây là quan hệ thể dụng.

Về vấn đề "trung hoà" theo Trình Di đã nói, "Đại bản tức "Trung" của vị phát, "Đạt đạo" tức "Hoà" của dĩ phát". Quan hệ trung hoà cũng là quan hệ giữa vị phát và dĩ phát. Nhưng, ông lại nói, trung chỉ là "thể đoạn của trạng tính" và không bằng tính. Lại nói : "Trung chỉ nói về thể, chứ không thể đồng đức với tính" ("Trung chỉ khả ngôn thể, nhi bất khả dự tính đồng đức") (Như trên). Điều đó không phải là nói trung chỉ là nói về tâm thể, chứ không phải là tính thể, tâm thể không bằng tính thể sao ? Nhưng về sau ông tự cảm thấy cách nói đó không thoả đáng, vì thế lại nói : "Không thể đồng đức với tính, chữ cũng chưa yên, mà lấy Thuyết "trung chính là đức của tính" làm "cận" (Như trên). Lại nói : "Lại như trước bàn về "trung tức tính vậy"" đã phân làm hai thì không bằng gọi là tính trung " ("Bất khả dự tính đồng đức, tự diệu vị am", nhi dĩ "trung giả tính chi đức" chi thuyết "vị cận") (Như trên) . "Tính trung" là chỉ đặc trưng tính thể mà có "trung", không thiên, không lệch, có lợi, thực tế thừa nhận trung của vị phát là tính, vì thế không thể phân làm hai.

Lữ Đại Lâm nêu ra trung đạo "Trước khi tìm đến ỉ hỷ, nộ, ai, lạc, vị phát", điều đó dễ dàng làm cho người ta hiểu lầm, tức coi "vị phát" là trạng thái tâm lý khi hỷ, nộ, ai, lạc, chưa phát, nên Trình Di cho rằng "không thể". "Đã tư duy cầu nó trước khi hỷ, nộ, ai, lạc, phát lại vừa tư duy vậy. Đã tư duy tức là dĩ phát (tự chú thích : Tư và hỷ nộ ai lạc là nói chung)", mới phát thì gọi là hòa, không thể gọi là trung

vậy ("Di thư" quyển 18). Điều đó hoàn toàn nhất trí với thuyết thể dụng trung hoà của ông. Trung vị phát chỉ là nói về bản thể, hoà dĩ phát chỉ là nói về tác dụng của nó, quyết không thể cho vị phát và dĩ phát là sự phát của phát động. Thực tế, vị phát chỉ có thể cầu ở chỗ dĩ phát. Có người nêu ra quan sát bốn cái hỷ nộ ai lạc lúc vị phát, lúc tĩnh tự có khí tượng nói chung và đến lúc tiếp xúc với sự việc lại tự khác biệt, thế là vì sao ? Trình Di trả lời là : "Người nhìn cái thiện không như thế, ngược lại quan sát nó lúc hỷ nộ ai lạc đã phát... Đã có tri giác, lại là động vậy. Nói về tĩnh sinh ra như thế nào ? Có người nói :"Khôi phục nó nhìn thấy cái tâm của trời đất", đều cho rằng tĩnh đến mức có thể nhìn thấy cái tâm của trời đất, không phải như vậy" ("Thiện giả bất như thử, khước thị động dã, chấn sinh ngôn tĩnh ? Nhân thuyết Phục kỳ kiến thiên địa chi tâm, giai dĩ vị chí tĩnh năng kiến thiên địa chi tâm, phi dã") (Như trên). Vì thế, chỉ có thể cầu tĩnh trên động, ở chỗ dĩ phát thì cần vị phát. "Nho gia từ xưa đều nói tĩnh là thấy tâm của trời đất, duy chỉ ta nói động mà thấy cái tâm của trời đất" (Như trên). Thể "tịnh nhiên bất động" chỉ là tính của hình nhi thượng và không có hình thể, không thể tách rời dụng của "cảm nhi toại thông". Đã yêu cầu trung thì cần vận dụng tư duy và tri giác. Nhưng tư duy và tri giác đều là dĩ phát, chứ không phải là vị phát, là động chứ không phải là tĩnh, vì thế chỉ có thể cầu ở chỗ dĩ phát và cầu ở trong động. Con người không thể tách rời sự hoạt động về tư duy và tri giác, cầu cái gọi là "Đại bản", không thể tách rời ý thức tình cảm để cầu cái gọi là sự tồn tại của bản thể.

Nhưng Trình Di tuy phản đối cầu trung vị phát trước khi hỷ nộ ai lạc, lại chủ trương "tồn dưỡng" ở lúc hỷ, nộ, ai, lạc, vị phát: "Nếu nói tồn dưỡng ở lúc hỷ, nộ, ai, lạc, vị phát thì có thể được ; Nếu nói cầu trung ở trước khi hỷ nộ ai lạc, vị phát thì không thể được" (Như trên). Tính của hình nhi thượng giả, không thể trực tiếp đi "cầu", nhưng có thể thể nghiệm và hàm dưỡng trung của hình nhi hạ giả mà biết nó là "Đại bản". Đó là phương pháp tư tưởng quan trọng của Trình Di bàn về vị phát và dĩ phát.

Sau Trình Di, vị phát, dĩ phát đã trở thành vấn đề quan trọng mà các nhà lý học quan tâm. Người thầy của Chu Hy là Lý Đồng dạy môn đệ La Tông Ngạn học tập, La Tông Ngạn được "lệnh ngồi tĩnh để xem hỷ, nộ, ai, lạc, vị phát, gọi là trung, lúc vị phát làm khí tượng sao đối được" ("Lệnh tĩnh toạ trung khán hỷ nộ ai lạc vị phát chi vị trung, vị phát thời tác hà khí tượng") ("Diên Bình đáp vấn"). Lý Đồng có lĩnh hội sâu sắc và lấy đó để giáo dục Chu Hy.

"Khí tượng lúc vị phát" mà Lý Đồng đã nói, là chỉ về tâm thể, tức tính, nghĩa là "Khí tượng" nhân giả hỗn nhiên dữ vật đồng thể" ("Cái nhân ái cùng thể trọn vẹn với vật"), chính vì "vị phát", là "đại bản" của thiên hạ, nên "cái lý của thiên hạ chẳng qua xuất ra từ lẽ phải". Nhưng Lý Đồng nhấn mạnh, vị phát và dĩ phát, đại bản, đạt đạo là nhất quán, cái gọi là "cái lý này nhất quán", không thể cắt làm hai để xem xét. "Trung dung lấy vị phát và dĩ phát của hỷ, nộ, ai, lạc, để nói nó, lại suy tìm trên thân thể con người. Đến chỗ thấy được đại bản đạt đạo lại giống nhau nhiều , chỉ là cái lý đó... Nay muốn cắt làm hai để xem xét, lại sợ

cắt sai" ("Trúng dụng dĩ hỷ nộ ai lạc vị phát, dĩ phát ngôn chi, hựu tựu nhân thân thượng suy đạo, Chí vu kiến đắc đại bản đạt đạo xứ hựu cốn đồng, chỉ thị thử lý... Kim dục tác lưỡng tài khán, thiết khủng sai liễu") (Như trên). Điều đó tựa như có khác với cách nói "Thể dụng tự khác nhau" của cái gọi là đại bản đạt đạo của Trình Di. Lý Đồng nhấn mạnh thể nghiệm trong tĩnh, tức như Chu Hy đã nói : "Toàn xem xét khi bản thể vị phát trong phân biệt tĩnh" (Như trên). Nhưng vị phát không tách rời dĩ phát, đại bản không tách rời đạt đạo, giống như "lý nhất nhân thù", cần phải dụng công về phát dụng, "suy tìm" trên thân thể con người, không thể tách rời hoạt động tình cảm của thân tâm mà cầu cái gọi là "đại bản". Điều đó chẳng qua giống như "tồn đường" mà Trình Di đã nói, nhưng Lý Đồng nhấn mạnh công phu thể nhận trong "tĩnh" hơn.

Cái gọi là "suy dẫn từ trên thân thể con người" là bởi vì tâm bất ly thân, tâm thể bất ly hình thể, vị phát bất ly dĩ phát. "Suy tìm" ở chỗ hỷ nộ ai lạc phát dụng, mới có thể thấy khí tượng vị phát. Cái gọi là thể nghiệm trong tĩnh "vẫn là nói về bản thể cần giữ gìn ở chỗ phát dụng, vì thế đầu mối là ở chỗ phải hạ công phu suy tìm vậy" (Như trên). Suy tìm từ dĩ phát đến vị phát, không phải là trực tiếp nắm vững cảnh giới của bản thể. Cái gọi "tĩnh", nói theo bản thể, cố nhiên là cái gốc, nhưng toàn thể hiện trên thân người. Nói về phương pháp, tĩnh chẳng qua là chỉ về trạng thái tự thể nghiệm lúc tâm cảnh bình tĩnh, chứ không phải là "toạ thiền nhập định", vạn niệm câu diệt ("ngồi thiền nhập định, muôn ý nghĩ đều mất").

Về vị phát và dĩ phát, Chu Hy có bàn luận tường tận, nhưng ông có sự chuyển biến của cái gọi là Thuyết tân cựu "trung hoà". Sự chuyển biến đó có lợi hay có hại ở chỗ nào, đó là điều cần phải làm rõ. Ở đây, không cần phải khảo chứng tường tận, mà chỉ cần chỉ ra sự chuyển biến về quan điểm chủ yếu của ông là được.

Cái gọi là sự chuyển biến của Thuyết tân cựu trung hoà, là chỉ về sự biến đổi về giải thích "vị phát và dĩ phát", khi Chu Hy 38 tuổi, thảo luận "Trung dung" không hợp với Trương Thị. Quan điểm trước đó gọi là Thuyết cựu (Thuyết cũ), quan điểm sau này gọi là Thuyết tân (Thuyết mới). Đại biểu cho Thuyết cũ của ông, có thể dùng quyển thứ 4 về "Đáp Trương Khâm Phu luận trung dung thuyết" làm ví dụ. Trong đó nói : "Cái thông thiên hạ chỉ là một sự hoạt bát thiên cơ, lưu hành phát dụng về giản thì dễ dàng ngừng lại, theo cái dĩ phát của nó mà chỉ về cái vị phát đều là tính của nó vậy" ("Cái thông thiên hạ chỉ thị nhất cá thiên cơ hoạt bát, lưu hành phát dụng vô giản dung tức, cú kỳ dĩ phát giả nhi chỉ kỳ vị phát giả, tắc dĩ phát giả nhân tâm, nhi phàm vị phát giả giai kỳ tính dã") ("Văn tập", quyển 32). Điều quan trọng nhất ở đây là lấy vị phát làm tính, lấy dĩ phát làm tâm. Điều này có ý nghĩa giống như "Phàm là nói về cái tâm, đều chỉ nói về dĩ phát" của Trình Di. Theo quan điểm này, "vị phát" là tính của thiên mệnh lưu hành, tuy nhiên có ở tâm, nhưng không phải là sự tự nhận thức của tâm, là tha luật, chứ không phải là tự luật. "Dĩ phát" là chỉ về tâm, chỉ về tính, tuy là dụng của tính thể lưu hành, nhưng lại là ý thức tự mình lấy tình cảm làm cơ sở. Đó là Thuyết "tính thể tâm dụng".

Đại biểu cho Thuyết mới của ông có thể dùng cuốn sách thứ 18 "Đáp Trương Khâm Phu" làm ví dụ, trong đó nói : "Một thân của con người, vận dụng tri giác, chẳng qua là việc đã làm của tâm, thì cái tâm chắc chắn là chủ ở thân mà không có cái giữa động tĩnh thầm lặng vậy. Tất nhiên mới là tĩnh vậy, sự vật chưa đến, tự lự chưa bắt đầu có, mà một tĩnh trọn vẹn, đạo nghĩa đều có, cái gọi là trung, vậy là tâm sở dĩ là thể, mà yên lặng bất động vậy ; Động thì sự vật đến với nhau, tự lự mới bắt đầu manh nha thì bảy tình thay nhau dùng, mỗi cái có du chủ, cái gọi là hoà, là tâm sở dĩ lã dụng, là cái cảm mà toại thông vậy. Rõ ràng tính tĩnh mà không thể không động, tình động, nên tất có tiết, là tâm sở dĩ lặng lẽ cảm thông, chu lưu quán triệt, nên thể dụng chưa bắt đầu tách rời nhau vậy" ("Nhiên nhân chi nhất thân, tri giác vận dụng, mạc phi tâm chi vô động tĩnh ngữ mạc chi gián giả dã. Nhiên phương kỳ tĩnh dã, sự vật vị chí, tư lự vị manh, nhi nhất tính hồn nhiên, đạo nghĩa toàn cụ, kỳ sở vị trung, thị nãi tâm chi sở dĩ vi thể, nhi tịch nhiên bất động giả dã ; Cập kỳ động dã, sự vật giao chí, tư lự manh yên, tắc thất tình điệp dụng, các hữu du chủ, kỳ sở vị hoà, thị nãi tâm chi sở dĩ vi dụng, cảm nhi toại thông giả dã. Nhiên tính chi tĩnh dã, nhi bất nặng bất động, tình chi động dã, nhi tất hữu tiết yên, thị tắc tâm chi sở dĩ tịch nhiên cảm thông, chu lưu quán triệt, nhi thể dụng vị thủy tương ly giả dã") (Như trên). Ở đây có một bất đồng rất lớn với Thuyết cũ, là lấy vị phát làm thể của tâm, lấy dĩ phát làm dụng của tâm, đã nêu ra Thuyết thể dụng của tâm. Tâm có phân biệt thể và dụng, nên có sự khác nhau về vị phát và dĩ phát, nghĩa là nhất trí với "tâm là một, có cái chỉ nói về

thể, có cái chỉ nói về dụng" của Trình Di. Theo Thuyết mới nói theo bản thể là tâm tính hợp nhất, chứ không phải là tâm tính là hai. Tâm thể là tính, không phải là tâm lấy tính làm thể, là tự luật đạo đức chứ không phải là tha luật. Thuyết cũ nói tâm thành hình nhi hạ giả, lấy hình nhi thượng giả làm tính. Thuyết mới thì cho rằng, tâm không những là hình nhi hạ giả, mà còn là hình nhi thượng giả, tâm thể "tịch nhiên" (lặng lẽ), tính thể "hốn nhiên" (trọn vẹn), chứ không phải là hai thứ ; Dụng "cảm nhi toại thông" là tình của hỷ, nộ, ai, lạc, nên có thể quán triệt đến thể dụng, động tĩnh, vị phát và dĩ phát. "Tâm vô gián ở dĩ phát và vị phát, từ đầu đến cuối đều là như vậy, thì chỗ (nào) cắt làm dĩ phát, vị phát ?" ("Ngữ loại", quyển 5). Đó là Thuyết thể dụng nhất nguyên về tâm.

Chúng ta có thể nói Thể "lặng lẽ bất động", là nói một cách chủ quan hoặc nói theo phương diện chủ thể. "Tính hốn nhiên nhất lý" là nói một cách khách quan hoặc nói theo phương diện bản thể. Nhưng ở Chu Hy, chủ thể và bản thể ở đây là hợp nhất. Thuyết thể dụng về tâm chính là nâng chủ thể lên thành bản thể, trạng thái bản nhiên của tâm, đã là tâm "tịch nhiên" (lặng lẽ) cũng là tính "hốn nhiên" (trọn vẹn). Dụng của tâm là động của khí, tức cái gọi là tình. Tâm thể là trung vị phát, chứ không phải là hình thức chủ quan thuần tuý không có chút nội dung, nó lấy tính hốn nhiên làm nội dung căn bản tự thân của nó đã có. Có trung vị phát, mới có hoà dĩ phát, thể dụng không thể phân khai rõ ràng. "Toàn thể tâm, hư minh trong suốt, vạn lý có đủ... Nó lưu hành phải sắp xếp để quán triệt ở động tĩnh, mà diệu dụng lại có vậy. Cho nên, lấy vị phát để nói về cái toàn

thể, thì là tính vậy ; lấy dĩ phát để nói về cái diệu dụng thì là tình vậy. Rõ ràng tâm thống tính tình, chỉ trong một vật trọn vẹn, chỉ nói về dĩ phát và vị phát thì không phải tính là một địa đầu (một nơi phải đến), mà tâm là một địa đầu, tính lại là một địa đầu, cách nhau xa như thế vậy" ("Tâm chỉ toàn thể, trạm nhiên hư minh vạn lý cụ túc,... Kỳ lưu hành cai biến, quán hồ động tĩnh, nhi diệu dụng hựu vô bất tại yên. Cố dĩ vị phát nhi toàn thể giả nhân chi, tắc tính dã ; dĩ kỳ dĩ phát nhi diệu dụng nhi vị ngôn nhã, phi thị tính thị nhất cá địa đầu, tâm thị nhất cá địa đầu, tính hựu thị nhất cá địa đầu, như thử huyền cách dã") ("Ngữ loại", quyển 5). Rõ ràng là nói, vị phát, dĩ phát, thể dụng, tính tình của tâm "một vật hỗn luân", chứ không phải phân làm hai vật, cái gọi là vị phát, dĩ phát rõ ràng là nói theo tâm, chứ không phải chỉ nói về tâm mà không nói về tính.

Mối quan hệ "trung hoà" cũng là một dạng. Cái gọi là trung của vị phát, là "tâm thể lưu hành, nơi lặng lẽ bất động, mà tính thiên mệnh, thể đoạn đã đủ. Để nó không quá và bất cập, không thiên không lệch, nên gọi là trung, rõ ràng đã là thấy ở chỗ tâm thể lưu hành" ("Tâm thể lưu hành, tịch nhiên bất động chi xứ, nhi thiên mệnh chi tính, thể đoạn dĩ cụ yên. Dĩ kỳ vô quá bất cập, bất thiên bất ỷ, cố vị chi trung, nhiên dĩ thị tựu tâm thể lưu hành xứ kiến") ("Dĩ phát và vị phát thuyết", "Chu Tử văn tập" quyển 67). "Tính thiên mệnh trọn vẹn mà thôi, lấy thể của nó để nói thì gọi là trung, lấy dụng của nó để nói thì gọi là hoà" ("Trung dung thủ chương thuyết, như sách đã dẫn"). "Lặng lẽ bất động" là nói tính theo tâm thể, "hỗn nhiên nhất tính"là nói tâm theo tính thể, tình cảm, trung hoà, tính tình

vị phát dĩ phát, hoàn toàn là một việc, chứ không phải là hai việc. Nguyên tắc chủ thể của Chu Hy quyết không phải chỉ nói về tâm qua góc độ tâm lý học, mà là nói về tâm từ ý nghĩa bản thể, cũng là nói về tính. Nhưng tâm của bản thể "thấy ở chỗ tâm thể lưu hành", vị phát thấy ở chỗ dĩ phát. Đó là "thể dụng nhất nguyên".

Ta có thể thấy, sự giải thích về vị phát dĩ phát của Chu Hy hoàn toàn nhất trí với Thuyết tâm tính của ông. Nó là cụ thể hoá thêm một bước về Thuyết thể dụng của tâm, cũng là triển khai thêm một bước phạm trù tâm tính, tính tình ở trên cấp độ chủ thể đó của "tâm". Có người hỏi "vị phát của tâm thuộc về tính, đã phát thì có tình không ? " Chu Hy khẳng định, nói : "Là ý đó". Và lại chỉ ra lời nói của Đoãn Xuyên là : "Tâm là một vậy, có cái chỉ nói về thể, có cái chỉ nói về dụng" ("Ngữ loại", quyển 98). Ở đây, cái gọi là phát rõ ràng không phải là phát của phát động trong Thuyết kinh nghiệm, mà là phát của phát hiện bản tâm trong Thuyết bản thể. Vị phát, dĩ phát là quan hệ thể dụng tính tình, chứ không phải là tình của hỷ, nộ, ai, lạc, có phải là ý nghĩa của phát động. Nghĩa là, vị phát là chỉ về tâm siêu việt của hình nhi thượng, tức ý thức bản thể tiềm tại, chứ không phải là tâm thực nhiên của Thuyết kinh nghiệm, tức hoạt động tâm lý thông thường.

Theo tư tưởng của Chu Hy, "Tâm là một hoạt vật (vật sống), thường hay động" ("Trần Thuần : "Bắc Khê tự nghĩa. Tâm"). Nếu chỉ là tĩnh bất động thì trở thành cái gọi là "Tâm tịch diệt" (tro tàn), tâm "thanh tịnh" của Phật giáo hay cái gọi là tâm "Tử khôi" của "Trang Tử". Tâm đã là

động vì sao lại nói tâm có động tĩnh ? Chu Hy cho rằng ở đây "lại không có thể phân biệt thể dụng bằng động tĩnh" ("Ngũ loại", quyển 44). Tức không thể nói cái tĩnh là thể, cái động là dụng, động tĩnh thể dụng đối lập nhau rõ ràng. "Lặng lẽ bất động, nói về thể của nó thì tất nhiên là vậy" ("Ngũ loại", quyển 62). Chỉ là nói về ý nghĩa siêu việt của hình nhi thượng, thì thể của vị phát là tĩnh. Nhưng đó không phải là tính tương đối của động tĩnh, kỳ thực nó ở trong động, không phải là ở ngoài dĩ phát, có một thể tĩnh khác. Dĩ phát cố nhiên là động, nhưng trong động đã có cái lý của tĩnh, không phải là nói động mà không có tĩnh. Trước khi vị phát lặng lẽ bất động, là nói về tính ; sau khi dĩ phát cảm mà toại thông, là nói về tình. Giống như lý khí có trước có sau, là nói theo lôgic không phải nói theo thời gian. "Tính là tĩnh, tình là động, tâm thì kiêm cả động tĩnh mà nói hoặc chỉ về thể hoặc chỉ về dụng, tuỳ theo người xem xét" (Như trên). Đó không phải là nói tĩnh vì động mà có, không có động thì không có tĩnh. Thể "lặng lẽ" được coi là ý thức bản thể tiềm tại, là tồn tại chân thực, chỉ là thực hiện ra trong dụng "cảm nhi toại thông". Tĩnh không phải là không có, lấy nó chưa có hình mà gọi là không có ; không phải vì động mà có sau, lấy nó có thể thấy mà gọi là có vậy" (Như trên). Thể "lặng lẽ" không có hình thể mà không nhìn thấy, nên là không có, dụng "cảm nhi toại thông" có hình thể có thể nhìn thấy, nên là có, không phải khi nói tĩnh là không có, khi động là có. Đó là từ quan hệ động tĩnh để nói rõ thêm một bước vị phát và dĩ phát là quan hệ thể dụng.

Nhưng, Chu Hy có lúc hầu như gọi vị phát và dĩ phát là quan hệ trước sau về thời gian. Chỉ có cái tâm này, tự

có thời tiết vị phát, tự có thời tiết dĩ phát. Nói như thế là sự việc chưa bắt đầu ở lúc tư lự phải làm, phải là trung, là thể ; và phát ở tư rồi, làm như thế, nên lúc đó được là hoà, là dụng, miễn là cuốn lẫn vào nhau. Nếu cho rằng rõ ràng có lúc là thời vị phát, có lúc là thời dĩ phát, cũng không thành đạo lý" ("Chỉ thị giá cổ tâm, tự hữu na vị phát thời tiết, tự hữu na dĩ phát thời tiết. Vị như thể sự vị mạnh vu tư tư yếu tố thời, tu tiện thị trung, thị thể, cập phát vu tư liễu, như thử tố nhi đắc kỳ đương thời, tiện thị hoà, thị dụng. Chỉ quản giáp tạp tương cổn. Nhược dĩ vi tài thiên hữu nhất thời thị vị phát thời, nhất thời thị dĩ phát thời, diệc bất thành đạo lý") (Như trên). Giống như Trình Di, ông cho rằng hoạt động tư duy (suy nghĩ) thuộc về dĩ phát, vì thế khi chưa có tư duy là vị phát. Nhưng, đó là từ dĩ phát để nói về vị phát, vẫn là một "phương pháp loại suy", chứ không phải là nói rõ ràng có một ranh giới thời gian như thế, khi suy nghĩ chưa bắt đầu là thể của vị phát, khi đã bắt đầu là dụng của dĩ phát, nếu nói như vậy, thì vị phát dĩ phát sẽ "bất thành đạo lý". Ông lấy lúc suy nghĩ chưa bắt đầu để hình dung vị phát, lúc suy nghĩ đã bắt đầu để hình dung dĩ phát, điều này đích xác là có khuynh hướng của Thuyết kinh nghiệm, cũng sinh ra nhiều hỗn loạn. Nhưng ông muốn thông qua phương pháp này để chứng minh vị phát, dĩ phát là quan hệ thể dụng, chứ không phải là nhận xét có lúc động tĩnh. "Khi mới tĩnh, lý của động chỉ tại,... và khi động, lại chỉ là đáy tĩnh" ("Phương Kỳ tĩnh thời, động chi lý chỉ tại... cập động thời, hựu chỉ thị giá tĩnh đế") (Như trên). Nhưng về biểu thuật có chỗ không rõ ràng chính xác lắm, cái gọi là "thời tiết vị phát" vì "thời tiết dĩ phát", do

quan hệ thể dụng tính tình hỗn hợp với quá trình tâm lý, đã gây ra nhiều tranh luận.

Chu Hy sở dĩ nói như thế, còn có một nguyên nhân, đó là về phương pháp nói "Tính trung hàm đuông" (đuông chứa trong tính). Cái gọi là " tính" có người nói theo bản thể, như lại "trạm nhiên", "tịch nhiên", "thuần nhất vô tạp". Đó là tính tương đối của động tính. Về điểm này chúng ta sẽ nói đến sau này.

Lục Cửu Uyên không nói về thể dụng, vì thế cũng không nói đến vị phát và dĩ phát. Ở ông xem ra, tâm không có cái gọi là vị phát và dĩ phát. "Bản tâm" đạo đức đã là vị phát cũng là dĩ phát, người ta có "bản tâm" thì tự nhiên phát mà trung tiết. Chính vì vị phát và dĩ phát là một việc, nên động tính như nhất, không thể có khác dị. Chỉ cần phát triển sáng tạo (phát minh) "bản tâm", động cũng được, tính cũng được, đều là chính, "bản tâm nếu chưa phát triển sáng tạo (phát minh), cuối cùng không có ích. Nếu tự nói rằng đã có công phu trong tĩnh, lại không có công phu trong động thì sợ chỉ tăng thêm quấy nhiễu. Thích hợp làm sao mà không phải là cái tâm đó ? Tâm chính thì tính cũng chính, động cũng chính; tâm bất chính thì tính cũng bất chính vậy. Nếu động tính khác dị, tâm như vậy là có hai tâm vậy" ("Dữ Phan Văn Thúc", "Tượng sơn toàn tập", quyển 4). Tính ở đây là tính tương đối của động tính, không phải là tính của yên lặng bất động. Ông không đồng ý lấy tính làm thể của vị phát, chủ trương động tính đều là thể, động tính đều là dụng, nên lấy tính làm thể là hai tâm. Khi bàn về "Trung tín", ông nêu ra "Trung và Tín ban đầu không phải có hai

vậy, nhất là do nó không lừa dối, ở trung mà nói, thì lấy tên là trung, do nó không làm bậy, ở ngoài mà nói thì lấy tên là tín... Tên tuy khác nhau, nhưng kỳ thực mà nói, chẳng qua là lương tâm tồn tại, thành thực không giả dối, cái đó có thể gọi là trung tín vậy" (Như sách đã dẫn, quyển 32). "Trung tín" khác với "Trung hoà", nhưng có liên hệ với nhau. Cái tồn ở trung là trong của vị phát, cái phát ở ngoài là hoà của dĩ phát. Trung và tín cũng là mối quan hệ này. Trung hoà cũng vậy, trung tín cũng vậy, ông chỉ nhấn mạnh "lương tâm chi tồn", chỉ cần lương tâm tồn ở trung, nó phát cần có tín, cũng cần có hoà.

Vương Dương Minh, tuy tiếp thu Thuyết thể dụng của Chu Hy, lấy vị phát làm thể, dĩ phát làm dụng, nhưng ông chủ trương "Thể dụng nhất nguyên", vị phát dĩ phát nhất quán. "Có thể như vậy, tức có dụng như vậy, có trung của vị phát, tức có hoà phát mà đều là trung tiết" ("Truyện tập lục thượng"). Xuất phát từ quan điểm "Thể dụng nhất nguyên", ông lại phủ định người người đều có trung vị phát. "Không thể nói rằng trung vị phát, thường người ta đều có" (Như trên). Đây há không phải là mâu thuẫn với Thuyết người người đều có lương tri của ông ? Nhưng ông lại nói : "Bản thể của hỷ, nộ, ai, lạc, tự là trung hoà, mới tự gia có một số ý nghĩa riêng tư, quá bất cập, là riêng tư" (Như trên). Ở đây, điều chủ yếu nhất là đã lẫn vào "tư ý", làm cho ý thức bản thể bị che dấu, không thể nói thể của vị phát vốn là bất trung.

Vương Dương Minh cho rằng, thể dụng của tâm đã là ý thức bản thể tiềm tại, lại là ý thức tình cảm hiện thực. Đã

là tính, lại là tình. Đó hoàn toàn là nguyên tắc tự luật tự chủ lấy "tâm" làm chúa tể. Ý thức bản thể vốn là "trung hoà", "tính người đều lã thiện, trung hoà là người người có sẵn, há có thể nói là không có ?" (Như trên). Tâm như gương sáng, tất cả đều sáng rõ hết, không có tiêm ỷ, luôn có tư ý, là bị nhiễm, bị hôn tế. "Đã có hôn tế, thì bản thể của nó tuy cũng luôn luôn phát hiện, nhưng cuối cùng là tạm sáng tạm tắt, không phải là toàn thể đại dụng vậy" (Như trên). Đã không phải là toàn thể đại dụng, là mất cái trung hoà của nó. Thể dụng và trung hoà, vốn là nhất tri, đã có bất hoà, thì không thể đều là trung. Nhưng sở dĩ nguồn gốc của bất trung không ở bản thân bản thể, mà là do "tư ý" hôn tế. Điều đó nói nguyên tắc đạo đức này của "Trung hoà" thành đặc điểm căn bản của ý thức chủ thể, mà đều loại bỏ hết ra ngoài mọi hoạt động ý thức phản lại nguyên tắc đó.

Vương Dương Minh đề xướng bản thể hoá ý thức chủ thể, từ đó mà nói cái tâm "hiếu sắc, hiếu lợi, hiếu danh" thành tụ dục hôn tế, chủ trương giải quyết vấn đề về căn bản, điều đó so với Chu Hy càng triệt để hơn. Không những khi dĩ phát không thể "bám trên đỉnh hiếu sắc, hiếu lợi, hiếu danh", mà còn có lúc vị phát phải "quét sạch không để lại" mọi cái tư tâm, chỉ có như thế, mới có thể gọi là cái trung của vị phát của hỷ, nộ, ai, lạc, mới là đại bản của thiên hạ (Như trên). Sau khi quét sạch, tiêu diệt hết tất cả, "còn lại chỉ là bản thể của tâm, xem có suy nghĩ nhận hạ không ? Đó là yên lặng bất động, là trung của vị phát, là mở rộng đại công, tự nhiên cảm mà toại thông, tự nhiên phát mà trung tiết, tự nhiên vật đến mà thuận ứng" (Như trên). Nhưng quan điểm đó của Vương Dương Minh, đã gặp

rất nhiều khó khăn về lý thuyết. Đã là thể dụng, vị phát dĩ phát đều xuất ra ở tâm, lại đã hoàn toàn thống nhất, tâm được coi là người đảm nhận sau cùng, tuy có mặt siêu việt, nhưng lại là cái tâm tri giác linh minh cá thể, tức có tính cá thể mới mẻ, vì sao lại lấy nguyên tắc đạo đức về "trung hoà",v.v... làm đặc điểm căn bản của nó ? Ông chưa trả lời. Sự thực, đề xướng nguyên tắc tự chủ của tâm, bản thân sẽ bao hàm nội dung tiềm tại của ý thức cá thể. Nghĩa là, trong học thuyết ý thức chủ thể của Vương Dương Minh, chứa đựng mâu thuẫn tiềm tại.

Tóm lại, sự giải thích về "vị phát dĩ phát" của Vương Dương Minh, tuy giống như Lục Cửu Uyên, xuất phát từ "thuyết bản tâm", nhưng lại là phát triển tiếp tục theo con đường suy nghĩ từ Chu Hy đến nay, đã đạt được kết luận chủ thể hoá hoàn toàn. Nếu nói, cái gọi là vị phát dĩ phát của Chu Hy chủ yếu là bàn về tính tình từ phương diện ý thức chủ thể, thể dụng và tính tĩnh của tâm là quan hệ hợp nhất, nhưng vẫn bảo lưu tính khách quan của tính, thì Vương Dương Minh hoàn toàn xuất phát từ ý thức tự ngã để bàn về tính tình, từ hình thức đến nội dung hoàn toàn chủ thể hoá. Chu Hy từ Thuyết vũ trụ tiến đến Thuyết tâm tính, từ vị phát đến dĩ phát, Vương Dương Minh xuất phát từ "bản tâm" để đạt tới Thuyết tâm tính hợp nhất, cũng là từ vị phát đến dĩ phát, nhưng ông càng nhấn mạnh hơn tính tự chủ của ý thức tự chủ. Họ thông qua sự giải thích và phát huy về "vị phát và dĩ phát" để tiến thêm một bước xác lập tính chủ thể của ý thức đạo đức, lấy đó để lập "đại bản" hành "đạt đạo" cho thiên hạ, thực hiện cái gọi là cảnh giới lý tưởng thực tế đã "nội tại hoá" quy phạm luân lý xã hội

thành ý thức tự ngã của con người, theo nguyên tắc cái gọi là "trung hoà" để điều tiết mối quan hệ giữa người với người. Loại tư tưởng chủ thể lấy "vị phát" làm thể này, nhấn mạnh sự lý tính hoá, siêu việt hoá của tình cảm mà coi thường đặc trưng của tính cá thể và cảm tính của tình cảm, nhấn mạnh ý thức bản thể mà coi thường ý thức cá thể. Còn Vương Dương Minh làm sâu sắc thêm một bước về mâu thuẫn giữa ý thức bản thể với ý thức cá thể.

Vương Kỹ, đệ tử của Vương Dương Minh đã có sự giải thích mới về "vị phát và dĩ phát". Ông cho rằng, vị phát không phải là ý thức bản thể siêu việt, mà là năng lực tri giác của chủ thể, nên tồn tại mà không tách rời dĩ phát. Chỗ phát nên trung tiết, tức là trung của vị phát, nếu có trung của "tại trung", sẽ có bản thể tương đối với dĩ phát khác, thì thành thục có hai bản vậy" ("Đáp Cảnh Sở Đồng", "Vương Long Khê toàn tập", quyển 10). Cái gọi là bản thể của ông, nói theo phương diện chủ thể, tuy là vị phát, nhưng vị phát tức ở trong dĩ phát, mà dĩ phát, quyết không tách rời vật, vì thế, đây lại là vấn đề quan hệ giữa chủ thể và khách thể, giữa tịch và cảm. Tịch là vị phát, cảm là dĩ phát. "Cảm bất ly tịch, tịch bất ly cảm, bỏ tịch mà vì cảm, gọi là "đuổi vật" ; ly cảm mà thủ tịch thì gọi là "nê thủ". Cái tịch chính là cái trung của vị phát, là sự học bẩm sinh vậy. Công của vị phát lại dùng trên phát dụng, công tiên thiên lại dùng về hậu thiên" ("Trí tri nghị biện", như sách đã dẫn, quyển 6). Ở đây tuy có phân biệt thể dụng, tiên thiên và hậu thiên, nhưng cái gọi là "tiên thiên giả", không phải là ý thức đạo đức tiên nghiệm", mà là "thái hư bản thể", khí trung hòa tức tâm thể hư linh minh giác. Cái gọi là hư đây, chính là

ý về hư vô nhất và vị thế; thể tiên thiên, tồn tại mà không tách rời dụng tiên thiên, nó chỉ có thể dùng trên phát dụng, thấy ở trên vạn sự vạn vật. "Công phu chỉ thể làm ở chỗ phát của hỷ, nộ, ai, lạc, trí và chính, sở dĩ là trí trung vậy, là nội ngoại hợp nhất, động tĩnh không có đầu" (Công phu chỉ tại hỷ nộ ai lạc phát xử thể đương, trí hoà chính sở dĩ trí trung đã, nội ngoại hợp nhất, động tĩnh vô đoan) ("Thư Trần Trung các quyển", như Trục sách đã dẫn, quyển 16). "Trạc vật" và " Nê hư" đều là không đúng. Vương Dương Minh nhấn mạnh dụng công về bản nguyên, điều này ở Vương Kỳ xem ra, là "Nê hư".

Cái gọi là "Tịch", cái gọi là "vị phát", tuy là cái tâm hư linh minh giác, nhưng khi nó vị phát sinh ra cảm ứng, không phải là một cái "bảng trắng", mà là năng lực tri giác có ý thức tình cảm tiềm tại ; Khi cảm vật thì phát sinh tác dụng, ứng tuỳ theo vật, sinh ra hoạt động tình cảm. Kỳ thực tịch không thể nói về thời gian. "Thời gian có động tĩnh, tịch thì không có phân biệt ở động tĩnh" (Như trên). Bởi vì, tịch và cảm, vị phát và đi phát không phải là nói về quan hệ bản thể và tác dụng của nó, cũng không phải là nói về quá trình phát triển của tình cảm tâm lý, mà là nói về quan hệ giữa chủ thể và khách thể. Thể yên lặng cảm ở vật mà động, tách khỏi cảm thì không có tịch ; cái vị phát được dùng do cảm ở vật, tách khỏi đi phát thì không có vị phát. "Kỳ thực vị phát không nói về thời gian, tâm không có thể, nên vô thời vô phương... Nếu có thời vị phát thì mặt trời, mặt trăng, có ngừng quay, không phải gọi là trinh minh vậy" ("Đáp Vạn Lý Am", như sách đã dẫn, quyển 9). Vì thế có tịch thì có cảm, đã có cảm thì tất phải có đối tượng đã cảm. Đó là

tâm vô thể, lấy vật làm thể. Vương Kỳ thông qua việc trình bầy về vị phát, dĩ phát, tịch, cảm để thống nhất tâm với vật, chủ thể với khách thể làm một. Đó là học thuyết "Nội ngoại hợp nhất" mà họ đã nói.

Đương nhiên, Vương Kỳ không hoàn toàn phủ nhận tịch của vị phát là bản thể lương tri, cũng tức tính thể, nhưng cái gọi là tính "vô thiện ác", tính chính là "sinh cơ của tâm" ("Thư luỹ ngũ gian đoạn lục" như sách đã dẫn, quyển 3) của ông là lấy tình cảm tâm lý làm nội dung. Điều này có sự khác biệt quan trọng với ý thức bản thể của Vương Dương Minh.

Sau này, Lưu Tông Chu đã giải thích vị phát và dĩ phát theo góc độ ý thức tình cảm và thống nhất hai cái này lại làm một. Cái gọi là vị phát và dĩ phát của Lưu Tông Chu, thực tế là chỉ về tính của hỷ, nộ, ai, lạc. Hỷ, nộ, ai, lạc, là nói theo tính, vị phát và dĩ phát là nói theo tâm, kỳ thực tâm tính là hợp nhất. "Hỷ, nộ, ai, lạc, thuộc về tính vậy. Vị phát là trung, là thể của nó vậy, dĩ phát là hoà, là dụng của nó vậy, nói về hợp nhất, là tâm vậy" ("Hỷ, nộ, ai, lạc, sở tính giả dã. Vị phát vi trung, kỳ thể dã, dĩ phát vi hoà, kỳ dụng dã, hợp nhi ngôn chi, tâm dã") ("Học ngôn hạ", như sách đã dẫn, quyển 12). Cái gọi là vị phát và dĩ phát tuy có phân biệt về thể và dụng, nhưng lại đều là một tâm, tức ý thức tình cảm, chứ không phải là ý thức bản thể của hình nhi thượng. "Người ta đều có cái tâm chân thật của bản nhiên... Nguyên ngồi xuống hết chân, con người tự mình không thể quan sát thể được" ("Nhân giai hữu bản nhiên chi chân tâm tại,... nguyên toạ hạ hoàn túc, nhân tự bất thể

sát nhĩ") ("Hỏi đáp", "Lưu Tử toàn thư di biên", quyển 2). Cái chân tâm bản nhiên, là cái tâm của hỷ nộ ai lạc, vị phát là chỉ ý thức tiềm tại của hỷ, nộ, ai, lạc, chưa phát động, dĩ phát là chỉ ý thức hiện thực đã được phát động của hỷ, nộ, ai, lạc, chứ không phải là quan hệ thể dụng gì. Từ trong sự tồn trữ của hỷ, nộ, ai, lạc, mà nói là trung, không cần phải có cái khí tượng khác trước khi vị phát, tức là nguyên, hưởng, lợi, trinh của thiên đạo vận vào cái cung kính như vậy. Từ sự phát ở ngoài của hỷ, nộ, ai, lạc, mà nói là hoà, không cần khi dĩ phát lại có khí tượng vậy, tức nguyên, hưởng, lợi, trinh của thiên đạo hiện ở sự hoá dục là vậy. Duy tồn phát đều là nhất cơ, trung hoà hỗn hợp là nhất tính" ("Tự hỷ, nộ, ai, lạc, chi tồn trữ trung nhi ngôn vị chi trung, bất tất kỳ vị phát chi tiền biệt hữu khí tượng dã, tức thiên đạo chi nguyên lượng lợi trinh vận vu vụ mục giả thị dã. Tự hỷ nộ ai lạc chi phát vụ ngoại nhi ngôn vi chi hoà, bất tất kỳ dĩ phát chi thời hựu hữu khí tượng thị dã, tức thiên đạo chi nguyên hưởng lợi trinh trình vu hoá dục giả thị dã. Duy tồn phát tổng thị nhất cơ, trung hoà hỗn thị nhất tính") ("Học ngôn trung"). "Nhất cơ" là chỉ vị phát dĩ phát hợp nhất, "nhất tính" là chỉ tính tình hợp nhất. "Tồn phát nhất cơ, trung hoà nhất tính", chính là quan điểm căn bản bàn về "vị phát và dĩ phát" và "trung hoà" của Lưu Tông Chu.)

Do tâm là "sự lưu hành của khí cơ", nên Lưu Tông Chu lại lấy Thuyết âm dương động tĩnh để bàn về vị phát dĩ phát. "Trung nói về động của dương, hòa nói về tĩnh của âm. Như vậy phát là trung mà thực là chứa hoà dĩ phát, dĩ phát là hoà mà tức là hiện ra trung vị phát. Âm dương này

sỡ dĩ cùng chứa trong nhà, cùng sinh với nhau không ngừng vậy" ("Học ngôn thượng"). Chu Hy và Vương Dương Minh đều lấy hình nhi thượng giả làm vị phát, âm dương chi là hình nhi hạ giả, nên không thể bàn về vị phát và dĩ phát. Lưu Tông Chu dùng khí âm dương của hình nhi hạ để giải thích vị phát và dĩ phát. Điều đó đã thủ tiêu Thuyết hình thượng đạo đức, biến thành phương pháp phân tích của Thuyết Kinh nghiệm. Lưu Tông Chu cho rằng, nói về vị phát mà tách rời khỏi dĩ phát, là vị phát và dĩ phát là hai, lấy dĩ phát làm tính, càng là Thuyết "khiêu không trụy ảo" (nhảy lên không trung rơi vào ảo tưởng). "Tính giả sinh mà có cái lý của nó, vô xứ vô chi, như tâm có thể suy nghĩ, là tính của tâm vậy ; tai có thể nghe, là tính của tai vậy ; mắt có thể nhìn, là tính của mắt vậy ; vị phát gọi là trung, là tính vị phát vậy ; dĩ phát gọi là hoà, là tính của dĩ phát vậy" ("Học ngôn trung"). Sự giải thích này không những nói rõ đặc trưng của nhân tích từ trên nhân loại học, mà còn có ý nghĩa coi trọng cao đối với năng lực lý tính của con người. Nói về vị phát và dĩ phát thì không còn có đặc trưng của Thuyết hình nhi thượng nữa, mà là biến thành sự trình bầy về tâm lý học của Thuyết kinh nghiệm chân chính. Chính vì như thế, ông phê phán Chu Hy nói vị phát thành ý thức bản thể siêu việt, mà đối lập với dĩ phát, là "Khiêu không trục ảo chi kiến" (là thấy được việc nhảy lên không trung mà rơi vào ảo tưởng).

Ở đây, Lưu Tông Chu giải thích vị phát và dĩ phát thành hai quá trình của ý thức tình cảm, chú không phải là quan hệ thể dụng, tính thì quán xuyến ở trung vị phát và dĩ phát.

"Tính không có cái động tĩnh, mà tâm có tịch cảm. Khi nó tịch nhiên bất động thì hỷ, nộ, ai, lạc chưa bắt đầu chìm vào vô, và nhân lúc nó cảm mà toại thông, thì hỷ, nộ, ai, lạc chưa bắt đầu đọng lại ở hữu" ("Tính vô động tính giả là, nhi tâm hữu tịch cảm. Dương kỳ tịch nhiên bất động chi thời, hỷ nộ ai lạc vị thuỷ luân vu vô ; cập kỳ cảm nhi toại thông chi tế, hỷ nộ ai lạc vị thuỷ trệ vu hữu") ("Học ngôn thượng"). Tuy tính vô động tĩnh, mà tâm có tịch cảm, nhưng tịch cảm đều là tình, thì cũng đều là tính, chứ không phải lấy tịch làm thể, lấy cảm làm dụng, lấy tịch làm tính, lấy cảm làm tình. Điều đó đã kiên trì nguyên tắc chủ thể, lại phủ định Thuyết ý thức lấy vị phát dĩ phát để phân biệt thể dụng.

Sự giải thích về vị phát và dĩ phát của Lưu Tông Chu không phải là hoàn toàn không có mâu thuẫn. Nhưng chính ở chỗ mâu thẫu của ông đã biểu hiện sự phát triển của ông. Ông nêu ra vị phát và dĩ phát đều là tính, cũng đều là tình. Ý nghĩa của nó là ở chỗ phủ định tính siêu việt của tâm, từ trong việc phân tích kinh nghiệm tình cảm để nói rõ quan hệ tính tình, vì thống nhất tính với tình làm một. Đó là một phát triển của ông.

Một phái khác trong lý học, tức Phái khí học, giải thích về "vị phát và dĩ phát", đại thể đột phá quan điểm của Chu Hy là lấy thể dụng của tâm để phân biệt tính và tình, phân biệt rõ vị phát và dĩ phát với tính và tình, đã trình bày theo ý nghĩa của tâm lý học.

La Khâm Thuận tuy lấy "trung" của vị phát làm tính, lấy "hoà" của dĩ phát làm tình, nhưng vị phát và dĩ phát chỉ

là quá trình tâm lý chứ không phải là tính tình, cũng không phải là quan hệ thể dụng. Trình Di, Chu Hy cho rằng "trung" của vị phát đã nói về tính thì cũng là nói về tâm. La Khâm Thuận thì cho rằng "Trung" là ý "tại trung", như thái cực ở trong muôn vật của trời đất, tĩnh ở trong tâm, vị phát lại chỉ là tâm. Không những như thế, "Nếu khi đã nhận thức được phát thì trung của trung ương và trung của vị phát, chẳng qua là bản nhiên của thái cực vậy" ("Khốn tri ký" phụ lục : "Đáp Lục Hoàng Môn tuấn minh"). Trung của vị phát đã là bản nhiên của thái cực, mà thái cực không những chỉ ở trong tâm, mà còn ở trong muôn vật của trời đất, vì thế, nó không những là nhân tính, mà còn là vật tính. "Trung của vị phát không phải duy chỉ có người người mới có, đến mọi vật cũng có, cái trung này là đại bản của thiên hạ, người và vật không dễ có hai cái đó" ("Khốn tri ký", quyển thượng). Đó là xuất phát từ nguyên tắc khách quan của Thuyết vũ trụ, chứ không phải xuất phát từ bản thân chủ thể để bàn về cái trung của vị phát. Vì thế, ông không nhấn mạnh tính chủ thể của ý thức đạo đức, mà là nhấn mạnh tính khách quan của nó. Nói về cái tâm, chắc chắn có sự phân biệt giữa vị phát và dĩ phát, nhưng đây chỉ là quá trình tâm lý, do tính tình đều không tách rời tâm, nên từ vị phát để nói về tính, từ dĩ phát để nói về tình. Vị phát chỉ ý thức tiềm tại, dĩ phát chỉ ý thức hiện thực, nội dung của nó là khách quan. Như vậy đã phân khai hoạt động ý thức là cái có sẵn của tâm, do đó mà là cái chủ quan ; cái "trung" của vị phát tức tính tình thì bắt nguồn ở phép tắc của vũ trụ, do đó mà là cái khách quan. "Phát của tình bắt rễ ở tính, cho nên nó là thiện, là ác, liên hệ với hữu tiết và

vô tiết, trung tiết và bất trung, bích và bất bích (gạt bỏ và không gạt bỏ) mà thôi" ("Khốn tri ký tục" quyển hạ). Chủ thể tác dụng ở chỗ nhận thức và điều tiết tình cảm của mình cho hợp với lý tính đạo đức.

Vương Dương Minh, với mức độ rất lớn đã biến vị phát và dĩ phát, tịch và cảm thành mối quan hệ nhận biết giữa chủ thể và khách thể, giữa chủ quan và khách quan, biến ý thức tình cảm thành lý tính nhận thức, đó là một sự phát triển rất lớn của ông. Cái gọi là tịch và cảm, động và tĩnh, vị phát và dĩ phát của ông là nói theo cái tâm của chủ thể và quan hệ giữa cái tâm với khách thể, chứ không phải là nói theo ý thức bản thể và quan hệ thực hiện, cũng không phải là nói theo quá trình tâm lý. Tịch, tĩnh, vị phát đều là trạng thái tĩnh của "tâm" chủ thể ; cảm, động, dĩ phát là chỉ nói về quan hệ giữa chủ thể và khách thể. Không phải cảm sinh ra ở tịch, động sinh ra ở tĩnh, dĩ phát sinh ra ở vị phát, mà là tịch bất li cảm, tĩnh bất li động, vị phát bất li dĩ phát. "Làm cho không có ngoại cảm, sao lại có ở động ? cho nên động là do nguyên nhân bên ngoài gây ra vậy. Ứng ở tĩnh vậy, cơ ở ngoài vậy. Đã ứng vậy tính tự như nguyên nhân, gọi là động quấy nhiễu tĩnh thì được, nói là động sinh ở tĩnh là không được, huống hồ tĩnh sinh ở động!" ("Nhã thuật" thượng thiên). Tĩnh nói ở đây là chỉ cái tâm "hư linh", trạng thái tâm lý động mà chưa cảm vật, nhưng đó lại không phải là không vô nhất vật". "Xung mạc vô trẫm", vạn tượng sâm nhiên, đã có, tĩnh này mà chưa cảm vậy" (Như trên). Chứng tỏ tâm tuy chưa cảm vật, nhưng lại có mô thức quan niệm, khi động mà cảm vật thì lấy vật làm đối tượng mà ứng đó. Loại mô thức quan niệm của loại chủ thể này đến

như thế nào ? Từ "tính sinh ở động" để xem xét, phải được hình thành trong quá trình động mà cảm vật. Đó là một quá trình thay nhau phát triển. Tâm bảo trì trạng thái yên tĩnh thì có thể thông qua cảm vật mà nhận thức được cái lý của sự vật.

Vì thế, thể tịch nhiên bất động chủ yếu là nói về tâm thể, chứ không phải là nói về tính thể. Tâm là chủ quan, lý là khách quan, tâm có thể trải qua chỉnh hợp mà hình thành quan niệm về tính chỉnh thể, lý thì khác dị tuy theo vật, một vật có lý của một vật. Vì thế, ông phê phán lối nói lấy tâm thể tịch nhiên làm một lý của các ông như Chu Hy v.v... là "sai lầm". Khi tịch nhiên bất động, thì muôn lý đều hội ở tâm, đó gọi là nhất tâm thì được, gọi là nhất lý thì không được, một lý đâu có thể ứng với muôn việc, cái muôn việc này có lý của muôn việc. Tĩnh đều có ở một, tâm động mà có cảm, vẫn là tuỳ sự thuận lý mà ứng, cho nên nói rằng bên trái, bên phải đều gặp cái cũ như vậy" ("Tịch nhiên bất động chi thời, vạn lý giai hội vu tâm, thể vị chi nhất tâm tắc khả, vị chi nhất lý tắc bất khả ; Nhất lý an khả dĩ ứng vạn sự, cái vạn sự hữu vạn sự chi lý. Tĩnh giai cụ vu nhất, tâm động nhi hữu cảm, nãi tuỳ sự thuận lý nhi ứng, cố viết tả hữu phùng kỳ nguyên giả thử dã" ("Nhã Thuật", hạ thiên). Vương Đình Tương cũng rất nhấn mạnh nguyên tắc chủ thể, nhưng ông không phải là lấy tịch nhiên bất động làm nguyên tắc đạo đức siêu việt, mà là lấy nó làm cái tâm nhận biết tĩnh mà hư linh hay cái tâm của lý trí. Để nó "hư", cho nên có thể biết muôn lý ở một, tức cái gọi là "Tĩnh đều có ở một". Tâm có tác dụng chỉnh hợp muôn lý, nhưng lý vẫn là khách quan. Thể mà ông nói là hình thể, là thực thể, chứ

không phải là bản thể siêu việt của hình nhi thượng. Vì thế, ông bàn về vị phát và dĩ phát, tịch và cảm, là Thuyết kinh nghiệm chứ không phải là Thuyết hình nhi thượng.

Đó cũng là "Đạo hợp nội ngoại làm một". Tâm lấy tĩnh làm thể, là trạng thái ban đầu khi vị phát ; lấy động làm dụng, là tác dụng cảm ở vật mà động. Kỳ thực, "Tâm chưa có tịch mà không cảm, lý chưa có cảm mà không ứng, nên tĩnh là bản thể, mà động là phát dụng" ("Thật ngôn, Kiến văn thiên"). Thể của vị phát cần có dụng của nó, dụng thì tất phải cảm ở vật mà động, động thì ứng với ngoài. Đó là tịch cảm hợp nhất, động tĩnh hợp nhất, nội ngoại hợp nhất. Tĩnh mà không động thì "trệ", động mà không tĩnh, thì "nhiễu", chỉ có động tĩnh hợp nhất mới có thể thành đạo nội ngoại hợp nhất. Ông phê phán Thế Nho lấy tĩnh cảm làm "ngã chân" (cái chân thật của ta) mà động là "khách cảm" (cái cảm giác của khách). Chỉ chú trọng vào tĩnh mà coi thường động, đó là "lấy nội ngoại làm hai, gần với thiền của nhà Phật để chán ghét bên ngoài" ("Thận ngôn. Kiến văn thiên").

Vương Đình Tương bàn về vị phát, dĩ phát, bàn về tịch cảm, tình cảm, sắc thái tương đối ít, chủ yếu là nói về tâm nhận biết. Vì thế, chúng ta nói, ông đã phát triển lý thuyết tình cảm theo phương diện nhận biết lên một bước lớn. Nhưng, đó không thể nói, Vương Đình Tương không nói đến vấn đề tính tình. Thuyết vị phát dĩ phát, tuy nhấn mạnh quan hệ nhận biết của chủ thể và khách thể, nhưng vẫn là sự nhận thức kiểu luân lý đạo đức. Cống hiến của ông là biến chủ thể đạo đức thành chủ thể nhận biết, mà đối tượng nhận biết lại vẫn lấy luân lý xã hội làm chủ.

Vương Phu Chi xuất phát từ quan điểm cơ bản của Thuyết tâm tính của ông, để nêu ra sự giải thích hệ thống về vị phát và dĩ phát, đều khác với Chu Hy và Vương Dương Minh. Ông chỉ ra, vị phát dĩ phát là cái "quan khó thấu đáy thứ nhất" của Nho gia, "lời nói của các đại nho tượng tận như ngày nay, là giống nhau, là khác nhau, cái đó là bất nhất vậy". Về cái đó, ông chủ trương "Không thể chấp lời nói của tiền nhân, nên nói nó là như vậy" ("Trung Dung" chương 1, "Độc tứ thư đại toàn thuyết", quyển 2).

Vương Phu Chi liên hệ "trung hoà" với "vị phát dĩ phát" để trình bày, nhưng lại chỉ ra sự khác biệt giữa hai cái đó. Giống như La Khâm Thuận, ông cho rằng "trung hoà nói về tính tình", "vị phát và dĩ phát" là nói về tâm, tức người đảm nhận chủ thể của tính và tình, người vận dụng chúa tể của tính và tình. "Cái thiện là thực thể của trung, cái tính là sự tàng trữ của vị phát" (Như trên). Cái gọi là vị phát của hỷ, nộ, ai, lạc" bao gồm hai phạm trù liên hệ với nhau, nhưng lại khác nhau. Hỷ, nộ, ai, lạc là nói về tình, vị phát là nói về tâm, tâm tuy vị phát, nhưng tình của hỷ, nộ, ai, lạc lại tồn ở trung. " Mình có một hỷ, nộ, ai, lạc mà đặc biệt vị phát. Cái đã phát sau đều có tất cả ở bên trong mà không thiếu, như vậy cho nên nói là tại trung" (Như trên). "Tại trung" tức trong tâm thực có tính của nó, mà trong tính thì có tình, không chỉ là " thể đoạn của trạng lý" mà thôi. Nếu trong tâm không hư vô vật, "ức chế thì cái gì không thiên cái gì không ?" "Trung" cố nhiên là chỉ không thiên lệch, nhưng cần phải có thực cái vật, mới có thể nói đến không thiên, không lệch, nếu không thì "Trung" sẽ không thực hiện được. Điều đó có nghĩa là khi vị phát đã có hỷ,

nộ, ai, lạc ở trong tâm, thì cái gọi là không thiên, không lệch sẽ không thiên về hỷ mà mất nộ, ai và lạc hoặc thiên về hỷ mà trái lại làm mất hỷ, như thế v.v...

Đã có trung của vị phát thì tất phải có hòa của dĩ phát, "tiết của dĩ phát, tức trung của vị phát đó, nhất là để vị phát, nên không có thể có tên là tiết vậy" (Như trên). Như vậy, "Phát" của vị phát và dĩ phát sẽ biến thành ý nghĩa phát động mà biểu hiện ở bên ngoài, chứ không phải là ý nghĩa phát động hoặc tác dụng. Vị phát, dĩ phát là nói về "tâm", nhưng không phải là quan hệ thể dụng, mà là quá trình tâm lý của hoạt động ý thức ; "Trung hoà" là quan hệ thể dụng của tính tình. Cái gọi là tâm của vị phát, dĩ phát của ông là Thuyết kinh nghiệm, chứ không phải là Thuyết bản thể, cái gọi là trung và tính tình của ông là thuyết bản thể đạo đức. Vị phát dĩ phát tuy là tính và tình, bởi vì tính tình đều không tách rời tâm, cho nên phải nói theo tâm. Điều đó có khác với Trình Di, Chu Hy lấy thể dụng của tâm làm tính tình, càng khác với Lục Cửu Uyên, Vương Phu Chi lấy "bản tâm" làm tính tình.

Ở Vương Phu Chi xem ra, tình cố nhiên là bắt nguồn ở tính, nhưng không phải lấy vị phát làm tính, do vị phát và dĩ phát không phải là quan hệ thể dụng, mà chỉ có ý nghĩa là phát động. Vì thế, vị phát của tâm có tính cũng có cả tình, dĩ phát của tâm có tính cũng có cả tính. "Trong cái tính của ta này có sẵn cái lý tất hỷ, tất nộ, tất ai, tất lạc, để theo kiện khả năng thuận ngũ thường, mà sinh ra vì tình" ("Cái ngô tính trung cố hữu thử tất hỷ, tất nộ, tất ai, tất lạc chi lý, dĩ hiệu kiện thuận ngũ thường chi năng, nhi vi tình

sở do sinh") (Như trên). Đó là nói về tính theo tâm vị phát, mà trong đó có tính, cái gọi là vị phát "minh hữu nhất hỷ, nộ, ai, lạc, nhi đặc vị phát nhĩ", là nói về tình theo tâm vị phát, tất phải có tính. Điều đó không giống với cách nói của cái gọi là vị phát là tính, dĩ phát là tình của Chu Hy. Vấn đề ở chỗ giải thích về vị phát và dĩ phát khác nhau. Một cái là nói về quan hệ thể dụng của tâm, một cái là nói về sự hoạt động ý thức tâm lý.

Tất nhiên trung và tính tình là quan hệ thể dụng. Vị phát và dĩ phát là quá trình tâm lý, hai cái này có sự khác nhau, song lại có sự liên hệ với nhau. Điều này đã xuất hiện một vấn đề là, hoạt động tâm lý biểu hiện như thế nào về mối quan hệ thể dụng ? Vì sao lấy vị phát để nói rõ tính, lấy dĩ phát để nói rõ tình ? Vấn đề này, Vương Phu Chi đã giải thích bằng Thuyết tính tình hợp nhất. Khi vị phát, tính của hỷ, nộ, ai, lạc chưa thể biểu hiện, nhưng tính tồn ở trung, trong tính tự có tình của hỷ, nộ, ai, lạc, khi dĩ phát, tình của hỷ, nộ, ai, lạc được biểu hiện, nhưng tính là biểu hiện tình, trong đó, tự có tình. "Phải có từ trung, không phải dùng lực ở phát để tăng thêm cái không có, mà phẩm tiết đều từ bên ngoài đến" (Như trên). Vị phát, dĩ phát, tuy là nói về hoạt động tâm lý, chứ không phải là nói về tình, nhưng cần phải lấy tính làm nội dung về vấn đề này. Ông vẫn là người theo Thuyết chủ thể đạo đức.

Ở đây còn có vấn đề quan hệ động tĩnh, Vương Phu Chi là người theo Thuyết chủ "động". Ý thức chủ thể và hoạt động tình cảm là đơn nhất, là biến hoá, chứ không phải là nhất thành bất biến. Dĩ phát và vị phát không phải là dứt

khoát đối với tĩnh yên bất động, mà là tĩnh trong động. Khi hỷ, nộ, ai, lạc vị phát, đã có "Khả chinh" của ngôn, hành, thanh, dung ; Động của dĩ phát cũng phải là hỷ, nộ, ai, lạc đồng thời cùng làm, đương lúc hỷ phát thì nộ, ai, lạc là vị phát, khi nộ, ai, lạc phát thì hỷ là vị phát. "Đến lúc động, chắc có nhiều cái tĩnh tồn vậy" ("Chí động chi tế, cố nhiên hữu tính tồn giả yên") (Như trên). Tĩnh ở đây là tĩnh tương đối của động tĩnh, chứ không phải là "tĩnh" đã nói trong Thuyết bản thể.

Sự giải thích về vị phát và dĩ phát của Vương Phu Chi, đã tiến thêm một bước là phủ định sự tự ngã siêu việt của tâm. Ông đã từ lập trường của Thuyết Kinh nghiệm để trình bày vấn đề hoạt động ý thức và tình cảm của con người. Nhưng vì ông thừa nhận có nguyên tắc đạo đức phổ biến có ở trong tâm, do đó mà vẫn là người theo Thuyết đạo đức tiên nghiệm. Tuy ông quán xuyến hoạt động tình cảm vào vị phát và dĩ phát, nhưng lại thẩm thấu tư tưởng của Thuyết bản thể đạo đức, lấy nguyên tắc đạo đức làm sự tồn tại bản thể của con người. Về điểm này, ông và các nhà lý học Tống - Minh không có khác nhau căn bản.

CHƯƠNG 14

ĐẠO TÂM VÀ NHÂN TÂM

Nếu nói phân tích toàn diện "vị phát và dĩ phát" đã giải thích được ý thức chủ thể của con người, nhất là ý thức tình cảm và ý thức bản thể tiềm tại, thì "Đạo tâm và nhân tâm" là sự phân tích và giải thích về "dĩ phát", tức ý thức chủ thể biểu hiện ở ngoài. Do đó, "Đạo tâm và nhân tâm" và "vị phát, dĩ phát" có mối liên hệ lôgíc nội tại. Nói theo kết cấu lôgíc thì cái trước là bộ phận tổ thành của cái sau ; Nói về nội dung thì nó lại là sự triển khai thêm một bước của cái sau. Nhưng do quan điểm cụ thể về vấn đề tâm tính của các nhà lý học có sự khác nhau, nên giải thích cụ thể về "Đạo tâm nhân tâm" cũng có sự khác nhau của mỗi cái.

"Đạo tâm, nhân tâm" xuất hiện sớm nhất ở nguỵ "Thượng thư. Đại vũ mô" : "Nhân tâm duy nguy, đạo tâm duy vi, duy tinh duy nhất, doãn chấp quyết trung", nghĩa là : tâm đạo nghĩa nhỏ bé nên khó rõ, tâm của đám đông người nguy thì khó yên, chỉ có một tinh, không tạp, mới có thể bảo trì được trung mà không thiên lệch. Sau này, Tuân Tử trong "Giải tế thiên" đã dẫn "Đạo Kinh" nói rằng. "Cái nguy của nhân tâm, cái vi của đạo tâm, cái kỷ của nguy vi, duy chỉ có quân tử rõ mà sau có thể biết nó". "Đạo Kinh" là

sách như thế nào, đã không thể tham khảo. Nhưng, trước Tuân Tử đã có Thuyết "đạo tâm nhân tâm" được xác định chắc chắn không còn nghi ngờ gì. Chẳng qua theo tư tưởng của Tuân Tử, "nhân tâm" chỉ về tâm nhận biết nói chung, "Đạo tâm" là nhân "tri đạo". "Đạo" bao gồm đạo trời và đạo người, chỉ phép tắc nói chung của sự vật khách quan. Tâm "hư nhất nhi tĩnh" thì có thể "sát lý", "định thị phi", tâm có thể sát lý là "tĩnh ở đạo, "nhất ở đạo", nghĩa là "tri đạo". Tâm tri đạo có thể "tài quan vạn vật". Tư tưởng chủ thể của Tuân Tử túc năng lực nhận thức sự vật khách quan biểu hiện ở tâm lý trí. Nếu phát triển theo phương thức tư tưởng này thì có thể phát triển lý luận nhận thức rất tốt.

Nhưng sự thực không như thế. Bản thân Tuân Tử cũng chưa kiên trì lý luận này đến cùng, mà là đi theo con đường "tư nhân" (túc suy nghĩ về nhân ái), ông lấy tâm dục vọng tình cảm làm sự "nguy", nên đưa ra chủ trương lấy đạo tâm để chế ngự nhân tâm (Xem "Tuân Tử giải tế thiên", "Đạo tâm nhân tâm" trở thành phạm trù quan trọng của Thuyết tâm tính lý học, đầu tiên do Trình Di nêu ra. Ông giải thích "Đạo tâm" thành tâm hợp với đạo hay tâm của thể đạo, chú không phải là bản tâm đạo đức tự thể nghiệm, túc "Không đáng lấy thể hội làm tâm không phải là tâm"). Đó hoàn toàn là một loại ý thức đạo đức và quan niệm đạo đức, cái gọi là "Học giả toàn thể thử tâm", "kính thủ thử tâm" (Cái tâm này của toàn thể học giả, phải kính trọng giữ gìn lấy cái tâm đó) ("Di thư" quyển 2 thượng), là cái tâm thể nghiệm, hàm dưỡng cái đạo đức đó. Ông cho rằng, người người đều có bản tâm đạo đức tiên nghiệm. "Tâm, nói sở tại của đạo ; là thể của đạo vậy. Tâm và đạo hoà trộn làm

một vậy, nghĩa là ý thức chủ thể hoàn toàn bị đạo đức hoá, nên biến thành quan niệm đạo đức, lại gọi là "lương tâm". Đó là một nguyên tắc lý tính nội tại, cũng là sự tự thể hiện của bản thể đạo đức, thực tế là quan niệm luân lý xã hội đã nội tại hoá.

"Nhân tâm" thì bị nói thành ý thức cá thể về bản năng tự nhiên, dục vọng vật chất của cảm tính,v.v... Ở đây đã nêu lên vấn đề quan hệ giữa ý thức cá thể với ý thức quần thể. Đó là một bước phát triển sâu hơn của Thuyết tâm tính lý học. Nhưng, đối với "nhân tâm", tức ý thức cá thể, ông vẫn hoàn toàn giữ thái độ phủ định. "Nhân tâm, là tư dục vậy ; đạo tâm là chính tâm vậy. Nói nguy là bất an, nói vi là tinh vi. Chỉ có như thế, cho nên phải nhất tinh. "Duy tinh duy nhất" giả, chuyên phải nhất tinh vậy. Tinh chi nhất chi, mới có thể đoãn chấp quyết trung". Trung là chỗ cực chí (Nhân tâm, tư dục dã ; đạo tâm, chính tâm dã. Nguỵ ngôn bất an, vi ngôn tinh vi. Duy kỳ như thử, sở dĩ yếu tinh nhất. Duy tinh duy nhất giả, chuyên yếu tinh nhất chi dã. Tinh chi nhất chí, thuỷ năng doãn chấp quyết trung. Trung thị cực chí xứ) ("Di thư", quyển 19). Ông đối lập "đạo tâm" với "nhân tâm", lấy đạo tâm làm chính, lấy nhân tâm làm tà, phải dùng công phu "nhất tinh" làm cho "đạo tâm" được bảo trì, không bị "nhân tâm" gây rối loạn. "Trung" là đạo tâm, tức trung "Phát nên đều trung tiết", nó là tiêu chuẩn cao nhất, có ý nghĩa giống như trung của Trung hoà, "Trung dung", chỉ là thuyết minh từ góc độ khác nhau. Trung "của Trung hoà" là nói theo ý thức bản thể "vị phát", nên là, "đại bản" của thiên hạ ; Trung của "Trung dung" là nói theo thực

tiến, nên là "Định lý" của thiên hạ. "Doãn chấp kỳ trung" là nói theo tâm dĩ phát, nên là tiêu chuẩn hành vi. Ba chữ "trung" đều có ý nghĩa không thiên, không lệch. Chính vì như thế, mới có thể thành "cực chí".

Ở Trình Di xem ra, đạo tâm và nhân tâm, ý thức quần thể và ý thức cá thể là đối lập. Không thể điều hoà, hai cái này không thể cùng tồn tại. Vì thế, cần phải loại bỏ nhân tâm để bảo tồn đạo tâm. "Nhân tâm tư dục, nên nguy đãi. Đạo tâm lý trời, nên tinh vi" ("Nhân tâm tư dục, cố nguy đãi. Đạo tâm thiên lý cố tinh vi") ("Di thư", quyển 24). Ông đánh đồng đạo tâm nhân tâm với thiên lý nhân dục, điều đó có ý nghĩa là, muốn tự giác hy sinh lợi ích cá thể để phục tùng lợi ích quần thể, ngăn cản ý thức cá thể phục tùng ý thức quần thể. Loại lý luận hai cực hoá này không thể không nói là có đặc trưng của triết học luân lý tôn giáo, nhưng đó lại là ý thức tự ngã nội tại hoá.

Chu Hy nhìn thấy tính cực đoan của loại quan điểm này, đã uốn nắn cách nói của Trình Di, nêu ra nhân tâm không những là nội tại, mà còn là tất yếu, không thể nói nhân tâm "không tốt", càng không thể tiêu diệt nhân tâm. "Nếu nói đạo tâm lý trời, nhân tâm nhân dục, lại là có hai tâm. Con người chỉ có một tâm, nhưng tri giác được đạo lý đúng là đạo tâm, tri giác được thanh sắc khứu vị đúng là nhân tâm". "Nhân tâm nhân dục vậy", lời nói ấy có chỗ không đúng, tuy thượng trí không thể không có cái đó, há có thể nói là hoàn toàn không phải" ("Ngữ loại" ,quyển 78). Điều đó, với mức độ nhất định đã khẳng định nhân tâm là tính tất yếu của ý thức cá thể.

Cái gọi là "con người chỉ có một tâm" của Chu Hy là nói về tâm tri giác, chứ không phải là tâm của bản thể. Tuy nhiên, nó không thể tách rời với tâm của bản thể, nhưng nó không ngang bằng với tâm siêu việt của hình nhi thượng. Nói theo tác dụng tri giác của hình nhi hạ, không những phải tri giác được "lý", mà còn phải tri giác được "khí". Điều đó có sự khác nhau giữa đạo tâm với nhân tâm. Tri giác là cái người người đều có, người có tri giác thì phân biệt được lý tính và cảm tính, nhưng cũng là cái người người đều có trực giác tự ngã về lý tính đạo đức. "Đạo tâm", lại gọi là tâm của nghĩa lý ; Tri giác cảm tính gây ra do nhu cầu sinh lý, tức "nhân tâm", lại gọi là tâm của vật dục (ham muốn vật chất). "Cái linh của tâm này, giác ở cái lý, là đạo tâm vậy ; giác ở cái dục, là nhân tâm vậy ... nhân tâm xuất ra ở hình khí, mất đi thế nào được ?" ("Ngữ loại", quyển 62). Điều đó có nghĩa là, con người không những có lý tính đạo đức, mà còn có dục vọng cảm tính ; Không thể vì con người có có lý tính đạo đức mà phủ định cái tâm vật dục cảm tính vật chất của nó. Vì thế, ý thức chủ thể của con người đã có mặt lý tính, cũng có mặt cảm tính ; đã bao gồm ý thức quần thể, cũng bao gồm cả ý thức cá thể. Quan điểm này của Chu Hy là sự phân tích tương đối sâu sắc về hoạt động của ý thức.

Chu Hy lại cho rằng, đạo tâm "sinh" ở nghĩa lý hay "phát" ở nghĩa lý, nhân tâm "sinh" ở khí huyết hay "phát" ở hình thể. "Con người tự có nhân tâm, đạo tâm, một cái sinh ở khí huyết, một cái sinh ở nghĩa lý. Đói rét, đau đớn, là nhân tâm đó vậy. Trắc ẩn, tu ố, thị phi, từ nhượng, là đạo tâm này vậy. Tuy thượng trí cũng giống nhau" (Như trên).

Lại nói : "Đạo tâm là phát ra trên nghĩa lý, nhân tâm là phát ra trên thân người. Tuy thánh nhân không thể không có đạo tâm, như tiểu nhân không thể không có đạo tâm, như tâm trắc ẩn là vậy" ("Ngữ loại", quyển 78). Cái gọi là "tri giác" là nói theo tác dụng nhận biết của ý thức chủ thể ; cái gọi là "sinh ở" hay "phát ở" là nói theo nguồn gốc của nó. Hai cách nói này không có mâu thuẫn. Ở Chu Hy xem ra, đạo tâm, nhân tâm đều bắt nguồn từ tính, nhưng đạo tâm bắt nguồn ở nghĩa lý, nhân tâm bắt nguồn ở khí chất. Cái trước là ý thức đạo đức tiên nghiệm, cái sau là dục vọng sinh lý. Song Chu Hy có nhấn mạnh hơn về "tri giác". Nói một cách cụ thể, cái giác ở nghĩa lý, là một loại tự giác hay trực giác của ý thức đạo đức. Cái giác ở dục, là tri giác cảm tính về đói khát, đau ngứa. Đó là sự giải thích cơ bản về đạo tâm nhân tâm của Chu Hy.

Điều cần chỉ ra là, Chu Hy nói nhân dục, tức dục vọng cảm tính thành "nhân tâm" là điều khẳng định. Điều này giống như trên vấn đề tính tình, không phản đối tính một cách chung chung, không thể nói thành chủ nghĩa cấm dục. "Hỏi : "Nhân tâm chỉ có nguy", Trình Tử đáp rằng. "Nhân tâm, là nhân dục vậy". Sợ chưa phải là không tốt" ("Ngữ loại", quyển 78). Con người có hình thể khí huyết cần có cảm giác tự ngã hay tri giác về đói khát, đau ngứa, đó là điều mà người nào cũng không tránh khỏi. Về vị của miệng, về sắc của mắt, về thanh của tai, về mùi của mũi, về an dật của chân tay, những cái đó đều là tính, có "tri giác" là "nhân tâm". Điều đó không phải là bản nguyên của tính, nhưng "duy trong tính có cái lý đó... tự nhiên phát ra như thế" ("Ngữ loại", quyển 61).

Từ sự trình bày của Chu Hy để xem xét, thì mối quan hệ giữa "đạo tâm nhân tâm" và "vị phát dĩ phát" là rõ ràng. Hai cái này đều là chỉ nói về dĩ phát, chứ không phải là lấy vị phát làm đạo tâm, lấy dĩ phát làm nhân tâm. Ông lại nói trắc ẩn, v.v... thành "đạo tâm", nói hỷ, nộ, ai, lạc, v.v... thành "nhân tâm". Thực tế là nói hai loại ý thức tình cảm, tức ý thức tự ngã của tình cảm đạo đức và tình cảm tự nhiên. Đạo tâm là biểu hiện nội dung đạo đức siêu việt bằng hình thức cảm tính hiện thực.

Nhưng các điều đó vẫn không phải là luận điểm chủ yếu của đạo tâm và nhân tâm. Luận điểm chủ yếu của ông là "cần làm cho đạo tâm luôn luôn là chủ của một thân thể, mà mỗi nhân tâm nghe theo mệnh vậy" ("Tất sử đạo tâm thường vi nhất thân chi chủ, nhi nhân tâm mỗi thính mệnh yên") ("Ngữ loại", quyển 63), tức dùng "đạo tâm" để chúa tể, tiết chế "nhân tâm". Dương nhiên, nếu chỉ có đạo tâm mà vất bỏ nhân tâm thì đạo tâm cũng có thể biến thành "không hư vô hữu" mà trôi vào học thuyết của Phật giáo. Nhưng nhân tâm tuy không thể không có, nếu lún chìm vào sự chúa tể, tiết chế của đạo tâm mà quy về "chính", ví dụ đói khát nên muốn được ăn uống, là nhân tâm, nhưng có cái có thể ăn được, có cái không thể ăn được, cần phải ăn cái nào, uống cái nào cho thỏa đáng. "Ôi ! Đến cái ăn" cũng không thể ăn, "cho nên phải làm cho mỗi nhân tâm phải nghe theo sự phân biệt của đạo tâm mới được" (Như trên).

Nhưng điều đó không phải nói, ngoài nhân tâm ra, còn có đạo tâm ở giữa nhân tâm "tạp xuất" ra, "đạo tâm lại phát hiện ở trên nhân tâm đó" ("Ngữ loại", quyển 78). "Đại để nhân tâm đạo tâm, chỉ là giao giới, chứ không phải là hai

vật" (Như trên). Ông khẳng định Thuyết nhân tâm đạo tâm "hỗn hỗn vô biệt" (hỗn hợp làm một) của Lục Cửu Uyên, chứng tỏ về vấn đề này, hai ông có chỗ nhất trí, và không có đối lập căn bản. Ở Chu Hy xem ra, con người không tại ở chỗ nhân tâm, bởi vì hai cái này có sự phân biệt về cấp độ, xem xét theo góc độ ý thức tự ngã, là ý thức cá thể phục tùng ý thức luân lý mà ý thức luân lý biểu hiện ra thông qua ý thức cá thể. Chu Hy thừa nhận, ý thức luân lý tồn tại không thể tách rời ý thức cá thể, đó là chỗ sâu sắc của ông. Ông còn thấy được giữa ý thức cá thể và ý thức luân lý có mâu thuẫn và có mặt đối lập, đó cũng là sâu sắc. Song cuối cùng ông chủ trương lấy tâm đạo làm "chúa tể" nhân tâm, nhân tâm phục tùng đạo tâm, điều này sẽ trói buộc sự phát triển của ý thức cá thể một cách nghiêm trọng, tạo thành tâm lý tuyệt đối phục tùng, sinh ra hậu quả nghiêm trọng. Lục Cửu Uyên không phân biệt "Đạo tâm và nhân tâm". "Bản tâm" đã là đạo tâm, cũng là nhân tâm, chỉ có một tâm, không có hai tâm. Ông phản đối Thuyết lấy đạo tâm làm đạo trời, lấy nhân tâm làm nhân dục, vì thế được sự tán đồng của Chu Hy. Nhưng ở Lục Cửu Uyên xem ra, nhân dục là vật dục "lún ngập" đã dẫn đến, và không phải là nhân tâm tự có, vật dục cần bỏ đi, nhân tâm lại không thể không có. "Sách nói rằng : nhân tâm duy nguy đạo tâm duy vi", người giải thích phần lớn chỉ nhân tâm là nhân dục, đạo tâm là lý trời, nói như vậy không phải là phải. Có một tâm hay có hai tâm ? Nói theo người là duy nguy, nói theo đạo là duy vi. Vọng niệm tắc cuồng, khắc niệm tắc thánh, không phải là nguy ! Vô thanh vô xú, vô hình vô thể, không phải

là vi !" ("Ngữ lục", "Tượng sơn toàn tập", quyển 34). "Niệm" mà ông nói, cũng là chỉ về hoạt động suy nghĩ, về tình cảm tâm lý v.v... gần với "tri giác". Cái gọi là "Nhân tâm duy nguy" giả, do "Tà chính thuần là tâm niệm suy nghĩ" ("Tạp thuyết", như sách đã dẫn, quyển 22), chứng tỏ niệm lự có phân biệt, có chính và bất chính. "Tâm đương bàn về tà chính, không thể không có vậy. Cho ta không có tâm, đó tức là tà thuyết vậy" ("Dữ Lý Tế", như sách đã dẫn, quyển 11). Tâm niệm lự là chính, tức là đạo tâm ; bất chính tức là bị tư dục kìm hãm và không có nhân tâm.

Lục Cửu Uyên không như Chu Hy, lấy tâm của vật dục làm nhân tâm. Nhân tâm mà ông nói, thực tế cũng là tâm đạo đức. "Nhân là nhân tâm vậy. Tâm ở tại người, là người sở dĩ là người mà khác với cầm thú, cây cỏ vậy" ("Học vấn cần phóng tâm", như sách đã dẫn, quyển 32), tức cho rằng con người chỉ có tâm nghĩa lý. Nghĩa lý tại nhân tâm, là ta đã có sẵn, đó là ý thức tự ngã của con người. Nói theo tư lự nhân tâm, tư ở nghĩa lý là chính, nếu tư theo vật dục, cũng là ta tư. Nghiêm chỉnh nói thì sự giải thích về "nhân tâm" của Lục Cửu Uyên không giống Chu Hy.

Nhưng, do ông hỗn hợp "Đạo tâm" và "Nhân tâm", ý thức đạo đức và ý thức cá thể làm một, một mặt, nhấn mạnh nội ngoại đều không có luỹ, "siêu nhiên ở một tấm thân", nên tự làm chúa tể, thực hiện sự siêu việt của ý thức tự ngã, mặt khác, lại không thể tồn tại cảm tính thoát khỏi thân khu hình thể. Cái gọi là "con người không phải gỗ đá, há có thể không có tâm", đã thừa nhận sự tồn tại của ý thức tình cảm cá thể. Ông tuy phản đối "Sự tâm tự dụng", nhưng

lại khó tránh khỏi "sự tâm tự dụng" (tâm của thầy, tự thầy sử dụng). Đó là mâu thuẫn nội tại, lại có nhân tố tích cực phản lại cái tiêu cực trong truyền thống.

Khác với Chu Hy và Lục Cửu Uyên, Vương Dương Minh hầu như lại quay về quan điểm của Trình Di, lấy đạo tâm làm lý trời (thiên lý), lấy nhân tâm làm nhân dục, lấy đạo tâm làm chính, lấy nhân tâm làm nguỵ. Ông cũng chủ trương chỉ có một tâm, nhưng có chia ra có chính và bất chính. Tâm tắc kỳ chính là đạo tâm, mất kỳ chính là nhân tâm. Toàn bộ vấn đề là ở chỗ, nếu làm sao khiến cho ý thức tự ngã đắc kỳ chính, thì không phải lấy đạo tâm làm chủ nhân tâm nghe theo mệnh lệnh, nếu theo Chu Hy đã nói, thì có hai tâm. "Một tâm, chưa lẫn vào con người, nguỵ gọi là nhân tâm. Nhân tâm có được cái kỳ chính tức đạo tâm, đạo tâm mất cái kỳ chính, tức nhân tâm, ban đầu không phải có hai tâm vậy. Trình Di nói nhân tâm tức nhân dục, đạo tâm tức lý trời, lời nói nếu phân tích đạo tâm tức lý trời, lời nói nếu phân tích mà ý thực có, thì nay nói rằng đạo tâm là chủ mà nhân tâm nghe theo mệnh lệnh, là hai tâm vậy. Lý trời, nhân dục không đứng song song với nhau, yên có lý trời làm chủ, nhân dục lại từ đó mà nghe theo lệnh sao ?" ("Truyện tập lục thượng").

Ở đây, điều đáng nêu là ông thừa nhận "nhân tâm" là nhân dục, điểm này giống như Chu Hy, nhưng ông không cho rằng đây là lương tri phải có. Thực tế, "nhân tâm" mà ông nói, như vật dục mà Lục Cửu Uyên đã nói, nhưng Lục Cửu Uyên không thừa nhận là nhân tâm. Đây hoàn toàn là một loại đánh giá về đạo đức, chỉ có ý thức đạo đức là thiện, cần bảo trì, ý thức cá thể có đặc trưng cảm tính là ác, cần

loại bỏ. Ngoài ra tâm của ông đã nói không hoàn toàn giống Chu Hy. Tâm của Chu Hy nói là tâm tri giác của Thuyết kinh nghiệm, tâm của Vương Dương Minh nói là bản tâm đạo đức. Hai ông đều nói chỉ có một tâm, nhưng theo Chu Hy nói, tâm tri giác, giác ở nghĩa lý, là đạo tâm. Điều đó ở Chu Hy tự nhiên có thể thành lập được, nhưng ở Vương Dương Minh xem ra, bản tâm đạo đức lại là vô thanh vô xú, tình nghĩa vô nhị, nếu có vật dục tham tạp vào, là mất đi bản tâm, biến thành "nhân tâm". Nói theo điều này ông và Lục Cửu Uyên lại là nhất trí.

Vương Dương Minh hoàn toàn hợp đạo tâm nhân tâm và thể dụng, vị phát dĩ phát làm một. Ở ông xem ra, đạo tâm đã là dĩ phát. "Tâm thể này đã là cái gọi là đạo tâm, thể minh tức là đạo minh, càng không có hai" (Như trên). Chính vì như thế, tất nhiên nó là "chính", là "thiện", song thể không tách rời dụng, cần phải "minh" trên phát dụng. Nếu "chạm" vào ý tứ của một số người, thì mất đi cái chân chính mà biến thành cái ác. "Hành vi của con người" (nhân vi), tức là tâm công lợi, có ý sắp xếp, bao gồm cả "Tư tâm uổng niệm" (lòng tư lợi, ý nghĩ sai trái), như loại ham thanh, ham sắc, ham danh, ham vị, ham lợi. "Suất tính" gọi là đạo, là đạo tâm, nhưng chạm vào ý tứ về hành vi của một số người có, là nhân tâm. Đạo tâm vốn là không có tiếng tăm gì, nên nói là vi ; dựa vào nhân tâm mà làm sẽ có nhiều chỗ không yên ổn, nên nói là nguy" ("Truyện tập lục hạ").

Như vậy xem ra, Chu Hy, Lục Cửu Uyên và Vương Dương Minh, là ba nhà lý học, mỗi ông đều có sự lý giải và

giải thích khác nhau về phạm trù "đạo tâm, nhân tâm", một phạm trù biểu thị ý thức chủ thể, Chu Hy là người theo Thuyết chủ thú về đạo tâm và nhân tâm, ý thức đạo đức và ý thức cảm tính, đồng thời tồn tại cái trước là chủ. Lục Cửu Uyên là người theo Thuyết đạo tâm nhân tâm hợp nhất, đạo tâm là nhân tâm, tâm của vật dục lại không phải là nhân tâm. Vương Dương Minh là người theo Thuyết đạo tâm nhân tâm lưỡng cực, tâm của vật dục tuy là nhân tâm, nhưng lại không thể đứng ngang với đạo tâm. Về điểm triệt để loại bỏ tâm của vật dục này, Lục Cửu Uyên, Vương Dương Minh và Trình Di có điểm chung, còn Chu Hy thì tương đối linh hoạt. Nhưng về điểm loại bỏ tâm của "tư dục" này, họ đều có điểm chung.

Tự ý thức quan của Vương Dương Minh hoàn toàn là đạo đức quan của "thiện". "Chỉ thiện chính là bản thể của tâm, về bản thể mới quá đáng một chút là ác" (Như trên). Điều đó hoàn toàn nhất trí với Thuyết đạo tâm nhân tâm. Thiện là đạo tâm. "Đạo tâm giả, gọi là lương tri vậy" ("Truyện tập lục" trung), nhưng đạo tâm chủ yếu vẫn là nói theo phát dụng, theo thiện của lương tri tự nhiên lưu hành. Nhưng thiện của bản thể không thể bảo đảm phát dụng của nó đều là thiện, vì thế, ông không thể không thừa nhận sự tồn tại của "nhân tâm". Nhưng Vương Dương Minh thừa nhận, đạo tâm tuy "không có tiếng tăm" là tâm của bản thể, song không tách rời tâm máu thịt và thân khu hình thể. Điều đó không thể tránh khỏi phải liên hệ với sự tồn tại cảm tính của cá thể. Nghĩa là, phải thừa nhận sự tồn tại của ý thức cá thể. Ở Vương Dương Minh, đạo tâm và nhân

tâm, thiện và ác, cũng là sự xung đột và đối lập của ý thức luân lý và ý thức cá thể, đạt được trình độ sâu sắc hoá, đồng thời lại có nghĩa bắt đầu giải thể của chủ nghĩa đạo đức lý học.

Vương Kỳ, đại đệ tử của Vương Dương Minh đã nêu lên rõ ràng quan điểm "Thân tâm nguyên là một thể". Chúa tể linh minh của thân thể gọi là tâm, sự vận dụng ngưng tụ của tâm gọi là thân thể, không có thân thể thì không có tâm " ("Dĩnh tân thư viện hội ký", "Vương Long Khê toàn tập", quyển 5). Thân tâm đã là thống nhất, thì đạo tâm quyết không thể tồn tại mà tách rời thân thể máu thịt cảm tính. Một đệ tử khác của Vương Dương Minh là Lý Kiến La, tuy nêu ra "cái xuất ra từ tính" là đạo tâm, "cái xuất ra không từ tính " là nhân tâm, nhưng đồng thời ông lại nêu ra mệnh đề "thân là thiện thân" ("Minh nho học án", quyển 31). Nếu lơ lửng nói một điều cấm đến cái thiện, nó sẽ rơi vào hư không và chạy theo phóng túng v.v... (Như trên). Tất nhiên thân là thiện thân, "đạo tâm" thì cần lấy thân tồn tại của cảm tính làm cơ sở. Vương Cấn thì lấy thân làm an thân" (Như sách đã dẫn, quyển 32), nghĩa là tâm lấy thân làm bản. Cần phải "yêu thân", "tôn thân" mới có cái gọi là đạo tâm. Bởi vì "Thân và đạo nguyên là một việc, chí tôn chính là cái đạo đó, chí tôn chính là cái thân đó..., cần phải tôn đạo, tôn thân mới là chí thiện" (Như trên). Ông đặt ý thức đạo đức của hình nhi thượng trở về trong nhân thân hiện thực, lấy hình thể cảm tính làm cơ sở của đạo tâm, điều đó có nghĩa là nhu cầu sinh lý, dục vọng vật chất, nhu cầu tình cảm v.v... của con người là nội dung cơ bản của

đạo tâm. Mệnh đề "Cái trăm họ dùng hàng ngày tức là đạo", không những chỉ là sự trình bày khách quan, mà còn phải lý giải theo góc độ ý thức tự ngã. Tâm bất ly thân, có thân ắt phải có tâm, không cần đến ngoài thân để tìm cái gọi là "đạo tâm", "Tâm của anh thấy có, sao phải cầu ở đâu !" (Như trên) Vì thế, ở Vương Cấn, nhân tâm hiện thực sinh động là "đạo tâm", ngoài cái đó ra, không có đạo tâm nào hơn.

Phát triển tiến bộ về tư tưởng này đã xuất hiện Thuyết "tư tâm" của Lý Chí. Lý Chí công khai nêu ra người người đều có tư tâm, "cái tư này là cái tâm của con người vậy, con người cần có cái tư rồi sau mới thấy tâm, nếu không có cái tư thì không có cái tâm vậy. Như người làm ruộng, có thu hoạch riêng, mà làm ruộng cần phải có sức khoẻ ; Người ở nhà tích trữ kho riêng, mà trị gia cần có sức lực" ("Phú tư giả, nhân chi tâm dã. Nhân tất hữu tư, nhi hậu chi tâm nãi kiến, nhược vô tư tắc vô tâm hĩ. Như phục điền giả, tư hữu thị chi hoạch nhi trị điền tất lực ; cự gia giả, tư tích khố chi hoạch nhi trị gia tất lực") ("Tàng thư. Đức nghiệp nho thần hậu luận"). Vì thế, ông chủ trương "Bất tất kiểu tình, bất tất ức chí, trực tâm nhi động" (không cần phải làm khác người, không cần làm trái với tính, không cần phải làm mờ cái tâm, không cần phải ức chế cái chí, cứ trực tâm mà động, cứ thẳng thắn mà làm) ("Thất ngôn tam thủ", như sách đã dẫn, quyển 2). Ông phản đối loại thuyết giáo về "đạo tâm". Ví dụ : "Tiểu phụ bên bờ giếng thị trấn" làm người buôn bán, chỉ biết nói về buôn bán, người lực điền làm ruộng, chỉ biết nói về làm ruộng, nên lời nói của họ có ý nghĩa xác

thực" ("Thị tỉnh tiểu phu" tác sinh ý giả đán thuyết sinh ý, lực điền tác giả đán thuyết lực điền, dĩ kỳ trực tâm nhi động, suất tỉnh nhi hành, cố kỳ ngôn "tạc tạc hữu vị") ("Đáp Cảnh Tư Khẩu", như sách đã dẫn, quyển 1). Ông công khai "lấy tâm tự tư tự lợi, làm học thuyết tự tư tự lợi" ("Ký đáp lưu đô", "Phần thư tăng bổ", 1) và vạch trần đạo học giả đương thời "miệng nói nhân nghĩa mà tâm có cao quan". Thuyết tư tâm của Lý Chí, phản ánh sự thay đổi của thời đại, lần đầu tiên đưa ý thức cá thể lên vị trí hàng đầu và khẳng định đánh giá đã vượt ra ngoài cuộc tranh luận về "đạo tâm nhân tâm" nói chung, nhưng thực ra lại là sự tiếp tục và phát triển cuộc tranh luận đó. Bằng khẩu hiệu ý thức cá thể và tự do cá tính rõ ràng, đối kháng với quan niệm đạo đức truyền thống, ông mạnh dạn phủ định thuyết giáo đạo đức, vì thế mà bị coi là "Dị đoan" (Những điều trái với chủ trương giáo nghĩa chính thống- ND). Tư tưởng của ông đã biểu hiện tinh thần dũng cảm chống lại truyền thống.

Sau này, Lưu Tông Chu đưa ra mệnh đề "đạo tâm nhân tâm" chỉ là một "tâm", cùng loại với Lục Cửu Uyên, song lại tiếp thu có phê phán tư tưởng Chu Hy, lấy tâm làm tâm tri giác của Thuyết kinh nghiệm. Nhân tâm đến từ khí chất, đạo tâm là cái sở đương nhiên của nhân tâm, song tồn tại không tách rời nhân tâm. "Tâm chỉ là nhân tâm, mà đạo chính là cái sở đương nhiên của con người, cho nên vẫn là một tâm, khí chất nghĩa lý chỉ là một tính" ("Trung dung thủ chương thuyết", "Lưu Tử toàn thư", quyển 8). Ông là người theo Thuyết tâm tính hợp nhất, nhân tâm đạo tâm là nói rõ nhân tính theo quan điểm ý thức của mình. Ông đặc

biệt nhấn mạnh "ly khước nhân tâm, biệt vô đạo tâm" (tách rời nhân tâm, khác nào không có đạo tâm) ("Hồi Lục", như sách đã dẫn, quyển 13). Như biết lạnh mà nghĩ tới áo, biết đói mà nghĩ tới ăn, đó là nhân tâm, làm áo nên áo, làm ăn nên ăn (đương y nhi y, đương thực nhi thực) là đạo tâm. Đạo tâm được coi là ý thức đạo đức, lại là cái mà nhân tâm đã có và không ở ngoài nhân tâm để chi phối nhân tâm. Làm áo, làm ăn và nghĩ tới áo, tới ăn " cùng đến một lúc", không phải nói nghĩa về áo, về ăn, lại phải cần có một cái tâm làm áo nên áo, làm ăn nên ăn. Ông phê phán "Thuyết lấy đạo tâm làm chủ, mà nhân tâm phải nghe theo mệnh lệnh" của Chu Hy, là "một thân có hai tâm vậy". Ông thừa nhận đã có ý thức cá thể, lại cần phải ngấm cái lý tính đạo đức và tự giác làm việc theo ý thức đạo đức.

Nhưng, đạo tâm lại là ý thức bản thể, so với các ông như Vương Cấn v.v... điều đó rõ ràng trở lại chủ nghĩa đạo đức lý học. Chỉ là, ông nêu ra rõ ràng là lấy "ý" thay thế "đạo tâm", "nhân tâm có ý như vậy, tức cái gọi là đạo tâm duy vi của Ngu Đình vậy". "Ý chính là tâm, cho nên là tâm vậy, chỉ nói về tâm, thì chỉ là thể hư cỗ một tấc, nổi lên một chữ ý, mới thấy hạ được cái kim định bàn (cái kim thăng bằng)... ý ở tâm, chỉ là một điểm tinh thần trong thể hư, vẫn chỉ là một cái tâm" ("Ý giả tâm chỉ sở dĩ vi tâm dã. chỉ ngôn tâm, tắc tâm chỉ thị kinh thốn hư thể nhĩ, trước cá ý tự, phương kiến hạ liễu định bàn chân... ý chi vu tâm, chỉ thị nhất cá tâm")("Đáp Đổng sinh tâm ý thập vấn", như sách đã dẫn, quyển 9). Ý của Lưu Tông Chu nói là ý thức của mình, nhưng nó không phải là ý thức cá thể, mà là ý

thức đạo đức. Nó là một điểm tinh thần quy định tâm sở dĩ là tâm, song điểm tinh thần này sẽ ở trong nhân tâm sinh động. "Ý" được xem là "độc thể", là cái tâm cá thể có một, ngoài ý nghĩa tuyệt đối ra, lại còn có ý độc lập, đó lại có thể giải thích là một loại ý thức độc lập. Nghĩa là dưới hình thức của ý thức đạo đức xã hội, bao hàm cả một loại ý thức độc lập của cá thể. Đó có lẽ là nội dung tích cực trong Học thuyết ý thức của Lưu Tông Chu.

Trần Xác là học trò của Lưu Tông Chu, thì tiến mạnh hơn nhiều. Giống như lý chí, ông công khai nêu ra "Thuyết tư tâm". Trong "Tư thuyết", ông nêu ra : người người đều có cái tâm "tự tư". "Xưa kia, cái gọi là thánh nhân, hiền nhân, đều từ một ý nghĩ tự tư mà có thể suy đến để tạo nên cái cục đinh vậy" ("Bỉ cổ chi sở vị nhân thánh hiền nhân giả, giai tăng tự tư chi nhất niệm, nhi năng suy nhi trí chi, dĩ tạo hồ kỳ cục giả đã") ("Trần Xác văn tập", quyển 11). Điều đó đã vạch trần sự tồn tại của ý thức cá thể, có đặc điểm phản lại truyền thống.

La Khâm Thuận, thuộc phái khác trong lý học đem đạo tâm nhân tâm kết hợp với tính tình, lấy đạo tâm làm tính, lấy nhân tâm làm tình. "Đạo tâm là tính vậy, nhân tâm là tình vậy. Tâm có một vậy, mà nói theo hai cách là phân biệt động và tĩnh, thể và dụng vậy" ("Khốn tri ký" quyển thượng). Thực tế đó không hoàn toàn phù hợp với tư tưởng của Chu Hy. Về điểm này, Đại Sư lý học Triều Tiên là Lý Thoái Khê (1501 - 1570) sống cùng thời với La Khâm Thuận đã có phê phán. Lý Thoái Khê nói : "Cận thế La

Chỉnh Am "Khốn tri ký", lấy đạo tâm làm tính, lấy nhân tâm làm tình, ... nói như vậy rất sai" ("Đáp Kim Cảnh Thuần". "Lý Thoái Khê toàn tập. Thư sao, cửu"). Lý Thoái Khê được coi là người truyền bá tư tưởng của Chu Hy, kiên trì "nhân tâm đạo tâm đều nói về chỗ dĩ phát" ("Đáp Lý Thúc Hiếu", như sách đã dẫn, thư sao, tam), không thể phân biệt thể và dụng. Giải thích của Lý Thoái Khê lại là phù hợp với tư tưởng của Chu Hy. Nhưng, La Khâm Thuận, sở dĩ giải thích như thế, là để nâng "Đạo tâm" lên nguyên tắc đạo đức, mà phân biệt với "Tâm". Cái gọi là "một tâm hai cách nói" (nhất tâm lưỡng ngôn) và không phải là lấy tâm làm tính tình, mà là nói tính tình theo tâm. Ông xem ra, tâm chỉ là "thần minh", là năng lực nhận thức của chủ thể, đạo tâm, nhân tâm là nội dung của nó, đạo tâm là tính trong tâm, nhân tâm là tình trong tâm. Đó cũng là nhận thức của mình về tính và tình trong tâm, nhưng, điều ông nhấn mạnh là tính khách quan về nội dung của nó, chứ không phải là tự đồng nhận hay tự thể chứng về ý thức chủ thể. "Quý hồ người có cái tâm chắc chắn sẽ nghiên cứu sâu về kỷ, để không mất đi cái chính của tính tình vậy" (Như trên). Ông có quan niệm sâu sắc là coi tính, tình là đối tượng tự thân để nhận thức nó.

Điều đó, đương nhiên cũng là Thuyết tiền nghiệm. Lý tính đạo đức bắt nguồn ở trời và có ở tâm. "Kẻ chưa bao giờ học hỏi kia, tuy không biết lý trời là cái vật gì, lý trời không ở trong trái tim với thời gian cực ngắn sao ?" ("Tái đáp Lâm Chính Lang trình phù", "Khốn tử ký", phụ lục). Đạo tâm là nói về nội dung, là lý trong tâm, tức tính, do

tồn tại không tách rời tâm, nên gọi là "đạo tâm", vì nó là tính nên không phải là tâm, nên gọi là "đạo tâm". Chính vì La Khâm Thuận nói đạo tâm thành nguyên tắc lý tính, vì thế mà nó là sự tồn tại của một loại vật chất. Chỉ có phát mà là nhân tâm, tức biểu hiện là ý thức tình cảm, mới có tính hiện thực. Nhưng lúc này thì có phân biệt sáng tối, vì thế, không thể nói nhân tâm hợp với lý tính đạo đức. "Đạo tâm thường sáng tỏ bản thể của nó rõ ràng vậy. Nhân tâm thì có tối, có sáng. Phàm là phát mà là lý, tức là chỗ sáng của nhân tâm, phát không là lý, lại là chỗ tối, không thể nói nhân tâm có ý nghĩa là tối vậy" ("Đáp Lục Hoàng Môn lăng minh", "Khốn tri ký", phụ lục). Đạo tâm lúc phát là nhân tâm, có sự tham gia hoạt động nhận thức, loại tham gia này có phân ra tự giác và không tự giác. Nếu tự giác đến, thì đó là phát của đạo tâm, là "sáng" . Nếu không có tự giác đó, thì là "tối". Vì thế, hoạt động "thể nhận" của tâm là rất quan trọng.

Vương Đình Tương về phương diện khác đã tiến hành phê phán và cải tạo phạm trù lý học tương đối nhiều, song về vấn đề "đạo tâm nhân tâm" lại rất gần gũi với Chu Hy. Ông cho rằng, đạo tâm, nhân tâm đều là "bản nhiên của tính", do "trời phú" mà người người đều cũng có, không thể thiếu một. Đạo tâm chỉ lương tâm đạo đức, là ý thức của mình về đạo đức luân lý, nhân tâm chỉ là tâm của vật dục, là ý thức của mình tồn tại tự nhiên. Con người không thể chỉ có đạo tâm mà không có nhân tâm, cũng không thể chỉ có nhân tâm mà không có đạo tâm. Ở ông xem ra, hai cái này đều là tự ý thức của nhân tính. "Bản nhân của , ta theo

Đại Thuần, nhân tâm duy nguy, đạo tâm duy vi mà thôi ; và nói về cái tài của nó, ta theo Trọng Ni (tức Khổng Tử - ND), gần với tính xa với tập" ("Tính chi bản nhiên, ngô tòng Đại Thuần yên, nhân tâm duy nguy, đạo tâm duy vi nhi dĩ ; Tính kỳ tài nhi ngôn chi, ngô tòng Trọng Ni yên, tính tương cận dã, tập tương viễn dã") ("Thận ngôn vấn thành tính thiên"). Ông chỉ ra thêm một bước nữa là, tâm trắc ẩn, tâm tu ố, tức cái gọi là đầu nhân nghĩa mà Mạnh Tử nói, là cái gọi là "Đạo tâm". Về vị của miệng, về thanh của tai, về sắc của mắt, về mùi của mũi, về an nhàn của chân tay, tức cái gọi là dục của tính trời mà Mạnh Tử nói, là cái gọi là "nhân tâm". "Từ đó mà xem xét, thì sự đồng phú trao cho hai kẻ thánh nhân và người ngu si, không gọi là gần nhau sao ? Từ nhân tâm mà gạt bỏ ngu thì không đồng quy, từ đạo tâm mà tinh, thánh hiền cũng bỏ đi không phải là xa nhau sao ? ("Do thị quan chi, nhi giả thánh ngu chi sở đồng phú dã, nhi giả thánh ngu chi sở đồng phú dã, bất vị tương cận hồ ? Do nhân tâm nhi bích yên, thánh hiền đồng đồ dã bất vi viễn hồ ?") (Như trên). Người người đều có ý thức đạo đức về trắc ẩn, tu ố, v.v..., cũng có ý thức tình cảm về nam nữ ẩm thực v.v... Đó là điều Chu Hy đã nói, thánh nhân không thể không có nhân tâm, kẻ ngu không thể không có đạo tâm. Thừa nhận ý thức tình cảm là một phương diện tự ý thức của con người. Đó là một loại tự khẳng định về sự tồn tại của con người.

Nhưng, Vương Đình Tương cho rằng, nhân tâm đạo tâm tuy là "đồng phú", nhưng không phải là bất khả biến, mà ngược lại, chúng thay đổi phát triển trong hoàn cảnh xã hội,

không thể nói là tồn tại và phát triển trong ảnh hưởng lẫn nhau, trong tác dụng tương hỗ giữa tiên thiên và hậu thiên, giữa tiên nghiệm và kinh nghiệm. Ông, một mặt, thừa nhận hai cái đó là cùng sinh, mặt khác, lại nhấn mạnh tác dụng của giáo hóa luân lý xã hội, nhưng cái sau, tuy ảnh hưởng đến sự phát triển của nhân tâm và đạo tâm, lại không thể cải biến hoặc tiêu diệt bất kỳ một loại nào đó về căn bản. "Đạo hoá chưa lập, ta biết chắc nhân tâm của nhiều người dân, đạo tâm cũng có chắc chắn cùng sinh. Xem con hổ nuôi con, con chim mồm thức ăn cho con, con gà mái gọi con đến ăn, con sói bắt mồi, có thể thấy điều đó. Đạo hóa đã lập, ta biết chắc đạo tâm của nhiều người trong dân, nhân tâm cũng tồn tại mãi với đời sống. Xem nam nữ ẩm thực, con người đã đồng dục, nghèo hèn sinh bệnh, con người đã cùng ác, có thể biết được. Nói là vật dục che kín, (ham muốn vật chất) không phải bản tính, tất nhiên bần tiện sinh bệnh, con người đã tự muốn vậy !" ("Đạo hoá vị lập, ngã cố tri dân chi đa phu nhân tâm dã, đạo tâm diệu dữ sinh nghi cố hữu, quan phu hổ chi phụ tử, điểu chi phản bộ, kê chi hộ thực, sài chí tế thú, khả tri hỉ. Đạo hoá ký lập, ngã cố tri dân chi đa phu đạo tâm dã, nhân tâm diệc dữ sinh nhi hằng tồn, quan phu ẩm thực nam nữ, nhân sở đồng dục, bần tiện yểu bệnh, nhân sở đồng ác, khả tri lữ. Vị vật dục tế phi, phi kỳ bản tính, nhiên tắc bần tiện yểu bệnh, nhân sở nguyện hồ tai") (Như trên). Ông dùng bản năng của động vật, lục nội khu về sinh vật học để chứng minh người người đều có ý thức đạo đức tiên nghiệm, giống như Chu Hy, ông đã phạm sai lầm. Bởi vì con người cuối

cùng là động vật xã hội, tự ý thức của con người được hình thành trong quá trình xã hội hoá.

Nhưng, ông đồng thời lại nêu ra "Đạo hoá" không thể cải biến và tiêu diệt "nhân tâm", càng không thể nói "nhân tâm" về nam nữ ẩm thực, v.v... thành ham muốn vật chất đã che kín, không phải là bản tính của con người. Điều đó đã khẳng định tính hợp lý chính đáng về nhu cầu sinh lý của con người. Ở đây, "nhân tâm" là một loại phạm trù giá trị tự khẳng định phương diện tự ý thức của con người đó, là một loại khẳng định về sự tồn tại của con người.

Nhưng điều đó không phải là nói nhân tâm có thể không bị bất cứ ràng buộc nào. Vương Đình Tương cho rằng, đạo tâm chính là "con đê" ngăn cách và chỉ đạo nhân tâm. Nếu không có sự điều tiết và khống chế tự giác của đạo tâm, mà tuỳ nhân tâm phát triển, thì con người và động vật không có gì phân biệt. "Chỉ làm theo nhân tâm thì trí giả, lực giả, chúng giả không có bất đắc kỳ dục, kẻ ngu nên cô đơn yếu đuối, tất cả khiến cùng không toại nguyện, há chỉ như vậy tuân theo mà trái ngược, diệt thiên tính, trốn chạy hổ thẹn và xỉ nhục, tha hồ sát hại, như bằng cầm thú vậy" ("Nhất duy tuần nhân tâm nhi hành, tắc trí giả, lực giả, chúng giải vô bất đắc kỳ dục hĩ, ngu nhi quả nhược giả, tất khổn cùng bất toại giả hĩ. Há duy thị tai, tuần nhi toại chi, diệt thiên tính, vong quy xỉ tú sát hạn dữ cầm thú đẳng hĩ"). Vì thế, "từ đạo tâm, định ra nhân nghĩa, đều theo lễ nhạc, cấm dùng hình pháp, mà lập ra danh giáo. Do là thông minh, ngu đốt, mạnh yếu, đông đúc, cô đơn, mỗi cái được phân chia xếp đặt, nên không phải tranh nhau, đó là "con đê"

của nhân tâm đó !" ("Tự kỳ đạo tâm giả, định chi dĩ nhân nghĩa, tề chi dĩ lễ nhạc, cấm chi dĩ hình pháp, nhi danh giáo lập yên. Do thị trí ngu, cường nhược, chúng quả, các an kỳ phân nhi bất tranh, kỳ nhân, bất tranh tâm chi đê phòng hồ !") ("Thận ngôn. Ngụ dẫn thiên"). Đạo tâm không những là ý thức đạo đức tự giác tự điều tiết, mà còn là quy phạm về luật pháp về đạo đức xã hội, mượn làm căn cứ để tồn tại, khi nó biến thành sức mạnh kiềm chế ngoại tại, thì nhân tâm phải phục tùng. Điều đó không những chỉ là vấn đề về ý thức chủ thể hay ý thức tự mình, mà là đối tượng hoá, khách quan hoá của đạo đức luân lý, từ đó mà trở thành biện pháp cưỡng chế của xã hội.

Vương Phu Chi đã giải thích đạo tâm và nhân tâm bằng quan điểm của mình là "Tâm thống tính tình", lấy cái giác ở tính làm đạo tâm, lấy cái giác ở tình làm nhân tâm. Nhưng do tính tình thống nhất, tính tất phải có tình, mà tình ắt phải có tính, nên đạo tâm, nhân tâm lấy hỗ tương làm dụng, không thể phân định dứt khoát thành ranh giới. "Nhân tâm bao gồm cả tính, mà tình chưa có hay không có cái tính của nó, nên nói rằng nhân tâm không tính. Đạo tâm tàng chứa ở tính, tính cũng cần có tình vật, nên nói rằng đạo tâm thống tính. Tính không thể thấy, còn tình có thể nghiệm được vậy" ("Đại vũ mô" 1, "Thượng thư dẫn nghĩa", quyển 1). Tâm chỉ là một cái tâm nhận biết, việc phân chia nhân tâm, đạo tâm là do con người có tính tình, tính tình đều không tách rời tâm. Cho nên tâm "chứa ở tính" gọi là đạo tâm ; Tâm bao quát ở tình", gọi là nhân tâm. Lại do tình chính là tình của tính, nên nhân tâm có thể thống tính, tính

cần có tình, nên đạo tâm có thể thống tình. Đạo tâm nhân tâm tuy có phân biệt, nhưng kỳ thực chỉ là một cái tâm. Ở đây, cái gọi là "thống" là có ý tứ vào thống nhiếp. Ở Vương Phụ Chi xem ra, tâm có phân ra vị phát và dĩ phát, còn tính tình có phân biệt thể và dụng, song không phải là lấy vị phát và dĩ phát làm thể và dụng, cũng không phải lấy đạo tâm và nhân tâm làm tính và tình. Nói về đạo tâm, lấy lý tính đạo đức làm nội dung, còn tâm chỉ là người đảm nhận chủ quan, song đã lấy đạo đức làm nội dung thì tất phải có sự đánh giá về đạo đức, "cho nên cái tâm này thì duy chỉ có thiện chứ không có bất thiện" (Như trên).

Nhìn theo quan điểm tính tình thống nhất, đạo tâm đã "chứa đựng ở tính", mà lại có tính nhân tâm "bao quát cả tình" mà lại có tính. Vì thế, bất kể nói về tính hay nói về tình, đều có phân ra đạo tâm và nhân tâm. Đó là sự phân biệt giữa tình cảm đạo đức và tình cảm tự nhiên. Nói về tình, "nay cái tình này thì có sự khác biệt lớn giữa đạo tâm và nhân tâm". Hỷ, nộ, ai, lạc (kiêm cả vị phát) là nhân tâm vậy. Trắc ẩn, tu ố, cung kính, thị phi (Kiêm cả mở rộng) là đạo tâm vậy. Hai cái này, cùng tàng chứa ở trong một nhà mà gia phát cái dụng của nó. Tuy nhiên, không thể không có khác nhau (Như trên). Đạo tâm, nhân tâm chỉ là sự phân biệt về nội dung của tính và tình, tức lấy tình cảm đạo đức làm đạo tâm, lấy tình cảm tự nhiên làm nhân tâm, lại không phải là sự phân biệt về hình thức nhận thức chủ quan.

Nhưng, Vương Phụ Chi lại cho rằng "Nhân tâm" bắt nguồn từ cái tính nhất động nhất tĩnh, giống nhau và khác nhau, tấn công và thủ giữ. "Nhất động nhất tĩnh", là trao

đối tình cảm với nhau vậy; cho nên người hỷ, nộ, ai, lạc là người có tình cảm, cũng có người hết giao lưu tình cảm, việc giao lưu hết, thì có thể yên lặng (tịch), cho nên người yên tĩnh nên không có hỷ, nộ, ai, lạc ("Nhân tâm" lại nguyên vụ nhất động nhất tĩnh, đồng dị công thủ chi tình, "nhất động nhất tĩnh giả, giao tương cảm giả dã, cố hỷ nộ ai lạc giả, đương phu cảm nhi hữu, diệc giao tương tức giả dã, giao tương tức, tắc khả dĩ tịch hĩ, cố hỷ, nộ, ai, lạc giả, đương phu tịch nhi vô") (Như trên). Tình hỷ, nộ, ai, lạc, tuy là nói về ý thức chủ quan, nhưng cần phải có nội dung khách quan của đối tượng, nên tình cảm thì có, mà yên lặng thì không, khi nó có tình cảm thì có hỷ, nộ, ai, lạc để biểu hiện cái tính của nó. Khi nó có yên lặng thì không có tính. Lại do tâm "không có tính tự thành, tức chỉ có tâm mà không có tính, nên nhân tâm chắc không phải là cái đức của tính, định thể của tâm, sáng sủa vậy" (Như trên). Bởi vì dụng thì có, bất dụng thì không có.

"Đạo tâm" không rõ. Nói về nội dung là tính nhân, nghĩa, lễ, trí hình thành do kế tục cái chất của âm dương, cương nhu, kiện thuận. Nói về hình thức chủ thể, tình cảm thì có, mà yên lặng thì không phải không có. "Khi nó có tình cảm thì dụng để làm, mà thể ẩn đi ; khi nó tịch lặng thì thể chắc chắn được lập, mà dụng thì ẩn đi. Cái dụng dùng cái thể của nó, nên dụng làm, thể ẩn mà thực có thể. Cái thể là thể có thể dụng, nên thể lập thì dụng ẩn mà thực có dụng" ("Đương kỳ cảm, dụng dĩ hành nhi thể ẩn ; Đương kỳ tịch, thể cố lập nhi dụng ẩn.

Dụng giả dụng kỳ thể, cố dụng chi hành, thể ẩn nhi thực hữu thể. Thể giả thể khả dụng, cố thể chi lập, dụng ẩn nhi thực hữu dung") (Như trên). "Đạo tâm" không những là hình thức chủ quan, mà còn có thể cấu thành quan hệ tính tình giữa thể và dụng, nên đạo tâm là ý thức đạo đức của tính tình hợp nhất. Ở đây, đã biểu hiện đầy đủ phương pháp hiện tượng học về tinh thần của chủ nghĩa đạo đức của Vương Phu Chi.

CHƯƠNG 15

LÝ DỤC

"Lý dục" là một cặp phạm trù được các nhà lý học sử dụng nhiều nhất, rộng rãi nhất. Theo kết cấu lôgíc của Thuyết tâm tính lý học, nhiều phạm trù đều có liên quan đến "lý dục". Nói về một loại ý nghĩa nào đó, chúng là sự tổng kết cuối cùng của thuyết nhân tính và Thuyết nhân sinh lý học.

"Tồn thiên lý, diệt nhân dục" đã trở thành câu nói cửa miệng của các nhà lý học, nhưng phân tích tỷ mỉ, quan điểm không những giống nhau, mà còn tuỳ theo sự diễn biến của hệ thống phạm trù lý học, vấn đề quan hệ lý dục đã phát sinh sự thay đổi quan trọng.

"Lý dục" được coi là một cặp phạm trù, chính thức xuất hiện ở cuốn "Lễ ký. Nhạc ký ", trong đó nói "Người ta sinh ra mà tĩnh là tính của trời, cảm ở vật mà động, là dục của tính vậy. Vật chí tri tri, sau đó yêu ghét hình thành. Yêu ghét vô tiết ở trong, biết dụ dỗ ở ngoài, không thể phản lại thân thể, lý trời bị diệt vậy. Người cảm vật này là vô cùng, mà sự yêu ghét của con người vô tiết, thì vật đến mà người hoá vật vậy. Người hoá vật cũng chính là cái diệt lý trời mà

cùng nhân dục vậy" ("Nhân sinh nhi tĩnh, thiên chi tính, cảm vu vật nhi động, tính chi dục dã. Vật chí tri tri, nhiên hậu hảo ố hình yên. Hảo ố vô tiết vu nội, tri dụ vu ngoại, bất năng phản cung, thiên lý hĩ. Phu vật chi cảm nhân vô cùng, nhi nhân chi hảo ố vô tiết, tắc thị vật chí nhi nhân hoá vật dã. Nhân hoá vật dã giả, diệt thiên lý nhi cùng nhân dục giả dã"). Câu nói này được các nhà lý học luôn luôn dẫn chứng, và có ảnh hưởng quan trọng đến lý dục quan của lý học.

Theo "Nhạc ký" nói, lý trời là bản tính tiềm tại sinh ra đã có ; Dục là dục vọng cảm tính do cảm vật mà động. Cái gọi là "vật chí tri tri", chữ "Tri" thứ nhất là chỉ năng lực nhận biết, chữ "tri" thứ hai là sự cảm biết về ngoại vật, nhưng điều đó không phải là quá trình nhận thức khách quan thuần tuý, mà là một loại cảm thụ hứng thú hay sự đánh giá chủ quan sinh ra trong nhận thức. Loại tình yêu ghét này gọi là dục. Cái gọi là "phản lại thân thể" (phản cung) là tự phản lại suy tư, là tự thể nghiệm lý trời, là tính sinh ra mà có, dục cũng là thiên tính đã có, nhưng nếu tiết thì không thể phản lại thể nghiệm của thân thể, bị ngoại vật đã dụ dỗ, nghĩa là nhân hoá vào vật, là diệt lý trời mà làm nghẽo nhân dục. Tác giả của "Nhạc ký" không có đối lập tính với dục, nhưng nhấn mạnh về mặt tính lý của nhân tính. Về mặt nội tại, chính là điểm này đã được các nhà lý học phát triển.

Lý dục quan của các nhà lý học, không phải đều từ các nhà nho đến. Chu Đôn Di đã tiếp thu Thuyết "vô dục" của Đạo Phật. Ông lấy "tính nhân nghĩa trung chính" làm "nhân cực", đề xướng chủ tĩnh vô dục, loại bỏ dục vọng cảm tính

ra ngoài nhân tính, mở đầu cho Thuyết phạm trù lý dục lý học, đó là điều không thể phủ nhận.

Trương Tải chính thức nêu ra vấn đề quan hệ lý trời, nhân dục, đã đặt nền móng cho Thuyết lý dục. Cái gọi là lý trời của ông là chỉ lý của tính mệnh, nghĩa là tính của trời đất, được coi là bản tính của con người". Cái gọi là lý trời cũng chính là các cái tâm có thể vui sướng, là nnhững cái lý có thể thông với cái chí của thiên hạ vậy ("Chính mông. Thành minh"). Nó là nguyên tắc đạo đức siêu việt phổ biến. Cái gọi là sự liên hệ giữa nhân dục với tính khí chất được gọi là "tính công thủ", "dục của khí". "Miệng, bụng hướng về ăn uống, mũi, lưỡi hướng về mùi vị, đều là tính công thủ vậy" (Như trên). Nhưng không nói tính khí chất mà nói cái nhân dục, bởi vì nó cần phải tồn tại tư cảm với ngoại vật, không tách rời hoạt động về cảm thụ hứng thú của con người, v.v... Nói theo ý nghĩa đó, lý trời xuất ra ở tự nhiên", nhân dục xuất ra ở "hành vi con người" (nhân vi). "Theo lý của tính mệnh, thì được cái chính của tính mệnh, diệt lý cùng dục, là hành vi của con người". (Như trên). Nhưng nói theo ý thức chủ thể, hai cái này lại là quan hệ giữa lý tính và cảm tính. Ở Trương Tải, lý trời nhân dục vẫn không phải là hoàn toàn đối lập, song ông cho rằng, lý trời là cái của hình nhi thượng, là con người sở dĩ là con người vậy ; Nhân dục là cái của hình nhi hạ, là cái chung của con người và con vật. Một mặt, ông không phủ định nhân dục được coi là nhân tính, có tính tất nhiên tồn tại của nó, nhưng mặt khác, lại nhấn mạnh tự nhận thức về lý trời, lấy đó để thực hiện sự tự giác chân chính của con người. "Biết cái đúc thuộc về sự thoả mãn mà thôi, không

vì ham ăn mà làm mệt cái tâm, không vì cái nhỏ mà làm hại cái lớn, ngọn mất thì gốc không còn" (Như trên).

Nhưng, lý dục quan của Trương Tải, bao hàm cả khuynh hướng hai cực hoá. Ông đã phân biệt giới hạn của lý tính và cảm tính, nhấn mạnh sự siêu việt của lý tính đạo đức, lại coi nhẹ tác dụng của cảm tính. Mặc dù loại siêu việt đó, không phải là hoàn toàn tách khỏi sự siêu việt tuyệt đối của kinh nghiệm cảm tính. "Trên đạt phản lý trời, dưới đạt được hy sinh cái nhân dục !" (Như trên.) "Lý trời rực lên như hướng theo sự sáng suốt, vạn tượng không có cái gì ẩn náu được ; Cùng nhân dục như chuyên nhìn trong ảnh, thấy nhỏ bé ở trong một vật" ("Chính mông. Đại Tâm"). Giá trị tự mình của con người hoàn toàn ở sự tự giác của lý tính, ở chỗ từ sự tồn tại cá thể quy phục theo bản thể đạo đức. Với lập trường bảo vệ đạo, ông nói : "Con người ngày nay, diệt lý trời mà cùng nhân dục, nay lại quay trở lại lý trời. Học giả xưa lập lý trời, sau Khổng Mạnh, tâm không được truyền, như Tuân Dương đều không thể biết" ("Kinh học lý quật. Nghĩa lý"). Điều đó đã đối lập lý trời với nhân dục. Từ nhân dục quay trở lại lý trời, điều đó cùng thuộc về một cấp độ, và từ tính khí chất lại quay trở về tính thiên địa. Chẳng qua cái sau là nói về Thuyết nhân tính, cái trước là nói về thực tiễn đạo đức.

Loại lý luận hai cực hoá này, vẫn không bằng Thuyết thân tâm nhị nguyên, vì Trương Tải từ Thuyết bản thể đã luận chứng sự thống nhất giữa tính và khí, lý và dục; vì thế không thể lý giải phản quy đến lý trời là sự siêu việt tuyệt

đối, tự phủ định, chỉ có thể lý giải là sự "tự thăng hoa", "tự nâng lên". Ông phân chia tồn tại cá thể của con người làm hai cấp độ, một là, sự tồn tại cảm tính của sinh vật học, một là sự tồn tại lý tính có tính chất xã hội hoá, tức nhân cách của mình. Nói theo cái trước, con người cũng là "một vật trong các vật", không khác với các động vật khác ; Nói theo cái sau, là con người sở dĩ là con người, là tự chân chính. Chính bởi vì thân và tâm không thể tách rời, nên cần thực hiện nhân cách tự mình trong tồn tại hiện thực, phúc quy đến bản tính tự hoàn thiện. Cái gọi là "Xí lý" (Cái lý hừng hực) là sự thể nghiệm có đặc trưng thực tiễn mạnh mẽ.

Vì thế, Trương Tải không phải là thông qua tiêu diệt nhân dục, hy sinh dục vọng cảm tính cá nhân để thực hiện cái gọi là "lý trời". Điều ông phản đối là "cùng nhân dục", không phải là không cần nhân dục. Nhưng chính điểm này là khéo léo biểu hiện đặc điểm của Thuyết tâm tính lý học. Một mặt, ông kiên quyết phản đối triết học Phật giáo phủ định Thuyết tâm tính nhân sinh hiện thực, đề xướng giá trị và ý nghĩa nhân sinh hiện thực. Điều đó, không thể phủ định nhu cầu hiện thực của con người ; Mặt khác, lại quy kết "lý trời" thể hiện đạo đức luân lý xã hội. Sự tồn tại bản chất hay tồn tại bản thể của con người, mà về mặt cảm tính tự nhiên của con người, đã biểu hiện sự áp chế kiểu tôn giáo. Như vậy, đến nay, tính chủ thể mà họ đề xướng, chủ yếu là đại biểu cho lợi ích quần thể của xã hội, mà coi nhẹ lợi ích cá thể. Họ nhấn mạnh tinh thần nghĩa vụ và tinh thần trách nhiệm đối với xã hội của con người, lại coi thường sự phát triển của tính tích cực cá thể.

Nếu nói, Trương Tải trên mức độ nhất định đã thừa nhận tính thống nhất của lý trời và nhân dục, thì Nhị Trình là người theo Thuyết lý trời triệt để. Trình Hạo và Trình Di đều từ góc độ ý thức chủ thể để giải thích lý trời và nhân dục, đều lấy "Đạo tâm" làm lý trời, lấy "nhân tâm" làm nhân dục ("Di thư" quyển 11, quyển 24). Họ nêu lên chính xác là lý trời là "công tâm", nhân dục là "tư tâm", phân biệt lý trời và nhân dục, tức là phân biệt giữa công và tư. "Tuy công là việc của thiên hạ, nếu dùng ý tư làm công thì là tư" ("Di thư", quyển 5). Công và tư ở đây, là quan hệ giữa lợi ích quần thể xã hội với lợi ích cá thể. Hai cái này rõ ràng đối lập nhau. "Đến quy về nhất, nghĩa là tinh vô nhị. Nhân tâm không giống như thế, chỉ là tư tâm" ("Di thư", quyển 15). "Lý trời" đại biểu cho lợi ích quần thể, là điều nên đề xướng ; Nhân dục đại biểu cho lợi ích cá nhân, bao gồm đặc trưng cá tính về nhu cầu sinh lý, tình cảm, ý chí v.v... là điều cần phủ định.

Họ đẩy lý thuyết hai cực hoá đến đầu cực đối lập lý trời với nhân dục, công khai chủ trương giữ lý trời, diệt nhân dục, dùng ý thức quần thể thay thế ý thức cá thể. Điều này cố nhiên không giống triết học tôn giáo, lại gây ra tác dụng giống như triết học tôn giáo. "Nhìn, nghe, nói, hành động, không phải là lý không làm được, lễ tức là lý vậy. Không phải là lý trời, mà là tư dục. Con người tuy có ý làm điều thiện, nhưng cũng không phải là lễ. Không có nhân dục, tức đều là lý trời" ("Di thư", quyển 24), lời nói loại như thế, đến đâu đều phải.

Cái gọi là "hữu ý vi chi", nghĩa là "hữu sở vi nhi vi" (đã có hành vi, nên làm)". Nhị Trình cho rằng, phàm là có hành

vi nên làm, tức là có hành vi mục đích công lợi, đều là nhân dục (ở đây nhân dục và tư dục không có phân biệt về nguyên tắc), chỉ có "vô sở vi" mà làm, tức hành vi vượt công lợi, mới là lý trời. Kỳ thực, loại chủ nghĩa lý tưởng vượt công lợi này là không thể thực hiện được, chỉ có thể lưu về hư nguỵ. Nó chẳng qua là đem lợi ích quần thể và đạo đức luân lý (mà nó đại biểu cho lợi ích đó) làm nguyên tắc cao nhất, muốn con người tự giác phục tùng, phải trả giá, nghĩa là phải hy sinh lợi ích cá nhân một cách vô điều kiện. Kết quả tất nhiên là hạn chế tính tích cực và sáng tạo của cá nhân.

Đó cũng là sự áp chế về mặt dục vọng vật chất. Họ coi "lý trời" là nguyên tắc tuyệt đối, coi vật dục là sự theo đuổi về ngoại vật, là một loại "kín" (tế) làm phương hại đến sự tự thực hiện, đến sự tự hoàn thiện về nhân cách lý tưởng, vì thế mà là ác. "Con người vì lý trời làm mờ tối, như vậy chỉ vì thèm khát mà làm loạn kế sách. Trang Tử nói "kẻ thèm khát sâu thì thiên cơ nông", lời nói đó lại rất phải" ("Di thư, quyển, 2 thượng"). Hết thảy dục vọng vật chất của cá thể, cần phải chịu sự ràng buộc của quy phạm đạo đức mới có thể tồn tại, nếu vi phạm quy phạm đó, thì là cái ác của nhân dục. "Lý của thiên hạ, bạn đầu tự có, chưa có cái bất thiện" ("Di thư", quyển 22, thượng), miễn là phục tùng lý trời, thì "vô vọng mà bất thiện" ; miễn là cái tâm có "sở hướng", là bất thiện. Vì thế, họ đề xướng "quả dục", "diệt dục" để thực hiện sự hoàn thiện của nhân cách đạo đức. Cái gọi là "chết đói là việc nhỏ, mất tiết hạnh là việc lớn", được nêu ra ở lý thuyết này. Đó thực tế là làm mất đi quyền của con người.

Các nhà lý học sau Nhị Trình, cũng chủ trương diệt nhân dục, giữ lý trời. Chỉ có Hồ Hoằng vào những năm đầu đời Nam Tống, đã nêu ra cách nói "lý trời nhân dục, đồng thể mà dị dụng, đồng hành mà dị tính" ("trí ngôn nghĩ nghĩa"), coi lý trời và nhân dục là hai cái bắt nguồn từ cùng một bản thể, chỉ khác nhau về tác dụng thôi. Điều này có một số điểm không giống quan điểm của Nhị Trình.

Quan điểm nầy của Hồ Hoằng có liên hệ với Thuyết tính không có thiện ác của ông. Ý tứ của Hồ Hoằng vốn là, tính là nguồn gốc của muôn vật, là bản thể tuyệt đối. Chính vì như thế, nó không những có muôn lý lẽ, mà còn đẻ ra muôn sự việc ; lý trời đã là tính, thì nhân dục cũng bắt nguồn ở tính. Song do tác dụng của hai cái này khác nhau, nên có sự khác nhau về lý trời và nhân dục. Theo quan điểm này, nhân dục không nhất định là ác.

Vì thế, ông lại nói : "Yêu ghét là tính vậy". Tiểu nhân yêu hay ghét là vì đạo. Xem xét ở cái đó, thì có thể biết lý trời và nhân dục" (Như trên), tức yêu, ghét chỉ là hoạt động tình cảm và nhu cầu tình cảm, yêu cái gì, ghét cái gì, có thể có tính chủ quan rất lớn. Hồ Hoằng nêu ra một tiêu chuẩn, đó là "đạo" là lý trời ; Yêu ghét lấy cái "mình" (kỷ) làm nhân dục, nhưng bản thân cái yêu, cái ghét không có phân biệt lý trời và nhân dục, đó cũng có thể nói là "đồng thể mà dị dụng".

Thuyết lý trời nhân dục "đồng thể" của Hồ Hoằng rất đặc sắc trong lý học. Nó có ý nghĩa ở chỗ, thống nhất dục và lý ở trong "tính", bao hàm một loại khẳng định giá trị

nào đó về nhân dục. Ông nói một ví dụ, tính ví như nước, tâm ví như ở dưới nước, tình ví như sự ướt át của nước, dục ví như làn sóng của nước. Ông nói dục là hình thức tồn tại của tính, có ý nghĩa nhân dục, có tính tất nhiên tồn tại và có tính hợp lý của nó.

Quan điểm của Hồ Hoằng bị Chu Hy phê phán. Chu Hy cho rằng, Thuyết "đồng thể dị dụng" là "sự hỗn hợp lý trời và nhân dục vào một chỗ" (Như trên). Vì bản thể chỉ là lý trời, bản thể không có nhân dục, nên không thể đồng thể. Còn lấy yêu ghét làm tính là "không có sự khác nhau giữa tốt và xấu", nên chỉ có thể "yêu cái tốt mà ghét cái xấu" (Như trên). Nhưng, Thuyết "đồng hành dị tính" về lý trời và nhân dục của Hồ Hoằng lại được Chu Hy tiếp thu một cách có chọn lọc.

Nhưng, Chu Hy đảo ngược quan hệ giữa tâm và tính. Ông đưa ra : "Tâm như nước, tính như sự tĩnh của nước, tình thì như sự chảy của nước, dục thì như làn sóng của nước" ("Ngữ loại", quyển 5). Ở đây không nói đến quan hệ tâm tính, mà chỉ bàn về quan hệ dục và tính. Hồ Hoằng vị tất lấy tính làm lý trời, làm chí thiện, Chu Hy lại lấy tính làm lý trời, làm chí thiện. Nhưng, họ đều cho rằng dục là sự biểu hiện của tính. Điểm này so với Nhị Trình có tiến bộ hơn.

Nhưng, quan điểm của Chu Hy về vấn đề lý dục không phải luôn luôn nhất quán, đối với quan điểm của Nhị Trình cũng không phải là được toàn bộ tiếp thu.

Đầu tiên, ông phủ định cách nói của Nhị Trình lấy "Đạo tâm" làm "lý trời", lấy "nhân tâm" làm "nhân dục". Song điểm này có ý nghĩa về hai mặt. Một là, nhân tâm, đạo tâm là

nói về tự ý thức của con người, là nói theo ý nghĩa "tri giác". Cho nên không thể lấy nhân tâm làm nhân dục. Điểm này đã được nói rõ ở Chương "Đạo tâm và nhân tâm". Hai là, nhân tâm và đạo tâm tuy có khác nhau về khái niệm, nhưng cuối cùng không phải là chủ yếu, bởi vì hoạt động ý thức của con người không thể không có nội dung, nói theo ý nghĩa này, nhân tâm cũng gọi là nhân dục. Nhưng, điều chủ yếu là, ông không những khẳng định nhân tâm, mà còn khẳng định nhân dục. Ông phê phán Thuyết lấy nhân tâm làm nhân dục của Nhị Trình là "bệnh hoạn", ở chỗ Nhị Trình lấy nhân dục làm ác, về căn bản đã phủ định nhân dục. Chu Hy thì cho rằng, nhân dục không hoàn toàn là ác, nên không thể phủ định. "Nhân dục cũng chưa phải là không tốt, mà gọi là cái nguy, nguy hiểm giữa muốn trụy mà chưa trụy, nếu không có đạo tâm để ngăn ngừa, thì luôn luôn nhập vào tà ác, lại không dừng ở cái nguy vậy" (Như trên). Theo Nhị Trình, điều đó "đã thuộc về cái ác rồi" (Như trên). Ở đây, điều mà Chu Hy nhấn mạnh là, với nó, nói là sự khác nhau giữa nhân tâm và nhân dục, không bằng nói là sự khác nhau giữa duy nguy và vi ác. Cái gọi là nguy, dễ rơi vào cái ác, nhưng không phải là ác.

Thứ hai là, ông cho rằng nhân dục xuất ra từ tính, là cái cố hữu của lý trời. Vì thế, không thể nói nhân dục là cái ác. "Nhân dục cũng ở trong lý trời mà ra, tuy là nhân dục, nhưng trong nhân dục tự có lý trời" ("Ngữ loại", quyển 13). "Nam nữ ẩm thực chắc chắn xuất ra ở tính" ("Mạnh Tử hoặc vấn", quyển 11). Điều đó chứng tỏ, ở mức độ nhất định, ông thừa nhận nhân dục và lý trời không phải là đối lập tuyệt đối, hai cái này có tính thống nhất. Dục của nam

nữ ẩm thực, không những xuất ra ở nhân khí, mà còn xuất ra ở tính trời, đều có với sinh, nghĩa là "sinh gọi là tính". "Sinh" chỉ sinh mệnh của con người, có ý nghĩa của sinh vật học, không tách rời sự tồn tại vật chất về khí huyết, hình thể v.v..., lại là nhân tố đảm nhiệm hoạt động tinh thần của con người. Đó là tính bất ly hình, lý bất ly dục. Vì thế, "Nếu là đói mà muốn ăn, khát mà muốn uống, thì cái dục đó cũng há có thể không sao ? Nhưng, cũng là cái hợp đương nhiên như thế" ("Ngữ loại", quyển 14), nghĩa là, đây là điều không thể tránh khỏi, song cần phù hợp với cái lý "đương nhiên".

Nhưng, Chu Hy sở dĩ khẳng định nhân dục chỉ là để duy trì dục vọng sinh lý mà sinh mệnh đòi hỏi, song không thể chìm ngập vào cái đó, càng không thể có sự theo đuổi quá mức, nếu vượt qua cái giới hạn đó, có chút theo đuổi, thì là tư dục, liền sa vào cái "ác". "Cái ẩm thực là cái lý trời vậy, đòi hỏi mỹ vị, là nhân dục vậy" ("Ngữ loại", quyển 13). "Như sự ham muốn của miệng, mũi, tai, mắt và chân tay, tuy con người không thể không có, nhưng tất nhiên ham muốn nhiều mà không có tiết hạnh, thì có thể làm mất đi cái bản tâm của nó" ("Như khẩu, khứu, nhĩ, mục, tứ chi chi dục, tuy nhân chi sở bất năng vô, nhiên đa nhi vô tiết vị hữu bất thất kỳ bản tâm giả") ("Mạnh Tử tập chú", quyển 7). Điều đó, không phải là nói hay nhân dục có một hạn độ để đo lường hay quyết định tiêu chuẩn của cái thiện và cái ác. Giữa cái thiện và cái ác, có một khoảng cách không xa, chỉ trong nháy mắt. Song, sự phân biệt này chỉ ở chỗ là "tư" hay là "công". Nếu là công là lý trời ; nếu là tư, là tư dục. Như cái vui khi khua chiêng gõ trống, cái tâm thích

của cải, hiếu sắc, cũng là thuộc về lý trời, tình người không thể không có. "Rõ ràng lý trời và nhân dục, đồng hành mà dị tính. Theo lý mà công vì người thiên hạ, thánh nhân sở dĩ tận kỳ tính vậy ; ham muốn thả lỏng mà tư vì một mình, nhiều người sở dĩ diệt cái trời của nó vậy, giữa hai cái này, không thể để phát, mà quy về được mất, phải trái, đi với nhau mà xa" ("Nhiên thiên lý nhân dục, đồng hành dị tính. Tuần lý nhi công vụ thiên hạ giả, thánh nhân chi sở dĩ tận kỳ tính dã ; tung dục nhi tư vu nhất kỷ giả, chúng nhân chi sở dĩ diệt kỳ thiên dã. Nhị giả chi gián, bất năng dĩ phát, nhi kỳ thi phi đắc thất chi quy, tương khú xiển hĩ") ("Mạnh Tử tập chú", quyển 2). Sự phân biệt lý trời và nhân dục là sự phân biệt công và tư. Đó là cách nhìn chung của Chu Hy và các nhà lý học.

Cái gọi là tâm "đại công chi chính", là quan niệm đạo đức đại biểu cho toàn bộ lợi ích của xã hội hay lợi ích của quần thể ; "Tư" là ý thức cá thể, đại biểu cho lợi ích cá thể. ở đây không phải là vấn đề muốn nhiều hay muốn ít, mà là lợi ích cá thể cần phải phục tùng lợi ích tập thể ; ý thức cá thể cần phải phục tùng ý thức tập thể. Chính ở điểm này, Chu Hy và các nhà lý học đều phải bảo vệ lợi ích toàn bộ của xã hội phong kiến, không chút ngoại lệ. Nếu nó, về vấn đề đạo tâm và nhân tâm, Chu Hy thừa nhận sự tồn tại của ý thức cá thể, thì về vấn đề lý dục, sự thừa nhận đó là cực kỳ hạn chế. Tất cả đều phải dựa vào điều tín của "lý trời" mà hành sự, lấy "lý trời" làm tiêu chuẩn cân đo phải trái và thiện ác. "Kinh doanh suy nghĩ mưu kế, không phải đều là cái bất thiện vậy, liền gọi là kẻ tư dục, chỉ một chút tự nhiên phát ra không theo lý trí, là tư dục" ("Phù doanh

vi mưu lụ, phi giai bất thiện dã, tiện vị chi tư dục giả, chỉ nhất hào phát bất tăng thiên lý thượng tự nhiên phát xuất, tiện thị tư dục") ("Đáp Tương Kính Phu vấn mục", Chu Tử văn tập", quyển 32).

Vì thế, Chu Hy cũng chủ trương tồn lý diệt dục. "Thánh hiền nói hàng ngàn vạn lời, chỉ là dạy người hiểu rõ cái lý trời, diệt nhân dục" ("Ngữ loại", quyển 12). Điều đó đã biến thành tôn chỉ của Thuyết nhân sinh lý học.

Lã Tổ Khiêm trong thư giải đáp gửi cho Chu Hy, đã nêu ra Thuyết "đồng thể dị dụng" về lý trời và nhân dục của Hồ Hoằng là "chưa mất" và nêu ra "lý trời thường ở trong nhân dục, chưa cần phải tách ra nhanh vậy" ("Đông Lai tả thị bác nghị, quyển 3"). Tuy ông cũng là người theo Thuyết lý trời, nhưng cách nhìn này lại biểu hiện sự khẳng định về vật dục. Nguy Liễu Ông vào những năm cuối đời Nam Tống, nói lý và dục thành quan hệ thể dụng. Vả lại, theo tư tưởng "Thể dục nhất nguyên", ông đã chỉ ra hai cái này là thống nhất với nhau, chứ không phải là đối lập với nhau. "Tâm tức thể, dục tức dụng ; thể tức đạo, dụng tức nghĩa, rất tường tận chặt chẽ" ("Đáp Ngu Vĩnh Vĩnh", "Hạc sơn văn tập", quyển 32), nói lý dục là quan hệ thống nhất giữa đạo và nghĩa, đó là một loại giải thích đặc biệt. Nguy Liễu Ông không có trình bày nhiều hơn, nhưng quan điểm này khác với Trình Di và Chu Hy, rất đáng được coi trọng trong việc phát triển phạm trù "lý dục". Nguỵ Liễu Ông có tư tưởng tâm học rõ ràng, ông lấy tâm làm thể, làm đạo, là chỉ cái tâm siêu việt của hình nhi thượng ; lấy dục làm dụng, làm nghĩa, hiển nhiên là khẳng định nhân dục bắt nguồn từ

lý trời (tức đạo), hợp với lý trời. Đó là Thuyết lý dục hợp nhất, tuy nhiên, sử dụng cách nói của Thuyết bản thể.

Lục Cửu Uyên thuộc phái tâm học cũng phản đối Thuyết lý trời nhân dục. Ông chỉ ra : "Nói về lý trời nhân dục, cũng tự mình không phải bàn tới" ("Tượng Sơn toàn tập", quyển 34). "Sự phân biệt giữa lý trời và nhân dục, việc bàn này rất có sai lầm" (Như sách đã dẫn, quyển 35). Ở đây ông không phản đối sự phân biệt lý trời và nhân dục, mà là phản đối sự phân biệt giữa trời và con người, phản đối quy lý về trời, quy dục về con người. "Nếu trời là lý, người là dục, thì trời và người khác nhau vậy" (Như sách đã dẫn, quyển 34). Ông cho rằng Thuyết "Lý trời nhân dục" bắt nguồn ở "Nhạc Ký" mà "Nhạc Ký" bắt nguồn ở Lão Tử. Điều này giống như sự phân biệt giữa "vô cực và thái cực", chỉ cần chỉ ra nó không phải bắt nguồn từ kinh điển của nhà nho, hầu như vấn đề đã được giải quyết.

Điều đó đương nhiên không phải là tranh luận về câu chữ, cũng không phải là tranh luận về nguồn gốc xuất xứ, mà thực tế là tranh luận giữa tâm học và lý học. Lục Cửu Uyên chỉ trích Phái lý học nói sự đối lập giữa "lý trời" và "nhân dục" là "phân chia trời và người ra làm hai". Thực tế, các nhà lý học đều nói trời và người hợp nhất, chỉ là Phái lý học không giống Phái tâm học lấy tâm làm bản thể cao nhất, mà là lấy lý làm bản thể cao nhất. Kỳ thực, điều này Lục Cửu Uyên cũng thừa nhận. Vấn đề ở chỗ, Lục Cửu Uyên được coi là người theo Thuyết chủ thể đạo đức triệt để, và không có phân biệt chặt chẽ về hai mặt tâm và thân, về tinh thần và vật chất. Nếu như ông phản đối Thuyết nhân

tâm đạo tâm, thì không thể nói tính là "nhân sinh nhi tĩnh", dục là "cảm vu vật nhi động". Nếu lấy động tĩnh, thể dụng để phân biệt lý và dục, là quy tính về trời, quy dục về người. Vả lại lấy thể "tịch nhiên bất động" của hình nhi thượng làm tính, làm thiện, lấy động của hình nhi hạ làm dục, làm ác, là chia cắt làm hai. Ông cho rằng "Nếu phải thì động cũng phải tĩnh cũng phải, sao lại có sự phân biệt lý trời với vật dục ; Nếu không phải, thì tĩnh cũng không phải, sao lại có sự gián cách giữa động và tĩnh" (Như sách đã dẫn ở trên, quyển 35).

Kỳ thực, Lục Cửu Uyên cũng rất coi trọng sự phân biệt giữa lý và dục, điểm này không có phân biệt một chút nào với Phái lý học. Chỉ là Lục Cửu Uyên nói lý trời thành tâm bản nhiên hay lương tâm, là "đại thể" ; nói dục thành bộ máy của tai mắt sinh ra che kín ở ngoại vật, là "tiểu thể". Thực tế, là quy lý thuộc về tâm, quy dục thuộc về vật, sự đối lập của lý và dục biến thành sự đối lập của tâm và vật. "Tư ý và công lý, lợi dục và đạo nghĩa, thế của nó không lập hai được theo đại thể và tiểu thể của nó cũng là tại người" ("Dữ Bao mẫn đạo", như sách đã dẫn ở trên, quyển 14). Sự đối lập giữa đại thể và tiểu thể, tức sự đối lập giữa tâm và bộ máy của tai mắt, bộ máy tai mắt giao nhau với vật, nên hai cái này lại bị nói thành sự đối lập giữa chủ thể với đối tượng vật chất. Ở Lục Cửu Uyên xem ra "cái tốt của tâm đó, con người đều có, tự bộ máy tai mắt không suy tư mà che kín ở vật, lang thang nhiều nơi, bị tổn thương rơi vào chỗ chết chìm, không thể thắng đến cùng, là việc hại lớn nhất ... kỳ thực vẫn là cái lỗi của sự ham muốn vật chất (vật dục)" ("Thử tâm chi lương, nhân sở quân hữu, tự nhĩ

mục chi quan bất tự nhi tế vu vật, lưu lang triển chuyển, thương tặc hãm nịch chi đoan, bất khả thắng cùng, tối đa hại sự... Kỳ thực nãi vật dục chi đại giả") ("Dụ Tù tử trực, như sách đã dẫn, quyển 5"). Lý trời là bản tâm đạo đức tiên thiên cố hữu, nó động, nó tĩnh, đều là cái lý trời này, vốn là vô sự, không cần phải giả mượn, nhưng bộ máy tai mắt bất suy tư mà lưu chuyển theo vật, lại không biết phản lại, thì rơi vào "vật dục". Nói như thế, dục là kết quả bị ngoại vật dụ dỗ, chứ không phải là nhân tâm đã có. Điều này rõ ràng khác với cách nói của Chu Hy là con người có cái tâm nghĩa lý, lại có cái tâm vật dục. Kết luận của ông cũng khác, nhưng lại có một mặt tương đồng, tức là lấy lý làm thiện, lấy dục làm ác.

Vương Dương Minh lấy bản thể của tâm làm lý trời, lấy sở phát của tâm làm ý, nhưng ý có phân ra chính và bất chính, cái chính của ý là lý trời, cái bất chính của ý là nhân dục (hay tư dục). Ông nêu ra Thuyết "chính tâm thành ý", nghĩa là phải khắc khử cái nhân dục đi để làm rõ cái lý trời. Giống như Chu Hy, ông cho rằng, nhân dục là nói theo sự lợi hại (lưu tệ) về phát dụng của tính, đã là chỗ lợi hại thì cần phải là sự che kín (giá tế) đối với lý trời. Vì thế, ông rất nhấn mạnh sự công phu là phải xem xét từ chỗ phát động. Ở ông xem ra, lý trời, nhân dục không thể cùng tồn tại, "Khử được nhân dục, thì thấy được lý trời". ("Truyền tập lục thượng"). Hết thảy tư tâm tạp niệm đều là nhân dục. "Phải là tư tâm nhất ứng thời bình hám sắc, hám lợi, hám danh, quét trừ gột rửa, không lặp lại một tí trì trệ, mà toàn thể cái tâm này mở rộng ra, thuần là lý trời" ("Tu thị bình

thời hiếu sắc hiếu lợi hiếu danh đẳng hạng nhất ứng tư tâm, tảo trừ đãng địch, vô phúc khiên hào lưu trệ, nhi thử tâm toàn thể khoách nhiên, thuần thị thiên lý") (Như trên). Loại lý dục quan "không phải là cái này tức là cái kia", là kết quả của sự phát triển tiến bộ của lý luận hai cực hoá.

Đặc điểm của Vương Dương Minh là lương tri tức lý trời. Lương tri vốn là một điểm "linh minh" của nhân tâm, là cái người người đều có, lại là tiêu chuẩn đạo đức phán định phải, trái thiện ác. Cho dù người "đại ác" cũng có thể có chút "lương tâm", cũng có thể từ nội tâm để khiển trách mình quá ác. Cái gọi là "nhân dục" của ông, phạm vi càng rộng lớn hơn, tâm "hám sắc, hám lợi, hám danh" và tâm "văn tư tạp lự" đều là nhân dục. Lý trời là "trung", về lý trời "có thiên lệch" hay "quá đáng" một chút, đều là tự dục. Lý dục quan của Vương Dương Minh triệt để hơn Lục Cửu Uyên, nhưng ông thừa nhận "Tư dục" ở ngay trong tâm, không ở ngoài tâm; phải khắc thủ "tư dục" ở ngay trong tâm, không ở ngoài tâm, phải khắc khử "tư dục" từ chỗ luôn nghĩ phát động, đó là "thông cái nguồn ách tắc" (Bạt bản tắc nguyên).

Nhưng, người người đều có lương tri, mà lương tri không tách rời nhân tâm, vì sao lại có sự đối lập giữa lý trời và nhân dục ? Vì thế, ông lại quy nhân dục thuộc về "khách khí". Cái gọi là "khách khí" là nói về chủ thể, tựa như không phải là "tâm" đã có sẵn. Song, "tư tâm", "tự ý" hiển nhiên là sinh ra từ trong ý thức cá thể. Mâu thuẫn này, Vương Dương Minh chưa giải quyết, nhưng trong các đệ tử của ông đã có người bắt đầu giải quyết được rồi.

Vương Kỳ nêu ra, trong trời đất có một khí, "cái linh của khí đó, gọi là lương tri" ("Dịch dữ thiên địa chuẩn nhất chương đại chỉ, "Vương Long Khê toàn tập", quyển 8"), về căn bản đã cải tiến được lý dục quan của Vương Dương Minh. Vương Kỳ trực tiếp từ nguyên nhân vật chất để nói rõ lương tri, đưa ra Thuyết "thiên tính" của tính, đã thống nhất dục với lương tri làm một.

Ông nói tính thành "sinh cơ tự nhiên", "miệng đến với vị, tai đến với thanh, mắt đến với sắc, mũi đến với mùi, thân đến với an nhàn, năm cái đó là cái không cho phép mình của tính vậy" ("tự nhiên chi sinh cơ", "khẩu chi vụ vị, nhĩ chi vụ thanh, mục chi vụ sắc, khứu chi vụ xú, thân chi vụ an miễn, ngũ giả tính chi bất dung kỷ giả dã") ("Thư luỹ ngũ giải đoạn lục", như sách đã dẫn, quyển 3). Trong dục vọng cảm tính của con người có sự đương nhiên của lý trời. Lý trời, phép tắc của trời không tách rời hình thể, máu thịt, khí chất, nó lấy dục vọng cảm tính vật chất làm cơ sở. Lý trời không thể tách rời "sinh cơ" (sức sống) mà tồn tại được, tức không thể tồn tại tách rời dục vọng vật chất của con người. Ông muốn thống nhất lý với dục lại và lấy "sở dục của con người" làm cơ sở tồn tại của lý trời, từ đó mà khẳng định được tính hợp lý của "dục". Điều đó đã tu chỉnh được Thuyết "lý trời nhân dục" của Vương Dương Minh, đã khắc phục được mâu thuẫn của Vương học. Sự tu chỉnh quan trọng đó, ý nghĩa nhất định, cũng là phát triển từ trong Vương học.

Sau này, từ quan điểm thống nhất lý và dục của Lưu Tông Chu, đã khẳng định thêm một bước về nhân dục. Ông nói : "Sinh cơ tự nhiên mà cái không cho phép mình, là dục

vậy ; dục mà thả (tung) là quá vậy, cái gì như vậy là ác, mà cái không quá bất cập là lý vậy" ("sinh cơ chi tự nhiên nhi bất dung kỳ giả dục đã ; dục nhi tung, quá đã ; thậm yên, ác đã. Nhi kỳ vô quá bất cấp giả lý đã") ("Nguyên chỉ Nguyên tâm", "Lưu Tử toàn thư" quyển 7). Lấy sự "tự nhiên sinh cơ" làm dục, làm tính, đó rõ ràng là đến từ sự phát triển của Vương Kỳ. Dục đối với con người là "tự nhiên", mà cái không cho phép mình, cũng là "đương nhiên", là cái không thể thay đổi. Ông không thừa nhận, ngoài dục, còn có cái gọi là "thiên tắc", "lý trời". Dục không quá bất cập là lý, không cần phải tính và mệnh hợp nhất, như Vương Kỳ đã nói, cũng không cần lấy lý để tiết dục, như La Khâm Thuận đã nói. Bản thân nhân dục bao hàm cả lý. Cái gọi là "vô quá bất cập" nghĩa là lấy tự thân làm thước đo, là lý trời. Lưu Tông Chu coi dục vọng sinh lý của con người là nội dung căn bản của nhân tính, hết thảy nhu cầu của đạo đức về tinh thần, đều cần xây dựng trên cơ sở này, chứ không phải là sự tồn tại bản thể siêu việt. Điều này chắc chắn là sự phê phán đối với Thuyết bản thể đạo đức, cũng là sự nảy mầm tư tưởng của chủ nghĩa nhân bản cận đại. Tư tưởng của Lưu Tông Chu có thể nói là một khâu quan trọng từ nhân dục cổ đại quá độ sang chủ nghĩa nhân bản cận đại. Ông cũng có nhiều thuyết giáo của Thuyết đạo đức trừu tượng, nhưng về vấn đề này, lại là xuất phát từ nhu cầu hiện thực của con người, để nói rõ quan hệ giữa ý thức chủ thể với lý-tưởng đạo đức ; cũng chính là nói trên ý nghĩa đó, ông đã giải quyết vấn đề quan hệ lý dục tương đối chính xác.

Trần Xác, học trò của Lưu Tông Chu đã phát triển điểm này lên một bước. Ông dùng Thuyết "lý dục hợp nhất" để phê phán Thuyết "diệt dục", "tuyệt dục", nêu lên "chỗ chính đáng của nhân dục, tức lý trời vậy" ("Thanh ngôn nhất", "Biệt tập" quyển 2). "Nhân tâm vốn không có cái gọi là lý trời. Lý trời chính là thấy trong nhân dục. Chỗ khéo léo của nhân dục, tức là lý trời vậy. Có thể nói không có nhân dục, thì cũng không có lý trời vậy" ("Dữ Hoàng Thái xung thư" phụ. "Văn tập", quyển 4). Ông lấy nhân dục làm thiên lý, vượt xa thuyết giáo của chủ nghĩa lý tưởng về đạo đức, nhưng điều đó không phải là Thuyết hoàn nguyên cái gì, mà vẫn là Thuyết thân tâm hợp nhất. Ông nhằm vào cách nói đối lập lý với dục của các nhà lý học, để chỉ rõ nhân dục và lý trời, quyết không phải là hai việc đối lập nhau, càng không phải là nước và lửa bất tương dung, lý trời chỉ có thể nói theo nhân dục, tách rời nhân dục, sẽ không có lý trời. "Học giả chỉ thể nghiệm lý trời từ trong nhân dục nhất thời, thì nhân dục tức là lý trời vậy, không cần phải phán xét lý trời và nhân dục làm hai việc vậy..., lý trời nhân dục phân biệt rất nghiêm , làm cho nhân dục không trốn khỏi chỗ ánh chớp, mà thân tâm hại nhiều vậy, bắt đầu có từ các nhà nho đời Tống vậy" ("Thanh ngôn nhất"). Đó là sự vạch trần và phê phán mạnh mẽ đối với các nhà lý học phiến diện, chỉ nhấn mạnh lý tưởng đạo đức, mà áp chế, mạt sát nhu cầu sinh lý.

Từ trong nhân dục thể hội lý trời, không phải là trộn nhân dục với lý trời, hiện thực và lý tưởng làm một để nói không có phân biệt chút nào. "Thể nghiệm" chính là tự nhận

thức về ý thức chủ thể, cần phải lấy sự tồn tại của vật chất và nhu cầu sinh lý làm nền tảng, làm tiền đề, mà "chỗ chính đáng" của nhân dục, tức nguyên tắc lý tính tự thân đã bao hàm. Đó chính là nói về nhân dục, không phải là ngoài nhân dục ra không có nguyên tắc phổ biến siêu việt. Vì thế, ông lớn tiếng than thở rằng : "Dục của nam nữ, vị của máu thịt, quyết không thể mất đi" ("Phúc Chu Khang lưu thư", "Văn tập", quyển 3). Con người có thực dục (ham ăn) là tính trời của con người, là điều kiện để thân tâm phát triển khoẻ mạnh.

Phần trước đã nói, các nhà lý học đề xướng "tồn lý trời, diệt nhân dục", thực tế đây là một loại chủ nghĩa lý tưởng đạo đức, một mặt, nó biểu hiện nhu cầu theo đuổi đối với nhân cách lý tưởng, mặt khác, lại đề cao chủ nghĩa đạo đức phong kiến. Nói về thực chất, đã phản ánh sự xung đột giữa lợi ích tập thể với lợi ích cá thể. Do các nhà lý học quá nhấn mạnh lợi ích tập thể mà bóp chết lợi ích cá thể. Kết quả là đã hạn chế việc phát huy tính tích cực và tính sáng tạo của cá nhân, hạn chế sự phát triển cá tính. Đó là do nền kinh tế nông nghiệp, lấy gia tộc huyết thống làm hạt nhân của xã hội phong kiến quyết định. Sau giữa thời Minh, các ông Lý Chi, Trần Xác v.v..., công khai đưa ra nhân dục tức là lý trời, nam nữ ẩm thực tức là vật lý nhân luân, thậm chí nêu ra Thuyết "tư tâm", "tư dục". Đó là một lần đánh rất mạnh vào tư tưởng lý học, cũng là kết quả phát triển của thời đại. Nếu không có xuất hiện nền kinh tế hàng hoá của chủ nghĩa tư bản, thì không thể sản sinh ra tư tưởng "dị đoan" đó.

Đối với phạm trù lý dục, từ một góc độ khác đã phát triển có tính phê phán, còn có La Khâm Thuận của Phái khí học. Ông đã phát triển tư tưởng về "nhân dục chưa phải là xấu" của Chu Hy, nói "lý trời" là tính, là đạo tâm, nói "dục" thành tình, thành nhân tâm. Dục tức là ở lý trời mà ra, là nội dung quan trọng của tính, nên không thể lấy dục làm ác, càng không thể diệt dục.

La Khâm Thuận quyết không phủ định "lý trời" là nguyên tắc phổ biến người ta sinh ra đã có, "Người ta sinh ra, từ đầu có bẩm khí, dương thi âm thụ mà cái lý này tức là chúa tể nhất định, sức sống ngày một phát sinh, vòng quanh triền miên, tạo thành hình chất, đó là sự sở đồng của trên thông minh, dưới ngu dốt vậy. Tên của nó là đạo tâm, kỳ thực là lý trời, ("Cái nhân chi sinh dã, tự kỳ bẩm khí chi sơ, dương thi âm thụ nhi thủ lý, tức kỳ chủ tể nhất định, sinh nhật tự, triền miên chụ táp toại thành hình chất thử thượng trí hạ ngu chi sở đồng dã. Kỳ danh vi đạo tận, kỳ thực tức thiên lý" ("Tái đáp Lâm Chính Lang trình phù", "Khốn tri ký" phụ lục). Điều này chắc chắn là Thuyết đạo đức tiên nghiệm. Ông "nội tại hoá" đạo đức luân lý, đại biểu cho lợi ích tập thể của xã hội và biến nó thành sự tồn tại bản chất của con người, được thực hiện thông qua nhận thức trí giác của con người. Nói về thực chất, chẳng qua là sự nhận thức và phục tùng tự giác đối với đạo đức luân lý xã hội.

Nhưng, đây không có nghĩa là cần diệt nhân dục để thực hiện lý trời, ông không có đối lập lý với dục, mà là chủ trương thống nhất hai cái này lại làm một. Sự thống nhất lý và dục là sự thống nhất giữa sinh và tính. Dục là tính,

tức "dục" trong bảy tình. Dục trong bảy tình mà ra, tất nhiên cũng ở tính mà ra. "Nhạc ký" đã nói dục và yêu ghét, với hỷ, nộ, ai, lạc, trong "Trung dung" nói giống như bảy tình, lý của nó đều bắt rễ ở tính vậy. Trong bảy tình, thì dục là tương đối quan trọng. Trời sinh ra con người và con vật là đều có dục, thuận nó thì vui, nghịch thì bực, được thì vui, mất thì buồn, cho nên "Nhạc ký" độc nói về dục của tính. Dục chưa thể gọi là xấu, nó là thiện, là ác, có liên quan tới hữu tiết và vô tiết" ("Khốn tri ký", quyển thượng). Dục là nội dung quan trọng nhất trong bảy tình, tính hỷ, nộ, ai, lạc không có phát sinh theo. Tình và dục đều ở tính mà ra, tính đã là thiện, thì dục không phải là ác, đã không phải là ác, đương nhiên không thể "khử" đi.

Ở đây, La Khâm Thuận tập trung phê phán lý dục quán của Phái tâm học. Ông nói : "Nhạc ký" có đoạn nói "người ta sinh ra mà tĩnh, là tính của trời vậy, cảm ở vật mà động, là dục của tính vậy", đoạn này nghĩa lý tinh tuý... Lục Tượng Sơn vẫn từ đó mà nghi, quả vậy. Cái này chuyên lấy dục làm ác vậy. Người ta có dục, chắc chắn ở trời ra, cái đó tất nhiên, nên không cho phép mình và có cái tất nhiên mà không thay đổi, cái không cho phép mình mà hợp với phép đương nhiên, đến đâu mà không phải là thiện sao ? ("Nhạc Ký" nhân sinh nhi tĩnh, thiên chi tính dã, cảm vụ vật nhi động, tính chi dục dã nhất đoạn, nghĩa lý tinh tuý... Lục Tượng Sơn nãi tòng nhi nghĩa chi, quá hĩ. Bi cái chuyên dĩ dục vi ác dã. Phu nhân chi hữu dục, cố xuất vu thiên, cái hữu tất nhiên nhi bất dung kỳ, thả hữu đương nhiên nhi bất khả dĩ giả, vu kỳ sở bất đương kỳ giả, nhi hợp vu đương nhiên

chi tắc, phu an vãng nhi phi thiên hồ?) ("Khốn tri ký", quyển hạ). Dục đã là "tất nhiên" lại là "đương nhiên", tự nhiên là hợp với lý trời, tự nhiên là "thiện". Điều đó là thống nhất cảm tính và lý tính, con người sinh vật và con người của xã hội lại làm một. Con người cố nhiên là động vật có lý tính, nhưng trước hết là con người về sinh vật học. Con người không thể tách khỏi nhu cầu sinh lý mà thực hiện cái gọi là lý tưởng đạo đức. La Khâm Thuận nhìn thấy các cấp độ nhu cầu của con người, trong lúc nhấn mạnh lý tưởng đạo đức, đã khẳng định đầy đủ nhu cầu sinh lý hiện thực, đã khắc phục được tính cực đoan của chủ nghĩa lý tưởng đạo đức, đã có cống hiến về phạm trù "lý dục".

Nhưng, La Khâm Thuận, cuối cùng là người theo chủ nghĩa lý tính. Ông đã thống nhất lý và dục, lại không chủ trương thao túng dục, mà là chủ trương tiết dục. Dục tuy bắt nguồn ở tính, nói về gốc rễ là thiện mà không phải là ác, nhưng dục sở dĩ là thiện, còn phải xem nó có hợp hay không hợp với "phép đương nhiên". Nếu phóng túng thả lỏng dục vọng mà không biết chống lại, đó là cái ác vậy". Vì thế, phải lấy lý để điều tiết dục, làm cho nó hợp với nguyên tắc đạo đức. "Tính cần có dục, không phải là người mà là trời vậy. Đã nói là trời, nó có thể đi được sao? Dục hữu tiết, vô tiết không phải là ở trời, mà là ở người, nó là ở người, nên có thể phóng túng được sao ? ("Khốn tri ký", tam tục) Dục từ trời ra nhưng đã ở người thì có việc người phải làm, cho dù nó hợp với phép tắc đương nhiên, là tiêu chuẩn. Ở đây nêu ra vấn đề trời và người, một mặt, nhấn mạnh tính khách quan của tiêu chuẩn này, mặt khác, lại nhấn mạnh tính chủ thể của con người.

Vào giữa thời nhà Minh, nhà Thanh, vấn đề lý dục trở thành trung tâm của cuộc tranh luận. Một mặt, dưới sự đề xướng của giai cấp thống trị, có người tiếp tục tuyên truyền tồn lý trời, diệt nhân dục ; mặt khác, cũng có nhiều học giả đã phê phán, chủ trương thống nhất hai cái này làm một.

Cố Viêm Vũ, học giả một đời, chính xác nêu ra : "Sự không đều của vật này, là tình của vật vậy. Tuy bá đời vua, không thể làm cho thiên hạ không có người cô đơn, cũng không thể làm cho thiên hạ không có phụ nữ tái giá thích hợp với con người" ("Kế phụ đồng cư giả", "Nhật tri lục", quyển 5), không những quả phụ có thể tái giá, mà còn người người đều có nhu cầu và dục vọng riêng của mình, đó chính là cái sở đương nhiên của tình tình. Vì thế, ông công khai đề xướng "tư dục", cho rằng người ta có cái riêng tư, chắc chắn tình không miễn được" ("Ngôn từ kỳ thung", như sách đã dẫn, quyển 3). Ông thừa nhận "Tư" là cái không miễn được của tình người, sẽ thừa nhận "Tư" xuất ra ở sự đương nhiên của tính người. Ông phản đối việc đề xướng cái gọi là "công" của lý trời, mà cấm tuyệt cái "tư" của nhân dục. Ông chủ trương "Phi duy phất cấm, thả tòng nhi tuất chi" (không phải chỉ không cấm, mà còn từ đó để cứu nó), làm được "cái riêng tư" hợp thiên hạ để thành cái công của thiên hạ (Như trên), không phải là dùng biện pháp cấm tuyệt lợi ích cá nhân, để thực hiện lợi ích toàn thể, mà là thực hiện lợi ích toàn thể dưới tiền đề thừa nhận và phát triển lợi ích cá thể, từ đó mà thống nhất tư dục và lý trời lại làm một, chú không phải là đối lập với nhau. "Quân tử ở đời cần nói rằng hữu công mà vô tư, lời nói hoa mỹ đời sau này, không

phải là sự chỉ huấn của tiên vương vậy" (Như trên). Cái gọi là "công mà vô tư" chỉ là lý tưởng của các nhà lý học, thực tế là không tồn tại, cũng không thực hiện được, bởi vì đã phản lại lý trời và tình người.

Quan điểm này của Cố Viêm Vũ, giống như các ông Trần Xác v.v..., có ý nghĩa phê phán, song Cố Viêm Vũ càng nhấn mạnh "Kinh thế trí dụng" (Ở đời tất cả vì thực dụng). Ông phát triển vấn đề lý dục thành triết học chính trị xã hội theo lý luận nhân cách của tâm tính học, chủ trương lấy cái đó làm cơ sở để thực hiện cái gọi là "vương chính", vì thế mà có tính thực dụng và tính hiện thực càng trực tiếp hơn. Từ chủ nghĩa lý tưởng đạo đức phát triển đến kinh thế trí dụng, đó cũng là một đặc điểm diễn biến của phạm trù lý học, biểu hiện cũng rất rõ trên vấn đề lý dục.

Đương nhiên, Cố Viêm Vũ không phủ định luân lý cương thường. Cái gọi là "tư" của ông, nói theo nội dung chân thực của nó, chẳng qua là loại "các thân kỳ thân, các tử kỳ tử" (các thân phụ là thân phụ của con, các con là con của thân phụ). Ông còn đề xướng ra pháp chế khôi phục lại tổ tông, nhưng phản đối sự "độc trị" của người quân tử ("Ai bách tính cố hình tội trung, như sách đã dẫn, quyển 6"). Ông đề xướng "bác ái" ("Bác ái", như sách đã dẫn ở trên), nêu ra, nhân tính không chỉ nói về nhân luân của Mạnh Tử mà thôi" ("Di luân", như sách đã dẫn, quyển 2). Các điều đó đều có đặc điểm thời đại mới, cũng là một loại tự phản tỉnh và tự phê phán đối với Thuyết nhân tính và Thuyết nhân sinh của lý học.

Hoàng Tông Hy cũng là một đại biểu cho trào lưu tư tưởng phê phán đó. Nhưng về vấn đề lý dục, ông lại không đồng ý với thuyết của Trần Xác. Ông cho rằng, Trần Xác nói lý trời thấy trong nhân dục, nếu là nói về "nhân tâm" thì được, nếu nói về "nhân dục" thì không được. Bởi vì, "Tâm khí chất là thể hỗn nhiên lưu hành, là vật công cộng vậy. Nhân dục là rơi ở phương sở, là cái riêng tư của một cơn người vậy". Ở Hoàng Tông Hy xem ra, "Lý trời nhân dục, chính là ngược nhau, cái này nhiều thì cái kia ít, cái kia nhiều thì cái này ít. Cho nên đã cô đơn lại cô đơn, dẫn đến vô dục, mà về sau thuần ở lý trời" ("Thiên lý nhân dục, chính thi tương phản, thử doanh tác bỉ truất, bỉ doanh tắc thử truất. Cố quả chi hựu quả, chí vụ vô dục, nhi hậu thuần hồ thiên lý") ("Dự Trần Cần sơ luận học thư", "Trần Xác văn tập", quyển 4 phụ). Ông lặp đi lặp lại giới hạn phân biệt nhân dục và lý trời, nhấn mạnh sự phân biệt công tư, lý dục. Như vậy là lại trở về lập trường của chủ nghĩa lý tưởng đạo đức, chỉ là lý mà ông đã nói là "lý khí chất" mà thôi. Sự thực, điều ông đề xướng vẫn là ý thức quần thể và lợi ích quần thể. Ông cho rằng, nguyên tắc lý tính phổ biến mới là sự sở tại của giá trị con người, nếu cầu lý trời trong nhân dục thì chưa tránh khỏi lấy nhân dục làm lý trời. "Cần cầu lý trời đúng chỗ của nhân dục, thì suốt đời nhiều sự không ra khỏi tình đời, đã thấy là cái lý trời, e là nhân dục đã thay đầu đổi diện rồi" ("Tất tòng nhân dục khắp hảo xứ cầu thiên lý, tắc chung thân nhiễu nhiễu, bất xuất thế tình, sở kiến vi thiên lý giả, khủng thị nhân dục chi cải đầu hoán diện nhĩ") (Như trên). Về vấn đề này, Hoàng Tông Hy cơ bản đã kế thừa truyền thống lý học, nhấn mạnh tinh thần

tự giác của lý tính đạo đức và tinh thần trách nhiệm xã hội của con người. Cái gọi là "lý trời" của ông có nguyên tắc lý tính phổ biến.

Hoàng Tông Hy không chủ trương vất bỏ hẳn nhu cầu sinh lý của con người. "Việc ăn uống, sinh với sống, dưỡng sinh để tống tiễn cái chết, giao thiên tế địa, đều lấy việc ăn uống mà làm" ("Ẩm thực chi sự, dụ sinh cầu sinh, dưỡng sinh tống tử, giao thiên tế địa, giai thủ biện vu ẩm thực") ("Mạnh Tử su thuyết", quyển 6). Nhưng ở đây lại có sự phân biệt lý và dục, là người của quốc gia thiên hạ, tức lý trời, là cái riêng của mình, tức nhân dục. Điều đó rõ ràng là ôn hoà hơn nhiều so với các ông như Trần Xác v.v. ..

Vương Phu Chi cũng là người theo chủ nghĩa lý tính. Nhưng, ông đưa ra "Thuyết lý dục thống nhất", khẳng định lại giá trị tồn tại của dục.

Thứ nhất, ông nêu ra mệnh đề "Hỗ là thể" của lý dục, cho rằng hai cái này đều là nội dung của nhân tính. Người ta sinh ra, "lý tự tính sinh ra, dục lấy hình để mở ra". Dục sinh ra ở hình, là nhu cầu tự nhiên của con người, không thể không gọi là tính. "Đều là người vậy, thì cái đó cùng sinh ra có cái lý, chưa từng có ai khác, nên cái lý của nhân, nghĩa, lễ, trí, hạ ngu không thể diệt, mà cái dục của hình, sắc, mùi, vị, thượng trí không thể bỏ đi, có thể gọi nó là tính... Lý và dục đều tự nhiên mà không phải do con người làm " ("Quân thị nhân dã, tắc thử dụ sinh cầu hữu chi lý, vị thường hoặc dị, cố nhân nghĩa lễ trí chi lý, hạ ngu sở bất năng diệt, nhi hình sắc xú vị chi dục, thượng trí sở bất năng diệt, nhi hình sắc xú vị chi dục, thượng trí sở bất năng phế,

câu khả vị chi vi tính ... lý dữ dục, giai tự nhiên nhi phi do nhân vi") ("Chính mông chú. Thành minh thiên"). Theo giải thích của Vương Phu Chi, cái gọi là "lý của sinh" là chỉ cái lý của hình nhi thượng, cũng chỉ cái sinh của hình nhi hạ, thanh sắc xú vị để "hậu kỳ sinh" (coi trọng sự sống của nó), nhân nghĩa lễ trí để "chính kỳ đức" (chính cái đức của nó). Điều đó nói rõ quan hệ lý dục theo quan điểm thống nhất thân và tâm. Nếu chỉ lấy lý làm tính, loại bỏ vật dục hình thể ra ngoài, thì lý tính sẽ mất đi thể tại vật chất mà biến thành vật trừu tượng tuyệt đối, lý tính như vậy không tồn tại được. Không thể "hậu kỳ sinh", không thể "chính kỳ đức" được. Vì thế, lý và dục, "Hợp hai cái này lại mà hỗ là thể" (Như trên), tức không thể tách rời. "Thể" ở đây, có hai ý nghĩa về thực thể và bản chất. Nói theo cái trước, "chính đức" lấy "hậu sinh" làm thể; nói theo cái sau, "hậu sinh" lấy "chính đức" làm thể. Thực tế này là nói rõ bản chất của con người theo hai phương diện tính tự nhiên và tính xã hội, sinh vật học và luân lý học. Đó là một tổng kết qua cuộc tranh luận lâu dài về phạm trù lý dục.

Thứ hai là, ông đã cải tạo và phát triển Thuyết "đồng hành dị tính" của Chu Hy, cho rằng hai cái lý và dục bắt nguồn ở âm và dương, mà dương chủ tính, âm chủ hình". ("Chu Dịch nội truyện. Đồn"), chứng tỏ, lý và dục đều do nguồn gốc vật chất của sinh mệnh quyết định. "Thiên lý nhân dục, đồng hành dị tính. Dị tính giả, dĩ biến hoá chi kỷ ; đồng hành giả, đồng vu hình sắc chi thực" ("Lý trời nhân dục, đồng hành khác tính, cái tính khác để biến hoá cái kỷ, cái đồng hành, giống với cái thực của hình sắc") (Như trên). Hình sắc tức hình thể vật chất, là sự tồn tại trên ý

nghĩa sinh vật học, cũng là cơ sở tồn tại của lý và dục. Nhưng lý dục cuối cùng có sự phân biệt về cấp độ. Tuy nhiên "cái hình nhi thượng là sự tự sinh của hình", song dục thuộc về phạm trù cảm tính có tính cá thể, cái hình nhi thượng lại thuộc về phạm trù lý tính, có tính phổ biến. Đó là cái gọi là "dị tình". Giải thích này đã nói rõ tính cấp độ của nhân cách chủ thể, có ý nghĩa lý luận quan trọng.

Thứ ba là, ông nêu ra quan điểm lý bất ly dục, cho rằng lý ở trong dục, "cần ngụ ở nhân dục để thấy". Trong nam nữ ẩm thực, tức có lý trời, "cho nên không tách rời người mà không có trời, cuối cùng không tách rời dục mà không có lý vậy" ("Mạnh Tử. Lương Huệ Vương hạ thiên", "Độc tứ thư đại toàn thuyết". quyển 8). Lý trời hành ở trong nhân dục, thì dục tức là lý. "Lý trời chúa ở xung quanh, không như nhân dục, là chồng lên nhau. Nơi lý đến thì dục chẳng qua là lý" ("Luận ngữ. Hiến vấn thiên ; như sách đã dẫn ở trên, quyển 6"). Dục là lý ư ! Tiểu thể là đại thể ư ! Nhân tâm là đạo tâm ư !" (Dục kỳ lý hồ ! tiểu thể kỳ đại thể hồ ! Nhân tâm kỳ đạo tâm hồ !) ("Chu Tụng" 19, "Thi quảng truyện", quyển 5). Loại dục này tức cách xem xét lý dục của lý (lý dục thống nhất quan) có chỗ giống với các ông như Trần Xác v.v..., phát triển từ trong Vương học. Ông không những thừa nhận dục là tính, mà còn là "thiện", miễn là lý dục thống nhất, sẽ có giá trị đạo đức. Nhưng, cái gọi là dục của Vương Phụ Chi, cũng là "công dục". "Công dục của thiên hạ, tức lý vậy ; người người độc đắc, tức là công vậy" ("Chính mông chú. Trung Chính thiên"). Cái gọi là "công dục" là tương đối với "tư dục", người người cần được, đó là một

cách nói trừu tượng, theo cách nói này dục và tư có phân biệt.

Thứ tư là, ông nêu ra chủ trương lấy lý trị dục. Vương Phu Chi tuy phê phán lý thuyết của Phật giáo chủ trương "loại bỏ" nhân dục, nhưng ông kiên trì chỉ có lý trời mới là nội dung căn bản của nhân tính, là tiêu chuẩn đo lường nhân dục. "Dục tuy thân mà lý trời tự không cho phép mơ hồ, tình tuy cảm mà tính tự không cho phép lừa gạt được. Nhất là sợ là lý không đủ để trị dục, tính không đủ để chính tình." ("Dục tuy thân chi nhi thiên lý tự bất dung muội dã, tình tuy cảm chi nhi ngô tính tự bất dung khí dã. Đặc khủng lý bất túc dĩ trị dục nhi tính bất túc dĩ chính tình") ("Trung dung", quyển 1) ("Tứ thư huấn nghĩa", quyển 2 thượng). Dục vọng cảm tính cần phải tiếp nhận sự chi phối của lý tính đạo đức, đó không phải là "chấp lý dĩ cự dục" (nắm lấy lý để chống cự lại dục), mà là lấy lý trị dục. Còn "tư dục", ông cũng kiên quyết phản đối, "con người đã cần thì không thể có cái đó, cái tư dục vậy" ("Mạnh Tử, Lương Huệ Vương thượng thiên", "Độc Tứ thư đại toàn thuyết", quyển 8). "Tư dục" và "lý trời" không thể cùng tồn tại. "Tư dục hết sạch, lý trời lưu hành, thì là công vậy" ("Tư văn lục" nội thiên). Vì thế, cần phải "tuân theo lý trời đại công vô tư để tự trị, thì tư là tâm của mình, hết sạch vô dư" ("Luận ngữ. Ung dã thiên", "Độc tứ thư đại toàn thuyết" quyển 5). Về điểm này, ông có sự khác biệt rất lớn so với các ông Trần Xác, Cố Viêm Vũ, v.v... Ông không những phản đối tư dục, mà còn công kích Lý Chí đề xướng Thuyết "tư tâm". Điều đó chứng tỏ, Vương Phu Chi còn kiên quyết bảo vệ thành luỹ của chủ nghĩa đạo đức lý học. Nhưng, mặt khác, giống như

Hoàng Tông Hy, ông đề xướng tinh thần trách nhiệm đối với xã hội một cách tích cực, đã biểu hiện yêu cầu bức thiết về nhân cách lý tưởng.

Người giải quyết cuối cùng vấn đề lý trời nhân dục, là Đới Chấn. Thuyết "tồn lý diệt dục" của lý học là đề xuất thứ nhất của ông, là "lấy lý sát nhân", từ đó mà đã làm cho phạm trù lý học thêm sâu sắc. Nhưng giải thích về quan hệ lý dục của Đới Chấn không phải là không có liên quan một tí nào tới lý học. Không thể nói nó là kết quả tất nhiên về diễn biến của phạm trù lý dục của lý học.

Trước hết, ông nêu ra rõ ràng chính xác "dục bắt rễ ở khí huyết, nên nói là tính vậy" ("Lý", "Mạnh Tử tự nghĩa sở chính"), khẳng định dục là nhân tính. Ông không phải xuất phát từ bản thể đạo đức, mà là xuất phát từ con người sinh vật học, con người hiện thực, chứng tỏ quan hệ lý dục, mà dục vọng sinh lý được coi là nội dung cơ bản của nhân tính, cũng là cơ sở hiện thực của lý tính. Dục xuất ra từ "tự nhiên biết tâm khí huyết", tức xuất ra ở nhu cầu sinh lý của con người, là cái mà con người không thể không có. Đồng thời, nó lại là điểm xuất phát của hoạt động lý tính của con người, có dục mới có lý, lý là "tất nhiên", lại xuất ra ở "tự nhiên" (như trên). Cái gọi là "tất nhiên" của Đới Chấn không phải là bản thể tuyệt đối siêu việt, phổ biến, mà là nguyên tắc lý tính, và dựa vào nguyên tắc lý tính "tự nhiên" mà lại cao hơn tự nhiên, nó là lý tính, lại không là "cực tắc" phát triển "tự nhiên" tách tới cảm tính, nó lấy cảm tính làm nền tảng. Từ tự nhiên khí huyết, mà thẩm sát để biết cái tất nhiên của nó, phải gọi là nghĩa lý". Tự nhiên và tất nhiên không

phải là hai việc vậy. Từ tự nhiên, hiểu nó hết mà không mất mát tí gì, như vậy nó là tất nhiên vậy. Như vậy về sau không thất vọng, như vậy về sau được yên, như vậy vẫn là cực tắc tự nhiên . Nếu mặc cho nó tự nhiên mà chảy mất, chuyển mất tự nhiên, nên không phải là tự nhiên vậy. Cho nên quy về tất nhiên, thích hợp hoàn toàn với tự nhiên" ("Do huyết khí chi tự nhiên, nhi thẩm sát dĩ tri kỳ tất nhiên, thị chi vị nghĩa lý. Tự nhiên chỉ dữ tất nhiên, phi nhị sự dã. Tựu kỳ tự nhiên, mình chỉ tận nhi vô kỳ vi thất yên, thị kỳ tất nhiên dã. Như thị nhi hậu vô hãm, như thị nhi hậu an, thị nãi tự nhiên chi cực tắc. Nhược nhiệm kỳ tự nhiên nhi lưu vu thất, chuyển tang kỳ tự nhiên, nhi phi tự nhiên dã. Cố quy vu tất, thích hoàn kỳ tự nhiên") (Như trên). Từ nó là "tự nhiên" mà biết nó là "tất nhiên", đó là nhiệm vụ "tâm trí", tức của lý tính. Chỉ có vận dụng lý tính để thẩm sát, mới có thể rõ được nó là tự nhiên, tiến đến tất nhiên. Có thể thấy "tất nhiên" là một loại nhận thức lý tính. Có loại nhận thức đó sẽ tách được con người ra khỏi động vật.

Đới Chấn sở dĩ nhấn mạnh "tự nhiên" như loại nam nữ ẩm thực, là bởi vì ở ông xem ra, con người đầu tiên là sự tồn tại của vật chất, của cảm tính. Điều đó cố nhiên là điểm chung của con người và động vật, nhưng con người không giống động vật cũng chính là bắt đầu từ đây. Đó là "tâm trí". "Khí huyết" khác với "tâm trí". Tâm trí bắt nguồn ở khí huyết, nhưng cao hơn khí huyết. Có tâm trí sẽ có thể từ sự tự nhiên của khí huyết để biết nó là "tất nhiên". Có thể thấy, nghĩa lý không phải là tiên nghiệm, mà là phát triển từ trong "tự nhiên". Nó xuất phát từ tự nhiên, tiến đến tất nhiên, lại trở về tự nhiên. Như vậy, tự nhiên không trở lại

là sự tự nhiên của sinh vật học thuần tuý, mà là sự tự nhiên của lý tính.

Đới Chấn không phải là người theo chủ nghĩa duy dục, mà là người theo Thuyết thống nhất lý dục. Ông phản đối mặc cho nó "tự nhiên". Nếu mặc cho nó "tự nhiên" tất sẽ "chảy đi mất", ngược lại, mất đi "tự nhiên". Điều đó chứng tỏ, "tự nhiên" mà Đới Chấn nói không phải là tính tự nhiên hay tính sinh vật thuần tuý không có lý tính. Ông rất nhấn mạnh sự tham dự nhận thức lý tính của con người, đó cũng là sở tại của nhân tính. "Con người khác với con vật, con người có thể hiểu rõ được ở tất nhiên. Sự sinh ra của bách vật, mỗi vật đều tự nhiên vậy" ("Phu nhân chi dị vu vật giả, nhân năng minh vu tất nhiên, bách vật chi sinh, các toại kỳ tự nhân dã") (Như trên). Đó là chủ nghĩa duy lý chân chính. Ông còn nêu ra : "Con người vì có lễ nghĩa, nên khác với cầm thú" ("Tính", như sách đã dẫn ở trên). Cái gọi là "lễ nghĩa " của Đới Chấn, không phải là chỉ bản thể đạo đức tiên nghiệm, mà là sự thống nhất của lý tính và cảm tính. Ông phê phán Thuyết tồn lý diệt dục, nhưng cũng phản đối "tư dục", cho rằng "dục mất đi tại tư". Điểm này có chỗ tương tự với Vương Phu Chi.

Điều đáng chỉ ra là, Đới Chấn còn đưa ra, dục là động lực của tất cả hoạt động thực tiễn của con người. "Phàm sự việc làm đều có ở dục, không có dục thì vô vi vậy ; có dục rồi sau mới hữu vi, hữu vi rồi, nên mới quy về đến khi không thể thay đổi được gọi là lý, vô dục vô vi lại đâu có lý" ("Phàm sư vị giai hữu vu dục, vô dục tắc vô vi hĩ, hữu dục nhi hậu

hữu vi, hữu vi nhi quy vu chí đang bất khả dịch chi vị lý ; vô dục vô vi hựu yên hữu lý ") ("Quyền", như sách đã dẫn ở trên). Công khai đề xướng tính dục là động lực thúc đẩy mọi hoạt động của nhân loại phát triển, đó lại là một cống hiến của Đới Chấn, cũng từ một mặt khác, đã vạch rõ tính hư nguỵ của "Thuyết lý trời", khẳng định tác dụng của tình dục trong lịch sử.

PHẦN THỨ BA

BỘ PHẬN TRI HÀNH

KHÁI LUẬN

NHẬN THỨC LUẬN VÀ PHƯƠNG PHÁP LUẬN

Phần lý khí và phần tâm tính, được coi là hai bộ phận cơ bản của hệ thống phạm trù lý học, lần lượt xây dựng được hệ thống phạm trù của vũ trụ luận và nhân tính luận về hai phương diện trời và người, khách thể và chủ thể. Nhưng hai bộ phận này không phải tồn tại riêng từng bộ phận. Sự thực hai bộ phận này cấu thành quan hệ đối ứng của chủ thể và khách thể. Hai bộ phận này đã có tính thống nhất căn bản, lại có mặt đối lập. Giải quyết loại đối lập này như thế nào, tức sự "dị hoá" của con người, thực hiện thống nhất lần nữa, sẽ trở thành một vấn đề quan trọng khác đòi hỏi thuyết phạm trù lý học phải giải quyết. Điều đó đã xuất hiện phạm trù nhận thức luận và phương pháp luận, lấy "tri hành" làm nội dung trung tâm.

Như trước đã nói, phần tâm tính từ nhiều cấp độ đã nói rõ bản chất và vai trò trung tâm trong giới tự nhiên, trong vũ trụ của con người, đồng thời cũng chỉ ra tính dị tại, tính cực hạn tồn tại hiện thực của con người. Bất kể tính dị tại này là nội tại hay là ngoại tại, chủ quan hay là khách quan, con người cần thực hiện bản chất của mình, khôi phục bản tính của mình, để đạt tới sự thống nhất với giới tự nhiên,

thì cần phải trải qua một loạt quá trình tự nhận thức, tự hành động và tự tu dưỡng. Đó chính là vấn đề đòi hỏi các phạm trù của bộ phận tri hành giải quyết.

Vì thế, bộ phận tri hành cấu thành các mắt xích không thể thiếu được trong toàn bộ hệ thống phạm trù lý học, cũng là hoàn thành các bước và phương pháp quan trọng của hệ thống phạm trù lý học. Chúng có tác dụng trung giới liên kết con người với giới tự nhiên, chủ thể với khách thể, là một số phạm trù trung giới. Nếu không có khâu mắt xích đó, hệ thống phạm trù lý học sẽ không thể hoàn thành được. Đó là nguyên nhân vì sao các nhà lý học lại coi trọng nhận thức luận và phương pháp luận hơn bất cứ nhà triết học nào trước kia.

Bộ phận tri hành đề cập rộng đến vấn đề quan hệ giữa con người với tự nhiên, chủ thể với khách thể, vì thế mà cũng đề cập tới vấn đề nhận thức luận nói chung. Các nhà lý học đưa ra học Thuyết "cách vật" và "cùng lý", bao hàm tư tưởng nhận thức luận tương đối nhiều, không thừa nhận điểm này, là không phù hợp với thực tế. Các nhà lý học chính là thông qua mối quan hệ nhận thức chủ thể và khách thể, để đạt tới sự hợp nhất giữa con người với giới tự nhiên. Ở đây đã có giá trị luận, lại có nhận thức luận ; đã có lý tính đạo đức, lại có lý tính nhận biết, có thể nói là sự kết hợp và thống nhất hai cái đó, trên mức độ nhất định, đã biểu hiện sự coi trọng tư duy lý tính. Đại đa số các nhà lý học cho rằng, muốn tự giác nhận thức và thực tiễn "tính lý", thì cần phải nghiên cứu "vật lý", nhận thức sự vật khách quan, là phương pháp quan trọng nhận thức nhân tính.

Kết hợp nhận thức luận với giá trị luận, lý tính nhận biết với lý tính đạo đức làm một, đó vốn là một đặc sắc lớn của Thuyết phạm trù lý học, về vấn đề phương pháp luận càng biểu hiện rõ hơn.

Nhưng, nếu khuyếch đại quá mức tư tưởng của nhận thức luận của lý học để cho các nhà lý học đều rất coi trọng lý tính nhận biết, rất coi trọng việc phân tích khái niệm lôgic, và xây dựng được học thuyết nhận thức luận có hệ thống, điều đó hiển nhiên là thiếu căn cứ. Bởi vì, điều căn bản này không phải là vấn đề trung tâm cần giải quyết của các nhà lý học. Các nhà lý học tuy phổ biến coi trọng vấn đề nhận thức luận, có người thậm chí đi sâu khảo sát quá trình nhận thức, cơ cấu và công năng nhận thức của chủ thể (như các ông Chu Hy, Vương Phu Chi, v.v...), nhưng do mục đích căn bản của lý học là thực hiện sự tự giác của nhân tính, vì thế, cái gọi là nhận thức quy đến cùng là một loại tự nhận thức kiểu phản lại suy tư, cái gọi là thực tiễn, quy đến cùng cũng là thực tiễn đạo đức tự thực hiện.

Điều đó có nghĩa là, lý học nói về căn bản là một loại triết học thực tiễn đạo đức. Nó cũng có một loạt hệ thống phạm trù tư duy biện chứng, nhưng cuối cùng đều phải đi vào và thông qua thực tiễn mà được thực hiện. Nghĩa là, ranh giới cao nhất "trời và người hợp nhất" (Thiên - Nhân hợp nhất), chỉ có trong tự thực hiện, mới có thể thực hiện được. Vì thế, các nhà lý học cố nhiên nói về "vật lý", về "cách vật", "cùng lý", song các điều đó đều là phục vụ cho học thuyết "tính lý" của họ. Đây chỉ là phương pháp nhận thức và thực tiễn lý tính đạo đức. Họ không coi nhận thức

thế giới khách quan là nhiệm vụ chủ yếu của mình, cũng chưa coi nhận thức lý tính là nội dung quan trọng của nhân tính, vì thế mà không thể phát triển Học thuyết nhận thức luận một cách độc lập, càng chưa thể thúc đẩy được sự phát triển của môn khoa học thực chứng. Ở các nhà lý học xem ra, nhận thức con người như thế nào sở dĩ là con người và làm người như thế nào, thực hiện sự tự giác của nhân tính ra sao, để đạt được cảnh giới lý tưởng, thực hiện sự thống nhất hài hoà với giới tự nhiên, đó mới là điều quan trọng nhất. Nhận thức luận sở dĩ là tất yếu, cũng chính là vì nó là con đường và phương pháp thực hiện nhiệm vụ cơ bản này. Chính là ở điểm này, lý học đã thống nhất nhận thức luận và nhân tính luận lại làm một.

Trong nhóm phạm trù này, "tri hành" nằm ở địa vị trung tâm, có tác dụng chủ đạo, các phạm trù khác đều vây quanh "tri hành" mà triển khai. Cái gọi là "tri hành" ở đây, chủ yếu chỉ sự tự nhận thức và thực tiễn của nhân tính đạo đức, nhưng theo sự phát triển của phạm trù lý học, cũng bao gồm nhận thức và thực tiễn nói chung. Các nhà lý học thông qua thảo luận "tri" và "hành" và quan hệ của chúng, đã nêu ra vấn đề tính năng động của chủ thể về sự tự giác và nhận thức lý tính đạo đức. Tư tưởng năng động chủ thể trong lý học ở đây được phát triển đầy đủ, đồng thời cũng biểu hiện khuyết điểm nghiêm trọng của nó.

Về tri, các nhà lý học nêu ra hai loại tri thức là "đức tính" và "kiến văn". Cái trước chỉ tri thức đạo đức tiên nghiệm, được cho là nhận thức chân lý có cấp độ cao nhất ; cái sau chỉ tri thức kinh nghiệm thực tế, tức là nhận thức

về sự vật khách quan bên ngoài. Trong tri thức kinh nghiệm lại bao gồm tri thức luân lý xã hội và tri thức vật lý của giới tự nhiên. Về quan hệ của hai loại tri thức, các nhà lý học có sự lý giải và nhận xét khác nhau, vì thế mà có cuộc tranh luận ; có người đối lập hai cái này với nhau, chỉ nhấn mạnh cái trước mà phủ định cái sau, có người muốn thống nhất hai cái này lại, lấy cái sau làm điều kiện tất yếu của cái trước. Vương Kỳ sau này đã phân biệt về tính chất giữa tri (đức tính) và thức (kiến văn), cho rằng hai cái này không thể trộn với nhau, đã biểu hiện sự phân hoá của lý tính thực tiễn và lý tính nhận biết ; còn các ông như Vương Đình Tương v.v.., thì căn bản phủ định cái gọi là "tri của đức tính", nhấn mạnh tất cả tri thức đều đến từ kinh nghiệm. Các điểm này đều biểu hiện sự phát triển và phân hoá về nhận thức luận.

Để có được tri thức ra sao, các nhà lý học đưa ra phương pháp phổ biến "cách vật tri tri" và "cùng lý" (nghiên cứu đến cùng để biết được nguồn gốc của sự vật). Đó là phạm trù quan trọng của phương pháp luận lý học. Nhưng chính là từ vấn đề này, đã xảy ra chia rẽ tương đối lớn. Trong đó, phái Trình Chu chủ trương "cùng lý" ở trên sự sự vật vật để tận tri trong tâm ; Vương Dương Minh thì chủ trương suy đến tri trong tâm ở sự sự vật vật ; Vương Phu Chi chủ trương "cách vật cùng lý" để rõ được cái tri trong tâm, đồng thời lại đưa ra tư tưởng quan trọng nhận thức sự vật để có được tri thức khách quan. Các chủ trương đó đã phản ánh khuynh hướng tư tưởng khách quan, song đều thừa nhận có tri thức đạo đức tiên nghiệm và lấy đó làm ngôi nhà trở về cuối cùng (chỗ quy tụ cuối cùng).

Nói theo phạm trù học, bộ phận tri hành không giống các bộ phận lý khí và tâm tính. Cái trước lần lượt trình bày sự tồn tại thực thể của giới tự nhiên và con người và thuộc tính công năng của nó theo hai phương diện chủ thể và khách thể, là phạm trù tồn tại. Bộ phận tri hành là phạm trù trung giới liên kết chủ thể với khách thể, nó không những có ý nghĩa về phương pháp luận, mà còn biểu hiện đặc điểm của tính năng động của chủ thể, lấy tự thực hiện làm trung tâm.

Vấn đề quan hệ tri hành giống như quan hệ lý khí và tâm tính, là vấn đề quan trọng mà các nhà lý học thảo luận. Nó diễn biến theo sự diễn biến của mối quan hệ lý khí và tâm tính, đồng thời lại thúc đẩy sự phát triển của các phạm trù khác. Nói đại thể là, ở thời kỳ xây dựng lý học của Bắc Tống, nói chung đều coi trọng "tri", trong "tri" càng nhấn mạnh trí của đức tính, về phương pháp càng coi trọng cùng lý để tận tính và công phu "tỉnh sát" (tự kiểm tra), lấy Thuyết "tri trước hành sau" của Nhị Trình làm đại biểu. Ở thời kỳ hoàn thành hệ thống lý học của Nam Tống, tri hành song trùng và bắt đầu được nhấn mạnh hành, chủ trương cách vật và trí tri, đức tính và kiến văn không thể phế bỏ cái nào, "hàm dưỡng" và "tỉnh sát" giao dưỡng với nhau, lấy Thuyết "tri hành tương tư hỗ phát" (tri và hành cùng cần nhau và cùng phát) làm đại biểu. Đến thời kỳ giữa đời nhà Minh, càng được nhấn mạnh thực tiễn, nên đã thống nhất tri và hành làm một, về phương pháp thì đề xướng "trí tri" để "chỉnh vật", càng coi trọng "Hàm dưỡng bản nguyên", nên thống nhất bản thể và công phu lại làm một, lấy "Thuyết tri hành hợp nhất" của Vương Dương Minh làm đại biểu.

Vào thời nhà Minh, nhà Thanh, theo sự phát triển của tư tưởng "Kinh thế trí dụng", phổ biến coi trọng thực tiễn, đã xuất hiện học Thuyết "tiến lý" của Nhan Nguyên. Nhận thức luận phát triển thêm một bước theo phương diện thực dụng, trở thành đặc điểm quan trọng của thời kỳ đó. Thuyết "cách vật trí tri" cũng có sự đột phá và tiến triển mới, bắt đầu chú ý đến phương pháp khoa học tự nhiên và đưa vào Học thuyết "chất trắc" (xác định chất lượng) của phương Tây, lấy Thuyết "tri hành cùng tiến" của Vương Phu Chi làm đại biểu. Liên hệ với cái này, Thuyết tâm tĩnh tu dưỡng bị phê bình ở mức độ khác nhau. Đó là một thời kỳ chuyển biến. Sự biến hoá của phương pháp luận đã phản ánh một số biến hoá của toàn bộ kết cấu của hệ thống phạm trù lý học, nhưng lại chưa có, cũng không thể xuất hiện hệ thống phạm trù mới.

Về phương pháp nhận thức, các nhà lý học phổ biến vận dụng phương pháp phân tích và tổng hợp, diễn dịch và quy nạp, suy lý lôgic và trực giác, đốn ngộ phi lôgic, nhất là vận dụng phương pháp nhận thức biện chứng. Nhưng, nói theo tổng thể, nhận thức biện chứng của lý học là nhận thức trực quan kiểu tổng hợp kinh nghiệm, chứ không phải là nhận thức lý trí kiểu diễn dịch lôgic. Nó chủ trương thể nghiệm trực quan kiểu tự phản lại suy tự, thiếu sự phân tích lý trí khuyếch tán ra ngoài.

Tất nhiên phương pháp nhận thức của lý học lấy trực giác, đốn ngộ (chợt tỉnh ngộ), thể nghiệm trực quan là đặc điểm căn bản, thì nhiệm vụ của nó sẽ không phải là nhận thức giới tự nhiên khách quan, mà là giải quyết mối quan

hệ giữa con người và tự nhiên, nghĩa là thông qua tự nhận thức để thực hiện tự siêu việt đạt tới cảnh giới lý tưởng "Thiên nhân hợp nhất". Bất kể là "tư thông" của Chu Đôn Di, "cùng thần trí hoá", "cùng lý tận tính" của Trương Tải, hay là "Tiên thức nhân thể", "phản thân nhi thành" của Trình Hạo, đều là vì Học thuyết tính mệnh hợp nhất "Tận tính để đến với mệnh". Thuyết "cách vật trí tri" của Trình Di và Chu Hy, tuy coi trọng "tức vật mà cùng kỳ lý", nhưng cuối cùng lại dựa vào "Khai mở quán thông" để phát minh "toàn thể đại dụng" của trung tâm, thực hiện "Tâm lý hợp nhất". Đến "Phản tư", "lập đại bản" của Lục Cửu Uyên, "Trí lương trí", "chính tâm thành ý" của Vương Dương Minh, càng là để trực tiếp thể nhận và thực hiện tự luật đạo đức, thực hiện mục đích "thiên nhân hợp nhất". Cho đến Thuyết cách vật trí tri của La Khâm Thuận và Vương Phu Chi đã giải quyết vấn đề quan hệ chủ thể với khách thể một cách duy vật, nhấn mạnh nhận thức về vật lý, tiến lên một bước dài theo nhận thức luận khách quan, nhưng kết quả cuối cùng vẫn là làm rõ cái lý trung tâm để thực hiện mối quan hệ giá trị của chủ thể và khách thể. Sự thực chứng tỏ, nhận thức luận lý học lấy "thiên nhân hợp nhất" làm mục đích và cơ cấu tổng thể, tất nhiên là trọng trực giác, trọng thể nghiệm, cũng tất nhiên là quay trở về tự phản lại suy tư của nội tâm. Loại nhận thức luận này, đã đưa ra rất nhiều tư tưởng quan trọng đối với sự tự giác ngộ về tính lý đạo đức và thực hiện sự nhất trí hài hoà giữa con người và giới tự nhiên, nhưng đối với việc phát triển lý tính nhận biết, nhận thức và cải tạo thế giới khách quan của con người, lại chưa đưa ra được cái luận chứng và thuyết minh mạnh mẽ.

Ở đây, còn phải nêu ra phạm trù "hàm dưỡng và tỉnh sát", "Kính và tĩnh" v.v.., chúng không những là phương pháp quan trọng tiến hành tự tu dưỡng trên các cấp độ của ý thức chủ thể, mà còn phản ánh đặc điểm quan trọng của phương pháp luận. "Hàm dưỡng" tức là trực tiếp thể nghiệm và bồi dưỡng bản nguyên của tâm tính. "Tỉnh sát" là tuỳ theo thời gian, tuỳ theo sự việc mà quan sát nhận thức vật lý để phát minh "bản tâm". "Tỉnh" đã là sự tồn tại của bản thể, lại là phương pháp tu dưỡng, tức loại bỏ tất cả các ý nghĩa phức tạp trong khi tĩnh tọa, để thể nghiệm bản nguyên của tâm tính. "Kính" là phương pháp quan trọng để quán triệt động tĩnh từ đầu đến cuối, tự mình chuyên nhất, tự mình khống chế. Các nhà vật lý đối với cái đó tuy có sự trắc trọng (chú trọng một phía) và vận dụng khác nhau, nhưng đều thừa nhận đây là phương pháp căn bản để thực hiện tự mình hoàn thành, đặc điểm của nó là biểu hiện tính tự chủ và tính tự giác. Nhận thức luận lý học cần phải kết hợp với các phương pháp đó, mới có thể hoàn thành sứ mệnh của mình.

CHƯƠNG 16

TRI HÀNH

Phạm trù "tri hành" từ lâu đã có. Nó là phạm trù quan trọng của Triết học nho gia. Trong lý học nó trở thành mắt xích trung giới để hoàn thành toàn bộ hệ thống phạm trù, càng có ý nghĩa đặc thù.

Một từ "tri hành" xuất hiện rất sớm ở "Thuyết mệnh trung" của "thượng thư" nguỵ. Trong đó nói : "Không phải tri gian nan, mà hành cũng gian nan" (Phi tri chi gian, hành chi duy nan). Đó là nói, đối với một sự việc, biết đạo lý của nó không khó, nhưng thực hành lại rất khó khăn. Nó vẫn chưa thảo luận tới vấn đề quan trọng nhất trong mối quan hệ tri hành, do đó mà vẫn không có ý nghĩa triết học nói chung. Nhưng cuối cùng nó đã đưa ra cặp phạm trù này mà sau này các nhà tư tưởng đã tiếp nhận và không ngừng cho nó một hàm nghĩa mới, cuối cùng trở thành phạm trù triết học quan trọng.

Các nhà triết học qua các thời đại trước khi có lý học, nhất là Nho gia, từ góc độ thực tiễn đạo đức, luôn luôn thảo luận vấn đề quan hệ tri hành. Triết học Phật giáo, từ thực tiễn tôn giáo thảo luận vấn đề này về các mặt như định tuệ, chỉ quan, giới hành, v.v... Nhưng họ chưa trình bày một cách

hệ thống về quan hệ tri hành. Chỉ có sau khi có lý học, cặp phạm trù này mới có ý nghĩa về nhận thức luận và phương pháp luận quan trọng hơn.

Các nhà lý học đối với tri hành ,tuy có sự giải thích khác nhau, nhưng lại có điểm chung. Đó là, cái gọi là "Tri" của họ, chủ yếu không phải là nhận thức "vật lý" của giới tự nhiên, mà là nhận thức về "tính lý" của bản thân ; không phải là nhận thức về khách quan, mà là tự mình nhận thức ; không phải là tri thức luận chân chính, mà là thuộc về giá trị luận. Cái gọi là "hành " của họ, chủ yếu không phải là hoạt động vật chất để cải tạo giới tự nhiên, mà là thực hiện sự trung giới "Thiên nhân hợp nhất", chứ không phải là phương pháp nhận thức và cải tạo tự nhiên.

Trong lý học, Chu Đôn Di và Trương Tải vẫn chưa có thảo luận riêng vấn đề tri hành. Người đầu tiên nêu ra vấn đề quan hệ tri hành là Nhị Trình. Trình Di chỉ là nêu ra quan hệ "nhận trí" : "Kính quỷ thần mà xa", cho nên không cẩu thả, là biết việc vậy, "khó trước được sau", ý là việc trước được sau, là việc nhân ái vậy. Nếu "tri giả lợi nhân", thì có nghĩa là được trước việc sau " ("Kính quỷ thần nhi viễn chi", sở dĩ bất độc dã, tri chi sự dã. "Tiên nan hậu hoạch", tiên sự hậu đắc chi ý dã, nhân chi sự dã. Nhược "Tri giả lợi nhân", nãi tiên đắc hậu sự chi nghĩa dã) ("Di thư", quyển 11). Cái gọi là "tiên sự hậu đắc" là chỉ trước hành sau tri. Đó là việc của kẻ "nhân" ; cái gọi là "tiên đắc hậu sự" là chỉ trước tri mà sau hành, đó là việc của kẻ "tri". Đặc điểm của nhân ái là tiến lý (kinh qua thực tiễn), đặc điểm của tri là nhận thức, quan hệ nhân tri là quan hệ tri hành.

Các nhà lý học đối cử nhân tri, thường xuyên là lý giải và vận dụng trên ý nghĩa đó. Xem xét giải thích này của Trình Hạo, thì ông vẫn chưa nêu được cách nhìn chung về quan hệ tri hành. Ông hầu như cho rằng, tiên tri hậu hành và tiên hành hậu tri đều là quan trọng.

Trình Di thì nêu ra rõ ràng "Thuyết tri tiên hành hậu". Mệnh đề này của ông bao hàm ý nghĩa về hai mặt. Một là, có tri trước, sau mới có hành, hành dựa vào tri chỉ đạo. "Cần phải tri đã mới hành được". "Học giả chắc đang miễn cưỡng, tất nhiên không trí tri, làm sao sinh ra hành được ? "Cho nên sức người hành, trước tiên cần tri" ("Di thư", quyển 18). Ông nhấn mạnh thực tiễn đạo đức cần phải dựa vào nhận thức đạo đức để chỉ đạo. Chỉ có tri rồi mới có thể hành. Nhưng tri từ đâu đến, ông chưa trả lời. Cái gọi là tri hành trước sau của ông, tuy nhiên có ý nghĩa về nhận thức luận nói chung, nhưng chủ yếu là chỉ mối quan hệ giữa tri của đức tính và thực tiễn đạo đức. "Có nhiều cái ở giữa, cần phải hành nhiều ở ngoài", "chưa trí tri, muốn thành ý, là vượt cấp vậy" ("Hữu chư trung, tất hành chủ ngoại", "Vị trí tri, tiến dục thành lý, thị liệp đẳng dã") (Như trên). Ông đem thành ý liên hệ với hành bằng sức lực, không phải là chỉ sự hoạt động thực tiễn để cải tạo thế giới khách quan, mà là một loại hành vi đạo đức tự giác. Ông nhấn mạnh tự giác của nhận thức đạo đức, có loại nhận thức tự giác này rồi, tự nhiên có thể thấy nhiều hành động, " con người đã có thể tri kiến, há không thể hành sao ? " ("Di thư", quyển 17). "Ví dụ : đường đi cần được chiếu sáng" (Như sách đã dẫn, quyển 3), nếu không có loại nhận thức tự giác đó mà

"miễn cưỡng hành thì có thể duy trì được bao lâu ?" (Như sách đã dẫn, quyển 18). Tri là "lý soi sáng" ("chúc"), hành là "lý tuân theo" (tuân lý). Tri là tự nhận thức về lý trung tâm, hành là hoạt động thực tiễn tiến hành theo nhận thức đó. Dĩ nhiên Trình Di cho rằng, lý có ở tâm thì là tính, thế thì đã có tự giác, đã có nhận thức về tính lý thì có thể chỉ đạo được thực tiễn. Kết quả cuối cùng của tri cần được thực hiện đến hành. Ông lấy "tri chí chí chí" làm tri, lấy "tri chủng chủng chí" là hành ; lấy "thuỷ điều lý" làm tri, lấy "chủng điều lý" làm hành, để nói rõ một quan hệ này. Nó nêu bật nguyên tắc về tính tự giác của chủ thể thực tiễn đạo đức.

Hai là, tri so với hành có vai trò quan trọng hơn. Chính vì hành lấy tri làm chỉ đạo, do đó cần đặt tri ở vị trí đầu tiên, để phân biệt rõ thiện và ác, phải và trái. "Quân tử lấy kiến thức làm gốc, hành là thứ yếu. Nay có người, có sức có thể hành, mà kiến thức không đủ để tri, thì cócái dị đoan xuất ra, nó sẽ lưu đãng mà không biết phản lại" ("Quân tử dĩ thức vi bản, hành thứ chi. Kim hữu nhân yên, lực năng hành chi, nhi thức bất túc dĩ tri chi, tắc hữu dị đoan giả xuất, bị tương lưu đãng nhi bất tri phản") (Như sách đã dẫn, quyển 25). Ông luôn luôn đặt phương hướng của hành vi đạo đức đoan chính, thì hành động tự động thực tiễn, không tránh khỏi sa vào "dị đoan" mà không tự giác. Đó là nguyên nhân chủ yếu để Trình Di nhấn mạnh tri trước hành sau. Nó không phải là nói về quá trình phát triển nhận thức, mà là nhấn mạnh lấy cái nào làm "gốc".

Ông còn từ góc độ khó dễ để nói rõ tầm quan trọng của tri. "Không phải đặc biệt hành khó, mà tri cũng khó

vậy". Sách nói rằng: "Tri không phải là gian khổ, mà hành rất gian khổ. Cái đó chắc là như vậy, tất nhiên tri cũng gian khổ. "Từ xưa không phải không có cái đẹp, mới có thể hành sức lực, rõ ràng có thể hiểu rõ được cái đạo, để cái đó thấy được tri cũng có cái khó vậy" (Thư viết: "Tri chi phi gian, hành chi duy gian". Cố thử thi dã, nhiên tri chi diệc tự gian? "Tự cổ phi vô mỹ tài năng lực hành giả, nhiên tiện năng minh đạo, dĩ thử kiến tri chi diệc nan dã" (Như sách đã dẫn, quyển 18). Muốn "đặc lập độc hành" không khó, cái khó là tri. Vấn đề khó dễ ở đây, bao hàm một loại nhận xét nào đó, tri khó có nghĩa là tri quan trọng hơn, nghĩa là "hoạch", "khó trước mà được sau" (Tiên nan nhi hậu).

Ngoài ra, Trình Di còn nêu ra vấn đề "chân tri". "Học giả cần chân đại, mới biết là phải rất rõ ràng, là hành sẽ có vậy" (Như sách đã dẫn, quyển 18). Cái gọi là "chân tri", nghĩa là có chân thật thể hội, mới có thể tri hành bằng sức lực của thân thể, cũng là một loại nhận thức hoàn toàn dung hòa với ý chí tình cảm làm một, chứ không phải là tri thức khách quan ngoại tại. Tri như vậy, trực tiếp liên hệ với thực tiễn. "Tri sâu thì hành tất đến, không có tri thì không thể có hành" (Như sách đã dẫn, quyển 15). Tri mà không thể hành thì không phải là "chân tri". Trình Di cho rằng, "chân tri" cần có được trong thực tiễn, đúng như người bị thương vì hổ cắn, có thể thật sự biết con hổ như thế nào. Nói theo phạm trù tri hành, sự thể nhận này có ý nghĩa quan trọng.

Cuối cùng, Trình Di sơ bộ nêu ra quan điểm "tương tư", "Tương tư" (cần nhau, giúp nhau), có một số nhân tố biện chứng nào đó. Ông dùng "minh" và "động" để nói rõ quan

hệ tri hành. Ông chỉ ra : "Phi minh vô dĩ chiếu, phi động vô dĩ hành, tương tư do hình ảnh, tương tư do biểu lý", "Phi minh tắc động vô sở chi, phi động tắc minh vô sở dụng, tương tư nhi thành dụng" (Nghĩa là, không phải là minh không để chiếu sáng, không phải là động không để hành, cần nhau như hình với bóng, giúp nhau như trong với ngoài. "Không phải là minh thì động không có cái gì, không phải là động thì minh không có cái gì dùng, giúp nhau mà thành dụng" "Trình thị dịch truyện", quyển 4). Điều đó, chứng tỏ tri hành dựa vào nhau, thúc đẩy nhau. Đặc biệt là quan điểm hành vi là "dụng" của tri, đã nói rõ hơn tác dụng của thực tiễn. Các tư tưởng này về sau được Chu Hy phát triển thêm.

Nếu nói, Trình Di đã xác lập được vai trò của "tri", thì Chu Hy đã nhấn mạnh được "hành" hơn, vả lại đã chú ý tới mối liên hệ và sự thống nhất của tri và hành. Trước đó, Hồ Hoằng đã nêu ra quan điểm "học tức hành" ("Tri ngôn", quyển 6), sơ bộ đã thống nhất tri và hành, và nhấn mạnh nhận thức không tách rời thực tiễn. "Hành chi hành chi nhi hựu hành tập chi bất dĩ, lý dữ hội, năng vô duyệt hồ !" (Nghĩa là hành, hành, lại hành nữa, luyện tập không ngừng, lý gặp thần, có thể không vui vẻ !) (Như trên). Thực tiễn mới là con đường quan trọng để thực hiện tâm lý hợp nhất. Các điều đó đều được Chu Hy tiếp thu.

Sự phát triển của Chu Hy, cố nhiên là ở chỗ nêu ra mệnh đề "Bàn về trước và sau, thì tri là trước ; Bàn về khinh trọng, thì hành là trọng" ("Ngữ loại", quyển 5), một mặt, đã kế thừa Thuyết "tri trước hành sau ", mặt khác, lại nhấn mạnh tác dụng của thực tiễn ; Nhưng điều quan trọng hơn là ông đưa ra Thuyết "cùng phát song tiến" (hỗ phát tính

tiến thuyết) về tri hành, đã thống nhất tri và hành một cách biện chứng.

Chu Hy sở dĩ chủ trương tri trước hơn hành, giống như Trình Di, là để nhấn mạnh tính năng động của nhận thức đạo đức, để nâng cao tính tự giác của thực tiễn. Ông cho rằng, bất kể làm một việc gì, chỉ có nhận thức trước đạo lý trong đó, mới có thể tự giác đi thực hành, cũng mới có thể có sự tuân theo. "Mọi việc tuy lý hội biết được rồi, mới làm được, hành được, chỉ là chưa từng tri, chưa có tri thì không thể hành được. Ông cũng rất nhấn mạnh "chân tri", tức tri thức tất cả ở thân tâm của mình hoặc "được nó ở mình" (đắc chi vu kỷ), nghĩa là tri thức đạo đức trực tiếp cảm thụ, trực tiếp thể nghiệm được, loại tri thức đó có quan hệ trực tiếp đến tính mệnh thân tâm, là một loại nhận thức tự giác, chỉ có loại nhận thức đó, mới có hành động tự giác, "chân tri chưa có, không thể hành được" ("Tạp học biện", "Chu Tử văn tập", quyển 72). Chu Hy, ở đây không có nói về vấn đề nguồn gốc của nhận thức, mà là nhấn mạnh tác dụng chỉ đạo của nhận thức đạo đức đối với thực tiễn.

Chính là căn cứ vào điểm này, ông đã nhấn mạnh, con người chưa thể hành đối với đạo lý. Chỉ là nhận thức có hay chưa hết, không phải là đạo lý không thể hành, vì thế cần phải hạ công phu ở tri. Thứ nữa là, tri chính xác hay không, có tác dụng quyết định đối với thực tiễn đạo đức. Nếu đã tri chính xác thì hành tất nhiên sẽ chính xác ; Tri không chính xác, thì hành tất sai lầm. Vì thế, vấn đề mấu chốt là ở chỗ tri và không tri, tri phù hợp và không phù hợp. Chỉ có như vậy, mới có thể nâng cao được tính tự giác của nhận thức đạo đức, để chấn chỉnh hành vi đạo đức.

Sự phát triển thật sự về phạm trù "tri hành" của Chu Hy là ở chỗ, ông đã nêu ra Thuyết "tính tiến hỗ phát" (Thuyết tiến song song cùng phát). Ông không cho rằng "tri trước hành sau" là quy luật của hoạt động nhận thức. Ông cho rằng, nói về hoạt động thực tiễn cụ thể phải như thế, nhưng không phải đều như thế. Công phu "lợi mà hành", "Miễn cưỡng mà hành", là khử tri đi trong hành, khử nhận thức đi trong thực tiễn. "Quân tử thâm tạo để có đạo, đạo chỉ là đạo lý làm như thế, làm như thế, thâm tạo là" ngày ngày làm như thế" ("Ngữ loại", quyển 57). Chỉ có trong thực tiễn không ngừng mới có thể lĩnh hội sâu sắc.

Phương pháp vận dụng Thuyết kinh nghiệm của Chu Hy là phân chia hoạt động nhận thức của con người ra hai giai đoạn là tiểu học và đại học. Ở giai đoạn tiểu học, phải học tập qua thực tiễn về (rảy nước quét nhà) ứng đối sái tảo, sổ sách xạ ngự lễ nhạc, v.v... ; Đến giai đoạn đại học, tuy học chuyên về "cách vật trí tri" (nghiên cứu nguồn gốc quy luật của sự vật để biết), nhưng cũng không thể tách rời thực tiễn đạo đức, chỉ "tri" mà không "hành", phải là tri hành cùng nhau phát và tiến song song. "Tri chí chí chi, tắc do hành thử hựu tri kỳ sở chí dã, thử tri chi khâm giả dã". "Tri chung chung chí, tắc dư tri chí nhi hựu tiến dĩ chung chi dã, thử hành chi đại giả dã. Cố đại học chi thụ, tuy dĩ cách vật trí tri vi dụng lực chi thuỷ, nhiên phi vị sơ bất hàm dưỡng tiến lý, nhi trực tòng sự vu thử dã" (nghĩa là : "Biết đến thì phải hành, mà biết lại phải biết đến nơi, biết sâu. Biết đến cùng, biết đến mà lại phải làm đến cùng. Hành động đó là cái lớn vậy. Cho nên sách đại học, tuy lấy việc nghiên cứu nguồn gốc quy luật của sự vật làm sự bắt đầu dùng sức, rõ

rằng không phải nói bắt đầu không làm dưỡng thục hành, mà làm thẳng đến đó vậy") ("Đáp Ngô Hối Thúc", "Chu Tử văn tập", quyển 42). Cái gọi là "Trí chi" không phải là chỉ trí mà không hành, mà là từ hành đến tri ; cái gọi là " tri chung" không phải chỉ hành mà không tri, mà là từ tri mà hành đến cùng. Có thể thấy, tri và hành không phải phân trước sau rõ ràng, mà là cùng nhau phát minh, cùng nhau xúc tiến.

Đó là luận điểm quan trọng về mối quan hệ tri hành của Chu Hy, cũng là sự tổng kết quá trình phát triển nhận thức. Mục đích chính của ông là, kết hợp nhận thức đạo đức với thực tiễn, thống nhất làm một, không thể phân vạch trước sau rõ ràng. Tri hành "luôn luôn cần nhau và không rời nhau", nếu chỉ tri mà không hành thì là "chỉ thành văn tự nói suông", nếu chỉ hành mà không tri, thì là "lỗ mãng". Hai khuynh hướng đều không liên quan tới thân tâm của nhà mình. Vì thế, ông chủ trương "Tri tri lực hành, dụng công bất khả thiên, thiên quá nhất biên, tắc nhất biên thụ bệnh" (Nghĩa là, biết sức lực mà hành động, dụng công không thiên lệch, nếu thiên lệch quá về một bên,thì một bên sẽ bị yếu) ("Ngữ loại", quyển 4). Công phu của tri và hành phải cùng đến. Tri càng rõ thì hành càng hết lòng ; hành càng hết lòng, thì tri nhiều minh mẫn. Hai cái này đều không thể thiên bỏ cái nào" ("Ngữ loại", quyển 14). Tri dựa vào hành mà "minh", hành dựa vào tri mà "đốc" (hết lòng). Tri và hành dần dần thống nhất với nhau trong quá trình tuần hoàn trao đổi, không ngừng đẩy mạnh.

Nhưng nói về vai trò và tác dụng của tri và hành, Chu Hy càng nhấn mạnh thực tiễn. Cái gọi là "hành là trọng"

của ông, bao gồm ý nghĩa về ba mặt. Một là, "Chân tri" để đi đến "Hành". Ông nhiều lần nhấn mạnh, muốn có tri thức chân thật, thiết thực, cần phải thông qua hành, "Không vào hang hổ, sao bắt được hổ con !" ("Ngữ loại", quyển 32), không thể hội trong thực tiễn, làm sao có được chân tri ? Ví dụ : Trẻ con học đi, ngày nay học, ngày mai học, chỉ có đi lại mới có thể học được đi đường. Điều đó đều là tác dụng quan trọng, nhấn mạnh kinh nghiệm thực tiễn đối với thể hội nhận thức. Hai là, tri dựa vào hành để kiểm nghiệm và tăng thêm nhận thức sâu sắc trong khi hành. "Phương kỳ tri chi nhi hành vị cập chi, tắc tri thượng thiển, ký thân lịch kỳ vực, tắc tri chi ích minh, phi tiền nhân chi ý vị" (nghĩa là, "mới biết tri mà hành chưa kịp, thì tri còn nông cạn, bản thân trải qua lĩnh vực của mình thì tri cũng nhiều điều sáng tỏ, không phải là ý vị của ngày trước") ("Ngữ loại", quyển 14). Kinh qua thực tiễn để kiểm nghiệm, có thể chứng minh nhận thức có đáng tin cậy hay không. Ba là, tri lấy hành làm mục đích, làm quy xá cuối cùng. "Phu học vấn há dĩ tha cầu ? Bất quá dục thử lý nhi lực hành chi nhĩ" (Nghĩa là, "Học vấn của người ta há để ông cầu ? Chẳng qua muốn cái lý này mà hành bằng sức lực") ("Đáp Quách Hy Lữ, "Chu Tử văn tập", quyển 54"). Chỉ có "chú ý hành bằng sức lực thì đã học mà được, không phải là cái tri của học trò vậy" ("Ngữ loại", quyển 46). Mục đích chân chính của "Tri" là vì "Hành", tri mà không hành, thì chỉ là cái tri của học trò, không thể sản sinh ra bất kỳ kết quả thực tế nào. Toàn bộ giá trị nhận thức của con người, chỉ có kinh qua thực tiễn, mới có thể thực hiện được. Cảnh giới lý tưởng cao nhất cũng chỉ có trong thực tiễn mới có thể thực hiện được. Vì thế,

"cố gắng toàn ở hành" (Như trên). Đó chính là nguyên nhân căn bản nhấn mạnh hành của Chu Hy.

Chu Hy đưa "hành" vào trong hệ thống phạm trù của ông, coi trọng như thế, chính điều đó đã nói rõ đặc điểm của phạm trù luận của lý học. Ở Chu Hy và các nhà lý học xem ra, sự thống nhất của con người với tự nhiên, tức là cảnh giới lý tưởng của "Thiên nhân hợp nhất", chỉ có thể thông qua tự nhận thức và thực tiễn tự giác của nhân tính, mới có thể thực hiện được. Tinh thần đạo đức vĩ đại từ bản thể vũ trụ đến, nhưng nó không ở bên bờ kia, thì ở trong "nhật dụng nhân luân", nhưng bình thường người ta "nhật dụng mà không biết", không thể biến thành hành động tự giác, vì thế mà không thể thực hiện được một mình. Phạm trù tri hành là giải quyết vấn đề đó. Đó là một quá trình không ngừng khắc phục các loại mâu thuẫn, thông qua quá trình này, ý thức chủ thể không ngừng thăng hoa, và lại chuyển hoá là sự tồn tại của hiện thực, đạt tới sự hợp nhất hoàn toàn giữa chủ thể và khách thể, giữa con người và tự nhiên.

Lục Cửu Uyên tuy lấy phạm trù luận chủ quan so sánh với Chu Hy, nhưng về vấn đề tri hành đã dừng lại ở giai đoạn "Tri trước hành sau". Ông cho rằng đạo học vấn, có nói rõ, có trải qua, nhưng cần phải "nói trước cho rõ", sau mới thực hành. "Học không thể, vấn không biết, suy tư không được, biện luận không rõ, thì hành làm sao được ? Chưa từng học vấn, suy tư, biện luận, mà nói là ta chỉ toàn tâm hành mà thôi, là kẻ hành động mù quáng vậy" ("Dữ Triệu Vịnh Đạo", "tướng sơn toàn tập", quyển 12). Vì thế,

ông lấy tri của bản tâm phát minh làm nhiệm vụ hàng đầu, tri của bản tâm đã rõ thì tự nhiên có thể hành được, nghĩa là, chủ trương "tri ở trước", "hành ở sau" ("Ngữ lục", như sách đã dẫn, quyển 34). Song Lục Cửu Uyên không phải là trọng tri, không trọng hành, mà ngược lại, ông chính là một nhà triết học thực tiễn, điểm này Chu Hy cũng phải thừa nhận.

Sau Chu Hy, Trần Thuần đầu tiên phát triển phạm trù "tri hành". Ông công khai phủ định Thuyết "Tri trước hành sau", nêu ra quan điểm "tri và hành không có trước sau", đã khắc phục được mâu thuẫn của Chu Hy về vấn đề này. Ông nêu ra rõ ràng là tri và hành "không phải dứt khoát phân chia trước sau, là hai việc", mà là quan hệ "giao tiến mà cùng phát". Ông đã thừa kế Thuyết "cùng phát cùng tiến" (Hỗ phát tính tiến) của Chu Hy coi tri và hành là hai bánh xe của một cỗ xe, như hai cánh của một con chim, cùng dựa vào nhau, cùng thúc đẩy nhau tiến. "Tri càng rõ thì hành càng đạt, mà sức lực hành đã tri lại càng tinh" ("Bắc Khê toàn tập" nhất môn, quyển 2). "Hai cái này cùng làm với sức lực đồng đều, không phải dứt khoát là hai việc, trước thực hiện tri, sau đó hành bằng sức lực, chỉ là một lô sự việc" (Như sách đã dẫn, Tứ môn, quyển 14). Ở Trần Thuần xem ra, trong tri có hành, trong hành có tri, tri hành luôn luôn không thể phân trước sau; hai cái này, chỉ có thể là quá trình thúc đẩy lẫn nhau. "Tri luôn luôn phụ cho hành, hành luôn luôn dựa vào tri", "không có giờ phút nào có thể thiên bỏ cái nào" (Như sách đã dẫn, tứ môn, quyển 16). Tuy ông chưa đưa ra và giải quyết vấn đề nguồn gốc của nhận thức, song lại kiên trì quan điểm tri và hành dựa vào nhau,

chuyển hoá lẫn nhau, lại có nhân tố biện chứng. Vì thế, ông phản đối hai khuynh hướng chỉ tri không hành hoặc chỉ hành không tri, nhận thức chỉ tri mà không hành là "không lao vọng tưởng", chỉ hành mà không tri là "bước ngắn khó hành". Hai cái này đều là phiến diện, cũng là hành không thông.

Từ đó, ông đưa ra tư tưởng tri hành hợp nhất, "tri hành là một sự việc", thúc đẩy tri hành quan lý học tiến lên một bước dài và tạo điều kiện cho "Thuyết tri hành hợp nhất" của Vương Dương Minh.

Một mặt, ông cho rằng tri và hành là một quá trình thống nhất. "Kỳ thực chỉ là một việc, không phải là hai việc, phàm lấy tri và hành làm hai việc hoặc chia ra cái khinh cái trọng, cái nhanh cái chậm, đều là nguyên nhân chưa bao giờ phù hợp, đã thật sự bỏ công sức ra, là đi săn về không" (Như trên). Cái gọi là phù hợp đã bỏ công súc ra là lúc tri "cứ nghĩ mới đến hành", lúc hành "cứ ứng với tri", tức là trong lúc tri suy nghĩ xem có thiết thực hay không mới hành, đi hành như thế nào, trong lúc hành suy nghĩ xem có phù hợp với tri hay không. Đó là trong tri có hành, trong hành có tri, mà tri và hành lại là chuyển hoá lẫn nhau.

Mặt khác, ông cho rằng trong chân tri tức có hành. "Chân thật có thể tri thì chân thật có thể hành, hành bất lực, không phải là tội của hành, đều là do kẻ tri không thân thiết. Cần đến để nhìn thấy thiện chân như hám hiếu sắc, thấy ghét thật như ghét ghét cái mùi hôi, sau này tri được thân thiết mà gọi là tri đến, thì súc lực của hành là ở trong đó vậy" ("Chân năng tri tắc chân năng hành, hành chi bất

lực, phi hành chi tội, giai do tri chi giả bất thân thiết. Tu đáo kiến thiện chậm như hải hảo sắc, kiến ác chân như ác ác xú, nhiên hậu vi tri đắc thân thiết nhi vị tri chi chi, tắc hành chi lực tức tiện tại kỳ trung hĩ") (Như sách đã dẫn, tứ môn, quyển 14). Cái gọi là chân tri, nghĩa là giống như "hiếu hiếu sắc", "ố ố xú" có thể sinh ra tri của động có hành vi, không những nhận thức được cái "ham" (hiếu) của sắc, cái ghét của xú, mà còn biến thành hành vi, ý chí trực tiếp, trong lúc tri thì khử đi cái yêu (hảo) hoặc cái ghét (ố). Đó là cái chỗ "thân thiết", nghĩa là "phù hợp đã bỏ công ra". Có chân tri như thế, hành sẽ ở trong tri, tất nhiên biểu hiện là hoạt động thực tiễn của bộ phận bên ngoài. Thực tế đó là biểu hiện tối sơ của Thuyết "tri hành hợp nhất". Thuyết "tri hành hợp nhất" của Vương Dương Minh là một bước phát triển của tư tưởng này. Mặc dù, Vương Dương Minh có phải thấy được trước tác của Trần Thuần hay không, nói theo sự diễn biến của phạm trù, từ Chu Hy qua Trần Thuần rồi đến Vương Dương Minh, đó là sự phát triển tất nhiên có lôgic.

Dương nhiên, quan điểm này của Trần Thuần vẫn là bước đầu, song ông nhấn mạnh tính chủ thể của thực tiễn đạo đức, đưa tư tưởng tri hành là hai của Chu Hy đến con đường tri hành là một. Đây là điều không thể xem nhẹ trong diễn biến của phạm trù tri hành. Sự diễn biến của phạm trù tri hành, lại có liên hệ trực tiếp tới phạm trù "lý khí" và "tâm tính".

Thuyết "tri hành hợp nhất" của Vương Dương Minh đã phát triển nguyên tắc tính chủ thể của thực tiễn đạo đức

đến điểm đinh, đánh dấu một giai đoạn quan trọng trong sự phát triển phạm trù "tri hành".

Cái gọi là "tri" của Vương Dương Minh, không phải là nhận thức đối với sự vật khách quan, mà là tri thức đạo đức cố hữu trong tâm, tức sự phát triển lưu hành của "lương tri", nó đã là tri, lại là hành. Ông phê phán Chu Hy cầu lý ngoài tâm, kết quả là phân tri hành làm hai. Thuyết tri hành hợp nhất của ông, chính là xây dựng dưới tiền đề cơ bản là "ngoài tâm không có lý". Bởi vì, "lương tri" là bản thể đạo đức đã có sẵn trong tâm, chương trình vận hành là tri, vận dụng tri là hành. Cái gọi là "hành" của ông, tức hoạt động thực tiễn thực hiện lương tri ở ngoài, trong đó bao gồm các hoạt động ý thức, về ý chí, động cơ v.v... Học vấn của con người nay chỉ vì tri hành phân làm hai việc, nên có một ý nghĩ phát động, tuy là không tốt, nhưng lại chưa từng hành, sẽ không muốn con người hiểu được chỗ luôn nghĩ phát động, tức là hành vậy" ("Truyện tập lục hạ"). Cái gọi là "luôn nghĩ phát động" (nhất niệm phát động), tuy là động cơ chủ quan, nhưng lại là động lực trực tiếp của mọi hoạt động thực tiễn, đã thể hiện tính năng động chủ thể của thực tiễn.

Vương Dương Minh coi "ý" là sự sở phát của tâm, là sự mở đầu của hoạt động thực tiễn, cũng là tác dụng của bản thể lương tri. Ý sở tại là vật, hành là khâu trung gian từ ý đến vật, nó và "ý" liên hệ trực tiếp, không thể tách rời nhau, song cuối cùng không bằng thực tiễn đã nói trong triết học. Xem xét từ thực tiễn đạo đức, thì động cơ ý chí của hành vi là quan trọng. Vương Dương Minh tự mình cũng thừa

nhận "nhất niệm phát động" không bằng hoạt động thực tiễn hiện thực, song ông sở dĩ nhấn mạnh nhất niệm phát động" sẽ là hành, chính là vì giải quyết vấn đề cơ bản, tức động cơ hành vi ngay thẳng. Ông coi cái đó là "Tôn chỉ lập ngôn" để xướng ra Thuyết "Tri hành hợp nhất". Chỗ phát động có bất thiện, đã làm đổ ý nghĩ không tốt này, cần phải triệt để, không làm ý nghĩ không tốt đó tiềm ẩn trong con người, đó là tôn chỉ lập ngôn của ta (Như trên).

Chính vì như thế, ông cũng gọi một loại hoạt động ý thức về "hiếu hiếu sắc", "ố ố xú", v.v... là "hành". "Chỉ khi thấy hiếu sắc đã tự ham rồi, không phải sau khi thấy rồi lại lập cái tâm khử cái ham đi", lúc "chỉ thấy cái ố xú đó, đã tự ghét rồi, không phải sau khi thấy rồi không lập cái tâm khử cái ghét đi" (Như trên). Ông nhìn thấy mối liên hệ trực tiếp của hoạt động ý chí, tình cảm và hoạt động thực tiễn, thấy được sự thống nhất của hai cái đó, đã khẳng định đầy đủ tính năng động chủ thể của thực tiễn đạo đức, đó là điều sâu sắc. Nhưng, ông đánh bằng hai cái đó, lại lẫn lộn giới hạn giữa hoạt động ý thức và hoạt động vật chất.

Kỳ thực, Vương Dương Minh khi bàn về quan hệ tri hành không phải hoặc chủ yếu không phải là sử dụng phạm trù "hành" này trên ý nghĩa của hoạt động ý thức. Ông nêu ra rõ ràng là : "Phàm gọi là hành, chỉ là thực sự đi làm cái việc đó" ("Đáp hữu nhân thư", "Dương Minh Toàn thư", quyển 6). "Nói về cầu cái thực của nó, gọi là hành" ("Truyện tập lục" trung). Đó đều là chỉ hoạt động thực tiễn của vật chất. "Tri hành hợp nhất"mà Vương Dương Minh đã nói, chủ yếu là nói về tính thống nhất của tri và hành. Nói theo

ý nghĩa đó, ông đã nêu ra vấn đề nguyên tắc căn bản này của tính năng động chủ thể trong thực tiễn đạo đức.

Vương Dương Minh nhấn mạnh, tri hành là "một công phu". Điều này có chỗ thông với cách nói tri hành là "một việc" của Trần Thuần, bao hàm tư tưởng biện chứng tri hành thống nhất. Ông lại nêu ra : "Chỗ minh giác tinh sát của hành là tri, chỗ thật phù hợp với cái thực của tri là hành" ("Đáp hữu nhân thư", "Dương Minh Toàn thư", quyển 6). Mệnh đề quan trọng này đã thật sự thống nhất tri và hành. Cái gọi là "minh giác tinh sát" vốn là chỉ nói về tri, tức "phân tích tinh vi chính xác" đối với nghĩa lý, không sai một ly. Vì hành không tách rời tri, kẻ thực hiện hành đã tri, nếu có thể minh giác tinh sát mà hành, thì hành cũng có thể gọi là tri. Cái gọi là "thật phù hợp với cái thực", vốn là chỉ nói về hành, tức là công phu hành bằng sức thể lý trên thân tâm. Do tri không tách rời hành, nên kẻ tri biết cái đã hành của nó, nếu có thể tri được thật phù hợp với cái thực, thì tri cũng có thể gọi là hành. Hai cái tri và hành vốn là thẩm thấu lẫn nhau, trong tri có hành, trong hành có tri. Nếu tri, hành tách rời nhau, thì hành mà không tinh sát minh giác, là "minh hành vọng tác", tri mà không thật phù hợp với cái thực, thì là "vọng tưởng". Vì thế, khi hành cần phải nói về tri, lúc tri cần nói về hành, làm cho tri và hành thống nhất làm một.

Nói về quá trình tri hành, Vương Dương Minh nêu ra "tri là chủ ý của hành, hành là công phu của tri. Tri là sự khởi đầu của hành, hành là sự thành công của tri" ("Truyện tập lục thượng"). Tri đã là chủ ý của hành, tri tức sự mở đầu có ý nghĩa của hành ; Hành đã là công phu của tri,

hành tức sự hoàn thành có ý nghĩa của tri. Nói theo ý nghĩa này, "chỉ nói một cái tri, đã tự mình có tri rồi" (Như trên). Nhưng vấn đề hiện tại là, có người nói tri hành thành hai nửa, tri là tri, hành là hành, vì thế phải nói "tri hành hợp nhất". Ông đã phê phán hai loại người, một loại là tuỳ ý hiểu lơ mơ đi làm mà không tư duy tỉnh sát, chỉ là "minh hành vọng tác" (hành động mù quáng) ; một loại là suy nghĩ mênh mông mà không chịu thực tiễn hành, chỉ là "ảnh hưởng đoán mò". Đối với loại người trước, cần phải có một cái tri, mới có thể hành đúng ; đối với loại người sau, cần có một cái hành, mới có thể tri được thật. Tóm lại, ông cho rằng "Thuyết tri hành hợp nhất" có thể khắc phục được cái bệnh hại chỉ tri không hành hoặc chỉ hành không tri.

Thuyết tri hành hợp nhất của Vương Dương Minh còn nhấn mạnh cần được chân tri trong thực tiễn thân thiết, chủ trương quán xuyến thực tiễn đạo đức từ đầu đến cuối của hoạt động nhận thức. Ông cho rằng, tri không những cần phải thấy ở hành, mà còn phải cầu tri từ trong hành, "không hành không thể nói là tri". Học cố nhiên thuộc về tri, nhưng cần phải ở trong thực tiễn đạo đức mới có thể học được. "Như gọi người nào đó biết tri hiếu, tri đễ, cần phải là người đó đã từng hành hiếu hành đễ, mới có thể gọi người ấy là tri hiếu, tri đễ; nếu chỉ là hiểu được một số lời nói hiếu đễ, thì có thể gọi là tri hiếu, tri đễ không thành " ("Truyện tập lục thượng"). Vương Dương Minh rất coi trọng có được tri thức đạo đức trong thực tiễn, bởi vì tri thức có được trong thực tiễn, là tri hữu dụng đối với thân tâm tính mệnh của mình.

Điều đó không phải Vương Dương Minh cho rằng, nhận thức bắt nguồn ở sự vật khách quan. Ở Vương Dương Minh xem ra, nhận thức chỉ có một nguồn gốc, là bản thể lương tri. Cái gọi là "bản thể tri hành" của ông, chính là muốn mọi người biết tri hành đều là đến từ phát dục lưu hành trong lương tri. Nhưng, ông lại chủ trương qua "sự việc hàng ngày (là thể trung gian) để nghiên cứu thực tiễn" ("Nhật dụng sự vi gian thể cứu tiễn lý") (Như trên). "Mài luyện công phu về sự việc" ("Tại sự thượng mài luyện tộ công phu") ("Truyện tập lục hạ"), trong đó bao hàm tư tưởng thống nhất tâm với vật, chủ thể với khách thể. Cái gọi là "Chân tri" tìm được trong thực tiễn bản thân, nghĩa là phát minh và thực hiện tri trong tâm.

Điều đó có ý nghĩa về hai mặt. Một là, dưới tiền đề thừa nhận bản thể lương tri, từ chối phát dục lưu hành bỏ công sức vào thực tiễn để chứng minh "toàn thể đại dụng" của lương tri, từ đó mà tự mình thực hiện và hoàn thành để đạt được cảnh giới cao nhất của "Thiên nhân hợp nhất". Hai là, thừa nhận lương tri lấy điều phải trái cảm ứng làm thể, thừa nhận lý phải trái có tính khách quan, điều đó có ý nghĩa là nhận thức bắt nguồn ở sự vật khách quan. Ví dụ, ông còn nói : "Muốn biết món ăn ngon hay không, phải đợi sau khi cho vào miệng mới biết được". "Con đường nhánh nguy hiểm, cần phải đợi bản thân kinh qua sau mới biết". Phàm là nhận thức, qua ví dụ trên, đều không thể nghi ngờ" ("Tri vị chi mỹ ác, tất đãi nhập khẩu nhi hậu tri". "Lộ kỳ chi hiểm di, tất đãi thân thân lịch nhi hậu tri", phàm thị nhất thiết nhận thức, "dĩ thử lệ chi, giai vô khả nghi") ("Truyện tập lục trung"). Một mặt, kiên trì, tất thảy nhận thức đều bắt

nguồn ở bản thể lương tri ; mặt khác, lại thừa nhận tri thức từ thực tiễn đến. Nói về tri thức luận, đây đúng là một mâu thuẫn nghiêm trọng, nhưng mâu thuẫn này giống như Thuyết lương tri, từ Thuyết tâm vật hợp nhất của Vương Dương Minh để xem xét, là có thể giải thích được.

Tóm lại, giải thích về quan hệ tri hành của Vương Dương Minh có nhiều cái đáng coi trọng. Đó là sự biểu hiện nổi bật về vấn đề tri hành của tư duy biện chứng thời xưa của Trung Quốc. Nhưng, sự trình bày đó, là biểu hiện trong sự ràng buộc của cả hệ thống. Lương tri là "bản thể tri hành", tri là sự lưu hành của bản thể lương tri, hành là công sức của tri, quan hệ tri hành bị quy kết là hoạt động của bản thân chủ thể. Ông đề cao nguyên tắc năng động chủ thể ở thực tiễn đến độ cao chưa từng có. "Tri hành hợp nhất" biến thành sự tự thực hiện của bản thân chủ thể, cũng là con đường căn bản để thực hiện "Thiên - Nhân hợp nhất". Trong đó, tuy bao hàm cả nội dung nói chung của nhận thức luận, song chủ yếu là nói về vấn đề thực tiễn đạo đức. Từ toàn bộ hệ thống phạm trù lý học để xem xét, thì điểm này càng rõ ràng hơn.

Cùng lúc đó, La Khâm thuận và Vương Đình Tương v.v... của Phái khí học, thì chủ trương thuyết tri hành cùng tiến. Cái gọi là "Tri" của họ, nói chung chỉ về tri thức có được do "nghiên cứu nguồn gốc quy luật của sự vật" ("cách vật trí tri"), bao gồm "vật lý" và "tính lý", song quy đến cùng vẫn là tri thức đạo đức. Cái gọi là "Hành" của họ, chủ yếu cũng là thực tiễn đạo đức. Điểm này không vượt ra ngoài hệ thống lý học, nhưng họ nhấn mạnh tính khách quan của

nhận thức và tính chủ đạo của thực tiễn. Hai cái này là quan hệ đồng thời cùng tiến. La Khâm Thuận nói : "Nó tại học giả, thì thời gian trí tri lực hành phải cùng tiến hành, cố nhiên không cần đợi trí triệt để, mà sau đó lý của lực hành cũng chưa có tri, chưa triệt để, mà không nghi ngờ, đã hành vậy. Rõ ràng cái đó chỉ tại tự mình miễn cưỡng, nếu sau này bàn bạc thương lượng, thì sẽ trở thành một cuộc nói chuyện dông dài, liệu có ích gì !" ("kỳ tại học giả, tắc trí tri lực hành công phu yếu đương tính tiến, cố vô tất đãi sở tri vị triệt, nhi năng bất nghi kỳ sở hành giả dã. Nhiên thử chỉ tại tự miễn nhược tương lai thương lượng nghị nghĩ, đệ thành nhất tường nhàn thuyết thoại nhĩ, quả hà ích tai !") ("Khốn tri ký", quyển thượng). Cái gọi là "cùng tiến" của ông, cơ bản là từ Chu Hy đến, tức "tri kỳ sở hành, hành kỳ sở tri" (tri là nó đã hành, hành là nó đã tri), " tri vi hành, hành kiêm nghiệm tri", hai cái này cùng giúp nhau làm nên (tương phụ tương thành). Đã không phải là tri trước hành sau, cũng không phải tri hành hợp nhất. Ông cho rằng, tri hành là luôn luôn sâu sắc hoá trong quá trình xúc tiến lẫn nhau, thúc đẩy lẫn nhau. Một mặt, nhận thức có chính xác hay không, thủ quyết ở hành, nếu không trải qua thực tiễn mà yêu cầu nhận thức hoàn toàn không, triệt không có sai lầm, là không thể được. Mặt khác, nhận thức có tác dụng chỉ đạo đối với thực tiễn, nếu nhận thức không thông triệt, thực hành lên cũng phải có vấn đề. La Khâm Thuận đã nhận thức được mối quan hệ tri hành là một vấn đề thực tiễn, chứ không phải là một vấn đề lý luận. Vì thế, phải thể hội trong thực tiễn, không thể chỉ dừng lại trên bàn bạc, biến thành "một cuộc nói chuyện tào lao".

Vương Đình Tương cũng chủ trương tri hành "kiêm cử", cho rằng tri và hành không thể thiên lệch phế bỏ cái nào hoặc có phân biệt khinh trọng. Ông coi "trí tri" và "lực hành" là hai việc học không thể thiếu được và đã quy định về hàm nghĩa của trí tri và lực hành. Ông chỉ ra : "Bác văn cường kỳ, dĩ vi tư tá dã : Thẩm vấn minh biện, dĩ cầu hội đồng dã ; tinh tư nghiên cứu, dĩ trí đắc dã. Tam giả nhi trí tri chi đạo, đắc hĩ. Thâm tỉnh mật sát, dĩ thẩm thiện ác chi kỷ dã ; đốc hành thực tiễn, dĩ thủ nghĩa lý. chi trung dã, cả quá đồ nghĩa, dĩ cập đạo đức chi thực dã. Tam giả tận nhi lực hành chi đạo đắc hĩ" (Nghĩa là : Ghi nhớ tốt các tri thức rộng, để làm căn cứ; Xét hỏi cho rõ ràng, để xin cùng giải quyết ; Nghiên cứu suy tư kỹ lưỡng, để tự mình có được. Ba cái này tận mà đạo về tri đạt được. Đi sâu kiểm tra, theo dõi chặt chẽ, để xét xem kỷ thiện hay ác ; Hết lòng hành động thực tiễn, để giữ lấy cái trung của nghĩa lý, sửa lỗi cái nghĩa, để cái thực rất đạo đức. Ba cái này dùng hết mà được cái đạo của lực hành vậy) ("Thận ngôn tiềm tâm thiên"). Ông coi học, vấn, tư, biện là sự việc của trí tri, coi tự kiểm tra xem xét (tỉnh sát), hành động thực tiễn (tiến hành) và nghĩa (đồ nghĩa) là sự việc lực hành (thực hiện bằng sức lực), chứng tỏ ông vẫn lý giải và giải thích tri hành theo ý nghĩa của nhận thức đạo đức và thực tiễn đạo đức.

Cái gọi là "Kiêm cử" (có đủ) chỉ là nói trí tri và lực hành không thể thiếu một, không thể chỉ nhấn mạnh một mặt này mà phế bỏ mặt kia. Không có nói cụ thể đến quan hệ giữa hai cái đó. "Học chi thuật hữu nhị, viết trí tri: Viết lý sự, kiêm chi giải dã. Sát vu thánh đồ, am vu vãng phạm, bác văn chi lực dã, luyện vu quần tinh, đạt vu sự kỷ, thể sự

chi công dã... Tuy nhiên, tinh vụ nhân nghĩa chi thuật, ưu nhập Nghiêu Thuấn chi vực, tất tri hành kiêm cử giả năng chi hĩ" (Nghĩa là : "Có hai thuật học, trí tri và lý sự, kiêm cả là trên hết. Theo rõi con đường đi của thánh hiền, am hiểu về qụy phạm trước, thì súc học rộng ; luyện về tình cảm của quần chúng, thì đạt được sự thành công, sự kỷ và thể sự ... Tuy nhiên, tinh thông về thuật nhân nghĩa, tốt nhất là đi vào lĩnh vực của Nghiêu Thuấn, cần khả năng của người có cả tri và hành") ("Thận ngôn. Tiểu tộn thiên"). Kẻ trí tri cần "văn rộng", kẻ hành lực cần "thể sự", không thwwe thay thế. Nhưng muốn thật sự trở thành đồ đệ của thánh nhân, thì cần phải "có đủ" cả hai cái đó, không thể bỏ cái nào.

Cống hiến chủ yếu của Vương Đình Tương là, chính xác nêu ra quan điểm là "Chân tri" bắt nguồn từ kinh nghiệm thực tiễn, bước đầu đã đưa quan điểm "thực tiễn" vào phạm trù của nhận thức luận, đã xác lập được vai trò quan trọng của "thực tiễn" trong nhận thúc, vì thế mà đã vượt hơn các nhà lý học trước kia. "Truyền Kinh, thảo nghiệp, trí tri, chắc chắn là nhiệm vụ đầu tiên vậy, rõ ràng cần thể sát ở sự hội mà sau là chân tri" ("Truyền Kinh, thảo nghiệp, trí tri, cố kỳ tiên vụ hĩ, nhiên tất thể sát vu sự hội nhi hậu vi tri chi chân") ("Thạch Long thư viện học biện"). Thể sát vu sự hội là trực tiếp thể hội trong kinh nghiệm thực tiễn. Ở ông xem ra, kinh nghiệm thực tiễn mới là cơ sở của nhận thức. Cái gọi là thí dụ về "trẻ em sinh ra mà chôn chân ở nhà" (u bế), "đóng cửa mà học thuật điều khiển con thuyền", đều chứng tỏ không có kinh nghiệm thực tiễn của xã hội, thì không thể có được bất cứ một tri thức nào. Điểm này đã

là sự chứng minh của khoa học hiện đại là hoàn toàn đúng đắn.

Ở đây, Vương Đình tương đã bàn đến vấn đề nhận thức luận nói chung, tư tưởng của ông có đặc điểm của kinh nghiệm luận rõ ràng. Song, "Hành" hay "thực tiễn" mà ông đã nói, vẫn không phải là thực tế sản xuất cải tạo giới tự nhiên khách quan, mà là thực tiễn đời sống của cá nhân, chủ yếu là thực tiễn đạo đức. Tuy nhiên, ông đã nêu ra ví dụ đặc biệt xuất sắc về "Thuật học điều khiển con thuyền" (Học thao Châu chi thuật), nhưng vẫn chưa nâng được thực tiễn xã hội nói chung lên, càng không thể nói rõ được ý nghĩa quan trọng của nhận thức lý luận. Việc tiến hành tổng kết toàn diện phạm trù "tri hành" từ "Tri trước hành sau" đến "Tri hành hợp nhất", trên cơ sở cải tạo và phát triển Học thuyết của Chu Hy, ông đã đưa ra Thuyết "tri hành dựa vào nhau và cùng tiến," đã giải quyết vấn đề tri hành một cách tương đối hệ thống.

Vương Phu Chi đã giải thích một cách chung về "tri và hành", cho rằng : "Phân chia tri và hành, có cái giới hạn phân đoạn lớn, thì như nói cầu nghĩa lý là tri, ứng với sự tiếp với vật là hành vậy" ("Trung dung", chương 14. "Độc tu thư đại toàn thuyết", quyển 3), chứng tỏ hai phạm trù tri và hành có hàm nghĩa khác nhau. Nếu lại phân tích thêm một bước thì "tri" mà ông nói, tình hình sẽ tương đối phức tạp, đại thể có ý nghĩa về hai mặt. Một là, nhận thức về quy luật khách quan, tức tri cách vật cùng lý ; hai là, nhận thức về tính lý trung tâm, tức tri của tri tính tận tâm. Hai cái này đã có sự khác nhau, lại có liên hệ với nhau. Nói về cả hệ thống phạm trù, thì tri của tri tính vẫn ở cấp độ cao

nhất, là nội dung chủ yếu của Thuyết tri hành của ông. Nhưng Vương Phu Chi so với bất kỳ ai đều nhấn mạnh nhận thức khách quan hơn, đó là chỗ ông vượt qua người trước. Hai loại tri này đều tồn tại trong Học thuyết tri hành của ông, nhưng ông không có phân biệt chúng ra.

Còn "hành" mà ông nói cũng có tình hình giống nhau. "Hành là xếp đặt cái việc của đạo vậy" ("Hành giả, đạo chi thố vu sự giả dã") ("Trung dung", chương 24, "Độc tứ thư đại toàn thuyết", quyển 3). Đó là sự giải thích theo ý nghĩa thông thường, tức nhận thức chủ quan thấy ở hoạt động thực tiễn của sự vật khách quan. "Đạo" đã chỉ về tri thức đạo đức luân lý, cũng chỉ về nhận thức tính quy luật nói chung ; "Sự" đã chỉ về việc dùng hàng ngày của nhân luân ; cũng chỉ về sự vật khách quan nói chung ; "Thế" là quá trình chuyển hoá từ chủ quan đến khách quan. Điều đó là chỉ về hoạt động thực tiễn "ứng sự tiếp vật" của cá nhân, đồng thời cũng có một số ý nghĩa nào đó của thực tiễn xã hội nói chung.

Vương Phu Chi chỉ ra rõ ràng là, quan hệ tri hành nói về căn bản, là con đường và phương pháp thực hiện "Thiên - Nhân hợp nhất", từ đó mà tiến hành một sự tổng kết quan trọng về vai trò và tác dụng của cặp phạm trù tri hành trong hệ thống phạm trù lý học. Điều đó so với bất kỳ nhà lý học nào, ông đã trình bày sâu sắc mà lại rõ ràng chính xác hơn. Ông nói : "Con người trong trời đất để sống, nên cái công làm thánh cần phải lấy hợp thiên làm cực, cái hợp thiên là hợp cái lý sở dĩ trời sinh ra ta mà thôi... Không luống được Thiên - Nhân, mà thấy trời ở con người, đạo của trời ở tri, sự việc của trời và con người khác nhau, phép của người là

trời, đạo của nó ở hành, mỗi cái đều bản lượng mà con người thông với trời. Tri và hành mỗi cái phải đạt tới cái cực, mà trời tức ở ta vậy " ("Nhân thụ thiên địa chi trung dĩ sinh, cố tác thánh chi công tất dĩ hợp thiên vị cực, hợp thiên giả, kỳ đạo tại hành. Tri hành các toàn kỳ bản lượng nhi nhân thông vụ thiên, tri hành các trăn kỳ cực nhi thiên tức tại ngã hĩ") ("Mạnh Tử", 13 "Tứ thư huấn nghĩa", quyển 35). Tri là thấy trời ở con người, tức nhận thức tự giác về cái lý sở dĩ sinh ra ta của trời. Hành là phép của người ở trời, tức con đường và phương pháp căn bản hợp với cái lý sở dĩ sinh ra ta của trời. Cái lượng của trời, con người tuy khác biệt, sự việc của trời và con người tuy khác nhau, nhưng về bản chất là hoàn toàn thống nhất. Tri hành là phương pháp thực hiện sự thống nhất này. Các cục của tri hành đến được sự thống nhất, là cảnh giới Thiên - Nhân hợp nhất. Nói về điểm này, Vương Phu Chi thật sự tự giác đã hoàn thành hệ thống phạm trù lý học.

Nhưng, trong đó lại có sự phát triển mới. Khi bàn cụ thể đến quan hệ này, ông nêu ra rất nhiều luận điểm sâu sắc, tinh tế, nhất là đặt thực tiễn ở vị trí hàng đầu, đã xác lập được quan điểm về "thực tiễn". Ông chỉ ra đạo học vấn "cần phải kinh qua thực tiễn. Không chỉ dạy học tập thảo luận, mà còn có thể học qua thực tiễn" ("Luận ngữ. Vi chính". "Độc tứ thư đại toàn thuyết", quyển 4). Năm cái học, vấn, tư, biện, hành, "nếu bàn về năm cái này, thứ nhất là không thể hoãn được việc hành" ("Trung dung" chương 20, như sách đã dẫn, quyển 3), nghĩa là trong quan hệ nhận thức và thực tiễn thì thực tiễn ở vị trí hàng đầu.

Nói cụ thể, ông nêu ra quan điểm "hành có thể kiêm cả tri", "hành tất thống tri", thống nhất tri trên cơ sở của hành, lấy hành làm nền tảng của tri. Điều này lại có ý nghĩa về hai mặt. Một là, tri lấy hành làm công hiệu. "Tri cũng vậy, cố nhiên lấy hành làm cái công, hành cũng thế, không lấy tri làm công vậy ; Hành như vậy, có thể được hiệu quả của tri, tri như vậy, không thể được hiệu quả của hành vậy" (Tri dã giả, cố dĩ hành vi công giả dã, hành dã giả, bất dĩ tri vi công giả dã, Hành yên khả dĩ đắc tri chi hiệu dã, tri yên vị khả dĩ đắc hành chi hiệu dã) ("Thuyết mệnh trung" 2, "Thượng thư dẫn văn", quyển 3). Tri không những chỉ dựa vào hành để thực hiện công hiệu, mà còn dựa vào hành để được kiểm nghiệm. Công hiệu của tri, chỉ có ở trong thực tiễn mới có thể được thực hiện. Tri chính xác trong không, cũng chỉ có thông qua thực tiễn mới có thể được chứng minh cái lý dùng hàng ngày của nhân luân. Chỉ có thực hiện ở trong vua dân, thân hữu, hỷ nộ ai lạc, mới có thể chứng minh có thể hay không. Nếu đạo lý chính xác, thì có thể "được mà tin", nếu không chính xác thì sẽ "mất mà nghi ngờ". Điều đó chứng tỏ, hành có ý nghĩa trực tiếp hơn, quan trọng hơn so với tri. Tất cả mọi nhận thức cuối cùng đều thử quyết ở hành. Trong đó bao hàm tư tưởng thực dụng, song không thể quy kết là chủ nghĩa thực dụng.

Hai là, tri bắt nguồn từ hành. "Phàm là tri hoặc chưa thể hành, mà hành thì không có không tri" "Tri có hay không thống hành, mà hành tất phải thống tri vậy" ("Luận ngữ. Vệ linh công", "Độc tư thư đại toàn thuyết", quyển 4). Hành không cần từ trong tri đến, nhưng tri lại chỉ có thể từ trong hành đến, nghĩa là tri không thể "Kiêm" hành, hành

có thể "Kiêm" tri. Cái gọi là "Thống" hoặc "Kiêm" ở đây chúng tỏ hết thảy tri thức chân chính, đều không ra khỏi phạm vi chân chính, càng không phải là tri rồi lại đi hành. "Cái việc của thiên hạ, chắc vì lập sẵn, nên cũng không có lý về tri trước xong rồi mới đi hành. Khiến anh ta, bất kể việc gì đến tay, do anh ta ung dung đi trí tri là không được. Dù cả ngày nghĩ, nghiền ngẫm được hơn mười năm, đến lúc dùng, lại có nhiều cái không tương ứng. Như vì con nên phải thành tâm ở hiếu, động vào mắt mà lòng kinh hãi, tự có nhiều chỗ tương quan đau khổ, theo chỗ đó mà theo rõi kỹ hơn, cũng cứng nhắc dựa theo cái hình dáng dịu dàng biết thường ngày mà làm cũng không được. Như vậy nên công trí tri, không phải xoá đi công của hành, bởi không làm thử, mà tạm cất trữ cái tri của nó để cho là cái tác dụng thành chính" ("Cái Thiên hạ chi sự, cố nhân dự lập, nhi diệc vô tiên tri hoàn liễu phương tài khứ hành chi lý. Sứ nhĩ, võ luận sự đáo thân thượng, do nhĩ thung dung khứ trí tri bất đắc. Tiện tận hữu hạ nhật, súy ma đắc thập dư niên, cập chi dụng thời, bất tương ứng giả đa hĩ. Như vi tử nhi tất thành vu hiếu, xúc mục kinh tâm, tự hữu hứa đa thống dưỡng tương quan xứ, tuỳ tại nghi gia tế sát, diệc ngạnh khảo trữ bình nhật tri đạo chi định tỉnh ôn thanh dưỡng tử tố bất đắc. Thị cố trí tri chi công, phi mạt hạ hành chi công vụ bất thi, nhi cố trữ kỳ tri dĩ vi thành chính chi dụng") ("Đại học truyện" chương 6, như sách đã dẫn, quyển 1). Tri hành là một quá trình liên tục, là không thể phân khai rõ ràng. Bất kỳ thực tiễn nào, đều có tri thức nhất định làm tiền đề, tức là "lập sẵn", nhưng điều đó không có ý nghĩa tri trước rồi mới đi hành. Sự thực, hết thảy tri thức

đạo đức, chỉ có ở trong thực tiễn, của bản thân mới có thể có được, chứ không phải là dựa vào "nghiền ngẫm tìm tòi" để có được. Tóm lại, công trí tri, quyết không tách rời hành. Điều đó, đã xác lập tác dụng quyết định của thực tiễn đạo đức.

Điều đáng quý là, Vương Phu Chi từ nhận thức về giới tự nhiên để nói rõ quan hệ tri hành, từ đó mà vượt ra phạm vi của thực tiễn đạo đức, đã biểu hiện một sự đột phá nào đó đối với hệ thống phạm trù lý học. Ví dụ như, âm dương, thủy hoả của giới tự nhiên có quan hệ mật thiết đến đời sống loài người, nhưng nhận thức về tính chất, công dụng của nó, thì không những chỉ dựa vào "mục chi sở ngộ, tâm chi sở giác" (mắt đã gặp, tâm đã biết) đã có thể hoàn thành, mà còn phải dựa vào hoạt động thực tiễn, tức "con người có thể với sự việc của mình mà vẫn có được cái tác dụng của mình" ("Nhân khả dĩ dự kỳ sự nhi nãi đắc dĩ thân dụng chi giả đã") ("Thuyết quái truyện", "Chu dịch ngoại truyện", quyển 7). Chỉ có trong thực tiễn của bản thân, mới khiến cho mình phát sinh tác dụng hiệu quả thực tế, từ đó mà cũng nhận thức được tính chất của chúng. Như lấy lửa bằng "Dương toại" (dụng cụ lấy lửa thời xưa), tụ nước bằng "Phương chủ" (vụng nhỏ trong sông), nghĩa là loài người dùng phương thức thực tiễn để nhận thức và cải tạo giới tự nhiên. Trong thực tiễn giành được thành công, "nghĩa là bắt đầu biết có nước và lửa" (Như trên). Tuy nhiên, đấy chỉ là một ví dụ chứng minh cá biệt, vẫn chưa nâng lên lý luận nói chung, nhưng trong sự phát triển của phạm trù tri hành, lại có ý nghĩa quan trọng không thể xem thường. Nó xác

thực tiếp xúc tới vấn đề quan hệ giữa nhận thức khoa học với thực tiễn.

Vương Phu Chi cố nhiên nhấn mạnh tác dụng của "hành", nhưng đồng thời cũng rất coi trọng "tri". Vì thế, ông lại nêu ra mệnh đề "tương tư hỗ dụng" và "tính tiến hữu công" (Nghĩa là, cùng dựa vào nhau, cùng tác dụng lẫn nhau và song song cùng tiến để có công) của Tri và Hành, thống nhất tri và hành. Tức cho rằng hai cái Tri và Hành đã không phải là "hai việc" trước sau, cũng không phải là "Tri hành hợp nhất", mà là vừa có sự khác biệt, lại vừa có liên hệ với nhau, vừa có đối lập, lại vừa có quan hệ thống nhất. "Mỗi cái có công riêng mà cũng có hiệu quả riêng của mình, nên dựa vào nhau để cùng tác dụng, thì do tương hỗ, nên tri cần phải phân ra vậy. Cái giống nhau, không cùng nhau là dụng, dựa vào cái khác mà vẫn có công với cái giống nhau, định lý này là vậy" ("Duy kỳ các hữu trí công nhi diệc các hữu kỳ hiệu, cố tương tư dĩ hỗ dụng, tắc vu kỳ tượng học cái tri kỳ tất phân hĩ. Đồng giả bất tương vi dụng, tư vụ dị giả nãi hoà đồng nhi khởi công, thử định lý dã") ("Trung dung". Lễ ký chương cú", quyển 31). Thông qua phê phán "Thuyết tri hành hợp nhất" của Vương Dương Minh, ông đã nêu ra tri và hành mỗi cái có công hiệu và tác dụng riêng, không thể nói lẫn lộn hai cái này làm một, càng không thể "lấy tri làm hành". Ví như : "Hiếu hiếu sắc", "ố ố xú", khi "nghĩ về hiếu và ố, tỉnh táo không mê muội, há không thuộc về tri ? Hiếu tìm đến, ố tìm đi, mới bắt đầu thuộc về hành" ("Đại học truyện" chương 6. "Độc tứ thư đại toàn thuyết", quyển 1). Chỉ có thừa nhận sự khác nhau giữa hành và tri mới có thể tác dụng với nhau và thống nhất với nhau. Ông

đã tiếp thu bộ phận hợp lý của Thuyết tri hành hợp nhất của Vương Dương Minh, ngược lại, đã phủ định quan điểm sai lầm lấy tri làm hành, hợp hành với tri, giải quyết vấn đề quan hệ tri hành một cách biện chứng.

Cái gọi là "Tương tư vi dụng", "tính tiến hữu công", có hai lớp ý nghĩa. Một là, chỉ về trong tri có hành, trong hành có tri, "càng không thể phân ra một việc để làm tri mà không phải là hành, hành mà không phải là tri". Nếu nói tìm trong nghĩa lý, cũng có hành ở đó. Trong ứng sự tiếp vật cũng có tri ở đó. Hai là, chỉ tri và hành, thúc đẩy lẫn nhau, chuyển hoá lẫn nhau. "Nói cái tri hành, là nói trí tri và lực hành vậy. Nó là trí tri, lực hành, nên công có thể được mà phân. Công có thể được mà phân, thì có thể lập thứ tự trước sau. Có thể lập thứ tự trước sau, mà trước sau lại cùng nhau thành, thì do trí mà tri hành, do hành mà hành thì tri hành, cũng có thể nói tiến song song mà có công" ("Cái vận tri hành giả, trí tri, lực hành chi vị đã. Kỳ vi trí tri, lực hành, cố công khả đắc nhi phân. Công khả đắc nhi phân, tắc khả lạp tiên hậu chi tự. Khả lập tiên hậu chuẩn tự, nhi tiên hậu hựu hỗ tương vi thành, tắc do tri nhi khả vận tính tiến nhi hữu công") ("Luận ngữ. Vi chính", như sách đã dẫn, quyển 4). Trong tri tuy có hành, song không bằng hành ; trong hành tuy có tri, song không bằng tri. Từ hành đến tri, từ tri đến hành, tất có thứ tự trước sau, nhưng cái thứ tự này không phải là cố định, mà là thúc đẩy lẫn nhau, chuyển hoá lẫn nhau.

Tóm lại, Vương Phu Chi đã tổng kết thành quả về phạm trù tri hành từ Chu Hy đến Vương Dương Minh một cách

có phê phán, đã nêu ra tri hành quan một cách hệ thống, đặc biệt là ở mức độ nhất định đã đột phá hệ thống phạm trù lý học, đứng trên lập trường của nhận thức luận khách quan mà trình bày vấn đề quan hệ tri hành, vì thế mà đã có cống hiến lịch sử. Nhưng, ông chưa đưa ra lý luận hệ thống về nhận thức và cải tạo giới tự nhiên. Học thuyết tri hành của ông, quy cho cùng vẫn là lý luận thực tiễn đạo đức, mục đích là thực hiện cảnh giới lý tưởng về Thiên - Nhân hợp nhất. Chính vì như thế, tri hành quan của ông, mặc dù đã đạt được đỉnh cao của phạm trù luận của lý học, trong đó nội dung của phép biện chứng cũng rất phong phú, song không phải là lý luận thực tiễn của nhận thức luận chân chính.

Sau Vương Phu Chi, phạm trù tri hành đã biến hoá thêm một bước. Nhan Nguyên công khai đề xướng "Học thuyết tiễn lý", phản đối nói suông về "tâm tính". Ông phê phán học thuyết thân tâm tính mệnh của các nhà lý học, không có ích gì cho sự nghiệp "Kinh tế" và cũng không có quan hệ gì đến việc học tập thực tiễn.

Nhan Nguyên phát triển quan điểm "thực tiễn" lên một bước mới, tất cả đều phải kinh qua "thực tiễn", học tập trong "thực tiễn", vận dụng trong "thực tiễn", thông qua "thực tiễn" để cải tạo hiện thực, đã phản ánh tinh thần của thời đại, đồng thời cũng biểu hiện tính chất cực đoan nào đó.

Nhan Nguyên cho rằng, sai lầm lớn nhất của các nhà lý học là ở chỗ "nói nhiều mà thực tiễn ít, sự nghiệp kinh tế lại càng ít hơn" ("Tồn học biên", quyển 3). Vì thế, ông đề xướng "tiễn lý", lấy "tiễn lý" làm "sự nghiệp kinh tế". Cái gọi

là "kinh tế của ông là Học thuyết về "Kinh bang tế thế, "Phụ thế trạch dân", tức cái gọi là "Thực học". "Thực học không rõ, nói tuy tinh, sách tuy sẵn, có công gì cho đời, có giúp gì cho đạo !" (Như trên). Có thể thấy cái gọi là Học thuyết tiến lý của ông không hoàn toàn giống với thực tiễn đạo đức mà các nhà lý học đã nói. Nó nhấn mạnh hiệu dụng xã hội hơn. Nếu nói là, Triết học Trung Quốc có đặc trưng lý tính thực dụng, thì " thực học" lấy "tiến lý" và "Kinh tế" làm đặc điểm, mà Nhan Nguyên đã đề xướng, là điển hình thật sự. Một khác biệt quan trọng của nó với nhận thức luận của lý học là ở chỗ, lý học tuy nói về lý tính thực tiễn, nhưng lại biểu hiện đặc điểm của chủ nghĩa lý tưởng, mà Nhan Nguyên lớn tiếng nói về thực dụng và công lợi. Các nhà lý học tuy nhấn mạnh "Đốc hành thực tiễn", (Thật thà đi vào thực tiễn), nhưng đó chủ yếu là chỉ thực tiễn đạo đức, mục đích của họ là để tự hoàn thành, thực hiện cảnh giới tinh thần "Thiên - Nhân hợp nhất". Mục tiêu cao nhất mà họ theo đuổi là giá trị đạo đức, chứ không phải là giá trị xã hội trực tiếp. Cái gọi là trị quốc bình thiên hạ, cũng là lấy tâm tính làm khâu trung tâm, thực hiện thông qua Học thuyết "Trong thánh ngoài vua". Nhan Nguyên nhấn mạnh Học thuyết "ngoài vua", không coi trọng cái đoạn công phu "trong thánh" này. Cho nên ông nói, "Không thể nói bộc vọng là cái lý của tính mệnh" ("Bộc vọng vi tính mệnh chi lý bất khả giảng dã") (Tổng luận chủ nho giảng học, như sách đã dẫn, quyển 1). Nói theo ý nghĩa này, Học thuyết "Thực tiễn" của Nhan Nguyên có tính chất phê phán lý học, đã phản ánh lên đặc điểm và yêu cầu của thời đại.

Nói về phạm trù "tri hành", "trí" mà ông nói (lại gọi là "Học") không phải là tự nhận thức về cái lý tâm tính, mà là sự nhận thức đối với sự vật khách quan. Đây chủ yếu bao gồm hai bộ phận. Một là, tri thức xã hội, lấy chế độ lễ nhạc làm chủ ; hai là, tri thức tự nhiên, bao gồm khoa học kỹ thuật về thiên văn, địa lý, luật lý, công ngu (dự báo) và công nghiệp v. v... "Học rộng, thì cần phải học về binh, nông, tiền cốc, thuỷ, hoả, công ngu, thiên văn, địa lý không có cái gì là không học" ("Tứ thư chính ngộ", quyển 2). Ông rất coi trọng "Lục nghệ" của Nho gia, tức Học thuyết về lễ nhạc xạ ngự thư số, cho rằng đây là "thực học" của Khổng Tử đề xuống, có khác với Học thuyết tâm tính của các nhà lý học. Bởi vì, các điều đó có tác dụng hiệu quả thực tế đối với xã hội. "Ta từng nói về tính mệnh đạo trời, nếu không có Shen - Hange bắt tay vào tính toán con số 99 thì nhất định là sai" ("Tồn học biên", quyển 2). Chứng tỏ ông rất quan tâm đến khoa học tự nhiên. Ông đối lập loại nhận thức khoa học này với Học thuyết tính mệnh đạo đức của các nhà lý học, biểu hiện ra một số đặc trưng tư duy mới nào đó.

Liên hệ với cái đó, cái gọi là "Hành" của ông, không những chỉ về thực tiễn đạo đức của cá nhân, mà còn phải "đích thân bắt tay làm một lượt", tức là đích thân tham gia các hoạt động thực tiễn, kể cả loại kỹ nghệ. Nhan Nguyên cho rằng, tri thức hữu dụng đều là học được trong "thực tiễn" và "tiễn lý". Ví dụ như, học tập lễ nhạc, không phải dựa vào đọc sách lễ, đọc nhạc phổ, mà là dựa vào, bắt tay luyện tập mới có thể học được. Còn tri thức về khoa học kỹ thuật như loại thiên văn, địa lý, luật lịch, "nếu đào sâu

nghiên cứu tỷ mỉ, thì đều cần ngày đêm ra sức học tập, nhiều năm kiểm nghiệm mới thành công, không phải so với hiểu biết văn tự, có thể ngồi mà văn học được" (Như trên). "Tập" là thực tiễn, "Nghiệm" là kiểm nghiệm trong thực địa khảo sát thực tiễn. Học thuyết tất cả hữu dụng, đều phải trải qua thực tiễn, cần phải là "lý trung đạo hoà, cung tập thực tiễn" (Nghĩa là, phải đi vào học tập thực tiễn) (Như sách đã dẫn, quyển 4). Chỉ dựa vào "nói trong miệng, làm trên giấy, không thực hành trên thân thể, thì đều là vô dụng vậy" (Như sách đã dẫn, quyển 2).

Một đặc điểm nữa về quan hệ tri hành của Nhan Nguyên là, nhấn mạnh tri là vì "dụng". Ông phê phán cái gọi là chủ nghĩa trong tri của các nhà lý học là thấy lý rõ thì tự nhiên có thể hành được. Ông nói : "Thấy lý đã rõ mà không thể giải quyết được nhiều việc vậy, có nhiều tiên sinh đời Tống nói rằng vẫn là thấy lý không rõ, chỉ cần dạy người rõ lý" (Như sách đã dẫn, quyển 2). Đã nhận thức được rồi, vị tất có thể thực hành, lý luận không thể thực hành được là vô dụng. Ông chủ trương không những phải học trong thực tiễn, mà còn phải dùng trong thực tiễn, phải sinh ra hiệu quả thực tiễn hữu dụng. "Bích chi vu y, Hoàng đế tố vấn, kim quỹ, ngọc hàm, sở dĩ minh y lý dã, nhi liệu tật cứu thế, tắc tất chẩn mạch, chế dược, châm cứu, ma biếm, vị chi lục dã" (Nghĩa là: Vua đến với y học). Hoàng đế tố vấn, kim quy, ngọc hàm, cho nên rõ về y lý vậy, mà trị bệnh cứu thế, thì tất phải thăm mạch, chế thuốc, châm cứu ; xoa bóp là dùng lực vậy" (Như sách đã dẫn, quyển 1). Học tập lý luận, giống như học y trị bệnh, là để "phụ thế trạch dân", xây

dụng "công nghiệp", trực tiếp phục vụ xã hội. Ông đề xướng phải làm "người chuyển đổi", không làm "người đọc sách". Điều đó rất có tác dụng tích cực đối với phong khí phê phán nói suông về tâm tính đương thời ; nhưng nếu coi là lý luận thông thường, thì không tránh khỏi quá ư thiên lệch, rất dễ dẫn tới kinh nghiệm luận hẹp hòi.

Điều cần chỉ ra là, Nhan Nguyên phê phán lý học, nhưng không phản đối Nho gia. Học thuyết "Kinh thế trí dụng" của ông, không vượt ra khỏi phạm vi tư tưởng Nho gia ; Dù đối với lý học, ông cũng chỉ vạch trần sự nói suông về tâm tính mà không coi trọng thực tiễn, tức nói nhiều mà thực hành ít, chứ không phải là phủ định Học thuyết tâm tính về cơ bản. Cái gọi là "không thể nói về Học thuyết tính mệnh" của ông, tuy có phê phán một mặt của lý học, nhưng lại chủ trương lý của tính mệnh tức ở trong thơ, trong sách và trong sáu nghệ, cần phải thể hội trong thực tiễn. Ông chưa nêu ra học thuyết mới đối kháng với nó. Vì thế, tư tưởng "thực học" của Nhan Nguyên, cũng cần đánh giá cho phù hợp với thực tế.

Điều thú vị là, sự giải thích về phạm trù tri hành của Đới Chấn đều không giống các ông Vương Phu Chi, Nhan Nguyên, v.v... Ông đã không chủ trương "tương tư tính tiến" (giúp nhau cùng tiến), cũng không chủ trương "tiến lý", mà là chủ trương "trọng tri", nghiêng về tri trước, hành sau. Nhìn về hình thức, ông lại trở về giai đoạn đầu của lý học, nhưng sự thực không hoàn toàn như thế. Bởi vì, ông phân biệt vấn đề tri hành với thực tiễn đạo đức "tồn lý diệt dục", từ góc độ nhận thức luận thảo luận quan hệ tri hành, ý

nghĩa của nó không tương đồng với các nhà lý học. "Lời nói của Thánh hiền, chẳng qua làm cho người ta tìm đến để thấy mà hành. Tìm đến làm, tức nhiệm vụ làm trước về tri vậy. Phàm là bỏ cái riêng tư không tìm bỏ sự che lấp (tế), trọng hành không trọng tri trước ; không phải là Thánh học vậy" (Thánh hiền chi ngôn, vô phi sử nhân cầu kỳ chí đương dĩ kiến kỳ hành. Cầu kỳ chí đương, tức vụ tiền vu tri dã, Phàm khử tư bất cầu khứ tế, trọng hành bất tiện trọng tri, phi thánh học dã) ("Quyền", "Mạnh Tử tự nghĩa sở chứng"). "Phàm là nói khác đi, đều chủ yếu ở vô dục, bất cầu vô sự che lấp (tế) ; trọng hành, bất tiên trọng tri. Người ta thấy nó toàn tâm toàn ý hành vậy, là không có dục vậy, cho nên chẳng qua là không tôn tín. Thánh hiền học, do học rộng, xét hỏi, suy tư cẩn thận, phân biệt rõ ràng, sau đó mới toàn tâm toàn ý hành, thì cái hành là hành cái bất tế của nhật dụng nhân luân vậy, không phải như bỏ đi nhật dụng nhân luân, lấy vô dục làm hành có thể hết lòng vậy" ("Phàm dị thuyết giải chủ vu, vô dục, bất cầu vô tế ; trọng hành, bất tiên trọng tri. Nhân kiến kỳ dốc hành dã, vô dục dã, cố mạc bất tôn tín chi. Thánh hiền chi học, do bác học, thẩm vấn, thậm tư, minh biện nhi hậu đốc hành, tắc hành giả, hành kỳ nhân luân nhật dụng chi bất tế. Giả dã, phi như bỉ chi xá nhân luân nhật dụng, dĩ vô dục vi năng đốc hành dã") (Như trên). Đới Chấn đã phân biệt tri và dục, chỉ ra tri mất tại ở "tế", dục mất tại ở "tư", "khử tư dĩ không bằng chỉ nộ, giải tế không bằng học" ("Nguyên thiện", quyển hạ). Vì thế, cái gọi là "hành" của ông, chủ yếu là liên hệ với "học" chứ không phải là liên hệ với thực tiễn đạo đức "vô dục". Ông liên hệ thuyết trọng hành với thực tiễn đạo đức chủ trương

"vô dục", tiến hành phê phán một cách vô tình, nghĩa là để giải phóng vấn đề tri hành ra khỏi sự tu dưỡng đạo đức của lý học, biến thành vấn đề của nhận thức luận. Đó là sự biến đổi quan trọng trong việc phát triển phạm trù "tri hành". Cái gọi là tri và hành của ông, tuy nhiên chưa thoát khỏi "nhật dụng nhân luân", song lại thuộc về nhận thức luận, chứ không phải là tu dưỡng luận. Điều đó có ý nghĩa là vấn đề nhận thức sẽ tách ra từ trong triết học đạo đức, hình thành hệ thống lý luận riêng.

Đới Chấn tuy nhiên chưa hoàn thành nhiệm vụ này, nhưng sự cố gắng của ông là có ý nghĩa. Theo sự phân biệt của ông, nói theo phạm trù lý dục, nhiệm vụ chủ yếu là phê phán Thuyết "vô dục" ; Nói theo phạm trù tri hành, nhiệm vụ chủ yếu "giải tế" tức giải quyết vấn đề nhận thức. Tri bất minh, thì hành tất sẽ trở về con đường mòn của các nhà lý học, tức lấy vô dục làm đốc hành. Vì thế, trước tiên cần phải "giải tế", làm rõ hàm nghĩa của tri và hành , xây dựng lý luận chính xác, giải phóng mọi người ra khỏi đám sương mù mê hoặc của lý học, phân rõ phải trái, sau đó mới nói đến thực tiễn. Sự thực, Thuyết trọng tri của ông đã biểu hiện đặc trưng của chủ nghĩa lý tính, nhấn mạnh tác dụng của tư suy lý luận, tức từ trong học, vấn, tư, biện có được tri "vô tế", mà tri "vô tế" có tác dụng chỉ đạo to lớn đối với thực tiễn. Vì thế, ông không coi trọng thực tiễn và hoạt động thể nghiệm. Ông phản đối cái gọi là tu dưỡng luận đạo đức lấy "vô dục" làm đốc hành. Các điều đó, biểu hiện khuynh hướng xa rời đối với phạm trù "tri hành" lý học.

CHƯƠNG 17

CÁCH VẬT TRÍ TRI

"Tri hành" được coi là phạm trù cơ bản của nhận thức luận lý học, sau khi triển khai thêm một bước, liền xuất hiện một loạt phạm trù khác. "Cách vật trí tri" là một cặp phạm trù quan trọng nhất trong các phạm trù đó. Chúng chuyên bàn về "tri", rất có thể đại biểu cho đặc điểm của nhận thức luận và phương pháp luận của lý học chiếm vị trí quan trọng trong phạm trù luân lý học".

"Cách vật trí tri" không phải là chuyên bàn về nhận thức luận, song có liên hệ mật thiết với vấn đề nhận thức. Do có nhiều phái khác nhau trong lý học, nên có các đặc điểm khác nhau về vũ trụ luận và tâm tính luận, sự giải thích về cách vật trí tri của họ cũng hết sức khác nhau. Thậm chí đã xuất hiện một sự chia rẽ và tranh luận tương đối lớn. Nhưng những tranh luận đó, cơ bản được tiến hành trong hệ thống phạm trù lý học. Chỉ đến thời kỳ nhà Minh, nhà Thanh mới xuất hiện tình hình mới, đã tăng thêm nội dung mới, vì thế mà biểu hiện một xu hướng mới nào đó, nhưng chưa có đột phá được cả hệ thống phạm trù, biến thành phạm trù nhận thức luận độc lập hoàn toàn.

"Cách vật trí tri" bắt nguồn từ thiên "Lễ ký. Đại học" của Nho gia, trong đó có cái gọi là Thuyết "Ba cương lĩnh, tám điều", chủ yếu nói về đạo lý và phương pháp từ tu thân đến trị quốc, bình thiên hạ. Cái gọi là Đạo "tu thân", bao gồm các phương pháp về chỉnh tâm, thành ý, trí tri, cách vật v. v... "Trí tri cách vật", "vật cách nhi hậu tri chí". Trịnh Huyền chú giải là : "Cách là đến vậy ; vật giống như sự việc vậy". Đó là sự giải thích sớm nhất. "Đại học" viết vào thời kỳ Tần - Hán, có Học giả cho rằng, có quan hệ với tư tưởng Tuân Tử, trong đó đã nêu ra nhận thức luận của Kinh nghiệm luận. Nhưng, vấn đề nhận thức luận mà "Đại học" đã nêu ra có quan hệ trực tiếp với "Minh minh đức", thực tế là thông qua nhận thức đối với sự vật khách quan, để phát minh ra "minh đức" trung tâm. Đó là nội dung cơ bản của "Tu thân". Tất cả đều lấy tu thân làm gốc, chỉ có tu thân trước, sau thiên hạ mới có thể "bình" được. Đó là Học thuyết "nội thánh ngoại vương". Sau này, các nhà lý học đã rút "Đại học" từ trong "Lễ ký" ra, lại để riêng "Cách vật trí tri" trong đó ra, kết hợp với "Cùng lý tận tính" trong "Dịch truyện", biến thành phạm trù quan trọng của phương pháp luận của lý học, và lại cho nó một hàm nghĩa mới.

Ở giai đoạn gây men của lý học, Lý Cao đầu tiên nêu ra vấn đề "Cách vật trí tri". Ông nói : "Vật chính là muôn vật vậy, cách là đến, là chí vậy. Khi vật đến, tâm của nó biện minh rõ ràng, mà không ứng với vật, là trí tri vậy, là tri đến vậy. Tri đến nên thành ý, thành ý nên tâm chính, tâm chính nên thân tu, thân tu mà gia tề, gia tề mà quốc lý, quốc lý mà thiên hạ bình. Đó sở dĩ có thể tham gia với trời đất vậy" ("Phục tính thư" trung). Lý Cao đều rất coi

trọng "Đại học" và "Trung dung". Đây là hiện tượng quan trọng hình thành lý học. Sự giải thích về "Cách vật trí tri" của ông thực sự mở ra trước tiên nhận thức luận lý học.

Lý Cao giải thích "vật" thành muôn vật, "cách" thành "chí" (đến). Điều này có sự phát triển rất lớn so với Nho gia đời Hán. Xuất phát từ quan hệ giữa chủ thể với khách thể, giữa chủ quan với khách quan, ông đã kết hợp cách vật trí tri với tận tâm phúc tính, kết hợp "Thành" trong "Trung dung" với "Minh đức" trong "Đại học" lại, lấy "Thành làm tính, lấy tâm làm minh giáo, thông qua sự biện minh về muôn vật để phát minh ra trí trong tâm. Vật đến mà biện minh (phân biệt rõ ràng) gọi là "cách vật", biện minh mà không ứng với vật gọi là "Trí tri". "Tri" nghĩa là "Thành", "Trí tri" nghĩa là tự giác đối với thành trong tâm, "Tri vốn không có hay có suy tư, động tĩnh đều tách rời cái tịch nhiên bất động, là đến thành vậy" (Như trên), song thành dựa vào tâm để trực giác. "Tâm tịch nhiên, sáng chiếu khắp trời đất, là thành minh vậy" (Như trên). Cái gọi là "minh", nghĩa là tự trực giác, nhưng cần phải thông qua "cách vật". Điều đó sẽ liên hệ chủ thể với khách thể lại với nhau. Nhưng điều đó không phải là có cái gọi là nhận thức về sự vật khách quan, mà là phương pháp và cách thức của "Phục tính". Do thành mà minh, do minh mà thành, là hai quá trình tương phụ tương hành, do minh mà thành, tất phải có học thuyết "cách vật", điều đó là đề cập đến vấn đề nhận thức luận.

Sau đó, Âu Dương Tu đã phê phán cách nói "Tự thành mà minh". Ông chỉ ra "Trung dung" lấy "Tự thành minh làm sinh tri", coi "Tự minh thành" là học tri, nhưng sự thực chỉ

có học tri mà không có sinh tri. Cái gọi là "Bất tư bất miễn", "Tự thành mà minh", "Bất học nhi tri" không có người nào có thể làm được, chỉ có thể là "lời nói suông vô dụng" ("Vấn tiến sĩ sách tâm thủ", "Âu Dương văn trung toàn tập", quyển 48). Âu Dương Tu chưa trực tiếp thảo luận vấn đề cách vật trí tri, nhưng ông đã nêu ra Học thuyết "cùng lý", cho rằng lý của muôn vật trong trời đều có thể nghiên cứu, đã biểu hiện sự coi trọng đối với tư duy lý tính, mở ra học thuyết cách vật cùng lý sau này.

Ở đây, còn phải đề cập tới Tư Mã Quang. Ông cũng có giải thích về "cách vật trí tri", và gây ra sự phê phán của các nhà lý học. Ông hoàn toàn từ góc độ tu tu dưỡng để nêu ra, tình người đều là yêu cái thiện mà ghét cái ác, cầu cái phải mà ghét cái trái, nhưng sự thực cái thiện ít mà cái ác nhiều, nguyên nhân là do "bị mua chuộc bằng vật chất, bắt buộc bằng vật chất vậy", tức con người sở dĩ bất tri, là do chịu sự che kín (tế) của vật chất. Vì thế, ông chủ trương "phòng ngự ngoại vật" để trừ bỏ sự che kín của vật. "Đại học" viết rằng, "trí tri tại cách vật", cách giống như cảm vậy, như ngự vậy, có thể "cản ngự ngoại vật", sau đó có thể tri đến đạo vậy ("Trí tri tại cách vật luận", "Tư Mã Văn chính công văn tập", quyển 71). Tư Mã Quang đã nói : "Tri là nhận thức đối với "chí đạo", tức tri thức đạo đức nội tại thuần tuý, ngoại vật thì có thể dẫn người ta theo tà ác, che lấp nhận thức về "chí đạo" của con người. Ở đây, đã đối lập hoàn toàn nhận thức về ngoại vật với nhận thức về "chí đạo". Đó là một loại nhận thức luận và tu dưỡng luận tự đóng kín.

Trương Tải tuy chưa có thảo luận vấn đề "cách vật trí tri", nhưng ông đã nêu ra Học thuyết "cùng lý tận tính", có

liên hệ nội tại với Thuyết "cách vật trí tri". Ở Trương Tải xem ra, lý là khách quan, tính thì người ta đã có sẵn. Cùng lý của sự vật, có thể tận tính của người và vật. "Muôn vật đều có lý, nếu không thể cùng lý, như mơ cả một đời" ("Chính mông. Trung chính"). Có thể thấy, Học thuyết cùng lý là nội dung quan trọng của nhận thức luận của ông.

Nhưng, cùng lý và tận tính không phải là nhất thời đi với nhau, giữa chúng có thứ tự, cần trải qua cùng lý, sau mới có thể tận tính chí mệnh được. "Cùng lý cũng phải từ từ, thấy vật nhiều, cùng lý lắm, từ đó sẽ ràng buộc, tận cái tính của người, tận cái tính của vật. Lý của thiên hạ vô cùng, lập lý trời vẫn có chỗ phân biệt, cùng lý tận tính, ngôn tính đã là lời nói gần người vậy" ("Hoành từ dịch thuyết. Thuyết quái"). Lý và tính có sự phân biệt về cấp độ, tính là phạm trù bản thể cao nhất, lý lại là lý của muôn vật. Nếu "cùng lý", cùng lý lắm mà "sẽ ràng buộc", tức là do bạc mà phản ước mới có thể đạt được sự thực hiện toàn diện của tính, vì thế, cùng lý là phương pháp của tận tính. Cái gọi là "từ từ" (hữu tiệm), chứng tỏ cùng lý không phải là một lần có thể hoàn thành. Còn cùng lý là cái gì có thể tận tính, ông cho rằng là "Tự mình". Nhưng chính là một vấn đề lớn của nhận thức luận lý học.

Cùng lý mà Trương Tải đã nói, chủ yếu là cùng lý của "thứ vật" (nhiều vật) và "nhân luân" (luân lý làm người), "Minh thứ vật, sát nhân luân" tức cùng lý vậy" ("Ngữ lục" hạ). Ở Trương Tải xem ra, lý của nhân luân, của thứ vật, là do tính đã thống soái, lý tại vật mà tính tại nhân, nên từ cùng lý có thể tận tính, "tận tính sau đó đến với mệnh", sẽ

có thể hợp nhất với trời. Có thể thấy, Học thuyết cùng lý tận tính là phương pháp quan trọng để thực hiện "Thiên - Nhân hợp nhất".

Trong lý học, Nhị Trình chính thức đưa ra Thuyết "Cách vật trí tri", đặc biệt là Trình Di đã viết rất nhiều luận thuật.

Hoặc có người cho rằng, anh em Nhị Trình, chỉ có Trình Di nói về "Cách vật trí tri", Trình Hạo không nói. Thực tế không phải như thế. Trong Ngữ lục của Nhị Trình có rất nhiều lời trình bày về "cách vật trí tri" và chưa chỉ thích rõ về người nào đã nói, điều đó chứng tỏ hai người cùng nói về vấn đề này. Ngoài ra, trong "Ngữ lục của Trình Hạo, tuy không nhiều , nhưng cũng có nói về "Cách vật trí tri" và hoàn toàn nhất trí với nội dung trong "Ngữ lục của hai tiên sinh"", chứng tỏ Trình Hạo cũng có nói về "Cách vật trí tri". Nói về đặc trưng tư tưởng của ông, giống như Thiên lý, khí và Thiên tâm tính đã nói, hai ông đã có điểm chung, lại có điểm khác nhau. Không thể vì có điểm khác nhau mà phủ nhận điểm chung của họ.

"Cách vật trí tri" là phạm trù quan trọng về nhận thức luận của Nhị Trình, nhất là của Trình Di. Nội dung chủ yếu của nó có thể được nói rõ thêm theo bốn mặt sau đây :

1. Quy định về hàm nghĩa cơ bản và mối quan hệ của "cách vật trí tri". Hai ông đều cho rằng "Trí tri" là tri có sẵn tâm suy trí hay tri trong "tận" tâm, trí tức "thiên đức". Trình Hạo nói : "Nhân tâm không thể không có tri, chỉ che lấp bởi nhân dục, thì làm mất thiên đức vậy" ("Di thư", quyển 11). Trình Di nói : "Tri là cái ta đã có sẵn, không trí thì không thể có được, mà trí tri cần có đạo, nên nói là "trí

tri" tại cách vật" (Như sách đã dẫn, quyển 25). "Tri" là tri thức đạo đức đã có sẵn trong tâm, đó là tiền đề cơ bản của Thuyết "cách vật trí tri" của Nhị Trình, đó cũng là do Thuyết tâm tính quyết định. Nhưng họ cho rằng "Tri" tuy là có sẵn trong tâm, song do che lấp bởi nhân dục mà không rõ, nên không thể suy trí, vì thế, cần phải cách vật. Nghĩa là, "cách vật" là phương pháp "trí tri".

"Cách vật" là lý cùng đến sự vật, "vật là sự vậy". "Phàm gặp sự đều là vật vậy". Hết thảy mọi sự vật khách quan và hoạt động mà con người thực hiện đều là "vật". Không chỉ như thế, "vật không cần gọi là sự vật, sau đó gọi là vật vậy", từ trong một thân thể, lý đến với muôn vật, đều có thể gọi là vật. Vì thế, không thể chỉ giải thích cái gọi là "vật" của Nhị Trình là sự tồn tại vật chất khách quan. "Cách" có hai nghĩa, một là "chí" (đến), hai là "cùng", nhưng ý tứ tương thông, đều là lý của sự vật cùng chí. Muốn trí cái tri trong tâm, cần phải nghiên cứu đến cùng cái lý của sự vật, cùng lý của sự vật là để trí cái tri trong tâm. Đó là mối quan hệ giữa "Trí tri" với "cách vật".

2. Phạm vi và phương pháp cách vật cùng lý. Như đã nói ở trên, phạm vi của "vật" rất rộng, cùng lý cũng có nhiều loại, nhiều dạng. Trình Di nhấn mạnh tới cùng cái lý sở dĩ nhiên của mọi sự vật. Nói lớn, đến chiều cao chiều dày của trời đất, nói nhỏ, đến sở dĩ nhiên của một vật, học giả đều lý hội" ("Ngữ kỳ đại, chí thiên địa chi cao hậu, ngữ kỳ tiểu, chí nhất vật chi sở dĩ nhiên, Học giả giai đương ký hội") (Như sách đã dẫn, quyển 18). Bởi vì "vật của thiên hạ đều có thể lý chiếu, có vật tất có phép tắc, một vật cần có một

lý" (Như trên). Ở đây, ông thừa nhận mọi sự vật, mỗi cái có lý của nó, ví dụ "lửa tất nhiên nóng, nước tất nhiên lạnh", ngay đến "một gốc cây, một ngọn cỏ đều có lý". Ở đây không thể không thừa nhận Thuyết "cách vật" của Trình Di, bao hàm ý nghĩa nhận thức quy luật tự nhiên. Nhưng ông đã không chủ trương cùng tận cái lý của muôn sự, muôn vật, cũng không phải là lấy cùng lý của vật làm mục đích, ông chỉ là nêu ra tính tất yếu của loại phương pháp nhận thức này. Điều quan trọng là phải tiến hành "suy loại", tức là tổng hợp quy nạp và suy lý so sánh loại, cuối cùng thực hiện "thoát nhiên quán thông". Điều đó, trước hết, đòi hỏi phải "biến cầu" và "tích luỹ": "Tích tập đã nhiều , sau đó thoát nhiên tự có chỗ quán thông" (Như trên). Cái gọi là "quán thông" của ông, có tính chất trực giác nhận thức nhanh, tức sự tiến vọt phi lôgic trên cơ sở tích luỹ. Loại phương pháp nhận thức này lấy trực giác, đốn ngộ (chợt tỉnh ngộ) làm đặc trưng tổng hợp kinh nghiệm, là đặc điểm quan trọng của nhận thức luận lý học; cùng với phương pháp nhận thức kiểu phân tích, diễn dịch theo khái niệm phương Tây, hình thành sự so sánh mới mẻ.

Cần chỉ ra, cái gọi là "suy loại" của Trình Di là xuất phát từ nhận thức cơ bản "muôn vật đều là một lý" (Như sách đã dẫn, quyển 15) "Thoát nhiên quán thông" của ông cũng là nắm vững toàn thể. Nhưng nói theo phương pháp luận thì nhận thức của con người luôn luôn là sự kết hợp giữa tư duy lôgic với tư duy phi lôgic, kết hợp giữa phân tích định lượng với phân tích định tính. Thuyết "cách vật" coi trọng trực quan kinh nghiệm, coi nhẹ phân tích lôgic, đó là sự khiếm khuyết nghiêm trọng của nó, nhưng nó đã

làm nổi lên tính nhảy vọt của cửa hoạt động nhận thức, nhấn mạnh tác dụng của trực quan và đốn ngộ trong nhận thức, lại là không thể xem nhẹ.

3. Đã "cách vật" không phải vì nhận thức sự vật khách quan của giới tự nhiên, mà là vì "trí tri". Do vậy, quy đến cùng, nó là một vấn đề của giá trị luận, chứ không phải vấn đề nhận thức thuần túy, mục đích là để "minh thiện" hoặc "chỉ ở chí thiện". Muốn có minh thiện, thì minh thiện cần có ở cùng lý cách vật" (Như trên). "Trí tri, nhưng tri chỉ ở chí thiện là con chỉ ở cái hiếu, là cha chỉ ở nhân từ, không cần bên ngoài, chỉ cần xem vật lý, trôi nổi như đi chơi không có trở về vậy" (Như sách đã dẫn, quyển 7). Ở đây lại gặp vấn đề quan hệ giữa "vật lý" và "tính lý". Cùng cái lý sở dĩ nhiên của sự vật, làm sao có thể sáng tỏ cái thiện trong tâm ? Trình Di cho rằng, muôn vật bắt nguồn ở một lý, một lý được coi là bản thể của muôn vật, là sự thống nhất của chân, thiện, mỹ, đã là quy luật, lại là nguyên tắc đạo đức. Nó phân tán ở muôn vật, là vật lý có ở nhận tâm thì là tính lý, tính lý cũng thức luận biến thành giá trị luận. Chính vì như thế, "Lý của cách vật, không như quan sát ở thân thể, thì cũng phù hợp hơn" ("Cách vật chi lý, bất nhược sát chi vu thân, kỳ đắc vưu thiết") (Như sách đã dẫn, quyển 16). Điều đó đã biến thành tự nhận thức phản suy tư vào bên trong.

4. Mục đích căn bản của "cách vật trí tri" là ở chỗ thực hiện trong ngoài hợp nhất, "Thiên - Nhân hợp nhất". "Vật và ta một lý, hiểu rõ được cái kia, thì hiểu được cái này, là đạo hợp trong ngoài vậy" (Như sách đã dẫn, quyển 18). Vật

và ta tuy là một lý, nhưng vật vô tri mà con người hữu tri, con người chỉ có thông qua cách vật trí tri mới có thể tự giác thực hiện trong ngoài hợp nhất. Chỉ có lúc đó, chủ thể với khách thể, con người với giới tự nhiên mới có thể đạt được sự thống nhất thật sự. Điều đó đương nhiên cần phải qua "thực tiễn".

Kết quả cuối cùng của "cách vật trí tri" là trị quốc bình thiên hạ, tức là phát triển theo mặt thực dụng. Nhưng ở đây có quan hệ "gốc và ngọn". "Việc học của con người không lớn hơn việc biết gốc ngọn nhất quán. Trí tri tại cách vật, thì gọi là gốc vậy, thuỷ vậy ; Trị quốc bình thiên hạ, thì gọi là ngọn, là chung vậy" (Như sách đã dẫn, quyển 25). Nói về toàn bộ hệ thống phạm trù, thì Học thuyết "Nội Thánh" là gốc, Học thuyết "Ngoại Vương" là ngọn. Từ "Nội Thánh" mở ra "Ngoại Vương", đó là Thuyết gốc ngọn nhất quán.

Trên cơ sở của Nhị Trình, Chu Hy đã phát triển toàn diện "cách vật trí tri" , ông đã nêu ra lý thuyết một cách hệ thống. Trong lý thuyết đó, bao hàm nội dung của nhận thức luận tương đối phong phú, nhưng nói về căn bản, là phục vụ cho Học thuyết thiên nhân tính mệnh của ông.

Cái gọi là "Tri" của trí tri của Chu Hy có hàm nghĩa về hai mặt. Một là, chỉ về năng lực nhận thức chủ quan và tác dụng của nó. "Tri chính là vì vật đều có thể tri, giác thì từ trong tâm có chút giác ngộ... Cái tri này là tri về một việc này, giác là bỗng nhiên tự lý hội mà có được" ("Ngữ loại", quyển 58), tri và giác đều là hoạt động nhận thức. "Tri" là nhận thức về đối tượng khách quan, tương đương với tri giác ; "Giác" là hoạt động tư duy của bản thân chủ thể,

tương đương với trực giác. Nói rộng ra là, thông minh, nghe nhìn, tư lự suy lý, đều thuộc về "Tri", nghĩa rộng, đó là nói về nhận thức lý tính. Hai là, chỉ về tri thức đạo đức có sẵn trong tâm, đó là hàm nghĩa chủ yếu của tri. Chu Hy cho rằng, nhân tâm có tất cả tri thức, lại gọi là "đức quang minh", song do mâu thuẫn giữa chủ quan và khách quan, khiến cho loại tri thức này không thể đạt được tự giác hoàn toàn, không thể thực hiện được. Muốn làm cho tri trong tâm hoàn toàn thực hiện được mà không bất tận, thì phải thông qua hướng ngoại để tìm tri, tức phương pháp của cách vật cùng lý. "Cần phải làm cho Học giả biết, tức là tất cả các vật của thiên hạ, không phải không vì cái lý đã biết của mình mà làm cho nó có lợi vô cùng, để tìm đến với cái điểm cực của mình. Còn dùng sức lâu, mà bỗng nhiên mở rộng quán thông, thì biểu lý tinh thô của nhiều vật không có cái gì là không đến, mà toàn bộ đại dụng của tâm ta không có cái gì là bất minh vậy" ("Tâm sử học giả tức phàm thiên hạ chi vật, dĩ cầu chí hồ kỳ cực. Chí vu dùng lực chi cửu, nhi nhất đán khoát nhiên quán thông yên, tắc chúng vật chi biểu lý tinh thô vô bất đáo, nhi ngô tâm chi toàn thể đại dụng vô bất minh hĩ") ("Đại Học chương cú. Bổ truyện"). Đây là nói về lý tính đạo đức.

"Vật" chỉ mọi đối tượng khách quan. "Phàm trong trời đất, những việc nhận được trước mắt, đều là vật" ("Ngữ loại", quyển 57). Điều này cơ bản nhất trí với quan điểm của Trình Di. Nhưng Chu Hy nhấn mạnh hơn sự tồn tại của cảm tính và tính khách quan của vật. "Đạo trời lưu hành, tạo hoá phát dục, tất cả những cái có thanh sắc, tướng mạo hình dáng, mà có đầy trong trời đất, thì đều là vật vậy"

("Đại học hoặc vấn, quyển 3"). Vật được coi là đối tượng cùng cách, còn bao gồm cả bản thân chủ thể, nhưng đã chuyển hoá thành đối tượng khách quan. Đến giai đoạn tự phản lại suy tư, thì thuộc về vấn đề "trí tri".

Sự giải thích về "cách vật" của Chu Hy là : "Cách là đến vậy, vật giống như sự việc vậy, lý của sự vật cùng cực, muốn đến chỗ cực điểm của nó không phải không đến được vậy" ("Đại học chương cú", chương 1), tức là trực tiếp đến cái lý của "sở dĩ nhiên", truy cứu đến cùng trong sự vật. Theo kết luận lôgic, nên khử đi cùng lý trong thực tiễn cải tạo thế giới khách quan. Nhưng, Chu Hy chưa chính xác nêu ra vấn đề "thực tiễn", vì thế, mới có lời châm biếm "cách cây tre" của Vương Dương Minh. Nhưng ông nhấn mạnh đến cùng lý trong sự vật, có tiến bộ hơn Trình Di. Ông cho rằng, "cách vật" và "cùng lý" thân thiết như nhau, tức cùng cách trên sự vật" ("Ngữ loại", quyển 15). Đây thực tế là phương pháp nhận thức của kinh nghiệm luận. "Nói cùng lý thì không thể nắm bắt hết được, vật có khi rời khỏi. Nói về vật thì lý tự có, tự mình không thể rời được" (Như trên). Có thể thấy, "Lý bất ly vật" là tiền đề lý luận về Thuyết "cách vật" của Chu Hy. "Cùng lý" mà Chu Hy nói, chính là cùng lý của sự vật cụ thể, chứ không phải là luận bàn về "cùng lý" một cách không thiết thực. Cái gọi là "cách vật", nghĩa là "tức vật mà cùng lý". Đó là quá trình xuất phát từ cái đã biết, tiến đến cái chưa biết, cũng là quá trình nhận thức theo hai hướng.

Nhưng Chu Hy không đồng ý giải thích "cách vật" là "tiếp vật". Bởi vì "cách vật" mà ông nói, cuối cùng là cùng

"lý" của sự vật, chứ không phải là có được tri thức kinh nghiệm cảm tính. Song muốn cùng lý thì cần phải tiếp vật. "Cách vật" tuy không phải là "tiếp vật", nhưng lại cần phải bắt đầu từ tiếp vật. "Nếu không tiếp vật, có sao lại có tri ? Con người cũng có cái cực đẩy là cái tri của mình, lại chỉ dùng hết cái tâm tư của mình một cách không thiết thực, đều không phải là truy cứu đến cùng trên sự vật. Như thế thì cuối cùng không có cái gì ngừng lại" ("Nhược bất tiếp vật, hà duyên đắc giả, khước chỉ phiếm phiếm nhiên kiệt kỳ tâm tư, đô bất tựa sự vật thượng cùng cứu. Như thử, tắc chung vô sở chỉ") (Như trên).

Thuyết "cách vật trí tri" của Nhị Trình nhấn mạnh "theo dõi về thân thể", "Phản lại việc tìm ở nhiều thân thể" ("Sát chi vu thân," "Phản cầu chư thân"). Đệ tử của ông là Dương Thời đã nêu thêm, cách vật là Học thuyết "Phản thân". Chu Hy đã phê phán cái đó và nói : "Nếu biết chưa đến, thì ngược lại, kẻ không thành tâm nhiều ư, sao nói thẳng là "phản cầu chư thân" thì không cần đợi tìm ở ngoài, mà lý của muôn vật đều sẵn ở ta, mà không có bất thành tâm ư ! Huống hồ công của cách vật chính ở ngay sự vật, mà mỗi cái đi tìm cái lý của nó, nay vẫn là phản dục tách rời sự vật mà chuyên tìm ở thân, lầm lối không phải là ý gốc của "Đại học" ("Nhược tri hữu vị chí, tắc phản chi nhi bất thành giả đa hĩ, an đắc trực vị năng phản cầu chủ thân, tắc bất đãi cầu chi vu ngoại, nhi vạn vật chi lý giai bị vu ngã nhi vô bất thành tài ! Huống cách vật chi công chính tại tức sự tức vật nhi các cầu kỳ lý, kim nãi phản dục ly khứ sự vật nhi chuyên vụ cầu chi vu thân, vưu phi "Đại học" chi bản ý hĩ) ("Trung dung hoặc vấn", quyển 2). Kỳ thực, Chu Hy không

phản đối Học thuyết "Phản thân", song ông phản đối chỉ tìm ở trong mà không tìm ở ngoài. Học thuyết cách vật cần phải tìm ở ngoài, tìm ở ngoài chính là để tìm ở trong.

Chu Hy càng không đồng ý với Thuyết "cản vật" của Tư Mã Quang. Ông chỉ ra, nếu "cản ngự ngoại vật, mới có thể được đạo chí, thì bằng cái lý đoạn tuyệt cha con mà sau mới biết nhân từ hiếu thảo, cái lý rời khỏi quân thần rồi sau đó mới biết nhân ái, kính trọng, cái lý bịt miệng không cho ăn rồi sau mới biết ăn uống, cái lý đoạn tuyệt chủng loại sau mới biết vợ chồng, "Như vậy đâu có cái lý đó !" ("Đại học hoặc vấn", quyển 2). Rõ ràng, Chu Hy chủ trương tất cả mọi đạo nhật dụng nhân luân, cần tìm ở trong nhật dụng nhân luân, bởi vì "chí đạo" ở ngay trong nhật dụng nhân luân.

Một giải thích khác về "Cách vật" của Chu Hy là, "Cách vật chính gọi là cực", "nói cùng mà chỉ cực vậy" (Như sách đã dẫn, quyển 1). Cái gọi là "cực" có ý tứ tuyệt đối, vật lý vô cùng, cùng lý vô cùng, nhưng lý có "cực lý", nên phải cùng đến chỗ cực. Ở đây không thể giản đơn lý giải là chỉ là bản thể của lý tuyệt đối "cùng". Ở đây bao hàm nhận thức là một quá trình từ nông đến sâu, từng lớp tiến dần. "Cùng lý cần phải truy cứu triệt để mới có được hết, được cái da của nó là biểu vậy, thấy được sâu là lý vậy. Biết cái thô, không hiểu cái tinh của nó, đều không thể gọi là cách" ("Ngữ loại", quyển 18). "Cách vật là nói về cái lý của sự vật, các cực đến, cùng đến tận đầu. Nếu là hạt nhân phía trong chưa vỡ, là chưa cực chí vậy" (Như trên). Coi nhận thức là một quá trình đi đến chân lý tuyệt đối, đã biểu hiện sự tin

tương đối với năng lực nhận thức của con người, có đặc trưng biện chứng.

Nhưng Học thuyết cách vật của ông cuối cùng là muốn nắm vững toàn thể, tức quy luật chung của muôn vật trong trời đất, từ đó mà cũng là nguyên tắc chung về đạo đức. Vì thế, Chu Hy đã nêu ra Thuyết "khai mở quán thông" ("Khoát nhiên sự hoàn thành của Trí tri".). "Cách vật" và "Trí tri" vốn không thể tách rời, trong cách vật có trí tri, trí tri ở ngay trong cách vật. Cái gọi là "Khoát nhiên quán thông" là sự đốn ngộ (chợt tỉnh ngộ) trên cơ sở tích luỹ. Đó là sự trung đoạn của tư duy lôgíc, cũng là sự trung đoạn của không gian và thời gian tư duy, biểu hiện là hoạt động trực giác phi lôgic. Đây vừa là một loại tư duy có tính sáng tạo, là sự sáng tạo về "ý nghĩa", là sự siêu việt của nhận thức, đồng thời, lại là sự nắm vững toàn bộ chân lý tuyệt đối. "Hễ khai mở mà quán thông, thì biểu lý tinh thô của nhiều vật không có bất đáo, mà toàn thể đại dụng của tâm ta không có bất minh", đã thực hiện cảnh giới cao nhất của "nội ngoại hợp nhất", "Thiên - Nhân hợp nhất".

Nhưng Chu Hy nhấn mạnh, loại "quán thông" này cần phải lấy tích luỹ làm tiền đề. Ông phản đối Học thuyết "ngừng tiến" (đốn tiến), có nghĩa là "nhảy lùi" (khiêu trịch) mà không cần tích luỹ. "Học thuyết cùng lý, thành tâm không thể ngừng tiến. Tất nhiên cần phải từ từ, đợi tích luỹ được nhiều, mới " mở rộng quán thông, vẫn là biết đại thể vậy" ("Đáp vương Tử Hợp", "Chu Tử" văn tập, quyển 49). Đặc điểm của Thuyết cách vật của Chu Hy là ở chỗ nhấn mạnh công phu tích luỹ "thù luỹ nhi thốn tích" (Nghĩa là,

tích luỹ dần từng tí một), tức là sự tích luỹ của tri thức kinh nghiệm, nếu không có tích luỹ mà nói "biết đại thể", thì trái lại, không thể biết được đại thể". Ông phê phán học Thuyết "biết đại thể" của Lục Cửu Uyên, tức không có cơ sở tích luỹ thì "cái gọi là cái đại thể, kết quả là vật như thế nào ?" ("Sở vị đại thể giả, quả hà vật đa ?") (Như trên).

Tóm lại, Thuyết cách vật trí tri của Chu Hy không phải là muốn có tri thức khoa học chân chính, không phải là để nhận thức thế giới khách quan, mà là thông qua nhận thức "vật lý" để đạt tới tự nhận thức về "Toàn thể đại dụng" trọng tâm. Ông rất coi trọng đọc sách cùng lý, chú giải văn tự, phát triển tới thời kỳ sau lý học, có một số người chuyên lấy đọc sách để làm cùng lý. (Song bản thân Chu Hy vẫn không phải là như thế). Ông cho rằng, tự hoàn thành và tự thực hiện nhân tính, đều dựa vào tích luỹ tri thức, nhận thức luận với nhân tính luận, chân lý luận với giá trị luận, về căn bản là thống nhất. Mục đích cuối cùng của nhận thức là để "làm rõ minh đức", "đến với chí thiện", tức thực hiện sự tự giác của con người, thực hiện giá trị tự mình của con người. Đó mới là chân đế của Thuyết cách vật trí tri.

Lục Cửu Uyên, tuy là nhà tâm học, nhưng cũng nói về "cách vật trí tri". Ông nói : "Muốn làm rõ cái minh đức với thiên hạ, là cái mốc đại học, cách vật trí tri là chỗ bắt tay vào" ("Học thuyết" "tượng sơn toàn tập", quyển 21). Phương pháp cách vật, bao gồm học rộng, thẩm vấn, suy tư cẩn thận (cẩn tư) và phân biệt rõ ràng (minh biện) v.v... "Nghiên cứu vật lý" cũng là "bản phân sự" (Cái gốc phân biệt sự vật). Ngoài ra, "Phàm là trị loạn trong thiên hạ, xưa nay thành

công hay thất bại", đều phải "nghiên cứu cái lối của nó" (nghiên hạch). Các điều này không có khác biệt với Chu Hy. Ông đề xướng, công phu "giản dị", phê bình Chu Hy "chi ly", nhưng về vấn đề này, lại giữ kiến giải giống với Chu Hy. Vì thế mà bị Vương Dương Minh phê bình.

Nhưng, Lục Cửu Uyên và Chu Hy vẫn có chỗ khác biệt. Trước hết, ông tuy chủ trương cùng lý, nhưng cái điều muốn theo đuổi đến cùng, chỉ là "một lý", tức "Định lý" của thiên hạ "Phóng ra bốn biển đều trúng". Tạm thời mọi sự vật trọng thiện hạ, chỉ có một lý, không có hai hay nhiều lý, cần phải đến một chỗ nó đến" ("Ngữ lục", như sách đã dẫn, quyển 35). Cách vật là "Thuyết linh tế" (nhỏ bé vụn vặt), trí tri là "Thuyết đại thể". Lục Cửu Uyên thì cho rằng, nghiên cứu vật lý, cũng là nhận thức một lý, bất tất phải tìm mọi vật, và cùng mọi sự. Ông chủ trương "Thạch xứng trượng lượng, kính nhi quả thất" (nghĩa là, đo lường bằng dụng cụ cân đong nung bằng đất, đường đi mất ít), và phản đối "cân đong bằng đơn vị đo lường xưa một thù bằng 1/24 của một lạng", "mỗi độ chia bằng một tấc" ("thù thù nhi xứng "thốn thốn nhi độ""). Ông phê phán "tích luỹ dần từng tý một" như Chu Hy, kết quả là "sai lầm". Nghĩa là, ông chỉ nói về nhất lý, mà không nói tới phân thù, chỉ nói đến nắm vững chỉnh thể, mà không nói đến tích luỹ từng phân. Nói một cách khác là, Thuyết cách vật trí tri của Lục Cửu Uyên không có quá độ từ cá biệt đến chung chung, từ bộ phận đến toàn thể. Đó chính là đặc điểm của tâm học.

Thứ nữa là, đặc điểm lớn nhất của Thuyết cách vật của Lục Cửu Uyên là, lấy cách vật làm "giảm đảm" (giảm bớt

gánh nặng). Ông cho rằng, hết thảy mọi lý trong tâm đều có sẵn, không cần phải chú giải bằng văn tự. Ông cũng nói về đọc sách, nhưng nhấn mạnh thận sư hữu (cha mẹ, thầy học và bạn bè). Khẩu hiệu của ông là "Ta chú giải sáu kinh" chứ không phải "sáu kinh chú giải ta". Điểm này không thể không ảnh hưởng đến Thuyết cách vật của ông. "Lại như đệ tử nhập thì hiếu, xuất thì là đệ, là nói rõ ràng với anh nhập là hiếu, xuất là đệ, sao lại cần truyền chú làm gì ? Tinh thần mệt mỏi của Học giả ở cái đó, là để gánh nặng hơn. Đến chỗ nào đó, chỉ với anh ta là giảm gánh nặng, chỉ thế là cách vật" (Như trên). Tư tưởng này là một sự cải tiến mạnh dạn đối với phương pháp hết thảy đều tìm ở Kinh thư, khiến cho tai mắt của con người luôn mới, có tác dụng giải phóng tư tưởng nào đó. Nhưng, đây chỉ là một mặt, mặt khác, cái gọi là "giảm đảm" của ông, phải chăng là giảm đi vật dục để làm rõ lý trời, điểm này chứng tỏ ông là một nhà lý học địa đạo chính cống.

Sau cùng, ông nêu ra vấn đề "phản tư " rõ ràng. Điều đó cũng có ở mọi nhà vật lý, nhưng Lục Cửu Uyên nêu ra phương pháp này rõ ràng hơn và rất có ý nghĩa. Việc đề cao nhận thức đạo đức của con người, nói theo ý nghĩa nhất định, là quá trình tự phản tư. Nhưng "Phản tư" có sự vận dụng và lý giải khác nhau. Lục Cửu Uyên nói :"Nghĩa lý tại nhân tâm, trời thực đã làm, chứ không thể mất đi được. Cái kia bị che lấp bởi vật mà đến chỗ phản bội lý nghĩa, cái đó cũng không suy tư ư. Thành thật có thể thành thật phản tư, thì phải hay trái, lấy hay bỏ, cái đó có động mà ẩn, phán xét rõ ràng, quyết không có nghi ngờ gì nữa" ("Nghĩa lý chi tại nhân tâm, thực thiên chi sở vi, nhi bất khả dân diệt yên

giả dã. Bí kỳ thụ tế vụ vật nhi chí vu bội lý vi nghĩa, cái diệc tư yên nhĩ. Thành năng phản nhi tư chi, tắc thị phi thủ xá, cái hữu ẩn nhiên nhi động, phán nhiên nhi minh, quyết nhiên nhi vô nghi giả hĩ") "Thập di", như sách đã dẫn, quyển 32). "Phản tư" của Lục Cửu Uyên lấy triết học "Tâm túc lý" làm tiền đề, đó là tinh thần chủ thể lấy bản thân làm đối tượng để suy tư. Quá trình của loại suy tư này là quá trình tự siêu việt, cũng là quá trình "làm rõ lý". Muốn làm rõ lý (minh lý) thì phải loại bỏ các loại "tế" (che kín), đúng như "bóc củ hành". Kết quả là, gánh nặng đã giảm, nghĩa lý được phán xét rõ ràng, cũng là đã nhận thức được "tự mình". Đó là bản thân chủ thể xếp đặt mình, nhận thức về mình, cuối cùng đạt tới quá trình tự mình đồng nhất, có ý nghĩa chung về tự mình phản tư. Nhưng Lục Cửu Uyên đối lập loại phản tư này với đối tượng vật chất, đối lập với nhận thức khách quan. "Phản tư" không phải là lấy vật chất cảm tính tồn tại trực tiếp làm đối tượng, song nếu tách rời sự vật tồn tại cảm tính của chủ thể và đối tượng vật chất, thì "phản tư" như vậy sẽ biến thành hoạt động của quan niệm thuần tuý của bản thân chủ thể. Điều này mâu thuẫn với Thuyết cách vật của ông.

Chu Hy cũng nói về "phản tư". Cái gọi là "phục tính" của ông là kết quả của phản tư. Nhưng vì trên mức độ nhất định, ông đã áp dụng phương pháp của kinh nghiệm luận, thừa nhận tính đối tượng của sự vật cảm tính, tinh thần chủ thể trong quá trình phản hồi tới bản thân, vẫn phải trải qua quá trình nhận thức khách quan, phải trải qua khâu "tức vật cùng lý" này. Về khâu này, vật không phải là chướng ngại, mà là đối tượng của nhận thức. Chủ thể chỉ có trong

quá trình nhận thức "vật lý", mới có thể thực hiện đạt tự phản tự, để đạt tới cảnh giới "tâm với lý là một".

Về vấn đề này, sự chia rẽ giữa Lục Cửu Uyên và Chu Hy, không phải là bản thân kết luận, mà là vận dụng phương pháp. Đây lại là một sự khác biệt quan trọng giữa Phái lý học và Phái tâm học.

Sau Chu Hy, "Cách vật trí tri" phát triển theo hai phương diện, một là, lấy "trí tri" làm chủ, nhấn mạnh phản tự hướng nội ; hai là, lấy "cách vật" làm chủ, nhấn mạnh nhận thức hướng ngoại. Kết quả phát triển của cái trước, đã xuất hiện Thuyết "Trí lương tri" của Vương Dương Minh ; kết quả phát triển của cái sau đã xuất hiện Thuyết "Cách vật cùng lý" của Vương Phu Chi.

Trần Thuần đã phê phán Lục Cửu Uyên chỉ tìm bản tâm, mà bỏ đi "công phu nói chung" của cách vật trí tri, nhưng ông đã nhấn mạnh "trí tri" hơn trong "cách vật" và "trí tri". Cái tâm này của toàn thể nhân dục thường là cái chính của một thân thể, cần cái lực của trí tri đến mà công chuyên chủ kính" ("Nhân dục toàn thể thử tâm nhi thường vi nhất thân chi chủ giả, tất trí tri chi lực đáo nhi chủ kính chi công chuyên") ("Bắc Khê toàn tập", tú môn, quyển 5). Ông coi trọng bản tâm phát minh, xác lập tinh thần chủ thể Chân Đức Tú. Một mặt, chủ trương "muốn cùng lý đều tại đọc sách". ("Vấn cách vật trí tri", "Chân Tây Sơn văn tập", quyển 30), mặt khác, lại nhấn mạnh, trong trái tim, lý trời có đủ cả, nên phải "phản các thận mà tìm" ("Chí đạo chí thuyết", như sách đã dẫn, quyển 33). Ngụy Liễu Ông, tuy không phủ định cách vật trí tri, nhưng ông chỉ ra, "sách rất

rộng, mà bỏ cái suy tư sâu xa của Học giả", nên chủ trương "phản quan nội tỉnh" ("Y Lạc Uyên nguyên lực tự", "Hạc Sơn văn tập", quyển 55) để tìm lấy cái bản tâm của nó". Hứa Hoằng triều Nguyên đã liên hệ "cách vật trí tri" với "Tận tâm tri tính", lấy tận tâm tri tính làm công của cách vật trí tri, dùng công phu nội tâm để thay cho hướng ngoại tìm tri. "Biết tính của nó là cách vật, tận tâm của nó là tri đến vậy" ("Ngũ Lục" hạ, "Lỗ Trai di thư", quyển 2). "Nếu có thể rõ được cái đức, thì đều thâu tóm được tận tâm tri tính" (Như trên). Có thể thấy, ông đã chuyển công phu theo hướng nội tâm. Ngô Trừng thì giải thích "cách" của "cách vật" là "ngộ" (hiểu), "thực ngộ là cách, thực tiến là thành" ("Tống Nguyên học án", quyển 92), thực tế là đi theo sự tự giác ngộ của ý thức chủ thể. Vì thế, ông công khai nêu ra, không cần phải tìm đạo theo ngoài tâm.

Ngô Dữ Bật triều Minh đã rất ít nói về "cách vật". Ông đề xướng "tĩnh trung tư dịch vật lý", "tĩnh trung quan vật lý", "Tư đáo thử tâm thu liễu xứ, thông minh nhuệ tri tự nhiên sinh" (Nghĩa là: Suy tư tìm ra đầu mối vật lý trong tĩnh, "Quan sát vật lý trong tĩnh", "Suy tư đến chỗ thu hẹp cái tâm đó lại, thông minh sáng suốt, biết nhìn xa cuộc sống tự nhiên") ("Thi Hữu ngộ", "Ngô Khang Trai tập", quyển 6). Cái "tri" này, là tri của tính đức hay "minh đức". "Ta tìm cái gì ? Tìm cái đức của ta vậy !" ("Nhật Lục", như sách đã dẫn, quyển 1). Chuyển cái công phu về nội tâm, Trần Hiến Chương phê phán Học thuyết cách vật một cách rõ ràng, khiến cho người ta "Tai mắt loạn lên mà tri không rõ" ("Đạo học truyện tự", "Bạch Sa Tử toàn tập", quyển 1), chủ trương "Dị ngã quan thư" (lấy ta để xem sách) mà phản đối "Dĩ

thư bác ngã" (lấy sách để mở rộng tạ) và chủ trương "khứ nhĩ mục chi ly chi dụng, toàn hư viên bất trắc chi thần" (bỏ cái tác dụng phân tán của tai mắt đi, thì cái thần không đo được đều trống rỗng) (Như trên). Như vậy, mới có thể rõ được cái "tri" trọng tâm.

Trong quá trình phát triển đó, "cách vật" và "trí tri" dần dần tách rời nhau, và lại đối lập nhau. Họ chỉ nhấn mạnh cái "tri" trong tâm, chủ trương phản lại việc tìm ở tâm, lại ngày càng xa rời Học thuyết "cách vật", đến Trần Hiến Chương thì hoàn toàn chuyển hướng tự nhận thức, điều đó đã tạo cơ sở cho Thuyết "trí tri" của Vương Dương Minh ra đời.

Vương Dương Minh xuất phát từ "Thuyết lương tri", không chủ trương cách vật cùng lý theo mọi sự vật. Ông xem ra, mọi sự vật vốn không có cái gọi là lý. Lý của sự vật cùng lý theo mọi sự vật, đều ở trong lương tri, lương tri đã là giác của linh minh, lại là lý của muôn vật nhìn ở trong tâm, không ở trong vật, vì thế không cần cách vật cùng lý theo ngoại tâm. "Cái gọi là cách vật của Chu Tử nói là ở chính vật mà cùng lý của nó vậy, tức vật cùng lý là tìm cái gọi là định lý của nó ở trên mọi sự vật, là lấy tâm ta mà tìm lý ở trong mọi sự vật, là tách tâm và lý làm hai" ("Chu Tử" sở vị cách vật vân giả, tại tức vật nhi cùng kỳ lý dã. Tức vật cùng lý thị tựu sư sự vật vật thượng cầu lý sở vị định lý giả dã, thi dĩ ngô tâm nhi cầu lý vu sư sự vật vật chi trung tích tâm dữ lý vi nhị hĩ) ("Truyện tập lục trung"). Mục đích căn bản của nhận thức luận lý học là thực hiện sự hợp nhất giữa tâm và lý. Thuyết cách vật của Chu Hy, chủ trương tìm vật lý bằng tâm ta, chính là để tâm và lý là một, nhưng ở

Vương Dương Minh thì là tách tâm và lý làm hai, đi ngược lại cái đạo mà ông cần đạt được mục đích.

Vấn đề là ở chỗ nào ? Là ở mục đích cơ bản của "cách vật trí tri", cuối cùng là tìm ra vật lý, hay là tìm ra tính lý ? Theo yêu cầu của phạm trù luân lý học, rõ ràng là tìm tính lý, chứ không phải là tìm vật lý. Đã như thế thì tại sao còn phải tìm lý hướng ngoại ? Tính lý ở ngay trong tâm, ở ngay trong ý thức của chủ thể, như cái lý hiếu thảo chỉ ở tâm ta, mà không ở thân thể của cha mẹ, nên không thể tìm cái lý hiếu thảo ở thân thể cha mẹ, chỉ có thể tìm nó ở tâm ta. "Lý của muôn sự, muôn vật, chẳng qua đều là như thế". Nếu tìm lý ở ngoài tâm, nhiều nhất, chẳng qua là công phu "lấy được đó nghĩa tập", do tính mệnh thân tâm của nhà mình không can thiệp vào một chút nào.

Vì thế, ông đưa ra một giải thích mới về "cách vật trí tri", "cái gọi là trí tri cách vật của kẻ biện này là tập trung lương tri của tâm ta cho mọi sự vật vậy. Lương tri của tâm ta, tức cái gọi là lý trời" vậy, tập trung ý trời của lương tri của tâm ta cho mọi sự mọi vật, thì mọi sự vật đều có cái lý đó. Tập trung cái lương tri của tâm ta, là trí tri vậy. Mọi sự, mọi vật đều có cái lương tri đó, là cách vật vậy. Là hợp tâm với cái lý làm một vậy" ("Nhược bỉ nhân sở vị trí tri cách vật giả, trí ngộ tâm chi lương tri vu sự sự vật vật dã. Ngộ tâm chi lương tri tức sở vị thiên lý dã, trí ngộ tâm lương tri chi thiên lý vu sự sự vật vật, tắc sự sự vật vật giai đắc kỳ lý hĩ. Trí ngộ tâm chi lương tri giả, trí tri dã. Sự sự vật vật giai đắc kỳ lý giả, cách vật dã. Thị hợp tâm dữ lý vi nhất giả dã") (Như trên). Lấy cái tri thúc đẩy tâm ta làm trí tri,

đó là sự kế thừa và phát triển Thuyết trí tri của Chu Hy, nhưng lấy cái lý mà mọi sự, mọi vật đều có làm cách vật, lại là cải tạo quan trọng đối với Thuyết cách vật của Chu Hy. Đây là quá trình thực hiện từ chủ thể đến khách thể, từ chủ quan đến khách quan. Tập trung (trí) lương tri, cũng là "tri hành hợp nhất", thúc đẩy lương tri của tâm ta cho mọi sự mọi vật, làm cho mọi sự, mọi vật đều có được cái lý của nó, cần phải theo sự hoạt động thực tiễn. Vương Dương Minh đã thống nhất tri với hành làm một, là nhằm mục đích đó. Ông đưa ra đầy đủ tính chủ thể của nhận thức, lại phủ định tính khách quan của nhận thức. "Vật của thiên hạ vốn không thể cách được", càng không có cái gọi là "định lý", lý đầu ở trong tâm, là tâm đã có sẵn. Con người là thước đo của muôn vật, lương tri là phép tắc của muôn vật. Đó là Thuyết trí tri của Vương Dương Minh.

Vương Dương Minh còn giải thích "trí" là đến vậy ; "cách là chỉnh vậy". "Trí tri" là đẩy lương tri đến với mọi sự, mọi vật, "cách vật" là chỉnh cho nó bất chính để trở về chính. Ông chủ trương dùng lương tri của tâm ta để "chính vật", chứ không phải là như Chu Hy v.v... là cùng "vật lý !". Cái gọi là "vật" có phạm vi rất rộng, "vật chính là sự việc vậy". Mệnh đề này chứng tỏ, vật không những chỉ là sự tồn tại vật chất cụ thể, mà còn là mọi sự hoạt động của người ta tiến hành, bao gồm cả hoạt động ý thức. Ông đã thủ tiêu sự đối lập giữa chủ thể và khách thể, giữa chủ quan và khách quan, và đề xướng nội ngoại hợp nhất, luôn nghĩ phát động cũng là vật. Cái gọi là "chính vật", đầu tiên là "chỉnh cái ý nghĩ". "Bản thể của tâm vốn không có bất chính, từ ý niệm của nó để phát động, mà sau có bất chính. Cho nên

muốn chỉnh cái tâm, cần phải phát động cái ý niệm mà chỉnh" ("Đại học vấn", "Dương Minh toàn tập", quyển 26). Cái gọi là cách vật, đầu tiên là chấn chỉnh cái ý nghĩ, mới có thể làm cho mọi thứ, mọi vật đều được ngay ngắn (chính).

Đó hoàn toàn là vấn đề ý thức đạo đức và thực tiễn đạo đức, quyết không phải là vấn đề về cái gọi là nhận thức chung chung. Ông nói rất rõ ràng, lương tri nói đến cũng, là một cái tâm "chân thành đau buồn", "cái việc của thiên hạ này, tuy thiên biến vạn hoá, đến nỗi không thể giải thích hết được, nhưng duy chỉ đến anh họ thờ cha mẹ, hễ nghĩ đến cái lương tri chân thành đau khổ để ứng với nó, thì càng không có hay có cái thẩm lậu dị khuyết, chính là nói nó chỉ có một nguyên nhân lương tri này. Anh họ thờ cha mẹ ngoài nghĩ tới lương tri ra, càng không có hay có lương tri có thể đến được" ("Cái thiên hạ chi sự, tuy nhiên biến vạn hoá, chí vu bất khả cùng cật. Nhi đán duy trí thử sự thân tàng huynh nhất niệm chân thành trắc đát chi lương tri dĩ ứng chi, tắc cánh vô hữu dị khuyết thẩm lậu giả, chính vị kỳ chỉ hữu thử nhất cá lương tri chi ngoại, cánh vô hữu lương tri khả trí đắc giả" ("Truyện tập lục trung"). Ông thừa nhận tập trung lương tri cho mọi sự, mọi vật cũng có sự khác nhau về "nặng nhẹ, dày mỏng", cho nên phải "tích lý tinh mật" (phân tích lý lẽ cho kỹ lưỡng), nhưng luôn nghĩ đến cái tri "chân thành đau khổ", có thể bao quát hết cái lý của sự vật trong thiên hạ, theo đó tự nhiên từng cái sử dụng cho rõ ràng, mọi sự vật có thể từng cái có được. Điều đó chứng tỏ, Thuyết "cách vật trí tri" là phương pháp tự nhiên tự nhận thức, tự thực hiện, lấy tình cảm và ý thức đạo

đức làm cơ sở, chứ không phải là phương pháp nhận thức thế giới khách quan, vì thế, căn bản không cần đến loại bỏ cùng lý trong mọi sự vật.

Thuyết trí tri của Vương Dương Minh, đẩy nguyên tắc chủ thể đạo đức tới cực điểm, đạt tới đỉnh cao, thể hiện hết tính năng động của chủ thể trong nhận thức và thực tiễn. Trong tâm ta tự có lý trời, tự có lương tri, không cần phải tìm cái "định lý" ở ngoài. Trong tâm ta, tự có thánh nhân, đẩy nó ra ngoài, đầy đường phố đều là thánh nhân, không cần sùng bái kinh điển và quyền uy ở bên ngoài. Ông phát huy rộng rãi tính tự chủ và tính tự giác của ý thức đạo đức, ông đề xướng tự thực hiện có tác dụng không thể coi thường đối với thực tiễn đạo đức. Nhưng, nói theo góc độ của nhận thức luận, vì ông quá nhấn mạnh tính chủ quan của nhận thức mà xem nhẹ và mạt sát tính xã hội và tính khách quan của nó, vì thế đã đi theo đạo đức luận chủ quan. Thực tế, nhận thức đạo đức không phải là tiên thiên đã có đầy đủ, mà là kết quả không ngừng "nội hoá" trong thực tiễn xã hội.

Vương Dương Minh tự gọi Thuyết "trí tri" của ông là Học thuyết "nội ngoại hợp nhất". "Lý không có nội ngoại, tính không có nội ngoại, cho nên học không có nội ngoại, giảng dạy học tập thảo luận chưa từng phi nội vậy, trái lại, xem xét nội tỉnh chưa từng bỏ sót ngoại vậy" (Như trên). Vì thế, "cách vật" là cách cái vật của "tâm" của nó, cách cái vật của "ý" của nó, cách cái vật của "tri" của nó ; Bởi vì vật bất ly tâm, vật chính là vật của ý. Nói ngược lại là, "chính tâm" là chính cái tâm của vật, "Thành ý" là thành tâm với

cái ý của vật đó. "Trí tri" là tập trung cái tri của vật đó ; Bởi vì tâm, ý, tri không tách rời vật. Loại phương pháp nhận thức về tâm vật hợp nhất, nội ngoại hợp nhất này, tuy lấy sự thống nhất giữa chủ quan và khách quan làm tiền đề, nó không phải định sự thể nghiệm trên sự vật, tức "mài luyện trên sự việc", ở "sự việc dùng hàng ngày là nghiên cứu thực tiễn qua thể trung gian, là dụng công thực địa" (tại "nhật dụng sự vi gián thể nghiệm tiến lý, thực địa dụng công") (Như trên). Nhưng điều này bị nói thành quan hệ giữa bản thể và công phu. Công phu cách vật chỉ có thể từ bản thể của lương tri đến, do đó, nói về căn bản, đây là công phu thể nghiệm nội tâm kiểu tự minh phản tư. "Học cần tìm ở trong, mà Thuyết cách vật của Chu Hy, không tránh khỏi tìm ở ngoài" (Như trên). Chỉ có tìm ở trong, mới có thể đẩy về phía ngoài, thể dụng gốc ngọn là một, chứ không phải là hai.

Nói về phương pháp nhận thức, Vương Dương Minh chủ trương nắm vững chỉnh thể, sau đó tiến hành suy diễn. Chỉ cần nắm vững nguyên tắc chủ thể, có thể ứng tuỳ theo sự việc, không cần biết rất nhiều tiết mục cụ thể. "Biết được một cái lý trời, thì từ đó có nhiều số độ tiết văn xuất ra" ("Tri đắc nhất cá thiên lý, tiện tự hữu hứa đa tiết văn độ số xuất lại") ("Truyện tập lục hạ"). Điều đó có khác với Chu Hy coi trọng nhận thức về sự vật cụ thể, và từ đó quá độ đến nguyên tắc chủ thể nâng lên đến nói chung. Chu Hy coi trọng quy nạp hơn, trong tổng hợp, quy nạp có vận dụng phân tích. Vương Dương Minh nhấn mạnh diễn dịch hơn, tiến hành phân tích trong diễn dịch. Chu Hy coi trọng tích luỹ kinh nghiệm, từ đó tiến đến đốn ngộ trực giác ; Vương

Dương Minh lại nhấn mạnh trực giác và đốn ngộ (giác ngộ nhanh) hơn, và vận dụng đến sự vật. Tuy nhiên, ông giải thích về Thuyết "cách trí thành chính " của mình, là chủ trương nghiên cứu thể ở trong việc làm dùng hàng ngày, có bao nhiêu là thú đệ, bao nhiêu tích luỹ, "chính là phản lại thuyết đốn ngộ hư không " ("Truyện tập lục trung"). Nhưng việc làm hàng ngày, những điều mắt thấy tai nghe, chén tạc chén thù, chẳng qua là "phát dục lưu hành" của lương tri, bản thể của lương tri lại là không thể "phân tích" được.

Đại đệ tử của Vương Dương Minh là Vương Kỷ đã phát triển Thuyết "Trí tri cách vật" thành Học thuyết bản thể, công phu của nhân tính luận được chủ trương là "công phu không tách rời bản thể, bản thể túc là công phu, không có hai vậy" ("Xung nguyên hội ký", "Vương Long Khê toàn tập", quyển 1). Ông đã chính xác quy định "Tri" là "Lương tri", "Đức tính", "Minh đức", mà không phải là "Tri thức", và quy định "vật" là "sự thực của cảm ứng luân vật" hay "sự thực của quốc gia thiên hạ", mà không phải là vật của giới tự nhiên. Sự thực tập trung lương tri cho sự thực cảm ứng, là tập trung lương tri trên sự thực. Tách khỏi sự thực cảm ứng, càng không thể có lương tri trên sự thực. Tách khỏi sự thực cảm ứng, càng không thể có lương tri có thể tập trung được. Ông đặc biệt nhấn mạnh, trí tri cách vật là việc phân tính, chứ không phải là việc của tri thức, là vấn đề đạo đức, chứ không phải là vấn đề nhận thức. Điều đó sẽ nghiêm khắc hạn định "Trí tri cách vật" trong phạm vi của nhân tính luận và giá trị luận, đã vạch rõ giới hạn với tri thức luận. "Trí tri chính là tập trung cái tri có sẵn cái đức tính, không phải là nói về tri thức suy tư đến cực điểm ; Cách

vật chính là đến để thấy vật đang ứng cảm, không phải là nói về cùng đến vật lý. ("Trí tri giả, trí kỳ cố hữu đức tính chi tri, phi suy cực trí thức chi vị, cách vật giả, cách kỳ kiến tại ứng cảm chi vật, phi cùng chí vật chi vị") ("Từ hồ tinh xá hội ngộ", như sách đã dẫn, quyển 5). "Trí tri chính là tập trung cái lương tri của tâm ta, không phải là nói về tri thức suy tư đến cực điểm vậy ; cách vật chính là nghiên cứu thể nghiệm sự thực ứng cảm" ("Trí tri giả, trí ngô tâm chi lương tri, phi suy cực tri thức chi vị dã ; cách vật giả, thể cứu chi vị dã") ("Đáp Tống Lố Điệt", như sách đã dẫn, quyển 11). Giải thích "Trí tri cách vật" thành vấn đề nhân tính đạo đức thuần tuý, đó là một cống hiến và phát triển của Vương Kỳ. Như vậy, "Trí tri cách vật" được xem là phương pháp, đã thành vấn đề thể nghiệm trực giác và thực tiễn, đã khác với nhận thức luận nói chung. Ở Vương Kỳ xem ra, "Trí tri cách vật" với Học thuyết "cùng lý", lý tính thực tiễn với lý tính nhận biết, là hai vấn đề khác nhau. Không thể nói lẫn lộn làm một.

Theo giải thích của Vương Kỳ, "cách vật" quyết không phải là tìm vật lý, chỉ có thể là làm rõ sự phân biệt tính của nó. "Công của trí tri không phải có thêm ở ngoài phân biệt tính... Nếu phân tính ở bên ngoài mà không tìm vật lý, cốt là học nhiều, mà quên mất tri về đức tính, thì như người có bệnh về mắt, không dùng thuốc điều trị, để khôi phục ánh sáng cho mình, lại giúp cho việc tìm ánh sáng ở ngoài, chỉ là làm lợi cho việc mù loà mà thôi" ("Phù trí tri chi công, phi hữu gia vu tinh phân chi ngoại... Nhược ngoại phân tính nhi biệt cầu vật lý, vụ vi đa học, nhi vong đức tính chi tri, thị do bệnh mục chi nhân, bất vụ phục dược điều lý, dĩ phục kỳ quang minh, tránh tránh nhiên cầu minh vu ngoại, chỉ

ích mành quý nhi dĩ") ("Dữ Dương Hoà Trương Tử vấn đáp", như sách đã dẫn, quyển 5). Lương tri hay đức tính là "phép tắc của thiên nhiên", là "thể tịch nhiên", tức ý thức chủ thể tiềm tại. Nhưng "phép tắc của thiên nhiên" không tách rời luân vật, "thể tịch nhiên" không tánh rời sự thực cảm ứng", như có vật của cha con, mới có "phép tắc" của hiếu thảo và nhân từ, có vật của nghe nhìn, mới có "phép tắc" của thông minh, "cảm ứng luân vật, sự thực là tuân theo sự tự nhiên của phép tắc của trời (thiên tắc), thì vật có được cái lý của nó, như vậy là cách vật" ("Cách vật vấn đáp nguyên chỉ", như sách đã dẫn, quyển 6). "Sự tự nhiên của thiên tắc" này đã là "đức tính", cũng là "vật tắc" (phép tắc của vật), nhưng không phải là "vật lý". "Đức tính" được coi là tự nhận thức của nhân tính, tồn tại mà không tách rời sự thực của luân vật. Sự thực luân vật là mối quan hệ tương hỗ giữa các chủ thể, không phải là khách thể tự nhiên đối ứng với chủ thể. "Trí tri cách vật" là sự hiểu biết thể nghiệm đức tính trên sự thực luân vật, chứ không phải là có được tri thức quan hệ tới sự vật khách quan. Nếu lấy cùng vật lý làm cách vật thì sẽ là "chết chìm vào những điều đã thấy, không thể phản thân được, sẽ sa vào vụn vặt, mà không tự giác" ("Đáp Tôn Lỗ Điệt").

Tư tưởng "bản thể túc công phu" của Vương Kỳ đã phát triển phương pháp tập trung lương tri ở mọi sự, mọi vật của Vương Dương Minh, thành thể nghiệm tính phản trong mọi sự, mọi vật, biến phương pháp từ nội hướng theo ngoại thức đạo đức, rõ ràng càng liên hệ chặt chẽ hơn với "sự thực nhân luân".

Một đại đệ tử khác của Vương Dương Minh là Vương Cấn, đã đưa ra cái gọi là Thuyết "Hoài Nam cách vật" đã

có ảnh hưởng rất lớn ở thời đó. Đặc điểm của Học thuyết này là Thuyết tri hành hợp nhất, lấy "thân"" làm bản. Ông đã đưa "Lương tri" của Vương Dương Minh trở về với sự tồn tại vật chất của hình nhi hạ, nội dung "cách vật" của Thuyết này cũng có sự biến đổi rất lớn. Ông cho rằng, vật là "vật có gốc ngọn", thân với quốc gia thiên hạ đều là vật, mà thân là gốc, quốc gia thiên hạ là ngọn. "Cách " có nghĩa là độ đo, "cách như cách kiểu ô vuông, tức gọi cái ê-ke (hình cái nêm)" ("Tâm trai ngũ lục", "Minh nho học án", quyển 32). Cách vật là lấy cái ê-ke của thân ta để đo sự vuông vắn của quốc gia thiên hạ. "Vuông mà không chính thì do cái ê-ke cũng không chính xác, vậy, phải lấy chính cái ê-ke, lại không tìm trên cái hình vuông. Ê-ke chính thì hình vuông chính xác, hình vuông chính xác rồi thì thành ô vuông (thành cách) vậy" (Như trên). Đó là cái đạo "gốc ngọn nhất quán". Thân của mình chính thì thiên hạ chính. "Chính mình mà vật chính vậy". Thân mình không chính thì phản thân mà chính mình. Cho nên "Phản kỷ là công phu cách vật" (Như trên).

Ông đã phát triển Thuyết trí tri có đặc điểm là tự thực hiện của Vương Dương Minh lên một bước, tới mặt thực tiễn, lấy bản thân chủ thể làm tiêu chuẩn để đo cái vật của quốc gia thiên hạ, càng làm nổi bật mặt cảm tính, mặt thực tiễn của tự mình ý thức. "Biết được mình là cái gốc của quốc gia thiên hạ, là để muôn vật trong trời đất dựa vào mình, không để mình dựa vào muôn vật trong trời đất" (Như trên). Nếu người người đều có thể vận dụng được cái đạo về "cái nêm" (ê - ke), chính mình để chính vật, thì quốc gia thiên hạ cũng sẽ bình trị.

Chỉnh mình để chỉnh vật, cũng là yên thân để yên thiên hạ, "cái nêm" là "cách vật", "trị bản" sẽ là "trí tri", tri đến rồi sau mới có thể "chỉ ở chí thiện", có thể chỉ ở chí thiện, thì có thể yên thân để yên thiên hạ. Đó cũng là nói về cái đạo tu thân. Nhưng, Vương Cấn rất nhấn mạnh "tri bản". "Tri bản" là nhận thức về tự mình tồn tại, tức tự mình nhận thức, đồng thời lại là một loại tự mình khẳng định và tự mình đánh giá. "Tự mình" là thước đo để đo lường quốc gia thiên hạ, nhận thức được mình là cái thước đo của quốc gia thiên hạ, đó là "tri bản". "Cách vật" là có thể "tri bản". Tri bản là có thể yên thân. Nhưng yên cái thân của mình, tất phải yêu thân kính thân, muốn yêu thân kính thân thì phải yêu người kính người, yêu người kính người, thì con người phải yêu mình kính mình, thì thân mình mới yên vậy. Có thể yên thân mà yên thiên hạ. Học thuyết "cách vật trí tri" cũng được hoàn thành. Nhận thức luận của loại chủ nghĩa nhân bản này là nâng sự tồn tại cá thể của con người lên địa vị quan trọng, đề xướng sự giác tỉnh của tự mình ý thức, đã đưa nội dung mới vào Thuyết "cách vật" của lý học.

Cao Phán Long cuối đời Minh cũng "Dĩ cách vật vi yếu" (coi cách vật là điều quan trọng) ("Minh nho học án", quyển 58), cách vật dĩ "tri bản" vi yếu (coi tri bản là quan trọng). Vì thế mà có chỗ tương tự như Vương Cấn. Ông phản đối cái lý cách mọi sự mọi vật, phê phán cùng cách vật lý là "vụ ngoại di nội", "ngoạn vật tang chí" (nghĩa là, "cần ngoại thì quên nội", "chơi bời thì làm mất ý chí"). Ông đã tiếp thu quan điểm của Phái tâm học, chủ trương "không có cái lý ngoài tâm (Như trên). Cho nên Học thuyết "cách vật" không thể tách tâm và lý làm hai. Ông lại từ quan điểm thân tâm

hợp nhất để nêu ra thân là cái "bản " (gốc) của muôn vật, nên phải coi "tri bản" là quan trọng. Công của cách vật không phải là một, nó phải qui về trí bản. Biết tu thân là cái gốc, mà cái gốc thì thiên hạ không có dư việc. Cách đi cách lại, biết được thế gian luôn luôn không có cái lý ngoài thân, luôn luôn không có cái công ngoài tu. Chính cái gốc này, muôn sự lý, càng không hướng ra ngoài mà luôn nghĩ. Tự nhiên như thế thuần ở cái lý trời mà không có chút riêng tư của nhân dục, há không phải là chỉ đến với thiện sao ?" (Như trên). Có thể thấy, ông cũng là lấy "chỉ đến với chỉ thiện" làm mục đích cách vật, chứ không phải là để tìm được tri thức. Nhưng, đất "chỉ thiện" ở ngay thân mà không ở ngoài, "không luôn nghĩ ra ngoài", là phản đối bất kỳ sự siêu việt nào, lấy bản thân làm tiêu chuẩn, nâng cao tính tự giác của bản thân chủ thể.

Thuyết "cách vật trí tri" của Lưu Tông Chu, cũng là hình thành theo sự phát triển của tư tưởng từ Vương Kỳ và Vương Cấn đến nay. Nhưng, ông không dễ dàng phủ định Thuyết của Chu Hy, mà đã tiếp thu phương pháp của kinh nghiệm luận. Ông chỉ ra "Trí lương tri" của Vương Dương Minh, thực tế bắt nguồn ở Thuyết "trí tri" của Chu Hy, hai thuyết này không có khác nhau căn bản, chỉ là Chu Hy "trí ở ngoài", còn Vương Dương Minh "Trí ở trong", "không phải là khác dị ở chỗ tri, mà là khác dị ở chỗ trí" ("Hội lục" "Lưu Tử toàn thư", quyển 13). Vì thế không thể phủ định Chu Hy. Còn về "cách vật", ông chỉ ra, giải thích lai lịch bất nhất, như Chu Hy chú giải cách là "chí" (đến), Dương Giản giải thích cách là "khứ" (đi), Vương Dương Minh giải thích cách là "chính", Vương Cấn giải thích cách là "cách thức", La

Hồng Tiên giải thích "cách" là "cảm thông", v.v... nhưng so sánh thì cuối cùng lấy thuyết của Chu Tử làm trưởng" ("Học ngôn, hạ", như sách đã dẫn, quyển 12), "cho là phân tán mà bài xích thì cũng là quá vậy" ("Đại học tạp ngôn", như sách đã dẫn, quyển 38).

Sở dĩ ông đồng ý với Thuyết cách vật của Chu Hy, là bởi vì Chu Hy đã liên hệ "cách vật" với "trí tri", lấy cách vật làm công của tri tri. "Cách vật" tuy cách hết các vật của thiên hạ, tất nhiên ông muốn chỉ là tri bản, nhưng vật thì có muôn vàn, còn bản thì chỉ có một, tức Chu Tử nói rằng : "Biểu lý tinh thô toàn đại dụng", đang lưu truyền tin tức trong đó, có thể là rõ ràng" ("Phúc lý nhị hà hàm biên", như sách đã dẫn, quyển 10). Thuyết cách vật của Lưu Tông Chu, tuy lấy sự hiểu biết (tri) làm rõ bản tâm, làm nhiệm vụ căn bản, song ông lại chủ trương cùng vật lý. "Không thể nói tách rời vật lý, lại có bản tâm khác vậy" ("Tâm lý tư vấn trí tri chi thuyết", như sách đã dẫn, quyển 9). Chính là ở luận điểm này, ông đã hấp thụ tư tưởng Chu Hy, mà phản đối Thuyết "chính cái bất chính để quy về cái chính" và "cách đi cái vật dục" (ham muốn vật chất) của Vương Dương Minh. Ông cho rằng, đó là "Thiên môn ngũ kinh, ngô nho dụng bất chước " (nghĩa là, Nhà nho ta không dùng tới kinh ngũ thiền môn) ("Phúc lý nhị hà hàn biên", như sách đã dẫn, quyển 10).

Học thuyết "Tri bản" của Lưu Tông Chu được xuất phát từ Vương Cấn. Ông cho rằng, cái gốc của thân ở tâm, gốc của tâm ở ý, ý là đến với thiện. Nhưng, ý không có thể lấy vật làm thể, nên muốn tri bản mà đến với chí thiện, thì cần bắt đầu từ cùng lý. Phương pháp của ông khác với Vương

Cấn, còn mục đích căn bản thì giống nhau. Cái gọi là trí tri của ông là dùng cái "tri của tri đến", cái gọi là cách vật là cách cái "vật của vật có gốc ngọn", kết luận là "quy về, đến với chí thiện" ("Học ngôn thượng", như sách đã dẫn, quyển 10). Nhưng lý của thiên là một, mà phân tán vào vật có muôn sự khác nhau. Cách vật trí tri là làm rõ nó vậy" ("Nguyên chỉ. Nguyên học", như sách đã dẫn, quyển 7). Tóm lại, ở Lưu Tông Chu xem ra, cách vật trí tri là phương pháp quan trọng và công phu đạt tới "chí thiện", mà công phu và bản thể không thể tách rời nhau. "Nếu ngoài công phu ra không có bản thể, có thể hai tướng tự lại (hai trạng thái tiếp cận nhau), thì cũng là ngoại vật mà không phải là đạo vậy" ("Nhược công phu chi ngoại biệt hữu bản thể, khả dĩ luống tướng tấu bạc, tắc diệc ngoại vật nhi phi đạo hĩ") ("Đáp lý tư nhị", như sách đã dẫn, quyển 19).

Vì thế, ông lại chủ trương, đã không thể "tách rời vật", cũng không thể "đuổi vật". Cách vật trí tri, quy đến cùng là công phu "phản thân", chỉ có "phản thân" mới có thể thực hiện được cảnh giới "hồn nhiên đồng thể với vật, nhưng tâm không tách rời vật, vật không tách rời tâm, nếu tách rời vật mà trí tri suông hoặc đuổi vật mà tìm vật lý, đều "không có chỗ phải". Về vấn đề này, ông đã phê phán Chu Hy và Vương Dương Minh. Ông cho rằng : "Ở Chu Tử lấy vật làm lý là nói phiếm về sự vật, làm mất đi cái ý nghĩa của tri bản ; ở Vương Môn thì lấy tri có ý nghĩa chuyển đạo đức, chuyên lái sang minh đức. Chỉ có đại học giải thích vật có hai, vật tri có hai tri chăng ! " ("Tại Chu Tử tắc dĩ vật ci phiếm ngôn sự vật chi lý, cách thất tri bản chi chỉ ; tại Vương Môn tắc dĩ tri vi trực chỉ đức tính chỉ chi, chuyển

dá minh đức thượng. Há đại học luận vật hữu nhị vật, tri hoá nhị tri đa !") ("Học ngôn hạ", như sách đã dẫn, quyển 12). Ông đã phản đối khuynh hướng chỉ cùng lý mà xem nhẹ "tri bản", lại phản đối khuynh hướng lấy lương tri làm bản mà xem nhẹ "cách vật", đã phản đối khuynh hướng khách quan hoá của kinh nghiệm luận, lại phản đối khuynh hướng chủ quan hóa của bản thể luận. Ông chủ trương điều hợp hai cái đó lại. Đây là đặc điểm chủ yếu của Thuyết cách vật trí tri của Lưu Tông Chu.

Trần Xác, học trò của Lưu Tông Chu viết cuốn "Đạo học biện", về căn bản đã phủ định tính uy quyền của "Đại học" được coi là thánh kinh hiền truyện, đã phê phán Thuyết "cách vật trí tri" của Chu Hy một cách sắc bén. Ông cho rằng, Chu Hy nói "cách vật trí tri" thành "sự bắt đầu" của đại học, về căn bản là sai lầm. Cách vật trí tri, "như nói về học vấn", "sự thuỷ chung với việc học" ("do ngôn học vấn vân nhĩ", "trực dự học tương chung thuỷ"), học vô cùng, thì cách trí vô cùng, "sao lại nêu ra công phu dứt khoát, mà nói là "sự bắt đầu" của đại học ? ("Đáp cách trí thành chính vấn", "Biệt tập", quyển 14). Ông phê phán Thuyết lấy cách tri là "sự việc bắt đầu", là "nói học không nói hành", "tất nhiên là thiền học không nghi ngờ" ("Đại học biện nhất" như sách đã dẫn). Còn Thuyết "Khoát nhiên quán thông" của Chu Hy, thì "Khứ thiền di cận" (nghĩa là, càng gần tới thiền). Bởi vì, nhận thức là một quá trình phát triển không cùng. "Lý của thiên hạ không cùng, mà lòng của một người thì có hạn, mà kiên cường tự tín, cho là ta không có quên hiểu biết, thì tất cả con người rất xăng bậy trong thiên hạ lại đâu có ngày quán thông mà thoải mái thư giản với cái

lý sự của thiên hạ vậy !" ("Thiên hạ chi lý vô cùng, nhi nhất nhân chi tâm hữu hạn, nhi ngạo nhiên tự tín, dị vĩ ngô vô di tri yên giả, tắc tất thiên hạ chi đại vọng nhân hĩ, hựu an sở đắc nhất đán quán thông nhi thích nhiên vu thiên hạ chi sự chi lý chi nhật đã tại !") (Như trên). Phê phán này đã phủ định chân lý luận tuyệt đối, đã đưa ra tính tương đối của nhận thức, đã phủ định Thuyết "đốn ngộ", đã nêu ra tính hữu hạn và tính liên tục của nhận thức.

Bây giờ chúng ta sẽ bàn thêm về sự phát triển theo hướng khách quan hoá của "cách vật trí tri". Sau Chu Hy, đầu tiên là Hoàng Chấn đã nhấn mạnh tính tất yếu của "cách vật". Vật không thể không có lý, người không thể có tri. Không nói cùng lý, lại nói cách vật, lý không nắm bắt được, nói về vật thì lý tự có" ("Hối am ngữ loại nhất", "Hoàng thị nhật sao", quyển 37). Ông lấy Thuyết "Lý bất ly khí" và "Đạo bất ly khí" làm tiền đề cách vật, đã phủ định bản thể của cái lý "xung mạc vô trắm" và bản thể của cái tâm "của tâm tức lý". Cái gọi là "cách vật" của ông chủ yếu là thông qua nhận thức "vật lý" để làm rõ cái "tính lý".

Lưu Nhân và Hứa Khiêm triều Nguyên cũng tương đối coi trọng cách vật cùng lý. Lưu Nhân nhấn mạnh "tuần tự cùng lý" và "Bác học tường thuyết", nhất là đề xướng ra "độc sử", đối với lý do "Hưng phế". "Dấu vết tà chính, quốc thể quốc thế, chế độ văn vật" cần phải "tham khảo qua các thời đại" ("Tự học", "tĩnh tu văn tập", quyển 1). Hứa Khiêm về lý luận tuy không có cống hiến, nhưng ông coi trọng sự tích lũy về tri thức kinh nghiệm, phản đối "phản quan nội tỉnh" "về cái lý của sự vật trong thiên hạ, dần dần nghiên cứu đến

cùng, tích luỹ nhiều, còn cái lý trời lưu hành dung hội chỗ quán thông... mới là văn đạo " ("Cái vụ thiên hạ sự vật chi lý, trục nhất cùng cứu, tích luỹ chi đa, chỉ vụ thiên lý lưu hành dung hội quán thông xứ, ... phương thị văn đạo") ("Tứ thư tăng tùng thuyết. Độc luận ngữ tòng thuyết thượng"). Ông phê phán "Học thuyết "phản bản", chỉ nêu đại cương mà bỏ mất muôn vàn mục đích, "sao không phải là sự nói suông của Thích Thị vậy !" ("Tống Nguyên học án" quyển 82). Với mức độ nhất định đã biểu hiện một sự thừa nhận và coi trọng nào đó đối với lý tính nhận biết.

Tiết Huyên triều Minh đã có một số phát triển về Thuyết "cách vật trí tri", chủ yếu là đã tiến hành phân tích sơ bộ mối quan hệ giữa chủ thể và khách thể, giữa chủ quan và khách quan, nêu ra tư tưởng phản ánh trực quan "vật như lý, tâm như gương. Gương sáng thì vật không có hình ảnh bị che lấp, tâm sáng thì lý không có dấu vết che kín, tâm tính thì ngược lại" ("Độc thư tục lục", quyển 4), tương đối coi trọng nhận thức về "vật lý". Theo Tiết Huyên nói thì "cách vật bao gồm cái rộng", không thể "Phổ biến cách mà biết hết", chỉ có thể vì cái đã tiếp xúc mà lượng sức trần tự để cách", nhưng tuần tự lâm, sẽ có thể làm cho cái lý của tâm ta "tiệm hội" với cái lý của muôn vật mà không thể không thông, đạt tới sự thống nhất giữa chủ thể và khách thể. Thuyết cách vật trí tri của ông tuy lấy Học thuyết nội ngoại hợp nhất của cùng lý tức "tri tính" làm mục đích, song trong phạm vi nhất định, thừa nhận tính khách quan của vật lý và tính tất yếu của nhận thức, nhưng lại có một số ý nghĩa nào đó của nhận thức luận khách quan.

La Khâm Thuận, trong biện luận với Vương Dương Minh đã kế tục phát triển điểm đó. Ông nêu ra chủ trương học cần "giúp ý bên ngoài để tìm", coi cùng lý hướng theo ngoại vật là con đường quan trọng của nhận thức. "Nghĩa của cách vật,... là muôn vật không bỏ sót. Con người có cái tâm, chắc cũng là một vật không bỏ sót. Con người có cái tâm, chắc cũng là một vật, tất nhiên chuyên lấy cách vật để tìm cách cái tâm ấy, thì không thể được" ("Đáp Doãn Thú Đế", "Khốn tri ký", phụ lục). Ông phân biệt tâm với vật, chủ thể với khách thể, cái gọi là "cách vật" là tâm thông vật lý, chủ quan hợp với khách quan. Ông tuy nhấn mạnh tính khách quan của nhận thức, phê phán Vương Dương Minh "là muốn tập trung lương tri của tâm ta cho mọi sự vật, thì là đạo lý toàn tại con người sắp đặt ra, sự vật không có phép tắc bản nhiên của mình vậy" ("Đáp Âu Dương thiếu tư thành sùng nhất", như sách đã dẫn).

"Phép tắc bản nhiên" là sự vật có sẵn, không phải do con người "an bài", là khách quan, không phải là chủ quan. Tâm thì có tác dụng "thần minh", vì thế mà có thể thông hiểu "vật lý". "Duy không cõ việc gì là không thông, nên có thể suy kiến thấy số sự vật, nghiên cứu biết được cái lý của sự vật. Vật lý đã thông, thì sao lại còn nghi ngờ cái gì ?" ("Khốn tri ký tục", quyển hạ). Thực tế đó là nhận thức luận khách quan lấy "vật lý" làm đối tượng. Tâm "thần minh" tức tâm nhận biết, đã có thể suy tư nghiên cứu số và lý của sự vật, chứng tỏ nó có lý tính nhận biết. Đó là giải thích quan trọng nhất về "cách vật" của La Khâm Thuận, đã biểu hiện sự coi trọng đối với lý tính nhận biết.

"Thuyết cách vật trí tri" của La Khâm Thuận, rất nhấn mạnh sự thống nhất giữa chủ quan và khách quan. Đạt tới vật và ta, nội ngoại hợp nhất, không có gián cách, đó là mục đích căn bản của ông. Cách của "cách vật", chính là cái ý của thông suốt không có gián cách. Cái công phu này đến được thì thông suốt, không gián cách, vật cũng là ta, ta cũng là vật, nhất trí trọn vẹn, tuy chữ hợp cũng không cần dùng tới" ("Khốn tri ký", quyển thượng). Muốn đạt được nội ngoại thông suốt, không có gián cách, thì cần phải trải qua nhận thức đối với sự vật khách quan. Chỉ có "tận thông" vật lý, mới có thể nhận thức được tính lý, thực hiện được vật và ta hợp nhất. Ông thừa nhận, lý có ở tâm tức là tính lý. "Tâm cũng vậy, sự thần minh của con người là nơi tồn tại chủ yếu của lý vậy" ("Tâm dã giả, nhân chi thần minh, nhi lý chi tồn chủ xứ dã") ("Đáp Doãn Thú Đệ", "Khốn tri ký", phụ lục). Cách vật tuy không phải là cách cái tâm này, nhưng lại là cái lý trong cái tâm sáng, bởi vì cái lý của sự vật với cái lý của tâm ta "là một mà thôi". Điều đó lại trở lại con đường cũ "vật lý" tức "tính lý", lý tính nhận biết đã biến thành công cụ của lý tính thực tiễn. Do ông chưa có nghiêm khắc phân biệt nhận thức luận với tâm tính luận, nên Thuyết cách vật trí tri của ông tuy chủ trương "cần nói về muôn vật trong trời đất để tìm cái lý của nó" ("Đáp Âu Dương thiếu tư thành sùng nhất", như sách đã dẫn), nhưng cuối cùng lại không phải là đi theo nhận thức luận, mà là chuyển hướng theo giá trị luận, không phải là nhận thức về giới tự nhiên, mà là tự giác về nhân tính.

Vương Đình Tương có sự phát triển mới. Ông phê phán các ông như Trình, Chu v.v... nói cách là "chí" (đến) là "trùng lặp bất thành nghĩa văn", "không bằng nói bằng chữ "chính", trực tiếp làm sáng tỏ, nghĩa cũng thông suốt, đã không có sự buồn phiền trùng lắp, thì cũng không có nói đến sự quấy nhiễu thêm ở ngoài ("Nhã Thuật" thượng thiên). Cái gọi là "chính" của ông tựa như có mối liên hệ với sự giải thích của Vương Dương Minh, nhưng không hoàn toàn giống nhau. Vương Đình Tương không phải là xuất phát từ bản thể của lương tri để đi chỉnh vật, tức là chỉnh cái bất chính của vật để quy về chính, mà xuất phát từ sự vật khách quan để làm cho mọi vật có được "cái thực đương nhiên của nó". Mọi sự vật đều có cái thực đương nhiên, có thể được cái thực đương nhiên, sẽ là "chính vật". "Cách vật chính là chỉnh vật vậy, các vật có được cái thực đương nhiên, thì là "chính"vậy. Mọi vật mà có thể chỉnh thì tri há không chí sao ?" ("Thận ngôn. Tiềm tâm thiên"). "Cái thực đương nhiên" cũng là phép tắc đạo đức, cái gọi là "tri chí" là các vật có cái thực của nó, nên tri đã đến. Cái tri này, không phải là lương tri, mà là nhận thức đạo đức về "cái thực đương nhiên" của sự vật. Tri đến thì thấy được mọi chân lý, có thể chính tâm thành ý, có cái thiện mà không có cái ác. "Học tạo cho tâm chính, đại bản của đạo được lập vậy, mà gia đình, quốc gia và thiên hạ lấy đó suy ra là có thể được vậy" ("Học tạo hồ tâm chính, đạo chi đại bản lập hĩ, nhi gia nhi quốc nhi thiên hạ, dĩ thể suy chi khả đã") (Như trên). Thuyết "cách vật" của Vương Đình Tương, không kiêng nói về lấy nhận thức đạo đức làm nội dung, nhưng ông đã chính xác nêu ra, nhận thức đạo đức cần đến từ sự

vật khách quan và kinh nghiệm thực tế. "Cần bắt đầu từ cách vật trí và tri thì không có cái riêng tư dựa vào cái không có căn cứ (hư) mà phiếm vọng ; cần phải bắt đầu từ ứng đối sái tảo (nghĩa đối ứng với rảy nước quét nhà) thì không có cái bệnh nhảy quá cao" ("Tất tòng cách vật trí tri, thủy tắc vô bằng hư phiếm vọng chi tư ; Tất tòng sái tảo ứng đối thuỷ, tắc vô quá cao lạp đẳng chi bệnh") (Như trên). Có thể thấy ông cũng là người chủ trương phương pháp nhận thức "học tư vu ngoại" (học để giúp bên ngoài), điều này nhất trí với La Khâm Thuận. Cái gọi là "trí tri" là "nội ngoại giao trí" (Như trên), lấy đó đạt tới sự thống nhất giữa chủ và khách thể.

Ở Vương Đình Tương xem ra, tri thức đạo đức của con người được hình thành trong tích luỹ kinh nghiệm thực tiễn xã hội, cách vật trí tri quyết không thể tách rời kinh nghiệm xã hội "Trẻ em sinh ra mà u bế". Không tiếp xúc quen với nhân gian, khoẻ mạnh ra đời, không phân biệt được con trâu với con ngựa, mà huống chi là tiết độ của quân thần, phụ tử, phu phụ trưởng ấu, bằng hữu !" ("Kích tử sinh nhi u bế chi, bất tiếp tập vu nhân gian, tráng nhi xuất chi, bất biện ngưu dự mã hĩ, nhi luống quân thần, phụ tử, trưởng ấu, bằng hữu chi tiết độ hồ !") ("Thạch Long thư viện học biện"). Lý có thể hiểu được thông, sự việc có thể suy ra loại việc, nhưng "Bỉ đồ vụ hư tích, sự giảng thuyết, nhi bất năng tập dự tính thành giả, phụ an năng dự vu tư !" (Nghĩa là, "kẻ đó cốt phải im lặng, giảng thuyết về sự việc, mà không thể quen với kẻ đã thành tính, sao có thể tham gia được !") (Như trên). Đối với "cốt phải im lặng" của phái tâm học và

"giảng thuyết về sự việc " của phái lý học, ông đều giữ thái độ phê phán.

Vương Phu Chi đã tổng kết "Thuyết cách vật trí tri" một cách toàn diện. Ông đã đưa ra nhiều kiến giải sâu sắc, trong đó bao gồm cả tư tưởng của nhận thức luận quan trọng, nhưng nói về tổng thể, vẫn chưa phá vỡ được hệ thống phạm trù lý học.

Vương Phu Chi cho rằng, con người có năng lực trời cho để nhận thức sự vật, nhưng đối tượng nhận thức lại ở ngoài tâm của con người. "Trời phú cho khả năng nhận biết, mà xây dựng phép tắc ở ngoài sự nhận biết" ("Đại nhã", "Thi quảng truyện" quyển 4). Vì thế, cần phải "Tiết sự để cùng lý", mà không thể "lập lý để hạn chế sự việc" ("Tục xuân thu tả truyện bác nghị", quyển hạ). Lý là tồn tại khách quan, nhận thức của con người cần phải "dựa vào cái thực của vật", thuận theo cái lý của vật". Nhận thức phép tắc, quy luật có sẵn của nó, không thể "lấy ý riêng tư để kích thích cái tất nhiên của vật lý", tức dựa vào ý kiến chủ quan để tuỳ ý thay đổi quy luật của sự vật. Đó rõ ràng bao hàm cả nhận thức về "vật lý".

Vì thế, ông đã phê phán Thuyết trí tri "hư thủ cái tâm đó". "Sự hiểu biết của người xưa, không phải hư thủ cái thể linh minh đó mà nói là đi tìm vậy, không phải tự tin ở bất kỳ sự phát ra thông minh của ta vậy. Để cho rằng, phàm là cái lý của ta đều luôn vì cái lý cố nhiên hợp với muôn vật, thì mọi vật đều có phép tắc đương nhiên" ("Cổ nhân chi tu tri, phi hư thủ thử linh minh chi thể nhi cầu viết dã, phi nhất nhiệm ngộ thông minh chi phát nhi tự tín dã. Dĩ vi

phàm ngô chi lý giai nhất nhân hồ vạn vật cố nhiên chi lý, tắc vật vật hữu đương nhiên chi tắc") ("Đại học" nhất, "Tứ thư huấn nghĩa", quyển 1). "Thể linh minh" không có cái gọi là trị, càng không phải là bản thể của lương tri, phải chăng là tâm của tri giác, mà có năng lực nhận thức, nó cần phải tiếp xúc với vật để tìm lấy cái phép tắc của nó, mới có thể có nhận thức và có căn cứ.

Cái gọi là "cách vật" là cùng cái lý của hình nhi thượng trong cái vật của hình nhi hạ. Tâm của tri giác chỉ có quan hệ với đối tượng khách quan, sau đó mới có tri, "hình cũng thế, thần cũng thế, vật cũng thế, ba cái này gặp nhau mà tri giác phát ra" ("Chính mông chú. Thái hoa thiên"). Tri giác được coi là điều kiện chủ yếu của nhận thức, cần phải lấy vật làm đối tượng nhận thức của tri giác. Vật là cái hình nhi hạ, muốn nhận thức cái lý của hình nhi hạ, muốn nhận thức cái lý của hình nhi thượng, thì phải bắt đầu từ hình nhi hạ: "Mới nói cái hình nhi thượng, đã sớm có một chữ "hình" là vết tích có thể theo, có thể chỉ ra cái tên chính để tìm. Về điều này mà cùng đi, tuy tìm sâu mà cũng chẳng được. Duy nhất chỉ có xoá bỏ cái hình của nó đi, qua loa đi dò tìm về chỗ không biên giới, như Phật giáo (Thích Thị) đi chỉnh tâm ở bảy nơi, mới là tìm cái hình ảnh ẩn chiếu" ("Tài thuyết cá hình nhi thượng, tảo dĩ hữu nhất "hình" chữ vi khả an chi tích, khả chỉ cầu chỉ chủ doanh. Tựa giá thượng nhi cùng tướng khứ, tuy thâm cầu nhi diệc vô bất khả. Duy nhất khái đốc mạt hạ giải hình, lũng thống hướng na một biên tế xứ khứ sưu sách, như Thích Thị chi thất xứ chỉnh tâm, toàn bất ý vật lý suy trắc tướng khứ, phương thị sách ẩn") ("Trung dung", chương 11, "Độc tư thư đại toàn thuyết",

quyển 3). Ở đây, Vương Phu Chi kiên trì nhận thức chỉ có bắt đầu từ kinh nghiệm cảm tính, không thể tìm tòi những điều bí ẩn, lộ liễu trên không, mà có cái đặc trưng của kinh nghiệm luận rõ ràng.

Đối với "Cách vật trí tri", Vương Phu Chi đã nêu ra một giải thích toàn diện. Nói về đại thể, "cách vật" lấy tri thức kinh nghiệm làm chính, lấy nhận thức lý tính làm phụ ; "Trí tri" lấy nhận thức làm lý tính làm chính, lấy tri thức kinh nghiệm làm phụ. Hai cái này đã có khác biệt, nhưng lại không phải là phân khai rõ ràng. Trong nhận thức cảm tính có tác dụng của lý tính, trong nhận thức lý tính, có thành phần của cảm tính. Tư tưởng này, đã được chứng thực bởi tâm lý học nhận biết hiện đại. Vương Phu Chi nói : "Đại để công của cách vật, tâm quan và nhĩ mục đều dùng, học vấn là chính, tư duy biện chứng là phụ, đều là việc của nó đã học hỏi. Công của trí tri, thì duy chỉ ở tâm quan (bộ máy của tim), tư biện (tư duy biện chứng) là chính, còn học hỏi là phụ, kẻ đã học vấn vẫn nghi ngờ tư biện. Trí tri ở cách vật, lấy tai mắt để dùng cho tâm, mà làm cho nó có tuần tự vậy, không phải tai mắt đều có quyền điều khiển tâm, mà tâm có thể bỏ đi được" ("Đại học kinh thập", "Độc tứ thư toàn thuyết", quyển 1). Cách vật và trí tri được coi là hai phương pháp hoặc là hai giai đoạn trong nhận thức, đều là nhận thức về đối tượng khách quan, chứ không phải là sự nội chứng kiểu tự mình trực giác, tự mình thể nghiệm, càng không phải là ngoại suy. Hai cách này lấy tri có sẵn trong tâm suy trí. Nói về nhận thức luận, Vương Phu Chi, đã làm nổi bật lý tính nhận biết (tâm tư), chứ không phải

là lý tính thực tiễn, và lại đã chính xác giải quyết được vấn đề quan hệ giữa nhận thức lý tính với nhận thức cảm tính.

Vương Phu Chi cho rằng, tư là phương pháp chủ yếu của "trí tri", nhưng tư cần xây dựng trên cơ sở của "cách vật", trí dụng của tư ở chỗ tổng hợp tri thức kinh nghiệm mà "có thể quy về làm một", chứ không phải là "Học thuyết sắp sẵn đặt cách vật cùng lý, dựa theo cổ thần" ("Đồ thị tồn thần nhi trí cách vật cùng lý chi học dã") ("Chính mông chú. Đại tâm thần").

Một phát triển và đột phá quan trọng đối với Thuyết cách vật trí tri của Vương Phu Chi còn ở chỗ chú trọng đến nhận thức về sự vật hiện thực, phản đối đọc sách để cùng lý, đã biểu hiện đặc điểm của "Kinh thế trí dụng". "Người cách vật, không phải là ghi nhớ chương từ nhỏ hay ít hơn vết tích của danh vật tượng số, nghèo quanh năm không chịu cố gắng làm, cứng thân thể có vật có sự việc, cần phải cách vậy. Ngày cần biết các thứ đó, mà chưa biết thì cần phải phân tích cái lý cho kỹ để biết vậy" ("Cách vật giả, phi ký tụng từ chương, khư khư vu danh vật tượng số chi tích, cùng niên bất đản, diệc thân hữu sở sự vật, tất cách dã. Nhật tri kỳ sở vị tri, tích ly ích tính, tri chi chí dã") ("Trung dung", "Lễ ký chương cú", quyển 31). Ông chính xác nêu lên cách vật cùng lý trong sự vật hiện thực đã xử lý. Điều này phải sâu sắc hơn nhiều so với tư tưởng lấy đọc sách làm cách vật cùng lý của một số nhà lý học nào đó. Đó là hiện thực đối diện, phương pháp của chủ nghĩa lý tính nhìn chính diện và nhận thức hiện thực, trên mức độ nhất định đã vượt ra ngoài phạm vi của thực tiễn đạo đức. Vương Dương Minh

tuy chủ trương mài luyện, thể cứu trong việc làm, nhưng lại lấy "cầu tri kỳ sở vị tri" làm công lợi tà vọng mà ra sức trách móc, lấy kỳ tri lương tri làm thuốc "cứu bệnh", để có hiệu quả về "nhổ gốc ngăn nguồn". Chu Hy tuy chủ trương cách mọi vật, nhưng lấy đọc sách cùng lý làm phương pháp chủ yếu để trí, đã gây ra hậu họa vô cùng. Vương Phu Chi, với thái độ tích cực đối diện với hiện thực, chủ trương "Nhật tri kỳ vị tri" trong thực tiễn xã hội. Đó là phản ứng về lý thuyết của tư tưởng "Kinh thế trí dụng" xuất hiện phổ biến khi đó.

Điều đáng nêu lên là, Vương Phu chi giống như Phương Dĩ Trí, giải thích về cách vật và trí tri, đã tích cực tiếp thu phương pháp khoa học tự nhiên đương thời, đặc biệt là Học thuyết "Chất trắc" (xác định cái chất) của phương Tây truyền vào, vì thế đã đưa vào các nội dung mới. Ông nói "Cách vật chính là dùng vật để cùng lý, duy chỉ xác định chất (chất trắc) là được" ("Tạo thủ vấn"). Cái gọi là "chất trắc", là chỉ phương pháp khoa học thực nghiệm của phương Tây thời cận đại. Vương Phu Chi đối với phương pháp khoa học cận đại, dù hiểu biết rất có hạn, thậm chí khó tránh khỏi dùng phương thức tư duy truyền thống để lý giải, song ông với thái độ tích cực khai phóng phương pháp nhận thức truyền thống, thì thật là đáng quý. Điều đó chứng tỏ, Học thuyết cách vật của ông có một số đặc điểm của khoa học thực chứng nào đó.

Nhưng Thuyết cách vật trí tri của Vương Phu Chi tuy có rất nhiều phát triển và cống hiến, song cuối cùng lại không thoát khỏi toàn bộ hệ thống phạm trù lý học. Bởi vì

cái gọi là "Trí tri" của ông, ngoài nhận thức về sự vật khách quan ra, cuối cùng muốn đạt được nhận thức về cái lý trong tâm, ông lại phải gọi nó là "Độc Tri", "Chân tri", tức sự hiểu biết về tính lý. Điều đó lại trở về mô thức tư duy của nhận thức đạo đức. "Vật của thiên hạ đều là dụng vậy, cái lý của tâm ta là thể của nó vậy " ("Chính mông chú. Đại tâm thiên"). Đó hoàn toàn là cách nói của tâm tính luận của lý học, "cách vật cũng biến thành " công của tri tính". "Cái tính của ta vốn là cái lý của thiên hạ vậy, mà vật lý của thiên hạ cũng giống như cái lý đó vậy. Cái lý của thiên hạ là không cùng, thì cái lý của tâm ta cũng không hiện ra vậy" ("Cái ngô chi tính, bản thiên hạ chi lý dã, như thiên hạ chi vật lý, diệc đồng thử lý dã Thiên hạ chi lý vô bất cùng, tắc ngô tâm chi lý vô bật hiện hĩ") ("Mạnh Tử. Tận tâm thượng", "Độc tử thứ đại toàn thuyết", quyển 10). Ông không phân biệt vật lý và tính lý, mà hỗn hợp làm một thể, nhận thức lý là "lý trời" (thiên lý), là "phép trời" (thiên tắc) mà trời phú cho. Hễ thực hiện được sự tự giác này thì cũng đạt được cảnh giới "Thiên - Nhân hợp nhất".

Ở đây, còn phải bàn tới sự giải thích về "cách vật trí tri" của Phương Dĩ Trí. Chính ông là người đầu tiên đưa ra kiến giải mới khi vận dụng Học thuyết "Chất trắc" (xác định chất) vào cách vật trí tri. Ông đã đem các loại khoa học cụ thể, trước hết là khoa học kỹ thuật của phương Tây truyền vào, đều được gọi là Học thuyết "Thông kỷ" và đã bàn về mối quan hệ giữa hai học thuyết này. "Chất trắc tắc tăng thông kỷ dã. Hữu cách kỳ hụu mật chi thần giả, kỳ lưu di vật" (Nghĩa là : Học thuyết chất trắc mới dám nêu lên thông kỷ, để làm nổi lên cái thần bí của nó là cái di sản lưu truyền).

"Vật lý tiểu thức. Tự tự "). Cái gọi là "Chất trắc tàng thông kỷ", là trong nguyên lý khoa học cụ thể có chứa đựng nguyên lý phổ biến. Vì thế, nghiên cứu Học thuyết thông kỷ, "Thần Kỷ của vật vật thần thần", quyết không thể tách rời Học thuyết chất trắc, "suy kỳ thường biến". Trong phương pháp nhận thức của cách vật trí tri, không thể tách rời phương pháp của "chất trắc". Nhưng, điều đó không phải là nói lấy Thuyết "chất trắc" thay cho Học thuyết "thông kỷ".

Phương Dĩ Trí cho rằng, "cách vật" là nghiên cứu "chí lý", tức quy luật phổ biến, nhưng quy luật phổ biến chỉ có thể có được từ trong quy luật đặc thù của các loại khoa học cụ thể, không thể dựa vào trực quan kinh nghiệm mà có được. Nói bằng lời của Triết học Trung Quốc, là do "cảm" mà thăm dò được cái "tịch " của nó, do "Phí" để biết được cái "ẩn" của nó. "Chí lý không xác định được, vì phép tắc của vật đã chinh phục nó" ("Vật lý tiểu thức. Y dược loại") "Chí lý" của muôn vật trong trời đất chỉ có thể được chứng minh bởi quy luật của sự vật cụ thể. "Bỏ phép tắc của vật, thì lý cũng không có được, lại vì sao cách được ?" ("Vật lý tiểu thức. Tổng luận"). Tách rời quy luật của sự vật cụ thể, cái gọi là "chí lý", không có theo đó mà biết, cái gọi là "cách vật" càng là lời nói suông. Ông xây dựng nhận thức triết học trên cơ sở của phương pháp nhận thức "vật lý" cụ thể. Đó là một kiến giải sâu sắc mà giầu tính khởi phát.

Vì thế, Học thuyết "cách vật" của ông là sự nghiên cứu từ khoa học cụ thể, tiến đến nhận thức triết học nói chung. "Tâm là một vật vậy, trời đất là một vật vậy, quốc gia thiên hạ là một vật vậy, cách vật trực thông trị, bình, thâm, tán

mà ngâm thơ đọc sách, cùng lý bác học, đều ở trong đó" ("Nhất quán vấn đáp"). Học thuyết "cách vật", nói về đối tượng của nó, muôn vật trong trời đất, để đến đọc sách ngâm thơ, cái gì cũng đều bao hàm trong đó ; nhưng nói về phương pháp thì từ cá biệt đến cái chung, từ đặc thù đến phổ biến. Chủng loại hiện tượng của giới tự nhiên (kể cả xã hội) có rất nhiều , biến hoá vô cùng, song "con người thúc đẩy trong đó mà biến đổi, có cái bất tồn tại" ("Vật lý tiểu thức. Tổng luận"). "Cái bất biến đó" là "chí lý", cũng là mục đích căn bản của "cách vật". Phương Dĩ Trí tin chắc rằng, cái thần minh của nhân tâm có thể nhận thức, nhưng cần phải kinh qua Học thuyết "chất trắc". Đối với Học thuyết "chất trắc", ông đã đánh giá rất cao. Ông cho rằng, "Người sau có tăng sự tinh minh hơn người trước" ("Đông Tây quân Quảng tín"), đã biểu hiện sự quan tâm chú ý rất lớn đối với phương pháp khoa học cận đại và lấy đó làm phương pháp căn bản để cải tạo môn triết học truyền thống.

Thuyết "cách vật" của Phương Dĩ Trí, tuy có mặt thần bí, nhưng ông đã tiếp thu, vận dụng phương pháp khoa học tự nhiên cận đại để giải quyết vấn đề của nhận thức luận trên mức độ nhất định, đã đột phá vào cái nền tảng của hệ thống phạm trù lý học, đã dung nạp phương pháp khoa học thực chứng.

Sau này, Nhan Nguyên xuất phát từ Học thuyết "tiến lý", đã phê phán các nhà lý học lấy đọc sách, đốn ngộ làm phương pháp cách vật, và chính xác nêu ra, cách vật là "bắt tay vào làm", "gọi là vật, thì ánh sáng với ánh lân tinh trong không gian yên tĩnh chắc chắn không trộn lẫn được, tức sách vở văn kinh cũng không làm nổi ; gọi là cách, thì cần

có bàn tay nhào nặn, không chỉ tĩnh kinh đốn ngộ v. v... trộn không nổi, tức là đọc sách giảng giải đều không làm được " ("Vị chi vật, tắc không tịch quang doanh cố hốn bất đắc, tức thư bản kinh văn dược đương bất đắc ; vi chi cách, tắc tất phạm thủ đoàn lộng, bất duy tĩnh kinh đốn ngộ đẳng hốn bất đúc, tức độc thư giảng giải đô đương bất đắc") ("Nhan tập trai tiên sinh ngôn hành lục", "Tam đại", quyển 1). Cái gọi là "Phạm thủ đoàn lộng", đúng như cách "tay giữ mảnh thú", "tay giết nó", là chỉ về đích thân đi vào thực tiễn, thân chinh đi làm. Sự giải thích này của Nhan Nguyên đã quét đi mọi sự mê hoặc về "cách vật" của các nhà lý học, đem lại một cảm giác mới mẻ cho tai mắt con người. Ông đã biến nhận thức đạo đức thành vấn đề thực tiễn, lấy "Kinh thế trí dụng" làm mục đích có tính thần phê phán nhất định, nhưng chưa triệt để giải phóng từ trong thực tiễn đạo đức, bởi vì, điều ông đề xướng vẫn là Học thuyết "lục nghệ" của các nhà nho. Cái gọi là "cách" của ông, trên mức độ rất lớn, vẫn là thực tiễn đạo đức luân lý lấy "lễ nhạc" làm trung tâm.

Đới Chấn thì ngược lại, là người theo chủ nghĩa trọng tri. Nhưng ông giải thích "cách vật trí tri" từ ý nghĩa của nhận thức luận. Đặc điểm lớn nhất của ông là, đã phủ định Thuyết "trí tri" của lý học, đã nêu ra phương pháp nhận thức của chủ nghĩa lý tính. Xuất phát từ quan điểm "có vật có phép", ông đã nêu ra hàm nghĩa cơ bản của cách vật là lấy "thần minh của tâm" để nhận thức "phép tắc bất dịch" của sự vật, nghĩa là, "mổ xẻ phân tích kỹ lưỡng sự vật để sau đó có được cái lý của nó", tức vận dụng phương pháp phân tích của sự vật. Giải thích cụ thể về "cách vật trí tri" của ông là : Nói "cách" do tình vật có được mà không mất gì, sự quán thông về suy tư, không bỏ một chút gì, sau đó

ở mình sẽ không bị mê hoặc, làm tới quốc gia thiên hạ sẽ không thất vọng, đó gọi là "trí kỳ tri" ("Cách" chi vân giả, vu vật tình hữu đắc nhi vô thất. Tư chi quán thông, bất di hào mạt, phụ nhiên hậu tại kỳ tắc bất hoặc, thi cập thiên hạ quốc gia tắc bất hám, thử chi vị "trí kỳ tri") ("Nguyên thiện", quyển hạ). Có được tình hình chân thực của sự vật mà không mất, có đặc trưng kinh nghiệm cảm tính, chứng tỏ "cách vật" thuộc về nhận thức kinh nghiệm ; Qua suy nghĩ của tâm mà quán thông cái lý của nó, có đặc trưng kinh nghiệm về cảm tính, chứng tỏ "cách vật" thuộc về nhận thức kinh nghiệm; Qua suy nghĩ của tâm mà quán thông cái lý của nó, chứng tỏ "trí tri" thuộc về nhận thức lý tính. Sự giải thích này đã khắc phục được Thuyết kinh nghiệm lý học, mở rộng được lý tính nhận biết của con người, có tính tổng kết nào đó. Ông phê phán Phái Trình - Chu xây dựng nhất lý trước trong tâm, chẳng qua là "lấy ý kiến để làm", ông phê phán Vương Dương Minh là trí lương tri trong tâm, chẳng qua là "thủ kỷ tự túc" (giữ cho mình được đầy đủ), còn cách vật trí tri là "Há xí thiên vạn lý" (Há chỉ ngàn vạn dặm) ("Đáp Bành tiến sĩ doãn sơ thư") ; đồng thời lại phủ định quan điểm cơ bản của Vương Phu Chi, v. v..., thừa nhận có tri thức đạo đức tiên nghiệm, điều đó có thể xung phá hệ thống phạm trù lý học, sinh ra Học thuyết nhận thức luận mới.

CHƯƠNG 18

TRI ĐỨC TÍNH VÀ TRI KIẾN VĂN

Các nhà lý học khi bàn về tri, nói chung đều phân làm hai loại tri thức : "Tri đức tính" và "Tri kiến văn". Tri đức tính chỉ về tri thức đạo đức tiên nghiệm. Tri kiến văn chỉ về tri thức kinh nghiệm nói chung. Tri thức đạo đức dựa vào tự mình phản lại suy tư mà phát minh, còn tri thức kinh nghiệm dựa vào tai mắt nghe nhìn để có được. Còn về quan hệ giữa hai cái này thì có sự lý giải khác nhau giữa các nhà lý học khác nhau.

"Tri đức tính" còn gọi là minh đức hay lương tri, là tự nhận thức về nhân tính, "cách vật trí tri" nói ở chương trước, chủ yếu là loại tri thức này. Đó là lý luận nhận thức sinh ra do nhu cầu tự mình thực hiện. Các nhà lý học đã hợp nhất "sở đương nhiên" và "sở dĩ nhiên", không phân biệt. Loại tri thức này có ý nghĩa chân lý cao nhất.

"Tri kiến văn" lại gọi là tri học vấn, là nhận thức về sự thật kinh nghiệm, bao gồm tri thức vật lý có được từ giới tự nhiên và tri thức luân lý có được từ trong việc sử dụng hàng ngày về luân lý làm người (Nhân luân nhật dụng) của con người. Loại tri thức này vừa có vấn đề giá trị luận, vừa có vấn đề tri thức luận, nhưng lấy cái trước làm chủ yếu.

Do có sự giải thích và đánh giá khác nhau về loại tri thức này của các nhà lý học, vì thế mà đã biểu hiện một sự phân biệt và đặc điểm nào đó giữa các phái khác nhau.

"Tri đức tính" và "Tri kiến văn" có liên hệ trực tiếp với các phạm trù phương pháp luận về "Hạ học" và "Thượng đạt", "Bác văn và kinh lế", "Đạo vấn học" và "Tôn đức tính" v.v... , đại thể chúng phụ thuộc vào hai cấp độ lôgíc khác nhau, nói chung, cái trước thuộc về đạo đức luận của hình nhi thượng, cái sau thuộc về tri thức luận của hình nhi hạ.

Nhà lý học Chu Đôn Di, đầu tiên coi tính "Trung chính nhân nghĩa" lã tri đức tính, nhưng chưa triển khai tính bày trên tri thức luận. Thiệu Ung đã nêu ra rõ ràng sự khác nhau của hai loại tri thức này : "Trời có được tư tính, người có được học vấn vậy. Tư tính là cái xuất từ trong ra, học vấn là cái từ ngoài nhập vào. Tự thành minh là tính vậy, tự minh thành là học vậy" ("Tư tính đắc chi thiên dã, học vấn đắc chi nhân dã. Tư tính do nội xuất giả dã, học vấn do ngoại nhập giả dã. Tự thành minh, tính dã ; Tự minh thành, học dã") ("Quan vật ngoại thiên", quyển 12). Ông phân biệt "Tư tính" và "Học vấn" là hai loại tri thức của trời và của con người, trong và ngoài, nhưng lại nhấn mạnh hai cái này là mối quan hệ thống nhất tự thành mà minh, tự minh mà thành. Cái gọi là "tư tính" của ông, là chỉ con người bẩm thụ ở "trời", tức lý tính đạo đức của giới tự nhiên, nhưng loại tính này liên hệ với tư chất tự nhiên. "Học vấn" là tri thức kinh nghiệm hậu thiên, nhưng lại bắt nguồn từ tính. Mục đích của học vấn là ở chỗ làm sáng tỏ cái tính đó. "Không đến với tính mệnh, không đủ gọi là hiếu học" (Như

trên). Điều này chứng tỏ Thiệu Ung nói : "Học vấn", chủ yếu là Học thuyết về tính mệnh đạo đức.

Thiệu Ung là đại biểu chủ yếu của tượng số học, tuy nhiên đã xây dựng được môn triết học tự nhiên của Thuyết vũ trụ, và đã nêu ra tư tưởng "Quan vật". Nhưng về mặt chủ yếu là của nhận thức luận và phương pháp luận, ông lại kiên trì Học thuyết tính mệnh đạo đức. Đó chính là đặc điểm chung của mọi nhà lý học. Cái gọi là "quan vật" của ông là thông qua " phản quan" nội chiếu để nhận thức cái "lý" của muôn vật trong trời đất mà thực hiện được không có cái "tư" (riêng) của ta, từ đó mà thực hiện Thiên - Nhân, Nội - Ngoại hợp nhất, không phải là coi giới tự nhiên là đối tượng khách quan để nhận thức.

Người chính thức nêu ra "Tri đức tính" và "Tri kiến văn" là Trương Tải. Ông nói : "Tri kiến văn, là các vật giao nhau mà biết, không phải tri đức tính. Tri đức tính không nảy sinh ở kiến văn" ("Chính mộng Đại tâm thiên"). Trương Tải phân biệt hai loại tri thức và nhấn mạnh tri đức tính không nảy sinh ở kiến văn, ở chỗ để xướng tự nhận thức và tự giác ngộ về lý tính đạo đức, để xác lập nguyên tắc chủ thể về đạo đức của con người. Nhưng phân biệt này cũng có ý nghĩa tích cực. Đó là đã tiến hành phân biệt nào đó giữa vấn đề tâm tính với vấn đề nhận thức, giữa đạo đức luận với nhận thức luận. Cái trước liên hệ trực tiếp với bản thể luận, tri đức tính là sự tự nhận thức về tính của trời đất, đó cũng là mục đích chủ yếu của " Đại tâm thiên" ; cái sau là sự nhận thức về sự vật khách quan, thuộc về tri thức kinh nghiệm, không thể cho là Học thuyết tận tâm tri tính.

Cái gọi là "vật giao nhi tri" (các vật giao nhau mà biết) là chỉ chủ thể nhận thức được do tin tức giao hoán với sự vật ngoại giới thông qua cơ quan cảm giác : tai, mắt v. v... Loại tri thức này, cũng phải thông qua tác dụng nhận thức của tâm, nhưng cần phải lấy kinh nghiệm cảm tính làm cơ sở, đó là Học thuyết tai mắt có "thụ" mà "Hợp trong ngoài". "Nói con người có thụ do hợp được trong và ngoài vậy" (Như trên). Đó là một loại nhận thức khách quan, "có thụ" là sự vật khách quan được chuyển tới nhận thức trong quan niệm của chủ thể. Ví dụ con người thông qua tai, mắt có thể biết được trời cao, nghe được tiếng sấm. Ở đây cũng có tâm tri, tức tác dụng của tư duy lý tính. Cái gọi là "cùng lý", "suy loại", là trên cơ sở của tai, mắt kiến văn để vận dụng tư duy, suy ra biết được cái lý của sự vật. Nhưng "Khắp trong trời đất đều có vật vậy, nếu chỉ căn cứ vào sự kiến văn của mình, thì có thể tiếp xúc được bao nhiêu ? Đâu có thể biết hết được mọi sự vật của thiên hạ ? Cho nên muốn tận cái tâm vậy" (Doanh thiên địa chi gián giả giai vật dã, như chỉ cứ kỷ chi kiến văn, sở tiếp kỷ hà ? An năng tận thiên hạ chi vật ? Sở dĩ dục tận kỳ tâm dã) ("Ngữ lục hạ"). "Tận tâm" khác với "Kiến văn". "Tận tâm" là sự cùng thần tri hoá, nên có thể "tận vật". "Tận vật" có quan hệ tới tri đức tính, không phải là kiến văn, cùng lý có thể quyết định được tâm nói ở đây là tâm "Đại kỳ tâm" để "hợp Thiên với Tâm", là lý tính đạo đức, chứ không phải là lý tính nhận biết. "Cùng lý" cố nhiên có thể nhận thức được vật lý. "Giữa chúng rất có sự phân biệt về chi tiết". "Nếu nói suy loại lấy cùng lý làm vạn vật, thì cũng được, song phải căn cứ vào kiến văn để suy loại, ngược lại, kiến văn sao có thể tận vật được ? Nay nói

tận vật là muốn che đạy tận tâm vậy" (Như trên). Có thể thấy, tri có được do cùng lý, lấy kiến văn làm cơ sở, đồng thời chịu sự giới hạn của kiến văn, không thể nói là tri thức căn bản về giới tự nhiên của vũ trụ.

Ở đây, Trương Tải không phủ định năng lực nhận thức, như suy loại của "tâm", nhưng đó chỉ là sự so loại và suy lý của kinh nghiệm luận, là nhận thức lấy kinh nghiệm cảm tính làm cơ sở. Và vật của thiên không thể vô tận, lý của thiên hạ cũng không thể vô cùng. Thực tế đó là một vấn đề về tính tương đối của nhận thức, tức cho rằng năng lực nhận thức của con người là có hạn, còn thế giới khách quan là vô cùng, vô hạn. Nói theo ý nghĩa này, cách nhìn của Trương Tải có đạo lý nhất định. Nhưng, cuối cùng ông đã xem thường năng lực lý tính của con người, bởi vì, lý tính của con người chính là thông qua sự vật có hạn để đạt tới nhận thức vô hạn. Đó cũng là đặc điểm căn bản mà lý tính của con người đã có.

Vấn đề là ở chỗ Trương Tải chưa coi việc nhận thức thế giới khách quan là mục đích chủ yếu. Sở dĩ ông hạn chế năng lực nhận thức của con người, chính là vì đạt tới nhận thức của bản thể, tức thực hiện tri đức tính, đó là tận tâm tri tính. Ông cho rằng, tâm được xem là cái mốc của chủ thể, có tính năng động rất lớn, nó có thể không cần kinh qua tai mắt nghe nhìn để thực hiện cái đạo "hợp nhất nội ngoại". "Tri hợp nội ngoại ở ngoài tai mắt, thì tri cũng vượt qua con người xa vậy" ("Chính mông. Đại tâm thiên"). Muốn hợp nhất nội ngoại ở ngoài tai mắt, thì cần "tận kỳ tâm", "tận tâm" là "đại tâm", tức không lấy kiến văn để "cùm cái tâm" (cốc kỳ tâm) và "lụy đến tâm" (lụy kỳ tâm), từ đó mà

thực hiện sự tự siêu việt của ý thức chủ thể. Đó là tại kỳ tâm để "thể hội được vật của thiên hạ", để "nhìn thiên hạ không có một vật không phải là ta", nghĩa là, hợp nhất thiên và tâm để thực hiện "Thiên - Nhân hợp nhất".

Tri đức tính tức "lương tri của đức trời", vốn là mình đã có sẵn. "Bắt đầu tồn tâm, cần biết rõ đức trời, đức trời tức là hư, về hư có thể nói gì hơn được chăng ?" ("Tồn tâm chi thuỷ, tu minh tri thiên đức, thiên đức tức hư, hư thượng cách hữu hà thuyết đã ?" ("Kinh học lý quật. Khí chất"). Đức trời đều hư, là tính của thiên hạ, vì thế "hư tâm sau đó có thể tận tâm" ("Ngữ lục trung"). Tận tâm tức là tri tính. Nói như vậy, tâm không những là tâm nhận biết, mà còn là bản tâm đạo đức tự siêu việt, nên cùng với trời đất hợp thành cái đức. Học thuyết của Thích Thị (Phật giáo nói để tâm sai khiến vật, làm cho vật không sai khiến tâm ; Đạo Chu, Khổng, phải chăng là vật có thể sai khiến tâm ? Hư thất sinh bạch ("Kinh học lý quật. Nghĩa lý"). Tâm "hư thất sinh bạch", vốn là tư tưởng của Trung Tử, ý tứ là tâm hư có thể sinh ra trong sáng ; tâm trong sáng này tức là tâm của thể đạo, cũng là đạo. Đó, triết học tinh thần lấy tự trực giác làm đặc trưng. Nó nâng tinh thần chủ thể lên thành sự tồn tại bản thể tuyệt đối. Hiện nay tư tưởng này được nói thành đạo của Khổng Tử. Điều đó chứng tỏ, Trương Tải đã tiếp thu tư tưởng chủ thể của Đạo gia, mà đưa vào nội dung đạo đức của Nho gia, từ đó mà biến "tâm" thành tri thức đạo đức chủ thể.

Ở Trương Tải xem ra, tri kiến vãn không phải là mình sẵn có, nó là nhận thức về sự vật khách quan, lấy sự vật

khách quan làm đối tượng, vì thế có tính khách quan. Tri đức tính cũng không phải là chủ quan thuần tuý, cũng có tính khách quan, nhưng đó là sự nhận thức về bản thể của thế giới. Loại nhận thức này, quy đến cùng, là tự nhận thức, bởi vì, nó là tri thức cao nhất của nhân tính, do đó mà thật sự là "đã có" ("Kiến văn bất túc dĩ vi kỷ hữu... tâm các kiến bản tính, thuỷ vi kỷ hữu, cẩu vị kiến tính; tu đường miễn miễn") "Thiếu kiến văn mà cho là đã có... Mỗi cái tâm thấy có bản tính, bắt đầu là mình có, nếu chưa nhìn thấy tính, thì cần phải cố gắng làm" ("Hoàng cử dịch thuyết. Hệ từ thượng"). Tri đã có, là tri tự thấy bản tính thực tế, đó là sự tồn tại cảm tính của tự thân siêu việt mà đạt tới sự thể nhận về bản tính sáng tạo, nó không phải đi theo sự hư vô thuần tuý, mà là sự nhận thức cao nhất đối với giá trị của mình và ý nghĩa của con người. Nhưng loại nhận thức này, lại chỉ có một quy xã, nghĩa là hợp nhất với bản thể vũ trụ. "Cái thiện của kiến văn, nói là phép tắc học thì được, nói là phép đạo thì không được. Phải là tự mình tìm lấy, mình mới có thể tìm thấy nghĩa lý, thì tự mình có cái mục đích chủ yếu, tự mình ở được yên ổn " ("Kiến văn chi thiện giả, vị chi học tắc khả, vi chi đạo tắc bất khả. Tu thị tự cần, kỷ năng tầm kiến nghĩa lý, tắc tự hữu chi thử") ("Kinh học lý quật. Nghĩa lý sự"). "Mục đích chủ yếu" tự có được mà ở yên ổn, đó là mục đích của "Thiên - Nhân hợp nhất".

Nói về căn bản, đấy là hai loại tri thức có tính chất khác nhau. Tri đức tính là tri thức đạo đức kiểu tự trực giác thuộc phạm trù nhân tính luận và giá trị luận ; Tri kiến văn là nhận thức kinh nghiệm lấy sự vật khách quan làm đối tượng, thuộc về phạm trù chân lý luận. Nhưng ở Trương Tải xem

ra, hai cái này vừa có sự khác nhau, lại vừa không phải là đối lập tuyệt đối. Tri kiến văn, nói từ một phương diện khác, lại là điều kiện quan trọng để khởi phát đức tính. Tri đức tính cố nhiên không nảy sinh ở kiến văn, nhưng đã là "Tri", thì có vấn đề "hợp nội ngoại", cần giải quyết vấn đề quan hệ giữa chủ thể và khách thể. Đã phải" hợp nội ngoại", thì không thể không có kiến văn. "Tai mắt tuy là luỵ tính, nhưng là cái đức hợp nội ngoại, tri là sự cần thiết để khởi phát nó vậy" ("Chính mông. Đại tâm thiên"). "Kiến văn không đủ để chí vật, nhưng lại cần nó. Tai mắt không có được thì là gỗ đá, cần nó hợp được cái đạo nội ngoại, nếu không nghe không thấy lại nghiệm sao được ?" ("Ngũ lục thượng"). Nói theo hệ thống giá trị và nguồn gốc của hai loại tri thức này, thì kiến văn là cái "Luỵ" của đức tính, nhưng nói theo phương pháp nhận thức thì kiến văn lại là cái "Cần " để khởi phát đức tính. Điều đó có quan hệ trực tiếp tới vũ trụ luận và nhân tính luận của ông. Một mặt, ông nói tính thiên địa thành "tính đó của ta" (ngô kỳ tính), mặt khác, ông lại nói khí thiên địa thành "thể đó của ta" (ngô kỳ thể). Đã có thể, thì có tai mắt nghe nhìn, không thể không giao lưu với các vật để biết. Muốn nhận thức một tính của muôn vật, thì cần phải nhận thức một thể của muôn vật. (Thể đó không phải là nghĩa của bản thể), bởi vì, tính không tách rời khí tâm không tách rời thể. Ở đây, tri kiến văn là điều kiện để thực hiện thống nhất giữa chủ thể và khách thể. Tri đức tính chỉ có thể có được dưới sự khởi phát của kiến văn. Nghĩa là, tự mình trực giác của ý thức đạo đức, không thể tách rời kinh nghiệm cảm tính, sự hoàn thành của giá trị luận, cần sự tham dự của nhận thức luận.

Trương Tải nêu ra sự khác nhau giữa tri đức tính và tri kiến văn, đã có ảnh hưởng quan trọng đến các nhà lý học sau này. Nhị Trình là người đầu tiên tiếp thu và triển khai quan điểm của Trương Tải.

Trong lúc phân biệt tri đức tính với tri kiến văn, Nhị Trình càng coi trọng đức tính mà xem nhẹ kiến văn. Trình Hạo lấy "ký tụng bác thức" làm "ngoạn vật tang chí" (lấy việc học thuộc lòng kiến thức bác học làm đồ chơi để làm mất ý chí) ("Di thư", quyển 3). Trình Di cho rằng tri đã kiến, đã văn "đều không cho là được" ("Di thư", quyển 16). Họ đề xướng Học thuyết tính lý, lấy tri đức tính để thực hiện "Thiên phú" làm mục đích căn bản, tất cả đều vì mục đích đó. Điều này được cho là Học thuyết "hợp nội ngoại" và "Thiên - Nhân hợp nhất" chân chính. Còn tri kiến văn, chỉ là tri thức kinh nghiệm ở bên ngoài, không có quan hệ trực tiếp với tính mệnh thân tâm. Vì thế, "Học cũng chính là cái làm cho con người tìm ở trong, không tìm ở trong mà tìm ở ngoài, không phải là việc học của thánh nhân vậy" ("Di thư", quyển 25).

Họ nói đức tính và kiến văn thành quan hệ "Nội" và "Ngoại". Học "nội" là thực hiện học vấn căn bản của tự giác ngộ. Học "ngoại" là loại kỹ thuật nghệ văn. Nội ngoại ở đây, không phải là Học thuyết "nội thánh ngoại vương", mà là Học thuyết nhân học và kỹ thuật, là quan hệ giữa tu nhận thức và tri thức bên ngoài. Trình Di nói : "Tri kiến văn, không phải là tri đức tính, vật giao lưu với vật thì biết, không phải là nội vậy, nay cái gọi là bác vật đa năng là như vậy. Tri đức tính là kiến văn không giả" (Như trên). Do tri

kiến văn là tri thức kinh nghiệm ở bên ngoài, tri đức tính là tri thức đạo đức ở bên trong, hai cái này, vốn là cùng một loại tri thức, vì thế không có mối liên hệ tất nhiên. "Con người đang ngủ, muốn nhận biết, chỉ khi con người được gọi dậy, thì anh ta tự nhiên mới hiểu biết được" ("Di thư", quyển 6). Loại tri thức đạo đức tự có tất cả, là tự giác ngộ về giá trị ở bên trong của con người, cũng là sở tại căn bản về "nhân học" của Nho gia. Nhưng người người tuy có tri đức tính, lại vị tất có thể chân chính tự giác được, điều đó đòi hỏi người khác khởi phát và thức tỉnh. Cái gọi là ""tiên tri giác hậu tri ; tiên giác giác hậu giác", nghĩa là, dựa vào truyền Kinh của Thánh hiền để khởi phát ý thức đạo đức sẵn có của mọi người, làm cho mọi người tự giác. Hậu tri hậu giác không phải là "vô tri vô giác". Phàm là loài có khí huyết, đều có ngũ thường, nhưng không tri giác mà thôi" ("Di thư", quyển 21, hạ). Vấn đề là ở chỗ, giác ngộ như thế nào và thực hiện ra sao mà thôi.

Ở đây, tự phản tư là quan trọng. Nhị Trình rất nhấn mạnh tác dụng của suy tư, nêu ra mệnh đề suy tư có thể "minh lý" và "Học bắt nguồn từ suy tư" ("Di thư", quyển 6). Nhưng đây không phải là suy tư thông thường, mà là phản hồi đến bản thân, làm cho tri đức tính trong tâm được tư duy tự giác để phát minh. Đó mới là học "nội học" và "tự đắc" chân chính. Bá Ôn hỏi : "Làm thế nào có thể tự đắc ? " Đáp : "Suy tư". Suy tư là thông minh, thông minh là thánh, cần phải có được trong sự suy nghĩ, đại để chỉ là một minh lý ?" ("Di thư", quyển 22, thượng). Lý tuy có ở trong tâm, nhưng muốn rõ cái lý trong tâm, thì cần phải bản thân chủ thể nhận thức coi mình là đối tượng. Nhận thức này là một

quá trình tự ý thức không ngừng siêu việt và thăng hoa. Kết quả là sự kết hợp giữa chủ thể với bản thể, nghĩa là, tự giác ngộ. Loại giác ngộ này đồng thời có ý nghĩa Thiên - Nhân hợp nhất. Vì thế, cái gọi là "suy tư" ở đây, chủ yếu không phải là tư duy lôgic của nhận thức luận, mà là hoạt động ý hướng của tự phản tư. Loại hoạt động này có mối liên hệ chặt chẽ với tư duy trực giác. Nhưng, không thể vì thế mà nó không phải là tư duy lôgic của nhận thức luận, nói một cách giản đơn, nó là chủ nghĩa phản lý tính. Lý tính đạo đức không giống ở chỗ nhận thức lý tính, mà ở chỗ nó có đặc trưng thể nghiệm của trực giác, nhưng thể nghiệm này lại thấm thấu thành phần lý tính, là lý tính hoá, đương nhiên cũng có mặt siêu lý tính.

Có tư duy lý tính, đó là nội dung quan trọng của nhân tính, cũng là một trong những đặc trưng bản chất của con người. Điểm này được Nhị Trình khẳng định. Trình Di nói : "Trí xuất ra ở tính của con người, con người là thông minh hoặc nhập vào được nguỵ trang khéo léo, đồ đệ của Lão Tử và Trang Tử muốn bỏ hết trí, há không phải là tội của tính sao" ("Di thư", quyển 21, hạ). Cái gọi là "Trí" ở đây có ý nghĩa của lý trí. Con người có năng lực lý trí, nên có thể suy tư. Đó là biểu hiện của nhân tính. Nhị Trình đã phản đối "khéo léo nguỵ trang" (Khiếu nguỵ), tức học nhiều biết nhiều mà sinh ra tâm "cơ", chỉ theo đuổi lợi ích vật chất; ông cũng phản đối chạy theo một cực đoan khác, tức cái gọi là "tuyệt thánh bỏ trí" mà không cần tri thức. Nhưng họ giống Trương Tải, chủ trương nhận thức bản tính nội tại của mình, chứ không phải là tìm trí ở ngoài, điều đó đã đưa "trí" vào phạm trù đạo đức, biến thành lý tính đạo đức. Các

đạo gia lấy Lão Tử, Trang Tử làm đại biểu, nói chung phản đối bất cứ tri thức nào. Nhị Trình không giống Lão Tử và Trang Tử, thừa nhận tác dụng của lý trí, nhưng họ chỉ nhấn mạnh tri thức đạo đức, chứ không coi trọng tri thức kinh nghiệm và lôgíc. "Phần lớn học vấn là nghe được, biết được, đều không làm được". Cái được, cần phải biết lặng lẽ tâm thông. Học giả muốn có được, cần phải thành thục, thành ý thắp sáng cái lý" ("Đại phàm học vấn, văn chi trí chi, giai bất vi đắc. Đắc giả, tu mạc thức tâm thông. Học giả dục hữu sở đắc, tu thị đốc, thành ý chúc lý") ("Di thư", quyển 16). "Mạc thức tâm thông", nói theo ý nghĩa nhất định, là một loại trực giác nội tâm và thể nghiệm siêu ngôn ngữ, siêu lôgíc. Nó tuy là một loại tư duy có tính sáng tạo, nhưng thiếu sự giúp đỡ của tư duy lôgíc, chỉ có thể là tự siêu việt kiểu trực quan kinh nghiệm, tức thể hội cái gọi là ý nghĩa của bản thể. Cái gọi là "chúc lý" là sự đảm bảo chính thể kiểu trực giác về lý trong tâm.

Đã tri đức tính đòi hỏi "tư" (suy tư), điều đó lại có vấn đề "học", mà học là liên hệ chặt chẽ với tri kiến văn. Nói theo phương pháp luận "tư" và "học", chúng cấu thành một cặp phạm trù đối ứng với đức tính và kiến văn. Đây cũng là vấn đề "Tân đức tính" và "Đạo học vấn". Nói theo ý nghĩa nhất định, Nhị Trình đặc biệt là Trình Di, rất coi trọng tri thức kinh nghiệm. Học thuyết "cách vật trí tri" đã nói ở chương trước, bao gồm cả nội dung về phương diện này. "Cố gắng học hỏi, thì kiến văn rộng mà trí càng minh" ("Di thư", quyển 18). Học vấn không những có thể "khử tế", mà còn "nhật tiến" (tiến bộ hàng ngày). Học rộng biết nhiều, nghe nhiều, thấy nhiều, có thể do phản ước rộng mà biết

cái gốc của nó, tức cái gọi là "Hạ học nhân sự, tiện thị thượng đạt thiên lý" ("Ngoại thư", quyển 18). Nhưng, điều cần chỉ ra là, cái gọi là tri "đa văn đa kiến" (nghe nhiều thấy nhiều) của Trình Di, chủ yếu là tri thức về mặt "nhân sự", tức tri thức đạo đức luân lý giữa người với người. Ông cho rằng, tri thức như vậy, có thể đạt tới tri đức tính trong tâm, vì thế không thể bỏ, và không phải là tri thức khoa học về giới tự nhiên.

Ở đây lại liên hệ tới vấn đề quan hệ giữa cùng lý và tận tính. Nhị Trình không giống Trương Tải cho rằng từ cùng lý đến tận tính chí mệnh là "tận hữu thứ tự", mà là cho rằng, cùng lý thì là tận tính chí mệnh. "Tam sự nhất thời tính liễu, nguyên vô thứ tự" (Ba việc tiến hành cùng một lúc, không có thứ tự). Điều đó đã phản ánh sự bất đồng giữa họ với Trương Tải. Ở Nhị Trình xem ra, "Tính tức lý vậy", muôn vật chỉ có một lý, lý ở người thì là tính. Vì thế, cùng lý và tận tính chỉ là một việc. "Nếu thực cùng được lý, tức tính mệnh cũng được " ("Di thư", quyển 2, thượng). Về vấn đề tri thức luận, Nhị Trình có đặc trưng của chủ nghĩa đạo đức hơn so với Trương Tải, nhưng lại thiếu tính phong phú như Trương Tải.

Chu Hy đã khắc phục được một số mâu thuẫn của các ông Trương Tải và Trình Di, muốn thống nhất đức tính và kiến văn lại làm một. Vì thế trong tri thức đạo đức có dung nạp nội dung của kinh nghiệm luận nhiều hơn, đồng thời cũng đem đến mâu thuẫn càng lớn hơn.

Ông chỉ ra, cái gọi là cách nói của Trương Tải "không lấy kiến văn để cùm cái tâm" và Tri đức tính "không nấy

sinh ở kiến văn", chỉ là nói "việc tận tính của Thánh nhân", không phải là nói về việc học nói chung. "Nếu nay con người hiểu biết về học, cần phải có kiến văn, sao có thể bỏ cái đó đi ? Đầu tiên là ở kiến văn làm cho công phu, sau đó thoát nhiên quán thông. Cái kiến văn bình thường này, một việc chỉ biết được một đạo lý, nếu đến quán thông thì đều là một lý" ("Ngữ loại", quyển 18). Ở Chu Hy tri kiến văn thống nhất với học cùng lý, lấy kiến văn làm "tri thức". Theo tư tưởng của Chu Hy, cách vật cùng lý cần bắt đầu từ kinh nghiệm cảm tính, mà tri kiến văn, tức chứa đựng nội dung cùng lý, không chỉ là kinh nghiệm cảm tính đơn thuần mà thôi.

Kiến văn và tư duy (suy xét) cũng có liên hệ với nhau, đều thuộc về Học thuyết cách vật cùng lý. Kiến văn thuộc về giai đoạn cảm tính, tư duy thuộc về giai đoạn lý tính. Cái sau lấy cái trước làm cơ sở. "Cố gắng học hỏi có thể trí tri vậy. Kiến văn rộng mà trí càng minh, thì hiệu quả của nó càng rõ" ("Ngữ loại", quyển 18). Chu Hy rất coi trọng tri thức kinh nghiệm, nói theo phương pháp luận, đó là tri thức luận kiểu tổng hợp kinh nghiệm, tức hạ học mà thượng đạt. Thượng đạt tức ở trong hạ học.

Cái gọi là trí kiến văn của Chu Hy, đã bao gồm cả tri thức về sự vật khách quan của giới tự nhiên, cũng bao gồm cả trí thức nhật dụng nhân luân. Tri kiến văn không hạn chế ở tri thức cảm tính, còn bao gồm cả tri thức lý tính. Cái gọi là "Một việc chỉ biết được một lý" cũng thuộc về tri kiến văn. Có thể nói, cái gọi là tri kiến văn của Chu Hy phải là tri thức kinh nghiệm nói chung, bao gồm cả cảm tính và lý

tính. Vì thế, tri kiến văn không phải là đối lập với tri tư duy. "Nhìn nói là minh, như vậy nhìn mà kiến (thấy), gọi là minh ; nghe nói mà thông (nghĩ được), như vậy nghe mà văn (nghe thấy), gọi là thông (nghe được); Tư (suy nghĩ) nói là duệ (nhìn xa), tư mà là thông (thông suốt), gọi là duệ" ("Thị viết minh, thị thi nhi tiện kiến chi vi minh ; Thính viết thông thị thính nhi tiệc văn chi vi thông ; Tư viết duệ, thị tư nhi tiện thông chi vị duệ") ("Ngữ loại", quyển 58). Tai mắt thông minh có thể nhận thức các hiện tượng bên ngoài của sự vật, tri tư duy có thể quán thông cái lý của nó, đó cũng là kết quả tự nhiên của tri kiến văn. Tư duy chủ yếu gây tác dụng "suy loại" và "hội thông", bởi vì, "Nghĩa lý rất quảng đại, rất vô cùng, không nhập vào tư duy, thì có gì hội thông được ?" ("Ngữ loại", quyển 113). Có thể thấy, cái gọi là tri kiến văn của Chu Hy bao gồm cả tri tư duy, thuộc về phạm trù tri thức luận, cũng bao gồn cả phương pháp nhận thức tổng hợp và suy lý v.v...

Điều tương đối với "tri" là "giác" (giác ngộ). "Tri nói là biết cái sở đương nhiên của sự việc, giác nói là giác cái sở dĩ nhiên của cái lý ấy" ("Mạnh Tử tập chú", quyển 5). Tri là nhận thức khách quan, "Thể của lý tại vật, mà dụng của nó tại tâm" ("Ngữ loại", quyển 18). Tâm lấy sự việc khách quan làm đối tượng mà biết cái lý ấy, nên gọi là tri, giác là trực giác nội tâm. Trong tâm tuy có tri đức tính, nhưng chỉ có thể biết nó là sở hữu của ta. Theo Chu Hy, tri đức tính có liên hệ với "trí tri", tri kiến văn có liên hệ với "cách vật", cái trước là vấn đề nhận tính luận, cái sau là vấn đề nhận thức luận. Tri đức tính dựa vào tri giác nội tại, tri kiến văn là tri thức ngoại tại. Nhưng Chu Hy không phải là phân

tách hai cái này, mà là kết hợp hai cái này lại, lấy cách vật làm phương pháp trí tri, lấy kiến văn làm điều kiện của đức tính. "Cái gọi là cách vật trí tri của "Đại học" vẫn là cùng được cái lý đương nhiên vốn là tự nhiên trên sự vật, mà thể của tri giác bản tâm sáng láng, không có cái gì là không chiếu tới" ("Đại học sở vị cách vật trí tri, nãi thị tức sự vật thượng cùng đắc bản lai tự nhiên đương nhiên chi lý, nhi bản tâm tri giác chi thể, quang minh động đạt vô sở bất chiếu nhĩ") ("Đáp Phan Thúc Văn", "Chu Tử văn tập", quyển 30). Thể của tri giác đó là nhận thức bản thể, tức tri đức tính. Đó không những là trí thức đạo đức, mà còn là sự hợp nhất của Chân, Thiện và Mỹ, là chân lý cao nhất, chỉ có trực giác mới có thể đạt tới, vì thế, có đặc điểm của tính siêu lý.

Tri đức tính và tri kiến văn biểu hiện về mặt phương pháp là vấn đề "Tôn đức tính" và "Đạo học vấn". Về vấn đề này, Chu Hy của Phái lý học và Lục Cửu Uyên của Phái tâm học đã nổ ra một cuộc tranh luận.

Chu Hy cho rằng, đức tính là cái bên trong, cái gốc, cái chính ; Học vấn là cái bên ngoài, cái ngọn, cái thứ yếu. Nhưng hai cái này cần phải cùng dùng, chứ không thể bỏ cái nào, không thể chỉ nhấn mạnh cố gắng bên trong mà quên cố gắng bên ngoài, vì trong ngoài vốn là một lý. Muốn tôn trọng đức tính thì cần đạo học vấn (nói về học vấn). Học vấn chính là vì tôn trọng đức tính. Vì thế không thể phân làm "hai việc rạch ròi". Ông chủ trương, nên lấy tôn trọng đức tính "làm cái to lớn", lấy đạo học vấn "làm cái nhỏ bé", tức "cố nhiên lấy tôn trọng đức tính làm chính, nhưng đạo học vấn cũng không thể không cố gắng hết sức.

Muốn làm cho nó có ích thêm cho nhau, cùng nhau phát huy, thì tự nhiên phải luôn" thông đạt mà đạo thể đầy đủ, không có chỗ khiếm khuyết vậy" ("Ngọc Sơn quảng nghĩa", như sách đã dẫn ở trên, quyển 74). Cho rằng Chu Hy chỉ nói đạo học vấn, không nói tôn đức tính hoặc lấy đạo học vấn làm chính, lấy tôn đức tính làm phụ, đều không phù hợp với thực tế tư tưởng của Chu Hy. Chu Hy tuy coi trọng tri thức kinh nghiệm, song quyết không phải là người theo thuyết kinh nghiệm, mà là người theo tiên nghiệm luận đạo đức. Điều này quyết định cho việc ông cần phải lấy tôn đức tính làm chính. Nhưng, nếu chỉ có tôn đức tính, mà không có đạo đức vấn, thì cũng sẽ mất đi đặc điểm của Chu Hy.

Lục Cửu Uyên thì không thế. Ông là người thật sự chủ trương tôn trọng đức tính. Phương pháp luận của Lục Cửu Uyên về căn bản là trực giác luận của tự phản tỉnh. Ông là người theo chủ nghĩa đạo đức triệt để. Ông cho rằng, tri đức tính là "bản tâm" đã có sẵn, không cần tìm tri ở bên ngoài. Ông tuy nói về Học thuyết "cách vật", nhưng điều đó không phải là quan điểm căn bản của ông. Ở Lục Cửu Uyên xem ra, "Nếu giữ cái tâm đó, thì cái lý này tự sẽ rõ", "Tai anh tự nghe được thông, mắt tự sáng ; Việc thờ cha là tự mình có hiếu, việc thờ anh là tự mình kính trọng, vốn không có khiếm khuyết, không cần tìm ở người khác" ("Ngữ lục", "Tượng Sơn toàn tập", quyển 34). Ông tự xưng học cái đó là "trước tiên lập được cái lớn đó", "cái lớn" là tri đức tính. Vì thế, ông không có hứng thú với tri kiến văn. Ông chỉ nhấn mạnh sự tự giác ngộ của tinh thần chủ thể và tự thực hiện, tức cái gọi là "tự lập", "Tự làm chúa tể", dù không biết chữ, cũng cần làm người một cách đường đường chính chính.

Đối với phương pháp, cũng như chủ trương tôn đức tính và đạo học vấn của Chu Hy, ông cho rằng phần lớn là không rõ ràng. Chu Hy từng nói Lục Cửu Uyên chuyên nói về tôn đức tính, bản thân ông lại nói về đạo học vấn, vì thế, muốn "bỏ hai đoạn ngắn, chắp hai đoạn dài". Lục Cửu Uyên thì cho là không thể được. "Đã không biết tôn đức tính, sao có cái gọi là học vấn được ?" (Như trên). Ở ông xem ra, chỉ có tồn dưỡng đức tính, mới là học vấn căn bản.

Nói về bồi dưỡng tri thức đạo đức và học thuyết về tôn đức tính của Lục Cửu Uyên là rất có tính đặc sắc. Xuất phát từ nguyên tắc chủ thể đạo đức, ông lấy tự ý thức thay cho mọi tri thức ở bên ngoài, song ông đã phủ định sự tích luỹ về tri thức kinh nghiệm, không thừa nhận bất kỳ nguồn gốc khách quan nào, vì thế mà bị Chu Hy phê phán là "Thiền". Nghĩa là, ông chưa có kết hợp nhân tính luận với nhận thức luận lại làm một.

Xuất phát từ Thuyết lương tri, Vương Dương Minh đã lý giải mối quan hệ giữa đức tính và kiến văn. Về mặt lý luận có hoàn chỉnh hơn Lục Cửu Uyên, và cũng có khác biệt với Chu Hy.

Trong tri thức luận của Vương Dương Minh, Lương tri là đức tính, ngoài lương tri ra không có đức tính nào khác. Mọi tri thức đều là sự phát dụng của lương tri, tri kiến văn cũng như vậy. "Lương tri có không do kiến văn, mà kiến văn không phải là dụng của lương tri, nên lương tri không đọng ở kiến văn, mà cũng không tách rời với kiến văn" ("Truyện tập lục trung"). Lương tri (túc tri đức tính) được coi là ý thức bản thể, là bộ não chung của mọi tri thức,

"ngoài lương tri ra không có tri nào khác". Đã như thế, nó không thể có được từ trong tri thức kinh nghiệm, nhưng lại được thực hiện thông qua kinh nghiệm cảm tính, tồn tại không tách rời kiến văn. Tóm lại, quan hệ giữa đức tính và kiến văn là quan hệ thể dụng. Tri đức tính, nếu "đọng" ở kiến văn, sẽ mất đi bản thể của bản thân, biến thành tri thức không có "đầu não" ; Nếu tách rời kiến văn sẽ biến thành thể vô dụng, mất đi tính hiện thực của nó.

Vì thế, Vương Dương Minh không giống Lục Cửu Uyên phủ định mọi tri kiến văn, nhưng cũng phản đối hướng ra ngoài để tìm tri của Chu Hy. Nói về phương pháp tư duy, Chu Hy là kiểu quy nạp kinh nghiệm, Vương Dương Minh tựa như kiểu diễn dịch trừu tượng, miễn là nắm vững nguyên tắc chung, là có thể ứng dụng tuỳ nơi, thể hiện tuỳ chỗ. "Nếu chú ý đầu não lấy trí lương tri làm sự việc, thì phàm đa văn đa kiến, chẳng qua là công của trí lương tri. Giữa các cái sử dụng hàng ngày này, kiến văn chén tạc chén thù, tuy ngàn đầu vạn mối, không phải lưu hành phát dục của lương tri. Trừ kiến văn chén tạc chén thù ra, cũng không có lương tri nào có thể trí được, nên chỉ là một việc mà thôi" (Như trên). Nhưng, đây không phải là diễn dịch lôgic chân chính, cũng không nói là ứng dụng cụ thể của nguyên tắc đạo đức, mà nó vẫn lấy tổng hợp kinh nghiệm làm cơ sở. Để thực hiện sự tự giác của tri thức đạo đức của con người, cần phải thấy nó đến với kiến văn chén tạc chén thù, lại không phải là "chuyên đi lựa chọn tri thức trên đa văn đa kiến". Nếu tìm tri trên kiến văn, sẽ có sự sai "một li đi một dặm". Tóm lại, nói về lý luận, trên vấn đề quan hệ giữa đức tính và kiến văn, quan điểm của Vương Dương Minh

hoàn toàn là tiên nghiệm luận, nhưng lại có rất nhiều thành phần kinh nghiệm, bởi vì, sự tồn tại và thực hiện của lương tri, không thể không có kinh nghiệm.

Vương Kỳ là người đầu tiên tự giác phân biệt đức tính và kiến văn, từ đó mà hạn định một phạm vi cho Học thuyết tính mệnh đạo đức. Ông chỉ ra rõ ràng là, tri đức tính, tức lương tri, là vấn đề nhân tính đạo đức. Tri kiến văn là vấn đề tri thức luận. Hai cái này lẽ hai loại tri có tính chất khác nhau, không thể nói lẫn làm một. "Cái lương tri này với tri thức, nếu sai một ly, thực sẽ đi ngàn dặm. Tri đồng nhất nếu phải thì là lương, nếu phải thì là thức ; nếu phải thì là tri đức tính, nếu phải thì là tri kiến văn. Không thể không phân biệt sớm vậy" ("Tri tri nghĩa lược", "Vương Long Khê toàn tập", quyển 6). Đó rõ ràng là sự phân biệt về ý nghĩa giữa giá trị luận và tri thức luận, tức đức tính là tự nhận thức về giá trị của con người, kiến văn là nhận thức khách quan về bản thân sự thực.

Ông chỉ ra thêm một bước, tri đức tính là "sự sáng suốt của bản tâm, không do suy nghĩ học tập mà có được, là sự học tiên thiên vậy". Tri kiến văn thì không thể tự tin vào cái tâm, chưa tránh khỏi dựa vào sự trợ giúp của việc học nhiều, mà đã nhập vào hậu thiên" (Như trên). Phân biệt giữa tiên thiên và hậu thiên, về nhận thức luận là sự phân biệt giữa tiên nghiệm luận và kinh nghiệm luận. Nhưng ở Vương Kỳ xem ra, tri đức tính chỉ là một điểm "linh minh" của nhân tâm. Không có tri mà cũng không có bất tri, là sở hệ của tính mệnh. Nó là thể "tịch nhiên" (yên lặng), phải "cảm" mà phát, thực tế là ý thức tiềm tại, nên là sự học tiên

thiên. Cái gọi là "cách vật trí tri", chính là chỉ về tri đức tính, chứ không phải là tri kiến văn. Tri kiến văn là nhận thức về đối tượng khách quan, có sự khác biệt giữa chủ quan và khách quan, nhận thức nhiều ít và chính xác hay không, lấy đối tượng khách quan làm căn cứ, tâm chỉ là gây nên tác dụng nhận biết. Đó là nhận thức có được trong kinh nghiệm hậu thiên, nên là học hậu thiên. "Tri không gây huỷ diệt, thức có năng sở ; Tri có thể vuông, thức có sự khác biệt" ("Kim ba ngộ ngôn", như sách đã dẫn, quyển 3). Đó là sự phân biệt chủ yếu của hai cái đó.

Vương Kỳ phân biệt đức tính và kiến văn, có ý nghĩa ở chỗ phân biệt nhận thức tâm tính và nhận thức sự thật, phân biệt giữa giá trị luận và tri thức luận, cái trước giải quyết vấn đề tồn tại của bản thân chủ thể và giá trị của nó, cái sau giải quyết vấn đề nhận thức sự thực khách quan. Đó là vấn đề cần đề cập lại mà lâu nay chưa được giải quyết trong lý học. Điều mà các nhà lý học thật sự quan tâm là tri đức tính, tức vấn đề nhân tính luận, nhưng lại trộn với vấn đề nhận thức luận làm một và chưa thật sự giải quyết được vấn đề quan hệ giữa hai cái đó. Trong số họ, Trương Tải bước đầu đã nêu ra sự khác biệt giữa hai cái đó, nhưng chưa chỉ ra sự khác biệt ở đâu ; Chu Hy thì chủ trương thống nhất hai cái đó lại làm một ; Vương Dương Minh dùng "lương tri" thay cho mọi tri thức, thực tế chỉ nói về tri đức tính ; Vương Kỳ cũng lấy đức tính làm tôn chỉ căn bản, nhưng ông thừa nhận ngoài nhận thức tâm tính ra, còn có vấn đề tính chất, biến thành hai loại nhận thức có tính chất khác nhau, điều này có ý nghĩa quan trọng đối với phạm

trù lý học. Tuy nhiên, ông đã trả lời phủ định đối với tri kiến văn, nhưng để giải quyết cái gọi là vấn đề "đức tính", thì sẽ không thể không có sự khác biệt với vấn đề "tri thức", điều đó chắc chắn là có lợi cho sự phát triển của nhận thức luận. Nói theo ý nghĩa đó, sự phân biệt của Vương Kỳ là quan trọng.

Nhưng Vương Đình Tương của Phái khí học lại đưa ra sự giải thích ngược lại. Phải nói là, Vương Đình Tương thật sự bắn đến vấn đề nhận thức luận và khẳng định đầy đủ vai trò và tác dụng của tri thức kinh nghiệm trong nhận thức. Đồng thời lại phủ định dứt khoát sự tồn tại của tri đức tính. Vương Đình Tương đã tiếp thu và phát triển Học thuyết của Trương Tải về vũ trụ luận, nhưng về vấn đề nhận thức, lại phủ định dứt khoát quan điểm về tri đức tính của Trương Tải. Ông nêu ra, chỉ có tri kiến văn và tự tư duy và không có cái gọi là "tri đức tính". Phàm là tri thức đều là "hội" tư với kiến văn, tức sự kết hợp giữa nhận thức cảm tính và nhận thức lý tính. "Sự giúp đỡ ở ngoài của cái kiến văn", tức là nhận thức cảm tính chỉ có được từ bên ngoài, "Hiệu dụng thần thức của tư giả", tức tư duy lý tính, tư bắt nguồn ở kiến văn, lấy kinh nghiệm cảm tính làm cơ sở. "Vật lý bất văn bất kiến, tuy thánh thông minh cũng không thể tìm ra mà biết được nó" ("Nha thuật. Thượng thiên"). Nếu trẻ con nhốt ở trong phòng tối, không tiếp xúc với các vật, lớn lên ở đấy, thì không thể phân biệt được các vật dùng hàng ngày, làm sao "có thể biết được" trời đất cao xa, cổ kim có sự việc biến đổi ? ("Có thể biết được chăng ?"). "Tri kiến văn tuy không phải là toàn bộ nhận thức, nhưng nó là nền tảng của hết thảy nhận thức". Tri tư duy chỉ có thể dựa

vào tri kiến văn mới có thể phát sinh. "Thần tính đó tuy linh thiêng, nhưng cần phải dựa vào kiến văn tư duy mới biết được, tri tích luỹ lâu, lấy loại quán thông, mà lên trời xuống đất, nhập vào đến tinh đến tế mà không có bất đạt" (Như trên). Ông thống nhất cảm tính với lý tính, kiến văn với tư duy lại làm một. Ở ông xem ra hết thảy tri thức "chẳng qua là sự hội nhập giữa tư duy và kiến văn mà thôi" (Như trên).

Tư (Suy nghĩ) và kiến văn đánh dấu hai quá trình của nhận thức. Vương Đình Tương coi kiến văn là nền tảng của nhận thức có khuynh hướng của kinh nghiệm luận. Nhưng, ông không cho rằng, phàm là tri kiến văn đều là tri thức chân thực đáng tin. Chân tri bắt nguồn ở kiến văn, kiến văn không đều là chân tri. Bởi vì, chân tri còn phải dựa vào tư duy lý tính, tức "Diệu dụng của thần thức". Thần thức linh minh của tâm, xuất ra ở nhân tính, tác dụng tư duy của nó có thể tổng hợp tri thức kinh nghiệm mà tiến hành quy nạp suy lý, làm được "Dĩ loại quán thông". Tác dụng của tư duy còn có thể uốn nắn được cái bất chân của kiến văn, khắc phục được tính cực hạn của tri thức kinh nghiệm. Tri thức kiến văn phiến diện, thậm chí có thể phương hại đến nhận thức chính xác về sự vật. "Kiến văn khổ kỳ thức giả đa hĩ" (Kiến văn làm trói buộc nhiều cái nhận thức). Cái "quái đản", làm trói buộc cái nhận thức "trung chính" ; cái "Khiên hợp phụ hội" làm trói buộc cái nhận thức "tự đắc". Vì thế "văn đấy, kiến đấy, tiên triết đấy, chỉ là tham gia vào hàng ngũ mà thôi" ("văn dã, kiến dã, tiên triết dã, tham ngũ chi nhi dĩ hĩ") ("Thận ngôn. Kiến văn thiên"). Bất kể là tri thức kinh nghiệm, hay là di huấn tiên triết, đều chỉ có thể làm

tham khảo, lại không thể làm căn cứ duy nhất. Điều quan trọng hơn là, phải trải qua tư khảo độc lập của mình.

Ở đây, Vương Đình Tương đã nêu ra tinh thần hoài nghi, đặc biệt là phản đối "Đốc thủ tiên triết" (Một lòng một dạ bảo vệ người hiền triết đời xưa). Điều đó có thể nói là có tinh thần dũng cảm chống lại truyền thống. Nó đã biểu hiện sự suy tôn và tự tin đối với tư duy lý tính, có ý nghĩa quan trọng đối với việc phê phán các giáo điều thần thánh của các nhà lý học đã được tôn thờ. Từ khi lý học hình thành đến nay, tuy có tinh thần "nghi kinh", nhưng về căn bản vẫn lấy kinh điển của Nho gia, mà họ đã lý giải và diễn dịch, làm căn cứ, lấy "tiên triết" làm tấm gương. Không khí học kinh nồng hậu đó đã ràng buộc tư tưởng của họ một cách nghiêm trọng. Vương Đình Tương công khai đề xướng hoài nghi "tiên triết", có tác dụng giải phóng tư tưởng nào đó. Ông nêu ra hai khái niệm về "tri thiên tính" và "tri nhân đạo", nói bản năng tự nhiên của con người như loại ăn, uống, nghe, nhìn thành "tri nhân tính", tất cả tri thức còn lại đều "nhờ tập mà biết, nhờ ngộ mà biết, nhờ quá mà biết, nhờ nghi mà biết, đều là tri nhân đạo vậy" (Nhã thuật. Thương thiên). Điều đó không những đã phủ định hết thảy tri thức tiên nghiệm, mà còn coi tinh thần hoài nghi là điều kiện quan trọng để có được. Điều đó là vô cùng quan trọng đối với việc xung phá sự giáo điều của lý luận cũ rích và sự phát triển tri thức của loài người. "Hoài nghi chính là điều kiện quan trọng để có được chân lý". Chỉ có tin tưởng mãnh liệt vào năng lực lý tính của bản thân, mới có thể đưa ra nghị luận như thế.

Vương Đình Tương nêu ra "Tri thiên tính" và "Tri nhân đạo" với mục đích căn bản là muốn phủ định "tri đức tính". Ông cho rằng, ăn, uống, nghe, nhìn là khi sinh ra đã có, căn bản không có tri thức đạo đức tiên nghiệm gì. Nho gia đời Tống, Minh nói sinh ra đã có tri đức tính, điều này ở Vương Đình Tương xem ra là rơi vào "thiền" học mà tự mình không biết. Các nhà nho thời cận đại vẫn nói, kiến văn tư duy là cố tri, không đủ là tri đến, không xuất ra tri đức tính là không có tri, cho là đại trí. Ôi ! Cái thiền này ! Không suy nghĩ lắm ư ! Khác chi không biết tư và kiến văn, tất do cái thần của tâm ta, tự nhiên nội ngoại cần nhau vậy. Tri đức tính, nó không phải là người bế ấm trẻ bị giam trong nhà" ("Cận thế nho gia nài viết, tư duy kiến văn vi hữu tri, bất túc vi tri chi chí, biệt xuất đức tính chi tri vi vô tri, dĩ vi đại tri. Ta hô ! Kỳ thiền hồ ! Bất tư thậm hĩ ! Thử bất tri tư dữ kiến văn, tất do ngô tâm chi thần, thử nội ngoại tương nhu chi tự nhiêm dã. Đức tính chi tri, Kỳ bất vi u bế chi hài đề giả kỷ hy hĩ") (Như trên). Trong việc phát triển phạm trù lý học, Vương Đình Tương là người đầu tiên phủ định "tri đức tính".

Nhưng, điều đó không phải là nói Vương Đình Tương phủ định tri thức đạo đức, Sự thực, Vương Đình Tương tuy phủ định "Tri đức tính", nhưng về ý nghĩa nhận biết lý tính đã bàn đến vấn đề nhận thức nói chung, nhất là dựa vào kinh nghiệm, đã giải quyết được vấn đề nguồn gốc của mọi tri thức. Song, cái gọi là tri của ông, vẫn bao gồm cả tri thức đạo đức, thậm chí chủ yếu là tri thức đạo đức nhân luân. Ông chưa thật sự phân khai nhận thức đạo đức ra khỏi nhận thức nói chung. Chỉ ở vấn đề này, ông và phái

tâm học có sự bất đồng tương đối lớn. Phái tâm học nhấn mạnh tính chủ thể của lý tính thực tiễn, Vương Đình Tương thì coi trọng tác dụng lý tính nhận biết ; cái trước lấy tiện nghiệm luận làm đặc trưng, cái sau lấy kinh nghiệm luận làm đặc trưng.

Nhưng, trong thời Minh - Thanh, đã xuất hiện xu thế thống nhất tri đức tính và tri kiến văn làm một.

Lưu Tông Chu đầu tiên nêu ra "Đức tính và Kiến văn vốn không có hai tri", cũng "không có nội ngoại tinh thô" ("Đáp Hữu Trọng Tam", "Lưu Tử toàn tập", quyển 19), một mặt, kiến văn cũng xuất ra ở tâm, không phải là tai mắt thông minh đã có riêng ; mặt khác, tri đức tính không tách rời kiến văn. "Thể duệ tri" (biết nhìn xa trông rộng), không thể không có khiếu ở thông minh mà kiến văn gợi mở". Nay cần lấy kiến văn làm ngoại mà muốn đọa thể truất thông để tìm lấy duệ tri, và duệ tri này mà khô héo đi vậy" ("Luận ngữ học án" 2, như sách đã dẫn, quyển 24). Vì thế, bỏ ngoài mà tìm nội, bỏ kiến văn mà tìm đức tính, "không phải là đức tính vậy". Chỉ có nội ngoại hợp nhất, mới là tri thức hoàn toàn. Lưu Tông Chu muốn uốn nắn thiên hướng của Phái tâm học, thống nhất tri thức đạo đức với tri thức kinh nghiệm, nhưng cái gọi là tri kiến văn của ông, vẫn là tri thức đạo đức luân lý của con người và không coi trọng nhận thức về giới tự nhiên.

Cố Viêm Vũ cũng chủ trương đức tính và kiến văn không bỏ được cái nào. Ông đề xướng tri thức đa văn, đa kiến, cho rằng đạo lý trong thiên hạ "đồng quy từ nhiều con đường khác nhau", đã không thể sa vào mạt lưu để giải

thích lời người xưa, cũng không thể sa vào nơi trống rỗng của tâm tính. "Kẻ sĩ văn chương kia, đã không đủ để quan sát hội đồng, mà quân tử cao minh, lại nói về đức tính nào đó mà quên học vấn, đều mất đi lời chỉ giáo của thánh nhân" ("Bỉ chương cú chi sĩ, ký bất túc dĩ quan kỳ hội đồng, nhi cao minh chi quân tử, hựu hoặc ngữ đức tính nhi di học vấn, quận thất thánh nhân chi chỉ hĩ") (Tử nhất quán chi", "Nhật tri lục", quyển 7). Cố Viêm Vũ coi trọng tác dụng chủ thể nhận biết lý tính, cho rằng tri thức đạo đức luân lý xã hội đều có tính khách quan, nhưng "chẳng qua cái gốc ở tâm mà cho là điều hạn chế" ("Mạc bất bản chi vu tâm dĩ vi chi tài chế") ("Hành Ngô Kính cố vị chi nội dã", như sách đã dẫn), chứng tỏ tâm lý trí có năng lực hạn chế quyết đoán. Không giống với các nhà lý học nói chung chỉ nhấn mạnh tri đức tính, ông không nhấn mạnh hướng nội phản tỉnh để tìm sự tự hoàn thành, tự thực hiện, mà là chủ trương học rộng biết nhiều, để tận cái "tài" đó. Ông phản đối không tìm tri thức, mà có ý đề xướng cái gọi là Thuyết tồn tâm và thu phong tâm. "Cái sở tồn không phải là tâm hư không vậy, cái nhận và lẽ này, chưa có người có năng lực lại vô học vấn vậy" ("Cầu lý phóng tâm", như sách đã dẫn). Ông không phủ định tri thức đạo đức, nhưng coi trọng tri thức kinh nghiệm hơn, trong đó bao gồm nội dung tính tích cực của "Kinh thế trí dụng". Học tri của các ông Cố Viêm Vũ và Nhan Nguyên v.v... đều có đặc trưng thực dụng.

Vương Phu Chi về lý luận đã tổng kết hai loại tri thức đức tính và kiến văn một cách toàn diện. Một mặt, quy kết tri kiến văn là vấn đề tri thức luận và kết hợp với tư duy lý tính, coi trọng cao độ lý tính nhận biết ; Mặt khác, tri đức

tính là vấn đề nhân tính luận, giống như vậy, đã kết hợp với lý tính nhận biết, và coi là tri thức của cấp độ cao nhất, trở thành điều kiện quan trọng thực hiện "Thiên - Nhân hợp nhất".

Về tri kiến văn, Vương Phu Chi đã phân biệt giới hạn của nó với nhận thức lý tính, lại chỉ ra sự liên hệ giữa hai cái này và chỉ ra tính tất yếu quá độ từ tri kiến văn sang nhận thức lý tính.

Đầu tiên, ông nêu lên tính chất khác nhau giữa tri kiến văn và tri tư duy: "Tri kiến văn dừng ở chỗ đã kiến, đã văn, mà cùng ở cái lý của sở dĩ nhiên ; Xung quang bên trong phép thần thông suốt ở ngũ quan, bên ngoài phiếm ứng với muôn vật, cái lý bất khả kiến văn chẳng rực sáng ư" ("Thả kiến văn chi tri chỉ dụ dĩ kiến dĩ văn, nhi cùng vu sở dĩ nhiên chi lý : thần tắc nội chu quán vu ngũ quan, ngoại phiếm ứng vu vạn vật, bất khả kiến văn chi lý, vô bất chúc yên") ("Chính mông chú. Tham lưỡng thiên"). Kiến văn chỉ hạn chế ở hiện tượng bên ngoài của sự vật nhận thức, thuộc về giai đoạn cảm tính, nên cái lý của "sở dĩ nhiên" không thể nhận thức sự vật, chỉ có "thần minh" của tâm mới có thể vượt ra ngoài hữu hình, nhận thức cái lý vô hình, tức quy luật bên trong của sự vật. Bởi vì, cơ quan tai, mắt, nhìn được do màu sắc, không có mầu sắc, tức không nhìn thấy, nghe được do có âm thanh, không nghe được tức không có âm thanh, thông minh do ở trong kiến văn; ngoài kiến văn ra, sẽ không có thông minh, khác với cái tâm năng thấu triệt ở hình nhi thượng" ("Nhĩ mục chi quan, thị tận vu sắc vũ sắc tức vô sở thị, thính tận vu thanh, vô thanh tức vô sở

thính, thông minh tận. Vu kiến văn chi trung, sở văn, kiến văn chi ngoại, tiệm vô thông minh, dự tâm chi năng triệt hồ hình nhi thượng giả bất đồng") ("Mạnh Tử. Cáo Tử thượng", "Độc tứ thủ đại toàn thuyết", quyển 10). Vương Phu Chi xuất phát từ lý luận năng, sở, để thảo luận về mối quan hệ giữa tai mắt kiến văn với tâm tư, kiên trì tính khách quan của đối tượng nhận thức, đồng thời đã phân biệt giới hạn giữa hai cái này. Đương nhiên, nói về tri kiến văn thì âm thanh, mầu sắc v.v... cũng có sự tham gia của yếu tố chủ quan, và không có loại "thanh" và "sắc" khách quan thuần tuý, nhưng ông kiên trì nguồn gốc nhận thức bắt nguồn ở khách quan, lại là chính xác.

Thứ hai là, Vương Phu Chi không cho rằng kiến văn và tư duy là hai quá trình không có quan hệ với nhau chút nào, mà ngược lại, tâm gửi ở ngũ quan để cư ngụ là cần thiết, tham gia vào nhận thức cảm tính, mà nhận thức cảm tính lại là căn cứ của tư (suy nghĩ), "một cơ quan mất tác dụng, mà tác dụng của tâm đã bỏ đi vậy".

Vương Phu Chi còn nêu ra vấn đề quan hệ giữa hữu hạn và vô hạn về nhận thức. Ông cho rằng tri kiến văn là có hạn, tri tư duy là vô hạn. "Cái gọi là đạo của thánh hiền, tri dựa vào sự vật mà có, mà sự vật đã tiếp xúc với tai mắt và tai mắt phải phụ thuộc vào sự vật, thì có hạn vậy" ("Thánh hiền sở vị đạo, nguyên lệ hồ sự vật nhi hữu, nhi vu sự vật giả, tắc hữu hạn hĩ") ("Trung dung, chương thứ nhất", như sách đã dẫn, quyển 2). Vô luận nói về thời gian và không gian, tai mắt kiến văn của con người đều là có hạn, quyết không thể cùng tận tâm cả các vật, trong trường hợp

thiếu khoa học kỹ thuật và máy móc quan sát, lại càng như thế. Nhưng, Vương Phu Chi đã cho tư duy lý tính một năng lực vô hạn, "cơ quan của tâm, có được phép suy nghĩ, vốn không dựa vào vật mà không có bờ bến" ("Tâm chi quan, tư tắc đắc chi, nguyên bất ỷ vu vật nhi vô nhai lượng") ("Mạnh Tử. Cáo Tử thượng", như sách đã dẫn, quyển 10). Suy nghĩ có thể vượt qua sự vật cảm tính mà tiến vào lĩnh vực vô hạn, đạt tới nhận thức tuyệt đối. "Đạo hình nhi thượng này, không thể kiến, không thể văn, thì duy chỉ có tư duy là độc hiệu" (Như trên). Lý được coi là quy luật phổ biến, có tính vô hạn và tính tuyệt đối, tai mắt kiến văn tuy không thể là lực, nhưng "tư" (suy nghĩ) thì có thể bảo đảm, đó là bản tính của tư duy lý tính. Đó là sự đánh giá cao về tư duy lý tính của Vương Phu Chi.

Cuối cùng, ông nêu ra quan điểm thống nhất giữa kiến văn với tư duy, một mặt, tri kiến văn là cơ sở của nhận thức lý tính ; mặt khác, tư duy cần phải hành động trong kiến văn. "Tai mắt đến với tâm, không phải là rõ ràng dứt khoát mà có to nhỏ khác nhau... cái mạo, ngôn, thị, thính này, phân thành quan, mà tư là quân, hội thông ở bốn việc để tiến hành lễ lớn, không phải có linh quang của độc lộ (sương một mình) thoát xa cát bụi, mất đi hình tượng mà âm thanh tách rời khỏi lời nói và hành động, mà là cái tinh lờ mờ tối tăm vậy" ("Nhĩ mục chi vu tâm, phi tài nhiên như hữu đại tiểu chi thù. ... Cái mạo, ngôn, thị, thính, phân dĩ hành kỳ điển lễ. Phi biệt hữu độc lộ chi linh quang, quýnh thoát căn trần, dân hình thanh ly ngôn động, nhi vị hoảng hốt diểu minh chi tinh dã") ("Hồng Phạm" 3, "Thượng sách dẫn

nghĩa", quyển 4). Tư duy có thể thống soái nhận thức cảm tính, có năng lực trừu tượng tổng hợp, nhưng lại không thể thoát khỏi nhận thức cảm tính mà tồn tại, hai cái này không thể phân khai. "Pháp tượng không phải là thần không đứng được, thần không phải là pháp tượng không hiện lên. Đa văn mà lựa chọn, đa kiến mà biết, là để khởi phát tâm tư mà có thể quy về một, lại không phải là dựa vào tồn thần mà bố trí việc học về cách vật cùng lý vậy" ("Pháp tượng phi thần bất lập, thần phi pháp trọng bất hiện. Đa văn nhi trạch, đa kiến nhi thức, nãi dĩ khởi phát kỳ tâm tư nhi hội quy vu nhất, hựu phi đồ thị tồn thần nhi trí cách vật cùng lý chi học dã") ("Chính mông chú. Đại tâm thiên"). Ông nhiều lần nhấn mạnh tư duy lý tính không thể thoát ly kinh nghiệm cảm tính mà vận động một mình. Điều này đã khẳng định đầy đủ tri kiến văn, tức tác dụng của kinh nghiệm cảm tính, nó là cơ sở để tiến hành tư duy lý tính.

Nhưng Vương Phu Chi nói tri kiến văn không phải là nhận thức cao nhất của nhận thức luận, nhận thức luận cao nhất là tri đức tính, tức cái gọi là "chân tri". "Tâm tri chính là sinh ra do kiến văn, tri này không phải là "chân tri" vậy" (Như trên). Bởi vì "Tâm tri sinh ra do kiến văn chỉ là tri thức "vật lý" khách quan, chứ không phải là "tri thức" tính lý" của con người.

Tri đức tính thì không phải , nó không phát vì kiến văn, nó là tri thức căn bản nội tại có sẵn trong tâm, nên là "chân tri". "Kiến văn có thể chứng kiến sau khi đã biết, mà biết không phát vì kiến văn. Đức tính có thành tâm mà tự dụ mình, như trong tối tự chỉ mồm mũi, không đợi có gương

mới biết" (Như trên). "Cái đức tính không phải là tính của thể tai, mắt, miệng, là cái căn tâm của nhân nghĩa lễ trí mà có đủ cả. Thường có ở tâm, mà tính không vọng, động không mê, không dựa vào kiến văn ngôn luận mà đức đều là thực". ("Chính mông chú. Thiên đạo thiên"). Điều đó chứng tỏ, tri đức tính và tri kiến văn là hai loại tri thức khác nhau, nó là tri thức về nhân tính, chú không phải là tri thức về sự thực khách quan, nó là tiên nghiệm, chú không phải là kinh nghiệm. Nó không những không phát vì kiến văn, mà còn chịu được sự trói buộc của kiến văn. "Tâm tư là cái dựa vào tai mắt để biết, là cái riêng tư của hành vi con người vậy. Tâm tư ngụ ở cái thần hoá, là đức trời vậy" ("Vương mông chú. Thiên đạo thiên"). Dựa vào tai mắt kiến văn để được là cái riêng tư của hành vi của con người. Điều này hoàn toàn loại bỏ tri thức kinh nghiệm ra ngoài đức tính. Tri ngụ ở thần hoá, tức lương tri đức trời, là nhận thức tự giác của cái lý đương nhiên tự nhiên trong tâm.

Giống như là "Tâm tư", trước kia đã nói là không tách rời kiến văn, ở đây lại nói không dựa vào kiến văn, há không phải là mâu thuẫn sao ? Nhưng ở Vương Phu Chi xem ra, đây là hai loại nhận thức thuộc về hai cấp độ khác nhau. "Tâm tư" cố nhiên là lý tính nhận biết mà chủ thể nhận thức đã có, nhưng cái trước là nhận thức về sự thực khách quan, cái sau là tự nhận thức về giá trị của con người. Cái trước đòi hỏi quá trình từ kiến văn đến tư duy, cái sau là việc tư duy tự thân. Loại nhận thức này không phải không cần kiến văn, nhưng không phải dựa vào kiến văn. "Lập tâm để làm thể, mà tai mắt theo tâm, thì tri kiến văn đều là sự nổi lên

của thành lý" ("Lập tâm dĩ vi thể, nhi nhĩ mục tòng tâm, tắc kiến văn chi tri, giai thành lý chi trứ hĩ") ("Nghiêu điển nhất", "Thượng thư dẫn nghĩa", quyển 1). Cái gọi là "Lập tâm dĩ vi thể", nói về nội dung tri thức, kỳ thực là lấy tri đức tính làm thể. Trong trường hợp đó, tri kiến văn chỉ có thể là sự phát dụng và biểu hiện của tri thức bản thể. Điều đó, đương nhiên là tiên nghiệm luận về đạo đức.

Đó là một loại tự đánh giá và tự nhận thức, nó không những là "Chân" mà còn là "Thiện". "Tư vốn là lương năng[1] của nhân tâm, đâu lại ác ?" ("Luận ngữ. Công dã trường thiên", "Độc tứ thư đại toàn thuyết", quyển 4). Cái "tư" này không phải là tư duy tiến hành suy loại đối với tri kiến văn mà có thể quy về làm một, mà là tự phản tư của đức tính, tức cái gọi là "Việc học của Quân tử, chỉ biết tất cả cái tính của ta" ("Trung dung, chương 1", như sách đã dẫn, quyển 2). Tư là để biết tính của ta, tự phát sinh ra do nhu cầu giá trị thiện, ác, yêu, ghét. "Tư cũng chịu thành bởi yêu ghét vậy, không phải nó yêu, mà không tư, không phải là ghét, mà không tư. Cái yêu, ghét là sự bắt đầu ; cái tư dẫn dắt cái yêu, ghét để tìm lấy cái toại nguyện vậy. Yêu, ghét sinh ra tư, mà tư không đợi tư để sinh ra. Yêu, ghét là nguồn gốc của vạn hoá, nên nói là cực vậy" ("Tư diêu thụ thành về hảo ố dã, phi kỳ sở hoá, bất tư đắc dã ; Phi kỳ sở ố, bất tư khứ dã. Hảo ố giả, sơ kỷ dã ; Tư giả, dẫn thân kỳ hảo ố dĩ cải toại giả dã. Hảo ố sinh tư, nhi bất đãi tư dĩ sinh. Thị

(1)- Lương tri, lương năng là quan điểm triết học duy tâm thời cổ ở Trung Quốc. Theo Từ điển Trung - Việt - Nxb Khoa học xã hội - 1993 - tr. 755. (BT).

hảo ố vi văn hoá chi nguyên cô viết cục dã") ("Hồng phạm tứ", Thượng thư dẫn nghĩa, quyển 4). Ông nêu ra nhận thức của con người sinh ra do nhu cầu giá trị. Đó là một quan điểm rất quan trọng. Nhưng cái gọi là yêu, ghét, hoàn toàn là sự đánh giá về đạo đức, sản sinh ra do tự mình đòi hỏi, đã không phải là đối tượng nhận thức và nội dung hay là vấn đề chân thật, cũng không phải là vấn đề đánh giá chân lý nói chung. Thuộc về yêu, ghét, có tiêu chuẩn giá trị nội tại, đó là đức tính, tức "thiện".

Nói theo nhận thức luận nghĩa rộng, Vương Phu Chi đã phân biệt tri đức tính và tri kiến văn, là một sự phát triển về phạm trù luận lý học. Bởi vì, thực tế đang tồn tại hai loại nhận thức, một là, nhận thức chân lý về sự thật khách quan, hai là, nhận thức giá trị về sự tồn tại của con người. Vương Kỳ và Vương Đình Tương từ hai góc độ tương phản đã nêu ra sự khác nhau giữa hai cái này. Vương Phu Chi đã tiến hành trình bày một cách toàn diện, đó là sự cống hiến của ông. Nhưng ông nói tri đức tính thành "chân tri" và coi là nhận thức ở cấp độ cao nhất và xếp ở trên nhận thức khách quan, không thể không nói là chịu sự trói buộc nghiêm trọng của hệ thống phạm trù lý học.

Đới Chấn về căn bản đã phủ định tri đức tính, lấy tri kiến văn làm nguồn gốc của mọi tri thức, và nêu ra mệnh đề "cơ quan tai, mắt, miệng, mũi tiếp xúc với vật, mà tâm thông với phép đó, đã giải quyết được vấn đề quan hệ giữa cảm tính và lý tính. Ông cho rằng, nhận thức là giải quyết vấn đề quan hệ giữa chủ thể và khách thể. Khách thể là sự vật, chủ thể là tâm tri khí huyết của con người. Khí huyết

chỉ bộ máy cảm giác, tâm tri chỉ sự "thần minh" của tâm". "Vị, thanh, sắc, tại vật, mà tiếp xúc với khí huyết của ta ; Nghĩa lý tại sự, mà tiếp xúc với tâm tri của ta. Khí huyết tâm tri, là khả năng tự có" ("Vị dã, thanh dã, sắc dã, tại vật, nhi tiếp vu ngã chi huyết khí : Nghĩa lý tại sự, nhi tiếp vi ngã chi tâm tri. Huyết khí tâm tri, hữu tự cụ chi năng") ("Mạnh Tử tụ nghĩa sở chứng Lý"). Năng lực nhận thức của con người là trời phú. Khí huyết cho là "Tinh hiệp", có thể nhận thức tính chất vật lý của cá biệt sự vật, là vì "tri kiến văn" ; Tâm tri cho là "Thần minh", có thể thông qua phép tắc của sự vật, là tri tự lự. "Nghĩa lý không phải là cái gì khác, đã theo rồi, đã quan sát, không hoang đường vậy. Sao lại không hoang đường ? Là thần minh của tâm vậy" (Nghĩa lý phi tha, sở chiếu sở sát giả chi bất mậu dã. Hà dĩ bất mậu ? Tâm chi thần minh dã) (Như trên).

Tri kiến văn và tri nghĩa lý, đã là quan hệ của cảm tính và lý tính, hai cái này lại là thống nhất. Một mặt, thần minh của tâm chỉ có dựa vào kinh nghiệm cảm giác của tai, mắt để "hiệu kỳ năng", mới có thể biết sự vật. "Tất cả đầy đủ để biết cái phép tắc không thay đổi của sự vật". Mặt khác, tâm tri lại cao hơn kiến văn, là cấp độ cao hơn của sự phát triển của nhận thức. "Nhưng kiến văn không thể không rộng, mà cần phải sáng suốt ở tâm. Một việc khai thông, khiến cho không có dư thừa, thay một việc khác cũng như thế. Lâu rồi, sự sáng suốt của tâm tri, tiến tới thánh trí... tự chẳng quán thông, không phải học nhiều mà có thể biết hết. Nếu biết được vết tích của nó sẽ ngày một nhiều, thì thấy không đủ" ("Nhiên kiến văn bất khả bất quảng, nhi vụ tại năng minh vu tâm. Nhất sự khoát nhiên, sử vô dư uẩn, cánh

nhất sự nhí diệc như thị. Cửu chi, tâm tri chi minh, tiến vu thánh trí... Tự vô phất quán thông, phi đa học nhi thức sở năng tận. Cấu đồ thức kỳ tích ; tường nhật trực vu đa thích kiến bất túc") ("Mạnh Tử tự nghĩa sở chứng. Quyển"). Từ kiến văn mà tiến tới tâm tri, từ tâm tri mà tiến tới thánh trí, để "mở rộng quán thông", ở "nghĩa lý" đã thông, đạt tới cảnh giới cao nhất của nhận thức.

Nhưng điều này lại không phải là "Tâm xuất ra một ý" để định được không ? Bởi vì, lý ở vật mà không ở tâm, tác dụng nhận thức của chủ thể chỉ ở "Thông phép nầy", rõ lý kia, chứ không phải là lấy ý kiến chủ quan để "cưỡng chế" sự vật khiến nó phải phục tùng. Đó là nhận thức luận của chủ nghĩa khách quan, giống như tri đức tính mà các nhà lý học đã nói, tức tri thức đạo đức nội tại là khác nhau.

Song, Đới Chấn chưa phân biệt rõ rằng giá trị luận với nhận thức luận, cái gọi là tri nghĩa lý của ông, còn mang sắc thái đạo đức luận rõ nét. Tri kiến văn lại bị xem là cảm tri "tự nhiên", có quan hệ với "Khí huyết", mà khí huyết cũng có thể lý giải là nhu cầu cảm tính về sinh vật học ; Tâm tri lại bị coi là nhận thức "tất nhiên", mà tất nhiên tuy thuộc về khách quan, nhưng lại là nguyên tắc nhận thức của chủ nghĩa khách quan, dùng kinh nghiệm luận thay cho tiên nghiệm luận, lại chưa tiến hành thảo luận về ý thức chủ thể ; kết quả là nhận thức luận và đạo đức luận vẫn chưa được phân biệt. Cống hiến của ông ở chỗ, đề xướng ra lý tính nhận thức, mọi vấn đề nhận thức, cần trải qua khảo sát và phân tích lý tính nhận biết, từ đó mà phủ định trực giác và thể nghiệm phi lý tính. Đúng là nói về ý nghĩa này "tri" mà Đới Chấn nói, có đặc trưng của chủ nghĩa lý tính.

CHƯƠNG 19

HÀM DƯỠNG VÀ TỈNH SÁT[1]

"Hàm dưỡng" và "Tỉnh sát" là phương pháp quan trọng nói về tu dưỡng tâm tính trong lý học. Cặp phạm trù này đều có quan hệ mật thiết với các phạm trù vị phát, dĩ phát, thiên lý, nhân dục, tri hành, cách vật cùng lý v.v... Lý học đã lấy tâm tính làm trọng tâm, thì nhận biết và tồn dưỡng bản thể tâm tính như thế nào để đạt được sự tự giác hoàn toàn, từ đó mà thực hiện ranh giới lý tưởng, sẽ trở thành vấn đề quan trọng bậc nhất.

"Hàm dưỡng" là cái gốc trực tiếp bồi dưỡng tâm tính, tức thể nghiệm nội tâm siêu việt. "Tỉnh sát" là cái lý trọng tâm, quan sát nhận biết tuỳ thời, tuỳ việc. Nói chung "Tỉnh sát" là công phu "hàm dưỡng", "Hàm dưỡng" lại là tiền đề của "tỉnh sát". Nhưng, do sự khác nhau về trọng điểm mà các nhà lý học đã nhấn mạnh, hai phương pháp này cũng có tác dụng và ý nghĩa khác nhau.

Trong lý học, trước hết là Trương Tải đã đề cập tới vấn đề này. Cái gọi là "hư tâm" (khiêm tốn) của ông thực tế là

---

(1)- "Hàm dưỡng": là khả năng kiềm chế tình cảm, "Tỉnh sát" là tự kiểm tra (hành vi, tư tưởng của mình). Từ điển Trung-Việt. Nxb Khoa học xã hội. HN. 1993, tr. 471 và 1341.

nói về công phu hàm dưỡng ; cái gọi là "cùng lý" thì có quan hệ với "tỉnh sát". "Hư tâm" là tri tính tận tâm, "hư tâm sau đó tận tâm" ("Ngữ lục trung") là chỉ về loại bỏ hết thảy ý nghĩa phức tạp tư tâm, bao gồm cả tri kiến văn, bởi vì các điều này đều dễ dàng "tiểu khuốc tâm" (nhỏ bé làm mất cái tâm). Cái gọi là "tận tâm" để "tận vật", "Đại kỳ tâm" để "hiểu các vật của thiên hạ" đều là nói về tồn dưỡng bản thể của tâm tính, để tận tâm cho muôn vật trong trời đất, thực hiện ranh giới Thiên - Nhân hợp nhất. Nhưng chỉ có "hư tâm" mới có thể tận tâm tri tính, lập tâm cho trời đất.

Mặt khác, còn đòi hỏi "cùng lý". Bởi vì "con người vốn vô tâm, vì vật là tâm" ("Ngữ lục hạ"). Nói theo ý nghĩa này, chỉ có cùng vật lý, mới có thể tận tâm tri tính. Trong triết học Trương Tải, lý và tính tuy không phải là phạm trù cùng một cấp độ, nhưng cùng lý lại là phương pháp tận tâm tri tính. Tận tâm giả "theo cái chung lớn của nó". Cùng lý giả "Tận cái lý nhỏ bé của nó" (Như trên), biết được cái lý nhỏ bé mới có thể tận cái chung lớn của nó. Nói theo phương pháp luận, cùng lý nặng về phân tích, tổng hợp, tận tâm nặng về dung hội quán thông, chỉ có kết hợp hai cái lại mới là công phu tu dưỡng hoàn chỉnh. Ở đây, phương pháp nhận thức, tức lý tính và trực giác đều có tác dụng quan trọng. Đó là một đặc điểm của tu dưỡng luận của Trương Tải.

Nhị Trình không bằng lòng với Thuyết tận tâm và cùng lý của Trương Tải, phân biệt quá phân minh, hợp hai cái làm một, biến thành một lỗ công phu. "Nếu thực cùng được lý, thì tính mệnh cũng được". Như vậy đến nay, cố gắng tỉnh sát và hàm dưỡng kết hợp thêm một bước. Đó là cái nghĩa

cần có trong nội dung. Bởi vì, họ nâng lý lên thành bản thể, lấy lý làm tính. Trình Hạo nêu ra : "Cái đạo Kính lấy trong thẳng, nghĩa lấy ngoài vuông, để hợp nhất trong ngoài vậy" ("Di thư", quyển 11). Thực thể là lấy Kính làm công phu hàm dưỡng, lấy Nghĩa làm công phu tỉnh sát. (Về Kính sẽ bàn riêng ở chương sau). Nhưng "Nghĩa" cũng là trong, chứ không phải là hướng ra ngoài để tìm kế sách, bởi vì nội ngoại vốn là hợp nhất. Ông phản đối phương pháp "Không phải ngoại thì là nội", xuất phát từ quan điểm tính không có nội ngoại, ông chủ trương "nội ngoại lưỡng vong" (nội ngoại quên cả hai), không cần phân biệt nội ngoại, bởi vì là nội mà không phải là ngoại, thì bằng thừa nhận có sự phân chia nội ngoại.

Nhưng, ông lại chủ trương, trước hết, cần biết nhân thể. "Học giả cần biết nhân trước... biết được cái lý đó, để thành kính tồn giữ, không cần phải để phòng kiểm tra, không cần cùng sách. Nếu tâm chán nản, thì có trở ngại, nếu tâm không chán nản, sao lại có trở ngại ? Lý chưa có được, nên cần cùng sách. Tồn lâu tự sáng, sao phải cùng sách ?" ("Di thư", quyển 2, thượng). "Tiên thức nhân" (biết nhân ái trước) đã là hàm dưỡng cũng là tỉnh sát, nhưng đó không phải là hướng ra ngoài để cầu sách, mà là công phu nội tâm "phản thân mà thành", nghĩa là thể nghiệm trực giác. Ông lấy "biết nhân ái" làm công phu quan trọng bậc nhất, chỉ có biết được cái lý đó, mới có thể tồn dưỡng, điểm này có hơi khác với Chu Hy sau này, điều ông nhấn mạnh là hướng vào trong để tỉnh sát, hợp với hàm dưỡng làm một.

Trình Hạo cho rằng, tâm với nhân, với lý, với trời, hoàn toàn hợp nhất. "Chỉ tâm là trời, tận tâm để tri tính, tri tính

thì tri thiên, tại chỗ để nhận được, thì càng không thể tìm ở ngoài" (Như trên). Tận tâm là "Kính để trị nó", bỏ đi "tập quán cũ" và "sự ô hoại", để làm cho cái tính trong tâm "hoàn toàn tự túc", phải được khôi phục. Tỉnh sát là "nhận thủ" (nhận lấy). Nhưng chỉ có thể hướng vào trong để phản tỉnh, không thể hướng ra ngoài để thể nhận. Nếu hướng ra ngoài để thể nhận, là thiên nhân là hai, tâm tính là hai. Đó là tự thể nghiệm của tinh thần chủ thể, chứ không phải là tìm tòi tri thức theo sự vật khách quan. Hoạt động thể nghiệm này, càng là công phu hàm dưỡng và tỉnh sát.

Trình Di thì nêu ra chủ trương Hàm Dưỡng cần dùng kính, học tập tiến bộ thì tại trí tri" (Hàm Dưỡng tu dụng kính, tiến học tắc tại trí tri) ("Dị thư", quyển 18), nhấn mạnh hai loại công phu quan sát nhận thức vật lý và hàm dưỡng bản tâm, phải đồng thời cố gắng. "Học không lớn hơn trí tri, dưỡng tâm không lớn hơn lễ nghĩa" (Như sách đã dẫn, quyển 16). Trí tri có liên hệ với cách vật cùng lý. Cần phải tìm tri hướng ra ngoài : Lễ nghĩa là việc tự tu dưỡng, cần phải duy trì công phu kính. Nhưng hai loại công phu này lại không thể thiếu một cái nào được, không thể phế bỏ cái nào được. Nếu chỉ hàm dưỡng mà không có trí tri thì rõ ràng "mất ngoại". Nếu chỉ trí tri mà không hàm dưỡng thì dễ dàng "mất nội". Chỉ có kết hợp hai cái này với nhau mới là con đường hợp nhất nội ngoại.

Cái gọi là hàm dưỡng của Trình Di, là sự tự tu dưỡng trước khi thể nghiệm chưa phát, tỉnh sát thì thuộc về phạm trù nhận thức. Hai cái này tuy có tác dụng khác nhau, song lại là liên hệ với nhau. Một mặt, hàm dưỡng cần phải quan

sát nhận thức, không quan sát nhận thức thì không có trì thủ, "Trì thủ việc gì ? Cần phải trí tri trước. Trí tri tận tri vậy, cùng lý cách vật, là trí tri" (Như sách đã dẫn, quyển 15). Chỉ có trí được cái tri trong tâm, mới có thể có được hàm dưỡng và trì thủ. Nhưng muốn trí tri thì cần phải hướng ra ngoài để tìm tri, "xem xét vật lý để theo dõi mình, đã có thể thắp sáng cái lý, thì không đến, nên không biết" ("Quan vật lý dĩ sát kỷ, ký năng chúc lý, tắc vô vãng nhi bất thức") (như sách đã dẫn, quyển 18). Nếu vật bỏ cách vật cùng lý, nói suông về hàm dưỡng thì cái gọi là hàm dưỡng chỉ có thể là "Toạ thiền nhập định" của Phật giáo. Mặt khác, muốn cách vật cùng lý, lại cần phải hàm dưỡng cái tâm đó. Nhân tâm không thể giao cảm với muôn vật, cũng không thể làm cho nó không tư duy, song muốn không làm hại dục vọng vật chất, thì phải có chủ ở tâm, "có chủ thì hư, hư nói là tà không thể nhập vào được" ("Hữu chủ tắc hư, hư vị là bất năng nhập" (Như sách đã dẫn, quyển 15), có thể hư tâm tĩnh lự, cùng vật lý mà trí cái tri đó.

Trên thực tế, hàm dưỡng và cùng lý đều là để thực hiện cái lý trong tâm. Cùng lý là cái lý trong mình tâm. Hàm dưỡng là để dưỡng cái lý trong tâm, là hai mặt của một sự việc. Nhưng nếu chỉ có cùng lý mà không hàm dưỡng, thì cái lý trong tâm vẫn không thể sáng được. Ở đây có nguyên nhân chủ quan. "Có hàm dưỡng lâu rồi, lý trời tự nhiên sáng" ("Như sách đã dẫn" quyển 15). Có thể thấy, hai cái này cần cả, không được thiếu cái nào. Đó cũng là quan hệ giữa "vi học" và "vị đạo", vì học để tăng thêm tri thức, hàm dưỡng để loại bỏ "tư dục". Ngày một tiến đến tri, là để hàm dưỡng tâm tính, hàm dưỡng thì "không thiện với quả dục".

Nó là phương pháp quan trọng để thực hiện "Khử nhân dục, tồn lý trời".

Ở đây có một vấn đề, cái gọi là "dưỡng tâm" của Trình Di, là hàm dưỡng cái tâm của bản thể của hình nhi thượng, hay là hàm dưỡng cái tâm tác dụng của hình nhi hạ ? Ông chưa giải đáp rõ ràng. Nhưng, nhìn từ tư tưởng căn bản của ông, chủ yếu là chỉ về cái trước, tức cái tâm của "bản thiên". Chỉ có bản tâm không che kín mới có thể phát mà đều chính. Chính vì như thế "tư dục" được coi là ngoại tại. "Dưỡng tâm không thiện với quả dục, đa dục đều từ ngoài tới" ("Ngoại thư", quyển 3). Đa dục và quả dục hầu như chỉ có sai kém về lượng, thực tế lại có ý nghĩa về chất, tức là "cái công của lý trời" hay là "cái riêng của vật dục". Trí tri là để "minh thiện", hàm dưỡng là để "tồn thiện" đều là công phu "tâm địa" tự tu dưỡng.

Sau Nhị Trình, Hồ Hoằng đã phát triển phương pháp "biết trước cái thể của nhân ái" của Trình Hạo, ông đã đưa ra chủ trương theo dõi biết trước sau mới hàm dưỡng. "Dục là nhân, cần biết trước cái thể của nhân" ("Tri ngôn nghi nghĩa"). Chỉ có biết trước cái thể của nhân, mới có thể tồn dưỡng, mới có thể thực tiễn. Cái gọi là biết trước cái thể của nhân của Hồ Hoằng, cũng là tự quan sát để biết và tự thể chứng. Nhưng điểm này bị Chu Hy phê bình. Chu Hy cho rằng, nói về tự tu dưỡng, phải "hiểu rõ về trì dưỡng mà lược đi thể sát", nếu "cần dựa vào mầm non mà biết gốc rễ, thì ai đã chăm sóc cái gốc rễ của nó để cành lá của cây tự tươi tốt !" ("Tất dục nhân miêu duệ nhi thức bản căn, thục nhược bồi kỳ bản căn nhi thỉnh kỳ chi diệp chi tự mậu đa !")

(Như trên). Điều đó chứng tỏ, Chu Hy, rất coi trọng hàm dưỡng bản nguyên, chứ không phải là chỉ chú trọng quan sát nhận thức mà thôi.

Cái gọi là trì dưỡng của Chu Hy, cũng là cái gọi là "Hàm dưỡng trước khi chưa phát" của Trình Di. Phương pháp này qua sự phát triển của các ông La Dự Chương, Lý Động,... đã trở thành phương pháp thể nghiệm quan trọng. Song La Dự Chương dạy Lý Động, mà Lý Động dạy Chu Hy đều chuyên môn đề xướng thể nghiệm trong "tĩnh". Lý Động nói : " Tiên sinh (La Dự Chương) ra lệnh tĩnh tọa để xem hỷ nộ ai lạc, vị phát gọi là trung, khi vị phát làm khí tượng sao được, ý này không chỉ ở học hành tiến bộ có sức lực, mà cũng là cần thiết cho việc dưỡng tâm" ("Diên Bình vấn đáp"). Khí vị phát khí tượng là trạng thái bản thể của "tâm", xem khí tượng khi vị phát, là thể nghiệm nội tâm tự siêu việt, thực hiện sự tồn tại bản thể của bản thân, chứ không phải xem hỷ nộ ai lạc lúc chưa phát động có trạng thái tâm lý nào. Ở đây, cái gọi là "tĩnh tọa" (ngồi yên) chứ không phải là tĩnh "tịch nhiên bất động", mà là một loại phương thức thể nghiệm, song cái thể nghiệm lại là cảnh giới bản thể "tịch nhiên bất động" (Về tĩnh, sẽ bàn riêng ở chương sau).

Chu Hy tiếp thụ phương pháp này, đồng thời lại nêu ra chủ trương hàm dưỡng và tỉnh sát, hai cái này " giúp đỡ lẫn nhau" ("Ngữ loại", quyển 62), coi hàm dưỡng ở "vị phát" và tỉnh sát ở "dĩ phát" là một lô công phu liên hệ với nhau. "Đại để vị phát, dĩ phát, chỉ là một hạng công phu, vị phát chắc phải tồn dưỡng, dĩ phát cũng phải thẩm sát. Khi gặp

sự việc nêu lại, không thể tự lười nhác, sống phát túng quá, không có lúc nào là không tồn dưỡng, không có sự việc nào là không tỉnh sát" (Như trên). Cái gọi là không có lúc nào là không tồn dưỡng, rõ ràng là bất kể lúc động, lúc tĩnh đều phải tồn dưỡng, không phải chỉ có khi tĩnh mới có thể tồn dưỡng. Nhưng đã là tồn dưỡng, hàm nghĩa của nó không giống với tỉnh sát, nó là hoạt động thể nghiệm tự siêu việt, đồng thời lại là một loại hoạt động thực tiễn của chủ thể, tức cái gọi là "bồi dưỡng căn bản", phải cố gắng từ bản nguyên của tâm tính. Nhưng tất nhiên không phân động, tĩnh, do đó "chỉ một chúa tể nghiêm túc, lẫ có công phu hàm dưỡng" (Như trên).

Tỉnh sát là nói về "dĩ phát". Cái gọi là "không có việc nào là không tỉnh sát", nghĩa là thông qua ứng sự tiếp vật, tuỳ thời gian mà quan sát để biết vật lý, để phản hồi về bản tâm, vì thế đòi hỏi công phu cùng lý. "Đại bản dùng hàm dưỡng, trung tiết thì cần công của cùng lý" (Như trên). Nhưng, tỉnh sát chẳng qua là phương pháp do dụng mà đạt được thể, quy cho cùng vẫn là làm rõ cái "Đại bản". "Đại bản" là cái tâm của bản thể, nghĩa là lý tính. " Tài động đến tu, tức là đã phát động, mà ứng sự tiếp vật, tuy vạn biến khác nhau, có thể tỉnh sát được, đều hợp với chỗ lý lẽ, đây là tâm bản của ta có cái lý đó, đều hợp làm việc gì, không cho phép bên ngoài xoay chuyển xếp đặt vậy" (Như trên). Từ ý nghĩa đó mà nói thì hai cái này lại là một công phu.

Chu Hy nhấn mạnh, hàm dưỡng, tỉnh sát quyết không thể phân chia dứt khoát ra hai công phu (thời gian), chỉ có

thể giao dưỡng với nhau, vận dụng với nhau, giống như quan hệ tri hành. Trong lúc bàn luận với các ông Trương Thức, Học giả Hồ Nam, Chu Hy đã phê bình họ phân chia vị phát và dĩ phát, hàm dưỡng và tỉnh sát quá nghiêm ngặt, khi vị phát sắp xếp hàm dưỡng ra sao, khi dĩ phát sắp xếp tỉnh sát thế nào. Kết quả ngược lại thành "Đảm các". Sự thực, Trương Thức nhấn mạnh hơn hàm dưỡng, "cái cần nắn, là sự sở tồn của tâm vậy" (Thao chi giả, nãi tâm chi sở tồn dã"), tâm tuy không có hình, nhưng "thể của nó rõ ràng", "Phải thể nghiệm sâu sắc nhân lúc thao xá" ("Mạnh Tử. Thuyết. Cáo Tử Thượng"), nghĩa là nói phải thể nghiệm sâu sắc về "trung vị phát". Chu Hy nêu ra, hàm dưỡng, tỉnh sát, "là quán thông tới thời gian (công phu) dĩ phát và vị phát". Chu Hy nêu ra, lúc vị phát chắc chắn cần tồn dưỡng, khi dĩ phát cũng cần tồn dưỡng ; Khi dĩ phát chắc chắn phải tỉnh sát, lúc vị phát chắc chắn cũng cần tỉnh sát "chỉ là muốn không có thời gian nào là không cố gắng" (Như trên). Ví dụ, "cẩn thận đề phòng sợ hãi" là chỉ về thời gian hàm dưỡng khi hỷ nộ ai lạc chưa phát. "Tất cả muôn sự đều chưa xảy ra, thì nhà mình phải cẩn thận đề phòng sợ hãi trước, như thế phải nhắc tới cái tâm đó, thường ở đây, là đề phòng do chưa xảy ra" (Như trên). Nhưng không phải là "nhắm mắt bịt tai", bỏ đi mọi kiến văn tư duy, mới cho là hàm dưỡng. Kỳ thực, nó là thời gian "thông quán động tĩnh", lại như "cẩn thận một mình" thuộc về thời gian tỉnh sát, bởi vì một mình con người không biết, mà đã biết thì có tự duy, tự duy tức là dĩ phát, nhưng nó có thể cố gắng lúc sắp nẩy sinh.

"Tâm" mà Chu Hy nói ở đây, đã là tâm của bản thể, lại là tâm tri giác. Hoặc có người cho rằng, cái gọi là bản tâm

hàm dưỡng của Chu Hy, chỉ là hàm dưỡng một cái tâm tri giác, đồng thời kiêm cả hàm dưỡng tính trong tâm. Kỳ thực không như thế. Chu Hy đã nói rõ ràng là vị phát là thể, dĩ phát là dụng, thể là tính, dụng là tình, sao có thể nói hàm dưỡng ở vị phát, chỉ là hàm dưỡng một cái tâm tri giác ? Sau có cái gọi là "Thuyết mới trung hoà", ông luôn luôn kiên trì Thuyết tâm có thể dụng, vị phát, dĩ phát của nó chính là chỉ nói về cái đó. (Xem kỳ Chương "Vị phát dĩ phát"). Đã như thế, cái gọi là hàm dưỡng ở vị phát của ông, đương nhiên là hàm dưỡng cái tâm của bản thể, chứ không phải hàm dưỡng cái tâm thực nhiên lúc chưa từng phát động, tức tâm chi giác, liên đới tồn dưỡng cái tính đã tồn trong cái tâm tồn dưỡng đó. Nhưng do thể không tách rời dụng, vị phát không tách rời dĩ phát, nên "bản tâm" cũng không tách rời tâm tri giác. Nếu là hàm dưỡng tâm tri giác, lại như nói thế nào là hàm dưỡng "Đại bản" ? Tất nhiên, "đại bản" chỉ về tâm, thì không thể nói tâm chỉ là dĩ phát. Nói lùi lại là, hàm dưỡng khi chưa phát động còn có thể thành lập được, thì hàm dưỡng ở dĩ phát. "Thông quán động tĩnh" lại lý giải như thế nào ? Tóm lại, cái gọi là hàm dưỡng ở vị phát của Chu Hy, chỉ có thể lý giải là thời gian thể nghiệm siêu việt, là "nghịch suy", chứ không phải là "thuận thời", nhưng lại không tách rời tâm tri giác. Chỉ có như vậy, mới phù hợp với Thuyết quán xuyến động tĩnh và quán xuyến vị phát và dĩ phát của ông.

Nhưng, giống như Trình Di, Chu Hy không những coi trọng hàm dưỡng, mà còn nhấn mạnh tỉnh sát. "Có hàm dưỡng chắc chắn phải có tỉnh sát, không qua hàm dưỡng thì cũng phải tỉnh sát. Không thể nói sau khi ta không có

thời gian hàm dưỡng ở chỗ dĩ phát càng không quản cái khác. Nếu ở chỗ phát có thể kiểm tra điểm, cũng có thể biết được phải hay không phải. Nay nói hàm dưỡng, nếu nói không biết trước cái thấp nhất của lý nghĩa, thì hàm dưỡng không được ; Nói tỉnh sát, nếu nói là không có hàm dưỡng, thì tỉnh sát không được. Hai cái này kéo lẫn nhau, lại thành đảm các" (Như trên). Hàm Dưỡng tuy có phân biệt, song chẳng qua là phân biệt về phương pháp. Tất nhiên đều là thời gian và phương pháp, thì quyết không thể tách rời hoạt động kinh nghiệm hậu thiên, nếu không thì là "Toạ thiền nhập định" của Phật giáo, "Ngôn ngữ đạo đoạn, tâm hành xứ diệt" (lời nói dứt khoát, chỗ tâm hành bị diệt). Thứ nữa là, hai loại thời gian này cố nhiên không thể thiếu một, nhưng không phải là chỉ có sau khi tỉnh sát, mới có thể hàm dưỡng, không có tỉnh sát thì không thể hàm dưỡng, chỉ có sau khi hàm dưỡng, mới có thể tỉnh sát. Không hàm dưỡng thì không thể tỉnh sát. Nói theo phương pháp luận, cặp phạm trù này so với các phạm trù khác, có tính linh hoạt, tính độc lập hơn, đều có thể gây ra tác dụng tư dưỡng tâm tính.

Nhưng tỉnh sát có hai loại giải thích, một là, sự tự phản thân quan sát ở thân thể, hai là, quan sát nhận thức vật lý hướng ra ngoài. Trên đã nói, chủ yếu là tự tỉnh sát, trực tiếp nói đến vấn đề tính mệnh tâm thân. Nhưng Chu Hy coi nhấn mạnh cách vật cùng lý, đó cũng là phương diện quan trọng của tỉnh sát. Về cách vật cùng lý, đã có chương riêng trình bày, ở đây cần bàn tới là vấn đề quan hệ giữa tồn dưỡng và cùng lý.

Cái gọi là tồn dưỡng của Chu Hy, có nhiên là tồn dưỡng "đại bản", song cũng có ý nghĩa tồn tâm để cùng lý. Bởi vì tâm có phân ra thể và dụng, trong lúc tồn dưỡng bản thể tâm tính, còn cần phải phát động để tư duy, cách vật cùng lý. "Có thể tồn tâm, sau đó cùng lý" là chỉ về tâm nhận biết. Ở đây, tồn tâm và cùng lý là quan hệ giữa hố (là) điều kiện và hố (là) nhân quả. Một mặt, "biết cái linh của tâm đó mà tồn nó ở trong "đoan trang tĩnh nhất", để làm cái gốc của cùng lý". Mặt khác, "Tri có cái diệu kỳ của nhiều lý mà cùng lý ở lúc suy nghĩ bàn bạc về học vấn, để có công tận tâm" ("Đại học hoặc vấn", quyển 2). Nội ngoại vốn là một lý, thì cách vật cùng lý là công phu phát minh ra bản thể tâm tính. Nếu chỉ có hàm dưỡng mà không cùng lý, thì cách vật cùng lý là công phu phát minh ra bản thể tâm tính. Nếu chỉ có hàm dưỡng mà không cùng lý, thì thiếu công phu bên ngoài, đã không biết vật lý, lại hàm dưỡng tâm tính như thế nào ? Đó chính là đặc điểm lớn nhất, khác với Tâm học của Chu Hy.

Về vấn đề này, Lã Tổ Khiêm cho rằng có đặc điểm tâm học, cũng như chủ trương hàm dưỡng và tỉnh sát "cùng tiến", không thể chỉ nhấn mạnh một mặt. Đồng thời hàm dưỡng " càng cần làm thí nghiệm cơ học ở mọi việc, mọi vật, nếu có chỗ khấp khểnh trở ngại, thì tức chỗ đó có nguồn bệnh, cần tìm sâu mà loại bỏ nó đi" ("Dữ học giả dữ chu đệ", "Đông Lai văn tập", quyển 5). Điều này rất gần gũi với tư tưởng của Chu Hy.

Lục Cửu Uyên thuộc Phái Tâm học, đề xướng công phu "giản dị". Về phương pháp tu dưỡng thì ông nhấn mạnh hàm dưỡng bản tâm, mà phản đối tỉnh sát đối với mọi sự việc.

Ông cho rằng, vị phát, dĩ phát vốn là một việc, hàm dưỡng, tinh sát vốn không có phân biệt. "Nếu cái tâm đó tồn, thì cái lý đó tự sáng suốt" ("Ngữ lục", "Tượng sơn toàn tập", quyển 34). Khi kính tự có thể kính, khi hiếu tự có thể hiếu, không cần phải tìm để biết cái gọi là "định lý" trên mọi sự vật. Vì thế, công phu đều ở trên tồn dưỡng. Nếu thu thập tinh thần ở bên trong, thì "ai lừa được anh, ai dấu được anh ? Thấy được đầu thì sau thường hàm dưỡng, là rất thứ tự ?" (Như sách đã dẫn, quyển 35). Đó cũng là vận dụng nguyên tắc tự luật và tự chủ. Chu Hy tuy coi trọng tồn dưỡng, nhưng kiên trì lấy tinh sát cùng lý làm công phu tồn dưỡng, không như thế, thì không đủ để hợp nhất trong ngoài. Thực tế đó là đưa nhận thức kinh nghiệm vào tu dưỡng tâm tính, lấy đó làm điều kiện quan trọng của thực tiễn đạo đức. Đây xem ra là hướng ra ngoài thực tế, nhưng chính là hướng vào trong. Nhưng ở Lục Cửu Uyên xem ra, lý trong tâm đều hoàn toàn thỏa mãn, nguyên tắc tự luật về bản thể luận, về phương pháp, tất nhiên là tự tồn dưỡng, nếu lấy cùng lý làm công phu tồn dưỡng, thì chưa tránh khỏi "con đường gian nan, lìa cành xẻ hộ" (Các môn phái bị phân tán). Vì thế, ông phản đối lấy quan sát nhận thức vật lý làm công phu chủ yếu. Ông nói : "Người ta, ai không có tâm ? Đạo không ngoài kế sách, bị tổn thương, phóng mất đi thôi. Người xưa dạy rằng, người ta chẳng quá tồn tâm, dưỡng tâm và cầu phóng tâm (yên tâm). Cái tốt đẹp của tai thì ai mà chẳng có sẵn, con người không biết bảo dưỡng mà ngược lại, làm thương tổn, bỏ đi mất thôi. Nếu biết như thế mà phòng ngừa nó tổn hại đến cái đầu phóng đi mất, suốt ngày tưới tắm bảo dưỡng, làm cho nó xanh tốt xum xuê, nếu chân

tay bảo vệ đầu mặt thì có việc gì chi li khó khăn !" ("Dụ Thu tông Mỹ", như sách đã dẫn, quyển 5). Công phu chỉ có một, tức bảo dưỡng tưới tắm cho bản tâm đạo đức của mình, làm cho nó không phóng mất mà thôi. Tồn dưỡng cũng là "lập bản", "căn bản tạm thời lập, bảo dưỡng không thay, tự nhiên ngày một mới, cái gọi là cái có thể lâu, có thể lớn, không xuất ra ở ngoài giản dị mà thôi" ("Dữ Cao Ứng Triều", như sách đã dẫn).

Công phu hàm dưỡng bản nguyên, nói theo mặt tích cực là bồi dưỡng ý thức đạo đức nội tại, khiến cho nó được tự giác thực hiện ; Nói theo mặt tiêu cực là loại bỏ cái hại của "vật dục", làm cho bản tâm đạo đức được phục hồi sáng suốt. Hai cái này là cùng một sự việc. Lương tâm vốn ta đã có, nhưng sở dĩ không thể tự bảo vệ, là do có cái hại, muốn giữ cái tốt của tâm ta, cần phải khử cái hại của tâm ta đi. "Cái đó sở dĩ hại cái tâm ta là vì sao vậy ? Là cái dục vậy. Dục nhiều thì tâm tồn cần một mình, dục vô quả thì tâm tồn tất phải nhiều ". Cho nên, người quân tử không mắc phải cái bất tồn của cái tâm đó, mà mắc phải cái bất quả của sự ham muốn. Sự ham muốn (dục) mất đi thì tâm tự tồn tại ("Dưỡng tâm mạc thiện vu quả dục", như sách đã dẫn, quyển 32). Cái gọi là tồn tâm cũng là tồn lý để khử dục, muốn tồn mà không phóng hoặc phóng mà không có thể thu, cũng cần một lượt công phu, tức cái gọi là "làm ruộng đất nhiều lần". Kỳ thực, Lục Cửu Uyên không phải hoàn toàn không cần công phu tỉnh sát về học tập cùng lý v.v..., nhưng chỉ có sau khi công phu tồn dưỡng đến, mới có thể nói được cùng lý, nếu không thì là "giả linh để cướp bóc lương thực của cải", cùng lý càng nhiều, hại của nó càng

lớn. Đó là sự phân biệt giữa tri thức kinh nghiệm và bản tâm đạo đức.

Vương Dương Minh không hoàn toàn giống Lục Cửu Uyên. Ông thừa nhận hai loại công phu hàm dưỡng và tỉnh sát đều là tất yếu. Nhưng, lại nói hai loại công phu không phải là "hai việc", mà là "một việc". Ví dụ, cư kính và tỉnh sát, nhưng thực là một việc. Nói về chỗ chuyên nhất cùng lý, thì gọi là cư kính ; Nói về chỗ cư kính tinh vi chặt chẽ thì gọi là cùng lý. Ngược lại, không phải là cư kính rồi không có cái tâm cùng lý, khi cùng lý không có cái tâm cư kính. Tên tuy khác nhau, nhưng công phu chỉ là một việc" ("Tựu cùng lý chuyên nhất xứ thuyết, tiện vị chi cư kính ; Tiện cư kính tinh mật xứ thuyết, tiện vị chi cùng lý. Khước bất thị cư kính liễu biệt hữu cá tâm cùng lý, cùng lý thời biệt hữu cá tâm cư kính. Danh tuy bất đồng, công phu chỉ thị nhất sự") ("Truyền tập lục Thượng"). Con người chỉ có một tâm, tâm tức là lý, cái cùng lý phải chăng không phải là cùng cái lý của tâm đó, đều là dụng công ở tâm. Trong hàm dưỡng có cùng lý, mà trong cùng lý có hàm dưỡng, nếu khi gặp sự việc cùng lý mà không hàm dưỡng thì thành "trục vật" (đuổi vật đi) ; lúc vô sự hàm dưỡng mà không cùng lý thì thành "trước không " (kế trước suông). Điều này hoàn toàn nhất trí với Thuyết tri hành hợp nhất của ông. Cùng lý, tuy thuộc về sự việc của tri, nhưng lại không thể tách rời hành ; Hàm dưỡng tuy thuộc về sự việc của hành, song lại không thể tách rời tri. Nhận thức đạo đức và thực tiễn đạo đức vốn không phải là hai sự việc.

Giống như Lục Cửu Uyên, ông nhấn mạnh "Dụng công về bản nguyên" và "Dụng công về tâm thể", nghĩa là công

phu hàm dưỡng chăm bón tưới tiêu. "Chỉ dưỡng từ trong hỉ nô ai lạc chưa phát" (Như trên). Đó mới là phương pháp tu dưỡng quan trọng nhất. "Người trồng cây, cần chăm bón gốc, người "trồng đức" cần dưỡng cái tâm, chỉ có cái trung tồn dưỡng chưa phát, mới có cái hòa phát mà đều là trung tiết. Nếu không thì là "Chi ly quyết liệt". Chính vì nội ngoại là một thể nên dưỡng nội thì tự có ngoại; Nếu lấy ngoại làm nhiệm vụ, thì ở tâm tính của nhà mình sẽ không có chút gì dính líu. "Người chuyên hàm dưỡng, hàng ngày không thấy đủ, người chuyên hiểu biết, hàng ngày thấy nó có thừa ; Cái ngày không đủ, thì ngày có dư, cái ngày có dư, thì ngày không đủ" ("Chuyên hàm dưỡng giả nhật kiến kỳ bất túc, chuyên thức kiến giả nhật kiến kỳ hữu dư ; Nhật bất túc giả. Nhật hữu dư hĩ, nhật kiến kỳ hữu dư giả nhật bất túc hĩ") (Như trên). Ông thậm chí đối lập hàm dưỡng với tri thức, cho rằng kết quả tri thức giảm, đó là sự đầy đủ của đức tính, kết quả của tri thức tăng là sự mất đi của đức tính. Vì ở ông xem ra, tri thức nhiều sẽ có thể tăng trưởng cái tâm công lợi, ngược lại, có thể làm hại lương tri có sẵn của mình, vì thế, muốn giảm thì giảm, để dẫn đến không. Ở đây, ông đã tiếp thu phương pháp tu dưỡng của Đạo gia rất rõ ràng.

Nhưng, Vương Dương Minh cuối cùng không giống Lục Cửu Uyên. Ông đã tiếp thu Thuyết vị phát dĩ phát, thì không thể phủ định công phu tỉnh sát. Cái gọi là "Rèn luyện về sự việc", chố ứng biến chén tạc chén thù cần dụng công rất khó phân biệt với tỉnh sát. Về mọi sự vật của Chu Hy, chỉ là ở Chu Hy xem ra, dù không hàm dưỡng, cũng phải tỉnh sát, biết nó là phải hay trái, chính là vì hàm dưỡng.

Nhưng Vương Dương Minh thì nhấn mạnh, cần "Biết đại thể" mà hàm dưỡng tâm thể, mới có thể rèn luyện trên sự vật, chỉ là bản thể không tách rời công phu, nên hàm dưỡng bản nguyên, không tách rời quan sát nhận thức vật lý. Điều này biểu hiện phương pháp tu dưỡng "bản thể tức công phu, công phu tức bản thể của Dương Vương Minh. Kỳ thực cái gọi là "công phu", bao gồm cả hàm dưỡng và tỉnh sát. Vương Dương Minh chủ trương, để học "không được nắm một phía", tức hàm dưỡng tỉnh sát không bỏ một phía. "Chỉ treo lơ lửng trên không để giữ lấy tĩnh, như cây khô chết cháy, cũng vô dụng, cần dạy cho nó tỉnh sát khắc trị. "Công tỉnh sát khắc trị thì không có thời gian mà có thể nhàn rỗi" (Như trên). Tỉnh sát và khắc trị liên hệ với nhau, chứng tỏ nó vẫn là công phu của tâm địa và không toàn là quan sát nhận thức vật lý. Ông không đề xướng cần phân biệt, phân tích cái lý của nó trên mọi sự mọi vật, mà là chủ trương dụng công về tính, "nhìn được một chữ tính cho rõ ràng, tức muôn lý lẽ sáng sủa" (Như trên). Tư (suy nghĩ) cũng là tất yếu. "Bắt đầu học cần suy tư, tỉnh sát và khắc trí, tức lấy suy nghĩ thành thục, chỉ suy tư một lý trời" (Như trên). Đó vẫn là tự phản tỉnh của "phản thân mà thành thục", không phải là hoạt động nhận thức về tách mối gỡ sợi. "Khắc trị" vốn thuộc về công phu hàm dưỡng, tức công "quét trừ sạch bóng", tỉnh sát khắc trị cũng dùng, chứng tỏ hàm dưỡng và tỉnh sát cũng phân biệt một cách vô nguyên tắc, đó cũng là vận dụng Thuyết tri hành hợp nhất về phương pháp tu dưỡng của Vương Dương Minh.

Tóm lại, Trình Di, Chu Hy, Lục Cửu Uyên, Vương Dương Minh về phương pháp tuy có nặng về một phía,

nhưng bản chất hoàn toàn giống nhau, tức đều là để quán triệt nguyên tắc chủ thể, đề cao tính tự giác của thực tiễn đạo đức, đạt tới mục đích tự hoàn thành và tự thực hiện, để thực hiện cảnh giới "Thiên - Nhân hợp nhất".

La Khâm Thuận, Vương Đình Tương v.v... thuộc phái khí học vì đã phủ định thuyết bản thể của tâm, đã có sự giải thích khác nhau về hàm dưỡng và tỉnh sát. Họ cũng nói về hàm dưỡng, nhưng không phải là tồn dưỡng cái tâm tri giác linh minh. Cái gọi là tỉnh sát, thì liên hệ với cách vật cùng lý. Họ đã phát triển một mặt tồn tâm cùng lý của Chu Hy, lại phủ định quan điểm cơ bản về hàm dưỡng "Đại bản", vì thế mà có khác với Chu Hy.

Trong phạm trù luận của La Khâm Thuận, không có khái niệm "bản thể của tâm" này, không tồn tại vấn đề tồn duõngng "Đại bản". Vì thế, cái gọi là tồn tâm của ông chỉ có thể là tồn dưỡng cái tâm tri giác. "Lý sở tại gọi là tâm, nên không phải tồn tâm thì không có để cùng lý. Tâm sở hữu gọi là tính, nên không phải tri tính thì không có để tận tâm" ("Khốn tri ký", quyển thượng). Tâm đã là nơi sở tại hoặc tồn chủ của lý, cái gọi là tồn tâm của ông rõ ràng là chỉ về tâm tri giác của hình nhi hạ. Tồn tâm chỉ là vì cùng lý, tức tồn dưỡng cái tâm tri giác linh minh, làm cho nó sạch sẽ vô tạp, giống như gương sáng, để có thể cùng lý. Muốn cùng lý, thì cần cách vật, cái gọi là "cùng lý cần có thứ tự từ từ", nghĩa là cần phải có công phu cách vật này. Chỉ có cách vật cùng lý, sau mới có thể tri tính, tri tính thì có thể tận tâm. Ở đây, cái gọi là tận tâm, không phải là tồn tâm, mà là phát minh cái tính sở tại trong tâm.

Dơ La Khâm Thuận lấy "vị phát" làm tâm, "trung" của vị phát là tính, vì thế, cái gọi là tồn dưỡng của ông, có khác với "hàm dưỡng ở vị phát" của Chu Hy, càng không giống Thuyết "mạnh tỉnh đề tư" (giảm mạnh việc xé bỏ) của Lục Cửu Uyên. Ông phê phán cái gọi là "Hốt tỉnh (không để ý tới) sự trong sáng của cái tâm đó, hốt tỉnh sự vô đầu vô cuối của cái tâm đó, hốt tỉnh sự việc gì cũng thông của cái tâm đó" của Lục Cửu Uyên và Dương Giản, thực tế là "cái gọi là cảnh giới thánh trì tự giác của Thích ca vậy" (Như trên), tức Thuyết trực giác, đốn ngộ mà Phật giáo đã tuyên truyền phổ biến. Ở La Khâm Thuận xem ra, điều đó đã không phải là tồn dưỡng, cũng không phải là cùng lý, mà là truy tìm một cảnh giới tinh thần siêu việt mà lại thần bí. La Khâm Thuận tuy đã tiếp thu đạo đức luân lý học "lý có ở tâm", nhưng không phải người theo Thuyết tự luật đạo đức, ông không chủ trương công phu thể nghiệm "phản chân mà thành thực", ngược lại, coi trọng sự tích luỹ trí thức kinh nghiệm. Ông phê phán Thuyết "Lục Kinh giác ngã chú cước" (Sáu kinh đều là sách chú thích của ta) là không đọc sách, không cầu giải, chỉ đề xướng phát minh "bản tâm", đưa người học sau vào con đường tu dưỡng tôn giáo "toạ thiền nhập định". Nhưng Học thuyết tồn tâm cùng lý của La Khâm Thuận lại thừa nhận có sự tồn tại "định lý" tuyệt đối ở ngoài, vì thế mà lấy tận tâm tri tính làm nhiệm vụ căn bản.

Vương Đình Tương cũng như thế. Ông thừa nhận và khẳng định công phu hàm dưỡng. "Minh đạo" không thiện ở trí tri, thể đạo không trước hàm dưỡng, tìm cái cực của nó, có đạo giao chí nội ngoại ("Thận ngôn. Tiền tâm thiên"),

"Minh đạo" là vấn đề nhận thức hướng ra ngoài, cho nên phải cách vật trí tri ; "Thể đạo" là vấn đề thể nhận hướng vào trong, cho nên phải hàm dưỡng Trí tri và hàm dưỡng, mỗi cái có tác dụng riêng mà lại kết hợp với nhau, là "giao trí trong ngoài".

Nhưng, hàm dưỡng mà Vương Dương Minh đã nói, cũng là tồn dưỡng cái tâm minh giác hư linh hay tâm tri giác, "sao gọi là tồn dưỡng ?". Rằng: Tâm chưa đính lúu với việc hư mà không có vật, minh mà có giác ngộ sự mất như vậy" (Phu hà dĩ vị tồn dưỡng ? Viết : Tâm vị thiệp vu sự dã, hư nhi vô vật, minh nhi hữu giác, khủng khủng yên nhược hoặc mịch chi dã) (Như trên). Đó chính là cái tâm "hư minh" mà Tuân Tử nói, hàm dưỡng cái tâm, đó là vì "thể đạo", nhưng tâm không phải là thể "vị phát". "Tâm chưa dính lúu đến sự việc" là chỉ trạng thái yên lặng trong sách của tâm lúc chưa tiếp xúc với sự việc, tâm tĩnh thì hư minh mà có giác ngộ, đó là điều kiện tiên quyết để tiến hành hoạt động thể nhận, cũng là nội dung chủ yếu của hàm dưỡng. Hàm dưỡng và Trí tri liên hệ với nhau. Trí tri cần phải suy tư, suy tư cần cảm ở vật sau mới suy tư, "có cảm thì tư, vô cảm thì không có tư, cũng đủ để dưỡng thần, làm sao dính với suy tư mà làm được !" (Như trên). "Dưỡng thần" tức dưỡng tâm, thần minh của tâm được dưỡng mà hư tịnh, nó cảm ở vật mà suy tư, để có thể trí tri, không giống như Học thuyết "dị đoan", quy vào yên lặng mất đi, cũng không giống như Tống nho đã nói, tồn dưỡng "tĩnh thể" để thể nghiệm khí tượng của thánh nhân. Bởi vì, hoạt động thể nghiệm quyết không thể tách rời Học thuyết trí tri, cái gọi là tĩnh, quyết không thể tách rời động.

Điều đó chứng tỏ Vương Đình Tương tuy khẳng định sự hoạt động tự phản tư, tức dưỡng tâm để "thể đạo", nhưng ông phản đối phương pháp tu dưỡng tâm tính, tách rời vật để không thủ giữ cái tâm, tách rời trí tri để chuyên về việc hàm dưỡng. Ở ông xem ra, thoát ly nhận thức kinh nghiệm đối với sự vật, ở nội tâm tồn dưỡng cái gọi là "Đại bản" chỉ có thể rơi vào Học Thuyết "Dị đoan không tịch". "Người ta ở đời, biết cầu dưỡng, chứ không biết cầu linh, trí hư thủ tĩnh, rời vật để bồi dưỡng cái gốc rễ, chứ không có tri sát ở sự hội, là nguyên cớ nhạt nhẽo mà vô vị, tĩnh mà càng tịch, ra vào hoảng hốt, vô cứ vô môn, làm sao tồn ở đạo được !" ("Thế chi nhân, tri cần dưỡng nhi bất tri cầu linh, tĩnh nhi dụ tịch, xuất hoảng nhập hốt, vô cứ vô môn, vu đạo hề hồ !") ("Thận ngôn. Kiến văn thiên"). Đó là sự phê phán đối với Phái tâm học, nhưng đối với Phái lý học cũng thích dụng như nhau. Vương Đình Tương đã phân biệt thêm "cầu dưỡng" và "cầu linh", nói rõ về vấn đề tồn dưỡng có hai quan điểm khác nhau. Cái gọi là "cầu dưỡng" là chỉ cái gọi là tồn dưỡng "bản tâm" của các nhà lý học, đặc biệt là Phái tâm học, lấy "bản tâm" làm tính chân thật của ta. Nhưng ở Vương Đình Tương xem ra, "tâm bản" như vậy là không thể tồn tại. Vì thế, nó chỉ có thể là Thuyết hư tĩnh hoảng hốt. Cái gọi là "cầu linh" là chỉ tìm cái linh đó, nên có thể tồn dưỡng mà làm cho nó càng linh minh, đã có thể tự dịch (suy nghĩ riêng) vật lý, cũng có thể tiến hành phản tư, nhưng phản tư cần phải lấy cùng lý làm điều kiện tất yếu, nếu không thì cũng có thể biến thành không tịch. Cái gọi là tỉnh sát, là tồn cái tâm linh minh đó, để quan sát nhận thức cái lý của vật, phân biệt rõ thiện ác. "Thẩm tỉnh mật sát, để thẩm xét cái thiện ác, là phương pháp như vậy,

trong đó bao gồm tự thẩm sát, tự phản tư. Nhưng muốn tỉnh sát thiện ác, lại cần phải "sát ở sự hội". Đó là sự giải thích về tồn dưỡng và tỉnh sát của Vương Đình Tương.

Nhưng, về vấn đề này, Vương Phu Chi có hơi khác với hai ông La Khâm Thuận và Vương Đình Tương. Ông cho rằng, tồn tâm là tồn cái tâm "ngưng đọng ở đạo", chứ không phải tồn cái tâm trí giác. Đối với tâm tồn tâm, ông đã giải thích thêm một bước, chỉ ra cái tâm trí giác linh minh, cái tâm "ngưng đọng ở đạo", tuy còn là cái tâm này, lại có nội dung đạo đức, gọi là "tâm nhân nghĩa" hay "nhân tâm". Cần phải nói cái tâm nhân nghĩa, mới là lương tâm. Nhưng nói về tâm , thì chẳng qua sự vật linh minh này cần nhân nghĩa, sau đó mới là cái tốt vậy" ("Mạnh Tử. Cáo Tử Thượng", "Độc tứ thư đại toàn thuyết", quyển 10). Cái gọi "Phóng kỳ tâm" là chỉ phóng cái tâm nhân nghĩa đó ; Cái gọi là "Tồn tâm" cũng là tồn cái tâm nhân nghĩa này. Song "Tồn tâm" là dựa vào tâm trí giác để tìm. Tâm đã phóng, đã cầu, là nhân vậy ; mà cầu phóng tâm, thì tìm được bằng cái tâm linh minh vậy" (Như trên). Ông tự gọi sự giải thích này không "phụ họa" (lối đồng) với tiên nho, ở chỗ cái tâm mà ông đã nói, nội về ý nghĩa vốn có của nó, là chỉ về cái tâm chi giác linh minh, chứ không phải là bản tâm đạo đức, chỉ là sau khi "ngưng đọng ở đạo" thì không thể tách khỏi nội dung đạo đức. Điểm này về cơ bản nhất trí với La Khâm Thuận, v.v...

Vương Phu Chi đã coi tâm và tính là hai. Tính chẳng qua là lý có ở tâm, nên cái gọi là tồn dưỡng hoặc là tâm hoặc là tính, không thể hai cái đều có cả. Theo ông nói, thực tế là tồn dưỡng cái tính trong tâm. "Cầu giả phóng tâm giả, cầu nhân nhĩ". "Tu dưỡng kỳ tính dĩ vi tâm chi sở tại,

phương sử nhân nghĩa chi lý bất thất" ("Tìm sự yên tâm, chính là tìm cái nhân nghĩa", "cầu dưỡng cái tinh đó để làm nơi sở tại của tâm, mới làm cho cái lý của nhân nghĩa không mất đi") (Như trên). Điều này tuy khác với cái gọi là tồn dưỡng "bản tâm" của Lục Cửu Uyên và Vương Đình Tương, cũng khác với cái gọi là tồn dưỡng "Đại bản" của Chu Hy, tức không phải là hoạt động thể nghiệm kiểu tự siêu việt xuất phát từ nguyên tắc tự luật, nhưng cũng không giống các ông La Khâm Thuận và Vương Đình Tương... Chỉ tồn dưỡng cái tâm tri giác, Vương Phu Chi thực tế là tồn tinh trong tâm bằng cái tâm trí giác.

Vương Phu Chi lại thông qua phân biệt "Tâm" và "Ý" để tìm hiểu hàm dưỡng và tỉnh sát. Ông cho rằng "Tâm" có thiện mà không có ác, là tại ta ; "Ý" thì "lục sự" mà có, nên có thiện ác. Vì thế ý tại tỉnh sát, mà tâm chỉ tồn dưỡng. Tỉnh sát nên không thể không cẩn thận, mà tồn dưỡng thì không chờ ở sự cẩn thận" (Đại học truyền, chương 10, như sách đã dẫn, quyển 1). Cái "tâm" này là chỉ cái tâm nhân nghĩa, thực tế là chỉ cái tinh trong tâm. Ý thì là hoạt động ý thức. Hoạt động ý thức của con người cần "Lục sự", sau đó mới có, là kinh nghiệm mà không phải là tiên nghiệm. Ý tuy xuất ra ở tâm, nhưng lại không bằng tâm, nội dung hoạt động ý thức đòi hỏi tỉnh sát. "Suy nghĩ cẩn thận" (Thận tư) là phương pháp tỉnh sát. Đó là sự tư phản tư chân chính, nhưng với tồn tâm không phải là một việc.

Đã là như thế, tỉnh sát cũng không phải là phương pháp duy nhất của cách vật trí tri. Cách vật trí tri đòi hỏi học rộng, thẩm vấn, minh biện, "mà suy nghĩ cẩn thận đặc biệt chiếm vị trí thứ nhất, là cái công cẩn thận không thể tận cách trí là rõ ràng" ("Nhi thận tư đặc cư kỳ nhất, thị thận

bất khả dĩ tận cách vật trí chi công, minh hĩ") (Như trên). Vì thế, nói tỉnh sát thành công phu cùng lý, ở Vương Phu Chi xem ra, cũng không đủ xác thực.

Tóm lại, Vương Phu Chi hạn chế tồn dưỡng và tỉnh sát ở phạm vi tu dưỡng đạo đức mà có phân biệt nhất định với nhận thức luận. Đó là một sự tiến bộ rất lớn. Các nhà lý học Tống - Minh hoặc chỉ nói về nhận thức đạo đức, tu dưỡng đạo đức mà không nói tới nhận thức chân lý, hoặc hợp nhận thức đạo đức, tu dưỡng đạo đức với nhận thức chân lý làm một. Vương Phu Chi đã tiến hành phân biệt. Đó là một thành quả trong sự phát triển phạm trù lý học. Ông lấy nhân nghĩa đạo đức làm nội dung căn bản của tu dưỡng. Điều này chắc chắn thuộc về hệ thống phạm trù lý học, nhưng phương pháp của nhận thức luận, trên mức độ nhất định, có khả năng phát triển độc lập, không thể hoàn toàn thuộc về hệ thống này. Tuy nhiên, sự phân biệt đó là không tự giác, thậm chí là mơ hồ.

Nhạn Nguyên sau này đã vạch trần và phê phán phương pháp tu dưỡng về hàm dưỡng, tỉnh sát của các nhà lý học đề xướng. Ông chỉ ra cái gọi là "thể nhận từ đầu nguồn" của Tống Nho là nói nhiều mà thực tiễn ít ; Cái gọi là "cụ kính cùng lý" thực tế là "Đọc sách tĩnh toạ". Tóm lại, cái gọi là tu dưỡng tâm tính của các nhà lý học, chẳng qua là "Tính thiên trên giấy", "Giác ngộ trong lòng", không giúp ích cho Kinh thế trí dụng. Điều này xác thực chỉ ra vấn đề tu dưỡng luân lý học và hậu quả nghiêm trọng của nó gây ra. Còn Đới Chấn thì căn bản không nêu ra cái gọi là phương pháp hàm dưỡng và tỉnh sát loại này.

CHƯƠNG 20

KÍNH TĨNH

"Kính và Tĩnh" giống như "Hàm Dưỡng" và "Tỉnh sát", là phương pháp quan trọng của tu dưỡng luận lý học và có liên hệ mật thiết với phạm trù tâm tính và tri hành v.v... Chúng được coi là phương pháp quan trọng để hoàn thành nhân cách và thực hiện sự tự giác của nhân tính, được các nhà lý học sử dụng và tuyên truyền rộng rãi.

Trong tu dưỡng luận lý học có sự phân chia ra cái gọi là "Phái chủ tĩnh" và "Phái chủ kính". Nhưng cái gọi là chủ tĩnh và chủ kính, thực tế không phải là đối lập tuyệt đối, ngược lại, là bổ xung cho nhau, kết hợp với nhau. "Kính" và "Tĩnh" được coi là phạm trù về phương pháp luận, thực tế đã xuất hiện từ lâu. "Kính" bắt đầu từ Khổng Tử, đã trở thành phương pháp quan trọng của tu dưỡng cá nhân. "Tĩnh" là phạm trù của vũ trụ luận và phương pháp luận của Đạo gia. Sau Tống - Minh, hai phạm trù này được đưa vào hệ thống của phương pháp luận lý học, có tác dụng đặc biệt nào đó.

Trong lý học, từ sau khi Chu Đôn Di đầu tiên nêu ra phương pháp tu dưỡng "Chủ tĩnh", một mặt, đã gây ra sự coi trọng rất lớn của các nhà lý học, mặt khác, cũng gây ra một số cuộc tranh luận giữa các phái khác nhau.

Chu Đôn Di nêu ra : "Thánh nhân định ra lấy trung chính nhân nghĩa mà chủ tĩnh, lập nên cái cực của con người vậy" ("Thái cực thuyết đồ"). Ông chính thức xác định "chủ tĩnh" là phương pháp tu dưỡng tâm tính, đồng thời nêu ra chủ trương "vô dục cố tĩnh" (Không có ham muốn nên yên tĩnh), lấy "vô dục" làm nội dung quan trọng. Đó rõ ràng là bước quan trọng tiếp thu phương pháp tư dưỡng tâm tính của Phật giáo và Đạo gia để xây dựng lại tu dưỡng luận Nho gia.

Đạo gia tuy chủ trương công phu "tĩnh" và lấy vô dục làm phương diện quan trọng, nhưng luôn luôn có quan hệ với đạo dưỡng sinh, và từ đó phát triển Thuyết tu thận luyện khí của Đạo giáo. Phật giáo sở dĩ chủ trương tĩnh toạ vô dục, là lấy cái đó làm bước quan trọng "hoàn toàn giải thoát" để đạt tới cảnh giới "chân không". Chu Đôn Di đã kết hợp phương pháp này với bản thể luận "vô cực mà thái cực", có đặc trưng bước đầu của tu dưỡng luận lý học. "Tĩnh" đã là sự tồn tại bản thể. "Yên lặng bất động" lại là phương pháp quan trọng để thực hiện sự tồn tại đó.

"Tĩnh" được coi là sự tồn tại bản thể, không phải là không có, mà là tính "trung chính nhân nghĩa", đó là mọi người đều có. Song muốn đạt được cảnh giới bản thể, phương pháp có tác dụng quan trọng, đó là "chủ tĩnh". Ông đã thống nhất bản thể luận với phương pháp luận.

"Vô dục" là nội dung chân chính của "chủ tĩnh". Cái gọi là tĩnh, không phải là tĩnh tuyệt đối, chỉ là một ranh giới tinh thần mà vô dục đạt được. Chu Đôn Di nói : "Thánh học được không?" Đáp : "Được." "Có cần không?" Đáp :"Có". "Xin

nghe vậy". Đáp : "Một là cần". Một chính là vô dục vậy, vô dục thì tĩnh hư động trực. Tĩnh hư thì sáng, sáng thì thông, động trực thì công, công thì to lớn. Sáng suốt thì thông công to lớn, giầu có vậy" ("Thánh khả học hồ" ? viết "Khả", "Hữu yếu hồ" ? viết "hữu" "thỉnh vấn yên". Viết : "Nhất vi yếu, nhất giả vô dục dã, vô dục tắc tĩnh hư động trực. Tĩnh hư tắc minh, minh tắc thông ; động trực tắc công, công tắc phổ. Minh thông công phổ, thứ hĩ hồ"") ("Thông thư, Thánh học"). "Thánh" là tiêu chuẩn nhân cách lý tưởng, cái thể hiện cảnh giới "Thiên - Nhân hợp nhất", chính là học vì thánh nhân, là mục đích căn bản của tu dưỡng luận lý học. Cái gọi là "Nhất", là ý nghĩa thuần nhất vô tạp, nghĩa là "thuần tâm mà thôi" ("Thông thư. Trị"). Thuần tâm là thuần tính, bởi vì, tâm tính là hợp nhất. "Bốn cái nhân, nghĩa, lễ, trí, động tĩnh ngôn năng thị thính không làm trái gọi là thuần" ("Nhân nghĩa lễ trí tứ giả, động tĩnh ngôn năng thị thính vô vi chi vị thuần") (Như trên). Vô vi là nói theo mặt trái, thuần nhất là nói theo mặt phải, đều là nói về sự tự đoan chính, tự bồi dưỡng của tâm tính. Nhưng muốn thuần nhất thì cần phải "vô dục". Vô dục là điều kiện để thực hiện thuần nhất. Điều đó đã đối lập việc thực hiện lý tưởng đạo đức với dục vọng vật chất cảm tính. Nó được trả giá bằng hy sinh nhu cầu cảm tính của cá thể, được coi là điều kiện để thực hiện nhân cách lý tưởng.

Cái gọi là "Chủ tĩnh" của Chu Đôn Di, về mặt phương pháp, bao gồm cả hai mặt "tĩnh hư" và "động trực". "Tĩnh hư" là trạng thái tinh thần thuần nhất vô tạp, thể hiện bản thân chủ thể loại bỏ dục vọng cảm tính, trong sáng mà thông suốt, đó là cảnh giới của "Thánh" và "thần". "Động

trực" chỉ sự biểu hiện ra bên ngoài của tinh thần chủ thể, tức vì việc công mà vô tư. "Tĩnh" không phải là bất động, mà là tĩnh mà có thể động, trong tĩnh có động. Đó là động tĩnh của "thần", không phải là động tĩnh của vật, nên động này phải hợp với "trung, chính, nhân, nghĩa". Động do nhân nghĩa, tức việc công là việc của thiên hạ. "Tĩnh hư" kết hợp với "động trực" là toàn bộ nội dung của Thuyết "chủ tĩnh".

Về vấn đề này, Trương Tải cũng chủ trương công phu trong tĩnh. Ông cho rằng, bản thể thái hư tuy là động tĩnh hợp nhất, nhưng lấy tĩnh làm chủ. "Động đến tĩnh, động mà không cùng" ("Chính mông. Càn xưởng"). Từ khi có trời đất đến nay, cái này tĩnh mà động". Đức tính của con người hợp với cái đó. Nếu trong tâm sắp xếp tạo ra mà tĩnh, thì sao có thể lâu được ! Tất nhiên từ cái đó đi, cái tĩnh này tiến đến cái nền của đức vậy" ("Hoành từ địch thuyết. Thượng kinh phục quái"). Nhưng Trương Tải không như Chu Đôn Di nhấn mạnh "vô dục".

"Thuyết chủ tĩnh" của Chu Đôn Di, do chịu ảnh hưởng của tư tưởng Đạo giáo và Phật giáo rất rõ ràng, vì thế mà chịu sự sửa chữa của Nhị Trình. Nhị Trình nêu ra thuyết "Chủ Kính", thay cho "Thuyết chủ tĩnh". Trình Hạo chủ trương biết được nhân thể, "lấy thành kính" để tồn tại" ; Trình Di đề xướng "hàm dưỡng cần dụng kính", đều là nhấn mạnh tác dụng của "Kính".

"Kính" là phương pháp hàm dưỡng tự thể nghiệm, tự thao trì (tự lo liệu). Nội dung chủ yếu của nó là "chủ nhất vô thích" (một chủ không thích hợp). "Kính uý" (kính phục) mà "Bất khi mạn" (Không chậm trễ). Trình Di nói : "Cái

gọi là kính giả, chủ nhất gọi là kính ; cái gọi là nhất giả, vô thích gọi là nhất. Tạm thời muốn hàm vịnh là nghĩa của chủ nhất, nhất thì không có hai, ba... còn không dám lừa dối, không dám chậm trễ, vẫn không hổ thẹn với nhà dột, đều là việc của kính vậy" ("Sở vị kính giả. Chủ nhất chi sở kính ; sở vị nhất giả, vô thích chi vị nhất. Thả dục hàm vịnh chủ nhất chi nghĩa, nhất tắc vô nhị tạm hĩ... chí vụ bất cảm khi, bất cảm mạn, thường bất quý vụ ốc lậu, giai thị kính chi sự dã") ("Di thư", quyển 15). Chuyên tâm một ý là lý chủ ở trong tâm, không thể có chút lỏng lẻo và lãnh đạm, đó là phương pháp căn bản của chủ kính. Đó là phương pháp tự làm chủ, lại tự ràng buộc, cái gọi là "cẩn thận một mình" (thận độc), là thuộc về loại này.

Đặc điểm của kính là quán triệt động tĩnh, nên không thể lấy tĩnh làm chủ. "Kính thì tự hư tĩnh, không thể gọi là hư tĩnh thành kính" (Như trên). Nghĩa là nói, Kính có thể bao gồm cả tĩnh, nhưng tĩnh ngược lại, không thể thay thế Kính. Nếu chỉ có hàm dưỡng trong tĩnh, sẽ có thể mắc vào khuyết điểm của Thích thị (nhà Phật) vậy. Không dùng chữ tĩnh, chỉ dùng chữ Kính. Mới nói chữ tĩnh là quên vậy" (Như sách đã dẫn, quyển 18). Bởi vì, công phu hàm dưỡng đã là hoạt động tự thể nghiệm, thì tất nhiên có vận dụng hoạt động của tư duy. Nếu lo lắng cho hoạt động tư duy, thì có thể làm cho tâm trí rối loạn ; do đó mà che đậy đi, và như vậy cần toạ thiền nhập định", thì không thể đạt được mục đích hàm dưỡng. Đã không thể tránh khỏi tư duy mà lại muốn tránh rối loạn, thì chỉ có Kính. Kính thì có chủ, có chứ thì "hư" mà "tà tư uổng niệm" (ý nghĩ bất chính) không thể nhập vào. Điều đó đương nhiên không phải là hư vô,

mà là ngoài ý thức bản thể, tức lý ra, không có sự vật nào khác.

Kính và Thành liên hệ với nhau. Về thành, sau này còn phải thảo luận, trong đó chỉ cần nói rõ, thành là bản thể, Kính là phương pháp. Thành dựa vào Kính để thực hiện. Trình Hạo nói : "Thành chính là đạo trời, Kính chính là bản của nhân sự, Kính là Thành" ("Như sách đa dẫn", quyển 11). Trình Di nói : "Chủ nhất giả gọi là Kính, nhất giả gọi là Thành, chủ thì có ý tại" (Như sách đã dẫn, quyển 24). Chủ ở một, là chủ ở thành, nhưng thành là cảnh giới Thiên - Nhân hợp nhất, thành kính nối liền với nhau, chứng tỏ kính không phải là chuyên nhất thông thường mà là phương pháp quan trọng để bản thân chủ thể thực hiện tự siêu việt và thực hiện "Thiên - Nhân hợp nhất. Vì thế cho là sự việc rất nghiêm túc. Cái gọi là "cẩn thận một mình" (thận độc), "không hổ thẹn với nhà đột, v.v...", là một loại hành vi mà nhận thức rất tự giác, không thể có miễn cưỡng chút nào. Đó hoàn toàn là sự việc của mình, không cần dựa vào lực lượng ngoại giới, nếu có chút dựa dẫm hoặc xuất ra ở một loại mục đích ngoại tại nào đó, thì là không Kính, sẽ là lừa dối. Có thể thấy, công phu của Kính hoàn toàn là phương pháp xuất phát từ tự luật đạo đức, không ngừng đề cao mình, "cảnh sách" mình.

Kỳ thực, Kính và tĩnh không có phân biệt về bản chất. "Chủ tĩnh" cũng phải trừ bỏ "Tư dục". Trình Hạo nói :"Thánh hiền bàn về đức trời, cái gọi là nhà mình nguyên là vật thiên nhiên tự túc, nếu không có chút gì ô hoại, tức đương trực nhi hành (thực hiện ngay thẳng); Nếu như nhỏ có ô hoại tức Kính để trị, thì khôi phục lại như

cũ" (Như sách đã dẫn, quyển 1). Nói theo mặt tích cực, Kính là tĩnh chủ ở trong tâm, nói theo mặt tiêu cực, thì là trị dục để khôi phục lại tính, kỳ thực là một việc. Sự khác nhau giữa chủ kính và chủ tĩnh là, cái sau nhấn mạnh dụng công từ bản nguyên, trực tiếp thể nghiệm bản thể tâm tính ; cái trước thì nhấn mạnh bản thể tác dụng, đồng thời dùng công, lúc tĩnh lúc động không thể gián đoạn.

Ngoài ra, Nhị Trình, nhất là Trình Hạo, trong cùng lúc đề xướng chủ kính, không hoàn toàn phủ định công phu trong tĩnh. Cái gọi là "Tĩnh quan" và "Tĩnh toạ" của Trình Hạo, đều là công phu suy xét và thể nghiệm trong tĩnh. Điểm này được La Dự Chương, Lý Động v. v... phát triển, nêu ra trong "tĩnh toạ" thể nghiệm. Khí tượng vị phát của hỷ nộ ai lạc, biến thành chứng pháp thể nghiệm trực tiếp, và có ảnh hưởng đến Chu Hy sau này.

Chu Hy phát triển toàn diện phương pháp của "Kính" cho phạm trù này có hàm nghĩa về nhiều mặt, gọi là "cương lĩnh của cửa thánh, là yếu pháp tồn dưỡng" ("Ngữ loại", quyển 12), biểu hiện sự coi trọng cực đoan đối với phương pháp này.

Qua sự trình bày, giải thích của Chu Hy, Kính đã biến thành phương pháp tu dưỡng toàn diện. Ngoài ý nghĩa "chủ nhất vô thích" ra còn có nhiều loại hàm nghĩa như "Kính uý" (Kính phục), "Thu lai thân tâm", "chỉnh tề nghiêm túc", "tuỳ sự chuyên nhất", v.v... Ông đặc biệt nhấn mạnh ý nghĩa "Kính uý", "Kính có nhiều việc ? Chỉ có tương tự như chữ uý, không phải là ngồi yên một mình, tai không nghe, mắt không thấy, nói là bất tỉnh sự việc hoàn toàn. Chỉ thu lại

cái thâm tâm, chỉnh tề thuần nhất, không phóng túng như vậy, là thấy Kính" ("Kính uý" chi nghĩa, "Kính hữu thận sự? Chỉ như uý chữ tương tự, bất thị khối nhiên ngột toạ, nhĩ vô văn, mục vô kiến, toàn bất tỉnh sự chi vị, chỉ thu liễm thân tâm, chỉnh tề thuần nhất, bất bằng địa phóng túng, tiện kiến kính") ("Như trên"). "Kính chỉ là một chữ uý", "Kính chỉ là thu lại", "Kính không phải là cố nghĩa là cần sự sắp đặt của muôn sự việc, chỉ là tuỳ theo sự việc mà chuyên nhất, cẩn thận sợ hãi không tránh khỏi vậy" (Như trên). Một số phương pháp đó, khác nhau tuỳ theo sự việc, nhưng quy kết lại, lấy cẩn thận, sợ hãi, chuyên nhất, làm nội, lấy chỉnh tề, nghiêm túc, làm ngoại.

Ở Chu Hy xem ra, Kính sở dĩ quan trọng như thế, vì nó là phương pháp căn bản để đề cao tính tự chủ, tính tự giác của thực tiễn đạo đức, để tiến hành tự cải tạo. Lục Cửu Uyên đề xướng "Tự mình làm chúa tể", còn làm chúa tể ra sao thì chỉ là nói "thu thập tinh thần" mà thôi. Chu Hy cũng chủ trương tự mình làm chúa tể, nhưng ông cho rằng, chỉ có Kính mới là phương pháp để tự mình làm chúa tể. "Kính chỉ là nơi tự mình làm chúa tể của cái tâm đó" (Như trên). không có công phu của kính thì cái gọi là tự mình làm chúa tể, chỉ có thể là "cuồng vọng tự đại", bởi vì, Kính là phương pháp căn bản để thực hiện bản thể của tâm tính. "Kính thì muôn lý lẽ đều có", "Kính thì lý trời luôn sáng tỏ, tự nhiên con người ham muốn trừng trất tiêu trị" (cản trở việc tiêu trị), "con người có thể giữ được Kính, thì tâm ta rất rõ ràng, lý trời toả sáng, không có chỗ nào bám được" ("Kính tắc vạn lý cụ tại", "Kính tắc thiên lý thường minh, tự nhiên nhân dục trừng trất tiêu trị", "Nhân năng tồn đắc Kính, tắc ngô

tâm trạm nhiên, thiên lý sán nhiên, vô nhất phân trước lục xứ, diệc vô nhất phân trước lục xứ") (Như trên). Cái gọi là tự mình làm chúa tể, là thông qua công phu của Kính, làm cho cái tâm đó đều là lý trời, tâm "trạm nhiên", tức là tâm "xán nhiên" (tâm sáng suốt tức tâm đẹp đẽ), không phải là ngoài tâm ra không có một lý lẽ để chúa tể cái tâm đó. Kính là tự mình làm chúa tể, cũng là "lập ở cái lớn trước" (Như trên). Nhưng cần phải bắt tay vào từ chỗ tác dụng, không thể chỉ nói một cái "lập đại bản" là hết việc. Đó chính là nguyên nhân căn bản mà Chu Hy đã nhấn mạnh Kính.

Chu Hy cho rằng, Kính là công phu quán triệt động tĩnh từ đầu đến cuối, không thể nói lúc có việc thì dùng Kính, khi không có việc thì dùng tĩnh, càng không thể nói Kính không đủ để tồn dưỡng mà chỉ có thể dùng tĩnh."Làm như thế nào đều tĩnh được ? Có việc cần có ứng. Con người ở thế gian chưa có thời tiết vô sự, muốn vô sự, trừ phi là chết, từ sáng đến tối, có rất nhiều việc, không thành, nói việc nhiều làm rối loạn tạ, tạm đi tĩnh toạ. Kính không phải chủ tĩnh, ngoan cố không ứng, là tâm đều chết. Lúc vô sự Kính ở bên trong, lúc có việc Kính ở trên việc, hữu sự hay vô sự kính của ta chưa từng gián đoạn vậy" (Như trên). Kính là công phu tồn dưỡng rất quan trọng, không những phải làm lúc động, mà lúc tĩnh cũng phải chuyên nhất. Tóm lại, công phu của Kính, "từ đầu đến cuối, không thể gián đoạn giây phút nào", vì thế, nó là "nghĩa thứ nhất của thánh môn" (Như trên).

Đồng thời Kính lại đi theo công phu "Khắc kỷ". Kính cần phải khắc kỷ, đó là hai mặt của cùng một phương pháp. "Kính như công làm ruộng mà tưới tiêu, khắc kỷ là

nhổ bỏ cái cỏ độc vậy" (Như trên). Kính là nói từ mặt chính, túc bồi dưỡng gốc rễ, khắc kỷ là nói từ mặt trái, túc trừ bỏ cái hư hỏng. Điều này với cách nói "kính để trị" của Trình Hạo là một ý tứ, chỉ là Chu Hy đã dùng cái từ "khắc kỷ" này.

Thế thì, hoàn toàn cần hay không cần công phu dưỡng "tĩnh" ? Không phải Chu Hy không thiên chấp như Trình Di, ông tán đồng công phu tĩnh tọa do Trình Hạo đề xướng. Ông cho rằng, điều đó là cần thiết đối với việc thu lại thân tâm, hàm dưỡng bản nguyên. "Đạo minh dạy người ta tĩnh tọa, ông Lý cũng bảo người tĩnh tọa, cái tinh thần này bất định, thì đạo lý không có nơi cập bến". "Xem ra cần phải tĩnh tọa", "Cần phải tĩnh tọa, mới có thể thu lại" (Như trên). Khi còn nhỏ học tập theo Lý Diên Bình (Đồng), ông đã tiếp thu phép thể chứng, trực tiếp thể nghiệm khí tượng khi vị phát trong tĩnh tọa. Sau này chuyển hướng sang "chủ Kính", nhưng không có hoàn toàn bỏ đi công phu "tĩnh tọa" đối với việc giảng dạy của Diên Bình, chứ không phải là "chưa thể kết hợp với nhau". Chu Hy đã nói một cách xác thực là "không xứng với ông này", nhưng điều đó không có nghĩa là Chu Hy hoàn toàn đi theo con đường khác. Nếu nói, ông đã từng coi thường công phu tĩnh tọa, thì điều đó không phải là thật ; Nếu nói, ông căn bản phản đối việc thể nghiệm trong tĩnh, thì cũng không phù hợp với sự thực. Bởi vì, Chu Hy không kiên trì Thuyết "tĩnh là vị phát, tâm là dĩ phát", cũng không có lẫn với "phát của bản tâm là vị phát và phát của hỷ nộ ai lạc là dĩ phát". Ở ông xem ra, thể nghiệm trong tĩnh cũng là một phương pháp quan trọng, chỉ là không như tĩnh có thể quán triệt động tĩnh, để được thân thiết.

Sự thực, trong tu dưỡng luận của Chu Hy, tĩnh và kính là thống nhất, hai cái này đều là công phu hàm dưỡng bản nguyên của tâm tính. Song do kính có thể quán triệt động tĩnh, do đó, tĩnh cũng có thể đưa vào công phu của kính. "Tĩnh toạ, không phải là toạ thiền nhập định, đoạn tuyệt suy nghĩ, chỉ thu liệm cái tâm đó, không lệnh cho đi làm cái việc nhàn rỗi suy nghĩ, thì cái tâm đó rõ ràng là vô sự, tự nhiên chuyên nhất, và hữu sự thì ứng biến tuỳ theo sự việc, sự việc đã có thì khôi phục được trong sáng" ("Tĩnh toạ, phi thị yếu toạ thiền nhập định, đoạn tuyệt tư lự, chỉ thu liệm thử tâm trạm nhiên vô sự, tự nhiên chuyên nhất, cập kỳ hữu sự, tắc tuỳ sự nhi ứng, sự dĩ tắc phục trạm nhiên hĩ") (Như trên). Cái gọi là thu liệm cái tâm đó, đã là công phu tĩnh toạ, cũng là công phu chủ kính. Tâm trạm nhiên, tức là "bản tâm", mọi người đều có, không có cái gì gọi là vị phóng đi cái gọi là thu liệm, chỉ là bỏ đi cái tâm ham muốn riêng, làm cho bản tâm luôn luôn có lý trời tự sáng. Tâm "trạm nhiên" (tâm trong sáng) là cái lý "sán nhiên" (cái lý sáng suốt). Chuyên nhất là chuyên về một lý lẽ, không phải lấy lý làm một vật khác, thu cái tâm đó để giữ cái lý đó. Thể nghiệm trong tĩnh và chủ kính chuyên nhất, vốn là không phân biệt về nguyên tắc.

Nói như vậy, hàm dưỡng trong tĩnh cũng là thể sát trong tĩnh, chứ không phải là chỉ có hàm dưỡng mà không thể sát. Điều này cũng nhất trí với Thuyết tĩnh sát không phân biệt ở động tĩnh của ông. "Con người cũng có lúc tĩnh toạ không suy nghĩ, cũng có lúc suy nghĩ cân nhắc đạo lý, há có thể vạch thành hai con đường ?... Khi tĩnh toạ hàm dưỡng, chính cần thể nghiệm quan sát suy nghĩ rút ra đạo

lý, chỉ thế là hàm dưỡng" (Như trên). Tuy nói là tĩnh tọa hàm dưỡng, kỳ thực bao gồm hàm cả thể sát, tức sự thể nghiệm ở cấp độ tự phản tu, chứ không phải là chỉ chủ trương hàm dưỡng trước, sát thức sau, thiếu sự "thể chứng siêu việt".

Kính và tĩnh, đều là công phu "tâm địa" tự tu dưỡng của chủ thể. Để kết hợp công phu nội tâm với công phu hướng ngoại, Chu Hy lại nêu ra chủ trương "Kính nghĩa giáp trì" (kính có nghĩa là kẹp giữ lấy), được coi là con đường quan trọng để thực hiện "Nội ngoại hợp nhất". Ông cho rằng, nghĩa tại ta, tại vật, tại nội không tại ngoại, nhưng được xem là sự phán đoán về đạo đức, lại cần thực hiện nó ở bên ngoài, tiếp xúc với sự vật mà định nó là phải hay trái, là thiện hay là ác. Nói theo ý nghĩa đó, nghĩa lại là ngoại, tức cái gọi là "Kính lấy thẳng làm nội, nghĩa lấy vuông làm ngoại". Chu Hy chỉ ra, kính có tử kính, có hoạt kính (có chết, có sống). Nếu chỉ giữ kính "chủ nhất", thì khi gặp sự việc, không phân biệt nó là phải trái, là tử kính. Hoạt kính là khi chủ kính là có nghĩa, khi hành nghĩa là có kính, "vuông khi chưa có việc, chỉ được nói kính để trực nội, nếu sự vật đến, thì cần phải phân biệt một sự việc trái, bất thành và chỉ cần quản kính là được. Kính nghĩa không phải là hai sự việc". Tóm lại, "cần kính nghĩa giáp trì, tuần hoàn không ngừng, thì nội ngoại thấu triệt" (Như trên). "Nghĩa" ở đây, là động từ, chứ không phải là danh từ, là phương pháp, chứ không phải là tồn tại.

Nhấn mạnh công phu nội ngoại, đồng thời cùng dùng, đó là tư tưởng nhất quán của Chu Hy. Vì thế, trong lúc nói

về Kính, lại nêu ra chủ trương "Kính nghĩa giáp trì" để tránh quan niệm chỉ có công phu bên trong mà xem thường công phu bên ngoài. Đó mới là sự phân biệt quan trọng của ông với Phái tâm học. Điều đó chứng tỏ, trong lúc chủ trương tự luật tự chủ, Chu Hy cần phải phân biệt vật ở ngoài tâm, làm cho thể dụng gốc ngọn, nội ngoại tinh thô nhất quán, mới có thể thực hiện được cảnh giới "Thiên - Nhân hợp nhất". Đó là một loại tư dưỡng luận đạo đức điển hình. Ở Chu Hy và các nhà lý học xem ra, theo phương pháp này để tiến hành thể nghiệm và qua thực tiễn, thì có thể đạt được cảnh giới lý tưởng rất cao, thực hiện được nhân cách lý tưởng. Phương pháp này xuất phát từ hình thức tự chủ, tự luật, thực tế lại là đạo đức luận kiểu tự ràng buộc mình, thật là "run run sợ sợ, như lâm vào vực thẳm, như trải qua lớp băng mỏng" ; kết quả là, làm cho con người tuân theo quy củ, cẩn thận quá, đã trói buộc tinh thần sáng tạo và sự phát triển cá tính của con người.

Lục Cửu Uyên không nói về kính, nhưng lại cũng có tư tưởng về kính. Ví dụ ông nói : "Trung tâm bất hoà, bất vui chốc lát, mà tâm bỉ trá nhập vào ngoại mạo bất trang, bất kính trong chốc lát, mà tâm man di nhập vào" ("Tâm trung tư tu bất hoà bất lạc, như bỉ trá chi tâm nhập chi, ngoại mạo tư tu bất trang bất kính, nhi mạn di chi tâm nhập chi") ("Ngữ lục", "Tượng Sơn toàn tập", quyển 34). Ta thực hiện chưa thể thuần nhất, là mới tự "cảnh sách", là tương tự như trời đất" (Như trên). Cái gọi là "trang kính", "thuần nhất", "cảnh sách", đều là thuộc về phương pháp của kính. Nhưng ông nhấn mạnh công phu trong tĩnh "tự làm chúa tể" hơn. Ở Lục Cửu Uyên xem ra, tâm tự có thể làm chúa tể, con

người chỉ hạn cách vũ trụ, mà vũ trụ không hạn cách con người, chỉ cần thu thập tinh thần ở trong, phải trái ở phía trước, tự có thể phân biệt được. Nhưng muốn thu thập tinh thần ở trong, đòi hỏi có sự hàm dưỡng trong tĩnh. "Đã biết tự lập cái tâm đó, lúc vô sự đòi hỏi phải hàm dưỡng, không thể biết sự việc mà bỏ đi cái lý lẽ... Ngày bình thường nào đó, hàm dưỡng như thế nào, nên có nhiều tinh thần khó phân tán" (Như trên). Hàm dưỡng trong tĩnh là công phu thể nghiệm trực tiếp siêu việt và công phu thể nghiệm thể nhận, tức cái gọi là "tự tỉnh, tự giác, tự giác, tự bóc ra", không cần phải nói tới phương pháp khác nữa.

Các nhà lý học sau này, tuy có phân ra chủ kính và chủ tĩnh, nhưng lại không phải là ranh giới rõ ràng, phân rõ được giới hạn. Đó là vì hai loại phương pháp này đều là vì cùng một mục đích, cũng đều là công phu nội tâm, vì thế có thể quán thông với nhau. Ví dụ : Người chủ kính nói nhiều về chủ kính cùng lý, tương giao vi dụng, nhưng không phải là không cần hàm dưỡng trong tĩnh ; Người chủ tĩnh nhấn mạnh "Phản quan nội tĩnh", tồn dưỡng bản tâm, song không phải không cần chủ kính. Nếu muốn phân biệt, thì khuynh hướng của Phái tâm học là lấy "tĩnh" làm chủ, khuynh hướng của Phái khí học là lấy "kính" làm chủ, nhưng điều đó lại không phải là tuyệt đối.

Sau Chu Hy và Lục Cửu Uyên, Chân Đức Tú tuân thủ theo Thuyết Chu Hy, lấy "kính làm chúa tể của tâm, là bản nguyên của muôn vàn cái thiện" ("Đại học diễn nghĩa", quyển 11), cho nên đề xướng chủ kính, lấy "dưỡng tâm ta, làm chủ của muôn vật. ("Định hiên ký", "Chân Tây Sơn tập",

quyển 25). Ngụy Liễu Ông thì chủ trương "Phản quan nội tỉnh, uẩn thực hàm mỹ, là cái gốc ngày càng mới mẻ xán lạn" ("Đoán Lạc Châu nguyên lục tự", "Ngụy Hạc Sở văn tập" quyển 55). Hứa Hoằng tuy đề xướng "chủ nhất trì kính, nội ngoại giao dưỡng", song lại chủ trương "lấy tĩnh làm chủ" ("Ngữ lục hạ", "Lỗ Trai di thư" quyển 2). Ngô Trừng một mặt nói, đạo "tu trị kỷ nhân" (tu sửa mình để trị người), một lời nói mà thâu tóm được các điều cốt yếu, nói là kính mà thôi" ("Nghiêm Trai ký", "Ngô thảo lư tập" quyển 22). Mặt khác lại nói : "Tĩnh mà an, là cái nền của Thánh học" ("Tĩnh an đường thuyết", như sách đã dẫn, quyển 4). Ông cho rằng "Vô dục nên tĩnh" của Chu Đôn Di và "Hữu chủ thì hư", đều là "Cương yếu của muôn đời" tâm học, "hai lời nói về tĩnh hư, một chữ kính đủ để nên rồi, người học tĩnh hư cũng nói kính để tồn cái tâm đó mà thôi" ("Tĩnh hư tinh xá ký", như sách đa dẫn, quyển 24). Thực tế đó là kính tĩnh hợp nhất.

Ngô Dữ Bật tuy nói đến "Trì kính cùng lý", "Kính nghĩa giáp trì", nhưng điều ông nhấn mạnh hơn là "ý tứ trong tĩnh". Đến Trần Hiến Chương thì chuyên lấy "chủ tĩnh" "làm công làm thánh", và tự gọi Học thuyết hợp nhất tâm và lý có được ở công phu tĩnh toạ. "Bỏ đi sự phồn vinh của người, để tìm lấy sự tiết kiệm của ta, chỉ sau khi tĩnh toạ lâu rồi sẽ thấy cái thể của cái tâm đó của ta, ẩn rồi sẽ thể hiện ra" ("Xá bỉ chi phồn, cầu ngô chi ước, duy tại tĩnh toạ, cửu chi nhiên hậu kiến ngô thử tâm chi thể, ẩn nhiên trình lộ") ("Phục triệu đề học thiêm hiến", "Bạch Sa Tử toàn tập", quyển 3). Cái gọi là "Tĩnh trung dưỡng xuất đoan nghê"

(Trong yên tĩnh rút ra cái manh mối sự việc), nghĩa là, tiến hành tự thể nghiệm trong tĩnh toạ, phát hiện ra bản thể của tâm tính, "tâm thể" là tính, là cái lý, đã thực hiện được ranh giới tâm - lý hợp nhất.

Vì sao phải thể nghiệm và tồn dưỡng trong tĩnh ? Điều này có liên quan đến tâm tính luận của tĩnh là thể, động là dụng. Trần Hiến Chương sở dĩ suy tôn Chu Đôn Di, là bởi vì Chu Đôn Di đã nêu ra tư tưởng của bản thể luận "Tĩnh không mà động có", "Tĩnh là thể, động là dụng". Ở đây, cái gọi là tĩnh, là tĩnh "tịch nhiên bất động", tức là thể của "thành" hoặc là thể của "thần", là tịnh của tĩnh mà chưa từng bất động. Đó là sự tồn tại bản thể ở bên trong của con người, cũng là "chúa tể" của muôn vật trong trời đất. Con người muốn thực hiện được sự tồn tại bản thể của mình, thì phải dụng công về bản nguyên, "Quan sát về cơ hội động tĩnh có hay không có" (Sát vu động tĩnh hữu vô chi cơ), "Thần toàn là vòng tròn hư không xác định được" (Toàn hư viên bất trắc chi Thần) ("Đạo học truyền tự", như sách đã dẫn, quyển 1). Phương pháp này là "lấy việc quên mình là việc lớn, lấy không có ham muốn làm chí" ("Tống Trương tiến sĩ đình thực hoàn kinh tự", như sách đã dẫn).

Nói về phương pháp, tĩnh thì hư, hư thì minh, minh thì thần. Hàm dưỡng trong tĩnh toạ, là có thể làm cho tâm thể tự mình thể hiện. Đó là Học Thuyết hư thực động tĩnh hợp nhất, "gây nên hư để tìm lấy một sự tĩnh, gây nên thực để đề phòng lưu động" ("Tống La Dưỡng Minh hoàn giang hữu tự", như sách đã dẫn). Hư là cái gốc, "làm nên hư, cho nên lập được cái gốc". Tuy hư có thực, thực là lý, làm nên thực, cho nên sáng tỏ cái lý lẽ. Tĩnh thể trong sáng thì động mà không lưu về tà.

Thể nhận trong tĩnh, cũng là tự mình trực giác, là một loại thể ngộ trực tiếp phi lôgíc. Cái gọi là "Người ta tranh nhau một sự giác ngộ, mới cảm giác là ta lớn mà vật bé" (Nhân tranh nhất cá giác, tài giác tiện ngã đại nhi vật tiểu) ("Dữ Lâm Thời Củ", như sách đã dẫn, quyển 4), nghĩa là loại đốn ngộ trực giác tự siêu việt này, rất khó có gì phân biệt với tĩnh toạ thiền định của Phật giáo.

Đương thời, có người phê bình ông rơi vào thiền học, ông thanh minh nói, sự khác nhau giữa Nho giáo và Phật giáo như thể vuông tròn không giống nhau, nhưng lại tự nhận nói rằng không vi phạm : Phật giáo dạy người ta Tĩnh và ta cũng nói là tĩnh ; Phật giáo nói tĩnh tĩnh (thông minh tuỳ cơ ứng biến), Ta cũng nói là tĩnh tĩnh ; điều tức gần với số tức, định lực tựa như có thiền định, cái gọi là rơi vào người theo thiền học, không phải là loại này sao !" ("Phật thị giáo nhân viết tĩnh toạ, ngô diệc viết tĩnh ; viết tinh tinh, ngô diệc viết tinh tinh ; Điều tức cận vu số tức, định lực hữu tựa thiền định, sở vị lưu vu thiền học giả, phi thử loại dư !")("Phục triệu đề học thiêm hiến"). Điều này nói với ông là tự biện hộ, vẫn không bằng nói là tự công nhận. Mặc dù, mục đích cuối cùng đã đạt được của Nho giáo và Phật giáo, tuy có khác nhau, nhưng phương pháp lại rất giống nhau. Nhưng, Vương Dương Minh được coi là nhà sưu tập (đại thành) của tâm học, lại không lấy chủ tĩnh sử dụng đồng thời, mà nhấn mạnh hơn về kính. Ông cũng rất coi trọng "giác", cho rằng đây là bí quyết (Quyết khiếu) của lương tri, nắm vững cái bí quyết này, "tùy anh ta có ý nghĩ bất chính nhiều ít (tà tư cuồng niệm), ở đây là một giác tiêu xúc rồi" ("Truyện tập lục hạ"). "Giác" là đốn ngộ trực giác, Kính và tĩnh là phương pháp thực hiện giác.

Vương Dương Minh cho rằng, Kính được coi là công phu "chủ nhất", phải chăng là "chuyên chủ một cái lý trời" ("Truyền tập lục Thượng"), không phải là gặp một việc thì chủ một việc. Nếu gặp một việc chủ một việc, "lại là đuổi vật, thì thành công phu kính ở đâu?" (Như trên). Điểm này khác với Chu Hy, mang đặc điểm của công phu giản dị tâm học. Nhưng, chủ ở lý trời, nghĩa là giữ được cái lý lẽ mà diệt bỏ cái ham muốn, tất phải có công phu khắc trị. Công phu như thế, đương nhiên không có phần ở động tĩnh. "Khi tĩnh luôn luôn nghĩ bỏ đi sự ham muốn của con người để giữ lấy lý trời, Khi động thì luôn luôn nghĩ bỏ đi sự ham muốn của con người để giữ lý trời, cho dù yên tĩnh hay không yên tĩnh. Nếu dựa vào yên tĩnh, không chỉ dần dần có hại về hỉ tĩnh yêm động (vui vẻ tĩnh, buồn phiền động) trung gian rất nhiều bệnh tật, thì chỉ là tiền phục có, cuối cùng không thể mất đi, gặp việc dựa vào cái cũ để sinh trưởng. Lấy tuân theo lý làm chủ, sao không yên tĩnh được, lấy yên tĩnh làm chủ, vị tất có thể tuân theo" (Như trên). Với ngôn ngữ hùng biện, ông nêu ra, nếu có thể tuân theo, thì trong đó sẽ có tĩnh ; Nếu chuyên lấy tĩnh làm chủ, thì vị tất có thể tuân theo. Tuân theo là ở kính cùng lý, đó mới là phương pháp quan trọng nhất.

Cái gọi là tĩnh ở đây, chỉ là một loại trạng thái thời gian, là phương pháp, chú không phải là tĩnh của "tĩnh là thể, còn động là dụng". "Nay người ta tồn tâm chỉ định được khí, khi yên tĩnh, cũng chỉ là khí, yên tĩnh không thể vì cái trung vị phát" (Như trên). Khí chỉ là chỉ về trạng thái tinh thần, chú không phải là thể "tịch nhiên bất động". Bản thể của

lương tri vốn không có động tĩnh. "Tâm không thể lấy động tĩnh làm thể và dụng". Vì thế tĩnh cũng được, mà động cũng được, đều phải dùng công phu chủ kính. Điểm này lại hoàn toàn nhất trí với Chu Hy.

Chính vì như thế, ông không cho rằng, chỉ có "chủ tĩnh" hoặc "tĩnh toạ" mới là công phu tâm địa. Ở ông xem ra, ở kính tĩnh toạ, chỉ là một cái tâm, tâm ở kính, tức là cái tâm lúc tĩnh toạ, "công phu nhất quán, sao phải cần suy nghĩ hơn nữa ? " ("Truyền tập lục hạ"). Vì thế, không những phải dùng thể nghiệm nội tâm, mà còn phải rèn luyện về sự việc ; không những phải làm công phu khi tĩnh, mà còn phải làm công phu khi động. Nếu chỉ có tĩnh toạ, tuy nhiên tự giác thu liệm cái tâm đó, nhưng lúc gặp sự việc lại dễ dàng gián đoạn. "Người ta cần rèn luyện làm công phu ở sự việc, là có ích. Nếu chỉ tĩnh tốt, gặp sự việc rối loạn, cuối cùng không tiến được dài, công phu lúc tĩnh đó cũng kém, tựa như thu lại mà thực là phóng ngầm vậy" (Như trên). Từ đó có thể thấy, Vương Dương Minh được xem là nhà tâm học, hoàn toàn đã tiếp thu phương pháp chủ kính của Chu Hy, mà đối với công phu chủ tĩnh lại không hoàn toàn tán thành.

Đó là bởi vì, Kính quán thông thể dụng động tĩnh, mà không chuyên ở tĩnh. Ông nêu ra động tĩnh đều là mệnh đề của "định", lấy "định" làm bản thể, lấy động tĩnh làm công phu, thay thế Thuyết "tĩnh là thể, động là dụng", phát triển thêm một bước tu dưỡng luận lý học, thực tế đã nổi lên công phu của động. "Vô dục nên tĩnh, " là chữ định "tĩnh cũng định, động cũng định", chủ ở bản thể đó vậy" (Như trên). Tính không có nội ngoại, cũng không có phân chia

động tĩnh, nên tĩnh cũng định, mà động cũng định, không chuyên lấy tĩnh làm thể. Đó cũng là một xác định sửa đổi (tu định) về Thuyết chủ tĩnh. Ông không cho rằng chỉ có công phu trong tĩnh, mới có thể đạt được cảnh giới bản thể, nên là đều nêu ra cả động và tĩnh, trong động có tĩnh, trong tĩnh cho động.

Đương nhiên, Vương Dương Minh không phủ định công phu tĩnh toạ, nhưng giống như Chu Hy, ông cho rằng tĩnh toạ chỉ là một phương pháp hàm dưỡng, quyết không phải là phương pháp duy nhất.

Nhưng, ông cũng không đồng ý với quan điểm của Chu Hy phân ở kính và cùng lý là cùng cái lý lẽ trong tâm. Ở kính là giữ lấy cái lý lẽ trong tâm, "tên tuy khác nhau, công phu chỉ là một việc, tức đều là công phu nội tâm. Cái gọi là quan hệ kính và nghĩa cũng là như thế. "Kính tức là nghĩa lúc vô sự, nghĩa tức là kính khi hữu sự, hai câu nói hợp làm một" ("Truyền tập lục thượng"). Đó là sự vận động và thể hiện về phương pháp tu dưỡng của Thuyết nội ngoại hợp nhất.

Tóm lại, Vương Dương Minh và Chu Hy được coi là các nhân vật đại biểu cho Phái tâm học và Phái lý học. Về vấn đề Kính và Tĩnh, không có chia rẽ quan trọng, các ông đều rất nhấn mạnh công phu ở kính. Cái gọi là cách nói "chủ kính" của Phái lý học và "chủ tĩnh" của Phái tâm học là không có căn cứ thực đầy đủ. Bởi vì, các ông đều nói về tự luật đạo đức, đều rất coi trọng tự tu dưỡng. Vương Dương Minh đề xướng Học thuyết hợp nhất công phu bản thể, Chu Hy thì nhấn mạnh công phu chăm chỉ của bản thể (dụng công). Nhưng mọi công phu đều là để thực hiện tự thể

chứng, tự siêu việt. Vận dụng cụ thể lại có hai mặt. Một là, thể nghiệm trực tiếp, tức cái gọi là tự làm chúa tể ; hai là, thông qua tĩnh sát, rèn luyện ở sự việc, để đạt tới thể chứng của bản thể. Vương Dương Minh lấy kính cùng lý làm một việc, Chu Hy thì chủ trương "kính nghĩa giáp trì", đồng thời cùng tiến. Sự khác nhau của họ không ở chỗ bản thân ở kính, mà ở quan hệ giữa cư kính và cùng lý.

Ngoài nói về kính, đồng thời các ông cũng nói về tĩnh. kính và tĩnh vốn là không phải đối lập. Tất nhiên kính quán thông động tĩnh, thì kính trong tĩnh, cùng là công phu tĩnh dưỡng. Công phu trong tĩnh, mà các ông nói, tuy không phải là tĩnh của "chủ tĩnh", mà là tĩnh của động tĩnh, nhưng các ông đều tiếp thu tư tưởng "chủ tĩnh", lấy "vô dục" làm trọng yếu. Chu Hy kế thừa phương pháp thể nghiệm trong tĩnh vị phát khí tượng, Vương Dương Minh cũng có lối nói "tĩnh có thể thấy được cái tính này, động có thể thấy dụng này" (Như trên). Điều đó chứng tỏ, các ông lại có tư tưởng "Chủ tĩnh".

Điểm này, Lưu Tông Chu đã trình bày rất tốt. Ông đã nói về "Chủ Tĩnh", lại nói về "Chủ Kính". Ông cho rằng hai cái này đều là phương pháp không thể thiếu được về tu dưỡng tâm tĩnh. "Học về chủ tĩnh, là học về tính vậy" ("Thánh học tôn yếu", "Lưu Tử toàn tập", quyển 5). "Học vấn của người xưa, toàn dùng về chỗ tồn tĩnh, không có điểm nào dùng ở chỗ đã phát, không có điểm nào dùng ở chỗ sẽ phát" ("Đáp Sử Tử Hư", như sách đã dẫn, quyển 19). Điều đó rõ ràng là nói công phu "Chủ Tĩnh" đối với thể chứng trực tiếp của ông. Cái "tĩnh "này, đã là bản thể, lại

là công phu, nhưng điều chú ý ở bản thể, tức cái gọi là "Tuân theo là tĩnh, là không phải tĩnh đối đãi của động tĩnh" ("Học ngôn thượng", như sách đã dẫn, quyển 10).

Nhưng tuân theo tức là thuận theo lý, thuận theo lý tức là Kính. "Cái thiện của cái tâm đó, lúc nào cũng có sẵn. Vì học thì chỉ có thuận theo bản nhiên của cái tâm đó, thuận theo sự tự nhiên của cái tâm đó, thuận theo, sự đương nhiên của cái tâm đó mà thôi, thuận theo cho nên là kính vậy" ("Thủ tâm chi thiện, vô sở bất bị, vi học chi phương, duy thuận kỳ tâm chi bản nhiên, thuận kỳ tâm chi tự nhiên, thuận kỳ tâm chi đương nhiên nhi dĩ, thuận chi sở dĩ vi kính dã") ("Dự môn nhân chúc khai mỹ vấn đáp", như sách đã dẫn, quyển 9). Có thể thấy, Kính và Tĩnh không những không phải là đối lập dứt khoát, mà còn là hoàn toàn thống nhất.

Cái gọi là tu dưỡng của các nhà lý học đều chỉ là nói về phương pháp, nhưng phương pháp đúng, cho nên thể nhận bản thể, tồn dưỡng bản thể, thực hiện bản thể, cũng là nguyên tắc thực hiện tự luật đạo đức. Đó là mục đích chân chính thảo luận công phu tu dưỡng của các nhà lý học. Lưu Tông Chu nói : "Học giả chỉ công phu có thể nói được, chỗ bản thể này, luôn luôn là viết không nên một lời, mới viết nên một lời, là sự việc bên cạnh công phu. Nhưng nói về cố gắng mà bản thể ở trong đó, đại để học giả chịu dùng chỗ công phu, tức là chỗ lưu lộ bản thể, cái thiện đó dùng chỗ công phu tức là chỗ chính đáng của bản thể. Nếu ngoài sự công phu ra, không có bản thể, có thể hai bên tập hợp và dừng lại, thì cũng không phải là đạo vì ngoại vật này"

("Học giả chi hữu công phu nhi bản thể tại Kỳ trung hĩ. Đại để học giả khẩn dụng công phu chi xá, tức thị bản thể lưu lỗ xú, kỳ thiện dụng công phu xú tức thị bản thể chính đáng xú. Nhược công phu chi ngoại, biệt hữu bản thể, khả dĩ lưỡng tương tẩu bạc, tắc diệc ngoại vật nhi phi đạo hĩ") ("Đáp lý tư", như sách đã dẫn, quyển 19). Đó là một tổng kết về tu dưỡng luận của lý học. Ý nghĩa triết học của nó ở chỗ, nó kết hợp và thống nhất phương pháp luận với bản thể luận, từ phương pháp bắt tay vào thực hiện sự tồn tại bản thể của con người. Nghĩa là quá trình thể nghiệm và nhận thức về kính, tĩnh, hàm dưỡng, tỉnh sát, cách vật, trí tri, trạng thái tự phản tư và tự siêu việt, đạt tới ranh giới bản thể của "Thiên - Nhân hợp nhất".

Phái khí học cũng cần thực hiện loại cảnh giới này. Nhưng do họ đã phủ định tự luật luận đạo đức, nói tâm với tính, tâm với lý thành quan hệ nhận biết, mà không phải là cùng một quan hệ, vì thế, về phương pháp có khác với Phái lý học và Phái tâm học. Họ có điều cũng nói về kính tồn, tĩnh dưỡng, song chủ yếu là nói về tâm, chứ không phải nói về tính, thông qua tồn dưỡng cái tâm tri giác linh minh, tức năng lực nhận thức của chủ thể để làm rõ cái tính trong tâm, chứ không phải là hoạt động thể nghiệm tự siêu việt.

La Khâm Thuận phê phán Lục Cửu Uyên, Vương Dương Minh, tên gọi là Nho gia mà thực là Phật giáo, bởi vì, theo ông, Lục Cửu Uyên và Vương Dương Minh thấy tâm mà không thấy tính, cái gọi là "giác" của họ, cái gọi là Kính và tĩnh, "vốn là bộ mặt" của Phật giáo. "Tâm sáng của Phật giáo thấy tính, với tận tâm tri tính của Nho gia ta,

tương tự mà thực không giống. Cái tri giác hư linh này, là cái kỳ diệu của tâm vậy ; tinh vi thuần nhất, là sự chân thật của tính vậy" ("Khốn tri ký", quyển thượng), lấy tri giác làm tính, đúng như Thích thị, "luôn tỉnh ngộ thì thấy được cái ranh giới hư không" ("Khốn tri ký tục, quyển thượng), mà không thấy được cái chân thật của tính. Muốn thấy được sự chân thật của tính, thì cần phải biết tính, biết tịnh ở cùng lý, mà không phải chủ kính và ở kính đã quyết định. Ông phê phán công phu trong tịnh của Trần Hiến Chương không có khác với Thích thị, cái gọi là ""Tịnh trung dạ khí công" (khí công ban đêm trong tĩnh) của ông là ranh giới hư không. Dạ khí này đã hết, thì chỗ gắng sức đều ở việc đã làm ban ngày, không phải ở trong tĩnh vậy") ("Khốn tri ký" phụ lục ; Đáp Can Truyền Đại Tư Mã"), nghĩa là, sự bồi dưỡng tinh thần đạo đức, không thể dựa vào thể nghiệm tĩnh tọa, mà phải dựa vào hoạt động nhận thức và thực hiện hàng ngày.

Vương Đình Tương tiến thêm bước bước, đã phê phán "Thuyết chủ tĩnh", nêu ra phương pháp "động tĩnh giao dưỡng". Nhưng giống như La Khâm Thuận, ông coi tâm là chủ thể nhận thức, cái gọi là động tĩnh, là chỉ trạng thái tinh thần của chủ thể, tĩnh chỉ trạng thái hư tĩnh chưa cảm vật mà động, động chỉ hoạt động suy nghĩ, cảm vật mà động. "Thánh nhân chủ tĩnh, trước tiên nói anh dưỡng bản thể, cảm mà toại thông, tả hữu có nguồn gặp nhau thì tĩnh là hữu dụng, không phải cố làm xấu cái động này vậy. Thế nho lấy động làm khách cảm mà chỉ trọng ở tĩnh, như vậy tĩnh là phải, mà động là không phải, tĩnh là cái chân thật của ta, mà động là khách cảm, cái nội ngoại là hai, gần với

sự thiền của Phật giáo để làm thoả mãn (yếm) bên ngoài vậy" ("Thận ngôn. Kiến văn thiên"). Cái gọi là bản thể của tâm, chỉ thể của tri giác hư linh, chứ không phải là bản thể đạo đức của hình nhi thượng. Cố tịch thì tất có cảm, có tĩnh thì tất có động, chưa có tịch (yên tĩnh) nên không cảm, khi tĩnh mà không động. Nếu tĩnh mà không động thì "trệ", động mà không tĩnh là "nhiễu". Vì thế, chỉ có động tĩnh giao dưỡng, mới là cái đạo hợp nhất nội ngoại vậy" (Như trên).

Nói về quan hệ động tĩnh, động là do nguyên nhân bên ngoài gây ra, tĩnh vì động mà có, hai cái này lại là điều kiện tương hỗ. "Khiến cho không có ngoại cảm, sao lại có động ? Nên động chính là nguyên nhân bên ngoài gây nên, ứng ở tĩnh cũng vậy, cơ ở ngoài vậy" ("Nha thuật, thượng thiên") Rất rõ ràng, cái gọi là tĩnh của Vương Đình Tương là tĩnh của động tĩnh, không phải tĩnh của bản thể, là tĩnh sinh ra ở động, chứ không phải là động sinh ra ở tĩnh. Có cảm sau mới có động, nên cơ của động ở ngoài mà không ở trong. Tĩnh chắc chắn ở trong, nhưng chỉ có nói tương đối với cảm vật mà động, mới có cái gọi là tĩnh. Nếu giống như một số người đã nói, hàm dưỡng bản thể trong tĩnh hay dưỡng ra "đoan nghề" (tức đầu mối của sự việc) là "lưu ở Thiền thị mà không biết", nên Chu Tử nêu ra Thuyết chủ tĩnh để lập nhân cực, là sai lầm. Cái động tĩnh giao dưỡng sau này mới vào được. Chủ ở tĩnh thì nói tới một phía, có âm không có dương, có dưỡng không thi hành, sao có thể lập được nhân cực (Như trên). Đo ông cơ bản phủ định cái gọi là bản thể của tâm "tịch nhiên bất động", vì thế, khác với Chu Đôn Di, cũng khác với Chu Hy và Vương Dương Minh. Ở ông xem ra, không những Thuyết "Chủ Tĩnh Lập nhân cực" bị

hạn chế ở một phía mà không thể thành lập được, mà hàm dưỡng trong tĩnh, thể nghiệm trong tĩnh của Chu Hy..., cũng khó thành lập. Bởi vì tĩnh sinh ra ở động, động thì tất có cảm, vô động, vô cảm thì đừng có nói đến tĩnh. Vì thế, ông phê phán chuyện bàn về thể hội tĩnh toạ, là "sa vào Thiền".

Vương Đình Tương cũng nói : "Dưỡng bản thể trước", song đó không phải là công phu thể nghiệm tự siêu việt, mà là bảo dưỡng trạng thái tinh thần của chủ thể để "sát vụ sự hội" (quan sát sự việc để biết). Điều đó về cơ bản là phương pháp của tâm lý học hay của kinh nghiệm luận.

Kế tiếp sau La Khâm Thuận và Vương Đình Tương, Vương Phu Chi phát triển thêm một bước tư tưởng về quan hệ động tĩnh, nêu ra kính là phương pháp dưỡng sinh, dưỡng thần, chứ không phải là phương pháp tự thể nhận. Từ đó mà biến sự tu dưỡng đạo đức tự siêu việt thành sự tu dưỡng thân tâm của chủ nghĩa kinh nghiệm.

Xuất phát từ quan điểm thống nhất thân tâm và hình thần, ông đã nêu ra thứ tự tồn dưỡng, tức "Hạ giả dưỡng hình, kỳ thứ dưỡng khí, thái thượng dưỡng thần" ("Tục Xuân thu tả thị truyện bác nghĩa", quyển thượng). Hình, Khí, Thần là hoàn toàn thống nhất. Hình là cơ sở vật chất của sinh mệnh, khí là chủ thể của sinh mệnh, thần là tác dụng tinh thần. Thần sinh ra ở khí mà thống soái khí, khí tức "sự sung mãn của hình". Cái quan trọng của dưỡng thần là ở "Hoà", muốn làm được "Thần đến với Khí", Khí nghe vậy mà thần không mỏi mệt vì quản khí ; Khí đến với hình, hình nghe vậy mà khí không khổ vì soái hình, cái đó không phải là khí không có lấy công của thần hiệu, mà không phải uy nghi không lấy lý hình mà theo khí, nó cũng rõ ràng vậy.

Cho nên thiện hoà giả, không có như kính giả vậy" (Thần chí vu khí, khí thính yên nhi thần bất quyện vu quân khí ; khí chí vu hình, hình thính yên nhi khí bất khổ vu soái hình, tư tắc phi khí vô dĩ hiệu thần chi công, nhi phi uy nghi vô dĩ lý hình nhi tòng khí, kỳ diệc minh hĩ. Cố thiện hoà giả, vô hữu như kính giả dã) (Như sách đã dẫn). Dưỡng thần, tất phải dưỡng hình, dưỡng khí mà đòi hỏi kính, muốn chuyên nhất mà trang nghiêm, như vậy sẽ có thể "quân khí" là "soái hình", phát huy tác dụng năng động của chủ thể.

Về dưỡng tâm, Vương Phu Chi cũng chủ trương "hư tĩnh", nhưng không phải là tĩnh của "Tĩnh là thể mà động là dụng". "Hư tĩnh là cái tên viết về cái đức không phải trốn chạy khỏi cái thực để đến với cái hư, che động để đến với tĩnh". (Hư tĩnh giả, trạng kỳ cư đức chi danh, phi khiêu thực dĩ chi hư, bình động dĩ chi tĩnh dã) ("Trang Tử Thông, Thiên Đạo"). Hư không tách rời thực, tĩnh không tách rời động, hư tâm mà tĩnh lự, là để thể nhận cái thực lý trong tâm, chứ không phải là giữ lấy cái tâm hư linh đó. Lý tuy có ở tâm, nhưng tâm không phải là lý, vì thế, hư tĩnh cái tâm đó, chỉ là cái "tên gọi của trạng cư đức", chứ không phải là cái tên của trạng đức. Song "hư thì chẳng qua là thực vậy, tĩnh chẳng qua là động vậy. Chẳng qua có thể thực, chẳng qua có thể động, là sự hợp nhất của Thiên - Nhân vậy" (Như trên). Tâm hư thì lý sáng suốt, nên có thể thực ; tâm tĩnh thì ứng theo cảm, nên có thể động, lý sáng suốt thì động theo cảm, là chủ thể và khách thể hợp nhất, cũng là ranh giới "Thiên - Nhân hợp nhất". Điều đó, tuy nhiên còn dừng lại ở lập trường của đạo đức luận lý học,

song đã thay đổi Thuyết "Chủ Tĩnh" tự thể nghiệm và tự siêu việt, bước vào vấn đề quan hệ giữa chủ và khách thể.

Sự giải thích về kính và tĩnh của Vương Phu Chi khác với các ông Chu Hy, Vương Dương Minh v.v..., bởi vì, ông không nói tới sự siêu việt của ý thức chủ thể, mà là nói về quan hệ nhận thức giữa tâm và lý. Nhưng cuối cùng ông vẫn thừa nhận lý là vật có thực trong tâm, thừa nhận công phu kính và tĩnh là phương pháp quan trọng làm rõ cái lý trong tâm, đó là phương pháp nhận thức "tự sáng suốt mà thành thật". "Thành chính là thật vậy, thực có thiên mệnh mà không dám không sợ, thực có dân di mà không dám mê tín" (Thần đất) ("Thành giả thực dã, thực hữu thiên mệnh nhi bất cảm bất uý, thực hữu dân di nhi bất cảm bất kỳ") ("Nghiêu điển nhất", "Thượng thư dẫn nghĩa", quyển 1). Muốn tự sáng suốt mà thành thực, cần phải lấy "Khâm làm gốc" (Như trên). Khâm túc kính vậy. Có thể thấy, kĩnh vẫn có tác dụng quan trọng trong tu dưỡng đạo đức, nói theo ý nghĩa đó, nó vẫn thuộc về phương pháp tu dưỡng lý học".

BỘ PHẬN THIÊN - NHÂN

KHÁI LUẬN

SỰ HOÀN THÀNH HỆ THỐNG PHẠM TRÙ LÝ HỌC

Phạm trù lý học là một hệ thống hoàn chỉnh, hệ thống này được hoàn thành ở thiên Thiên - Nhân.

Kết cấu cơ bản của hệ thống này là sự thống nhất hữu cơ giữa con người và tự nhiên, giữa chủ thể và khách thể, nghĩa là "Thiên - Nhân hợp nhất". Nó được tạo thành do bốn bộ phận là lý khí (Thiên), nhân tính (Nhân), Tri hành (trung giới) và Thiên Nhân. "Thiên - Nhân hợp nhất" là kết luận cuối cùng của hệ thống phạm trù này. Trong đó, mỗi bộ phận đều là một mạng phạm trù độc lập tương đối, song điều quan trọng hơn là, giữa các bộ phận đã cấu thành một hệ thống phạm trù tự đóng kín. Toàn bộ hệ thống bắt đầu từ "Thiên" (trời) quá độ sang "Nhân" (người), qua sự nối tiếp của phạm trù tri hành, cuối cùng đạt tới điểm kết thúc của nó là "Thiên - Nhân hợp nhất".

Nhưng, đó không phải là trở về khởi điểm một cách giản đơn, mà là sau khi Nhân và Thiên, chủ thể và khách thể triển khai đầy đủ rồi, mới lại thực hiện sự thống nhất lấy con người làm trung tâm. Trong hệ thống này, Thiên là sự tồn tại cao nhất, nhưng con người cuối cùng chiếm địa vị

trung tâm. Một số nhà lý học lớn, đều đã xây dựng được hệ thống phạm trù riêng của mình. Song bất kể Phái lý học, Phái tâm học hay là Phái khí học, đều lấy quan hệ Thiên - Nhân làm kết cấu cơ bản, lấy "Thiên - Nhân hợp nhất" làm mục đích căn bản và kết quả cuối cùng của mình. Các nhà lý học tuân theo phương thức tư duy chung, có hệ thống phạm trù chung, đó là nguyên nhân quan trọng để lý học trở thành hình thái triết học rất có ảnh hưởng ở Đông phương cổ đại.

Vấn đề quan hệ Thiên - Nhân là vấn đề cơ bản của Triết học truyền thống Trung Quốc. Các nhà tư tưởng cổ đại coi "việc nghiên cứu Thiên - Nhân" là học vấn và trí tuệ cao nhất và từ đó hình thành phương thức tư duy độc đáo của nền triết học truyền thống Trung Quốc. Lý học đã tiến thêm một bước hoàn thành nhiệm vụ này. "Học không tiếp xúc với Thiên - Nhân thì không đủ để gọi là học" ("Thiệu Ung. Quan vật ngoại thiên", quyển 6). "Con người sở dĩ làm và học là vì tâm với lý mà thôi" ("Chu Hy : "Đại học hoặc vấn", quyển 3"). Mệnh đề "Thiên - NHân hợp nhất" này là do nhà lý học Trương Tải chính thức nêu ra (Xem "Chính mông - Càn xứng"). Nhị Trình thậm chí nói : "Thiên - Nhân vốn không có hai, không cần nói đến hợp" ("Di thư", quyển 6). "Tâm tức lý vậy" của các ông Lục Cửu Uyên và Vương Dương Minh càng là như vậy. Vương Phu Chi, một nhân vật đại diện cuối cùng của lý học, tuy có tư tưởng "Thiên - Nhân tương phân", vì thế mà vượt ra khỏi các nhà lý học thông thường, nhưng về căn bản chưa có đột phá được "Thiên - Nhân hợp nhất luận". Sự thực, toàn bộ phạm trù lý học, đều là triển khai xoay quanh vấn đề quan

hệ giữa trời và người. Vũ trụ luận, nhân tính luận và nhận thức luận mà các nhà lý học hoàn thành, chẳng qua được triển khai và tiến hành trong một kết cấu cơ bản này. Nói theo phương thức tư duy, đó là toàn bộ tư duy của hệ thống luận.

Cái gọi là quan hệ Thiên - Nhân, thực tế là nói về quan hệ giữa con người và giới tự nhiên (bao gồm cả xã hội). Các nhà lý học tuy lấy vấn đề con người làm bài học trung tâm, nhưng con người không thể tách rời hoàn cảnh và điều kiện khách quan mà con người đang sống, tức giới tự nhiên (và xã hội). Vì thế, vấn đề của con người cần được giải quyết trong cùng mối quan hệ của giới tự nhiên (xã hội). "Nhân học" của các nhà lý học, quy đến cùng là vấn đề quan hệ giữa con người với giới tự nhiên, giữa chủ thể với khách thể.

Trong hệ thống phạm trù lý học, "Thiên " là tên gọi chung của giới tự nhiên trong vũ trụ. Nói theo nguồn gốc thì Thiên lại nói thành bản thể vũ trụ hay là Khí, hay là Lý. Phái tâm học thì lấy Tâm làm Thiên, cái gọi là "Tâm tức Thiên là vậy". Do các nhà lý học không nhấn mạnh tính thực thể và "sự tồn tại" của trời, mà là nhấn mạnh quá trình và công năng của trời, vì thế mà Thiên lại bị quy kết là quy luật chung của giới tự nhiên, là phép tắc chung của giới tự nhiên, (hoặc quá trình Khí hoá lưu hành). "Nhân" là phạm trù chủ thể có mối liên hệ với Thiên mà lại đối lập nhau. Nhân sở dĩ là con người, không những ở hình thể, mà còn ở tính của con người, tính không thể tách rời tâm, do đó, tâm tính là phạm trù căn bản biểu thị bản chất của con người. Do các nhà lý học bàn về vấn đề Thiên - Nhân từ

triết học tư duy biện chứng của "hình nhi thượng", vì thế mà loại "hợp nhất" này có tính siêu việt của "hình nhi thượng", nhưng nó lại khác với sự siêu việt phủ định tuyệt đối như Phật giáo, tức không phải là đạt tới ranh giới bản thể hư không tuyệt đối, mà là thực hiện tự siêu việt trong sự tồn tại hiện thực. Nó muốn thống nhất hiện thực với lý tưởng, cảm tính với lý tính, tương đối với tuyệt đối lại làm một, chứ không phải là đi sang "bờ bên kia" siêu hiện thực. Nghĩa là, nó muốn thông qua phương pháp tự khẳng định và tự thống nhất để đạt tới sự hoàn toàn hợp nhất với quy luật của vũ trụ, với phép tắc của vũ trụ.

Vì thế, "Thiên - Nhân hợp nhất" như các nhà lý học nói, không phải là coi con người và giới tự nhiên là một mớ lộn xộn không có chút phân biệt nào, trở thành trạng thái hỗn hợp không có ý thức, cũng không phải đối lập căn bản giữa con người với giới tự nhiên để thực hiện cái gọi là "Đồng cấu" (cấu tạo giống nhau) về ý nghĩa nhận thức. Nó chủ yếu nói về quan hệ giá trị, chứ không nói về quan hệ nhận thức. Nói tóm lại, họ tìm được sự hợp nhất của hai cái đó dưới tiền đề thừa nhận sự khác nhau và đối lập nhau giữa con người với giới tự nhiên, tức tìm sự hợp nhất trong sự phân chia, tìm sự thống nhất trong sự đối lập, vì thế mà có đặc trưng của duy vật biện chứng. Họ cũng rất giỏi về vấn đề suy tư khảo sát trong sự đối lập, nhưng cuối cùng lại loại bỏ đối lập, đi theo sự thống nhất, đã thực hiện được cái gọi là ranh giới tư tưởng nhất trí hài hoà. Vì thế, "hợp nhất" mới là đặc trưng căn bản của tư duy lý học, quan hệ giá trị của con người với giới tự nhiên được thấy bằng quan hệ về

nhận thức và cải tạo của con người đối với giới tự nhiên. Đó là sự biểu hiện về lý luận đối với yêu cầu thực hiện sự bảo trì thích ứng tương hỗ và động thái cân bằng giữa con người với giới tự nhiên trong điều kiện kinh tế tự nhiên của nông nghiệp.

Các nhà lý học coi con người với giới tự nhiên là một chỉnh thể hữu cơ, con người là sản vật của giới tự nhiên, cuối cùng phải trở về giới tự nhiên. Con người sản sinh từ trong sự phát dục lưu hành, sinh ra không ngừng của giới tự nhiên. Nhân tính bắt nguồn từ đạo trời, con người nói về bản tính là sự thể hiện cụ thể của quy luật tự nhiên và phép tắc tự nhiên. Họ nói bản chất xã hội của con người là do giới tự nhiên phú cho. Học thuyết này, nói về căn bản là bản thể hoá và đối tượng hoá của đạo đức luân lý xã hội. Nó đã thiếu sự nhận thức cụ thể về quy luật tự nhiên, lại càng thiếu sự nhận thức về bản chất xã hội của con người. Tư tưởng chủ thể của Học thuyết này là có sự thiếu sót nghiêm trọng. Nhưng, nó nhận thức được tính thống nhất giữa con người với giới tự nhiên. Con người cần phục tùng quy luật và phép tắc tự nhiên, phải tìm được sự ổn định và cân bằng với giới tự nhiên, từ đó mà đạt tới sự cân bằng của thế giới tinh thần nội tại. Điều đó có ý nghĩa không thể xem thường.

Các nhà lý học tuy bản thể hoá "Thiên", nói thành sự tồn tại bản thể của hình nhi thượng, nhưng nó chưa hình thành phạm trù lôgic của hình nhi thượng thuần tuý, cái hình nhi thượng tức ở trong cái hình nhi hạ, không thể tồn tại tách khỏi cái hình nhi hạ ; Nó cũng có tư tưởng của mục

đích luận, nhưng lại không phải là mục đích luận như tôn giáo thần học, mà là sinh thành luận hữu cơ. Thiên được nói thành quá trình tự nhiên "sinh sinh bất tức", quá trình đó có tính mục đích tiềm tại của sinh vật, nó được thực hiện ở con người, tức gọi là "Thiện". Đó là nguyên tắc tối cao của con người với giới tự nhiên. Người, theo khí bản luận, lấy khí làm trời mà biểu hiện là quá trình khí hoá. Người theo lý bản luận, lấy lý làm trời mà biểu hiện là lý trời lưu hành. Người, theo tâm bản luận, lấy tâm làm trời mà biểu hiện là ý sinh sinh. Họ đều chủ trương lấy nhân tâm để thể hiện cái tâm sinh sinh của trời đất. Nhân tâm tức cái tâm của sinh vật trong trời đất ; chỉ là Phái khí học sau này đã biểu hiện nhiều khuynh hướng khác nhau. "Thiên - Nhân hợp nhất", đã là sự tồn tại hiện thực. Cái gọi là ranh giới "muôn vật là một khối" của các nhà lý học, đã không phải là trộn lẫn con người cùng với một vật, cũng không phải là chỉ nói về sự siêu việt của bản thể luận. Một mặt, nó đã luận chứng tính chủ thể "lập tâm vì trời đất" của con người, mặt khác, lại luận chứng tính vĩnh hằng phổ biến của giới tự nhiên. Cái gọi là "Thể đạo", "Tri mệnh" và "Tận tính", không những là chủ thể thông qua nhận thức trực giác và tự thể nghiệm để thực hiện sự hợp nhất với bản thể và vũ trụ, mà còn là thực hiện sự thống nhất hữu cơ giữa con người và giới tự nhiên vật chất, tức cái gọi là "cân bằng sinh thái". Cái gọi là "Chim bay cá nhảy", "Hoạt bát sinh động" và "Nhất khí lưu thông" của các nhà lý học, là sự thể nghiệm kiểu mỹ học đối với ranh giới chỉnh thể này, cũng là khen ngợi sự thống nhất hài hoà giữa con người và giới tự nhiên.

Vấn đề ở chỗ, các nhà lý học tuy nhận thức được tầm quan trọng duy trì sự thống nhất giữa con người và giới tự nhiên, lại coi thường sự khác biệt và đối lập giữa con người với giới tự nhiên, coi thường tính tất yếu của loài người cao hơn giới tự nhiên và nhận thức, cải tạo giới tự nhiên. Họ nêu ra vấn đề quy luật tự nhiên và phép tắc tự nhiên, nhưng chưa đi theo con đường nhận thức và cải tạo giới tự nhiên, lại bước lên con đường thuận ứng theo tự nhiên "Tham tán hoá dục và "lập tâm vì trời đất". Tuy họ nhận thức được giới tự nhiên là nguồn gốc của hết thảy sinh mệnh, lại không phân biệt con người và giới tự nhiên về bản chất, mà là phú cho giới tự nhiên tính chất và đặc điểm của con người. Họ rất nhấn mạnh tính chủ thể của con người, nhưng chỉ là vì thực hiện mối quan hệ giá trị thống nhất hài hoà giữa con người và giới tự nhiên, lại coi thường mối quan hệ này, tất phải lấy việc phát triển lý tính nhận biết của con người làm nền tảng. Từ nguyên tắc chỉnh thể "Thiên - Nhân hợp nhất", lý học coi xã hội loài người là một bộ phận tổ thành hữu cơ của chỉnh thể giới tự nhiên, xem con người là sự tồn tại cá thể, là một người trong chỉnh thể xã hội, nằm trong mối quan hệ xã hội nhất định. Tính chủ thể của con người thực tế là chỉ tính quần thể trong chỉnh thể xã hội, ý thức chủ thể thực tế là chỉ ý thức quần thể. "Thiên - Nhân hợp nhất" không những chỉ sự thống nhất giữa con người và giới tự nhiên, mà còn bao gồm cả sự nhất trí hài hoà giữa con người và xã hội, tức chú ý điều tiết quan hệ giữa người với người, lấy lợi ích cá thể phục tùng lợi ích tập thể. Nói về tính hiện thực của nó thì là sự phục tùng tự giác theo quy phạm luân lý xã hội. Điều đó có tác dụng quan trọng đối với bảo vệ

toàn bộ lợi ích của xã hội phong kiến, nhưng lại hạn chế sự phát triển cá tính và tính sáng tạo của con người, kết quả là tạo thành ý thức tâm lý phục tùng tuyệt đối. Đó là do chế độ đẳng cấp tông pháp lấy quan hệ máu thịt làm đầu mối quyết định.

Sau khi lý học hoàn thành, "Thiên - Nhân hợp nhất lại phát triển thành "Tâm lý hợp nhất", tức sự hợp nhất giữa tinh thần chủ thể với quy luật khách quan. Đó là một loại ranh giới tinh thần. Ranh giới này có ý nghĩa về hai mặt Người theo tự luật luận nhấn mạnh thông qua thể nghiệm trực giác, để thực hiện ranh giới bản thể siêu việt ; Người theo tha luật luận chủ trương thông qua nhận thức lý tính để đạt tới muôn vật là một lý. "Tâm lý hợp nhất" đã biểu hiện đặc điểm của "hình nhi thượng học" lý học, là sự hoàn thành thật sự "Thiên - Nhân hợp nhất luận truyền thống Trung Quốc. Nhưng, vô luận là "Thiên nhân hợp nhất" hay "Tâm lý hợp nhất" đều là nói theo tổng thể hay chỉnh thể; nói theo ý nghĩa thực tế, thì nó là sự thống nhất của Chân, Thiện, Mỹ. Cái gọi là Chân, Thiện, Mỹ là nói theo lĩnh vực luân lý và lĩnh vực mỹ học ; chúng lần lượt đại biểu bởi ba phạm trù "Thành", "Nhân", "Lạc". Ba phạm trù này là một chỉnh thể thống nhất không thể chia cắt được, không thể thay thế cho nhau, cũng không thể thiếu bất cứ cái nào trong đó.

"Thành", "Nhân" và "Lạc" (Nhạc) nguyên là các phạm trù cơ bản của triết học Nho gia, nhưng sau khi lý học bắt đầu hình thành, các ông Chu Đôn Di, Trương Tải v.v... đã trình bày theo quan điểm của hình nhi thượng. Nếu nói, ở

thời kỳ đầu của lý học, vấn chưa nêu ra vấn đề về lý, thì vấn đề Thiên - Nhân lại tồn tại từ lâu. Sau này, ba phạm trù này luôn luôn trở thành nội dung quan trọng của "Thiên - Nhân hợp nhất luận", được sự coi trọng phổ biến của các nhà lý học, và không ngừng được làm phong phú và phát triển, kết hợp thật sự với tâm và lý, có đặc điểm nổi bật của bản thể luận. Trong đó, "Thành" là ý tứ của "Chân thực vô vọng", là ranh giới chân lý hợp nhất tinh thần chủ thể với bản thể vũ trụ ; "Nhân" là cái "đức của tâm", là cái "lý của sự sống", tức sự toàn xưng của bản thể đạo đức, là ranh giới đạo đức hợp nhất giữa ý thức chủ thể với "lý sinh sinh" của trời đất ; "Lạc" là sự thể nghiệm tình cảm siêu lý tính, là yếu tố thẩm mỹ hợp nhất tính mục đích chủ quan với tính quy luật khách quan. Tóm lại, ba phạm trù này đại biểu cho cùng một ranh giới từ ba phương diện chân lý, luân lý và mỹ học. Đặc điểm của nó là sự thống nhất giữa chủ thể và khách thể, giữa chủ quan và khách quan, giữa con người và giới tự nhiên. Chúng không thể tồn tại tách rời con người, cũng không thể tồn tại tách rời ông Trời. Kết hợp ba cái đó lại, là toàn bộ ý nghĩa về "Thiên - Nhân hợp nhất". Theo cách nói của lý học, phàm là chân, tất nhiên cũng là thiện và là mỹ. Nói về quan niệm của ba cái này, thì "Thành" là nền móng, "Nhân" là tâm lõi, "Lạc" là mục đích. Các nhà lý học, khác với Khang Đức đã phân tích Chân, Thiện, Mỹ bao gồm sức phán đoán về lý tính thuần tuý, về lý tính thực tiễn và về thẩm mỹ, lần lượt khảo sát chúng và đề ra tư tưởng thống nhất ba cái đó lại, được coi là ranh giới chỉnh thể, đã lần lượt được tiến hành trình bày. Đó là đặc điểm của phạm trù luân lý học, cũng như khuyết

điểm của nó. Nó đưa ra nguyên tắc tính chỉnh thể và tính hệ thống. Điểm này có ý nghĩa quan trọng, nhưng nó thiếu sự phân tích lý tính cụ thể, không có tiến hành phân biệt các mặt lý trí, ý chí và tình cảm v. v..., do đó mà có tính chất phác, tính trực quan và tính chung chung rất lớn.

Ở đây nêu ra vấn đề "ranh giới", là bởi vì "Thiên - Nhân hợp nhất" mà các nhà lý học đã nói về căn bản là chỉ ý thức chủ thể hay tinh thần chủ thể, trải qua một loại siêu việt đã đạt được do tự phản tư, tự thể nghiệm (thông qua nhận thức), tức trạng thái hay tồn tại bản thể phổ biến, tuyệt đối, hoàn toàn hợp nhất với quy luật vũ trụ. Nhưng Thuyết "ranh giới" của các nhà lý học, không thoát ly khỏi sự tồn tại hiện thực, ngược lại, nó cần phải ở trong hiện thực mới có thể đạt được, cũng cần phải trở về trong hiện thực, đó là học Thuyết "Nội thánh ngoại Vương" mà người ta thường nói. "Nội thánh" là thể, "Ngoại Vương" là dụng, hai cái này kết hợp lại làm một, là toàn bộ nội dung của "Thiên - Nhân hợp nhất". Cái gọi là xã hội lý tưởng "Trị quốc bình thiên hạ", và "Thiên hạ là một nhà, quốc gia là một người", là sự vận dụng và thực hiện "ranh giới" đó trong nền chính trị xã hội. Phạm trù luân lý học đạt tới ranh giới đó, mới thật sự hoàn thành được sứ mệnh lịch sử của mình. Điều đó, cố nhiên là lý tưởng nhân sinh và lý tưởng xã hội, nhưng không tách rời sự thực hiện của xã hội phong kiến. Các nhà lý học muốn từ "Nội thánh" mở ra "Ngoại Vương" để thực hiện ranh giới lý tưởng, đó chỉ là một loại không tưởng, không thể thực hiện được trong xã hội hiện thực.

Tóm lại, các phạm trù ở Phần Thiên - Nhân là sự hoàn thành cuối cùng của hệ thống phạm trù lý học. Song, chỉ có sau khi các phạm trù khác và quan hệ này được trình bày rõ ràng chi tiết, thì ý nghĩa của phạm trù này mới có thể được triển khai thực hiện đầy đủ, thể hiện rõ toàn bộ nội dung của nó. Thực chất của phạm trù lý học và đặc trưng tư duy của nó được thể hiện đầy đủ ở đây. Nói một cách khái quát, nó là : Tính chỉnh thể, tính khép kín, tính biện chứng, tính trực giác và tính thực tiễn của chủ thể.

CHƯƠNG 21

THIÊN - NHÂN HỢP NHẤT

"Thiên - Nhân" (Giới tự nhiên và con người) là phạm trù cơ bản của lý học và của toàn bộ nền triết học Trung Quốc. Nó cấu thành cái khung cơ bản của hệ thống phạm trù lý học, quán xuyến từ đầu đến cuối toàn bộ hệ thống phạm trù lý học. Nó là khởi điểm của hệ thống này, lại là điểm cuối cùng của nó, tức bắt đầu từ Thiên, Nhân, trải qua sự nhận thức và thực tiễn của bản thân chủ thể lại thực hiện sự hợp nhất Thiên - Nhân.[1]

Điều đó đã phản ánh đặc trưng cơ bản của toàn bộ tư duy lý học.

Trước Khổng Tử, Triết học Trung Quốc đã có sự bàn luận về "Thiên đạo" và "Nhân đạo". Xuất phát từ lập trường về nhân bản học, Khổng Tử đã nêu ra vấn đề quan hệ Thiên - Nhân. Ông cho rằng, chỉ có "Biết được mệnh trời" mới có thể đạt tới cảnh giới tự do. "Từ tâm đã muốn thì không vượt qua quy củ". Cái gọi là "mệnh trời " của Khổng Tử, đã

---

1. Xem Thang Nhất Giới : "Vấn đề chân, thiện, mỹ trong cuốn Bàn về triết học truyền thống Trung Quốc". Xem "Tập phạm trù triết học Trung Quốc". Nhà xuất bản Nhân dân, xuất bản năm 1985.

không thể giản đơn quy kết là mệnh lệnh của Thượng Đế của Triết học tôn giáo, mà là ý nghĩa có tính tất yếu khách quan của giới tự nhiên. "Trời nói gì nào ! Bốn mùa vận hành, trăm vật sinh ra, trời nói gì nào !" ("Luận ngữ. Dương hoá"). Điều nhân nghĩa là đó mình, nhưng muốn đạt được ranh giới cao nhất, thì cần phải "Biết trời" (Tri thiên) và "Phép trời" (tắc thiên), Thánh nhân là thực hành theo "phép trời". Tuy nói "Phu Tử nói về tính và đạo trời, không thể được mà phải nghe", nhưng Khổng Tử đã nêu ra vấn đề đó, vì thế mà trở thành bài học quan trọng căn bản luận của các nhà lý học.

Mạnh Tử nêu ra cương lĩnh về Tâm lý học là "Tận tâm tri tính tri thiên" và "Tồn tâm dưỡng tính là sự trả lời sớm nhất về vấn đề này". Xuất phát từ nguyên tắc chủ thể của đạo đức, ông đã giải quyết con đường và phương pháp thực hiện "Thiên - Nhân hợp nhất". Ông thừa nhận nhân tính bắt rễ ở tâm và chịu ở trời, biết được tính thì có thể biết được trời. Trời (thiên) là sự tồn tại cao nhất của giới tự nhiên, người (nhân) là chủ thể đạo đức, Thiên và Nhân cấu thành mối quan hệ chủ - khách thể thật sự.

Tuân Tử rất sáng suốt về "Phân chia Thiên và Nhân" và nêu ra mệnh đề quan trọng là "Chế thiên mệnh nhi dụng", nhưng đồng thời lại thừa nhận trời là "bản" (cái gốc) của con người và muôn vật, "Duy chỉ có thánh nhân là không cầu biết trời" ("Tuân Tử - Thiên Luận"). Thánh nhân đến với luân lý con người, chứ không phải là anh hùng nhận thức và cải tạo tự nhiên, "Học giả học làm thánh nhân, không phải đặc biệt học làm người dân vô phương vậy"

("Tuân Tử - Lễ luận"), không cần biết trời, nói theo ý nghĩa nào đó, là không cần nhận thức về giới tự nhiên. Nhưng được coi là việc học của Thánh nhân, lại cần phải "biết đạo", biết được đạo trời thì có thể "Tham gia " với trời đất. Điều này chứng tỏ Tuân Tử đã có tư tưởng "Thiên - Nhân tương phân", cũng có tư tưởng "Thiên - Nhân hợp nhất".

"Thiên hành Kiện, quân tử tu cường không ngừng", "cùng lý tận tính để đến với mệnh" trong "Dịch truyện" và "Đạo "tạm tài" Thiên - Địa - Nhân, đều là nói về Thiên - Nhân hợp nhất. Nhưng "Dịch truyện" đề xướng tinh thần cương kiện, nhấn mạnh phát huy tính năng động chủ quan của con người. Thiên và Nhân đạt tới sự thống nhất trong đối lập.

Sau đó, có Thuyết "Thiên - Nhân hợp nhất" trong mục đích luận của Đổng Trọng Thư. Ông đưa mục đích luận vào quan hệ Thiên - Nhân, một mặt, có đặc sắc thần học, mặt khác, lại nêu ra vấn đề giới tự nhiên hợp với tính mục đích, đã có ảnh hưởng quan trọng đối với lý học.

Cái gọi là "trời" của Nho gia, nói chung là chỉ sự tồn tại cao nhất của giới tự nhiên. Cái gọi là "Thiên - Nhân hợp nhất" là chỉ sự thống nhất hài hoà giữa con người và giới tự nhiên. Đạo gia phủ nhận sạch trơn tính thần bí tôn giáo của "Trời", đã khôi phục lại thuộc tính "tự nhiên" của nó, đồng thời lại nêu ra phạm trù về "Đạo", đã bản thể hoá và siêu việt hoá trời. Cái gọi là "Tự nhiên" của Huyền học gia, hoàn toàn là một phạm trù của bản thể luận. Qquan hệ giữa "Danh giáo" với "Tự nhiên" là vấn đề quan hệ Thiên - Nhân được biểu hiện bằng hình thức tư duy biện chứng.

Lý học đã hoàn thành bản thể luận về vũ trụ và bản thể luận về nhân học. Quan hệ Thiên - Nhân xuất hiện bằng mối quan hệ chủ thể và khách thể, đã biến thành vấn đề cao nhất của "hình nhi thượng học"

Những người khởi đầu của lý học là Hàn Dũ và Liễu Tông Nguyên, đã bàn luận vấn đề quan hệ Thiên - Nhân từ các góc độ khác nhau và cũng từ các góc độ khác nhau mà chuẩn bị điều kiện cho lý luận Thiên - Nhân lý học. "Thiên mệnh luận" của Hàn Dũ, chưa được các nhà lý học tiếp thu, nhưng mô thức tư duy "Thiên - Nhân hợp nhất" mà ông đại diện, lại trở thành khâu quan trọng trong lý luận của Đổng Trọng Thư và lý luận thiên nhân lý học. Về tư tưởng "tự nhiên" của Liễu Tông Nguyên, rõ ràng được các nhà lý học tiếp thu, nhưng quan điểm "Thiên - Nhân tương phản" của ông, lại bị các nhà lý học bác bỏ.

Đồng thời, sự hình thành lý luận Thiên - Nhân lý học có quan hệ trực tiếp tới sự thách thức của tư tưởng Phật giáo đương thời.

Tông Mật, nhà lý luận của Phật giáo (780 - 841) đã từng viết ra cuốn "Bàn về con người nguyên thuỷ", đã tiến hành tổng kết cuộc tranh luận về quan hệ Thiên - Nhân đương thời theo lập trường triết học Phật giáo. Ông phê phán hai lý thuyết chủ yếu về Thiên - Nhân của Nho gia, tức "Tự nhiên luận" và "Thiên mệnh luận". Tự nhiên luận lấy nguyên khí làm trời, đề xướng ra Thuyết "Hư vô đại đạo". Lý thuyết này chủ trương tất cả sinh ra ở nguyên khí mà lại quy về nguyên khí. Sự thông minh, ngu dốt, đau khổ và vui sướng của con người "đều bẩm sinh ra ở trời, do thời

mệnh, cho nên sau khi chết đi lại trở về với trời đất, khôi phục lại cái hư vô của nó" ("Hoa Nghiêm nguyên nhân luận. Xính mê chấp đề nhất"). Ông phê phán lý thuyết này là không thể giải quyết được vấn đề bản chất và nguồn gốc của con người. Nếu muôn vật đều do nguyên khí sinh ra mà được "tự nhiên sinh hoá", thì có phải đá cũng có thể sinh ra cây cỏ, cây cỏ có thể sinh ra con người, con người có thể sinh ra súc vật được chăng ? Khí của trời đất vốn là vô tri, con người do khí vô tri bẩm sinh ra, sao lại hữu tri ? Ông còn chỉ ra, cách nói này phản lại tôn chỉ của Nho gia. Theo tôn chỉ của Nho gia là "chỉ vì dựa vào thân mà lập hành, không tại vì nguyên do của thân thể cuối cùng" ("Đản tại hồ ỷ thân lập hành, bất tại cứu cánh thân chi nguyên do"), tức chỉ nói về tu thân lập hành, không nói tới nguồn gốc của con người. Học thuyết Nguyên khí "Đã nói tới muôn vật, bất luận ngoài hiện tượng ra, chỉ lấy đại đạo làm gốc, mà không sẵn sàng làm rõ thuận nghịch, khởi diệt, nhiễm tịnh, nhân duyên" (Sở thuyết vạn vật, bất luận tượng ngoại, tuy chỉ đại đạo vi bản, nhi bất bị minh thuận nghịch, khởi diệt nhiễm tịnh nhân duyên") (Như trên). Điều đó chỉ là sự mô tả về hiện tượng học, cũng không thể nói rõ được nguồn gốc tâm tính của con người và mối quan hệ nhân quả. "Tượng ngoại" là sự tồn tại bản thể ở ngoài hiện tượng siêu việt. Tông Mật, một mặt, lý giải quan hệ Thiên - Nhân bằng Thuyết "Nhiễm tịnh" và "nhân duyên" của Triết học Phật giáo, mặt khác, nêu ra vấn đề quan hệ giữa chủ thể và khách thể.

Ông lại nêu lên, người theo thiên mệnh luận là lấy mệnh luận thiên, người ta sinh ra hiền, ngu, thiện, ác, đều do

mệnh trời quyết định. Nếu là "Mệnh trời phú cho, sao lại bất bình ? "Nho gia thánh nhân dạy rằng : "Trách người, không trách trời, tội ở vật, không tội ở mệnh, là không nên vậy". Vì thế, loại lý luận thô sơ này cũng "chưa thể là lý luận về con người nguyên thuỷ" (Như trên).

"Tự nhiên luận" và "Thiên mệnh luận" mà Tông Mật phê phán, là hai loại lý thuyết về Thiên - Nhân mà đại diện là Hàn Dũ và Liễu Tông Nguyên. Đó là một thách thức nghiêm trọng mà Học thuyết Thiên - Nhân của Nho gia đương thời gặp phải. Sự thật, Tông Mật chưa hoàn toàn phủ định Học thuyết Nho gia. Ông chủ trương Nho gia, Phật giáo và Đạo giáo nên bổ xung cho nhau, dung hoà với nhau. Về điểm "giáo hoá" này, ba loại giáo này "đều có thể cùng thực hiện". Vì thế, ông nêu ra vấn đề "Ba giáo hợp nhất", nhưng cần lý thuyết Phật giáo thay cho lý thuyết Nho gia. Bởi vì, Nho gia chỉ là "quyền giáo" mà không phải "thực giáo", chỉ có Phật giáo mới có thể "Kiêm cả quyền giáo và thực giáo". Cái gọi là "Thực giáo", là giải quyết vấn đề bản chất và nguồn gốc của thiên tâm tính mệnh của con người. "Suy ra muôn phép, cùng lý tận tâm, đến bản nguyên, thì Phật giáo mới là quyết được ("Tự", như sách đã dẫn).

Biện pháp giải quyết của Triết học Phật giáo là thông qua phủ định thế giới hiện thực và nhân sinh hiện thực, đạt tới "ranh giới hư không " tuyệt đối siêu việt. Cái gọi là "bản nguyên" là của Tông Mật, chỉ là "cái chân tâm bản giác" và "Tính chân linh". Chân tâm bản giác, "từ khi vô thuỷ đến nay, thường xuyên thanh tịnh", là bản thể của tâm "bất sinh bất diệt, bất tăng bất giảm, bất biến bất dịch". "Tâm thể đã

hiện rõ, mọi tự giác đều là hư vọng, vốn là không tịch" ("Chân hiển Chân nguyên đệ tam", như sách đã dẫn). Tất cả đều là nhân duyên sinh ra, nên là hư vọng. Sự tồn tại chân thực duy nhất chỉ có pháp tính, mà tính thì không tách rời tâm. Tất cả đều là duy tâm sở biến, "nói thực đến cùng thì ngoài tâm ra, không có biện pháp nào cả, nguyên khí cũng biến đổi theo tâm" ("Hội thông bản mạt đệ tứ", như sách đã dẫn). Điều đó đã phủ định Thuyết nguyên khí của Nho gia mà thay thế bằng Thuyết ranh giới tinh thần phổ biến, tuyệt đối, siêu việt. Đó chính là điều Trương Tải đã phê phán là "lấy tâm pháp khởi diệt thiên địa" mà "ảo vọng nhân thế".

Trong quá trình lý học xây dựng lại Triết học Thiên - Nhân của Nho gia, đã không thể trở lại loại thiên mệnh luận hay nguyên khí luận giản đơn trước kia, càng không thể quan tâm đến việc sắp đặt của triết học Phật giáo. Nó cần phải làm ra sự hồi ứng tích cực. Đó là một quá trình luôn luôn xung đột và hoà nhập. Sự thực, các nhà lý học, một mặt, phê phán Thuyết ranh giới tinh thần theo đuổi "sự giải thoát hoàn toàn" của Phật học, mặt khác, lại tiếp thu thành quả tư duy biện chứng của Triết học Phật giáo, đặc biệt là phạm trù chủ thể và khách thể, bản thể và hiện tượng v. v... Từ đó mà nâng lý thuyết thiên nhân của Nho gia lên tới giai đoạn của bản thể luận hình nhi thượng, đã hoàn thành Thuyết "Thiên - Nhân hợp nhất".

Phạm Trọng Yêm và Âu Dương Tu, trước tiên trình bày quan điểm "Thiên, Nhân hội đồng". Phạm Trọng Yêm cho rằng, cái gọi là "Kiêm tam tài" mà "cùng lý tận tính" trong

"Dịch truyện" chính là sự hoá dục "sở dĩ làm rõ trời đất, để thấy được cái hội đồng của Thiên nhân vậy" ("Dịch kiêm tam tài phú", "Phạm Văn Chính biệt tập", quyển 3), nghĩa là Học thuyết Thiên - Nhân hợp nhất, hợp phép tắc tự nhiên với nguyên tắc nhân đạo làm một. "Nhị khí phân nghi", "Ngũ hành giáng tú", sau đó có con người, nhưng con người lại có thể cùng lập với Thiên, Địa mà thành "Tam tài". Nó sở dĩ như thế là do Trời có các đức về Nguyên, Hanh, Lợi, Trinh ; Con người có các tính về nhân, nghĩa, lễ, trí. "Tại tâm vi chí" mà "Thụ mệnh vu Thiên" (Tâm là ý chí, mà chịu mệnh ở trời) ("Tự thành nhi minh vị chi tính phú", "Phạm Văn Chính văn tập" quyển 20). "Tính đã lập" thì "Đức là phải nói ra". Con người có thể cùng lý tận tính, nên có thể hợp với đức trời. Ở đây, Phạm Trọng Yêm, từ hai phương diện Thiên và Nhân đã nêu ra được thiên nhân hợp nhất, cái trước là đạo "hoá dục" từ trời đến con người, cái sau là đạo "cùng lý tận tính" từ con người đến trời. Học thuyết cùng lý tận tính là Học thuyết Thiên - Nhân hợp nhất.

Âu Dương Tu đề xuất thêm mệnh đề quan trọng "Thiên địa lấy sinh vật làm tâm", dùng triết học "mục đích luận tự nhiên" để phê phán "sinh hoá luận tự nhiên" của Triết học Phật giáo. Ông nói : "Thiên địa chi tâm kiến vu động phúc dã, nhất dương sở động vu hạ hĩ, thiên địa sở dĩ dục vạn vật giả, bản vu thử cố viết thiên địa chi tâm dã. Thiên địa dĩ sinh vật vi tâm giả dã " ("Cái tâm của trời đất thấy ở chuyển động lặp đi lặp lại vậy, một mặt trời mới đầu chuyển động ở dưới, trời đất sở dĩ sinh ra muôn vật, cái gốc là ở đây, cho nên nói rằng là cái tâm của trời đất vậy. Trời đất

lấy sinh vật làm cái tâm vậy") ("Dịch Đồng Tử Vấn", quyển 1, "Âu Dương Văn trung toàn tập", quyển 76) ("Triệu truyện" trong Phúc quẻ của "Chu Dịch" nói : "Phúc Kỳ Kiến thiên địa chi tâm hồ") (Lặp đi lặp lại thì thấy được cái tâm của trời đất !) Nó đã coi đạo lặp đi lặp lại, tuần hoàn thành quy luật căn bản phát triển biến hoá của giới tự nhiên. "Hệ từ" thì nêu ra mệnh đề là "sinh sinh chi vị dịch" (sinh sinh ra gọi là dịch). "Đại đức của trời đất nói là sinh", là dùng quan điểm của sinh vật học để giải thích sự phát triển của giới tự nhiên trong vũ trụ. Âu Dương Tu nêu ra "Trời đất lấy sinh vật làm tâm", nói thế giới tự nhiên thành quá trình hữu cơ có tính mục đích của sinh vật học nào đó, chứ không phải là thế giới vật lý cơ giới thuần tuý, con người là sản phẩm của quá trình đó. Điểm này có ảnh hưởng sâu sắc tới lý thuyết thiên nhân lý học.

Nhưng, tâm của trời đất không thể nhìn thấy, cái có thể thấy được chỉ là cái "vết" của trời đất. "Quỷ thần trong trời đất không thể biết được cái tâm đó, mà chỉ thấy được cái vết đó ở cái vật". Nhưng cái tâm của trời đất tuy không thể biết, nhưng trái lại, cái tâm của con người lại có thể biết được, từ tâm của con người, là có thể biết được tâm của trời đất, lấy tình của con người mà suy ra, vết tích của quỷ thần trong trời đất, không có gì khác vậy" (Như trên). Từ nhân tâm suy ra để biết được cái tâm của trời đất, phương thức tư duy đó, có đặc trưng cơ bản của Thiên - Nhân hợp nhất luận của lý học. Nhưng Âu Dương Tư chủ trương phải lấy việc của người làm việc cấp bách, mà "Giữa Thiên - Nhân ít nói như vậy". "Phép tắc tu dưỡng về nhân sự hợp với quỷ thần trong trời đất vậy" (Như trên). "Hội mà thông

thì thần và nhân (người) trong trời đất không có gì khác vậy" ("Dịch hoặc vấn", như sách đã dẫn, quyển 60). Âu Dương Tu nêu lên tư tưởng chủ thể coi trọng nhân sự, đã phát triển truyền thống nhất quán của Nho gia, mục đích là để thực hiện Thiên - Nhân "hội thông".

Giai đoạn hình thành lý học, quan hệ thiên nhân trở thành điểm xuất phát cơ bản về tu khảo vấn đề, xây dựng hệ thống phạm trù của các nhà lý học. Họ đều vận dụng phương pháp "hình nhi thượng học", thảo luận quan hệ thiên nhân trên ý nghĩa của mối quan hệ con người với tự nhiên và chủ thể với khách thể. Các nhà lý học coi phạm trù cao nhất của vũ trụ luận khác nhau, mà có những giải thích khác nhau về Thiên, nhưng đều thừa nhận, Thiên không những là sự tồn tại cao nhất của giới tự nhiên, mà còn là quá trình phát dục lưu hành, tức không chỉ là phạm trù "tồn tại" đơn thuần hay phạm trù thực thể, mà còn là phạm trù thuộc tính và công năng. Mặt khác, cái gọi là Thiên của các nhà lý học từ trước đến nay không phải là giới tự nhiên khách quan thuần tuý tồn tại tách rời con người mà là liên hệ với con người, hai cái này cấu thành thể thống nhất của chủ thể và khách thể. Điều đó luôn luôn là đặc điểm căn bản của tư duy lý học.

Nói về sự tương đối của Thiên - Nhân, Thiên lại tương đương với "vật tự thể", nhưng nó không phải là thực thể tinh thần, cũng không phải là thế giới "bờ bên kia" không thể nhận thức được. Nó là sự thống nhất của chân, thiện, mỹ. Cùng với ý thức chủ thể và tinh thần chủ thể của con người, nó có tính đồng nhất hoàn toàn, là sự tồn tại của

một tính chỉnh thể. Tất cả các nhà lý học, bao gồm Phái khí học, Phái lý học và Phái tâm học, đều thừa nhận Thiên được coi là bản thể tối cao, mà thuộc tính công năng và tính chân thực của nó là một ví dụ không cần nói tới. Nó không những chỉ là chân lý cao nhất của nhận thức luận, mà còn là tiêu chuẩn cao nhất của giá trị luận, và là nguyên tắc tối cao về thể nghiệm thẩm mỹ. Mối quan hệ Thiên - Nhân mà các nhà lý học đã lý giải, là nói về ý nghĩa này.

Kết quả "Thiên" được bản thể hoá trong phạm trù lý học, một mặt, có tính vô hạn, tính phổ biến, tính tuyệt đối và tính siêu việt, mặt khác, lại là sự tồn tại khách quan hiện thực. Nó là sự thống nhất giữa hình thượng với hình hạ, giữa thể với dụng sinh mệnh của con người bắt nguồn từ giới tự nhiên, có phép tắc tự nhiên một cách nội tại. Người ta sở dĩ là con người, là do con người được bẩm thụ cái tính của thiên mệnh, tức có bản tính tiềm tại vô hạn tuyệt đối. Vì thế, nói về bản chất là Thiên nhân hợp nhất. Nhưng, con người được coi là sự tồn tại cá thể, lại là hữu hạn, là tương đối, vì thế mà đã xuất hiện trường hợp "nhân tự nhân, thiên tự thiên" mà không thể hợp làm một được. Các nhà lý học đã nêu ra nhiều biện pháp loại trừ "dị hoá", mục đích là để đạt được sự vô hạn trong hữu hạn, sự tuyệt đối trong tương đối và sự phổ biến trong đặc thù. Sự thực hiện tự siêu việt trong tồn tại cảm tính để thực hiện ranh giới "Thiên - Nhân hợp nhất". Đó là sự tự siêu việt hợp nhận thức, bình giá, đánh giá thể nghiệm và thực tiễn làm một, đồng thời lại là sự tồn tại hiện thực không thể tách rời con người.

Chu Đôn Di, nhà lý học đầu tiên nêu ra chủ trương "Thánh hy vọng ở Thiên, Hiền hy vọng ở Thánh, Sỹ hy vọng ở Hiền" ("Thông thư, Chí học") được coi là các bước và phương pháp thực hiện ranh giới lý tưởng. Thánh nhân được coi là tiêu chuẩn cao nhất thực hiện ranh giới "Thiên - Nhân hợp nhất". Thánh nhân có thể "Đồng thiên" ("Thông thư. Thánh uẩn"), "Hợp cái đức ấy" với trời đất ("Thái cực đồ thuyết"). Kỳ thực, "Thiên lấy dương sinh muôn vật, lấy âm thành muôn vật. Sinh là nhân vậy, thành là nghĩa vậy " ("Thông thư. Thuận hoá"). Người người đều có cái đức của trời đất, có cái tính của nhân nghĩa. Song "hình đã sinh rồi, thần phát ra mà biết rõ, cảm động ngũ tính mà phân biệt thiện ác, muôn sức xuất ra vậy" ("Thái cực đồ thuyết"). Do sự hạn chế của sinh mệnh hình thể, vì thế mà xuất hiện sự khác biệt về đẳng cấp, chỉ có "Tính yên an yên" (tính như vậy) của Thánh nhân mới hợp với Thiên làm một ; còn quần chúng dùng hàng ngày mà không biết. Muốn học Thánh nhân, thực hiện nhân cách toàn vẹn, cần phải có cái "Chí của Y Doãn, việc học của Nhan Tử" (Chí Y Doãn sở chí, học Nhan Tử chi sở học). Thánh hiền suy tư, nên là thánh hiền. Cho nên "suy tư chính là cái gốc của công thánh nhân". Hễ đạt được ranh giới "vô tư" của Thánh nhân, cũng là thực hiện được ranh giới "Thiên nhân hợp nhất".

Trương Tải lấy Khí thái hư làm trời, "do Thái hư, nên có cái tên của trời" ("Chính Mông - Thái hoà"), đồng thời bao gồm cả thuộc tính và công năng của Thần, Tính, Thiên đạo v. v... Về vấn đề quan hệ Thiên - Nhân, ông cũng nhấn mạnh về Tính: Chủ tướng của trời đất là cái tính của ta, cửa ải của trời đất là cái thể của ta (Thiên địa chi soái ngô

kỳ tính, thiên địa chi tái ngô kỳ thể) ("Chính mông - Càn xưng"). Con người lấy tính của trời đất làm tính của mình, lấy khí của trời đất làm thể của mình, điều đó chính đã nói rõ "Thiên - Nhân vốn không có hai". Người ta sở dĩ là người, là tại ở cái tính, chứ không tại ở hình. Hình, tính tuy là thống nhất, nhưng nếu hình thể bị hạn chế thì không thể tận tính. "Thiên năng vốn là lương năng của ta, chú ý có tôi thì mất anh" ("Thiên năng bản ngô lương năng, cố vi hữu ngã sở tang nhĩ") ("Chính mông - Thành minh"). Tính của con người vốn ở thiên đức, "có tôi" là hình thể bị hạn chế. Có thể vượt qua được cái hạn chế của hình thể, tận cái tính ấy để tận tính của nhân vật, thì có thể hợp với thiên đức. Rõ ràng, "Thiên - Nhân hợp nhất" không phải nói theo sự tồn tại cảm tính hình thể, mà là nói theo bản thể đạo đức, tức tâm tính. "Cùng thần tri hoá, với Thiên là một, đâu có tôi có thể miễn được ? Thế là đức thịnh mà tự gây nên ?" ("Chính mông. Thần hoá"). Đó hoàn toàn là việc của đức tính, không phải là hình thể "có tôi" mà làm được.

Trương Tải đã nói, con người có thể "lắm cái tâm" (đại kỳ tâm) thì có thể hợp Thiên và tâm làm một, nghĩa là vượt qua cái nhỏ bé của hình thể bản thân, mà hợp với Thiên đức làm một. "Thiên tâm" tức cái tâm của sinh vật trong trời đất. "Đại đức của trời đất nói là sinh, thì lấy sinh vật làm cái bản, là cái tâm của trời đất vậy" ("Hoành Cừ dịch thuyết. Thượng Kinh phúc quái"). Nhưng cái tâm của trời đất chỉ là lấy sinh vật làm gốc, chứ không phải có thật một cái "tâm", tâm thì chỉ có nhân tâm. Con người "lập tâm cho trời đất", nghĩa là lấy nhân tâm làm tâm của trời đất. "Thiên thì vô tâm vô vi, không có chúa tể gì cả, luôn là như thế,

có gì phải nghi ngơi ! Đức tính của người ta cũng hợp với cái đó, vậy là đã có" (Như trên). Con người có thể lấm cái tâm, bỏ đi cái bé nhỏ của hình thể, tâm là tính. Tâm tuy đã có, nhưng lại có thể thể hiện cái tâm của sinh vật trong trời đất, đó là lập tâm cho trời đất, đã thực hiện ranh giới "Thiên - Nhân hợp nhất".

Cái gọi là "Thiên tâm " của Trương Tải, chỉ là thiên tính hay thiên đức, tức "Thể là muôn vật mà gọi là tính", công năng của nó biểu hiện là "sinh". Cái gọi là nhân tâm của Trương Tải, là chỉ sự hợp nhất giữa tri giác với tính. Nhưng xét về quan điểm Thiên - Nhân hợp nhất, thì nhân tâm tức là thiên tâm. Con người lấy thiên tâm làm tâm của mình, cũng tức là con người lấy thiên đức làm tính của mình. Nhưng xét về quan điểm tri giác thì thiên không có tâm, mà chỉ con người mới có tâm, thiên tâm được thực hiện thông qua nhân tâm. Con người có tri giác, tư duy, nhưng nếu không thể tự giác thì thiên đức của cái tâm đó sẽ "tự nhỏ đi", chính là không biết con người sở dĩ là con người vậy. Nếu có thể tự giác thì có thể "lập tâm" cho trời đất. Nói theo ý nghĩa đó, con người lại là chúa tể của trời đất. Muốn thực hiện thiên nhân hợp nhất, công phu toàn ở con người, tức cần phải phát huy tác dụng chủ thể của con người. Đó là ý "con người có thể mở rộng con đường" (nhân năng hoằng đạo).

Vì thế, giữa Thiên và Nhân, vừa có cái giống nhau, lại vừa có cái khác nhau, vừa phân chia lại vừa hợp lại. Phân chia chính là để hợp lại. "Chu dịch. Hệ từ" nói rằng : "Cổ động muôn vật mà không cùng lo lắng với Thánh nhân" (Cổ

vạn vật bất dữ thánh nhân đồng ưu). Trương Tải cho rằng, "Hệ từ" nói : "Hoặc là nói về Thiên hoặc là nói về Nhân, cuối cùng đều quy về một con đường, cái thuật không khác dị này, nên nó tham dự vào là sai, mà lý lẽ lại như nhau vậy" (Hoặc Thuyết Thiên, hoặc Thuyết nhân, tốt quy nhất đạo, cái bất dị thuật cố kỳ tham thác nhi lý tắc đồng dã). Nghĩa là Thiên - Nhân vốn cùng một tính, vốn cùng một đạo. Nhưng, Thiên đã không cùng lo lắng với Thánh nhân, thì "nghĩa là, phân chia ra con đường thiên nhân, người ta không thể trộn với Thiên được" ("Hoành Cừ dịch thuyết. Hệ từ thượng"). Thiên đức chỉ là cổ động muôn vật mà sinh sinh không ngừng và "vô tâm", "vô ý", cho nên không có cái gọi là "lo", song cái hay của "vô tâm" không phải có cái tâm là đã tới vậy" (Như trên). Thánh nhân hữu tâm hữu ý, nên có suy nghĩ lo lắng, nhưng "Tuy thánh cũng là người, sao muốn toại nguyện như thần của trời ?" Có thể thấy, con người có cái tâm và không thể vô tâm như trời. Đó chính là Thiên sở dĩ là Thiên vậy, tức là có tính vĩnh hằng phổ biến. Nhưng thiên đức lại phải dựa vào con người để thực hiện. "Thánh nhân nếu không suy nghĩ lo lắng để kinh thế, thì dùng đến gì thánh nhân ?" (Như trên). Thánh nhân có suy nghĩ lo lắng, chính là ở chỗ hành thiên đức, "cái đó là có thể mở rộng con đường vậy" (Như trên). Trương Tải nêu ra Thánh cần phải học, cần phải đến, chính là để thực hiện cái đạo "nội thánh ngoại vương", miễn là đạt được ranh giới lý tưởng hợp nhất với Thiên, tự nhiên cũng có thể "Kinh thế".

Chính là xuất phát từ "Thiên - Nhân hợp nhất luận" này, Trương Tải đã phê phán học thuyết của Thích Thị về

mặt lý thuyết. Ông chỉ ra cái gọi là "Thái Hư" của Thích Thị, chỉ là sơ lược lấy thể hư không làm tính, không biết lấy bản thiên đạo làm dụng, ngược lại , con người thấy nhỏ bé, nguyên nhân do trời đất. "Nói xấu thế giới càn khôn là ảo hóa" (Chính mông- Thái hòa). Đã nói xấu càn khôn là ảo hóa thì cái gọi là "thực tế", "bản tâm", "chân tính" đều coi nhân sinh là "ảo vọng". Đó chính là "Thiên nhân bất tương đãi", chứ không phải là Học thuyết "Thiên - Nhân hợp nhất". Học thuyết về Thiên Nhân của Nho gia thì có thể có dụng, thể dụng hợp nhất, coi thế giới là sự tồn tại chân thực, coi nhân sinh là có giá trị.

Các quan điểm đó của Trương Tải, được các nhà lý học phổ biến tiếp thu và trở thành nội dung quan trọng của lý luận Thiên - Nhân. Trình Di nói : "Trời đất không cùng lo với Thánh nhân, trời đất không làm chúa tể, Thánh nhân có tâm vậy. Trời đất vô tâm mà hoá thành") ("Thánh nhân hữu tâm mà không làm, đại nghiệp thịnh đức của Thánh nhân thiên địa có thể nói là đã đến") ("Dịch thuyết. Hệ từ". "Trình thi kinh thuyết", quyển 1). Họ nêu ra thánh nhân được xem là tiêu chuẩn về nhân cách lý tưởng mà người ta thấy được. Ranh giới "Thiên - Nhân hợp nhất" đã rất cao, lại là có thể đạt tới "Thịnh đức đại nghiệp", tức là "nội thánh ngoại vương" là Học thuyết đều có thể dụng, nhưng chỉ có "nội thánh" mới là căn bản. "Vô vi" (không làm) là không có làm cái gì cả, tức đã vượt ra ngoài mục đích công lợi, chứ không phải là không có làm cái gì cả, chỉ cần dựa vào Thiên đức mà hành động, là có thể thành sự hóa dục của trời đất. "Đại nghiệp" đó tự nhiên có ở trong đó. Điều đó được cho là cực chí của Học thuyết Thiên nhân.

Nhưng đặc điểm của Nhị Trình là lấy lý làm thiên. "Thiên chính là lý vậy" ("Di thư", quyển 12). Điều đó đã tiến thêm một bước hình nhi thượng học hóa (siêu hình hoá) giới tự nhiên. Nhưng lý bất lý khí, "Phàm là có khí" thì chẳng qua là trời, phàm là có hình chẳng qua là đất" (Như sách đã dẫn, quyển 6). Nói theo chính thể thì Thiên là sự hợp nhất của lý và khí, cũng là toàn thể của giới tự nhiên trong vũ trụ. Thiên - Nhân sở dĩ hợp nhất, là ở chỗ nhất lý tương thông, nhất khí tương thông. "Thiên - Nhân vốn không có hai, không cần nói tới hợp nhất" (Như trên). Thực tế là đã cho trời cái ý nghĩa đạo đức của con người. Muốn thực hiện Thiên - Nhân hợp nhất, đã không thể tách rời hình thể, lại không thể suy nghĩ từ hình thể và "Tập tâm" (luyện tâm). Trình Hạo nói : "Xem xét lý trời, cũng phải phóng mở ý tứ, mở rộng được lòng dạ, là có thể thấy được. Bịt được hai ba lỗ rò luyện tâm... Nay nhìn thấy bất nhất, mà chỉ là tâm sinh. Ngoài thân ra chỉ là cái lý, nên nói là hợp Thiên - Nhân. Hợp thiên nhân, đã là gây ra, vì dẫn ở cái không biết. Thiên - Nhân không có gián đoạn (Quan thiên lý, diệt tu phóng khai ý tứ, khai khoát đắc tầm hung. tiện khả kiến. Đã điệp liễu tập tâm lưỡng lậu tam lậu tử... Kim khán đắc bất nhất, chỉ thị tâm sinh. Trừ liễu thân chỉ thị lý, tiện thuyết hợp Thiên nhân. Hợp thiên nhân, dĩ thị vi bất tri giả dẫn nhi trí chi. Thiên nhân vô giác)" (Như sách đã dẫn, quyển 2 thượng). Các nhà lý học nói về bản thể đạo đức đều lấy bản thể vũ trụ làm căn cứ, lấy "sở dĩ nhiên " làm "sở đương nhiên", nhưng phải thực hiện sự thống nhất giữa hai cái đó, lại cần khắc phục cái nhỏ bé của hình thể và cái kín đáo của luyện tâm. Nếu luyện tâm dụng sự,

sẽ bắt đầu suy nghĩ trên thân xác, thì Thiên - Nhân là hai, vì thế nói "hợp thiên nhân", chỉ là nói về người có luyện tâm mà thôi, nếu không có tập tâm thì nhân tức thiên, thiên tức nhân, không cần nói đến "hợp". Nhưng, con người lại không thể không có thân xác và hình thể, càng không thể giống như Phật giáo, hoàn toàn coi thân xác và hình thể là sự "ô nhiễm". Vì thế, đã không thể tách rời hình thể, lại phải vượt hình thể để đạt được ranh giới vô hạn trong sự tồn tại hữu hạn.

Trình Hạo còn thông qua phạm trù "Thần" để hoàn toàn thống nhất Nhân với Thiên, chủ thể với khách thể làm một. "Thần" không những chỉ là bản thể khách quan của giới tự nhiên và tác dụng của nó, mà còn là tinh thần chủ thể của con người và hoạt động của nó, hai cái này không có phân biệt trong ngoài. Ông phê phán Trương Tải nói "Thần" chỉ là bản thể khách quan, vì thế mà rơi vào Thiên nhân nhị bản luận. "Đông lạnh, hạ nóng, là âm dương vậy, cho nên vận động biến hóa là thần vậy. Thần vô phương, nên dế vô thể. Nếu là biệt lập một Thiên, nói là con người không thể bao được Thiên, thì có phương là nhị bản vậy" (Như sách đã dẫn, quyển 10). "Sinh sinh gọi là dịch, dụng của sinh sinh thì là thần vậy" (Như trên). Có thể thấy, Thần không những là phạm trù khách quan, mà còn là phạm trù chủ quan, không những là bản thể, mà còn là tác dụng. Dùng chữ "Thần" để thể hiện Thiên - Nhân hợp nhất, càng làm nổi bật địa vị chủ thể của con người. Cái gọi là "lấy người bao trời", thực tế là nhìn muôn vật là một chỉnh thể hữu cơ. Và con người không thể tách rời, do tinh thần chủ thể của con

người đã quán thông. Trương Tải nêu ra "Thể là sự biến hóa của trời đất", là Thiên - Nhân hợp nhất, nhưng ở Trình Hạo xem ra, "Nội thể là sự biến hóa của trời đất, đã thừa một chữ "Thể", chỉ thể là sự biến hóa của trời đất, nên không cần nói "hợp", càng không cần nói tới "thể". Nói một chữ "hợp", là thừa nhận ngoài con người ra không có trời. Nói một chữ "Thể", là ngoài nhân tâm ra, không có sự biến hóa của trời đất. Trong ngoài Thiên - Nhân chỉ là một lý, nên thiên địa vạn vật chỉ là "một thể". Nếu "Thể" là sự biến hóa của trời đất, thì lấy thiên địa làm ngoại, lấy nhân tâm làm nội, có sự phân biệt nội ngoại của Thiên - Nhân.

Nhưng điều đó không phải là nói, Trình Hạo đề xướng ra muôn vật trong trời đất đều do tâm ta đã sinh ra hoặc lấy tâm ta làm bản. Ông không chút hoài nghi gì về sự tồn tại của muôn vật trong trời đất. Ông đề xướng tính chủ thể của con người, không phải là phủ định tính khách quan của "Thiên", mà là nói rõ "Thiên - Nhân không bị gián đoạn", con người và giới tự nhiên đã đạt được sự đồng nhất thật sự. "Khí hạo nhiên, (tinh thần ngay thẳng, cương trực) là khí (tinh thần) của ta vậy, dưỡng mà không hại, thì có khắp trời đất"," cái này không chứa đầy, thì không thể hóa dục được". Nói là tán thành hóa dục, đã là nói về tách rời con người vậy" ("Hạo nhiên chi khí, nãi ngô khí dã, dưỡng nhi bất hại, tắc tái năng hóa dục. Ngôn tán hóa dục, dĩ thi ly nhân nhi ngôn chi") (Như trên). Khí hạo nhiên chứa đầy trời đất này, đã là tinh thần đạo đức, cũng là năng lượng vật chất rất lớn, vốn không có sự phân biệt trong ngoài trời đất. Nhưng "Không có con người thì không có để mà thấy trời đất" (Như sách đã dẫn, quyển 11), tách rời chủ thể, là

không có cái gọi là khách thể, càng không có cái gọi là tham tán (tham gia và giúp đỡ). Cái gọi là tham tán, là sự biểu hiện của tính năng động của chủ thể. Vì thế, không thể nói Thiên tách rời Nhân.

"Thiên - Nhân hợp nhất" thực tế là một ranh giới tinh thần, sở dĩ có thể thực hiện được ranh giới này, là do con người về tinh thần đã đạt được sự siêu việt hoàn toàn, đã thực hiện được sự tự giác thật sự. "Sở dĩ nói muôn vật là một thể, đều có cái lý đó, chỉ là từ đó đến. Sinh sinh gọi là dịch sinh thì nhất thời sinh, đều hết cái lý đó, con người có thể suy tư, còn vật thì khí mờ, suy tư không được, không thể nói rằng vật khác không có tham dự vậy" (Như sách đã dẫn, quyển 2 thượng). Muôn vật trong trời đất đều bắt nguồn ở một cái đầu nguồn, tức cái lý sinh sinh. Lý trời không có riêng tư, nhân và vật không có khác dị, nhưng chỉ có con người hữu tri (có biết) mà có thể "suy tư", vật thì vô tri (không biết) mà không thể suy tư được. Suy tư là hoạt động lý trí, thông qua lý tính nhận biết mà tự giác được sự tồn tại của mình. Cái lý này tức ở tâm ta, cho nên muôn vật đều là một thể của ta. Người ta, nếu chỉ bắt đầu nghĩ từ thân xác, thì làm cách trở cái lý sinh sinh, là không thể tương thông với muôn vật, thì Thiên - Nhân là hai, không có khác với vật.

"Suy" lại là một loại tự siêu việt, tức tự giác thể nghiệm. Có thể vượt qua hình thể cảm tính của mình để đạt tới sự tồn tại bản thể tuyệt đối phổ biến. Có thể nhìn lại muôn vật trong trời đất, mà với nó là một thể, là sinh cơ hoạt bát, xung mãn sinh ý. Cái gọi là một số ví dụ đặt trong muôn vật mà xem xét, thì lớn, bé, phần lớn là vui vẻ sống",

"tiến" vào ranh giới mỹ học, vật và ta là một khối. Nếu không thể tự giác thì không thể đạt được ranh giới đó, là tự gián cách, là Thiên tự thiên, nhân tự nhân, chỉ là một thể xác. "Chim diều hâu bay trên bầu trời bao la, cá lặn dưới vũng sâu" là nói về quan sát trên và dưới vậy. Đoạn này suy nghĩ khẩn cấp là chỗ của con người, giống như ý "Tất phải có việc như vậy mà không chính tâm", sống sôi nổi. Khi có thể được thì sống sôi nổi, khi không thể được thì chỉ là tinh thần" ("Diêu phi lệ thiên, ngư dược vụ uyên, ngôn kỳ thượng hạ sát dã. Thử nhất đoạn tử tư ngật khẩn vi nhân xứ, dữ tất hữu sự yên nhi vật chính tâm chi đồng ý, hoạt bát bát địa. Hội đắc thời, hoạt bát bát địa, bất hội đắc thời, chỉ thị lộng tinh thần") (Như sách đã dẫn, quyển 3). Đó là sự thể nghiệm cao nhất về ranh giới "Thiên - Nhân hợp nhất" của Trình Hạo. Muôn vật trong trời đất nhất thể lưu hành, thống nhất hài hòa, sinh ý to lớn, "một luồng hòa khí" trong tim tôi, cũng dung hoà với nó làm một thể.

Trình Di cũng chủ trương Thiên - Nhân là một lý, nhưng muốn thực hiện sự hợp nhất giữa Thiên và Nhân, cần phải biết nhân đạo và tận nhân đạo. "Đạo không hẳn có sự khác nhau giữa Thiên và Nhân" (Như sách đã dẫn, quyển 22 thượng). Lý đã là thiên đạo, cũng là nhân đạo, tức là tính của con người sở dĩ là con người. Vì thế, biết nhân đạo đúng đắn, nên biết thiên đạo, tận nhân đạo đúng đắn, nên tận thiên đạo. "Có biết nhân đạo đâu mà không biết thiên đạo ! Đạo là một vậy, há nhân đạo tự là nhân đạo, thiên đạo tự là thiên đạo !" (An hữu tri nhân đạo nhi hữu bất tri thiên đạo giả hồ ! Đạo nhất dã, há nhân đạo tự thị nhân đạo, thiên đạo tự thị thiên đạo !"(Như sách đã dẫn, quyển

18). Đó là tiền đề cơ bản về Thiên - Nhân hợp nhất luận của ông.

Nhưng Trình Di nhấn mạnh hơn sự phân biệt hình thượng và hình hạ, vì thế, càng coi trọng hơn sự thể nhận và siêu việt của bản thể luận. "Con người chỉ có một lý trời, lại không thể tồn tại được, thì làm sao làm con người được?" (Như trên). Chỉ có giữ được cái lý trong tâm, mới có thể đạt được ranh giới Thiên - Nhân hợp nhất. Không giống như Trình Hạo, ông cho rằng trên dưới với trời đất hoà với nhau (đồng lưu), có không khí (khí tượng) sống động. Điều đó là chú ý hơn đến tính nghiêm ngặt của lôgic.

Nhưng, Thiên - Nhân hợp nhất mà Trình Di nói, không hoàn toàn là sự hợp nhất trên ý nghĩa nhận thức, tức kinh qua nhận thức lý trí để đạt tới sự thống nhất với quy luật tự nhiên. Trình Di cố nhiên có tư tưởng của nhận thức luận, lấy cái này làm phương pháp quan trọng để thực hiện Thiên - Nhân hợp nhất, song giống như Trình Hạo, quy đến cùng, ông là người theo "ranh giới luận" tự siêu việt.

Bởi vì, Thiên - Nhân quan, theo ông, là giá trị quan của con người với tự nhiên, giá trị tự ngã của con người là ở chỗ đồng nhất với phép tắc tự nhiên. Muốn thực hiện được sự đồng nhất này, mấu chốt là tự nhận thức. "Luân, là lý vậy. Đã thông cái cực lý lẽ của con người, càng không thể có thêm được" (Như trên). Có thể thông cái lý của nhân luân thì có thể thông được cái lý của Trời. Thánh nhân sở dĩ thông được cái lý của trời, là bởi vì "Thần của thánh nhân với trời là một" (Như sách đã dẫn, quyển 2 thượng). Cái gọi là Thần này, giống như Trình Hạo, là chỉ tinh thần chủ thể,

không chỉ về tác dụng nhận thức. "Cái tâm này không khác với trời đất ", càng không thể đặt tâm trên tri thức, cho nên lại lấy tâm làm nhỏ bé " (Như trên). Đó rõ ràng không phải là vấn đề nhận thức chung chung, mà là vấn đề tự mình tự giác và tự mình thể nghiệm về quan niệm chủ thể và ý thức chủ thể. Điều này có ý nghĩa giống như "Đại kỳ tâm" để "hợp Thiên tâm" của Trương Tải.

Các ông đều nói về cái tâm của sinh vật trong trời đất, đều chủ trương nhìn chỉnh thể của "hữu cơ luận". Nhân hợp với Thiên là "Thể hợp", chứ không phải là sự tương hợp của nhận thức luận. "Tâm dục cùng tứ phương thượng hạ sở chí, thả dĩ vô cùng, trí khước tắc đắc. Nhược yếu chân đắc, tu thị thể hợp" (có nghĩa là : "Lòng người muốn đến hết bốn phương, trên dưới, là vô cùng, sắp đặt lại thì được. Nếu muốn thật sự được thì cần phải thể hợp") (Như sách đã dẫn, quyển 3). Điều này tuy không giống Trình Hạo, ngay cả chữ "Thể" đều không cần nói tới, nhưng "Thể hợp" cũng là ranh giới tinh thần đã đạt được thông qua thể nghiệm trực giác nội tâm. Loại cách vật cùng lý, chỉ là phương pháp thực hiện ranh giới này. Thật sự muốn hợp nhất trong ngoài, hợp nhất thiên nhân thì chỉ có thể là "Thể hợp", tức tự thể nghiệm, tự trực giác. Đây đã là sự siêu việt của bản thể luận, cũng là thể dụng hợp nhất, không tách rời hình thể và muôn vật. "Tâm của thánh nhân chưa từng có mặt, cũng không có bất tại, cái đạo này hợp với trong ngoài, là thể hiện muôn vật" ("Thánh nhân chi tâm, vị thượng hữu tại, diệc vô bất tại, cái đạo hợp nội ngoại, thể vạn vật") (Như trên). Nói về mặt khách quan, đây là sự thể hiện trực tiếp của bản thể vũ trụ, cho nên chưa từng có mặt ; Nói về mặt

chủ quan, thì là sự tự thực hiện với sự tự hoàn thành của ý thức bản thể, nên cũng không bất tại. Nói về hợp, là con người và giới tự nhiên đã đạt tới sự thống nhất về bản thể.

Các nhà lý học đều hoan hỉ nói về câu của Khổng Tử là "Tòng tâm sở dục bất du củ" (Có nghĩa là : Đã muốn theo lòng người thì không thể vượt qua phép tắc), xem đó là ranh giới cao nhất của nhân sinh. "Tòng tâm sở dục" là tâm với toàn thể cái tâm đó, không phải là bất kỳ một sự ham muốn riêng tư nào, "Bất du củ" là sự hợp nhất với phép tắc tự nhiên. Ở các nhà lý học xem ra, đây chính là cục trí của Thiên - Nhân hợp nhất. Đệ tử của Nhị Trình là Hồ Hoằng đã phát huy rằng : "Trọng Ni (Khổng Tử), Tòng tâm sở dục bất du củ, có thể nói là hết lòng vậy. Thiên tức là Khổng Tử, Khổng Tử tức là Thiên vậy". Bởi vì, tâm của Thánh nhân lấy đạo làm thể, mà không có chút ham muốn của con người nào, "hết lòng" là tận cái tâm của thể đạo, nên có thể thực hiện được ranh giới tự do vĩnh hằng. Ông phê phán Thích Thị rằng : "Thích Thị không có trở ngại, mà đã muốn thì không thể không vượt qua phép tắc, ta biết nó chưa biết tất cả cái tâm vậy, đã hành động điên cuồng mà thôi" ("Trí ngôn", quyển 2). Bởi vì, Thích Thị không nói tới phép tắc khách quan của giới tự nhiên, nên nó đã muốn. Ở các nhà lý học xem ra, chỉ có thể là cái tâm tự tư, là sự hành động điên cuồng. Có thể thấy, các nhà lý học tuy nói tới tính chủ thể của con người, nhưng lại không tách rời phép tắc tự nhiên, chỉ có sự đồng nhất của hai cái đó, mới là "mục đích cuối cùng".

Chu Hy trên cơ sở tổng kết tư tưởng của các ông Chu Đôn Di, Trương Tải và Nhị Trình, đã trình bày một cách toàn diện, hệ thống mối quan hệ Thiên - Nhân, xuất phát

từ cách nhìn chỉnh thể Thiên - Nhân là một lý. Ông đã nêu ra "Thiên - Nhân vốn chỉ là một lý". Nếu lý có được cái ý đó thì Thiên sao lại lớn, Nhân sao lại bé vậy". "Thiên tức Nhân, Nhân tức Thiên, con người mới sinh ra, được ở với Trời, đã sinh ra con người này, thì trời lại ở với con người vậy" ("Ngữ loại", quyển 17). Điều đó đã đồng thời luận chứng sự thống nhất giữa con người và giới tự nhiên từ bản thể luận và phát sinh luận. Ở đây, đặc biệt chỉ ra mấy điểm sau :

1- Thiên lấy lý làm thể, lấy khí làm dụng, là một khối hữu cơ, lý khí tương hợp thể dụng là một, cũng là quá trình thống nhất đã tồn tại lại vừa lưu hành. Trong đó, có rất nhiều hiện tượng và biến hoá phức tạp, nhưng đều là bộ phận tổ thành một chỉnh thể đó. Con người và giới tự nhiên cấu thành một hệ thống hữu cơ, triển khai ra thành quan hệ của chủ và khách thể. Sự hợp nhất giữa lý và khí tại trời đã biểu hiện quá trình hữu cơ, sinh sinh không ngừng, phát dục lưu hành, tạo ra con người thì tâm thống soái tính tình, đã thể hiện cái lý sinh sinh của trời đất. "Lý chính là thể của Thiên, mệnh chính là dụng của lý. Tính là con người đã tiếp thụ, tình là dụng của tính... cái phú cho là mệnh vậy, cái đã phú là khí vậy, cái thụ là tính vậy, cái đã thụ là khí vậy" (Như sách đã dẫn, quyển 5). Ông đã nói rõ quan hệ Thiên - Nhân theo hai phương diện lý và khí, bao hàm hai lớp ý tứ, một mặt, con người được coi là sản vật của giới tự nhiên, đã thể hiện quy luật chung của giới tự nhiên, tức cái lý sinh sinh của Trời đất, vì thế mà bảo trì được sự cân bằng động thái với giới tự nhiên hoặc nói con người là người đảm nhận phép tắc tự nhiên ; mặt khác, điều quan

trọng hơn là, cần hoàn thành nhân tính của mình, hoàn thành cải lý thể hiện trời đất sinh sinh, quy về sự tồn tại bản thể của giới tự nhiên. Nói về căn bản, Thiên sở dĩ là Thiên, nhân sở dĩ là nhân, chỉ có một lý. Thiên lấy lý để phát dục muôn vật, nhân lấy lý để tham tán vạn hoá, mới có thể thực hiện sự hợp nhất, song cần phải lấy khí và hình làm người đảm nhận.

Ở Chu Hy xem ra, bản thể của giới tự nhiên và tác dụng của nó, đạo thể và sự lưu hành của nó, là hoàn toàn thống nhất. Vì thế mới hiện ra giới tự nhiên là một khối thống nhất. Con người cũng là như vậy, là sự thống nhất của thân tâm hình tính. "Trời này chỉ là để nói về hình thể, căn nguyên tức Thiên sở dĩ là Thiên vậy". "Căn chỉ là tính tình của Thiên, không phải là hai sự vật, như tinh thần của con người, há có thể gọi là con người, tinh thần tự là tinh thần !" (Như sách đã dẫn, quyển 68). Thiên khí hợp nhất, Thần Hình hợp nhất. Đó là quan điểm cơ bản về Thuyết Thiên - Nhân hợp nhất của Chu Hy. Chỉ có như thế, mới có thể triển khai mối quan hệ đối ứng của chủ và khách thể.

2. Chu Hy tuy lý giải quan hệ Thiên - Nhân từ ý nghĩa của chủ và khách thể, nhưng quyết không phải là coi Thiên là đối tượng khách quan để nhận thức và khảo sát, càng không phải xem nó là đối tượng bị cải tạo. Nếu lý giải như vậy, nghĩa là Thiên - Nhân là hai, không phải Thiên - Nhân hợp nhất. Nếu Thiên là đối tượng khách quan ngoài con người, con người là chủ thể của lý trí, hai cái này cấu thành mối quan hệ giữa nhận thức và bị nhận thức, giữa cải tạo và bị cải tạo, thì không thể thực hiện được sự nhất trí hài hoà. Tư tưởng của Chu Hy không phải như thế. Ông cho

rằng, "đạo thể" của Trời phát dục lưu hành, quan hệ trực tiếp với tính mệnh thân tâm của con người, điểm này, chính là muốn con người tự thấy được, không phải ngôn ngữ có thể hình dung được vậy" (Như sách đã dẫn, quyển 68). "Nói là người phát hiện đạo thể như là con người nhìn thấy được như thế" (Như sách đã dẫn, quyển 63). Đó đương nhiên không phải là bỏ nhận thức giới tự nhiên hay hiện tượng sinh lý và quy luật của nó, mà là thể nghiệm đạo lý ngay từ thân tâm của mình, đó cũng không phải là dùng ngôn ngữ lôgíc có thể biểu đạt được, mà chỉ có thể vận dụng trực giác của tính lôgíc để thực hiện sự đồng nhất với phép tắc vũ trụ.

Sở dĩ như thế, là do Chu Hy hoàn toàn hợp nhất cái gọi là "sinh lý" và tính lý của con người của giới tự nhiên. "Sinh lý" thể hiện ở nhân tâm, tức tính lý. "Cái lưu hành của nó là thiên đạo, cái con người được là tính" (Như sách đã dẫn, quyển 28). Tính tức bản thể của tâm, vì thế, "ở con người thì động tĩnh lặng lẽ, chẳng qua là cái lý này. Chỉ thu được từ đó (nói là tâm - tự chú thích), cái này sẽ có mặt" (Như sách đã dẫn, quyển 63). Điều này đã biến thành vấn đề tự mình tri giác, chứ không phải là vấn đề ở ngoài nhân tâm bỏ đi quy luật nhận thức tự nhiên. Đó chính là lý tính thực tiễn, chứ không phải là lý tính nhận biết, là quan hệ giá trị của chủ và khách thể, chứ không phải quan hệ nhận thức.

Đó cũng là "nhìn thấy cái tâm của trời đất". Tâm của trời đất, chỉ là một cái lý sinh sinh không ngừng, là cái khí sinh sinh không ngừng, nên trời đất có tâm mà không có ý, nó chỉ là tính mục đích tiềm tại, hoặc tính mục đích của

sinh vật học. Tâm của trời đất chỉ có thông qua nhân tâm mới có thể thực hiện được, tức cái gọi là "Nhân tâm hữu giác mà đạo thể vô vi". "Chỉ nhìn như thế, sẽ thấy trời chỉ có bốn mùa xuân, hạ, thu, đông, con người chỉ có bốn cái nhân, nghĩa, lễ, trí. Bốn cái này là bốn cái kia, vì thế Mạnh Tử nói rằng tứ đoạn như tứ thể, khuyết một không được. Con người nếu không có bốn cái đó thì không đủ là người. Tâm là một vật vận dụng, chỉ là có cái lý của bốn cái đó, càng không có vật gì khác, chỉ thể nghiệm này có thể thấy được" (Như sách đã dẫn, quyển 71). Giới tự nhiên chỉ có một "sinh lý", "sinh khí", nhưng ở con người thì là lý tính đạo đức, cảm tính đạo đức, vì thế, chỉ cần nhận thức con người sở dĩ là con người, cũng sẽ nhận thức Thiên sở dĩ là Thiên, nghĩa là thấy cái tâm của trời đất. Bởi vì, tâm của trời đất sẽ ở nhân tâm. Từ phát dục lưu hành của thế giới tự nhiên để luận chứng tình cảm đạo đức và lý tính đạo đức của con người, ngược lại, lại từ sự tự giác của lý tính đạo đức của con người để suy tới giới tự nhiên có cái lý của sở dĩ nhiên, phương pháp này chính là đặc điểm quan trọng của "Thiên - Nhân hợp nhất luận" của lý học. Như vậy, sẽ cấu thành một hệ thống, nếu không thì Thiên tự Thiên, Nhân tự Nhân đã không thể thấy cái tâm của trời đất, cũng không thể biết được tính của con người.

Cái gọi là "thể nghiệm" ở đây, hoàn toàn là sự tự thể nghiệm của ý thức đạo đức. Loại thể nghiệm này là xuất phát từ nhu cầu giá trị của chủ thể và khách thể, chứ không phải là xuất phát từ nhận thức. Thành thật rõ ràng ở đây cũng là có vấn đề của nhận thức luận, như đã nói trong chương "Cách vật trí tri", song đó chính là vì thực hiện sự

tự thể nghiệm của con người, từ đó mà đạt được sự thống nhất hài hoà giữa con người và giới tự nhiên. Một mặt, con người tồn tại không thể tách rời Thiên, con người sinh ra "được ở với trời đất vậy" ; Mặt khác, Thiên tồn tại cũng không tách rời Nhân, thì Thiên chỉ là vật chất không có sinh ý. "Nói về khí âm dương thì có tiêu có tức, nói về lý âm dương thì không có tiêu và tức. Học giả thể nhận cái lý này thì biết được cái tâm của trời đất, nên ở tâm ta không thể có sự gián đoạn vậy" (Như trên).

3. Thiên nhân hợp nhất là một quá trình từ hợp đến phân, từ phân đến hợp. Nói nguồn gốc, thì Thiên - Nhân vốn là hợp nhất. Con người có bản tính và năng lực tồn tại, song, con người từ sau khi giới tự nhiên sinh ra, liền xuất hiện "dị hoá", vì thế mà, cùng với giới tự nhiên nằm vào trạng thái phân ly nào đó. "Con người và trời đất, vốn là một thể, chỉ có vì cái cặn bã chưa khử đi, nên có gián cách. Nếu không có cặn bã, thì đồng thể với Trời đất " (Như sách đã dẫn, quyển 17). Cái gọi là "Đồng thể" không phải chỉ hình thể, mà là chỉ "bản thể". Con người nếu có tư tâm ham muốn vật chất, là hạn chế bởi hình thể của sinh vật học, sẽ là "cặn bã". Theo Học thuyết Thiên - Nhân thì ở chỗ khử đi "cặn bã", thực hiện lại hợp nhất. Con người có thể khôi phục được cái tính của mình, thực hiện được sự tồn tại hiện thực của mình, thì là đồng thể với trời đất, chứ không phải hoàn toàn thủ tiêu sự tồn tại hình thể của con người.

Đó là một quá trình tự hoàn thành, tự thực hiện, cũng là quá trình tự cải tạo. Ở Chu Hy xem ra, "Thiên - Nhân hợp nhất" đã là ranh giới cao nhất, lại là sự tồn tại hiện

thực có thể thực hiện được. "Thánh nhân là con người và phép tắc là một, mình và Thiên là một. Học giả là con người chưa cùng với phép tắc là một, mình chưa cùng với Thiên là một, chắc chắn phải hành pháp để chờ đợi mệnh vậy" (Như sách đã dẫn, quyển 61). Hành pháp để chờ đợi mệnh, là làm việc theo phép tắc đạo đức, cùng lý tận tính để đến với mệnh. Kỳ thực trong đời sống hiện thực, có ranh giới Thánh nhân, miễn là phải không ngừng tích luỹ, không ngừng thực hiện, bỗng nhiên sẽ có ngày đạt được sự tự giác hoàn toàn, là thực hiện lại được sự hợp nhất.

Tổ Khiêm cùng thời với Chu Hy, cũng nêu ra cách nhìn nhận tương tự. Ông nói : "Bản thân con người vốn không gián cách với trời đất, chỉ vì tư ý mà gián cách, nên cách xa với Trời đất, nếu thấy cái thiện trong sáng, dùng tấm lòng cứng rắn, loại bỏ sự gián cách của tư ý, thì tự sẽ hợp với Trời đất". ("Dịch Thuyết. Phệ hạp", "Đông lai văn hợp", quyển 12) "Tiên Vương lấy Thiên - Nhân làm một thể. Con người có thiện tâm không thể xưng trưởng, người này lấy Thiên - Nhân làm hai thể vậy" ("Tiên Vương dĩ Thiên nhân vi nhất thể, nhân hữu thiên tâm bất năng xưng trưởng, cái Nhân dĩ Thiên - Nhân vi lưỡng thể cố dã") ("Dịch Thuyết. Phục", như sách đã dẫn, quyển 13). Có thể thấy, cái gọi là "Đồng thể", hiện được gọi là "Thiện" trong giá trị luận, nếu lấy "tư ý" để làm gián cách, thì thiện tâm không thể phát huy hết được, sẽ trở thành Thiên - Nhân là hai, vì thế, cần tiến hành tự nhận thức, tự cải tạo, để thực hiện sự thống nhất lại lần nữa.

Ở Chu Hy xem ra, cái lý sinh sinh của giới tự nhiên sinh sinh, được xem là bản thể vũ trụ, có ý nghĩa "sáng sinh". Nó là nguồn gốc chân chính của cái tính và cái thiện của

con người, còn bản tính đạo đức của con người là sự thực hiện chân chính của nó. Cái gọi là Thiên - Nhân hợp nhất, là thông qua tự thực hiện để đạt tới sự thống nhất với quy luật vũ trụ. Điều này được coi là sự tự giác thật của con người, để tiến vào ranh giới cao nhất của nhân sinh.

Phái tâm học thì xuất phát từ nguyên tắc tự luật tự chủ, nêu ra quan điểm "Thiên nhân hợp nhất" Thiên tức Nhân, Nhân tức Thiên, Thiên và Nhân không có phân biệt, càng trực tiếp hơn Phái lý học. Nhưng họ cũng lấy sự tồn tại khách quan của giới tự nhiên làm tiền đề cơ bản của mình. Họ cũng phê phán Triết học Phật giáo. Lục Cửu Uyên nói : "Ta nói nhất thực, anh ta cũng nói nhất thực, chỉ là bất nhiên. Thiên trật (trật tự của trời), Thiên tự (Thứ tự của trời), Thiên mệnh, Thiên thảo, đều là thực lý, anh ta há có cái đó !" ("Ngũ lục", "Tượng sơn toàn tập", quyển 35). Có thể thấy "Thiên" cũng là phạm trù quan trọng của Phái tâm học. Đó là tiêu chí quan trọng để phân biệt với Phái Phật học. Lý luận của Phái tâm học, nói về căn bản, là Học thuyết về "Thiên - Nhân hợp nhất", chỉ là cùng nhấn mạnh hơn tác dụng chỉ thể của con người.

Lục Cửu Uyên xuất phát từ "bản tâm" để xây dựng chủ thể luận về đạo đức của mình, đồng thời lấy tâm làm bản thể vũ trụ, để xây dựng "Thiên nhân hợp nhất luận" của mình. Tâm sở dĩ là tâm, là "Thiên đến với ta", chỉ là ông đã hoàn toàn chủ thể hoá Thiên sở dĩ là Thiên, đã biến thành nguyên tắc chủ thể, tồn tại mà không tách rời tâm thể, vì thế ông đã phản đối Thuyết "dị hoá" Thiên - Nhân. Ông phê phán Thuyết "xa nhau" giữa Thiên đạo và Nhân

đạo trong "Trang Tử", là "phân cách rõ Thiên Nhân là hai vậy" ("Ngũ lục", như sách đã dẫn, quyển 34), cũng phê phán Thuyết lấy lý làm Thiên, lấy dục làm nhân, "là Thiên Nhân bất đồng vậy" (Như trên). Điều đó chứng tỏ ông là người theo Thuyết Thiên - Nhân hợp nhất" trực tiếp hơn.

Ở Lục Cửu Uyên xem ra, tâm tính là sở dụ của Thiên, mà là sở hữu của Nhân, chỉ cần biết tâm là thấy được tính, là Thiên - Nhân hợp nhất. Cái gọi là "Kế thiên thành tính" là việc nhất quán của Thiên - Nhân. "Cái kế tiếp chính là cái Thiên vậy, vẫn quy về con người. Thành chính là tính vậy, lại quy về Trời, gọi là tính của Thiên mệnh ("Kế chi giả thiên dã, nãi độc quy chi vu nhân ; Thành chi giả tính dã, hựu phục quy chi vu nhân ; Thành chi giả tính dã, hựu phục quy chi vu Thiên ; Thiên mệnh chi vị tính dã") (Như sách đã dẫn, quyển 35). Ông không phủ định tính thiên mệnh "Kế thiện thành tính" là từ hai phương diện chủ quan và khách quan để mà nói rõ trời chính là trời của con người, mà người chính là người của Trời. Trời và Người tuy có phân biệt về chủ quan và khách quan, song lại không phải là đối lập dứt khoát. Ông đề xướng con người ở trong trời đất cần phải "Tự lập", phải nhận thức mình, thực lý mình, nghĩa là phải đề cao vai trò của con người trong trời đất. "Cái tài của con người trong trời đất là ngang nhau, con người há lại đáng khinh, chữ "nhân" há lại đáng khinh ! Trong có nói không, trong không nói có, không phải là Nho thuyết " ("Thiên địa nhân chi tài đẳng nhĩ, nhân há khả khinh" "nhân" tự hậu khả khinh ! Hữu trung thuyết vô, vô trung thuyết hữu, phi nho thuyết) (Như trên). Con người sở

dĩ không đáng khinh, là tại con người và trời đất hợp nhất, nhân tính tức là thiên lý. Chính cái gọi là "Việc trong vũ trụ và việc bên trong đã phân ra việc bên trong, vẫn là việc bên trong vũ trụ". Càng không có phân biệt trong và ngoài Thiên - Nhân. Vì thế "Con người sinh ra trong trời đất, sao lại không đứng như cái cây !" ("Nhân sinh thiên địa gián, như hà bất thực lập") (Như trên). Con người có thể đứng như cái cây, sẽ cùng to lớn với trời đất. Không chỉ như thế, trật tự của trời đất cũng cần con người xây dựng. Đó là đặc điểm của Phái tâm học. Con người là thước đo của giới tự nhiên, cái thước đo này ở trong tâm, muốn thực hiện sự thống nhất giữa con người và giới tự nhiên, thì cần phải bắt đầu từ mình để mở rộng "bản tâm" mà thôi.

Các ông Trình Di và Chu Hy đề xướng việc học làm thánh nhân, bởi vì, chỉ có Thánh nhân mới đạt được ranh giới "Thiên - Nhân hợp nhất". Lục Cửu Uyên thì đề xướng việc học làm người, bởi vì, mọi người đều có cái ranh giới đó. "Nay việc học quả là việc gì ? Con người sinh ra trong trời đất, vì con người mà tự làm hết nhân đạo, học giả sở dĩ vì học, mà học vì con người mà thôi" ("Kim sở học quả vi hà sự ? Nhân sinh thiên địa gián, vi nhân tư đương tận nhân đạo, học giả sở dĩ vi học, học vi nhân nhi dĩ") (Như trên) Có người căn cứ vào đó mà cho rằng, Chu Hy là "Học thuyết của Thánh nhân", Lục Cửu Uyên là "Học thuyết của hiền nhân". Thực ra, Chu Hy và Lục Cửu Uyên đều là Học thuyết về "Thiên - Nhân hợp nhất. Thánh cũng vậy, Nhân cũng vậy, đều lấy Thiên nhân hợp nhất làm mục đích căn bản. Cái gọi là học vì người, nghĩa là, "con người phải biết

trước, cho nên là con người" (Như trên). "Sở dĩ là con người" chính là bản thể đạo đức, vì thế mà cũng là bản thể vũ trụ. Đây đã là "sự sở dụ của Trời", cũng là cơ sở "cụ" của người, nên không thể xem nhẹ chữ "Nhân". "Tinh thần của con người là muôn ngàn chủng loại, mà cái đạo này chỉ một mà thôi" (như trên). Đây là con đường "Thiên - Nhân hợp nhất", tân nhân đạo chính là tân thiên đạo. Ông phê phán một số người "Không hướng thế giới rộng lớn, lại đi chiếm lấy vùng nhỏ của con suối con, đại nhân không làm, lại muốn làm đứa trẻ con, thật đáng tiếc !" (Như trên). "Đại nhân chính là hợp cái đức đó với trời đất " (Như trên). Có thể thấy, việc học của đại nhân cũng là việc học của thánh nhân, đều lấy Thiên - Nhân hợp nhất làm mục đích. Điều này không có gì khác nhau căn bản với Phái lý học.

Phái lý học, đặc biệt là Phái tâm học, đều đề xướng tư duy có tính sáng tạo và lấy trực giác làm đặc trưng, đề xướng sự sáng tạo về "ý nghĩa" nhân sinh, tự siêu việt đã đạt được, tức thực hiện "đồng thể" với giới tự nhiên trong vũ trụ.

Lục Cửu Uyên tuy đề xướng Nhân tức là Thiên, nhưng ông cũng thừa nhận "tự tư"v.v... cũng là trở ngại cho Thiên - Nhân hợp nhất. "Đạo tái thiên địa, nhân dĩ tự tư chi thân dữ đạo bất tương nhập... Nhân vô do đắc tự tư đắc hậu, dĩ ừai thành thiên địa chi đạo, phụ tường thiên địa chi nghi" (nghĩa là, con đường có khắp trời đất, con người sau khi không có được tự tư để trở thành con đường của trời đất, nên giúp cho trời đất mà thôi) (Như trên) Vì thế, tự phản tỉnh lấy loại bỏ "tự tư" làm nội dung, để trở thành phương pháp quan trọng thực hiện Thiên - Nhân hợp nhất. Sau khi phản tỉnh có thể hết lòng, hết lòng rồi thì có thể biết được

Thiên. "Thể của tâm rất lớn, nếu có thể hết được cái lòng của ta thì giống với Thiên" (Như trên). Muốn thực hiện ranh giới thiên nhân hợp nhất, cần phải khắc phục cái riêng tư của hình thể, mà khôi phục cái bản thể của tâm đó, cũng là thực hiện sự "tự giác" thực sự.

Phạm trù luận chủ quan của Vương Dương Minh, giống như vậy, cũng lấy thực hiện Thiên - Nhân hợp nhất làm mục đích căn bản. Toàn bộ lý luận phạm trù của ông, cuối cùng đều quy kết thành vấn đề quan hệ Thiên - Nhân. Ông không những thừa nhận, Thiên là nguồn gốc của nhân tính, tức "tính là thể của tâm, Thiên là cái gốc của tính, cho nên "đã hợp với thiên làm một" ("Truyện tập lục thượng"), mà còn rất nhấn mạnh tác dụng của chủ thể, bởi vì, tâm là tính, là Thiên, không phải ngoài tâm ra không có tính, không có Thiên. Tính chỉ là một mà thôi, tự hình thể này cũng gọi là Thiên, chúa tể cũng gọi là đế, lưu hành cũng gọi là mệnh, phú cho con người cũng gọi là tính, chủ ở thân cũng gọi là tâm" (Như trên). Tâm, Tính và Thiên tuy không có phân biệt, nhưng cái then chốt ở đây là Tâm, mọi hiện tượng của giới tự nhiên đều là Thiên, nhưng không ngoài khái niệm chủ thể của con người. Thiên sở dĩ là Thiên, là ở chỗ cái lý, mà cái lý lại ở tâm. Nói theo ý nghĩa đó, Thiên cũng phải dựa vào tâm để sắp xếp, tâm là cái chúa tể chân chính. Điều này làm nổi bật vai trò của chủ thể.

Bởi vì, bản thể của tâm là Thiên. "Nhân tâm là thiên uyên, bản thể của tâm không có cái gì là không nên, nguyên là một cái thuộc về trời. Chỉ có ham muốn riêng tư làm trở ngại, thì bản thể của Thiên mất đi" ("Truyện tập lục hạ"). Ông một mặt nói, Thiên là gốc của tính, mặt khác lại nói,

tâm là Thiên uyên. Cái lối nói hỗ thích cho Thiên và Nhân này, chính là nói rõ đặc điểm về tâm học của Vương Dương Minh. Cái trước nói theo phát sinh học, người là sản phẩm của giới tự nhiên, nên không thể tách rời giới tự nhiên, điểm này Vương Dương Minh đều giống tất cả các nhà lý học. Cái sau là nói theo bản thể luận, ý thức chủ thể của con người là Thiên sở dĩ là Thiên giả. Chỉ có con người mới là thước đo của giới tự nhiên, chỉ có con người mới có thể lập pháp cho giới tự nhiên. Vì thế, Thiên sở dĩ là Thiên, là do nhân tâm quyết định, nếu tách rời con người, giới tự nhiên sẽ không có ý nghĩa. Thông qua việc đề cao vai trò chủ thể của con người, ông đã thực hiện được sự hợp nhất giữa con người và thiên nhiên. Vì thế con người luôn luôn chiếm vai trò chủ đạo.

Nhân tâm tuy là "Thiên uyên" (vực sâu của trời), song đó là nói về bản thể của nó, nếu là vì " tư dục" của hình thể làm trở ngại, thì bản thể của tâm mất đi mà biến thành Thiên - Nhân là hai. Muốn khôi phục lại bản thể của tâm mà thực hiện Thiên - Nhân hợp nhất, thì cần thực hiện sự tự giác của con người, "bỏ hết các trở ngại này đi, thì bản thể được khôi phục, là thiên uyên rồi" (Như trên). Tuy ông rất nhấn mạnh tính chủ thể, nhưng về điểm thực hiện sự thống nhất giữa con người với giới tự nhiên, giữa chủ thể với khách thể, lại hoàn toàn giống Phái lý học. Bởi vì, các ông đó đều nói tới quan hệ giá trị của con người với giới tự nhiên, chứ không phải là nói tới quan hệ nhận biết. Cái gọi là sự hợp nhất của ông không phải là sự thống nhất xây dựng trên cơ sở nhận thức đầy đủ về giới tự nhiên, mà là xuất phát từ nhu cầu giá trị của con người để sắp xếp giới

tự nhiên. Vì thế, đã thiếu nhận thức sâu sắc về giới tự nhiên, cũng thiếu nhận thức toàn diện về bản thân con người. Nhưng, ông cho rằng, thước đo tự nhiên thông qua việc con người lập pháp cho giới tự nhiên, thực hiện sự thống nhất của con người và giới tự nhiên, điểm này có ý nghĩa không thể coi thường.

Theo Vương Dương Minh nói, bản thể của tâm là thiên uyên, lại vì sao nói Thiên - Nhân tương đối ? Đó là vì bản thể của tâm là nguyên tắc phổ biến tuyệt đối, không thay đổi vì sinh mệnh cá thể, nó tuy không tách rời sự tồn tại cảm tính của cá thể, song lại là siêu việt. Mà "con người" là sự tồn tại cụ thể hiện thực, khó tránh khỏi trở ngại về "tư dục", "tư ý" mà "Thiên - Nhân là hai".

Vì thế, muốn thực hiện hợp nhất, thì cần phải tự siêu việt, đã không tách rời hình thể, mà lại phải vượt qua hình thể. Ông phê phán những người "Chỉ nói về Thiên, thực ra chẳng thấy Thiên ra sao ? ". Nhật, nguyệt, phong lôi, người vật, cỏ cây của giới tự nhiên, cố nhiên là Thiên, nhưng lại "Không thể nói tức là Thiên", bởi vì, Thiên được xem như phép tắc tuyệt đối phổ biến siêu việt. Và không phải là một vật mà lại vô xứ bất tại, chỉ có nhân tâm đều có cái lý đó mà thành bản thể của tâm. "Nếu giải theo hướng tìm vào trong, thì thấy được tâm thể của mình, tức vô thời vô xứ không phải là cái đạo đó. Từ xưa đến nay vô thuỷ vô chung, có gì giống và khác nhau ? ("Truyện tập lục thượng"). Thiên được xem là quy luật phổ biến, thành sự tồn tại bản thể của con người, đồng thời lại chịu sự hạn chế của hình thể. Muốn vượt ra ngoài sự hạn chế đó, thì cần phải có sự tự

giác về nhận thức, phương pháp này là tư trực giác. "Tâm tức đạo, đạo tức Thiên, biết được tâm thì biết được đạo và biết được Thiên" (Như trên). Đó là một loại thể nhận trực tiếp hướng nội, không như Chu Hy đã nói, cần phải kinh qua nhận biết hướng ngoại sau mới thực hiện tự siêu việt.

Lấy tâm làm Thiên, đó là biểu hiện cực đoan của "Thiên - Nhân hợp nhất luận". Nó làm nổi bật vai trò chủ thể của con người, đã biểu hiện tính năng động rất lớn, đồng thời lại giữ được hình thức phổ biến của Thiên. Vương Dương Minh nêu ra một cách chính xác, "Nhân chính là cái tâm của muôn vật trong trời đất vậy, tâm chính là chúa của muôn vật trong trời đất vậy. Tâm tức Thiên, nói về tâm thì muôn vật trong trời đất đều được nêu ra" ("Đáp Lý Minh Đức", "Dương Minh toàn tập", quyển 6). Muốn thực hiện Thiên - Nhân hợp nhất, cần phải phát huy tác dụng năng động chủ thể của con người. Con người sở dĩ có thể chúa tể muôn vật trong trời đất, là vì lòng người chỉ là một "linh minh", "chứa đầy trong trời đất, chỉ có cái linh minh đó " ("Truyện tập lục hạ"). Cái gọi là cảnh giới nhất thể của vạn vật trong trời đất, được thực hiện nhờ cái tâm linh minh, nếu không có linh minh đó thì vạn vật trong trời đất sẽ mất đi chúa tể.

Cái "linh minh" này, đã là lương tri, lại là tâm máu thịt, đã là ý thức phổ biến, lại là ý thức cá thể. Một mặt, ông nâng tính chủ động của con người lên độ cao chưa từng có, mặt khác, lại cần phục tùng sự quyết đoán của nguyên tắc phổ biến. "Thuyết Thiên - Nhân hợp nhất" của Vương Dương Minh, chẳng qua là ranh giới lý tưởng tự siêu việt,

nhưng do ông lấy tâm của cá thể làm nhân tố đảm nhận cuối cùng, vì thế mà rơi vào mâu thuẫn sâu sắc. Ý thức cá thể tuỳ thời đều có khả năng xung phá hệ thống phong bế mà độc lập phát triển.

Khi bàn về Thánh nhân khí tượng, Vương Dương Minh nói : "Lương tri của nhà mình vốn giống như Thánh nhân, không ở thánh nhân mà ở ta vậy" ("Truyện tập lục" trung). Trong tâm mọi người đều có thánh nhân, khắp phố đều là Thánh nhân, đó chính là kết luận rút ra từ quan điểm "Tâm túc Thiên". Bởi vì, Thánh nhân được xem là người phát hiện của ranh giới "Thiên nhân hợp nhất", "Tâm của Thánh nhân lấy vạn vật trong trời đất làm nhất thể" ("Đại học vấn", "Dương Minh toàn tập", quyển 26). Việc học của Thánh nhân "không có phân ra trong ngoài nhân kỷ", mà ranh giới này đều ở ngay trong tâm của mỗi người. Ông nâng ý thức chủ thể lên đến độ cao như thế. Đó là điều mà các nhà lý học khác không có. Nhưng ông lại không thể không thừa nhận, "sức mạnh nhân phẩm, tự có khả năng đẳng cấp, không thể chà đạp, v.v..." ("Truyện tạp lục trung"). Ví dụ "Tận tâm tri tính", "Tồn tâm dưỡng tính", "Tu thân sĩ mệnh" là ba đẳng cấp khác nhau. "Tận tâm tri tính" chính là ranh giới Thánh nhân "với Thiên là một", "Tồn tâm dưỡng tính" chính đã là giới ranh hiền nhân "với Thiên là hai", còn "Tu thân sĩ mệnh" là với Thiên "chưa từng gặp mặt, tựa như đang đợi ở đây" (Như sách đã dẫn). Đương nhiên ba cái đó có đẳng cấp và một sự thành công biết được thì chỉ là một" Đó là điều mà tất cả các nhà lý học đều thừa nhận.

Đã nói về "Thiên - Nhân hợp nhất" thì cần phải có vấn đề quan hệ tương hỗ giữa Nhân và Thiên, giữa chủ thể và

khách thể, không thể chỉ có Nhân mà không có Thiên. Bất kể "Tự làm chúa tể" của Lục Cửu Uyên hay "trí lương tri" của Vương Dương Minh, đều thừa nhận có một nguyên tắc cao nhất, đó là "Thiên lý chí thiện", "Thánh nhân vô bất tri", chỉ thị tri cá thiên lý" (có nghĩa là, trời dẫn đến cái tốt đẹp, Thánh nhân chẳng qua biết, chỉ là biết cái lẽ trời mà thôi) ("Truyện tập lục hạ"). Lý trời là tiêu chuẩn cao nhất, có tính phổ biến tuyệt đối. Đó chính là giới hạn không có cách nào vượt qua của tất cả các nhà lý học. Cái nguyên tắc tuyệt đối này đã là quy luật tự nhiên, lại là quy tắc tự luật của con người, con người muốn tự giác tới điểm này, là đã thực hiện được giá trị của mình, cũng đã đạt tới ranh giới lý tưởng của "Thiên - Nhân hợp nhất". Thực tế đó là kết quả của việc nội tại hoá đạo đức của luân lý xã hội, và cũng là bản thể hoá. Nhưng, Vương Dương Minh nâng "tâm" tới địa vị chúa tể, cuối cùng không giống với Phái lý học nói "Lý" thành sự tồn tại cao nhất của giới tự nhiên. Điều đó có ý nghĩa là tồn tại cá thể, ý thức cá thể, có giá trị tồn tại của nó, cũng có ý nghĩa là ranh giới lý tưởng không phải hoàn toàn siêu việt, nó mang sắc thái cảm tính của cá nhân.

Lưu Tông Chu chính thức nêu ra khái niệm ý thức chủ thể, đã thay thế cho Thuyết lương tri, lấy đó để luận chứng "Thuyết Thiên - Nhân hợp nhất".

Lưu Tông Chu cho rằng, con người sở dĩ là con người là sai, mà ở tâm; Tâm sở dĩ là tâm, chính là ở ý. Nhưng Tâm và ý lại bắt nguồn từ giới tự nhiên. "Thơ rằng : giữ gìm cái mệnh của trời, mà kính cẩn không ngừng", viết rằng, tâm sở dĩ là tâm vậy. Duy chỉ có tâm vốn là thiên, phải nói

rằng là thể độc lập" ("Thi vân : Duy thiên chi mệnh, vu mục bất dĩ, cái viết tâm sở dĩ vi tâm dã. Duy tâm bản thiên, thị viết độc thể" ("Học ngôn trung", "Lưu Tử toàn thư", quyển 11). "Duy thiên chi mệnh, Vu mục bất dĩ", Thiên mệnh lưu hành", "vật dữ vô vọng". ("Giữ gìn mệnh của trời, mà kính cẩn không ngừng", "Mệnh trời, "lưu hành", "Vật tham gia vào là vô vọng"). Đó đều là sự giải thích rất quan trọng về Thiên của Lưu Tông Chu. Ông nhấn mạnh Thiên là phạm trù về động thái, "Tức bản thể, tức tác dụng", "tức chúa tể, tức lưu hành", tức tồn tại và công năng của nó, đặc biệt nhấn mạnh lưu hành không ngừng, lấy tác dụng lưu hành làm sự tồn tại bản thể của nó. Giống như vậy, sự tồn tại bản thể của con người không tách rời hình thể, ý thức bản thể không tách rời sự tồn tại cảm tính. Vì thế, "Thiên chính là tên gọi chung của muôn vật, không phải với vật là quân vậy. Đạo chính là tên gọi chung của muôn khí (khí cụ), không phải với khí (khí cụ) là thể vậy. Tính chính là tên gọi chung của muôn hình, không phải với hình là ngẫu (chẵn) vậy" ("Thiên giả vạn vật chi tổng danh, phi dự phi quân dã. Đạo giả vạn khí chi tổng danh phi dự vi thể dã. Tính giả vạn hình chi tổng danh, phi dự hình vi ngẫu dã") (Như trên). Điều đó không khác với nói, Thiên đạo và Nhân tính không phải là sự tồn tại bản thể đối lập với hình nhi hạ giả, mà là sự tồn tại cảm tính của hình nhi hạ giả. Kỳ thực, Thiên đạo ở ngay trong sự lưu hành phát dục của giới tự nhiên, nhân tính ở ngay trong hình thể con người. Cái gọi là "Thiên - Nhân hợp nhất", đã không phải là sự siêu việt của hình nhi thượng, mà là sự tồn tại hiện thực của cảm tính.

"Thiên mệnh lưu hành, vật dữ vô vọng, thiên chi đạo đã nhân đắc chi dĩ vi tính. Thiên bất ly nhân, tính bất ly hình dã" (có nghĩa là : "Mệnh trời lưu hành với vật không có xàng bậy, là đạo của trời vậy, con người có đạo trời nên là tính. Thiên không tách rời Nhân, Tính không tách rời tình vậy") ("Luận ngữ học án", như sách đã dẫn, quyển 28). Thiên bất ly Nhân là nhấn mạnh tính chủ thể của con người. Nói một cách khách quan, Thiên là sự lưu hành phát dục của giới tự nhiên, nói một cách chủ quan, nó lại là nội dung chân chính của ý thức chủ thể, tách rời ý thức chủ thể, cái gọi là "Thiên đạo" (đạo trời) sẽ không tồn tại lặp lại. "Thiên giả vô ngoại chi danh, cái tâm thể dã", "Nhân tâm hỗn nhiên nhất thiên thể dã" (có nghĩa là : "Thiên không có tên ngoài, mà phủ lên tâm thể vậy", ""Nhân tâm hỗn hợp tự nhiên thành một thiên thể vậy") ("Học ngôn trung"). Tâm thể tức là ý thức chủ thể trong sự hỗn hợp tự nhiên ("Hỗn nhiên" này có ở vạn vật trong trời đất, tức trong chủ thể có khách thể. Cái gọi là "Tính bất ly hình" là nhấn mạnh tính chân thực của sự tồn tại cảm tính của con người, do tính bất ly hình mà tâm bất ly hình, nên tính lấy hình thể làm cơ sở, tính rời hình thể thì không có cái gọi là tính. Nói về quan hệ Thiên - Nhân hợp nhất, tính là "bản nhiên", Thiên là "tự nhiên", Tâm là "hình thể" cảm tính. Ở đây "tâm" (tính đại biểu cho ý thức tự chủ), là lấy sự tồn tại cá thể của cảm tính làm nền tảng chủ thể và khách thể, cũng là hoàn toàn dựa trên cái nền tảng đó.

Do sự thống nhất giữa lý và khí, giữa tính và hình, và lấy sự tồn tại cảm tính làm nền tảng, vì thế mà, Thuyết "Thiên - Nhân hợp nhất" của Lưu Tông Chu có đặc điểm

mới. Ý đã là ý thức đạo đức siêu việt, lại là sự tồn tại cảm tính cụ thể ; Nhân đã là chủ thể đạo đức, lại là một sự tồn tại cá thể của sinh vật học. "Tinh thần của ý thức nói là tri, bản thể của ý thức nói là vật" ("Hội lục", như sách đã dẫn, quyển 13). Sự tồn tại vật chất cảm tính là cơ sở của nhận thức chủ thể, cũng là cơ sở của "Thiên nhân hợp nhất". Ông đã chủ trương tự siêu việt, đồng thời lại coi trọng nhu cầu về cảm tính của con người, bởi vì, đó cũng là bắt nguồn từ tự nhiên, là nội dung quan trọng của Học thuyết Thiên - Nhân. Nên nói, đây là một phát triển của Thiên - Nhân luận. Ông đã tiến hành giải thích tương đối toàn diện về mối quan hệ giữa bản chất của con người (và con người) với tự nhiên, điểm này vượt xa các nhà lý học khác.

Các ông La Khâm Thuận và Vương Đình Tương, v. v... của Phái khí học, về vấn đề Thiên - Nhân có chút không giống Phái tâm học. Họ phản đối lấy Nhân làm Thiên, lấy Tâm làm Thiên, nhưng họ cũng nói tới ranh giới lý tưởng của Thiên Nhân hợp nhất từ một góc độ khác, họ đã hoàn thành hệ thống phạm trù về "Thiên - Nhân hợp nhất luận".

La Khâm Thuận đã tiếp thu quan điểm về "Thiên - Nhân hợp nhất" của Trình Di và Chu Hy khi nói tới cái lý về tính mệnh. Giữa Thiên và Nhân tuy có phân biệt, song đấy là sự khác biệt về "Tự nhiên" và "Đương nhiên". "Đương nhiên" chính là từ "Tự nhiên" mà ra, "đạo của trời chẳng qua là tự nhiên, đạo của người chẳng qua là đương nhiên. Phàm là cái sở đương nhiên đều là cái không thể vi phạm của tự nhiên vậy" ("Khốn tri ký" quyển thượng). "Tự nhiên" là nói theo vũ trụ luận, không có mục đích và ý chí, chỉ là

quy luật và phép tắc tự nhiên. "Lý của "đương nhiên" là nói theo nhân tính luận, có mục đích và ý chí, là nguyên tắc đạo đức "phải làm như thế". Nhưng hai cái này lại hoàn toàn hợp nhất. Đó là "Thiên - Nhân là nhất lý" (Như trên). Ông quy kết nguyên tắc đạo đức là quy luật tự nhiên, thực tế là giống như các ông Trình Di và Chu Hy, đã phú cho giới tự nhiên cái đặc trưng của con người.

La Khâm Thuận xuất phát từ quan điểm "Lý nhất phân thù" để thảo luận cụ thể vấn đề Thiên - Nhân giống và khác nhau. Ông cho rằng, thiên, địa, nhân, vật từ một khí mà ra, nên " chỉ là một lý", nhưng lại có sự phân thù, nên người và vật có sự khác biệt. "Cái kỳ phân ký thù, kỳ vi đạo dã tự bất đung vu vô biệt" (có nghĩa là : sự phân chia đã khác nhau, thì cái đạo cũng khó mà như nhau). Nói cái lớn là Thiên - Địa - Nhân có sự khác nhau, đạo của Thiên là âm dương, đạo của Nhân là nhân nghĩa. Nói cái nhỏ là, muôn sự, muôn vật, điểu thú, cây cỏ, mọi vật đều có cái đạo riêng, không thể khái quát một lý. Nhưng lý của tính mệnh thì người và vật đều giống nhau. "Đại để tính giống nhau bởi mệnh, đạo khác nhau bởi hình, cần phải hiểu rõ cái ranh giới khác và giống nhau, ta có thể tận cái lý của thiên địa vạn vật" ("Đại để tính dĩ mệnh động, đạo dĩ hình dị, tất minh hồ dị đồng chi tế, tư khả dĩ tận thiên địa vạn vật chi lý"), ("Khốn tri ký tục", quyển thượng). Ông đã thừa nhận con người là sản vật của giới tự nhiên, lại khẳng định sự khác nhau giữa con người và giới tự nhiên. Quan điểm dễ hiểu này có hơi khác với Phái tâm học. Nhưng, ông không thể nhận thức được, con người tuy bắt nguồn tự nhiên, nhưng lại cao hơn tự nhiên, bản chất của con người do tồn

tại xã hội quyết định, vì thế mà đã tiếp thu được Học thuyết Thiên nhân hợp nhất có "tính giống nhau bởi mệnh".

Nhưng, ông thừa nhận, nhu cầu tình cảm của con người, cũng từ Thiên mà ra. "Cái tính này cần có sự ham muốn, không phải là con người vậy, là Thiên vậy" (Phu tính tất hữu dục, phi nhân dã, Thiên dã) ("Khốn tri ký tam tục"), đã từ Thiên mà ra, thì trong lúc thực hiện ranh giới Thiên - Nhân hợp nhất này, cũng cần thực hiện nhu cầu tự nhiên của con người. Đó cũng là nội dung quan trọng của Học thuyết Thiên - Nhân.

Vương Đình Tương thì giải thích quan hệ Thiên - Nhân từ quan điểm "Khí vạn tắc vạn lý" (Khí có hàng vạn thì phải có vạn lý). Ông cho rằng, cái lý của vạn vật trong trời đất, "mỗi cái có sự sai biệt khác nhau", vì thế mà tính của người và của mỗi vật cũng có khác nhau. Nói về quan hệ Thiên - Nhân, Thiên được xem là tên gọi chung của giới tự nhiên, là sự tồn tại vật chất khách quan. Cái linh của nhân tâm, chắc có thể "cùng thần tri hoá", nhưng không thể lấy Nhân làm Thiên. "Nếu nói Thiên là Thiên, Tâm ta cũng là Thiên, thần là thần, Tâm ta cũng là thần, lấy đó làm ví dụ, tức lấy Nhân làm Thiên, làm Thần, thì to nhỏ phi luân, linh và minh khác nhau, chinh phạt nhiều để thực hiện cái lý, có lẽ cuối cùng sẽ không cùng loại" (Nhược viết thiên nãi thiên, ngô tâm diệc thiên, thần nãi thần, ngô tâm diệc thần, dĩ chi thủ dụ khả hĩ, tức dĩ nhân vi thiên, vi thần, tắc đại tiểu phi luân, linh minh các dị, chính chú thực lý, khủng chung bất tương loại hĩ") ("Nhã Thuật. Thượng thiên"). Con người chỉ là một vật của giới tự nhiên, không thể đánh đồng với giới

tự nhiên, tinh thần chủ thể của con người cũng không thể đánh đồng với đạo biến hoá của giới tự nhiên ; Bởi vì giới tự nhiên không phải là sự tồn tại bản thể của hình nhi thượng, con người cũng không phải là chủ thể đạo đức. Nói theo ý nghĩa đó, lý luận về thiên nhân của Vương Đình Tương đúng là có khác với các nhà lý học. Ở đây, ông coi Thiên là đối tượng khách quan của giới tự nhiên để giải thích, chứ không phải là từ quan hệ giá trị để giải thích. Điểm này có liên hệ với Thuyết Thiên - Nhân tương phản của Tuân Tử và Liễu Tông Nguyên từ trước đến nay.

Nhưng mặt khác, Vương Đình Tương lại từ quan điểm "một khí thì một lý" để luận chứng tư tưởng Thiên - Nhân hợp nhất. Ở ông xem ra, Thánh nhân với Thiên là "Đồng thể", nên có thể "với Thiên địa hợp với cái đức của nó", với "vạn vật hợp với tình tình của nó" ("Thận ngôn - Tác Thánh thiên"). Con người cần phải tìm nhất lý trong phân thù, biết được nhất lý này thì có thể hợp với Thiên. Đức của Thiên - Địa là nguyên tắc cao nhất của bản chất và giá trị con người, cũng là "chí thiện", là Thánh nhân đã đạt tới, kẻ học thánh nhân phải cố gắng đạt tới. Muốn đạt tới cảnh giới đó, thì phải làm được "quả dục", "vô ngã" (không có tôi), "quả rồi lại quả, cho tới không có, thì có thể đại đồng với con người mà không có mình, tuỳ độ của trời đất chẳng quá như thế" (Như trên). Vô ngã mà có thể giống với con người, có thể cùng với vạn vật hợp thành tình tình, là cảnh giới thánh nhân hợp với "đức của thiên địa, với độ của thiên địa làm một. "Người xưa thà học thánh mà chưa tới, không muốn lấy nhất thiện thành danh, trộm có hám mộ như vậy" (Như trên). Nhất thiện không đủ thành danh, cũng không

phải là mục đích căn bản của nhân sinh, mục đích căn bản này là học làm thánh nhân, mà cùng với thiên địa hợp thành cái đức, tức đạt tới ranh giới "Thiên - Nhân hợp nhất".

Từ đó, chúng ta có thể nói, Vương Đình Tương đã có tư tưởng "Thiên - Nhân tương phân", lại có tư tưởng "Thiên - Nhân hợp nhất". Cái trước là nói về quan hệ nhận thức về chủ và khách thể, cái sau là nói về quan hệ giá trị của con người và giới tự nhiên. Ông thừa nhận Thánh nhân "tâm có lý phải", điều này nhất trí với tư tưởng của La Khâm Thuận về cơ bản. Còn hai mặt đó là quan hệ gì, có thể thống nhất được không, thì Vương Đình Tương chưa nêu ra và giải quyết vấn đề đó. Nhưng dù là ranh giới tinh thần thực hiện Thiên nhân tính mệnh hợp nhất, cũng phải thông qua nhận thức lý tính về "cùng lý", v. v... Điều này ở Vương Đình Tương xem ra là không còn nghi ngờ gì nữa.

Vương Phu Chi, sau khi kế tiếp các ông La Khâm Thuận và Vương Đình Tương, đã tiến hành trình bày hệ thống về mối quan hệ Thiên - Nhân. Một mặt, ông đã nêu lên tư tưởng Thiên nhân tương phân, đã tiến hành tổng kết lịch sử tư tưởng có liên quan về mặt này. Mặt khác, lại kiên trì "Thiên - Nhân hợp nhất luận", trở về hệ thống phạm trù lý học.

Thiên của Vương Phu Chi nói là toàn bộ giới tự nhiên. Nói theo bản thể luận, chủ yếu là chỉ về khí, "Thiên lấy thái hư làm thể", nghĩa là lấy khí làm thực thể. Có khí tất có lý, nên Thiên lại là sự hợp nhất của lý và khí. Nhưng có lúc thì lấy lý làm chủ. Ở đây có tính linh hoạt rất lớn, làm cho ông có sự giải thích nhiều mặt đối với quan hệ Thiên - Nhân.

Trước tiên, ông nêu ra hai phạm trù "Thiên của Thiên" và "Thiên của Nhân", phân biệt giới tự nhiên khách quan thuần tuý với giới tự nhiên liên hệ với con người. Từ đó mà đã phê phán tư tưởng Thiên - Nhân bất phân, đã vạch rõ giới hạn giữa con người với tự nhiên, giữa chủ thể với khách thể với mức độ nhất định, đồng thời lại chỉ ra mối quan hệ đối lập và thống nhất của hai cái đó. Ông nói : "Nhân sở hữu giả, nhân chi thiên dã. Tinh nhiên chi thanh, tính nhiên chi hư, luân nhiên chi nhất, khung nhiên chi đại, nhân bất đắc nhi dụng chi dã" (Nghĩa là, cái sở hữu của của con người, là Thiên của con người vậy, sự trong suốt của tinh thể tự nhiên, sự hư không của tính thể tự nhiên, một trong sự biến đổi tự nhiên, sự to lớn của bầu trời tự nhiên, con người bất đắc mà dùng vậy") ("Đại Nhã" 31, "Thi quảng truyện", quyển 4). Trời thanh hư to lớn, tức là khí, là giới tự nhiên khách quan thuần tuý, độc lập ở ngoài con người, tồn tại tách rời con người, là "vật tự tại", nên con người không thể có mà dùng. Cái sở hữu của con người, là cái bản chất nội tại của con người chịu ở tự nhiên mà có, nên là "Thiên của con người". Con người cố nhiên bắt nguồn từ giới tự nhiên, nhưng không thể vì thế mà cho rằng, chỉ có cái sở hữu của con người là Trời, ngoài con người ra sẽ không có trời. Vì thế, ông không những phê phán quan điểm "Nhận tức Thiên", mà còn phê phán lý thuyết "Khí hình thành, lý ngụ ở trong đó mà làm chủ cho đến cuối đời, mới đầu không có bất túc, sau không có thể tăng", đều là học thuyết không rõ ràng về Thiên - Nhân. Các nhà lý học cho rằng, con người tiếp thụ cái khí tự nhiên để thành hình, tiếp thụ cái lý của tự nhiên để thành tính. Nhưng Vương Phu

Chi nêu ra, quyết không thể từ đó mà cho rằng, "việc của ta chắc có trời mà đủ rồi" (Như trên). Bởi vì ngoài con người ra còn có Trời. Đó rõ ràng là tư tưởng "Thiên - Nhân tương phân", Nhân và "Thiên của Nhân" là hai phạm trù đối lập.

Ông lại chỉ ra, "Trời chính là cái rộng lớn của thể vậy, chứng tỏ nó là giới tự nhiên có không gian rộng lớn, con người là Trời đã sinh ra, nhưng lại có hình thể của con người. Trời và con người "hình dị chất ly, không thể mạnh mà phải hợp với nhau vậy"". Đó là "mệnh của trời cũng không có tâm, mệnh của con người thì có tâm" ("Triêu Nam" 7, như sách đã dẫn, quyển 1). Tức Thiên là giới tự nhiên không có mục đích, không có ý chí, con người là động vật lý tính có mục đích, có ý chí. Từ hình chất đến bản chất, con người và tự nhiên đều có sự khác nhau, do đó không thể nói Thiên - Nhân hợp nhất.

Song, Thiên có thể "hoá cắt con người" mà con người có thể "cắt thành Thiên". Nghĩa là, Trời vô tâm, nhưng bằng quy luật khách quan tác dụng vào con người, con người hữu tâm, nên có thể thành sự biến hoá của trời đất. Nói theo ý nghĩa đó, đạo trời dựa vào con người để hoàn thành, con người theo cái lý của trời mà hoàn thành sự nghiệp vĩ đại. "Nhân chính là đầu mối của Trời vậy. Đầu mối của Trời rõ ràng bao trùm con người, chờ đợi con người thực hiện, con người thực hiện là sự biến hoá của trời vậy" (Như trên). Con người có thể vận dụng quy luật tự nhiên, thúc đẩy sự biến hoá phát triển của giới tự nhiên. Đó là sự biểu hiện của tính năng động chủ thể của con người. Vì thế, người với người lại là mối quan hệ đã đối lập lại thống nhất.

Đây cũng là sự giải thích về "con người chính là tâm của trời đất". Các nhà lý học chẳng qua nói về "con người chính là tâm của trời đất", là nhấn mạnh tính năng động chủ thể của con người mà thôi, nhưng chủ yếu là nói về mối quan hệ giá trị của con người và giới tự nhiên. Vương Phu Chi thì nêu lên "Tự nhiên chính là trời đất, kẻ chủ trì là con người, chính con người là tâm của trời đất" ("Phúc", "Chu dịch ngoại truyện", quyển 2). Ở đây, tất nhiên có vấn đề của giá trị luận, nhưng chủ yếu là nói về nhận thức và tác dụng cải tạo đối với giới tự nhiên của con người. Con người muốn sinh tồn, cần phải "Nhiều vạn vật để dùng cho việc sinh sống của con người", để trở "thành đại dụng của đạo làm người" ("Tư vấn lục", nội biên). "Con người muốn chuẩn bị sẵn sàng cho con người sinh sống", muốn "dùng đạo làm người lớn", thì cần phải biết nhận thức và lợi dụng, cải tạo giới tự nhiên. Đó lại bao gồm nội dung hai mặt:

Một là, con người có thể thành sự biến hoá của trời. "Trời muốn tĩnh, tất nhiên con người được yên ; Trời muốn động, tất nhiên con người hưng phấn". Quy luật biến hoá của trời đất có dựa vào con người thực hiện và hoàn thành. Điều đó cần phải phát huy năng lực nhận thức của con người, nhận thức và nắm vững quy luật tự nhiên. "Vật đến thì sự khởi, sự đến thì tâm khởi, tâm đến thì đạo khởi. Tuy nhiên, cái thiện cũng biến hoá cùng với việc hiểu biết về sự vật vậy" ("Vật chí nhi sự khởi, sự chí nhi tâm khởi, tâm chí nhi đạo khởi. Tuy kỳ nhiên giả, diệc vật chí tri tri, nhi dữ chi hoá dã ") ("Triệu nam" 2, "Thi quảng truyện", quyển 1). "Thuyết cách vật tri trí" của ông được nêu ra theo quan điểm này. Ở đây, "Thiên là giới tự nhiên tồn tại được xem là đối

tượng nhận thức, nó có quy luật khách quan của bản thân; "Nhân" là chủ thể nhận thức tương đối với giới tự nhiên, người có lý tính nhận biết, có thể nhận thức quy luật tự nhiên và hoàn thành sự biến hoá của nó. Nói theo ý nghĩa đó, con người có tính năng động rất lớn. "Đại tai nhân đạo hồ ! Tác đối vu thiên nhi hữu công dĩ" ! (Có nghĩa là, "Đại sao là nhân đạo ư ! Làm là có công đối với Trời vậy !")" (Như trên).

Hai là, con người không những có thể nhận thức và hoàn thành sự biến hoá của giới tự nhiên, mà còn có thể cải biến được một số sự vật nào đó của giới tự nhiên, để đạt được mục đích của con người. Người ta có các cơ quan như tai, mắt, tâm tư v. v... và công năng của nó, đó là Trời "với nó", nhưng con người có thể dùng "kiệt" (hết) các tai, mắt, tâm, tư để cải tạo giới tự nhiên. "Khả hữu khả kiệt chi thành năng, cố thiên chi tướng tử do tướng sinh chi, thiên chi sở ngụ do tướng triết chi, Thiên chi sở vô do tướng hữu chi sở loạn do tướng tri chi" (có nghĩa là : "Ráng hết sức chính là Trời, kẻ gắng hết sức là con người vậy. Con người có khả năng thành đạt đáng gắng hết sức, nên tướng của Trời chết giống như tướng đang sống. Cái sở ngụ của trời như tướng thông minh, Trời không có gì giống tướng có, sự loạn của trời như tướng trị") (Xuân thu tả thị truyện bác nghĩa", quyển hạ). Đây tuy là nói về nhân sự, nhưng lại bao hàm nguyên lý của nhận thức luận sâu sắc, biểu hiện đầy đủ năng lực nhận thức và cải tạo giới tự nhiên của con người. Nói theo ý nghĩa đó, con người có thể thắng được trời. "Cho nên nhân định thắng thiên, cũng là một lẽ vậy" (Như trên). Song, đó chỉ là một mặt của lý luận Thiên Nhân của Vương

Phu Chi, mặt này không có được phát triển thêm một bước. Mặt khác, ông lại chỉ đề xướng ra "Thiên - Nhân hợp nhất luận". Tuy nhiên so với ông, bất kỳ nhà lý học nào cũng đều coi trọng nhận thức và cải tạo giới tự nhiên của con người hơn, coi trọng lý tính nhận biết về giới tự nhiên của con người hơn. Cuối cùng, ông lại trở về vấn đề tâm tính, quan hệ giữa con người với tự nhiên đã trở thành mối quan hệ giá trị thống nhất hài hoà. Như vậy coi là đã thay thế lý tính nhận biết bằng lý tính đạo đức, thay "Thiên - Nhân tương phân" bằng "Thiên - Nhân hợp nhất". Ông nói : "Thông cái lý của sự vật, sự hiểu biết của Văn Kiến phù hợp với sở thích, đã đạt được cái đức của tính hợp với cái đức trời, thì vật không có to nhỏ, trong một tính đều sẵn có cái lý. Tính tuy ở người thì nhỏ, đạo tuy ở trời thì lớn, lấy người để biết trời, thể thiên ở người, thì trời ở ta không có khác biệt to hay nhỏ vậy" ("Thông sự vật chi lý, văn kiến chi trí dữ sở tính phù hợp, đạt sở tính chi đức, dữ thiên đức hợp, tắc vật vô tiểu đại, nhất tính trung giai bị chi lý. Tính tuy tại người nhi tiểu, đạo tuy tại nhân nhi đại, dĩ nhân tri thiên, thể thiên vu nhân, tắc thiên tại ngã nhi vô tiểu đại chi biệt hĩ") ("Chính mông chú. Thiên đạo thiên"). Nhận thức luận kết hợp với tâm tính luận, kết quả được xem là "Trời của trời" trong nhận thức luận, đã biến thành "Trời của người" trong giá trị luận, cuối cùng đã thực hiện được "Thiên - Nhân hợp nhất". Tuy nói là "dĩ nhân tri thiên", nhưng quy cho đến cùng lại là "Thể thiên vi nhân", tức là thông qua tự thể nhận, thực hiện ranh giới lý tưởng.

Cái gọi là "Trời của người", là cái lý của tính mệnh. "Thiên chính là cái lý mà thôi, có được cái lý đó là có được

trời vậy" (Hệ từ thượng) ("Chu dịch nội truyện", quyển 5). Trời có cái đức nguyên, hưởng, lợi, trinh, con người có cái tính nhân, nghĩa, lễ, trí. Quan điểm này đã bị Vương Đình Tương phủ định, lại được Vương Phu Chi khôi phục. Nhưng muốn thật sự "có trời", còn phải tu nhân sự để tận đạo trời, nhận thức và thực tiễn "tại Trời của người". Chỉ có như thế, mới có thể hợp với thiên được. Đó là "công làm thánh" thực hiện tự nhận thức, tự giác ngộ. "Con người chịu ở trong trời đất mà sống, nên công làm thánh, cần lấy hợp thiên làm cực." Cái hợp thiên, hợp với cái lý sở dĩ đã sinh ra ta của trời mà thôi. Trời đã lấy cái sinh ra ta làm mệnh, lấy cái lý sinh ra ta làm tính, ta chịu cái lý đã sinh ra ta mà có cái dụng thần minh để tận cái lý ấy nên là tâm, vì sự sắp xếp là thân, nên đều là nhất trí cùng dựa vào nhau, mà công làm thánh chỉ cầu là tự túc" ("Nhân thụ thiên địa chi trung dĩ sinh, cố tác thánh chi công, tất dĩ hợp thiên vi cực. Hợp thiên giả, dự thiên chi sở dĩ sinh ngã giả vi mệnh, sinh ngã chi lý vi tính, ngã thụ sở sinh chi lý nhi hữu kỳ thần minh chi dụng dĩ tận kỳ lý viết tâm, nhân thị nhi thố chi sự vi thân, giai nhất trí tương nhân, nhi tác thánh chi công, suy cầu chi thị nhi tự túc") ("Mạnh Tử "13, "Tứ thư luận nghĩa", quyển 35). Cái gọi là "hợp thiên", nghĩa là thông qua tự nhiên, tự giác hợp với cái lý của trời đã sinh ra ta, cũng là "cái cầu là tự túc". Đây đương nhiên không phải là nhận thức "Trời của trời", mà là nhận thức "Trời của người", bởi vì, "Trời của người" ở ta chứ không ở ngoài, miễn là thông qua tự nhận thức, tự thực tiễn, thì có thể hợp với Thiên. Đó là trở lại Thuyết ranh giới lý học của Thiên - Nhân hợp nhất.

Vương Phu Chi sở dĩ chưa phát triển đầy đủ lý tính nhận biết, chính là vì chịu sự trói buộc nặng nề của hệ thống phạm trù "Thiên - Nhân hợp nhất" và phương thức tư duy của nó, điểm này đương nhiên không thể giải thích bằng nguyên nhân của cá nhân. Một loạt tư tưởng "Thiên - Nhân tương phản" của ông nêu ra có sự đột phá rất lớn đối với hệ thống phạm trù lý, đó là điều cần được xem xét đầy đủ. Nhưng ông cuối cùng chưa xung phá được hệ thống phạm trù "Thiên - Nhân hợp nhất", đó cũng là sự thực khách quan.

CHƯƠNG 22

TÂM LÝ HỢP NHẤT

Nếu nói "Thiên - Nhân hợp nhất" là đặc trưng cơ bản hệ thống phạm trù lý học về tổng thể hay chỉnh thể và là kết quả của nó, thì "Tâm - Lý hợp nhất" là nói rõ tính chất của hệ thống này về cấp độ sâu hơn và cao hơn. Quan hệ giữa Tâm và Lý là kết quả phát triển tiến bộ của quan hệ Thiên - Nhân, có đặc trưng của phạm trù luân lý học. Chúng không phải là bàn luận một cách chung chung về mối quan hệ giữa con người và giới tự nhiên, mà là bàn bạc quan hệ của hai cái đó từ ý nghĩa bản thể luận "hình nhi thượng học". Học thuyết "Thiên nhân" của hình nhi thượng này là sự phát triển tiến bộ của lý thuyết Thiên nhân truyền thống của Nho gia.

Quan hệ giữa Tâm và Lý, đã là vấn đề của nhận thức luận và tâm tính luận, lại là vấn đề của bản thể luận, là sự thống nhất và kết hợp của hai cái đó, mà chủ yếu là cái sau. Chúng ta không thể xem nó chỉ là vấn đề nhận thức luận một cách đơn giản. Vấn đề cơ bản cần giải quyết lâu nay của triết học Trung Quốc là vấn đề về con người và giới tự nhiên, về chủ thể và khách thể. Lý học đã nêu ra và giải đáp vấn đề này bằng hình thức đặc thù. Nội bộ lý học,

do đặc điểm khác nhau về vũ trụ luận, tâm tính luận và nhận thức luận, đã có các phương thức giải quyết khác nhau, song cuối cùng kết luận đều là "Tâm - Lý hợp nhất", tức thực hiện ranh giới bản thể siêu việt.

Nhưng, vấn đề này chỉ có sau khi "Lý" trở thành phạm trù chủ yếu, mới xuất hiện chính thức ; Nghĩa là, chỉ có sau khi Nhị Trình xây dựng được môn Triết học lý bản luận, mới thành vấn đề quan trọng cần bàn luận của các nhà lý học. Trước đó Chu Đôn Di chủ yếu nói về "Thành", "Thần", còn Trương Tải thì nói về "Tính". Sau Nhị Trình, "Thành", "Thần", "Tính" của các ông Chu Đôn Di và Trương Tải, đều được bao gồm cả trong vấn đề Tâm và Lý.

Nhị Trình coi "Tâm - Lý hợp nhất" là hình thức cao nhất của "Thiên - Nhân hợp nhất". Bởi vì lý là bản thể vũ trụ, cũng là nguồn gốc của nhân tính. Tâm là tinh thần chủ thể, là nhân tố đảm nhận của nhân tính. Tâm và Lý cấu thành mối quan hệ giữa con người và giới tự nhiên, giữa chủ thể và khách thể. Tinh thần chủ thể có thể đạt tới bản thể vũ trụ hay không, cần hợp nhất với nó, đó là bài học cơ bản của lý học. Nhị Trình nói : "Lý với Tâm là một. Còn con người không thể biết nó là một" ("Di thư", quyển 5). Trong việc nghiên cứu trước kia chưa được coi trọng đầy đủ về điểm này, thực ra đây chính là mệnh đề căn bản về phạm trù luận của Nhị Trình.

"Tâm và Lý là một" làm nảy sinh sự giải thích về Tâm. Điểm này, chúng ta đã chuyên bàn ở phần tâm tính. Ở đây điểm cần chỉ ra thêm là, cái gọi là "Tâm và Lý là một" của Nhị Trình, là sự thể chứng và siêu việt của bản thể luận,

hay là sự hợp nhất của nhận thức luận ? Trình Hạo và Trình Di có gì phân biệt về vấn đề này ? Khác nhau ở chỗ nào ?

Nhị Trình đều lấy "Lý" làm phạm trù cao nhất, nhưng đều rất coi trọng vai trò và tác dụng của "Tâm", cũng đều có tư tưởng của tâm bản thể luận. Nhưng Tâm lại có tác dụng suy nghĩ của tri giác, hai ông cũng đều nhấn mạnh tác dụng của "Tư". Nhưng "Lý và Tâm là một" của các ông nói, đều là nói theo bản thể luận, nghĩa là xuất phát từ bản thể của lý tiến đến bản thể của tâm, mà bản thể của tâm, tức là Tính, tức là Lý. Vì thế, nói theo bản thể luận, tâm và lý vốn là hợp nhất. Nhưng, "con người không thể biết nó là một" là bởi vì thiếu sự tự giác ngộ và tự nhận thức. Do đó, cần phải thông qua tự phản tư, tiến hành thể nghiệm trên cơ sở phản tư, mới có thể thực hiện lặp lại sự hợp nhất. Ở đây, vấn đề mấu chốt là phải "biết" nó là một, tức thật sự thể hội được tâm là lý. Đó là sự tự giác chân chính của con người. Ở phần trì hành đã nói, là phương pháp thực hiện loại tự giác này. Trình Di nói "Tư đã là dĩ phát". Điều đó chứng tỏ thông qua tư, quay trở lại vị phát, từ dĩ phát thấy vị phát, là phương pháp quan trọng để thực hiện tâm lý hợp nhất. Ông lại nói : "Không thể thể hội là không phải là tâm", chứng tỏ "Thể hội" là tâm tự thể nghiệm, cái thể nghiệm là tâm nhận thức, cái bị thể nghiệm là tâm của bản thể, thông qua thể nghiệm, thực hiện tự siêu việt, đạt tới sự hợp nhất với bản thể vũ trụ. Có thể thấy "Tâm - Lý hợp nhất" của Nhị Trình đã là điểm xuất phát, lại là điểm quy tra. Nếu nói, chỉ có Trình Hạo nói về thể chứng, còn Trình Di chỉ nói về sự "chụp lấy" (nhiếp thu) của nhận thức luận mà không nói tới thể chứng, đó là thiếu căn cứ.

Sự thực, bất kể "Đạo tức tính" của Trình Hạo hay là "Tính tức lý" của Trình Di đều là coi bản thể vũ trụ là nguồn gốc của tính, lấy sự tồn tại bản thể của con người làm bản thể vũ trụ, mà sự tồn tại bản thể của con người, là sự tự siêu việt của Tâm. Vì thế, về căn bản mà nói, đều là người theo "Tâm - Lý hợp nhất" của bản thể luận. Học thuyết "Thiên - Nhân hợp nhất là Triết học thể chứng trải qua lý tính mà lại vượt lý tính, "Tâm - Lý hợp nhất" càng là như thế. "Tâm tức thiên"; "Thiên tức lý" của Trình Hạo, "Tâm tức tính" ("Di thư", quyển 18), "Tính tức lý" của Trình Di, đều là ranh giới bản thể hợp nhất với phép tắc vũ trụ. Vấn đề là ở chỗ có phải thể hội điểm này một cách "tự giác" hay không.

Trong Thuyết thể dụng về Tâm của Trình Di, phân chia Tâm ra hai loại hình thượng và hình hạ. Học thuyết Thiên - Nhân hợp nhất của ông, chỉ có trải qua quá trình nhận thức "Cách vật trí tri", mới có thể thực hiện được tự siêu việt, để đạt tới ranh giới bản thể của hình nhi thượng. Trình Hạo lại không giống như Trình Di, phân biệt thể và dụng một cách nghiêm khắc, cái gọi là "thượng hạ, gốc ngọn, nội ngoại của ông đều là một lý" ("Di thư", quyển 1), nó trọn vẹn không có phân biệt. Nhưng, điều đó, không phải là không phân thượng hạ, gốc ngọn; ông không có trình bày gộp cả tâm của bản thể và tác dụng của tri giác làm một, mà chỉ nhấn mạnh, bản thể chỉ có thể thể hiện trong tác dụng của tri giác. Cái gọi là "Khoách nhiên đại công, vật lại thuận ứng" (mở rộng chí công, vật đến thì thuận ứng), chính là nói theo thể dụng của tâm. Chỉ có tâm thể mới có thể "vô ngã" (Không có ta), "vô kỷ" (không có mình) mà lại

"khoách nhiên đại công", nhưng "vô ngã" không phải là không cần đến tri giác hình thể, cái gọi là "vật lai thuận ứng" lại nói về tác dụng. Tâm "khoách nhiên đại công" là lý, tâm "vật lai thuận ứng" là tác dụng. Chính vì thượng hạ, gốc ngọn, nội ngoại đều là một lý, mới có cái gọi là thuyết "Vạn vật nhất thể". Có thể thấy, Thuyết "Thiên - Nhân hợp nhất" nói đến cùng, là "Tâm - Lý hợp nhất".

Thực ra, Thuyết "Thể dụng nhất nguyên" của Trình Di, cũng là chủ trương thể bất ly dụng, là bản thể của tâm và lý, nhưng lại không tách rời tác dụng của tri giác, chỉ là không thể lấy tác dụng của tri giác làm lý, nó cần phải trải qua công phu "cách vật trí tri". "Tâm - Lý hợp nhất" chỉ có thể nói theo bản thể. Nhưng lại phải kinh qua khâu trung tâm này của "Tính". Nói một cách khách quan, "Tính tức lý vậy". Ở đây, tính là tâm thể, lý là nói riêng về bản thể vũ trụ, thông qua "Tâm tức tính" và "Tính tức lý" cũng đã thực hiện được "Tâm - Lý hợp nhất". Vì thế, "Lý và Tâm là một" của Trình Di, không chỉ là sự hợp nhất của nhận thức. Lý tính nhận biết có đặc trưng là "cách vật trí tri", cố nhiên rất quan trọng. Nhưng quy cho đến cùng là để thực hiện sự tự siêu việt của ý thức chủ thể, ông nhấn mạnh nhiều lần "Tâm tức tính vậy", ở Thiên là mệnh, ở Nhân là tính, bàn chủ yếu là tâm, thực ra chỉ là một đạo". "Ở Thiên là mệnh, ở nghĩa là lý, ở nhân là tính, chủ ở thân là tâm, thực ra là một vậy" (Như sách đã dẫn, quyển 18). "Nói từ lý, gọi là Thiên, nói từ bẩm thụ, gọi là tính, nói từ tồn ở nhiều người gọi là tâm" (Như sách đã dẫn, quyển 22, Thượng). "Tâm vậy, Tính vậy, Thiên vậy, không có khác nhau vậy" (Như sách đã dẫn, quyển 25). Điều đó, chứng tỏ, Tâm và Lý tuy

có sự phân biệt về Nhân và Thiên, Chủ thể và Khách thể, nhưng lại hoàn toàn hợp nhất.

Ở Trình Di xem ra, "Tâm - Lý hợp nhất" là ranh giới tinh thần cao nhất, chỉ có Thánh nhân mới có thể đạt tới, con người bình thường thì luôn luôn phải lấy cái đạo lý này ở chỗ tâm (Như sách đã dẫn, quyển 23), tức đứng lại trên tri thức, nên thường mất đi hoặc bất cập. Nhưng thánh nhân đã có thể học tới, thì ranh giới tâm lý là một, cũng là điều mà mọi người đều có thể đạt tới. Nói cho cùng, đây là một vấn đề của Triết học thực tiễn.

Kế tiếp sau Nhị Trình, Chu Hy đã coi "Tâm và Lý là một" là "cực cộng" của học vấn, "năng sự" của Thánh nhân, tức là vấn đề căn bản "Chung cực quan thiết" (Quan tâm đến cái sự cuối cùng). Ông nêu ra và tiến hành trình bày một cách hệ thống, đánh dấu sự hoàn thành thực sự của hệ thống phạm trù lý học.

Sau khi Chu Hy trình bày một cách hệ thống về một loạt phạm trù và mối quan hệ lẫn nhau của chúng, ông quy kết chúng thành vấn đề tâm và lý, và chỉ ra "Con người sở dĩ vi học, tâm và lý mà thôi" ("Đại học hoặc vấn", quyển 3). Điều này chứng tỏ rõ ràng, mục đích căn bản của phạm trù luận lý học là ở chỗ giải quyết vấn đề quan hệ giữa tâm và lý. Bởi vì, nhìn từ quan điểm "hình thượng học", vấn đề quan hệ Thiên - Nhân là vấn đề cơ bản của lý học, cuối cùng, tất nhiên quy kết là vấn đề quan hệ giữa Tâm và Lý.

Chu Hy chủ trương "Lý có ở tâm" hoặc "Tâm có nhiều lý" ("Mạnh Tử tập chú", quyển 7). Đây có phải là có ý nghĩa

hay không? Chu Hy là người theo Thuyết tâm và lý là hai, hay là người theo Thuyết tâm và lý hợp nhất ? Hoặc nói là, quan hệ giữa Tâm và Lý là "hệ thống xuyên ngang" tĩnh nhiếp kiểu nhân tri, chứ không phải là "hệ thống xuyên dọc" siêu việt của bản thể luận ? Căn cứ vào toàn bộ tư tưởng của Chu Hy, chúng ta có thể nói về vấn đề tâm và lý, ông tuy có mâu thuẫn[1], nhưng về căn bản, ông là người theo Thuyết tâm và lý hợp nhất trong bản thể luận, chứ không phải là người theo Thuyết tâm và lý là hai kiểu nhận biết.

"Tâm và Lý là một", không những là kết luận cuối cùng cần phải đạt được trong Hệ thống phạm trù của Chu Hy, mà còn là tiền đề cơ bản của cả hệ thống. Không có tiền đề này thì không thể có kết luận đó. Đó là vì, quan hệ giữa Tâm và Lý mà Chu Hy nói, là nói về ý nghĩa vốn có của nó, căn bản không phải là vấn đề về nhận thức luận, mà là vấn đề về bản thể luận. Chu Hy nêu ra lấy lý làm phạm trù cao nhất, chính là vì đưa ra một tiền đề cơ bản cho tâm tính luận của ông, từ lý khí luận tiến đến tâm tính luận, từ lý khí tiến đến tâm tính, không những luận chứng tính tức là lý, mà còn luận chứng tâm tức là tính (xem phần tâm tính), vì thế mà cũng đã luận chứng sự đồng nhất giữa Tâm và Lý. Ông sở dĩ đưa ra Thuyết bản thể của tâm, chính là để luận chứng sự hợp nhất giữa Tâm và Lý, chỉ là trung gian trải qua phạm trù hạt nhân này của "tính", liên hệ tâm với lý lại. Bởi vì, tính đã bắt nguồn từ quy luật chung của giới tự nhiên, tức cái lý "sở dĩ nhiên" và "Tự nhiên", lại là

1. Xem tiết 2, chương 1, cuốn "Diễn biến của lý học", bản sơ khảo, do Nhà xuất bản Nhân Dân Phúc Kiến xuất bản năm 1984.

nguyên tắc tự luật của chủ thể, tức cái lý của "sở đương nhiên". Nó đã là sự tự siêu việt của ý thức chủ thể, tức sự tồn tại bản thể con người, lại là quy luật căn bản của giới tự nhiên, tức bản thể vũ trụ. Nó được coi là nguyên tắc đạo đức nội tại, đã là chủ quan lại là khách quan, là sự hợp nhất của hai cái đó. Vì thế, tâm và lý đã được thống nhất trên điểm trung tâm này của "tính".

Cái gọi là hợp nhất ở đây, không những là cái Tâm nhận biết hợp với cái lý khách quan, mà còn là bản thân tâm có cái nguyên lý phổ biến đó của lý một cách nội tại. Cái gọi là tâm của tri giác "Không chuyên là khí, là có trước cái lý của tri giác, lý chưa tri giác, khí tụ thành hình, lý hợp với khí, là có thể tri giác" ("Ngữ loại", quyển 5). Tâm của lý hợp với khí này, có cái lý của tri giác một cách nội tại. Tất nhiên, tâm là "sự hợp lại của lý khí", thì không thể nói tâm chỉ là Khí chứ không phải là Lý. Nếu chuyên nói về hình nhi hạ thì tâm cố nhiên là khí, song trong hình thể sẽ có cái lý của sở dĩ nhiên. "Sở giác giả chính là cái linh của Khí vậy", "cái đã tri giác là lý, lý không tách rời tri giác. tri giác không tách rời lý" (Như trên). Đây chỉ là vấn đề tự nhận thức của Tâm, tức do Tâm của tri giác tự giác tâm của bản thể của nó. "Ngữ loại" lại ghi chép : "Hỏi : "Tâm là tri giác, tính là lý, tâm và lý quán thông như thế nào làm một". Đáp : "Không cần phải thực thông, mà vốn là quán thông" (Như trên)". Cái gọi là vốn quán thông, là tâm và lý vốn là hợp nhất. Nhưng nói theo tâm của hình nhi hạ, thì chỉ có thể nói lý ở "ngay" trong tâm, nhưng quyết không thể nói, tâm chỉ là cái của hình nhi hạ. "Tâm và Lý là một, không phải là lý ở phía trước là một vật, lý sẽ ở trong tâm, tâm ôm

không nổi, tuỳ sự việc mà phát" (Như trên). Tâm và Lý không những chỉ là quan hệ nhận biết, vì thế, không phải là hai cái đầu mối, tức không phải là lấy tâm của ti giác để đi nhận thức cái lý bị tri giác một cách ngoại tại. Cái gọi là tâm ôm lý, là nói theo hình thể, lý ở trong tâm. Cái gọi là "Tâm và Lý là một" thì là hàm thuyết từ bên trong bản thể của tâm sẽ là lý. Cho nên Chu Hy lại nói "mỗi chữ tâm có nói một đầu mối riêng", có người nói về bản thể, có người nói về tác dụng, có người nói về hình nhi thượng, có người nói về hình nhi hạ, có người nói về nội dung, cũng có người nói về hình thể, song Thuyết "Tâm - Lý là một", lại chỉ có một mối, không có hai (Xem sách đã dẫn).

Rõ ràng, cái gọi là "Tâm và Lý là một" của Chu Hy, là nói một cách siêu việt, nói một cách hình nhi thượng, nghĩa là nói theo bản thể luận. Đây không những chỉ là sự tự siêu việt của hình nhi thượng, mà còn là sự hợp nhất với bản thể vũ trụ, tức sự thống nhất giữa chủ thể với khách thể, giữa con người và tự nhiên. Nhưng nếu nói theo hình nhi hạ, thì chỉ có loại bỏ sự kín đáo của hình khí đi, mới có thể thể dụng nhất quán, tâm lý hợp nhất. Nếu không thì, không thể nói Tâm và Lý là một. Chính vì như thế, ông phê phán Phật học và Lục học, ông nói : "Ta cho Tâm và Lý là một, anh cho Tâm và Lý là hai, và không phải cố muốn như thế, như vậy là chỗ thấy khác nhau. Anh thấy được tâm rỗng mà không có lý, đây thấy được tâm đó tuy rỗng mà chứa sẵn muôn lý vậy. Một loại học vấn cận thế, tuy nói Tâm và Lý là một, mà thường không quan sát cho cái riêng tư hám muốn vật chất của khí bẩm, cho nên nó phát cũng không hợp lý, lại cùng bệnh với Thích Thị, không thể không quan

sát" ("Ngữ loại", quyển 126). Phật giáo nói ranh giới chân không, lại nói tri giác tức tính, điều đó không cần nói. Còn một loại học vấn cận thế, tức Lục Cửu Uyên, thì Chu Hy không những không phản đối Thuyết "Tâm tức Lý" của ông, mà còn khẳng định vấn đề ở chỗ, Lục Cửu Uyên chỉ nói một cái tâm và lý là một, mà không phân ra thượng, hạ, thể, dụng, nên tuy nói hợp nhất, lại không thể hợp nhất.

Bởi vì, cái gọi là "Tâm và Lý là một" của Chu Hy, nói theo phương diện chủ thể, chỉ là một loại tồn tại bản thể "tiềm tại", và không phải là sự tồn tại hiện thực đang diễn ra, muốn thật sự thể hiện ra, còn phải loại bỏ cái ham muốn vật chất (vật dục của bản khí), thực hiện sự "tự giác" chân chính, tức tự giác hợp với lý làm một.

Muốn làm được điểm này, còn phải có quá trình nhận thức về "Tồn tâm cùng lý". Bởi vì, ông luôn luôn thừa nhận ngoài cái tâm ra còn có lý. Toàn bộ lý tuy có ở tâm, nhưng mỗi sự mỗi vật cũng có cái lý riêng. Nếu không cùng cái lý của sự vật thì lý trong tâm không sáng, cũng không thể thực hiện được tâm lý hợp nhất. "Tâm tuy chủ ở một thân, mà sự hư linh về thể của nó, đủ để quản cái lý ở thiên hạ. Lý phân tán ở muôn vật, mà sự vi diệu về dụng của nó, thực không ngoài ở tâm của một người. Mới đầu không thể bàn bằng thô tinh nội ngoại được" ("Đại học hoặc vấn", quyển 1). Đó cũng là xuất phát từ tiền đề cơ bản về "Tâm - Lý hợp nhất". Nhưng, do ngoài tâm có lý, mới có thể "tận tâm" để phát minh ra cái lý trong tâm. Nếu "Không biết sự linh thiêng của tâm này mà không tồn lấy nó thì mê muội tạp nhiễu mà không lấy cái hay để cùng nhiều cái lý, không biết

cái hay của nhiều cái lý mà không cùng được nó, thì lệch sang chật chội chắc là bị trì trệ mà không lấy toàn bộ để tận cái tâm đó" ("Bất tri thủ tâm chi linh nhi vô dĩ tồn chi, tắc hồn muội tạp nhiễu nhi vô dĩ cùng chúng lý chi diệu, bất chi chúng lý chi diệu nhi vô dĩ cùng chi, tắc thiên hiệp cô trệ nhi vô dĩ tận thử tâm chi toàn") (Như trên). "Tồn tâm" là nói về tác dụng, "Tận tâm" là nói theo bản thể, nhưng tác dụng không tách rời bản thể, bản thể không tách rời tác dụng. Chỉ có cái công tồn tâm cùng lý, thật sự tích trữ được lâu sức mạnh" mà rộng mở thông suốt, thì cũng có lời đáng nói để biết nó "hồn nhiên nhất trí" mà không có nội ngoại tinh thô vậy" (Chi hữu tồn tâm cùng lý chi công "Chân tích lực cửu, nhi hoát nhiên quán thông yên, tắc diệu hữu dĩ tri kỳ hồn nhiên nhất trí nhi quả vô nội ngoại tinh thô chi khả ngôn hĩ") (Như trên). Đó tức là thật sự tự giác "Tâm - Lý hợp nhất". "Toàn tâm này" là "Toàn thể đại dụng", thể dụng thống nhất ; "Trọn vẹn nhất trí", nghĩa là "Trọn vẹn nhất lý" (Hồn nhiên triết lý), đã đạt được sự thống nhất hoàn toàn giữa chủ thể và khách thể.

Chu Hy coi trọng cùng lý, chắc chắn bao hàm cả tư tưởng nhận thức luận, cũng có cả thành phần kinh nghiệm luận. Nhưng cùng lý của sự vật là để rõ được toàn tâm của ta, thực hiện cái gọi là ranh giới "hồn nhiên nhất lý". Hồn nhiên nhất lý trong tâm, mới là tâm lý hợp nhất thực sự. Về điểm này, Trương Thức và Chu Hy có quan điểm tương đồng. Cái gọi là "Phản thân mà dẫn đến thành tâm, thì tâm và lý là một, không đợi lấy mình hợp với người ta, mà tính bản nhiên của mình, cái vốn có của muôn vật, đều có ở đó"

của Trương Thức ("Tận tâm thượng", "Mạnh Tử thuyết", quyển 7) là có ý nghĩa giống như Chu Hy đã nói.

Học thuyết "Tâm - Lý hợp nhất" của Chu Hy, rất nhấn mạnh tác dụng chủ thể. Ông cho rằng, đã thực hiện ranh giới tâm lý hợp nhất, là có thể làm chúa tể thiên địa vạn vật. Bởi vì, bản tâm của con người, thể của nó được mở rộng, cũng không có hạn lượng" ("Tận tâm thuyết", "Chu Tử văn tập", quyển 67), mà "đạo của Thiên hạ, đều bắt nguồn ở đây"("Mạnh Tử tập chú", quyển 4). Thật sự gọi là "Bản nguyên của vạn hoá, diệu dụng của nhất tâm, năng sự của thần thánh, cực công của học vấn" ("Trung dung hoặc vấn", quyển 1). Tâm không những có thể là "cái đức của tính tình tuyệt diệu", mà còn là "Chúa tể của lý trời" ("Thái cực Thuyết", "Chu Tử văn tập", quyển 67). Nhưng, đây không phải là dựa vào tâm nhận biết, để "chúa tể" lý trời. "Tâm chắc chắn là cái ý của chúa tể, nhưng cái gọi là chúa tể, tức là lý vậy. Không phải ngoài tâm ra không có cái lý, ngoài lý không có cái tâm". ("Ngữ loại", quyển 1). Tâm là lý, lý là tâm, tâm lý hoàn toàn hợp nhất, chỉ có lúc ấy mới có thể làm chúa tể của muôn vật.

Ranh giới này, cũng là ranh giới "Thánh nhân" hay "ranh giới" "nhân giả", đã thực hiện được nhân lý tưởng. "Tâm của thánh nhân, hồn nhiên nhất lý, mà phiếm ứng khúc đương, mỗi cái dụng khác nhau" ("Lý nhân", "Luận ngữ tập chú" quyển 2). "Lý của nhân giả tức là tâm, tâm tức là lý, có một việc đến là có một việc phản ứng với nó" ("Ngữ loại", quyển 37). Cái gọi là ranh giới tâm thể trọn vẹn cũng là ranh giới nhất thể của thiên địa vạn vật. "Hồn nhiên" (trọn vẹn) và

"Tịch nhiên" (yên lặng) không phải là hai cái hoàn toàn khác nhau, và nói về tâm, cũng không phải là quan hệ "tương nhiếp". Chỉ là "tịch nhiên" là nói về tâm, "Hốn nhiên" là nói về lý. Thực tế, "Tịch nhiên" là "Hốn nhiên". Chu Hy giải thích Thuyết "Tòng tâm sở dục bất dụ củ" (nghĩa là, Thuyết "Đã muốn theo tâm không thể vượt qua phép tắc"). "Tâm của thánh nhân to lớn và biến hoá cùng với lý là một, hốn nhiên rõ ràng là không có cái tư dục vậy", cái đức của thánh nhân đó đến, mà đạo của thánh nhân sở dĩ là hết vậy" ("Thánh nhân đại nhi hoá chi chi tâm dữ lý nhất, hốn nhiên vô tư dục chi gián nhi nhiên dã", "Thánh nhân chi đức chi chí, nhi thánh nhân chi đạo, sở dĩ vi chung dã")("Luận ngữ hoặc vấn", quyển 2). Điều đó chứng tỏ, "Tâm - Lý hợp nhất", đã là ranh giới cao nhất của nhân sinh, cũng là kết thúc cuối cùng của Hệ thống phạm trù lý học, tức cái gọi là "Chung cục quan thiết".

Lục Cửu Uyên được coi là người theo chủ thể luận, càng lấy tâm và lý làm phạm trù cơ bản, lấy "Tâm - Lý hợp nhất" làm mệnh đề căn bản. Nhưng ông không giống Trình Di và Chu Hy, xuất phát từ bản thể vũ trụ, tiến đến bản thể tâm tính, để nói rõ sự hợp nhất của hai cái đó. Ông trực tiếp xuất phát từ bản thể tâm tính để nói rõ bản thể vũ trụ, từ đó mà có kết luận tâm lý hợp nhất. Nếu biểu thị bằng một đồ thị giản đơn, thì Trình Di và Chu Hy là "Lý - Tâm - Tâm - Lý hợp nhất", Lục Cửu Uyên và Vương Phu Chi là "Tâm - Lý - Tâm - Lý hợp nhất. Điểm xuất phát khác nhau, nhưng kết luận lại giống nhau. Trình Di và Chu Hy cuối cùng lấy lý làm phạm trù cao nhất, Lục Cửu Uyên thì lấy tâm làm phạm trù cao nhất, tâm không những chỉ là bản

thể đạo đức, mà còn là bản thể vũ trụ". "Thuyết tâm tức lý" của ông, hoàn toàn là xuất phát từ chủ thể, hợp con người và tự nhiên, chủ thể và khách thể lại làm một. Điều này khiến cho Học thuyết "Tâm - Lý hợp nhất" của ông trở thành đơn giản mà lại trực tiếp.

Do Lục Cửu Uyên nâng cảm tính đạo đức, bản năng tâm lý lên thành bản thể đạo đức, tiến tới chỗ biến thành bản thể vũ trụ, vì thế mà làm cho vũ trụ luận của ông có sắc thái đạo đức mạnh mẽ, được coi là lý của quy luật tự nhiên, cũng có đặc điểm của con người. Cái gọi là "Tâm thể rất lớn", "chứa đầy vũ trụ", chẳng qua là siêu việt hoá, tuyệt đối hoá ý thức chủ thể, mở rộng đến toàn bộ giới tự nhiên. Cái gọi là "Tâm tức lý", hoàn toàn là chủ thể mở rộng ra theo hướng khách thể. Đó là một loại chủ thể luận đạo đức điển hình. "Tâm" đại biểu cho ý thức chủ thể, hoàn toàn bị hình thượng hoá, đồng thời cũng bị khách quan hoá. Nó đã là bản thể của con người, cũng là bản thể của giới tự nhiên. Đương thời có người nói, Lục Cửu Uyên đã nói về "tính mệnh đạo đức là cái hình nhi thượng", Chu Hy đã nói là "đánh vật độ số hình nhi hạ giả" (Số độ của vật có tên là cái hình nhi hạ) ("Ngữ loại". "Tượng sơn toàn tập", quyển 34). Đây tuy không hoàn toàn phù hợp với thực tế tư tưởng của Chu Hy, nhưng đối với Lục Cửu Uyên mà nói, lại là rất thích đáng, ông phê phán Chu Hy "Tự cho là nhất quán, nhưng thấy đạo không rõ, cuối cùng không đủ nhất quán" (Như trên). Chứng tỏ so với Chu Hy, ông kiên trì triệt để hơn sự hợp nhất giữa chủ và khách thể. Còn Chu Hy thì phê phán ông là "trên trời dưới đất, duy chỉ có ta là độc tôn", cũng rất có thể nói rõi đặc điểm của Học thuyết Lục Cửu Uyên.

Nhưng, Lục Cửu Uyên thừa nhận, lý có tính phổ biến tuyệt đối. Lý ở giữa vũ trụ, trời đất không thể vi phạm, con người "đâu có tư tự mà không theo cái lý đó" ("Sự Chu Tế Đạo". "Tượng sơn toàn tập", quyển 11). Tất nhiên, tâm tức là lý mà lại không thể "tự tư", điều đó có ý nghĩa, một mặt, tâm có tính phổ biến tuyệt đối, nó là sự tồn tại bản thể của tự siêu việt ; mặt khác, lại không thể không thừa nhận, con người cũng có "kỷ tư", "tư tâm", do đó, giống như có một vấn đề tự giác nào đó.

Lục Cửu Uyên, một mặt, đề xướng lập "đại giả", tồn "bản tâm", bởi vì, "đại bản" là nguyên tắc phổ biến của vũ trụ, con người chỉ là một cái tâm, tâm chỉ là một cái lý, "người giống cái tâm đó, tâm giống cái lý đó". Ý thức đạo đức tất nhiên được nâng lên thành nguyên tắc phổ biến, vì thế, chỉ cần tồn dưỡng, có giữ lấy cái tâm đó, là ranh giới tâm lý hợp nhất, giản dị mà lại rõ ràng. Mặt khác, ông lại nêu ra "Khử tư", "Minh lý", được coi là điều kiện quan trọng để lập đại bản. "Có mình thì quên lý, rõ lý thì quên mình". "Cấn kỳ bối, bất hoạch kỳ thân, hành kỳ đình, bất kiến kỳ nhân" (có nghĩa là : hạn chế được cái lưng thì không thu được cái thân, hành động ở gia đình, mà không thấy người đó), thì bất kỳ lý nào mà không lấy mình để tham gia với người vậy" ("Ngữ lục", như sách đã dẫn, quyển 35). Quên mình mà rõ điều lý, là tự mình vượt qua, để thực hiện được sự "tự giác" thật sự. Đó cũng là một loại tự phân liệt. Theo thuyết "tâm tức lý" của ông, "Kỷ tư" (cái riêng của mình) tựa như không phải là sở hữu của tâm, song ông lại phản đối "sư tâm tự dụng" (Tâm Thầy tự thầy dùng) ("Với Trương Phụ Chi", như sách đã dẫn, quyển 3), chứng tỏ loại "kỷ tư",

tư ý" không phải là không có quan hệ chút nào đến tâm. Ở đây, có một vấn đề tự khắc phục "sư tâm tự dụng thì không thể khắc được mình" (Như trên). "Người tích luỹ cái riêng của mình không dũng cảm thì không thể khắc phục được, chốc lát hạn chế mình để phục hồi lễ, thiên hạ quy về nhân ái, há trực tiếp sắp xếp mà thôi ? "Nhất đán khắc kỷ phục lễ, thiên hạ quy nhân yên, khỉ trực thôi bài nhi dĩ tai" ("Với Hoàng Khang Dương", như sách đã dẫn, quyển 10). Người người đều có "bản tâm", bản tâm với lý là một. Đó là Học Thuyết tâm lý hợp nhất, hoàn mãn tự túc, vạn lý đều có đủ, cũng là "tự ta" thật sự. "Minh lý để nhận thức "tự ta" (tự ngã), "khắc kỷ" là để thực hiện "tự ta". Đã thực hiện được tự ta đồng nhất, nghĩa là cảnh giới tâm lý hợp nhất thật sự.

Vương Dương Minh triệt để hơn Lục Cửu Uyên ở chỗ, ông nêu ra mệnh đề "ngoài tâm không có lý", thống nhất quy luật vũ trụ trong tâm, đã đạt được sự hợp nhất trực tiếp. Nhưng, giống như Chu Hy, ông chỉ thừa nhận "bản thể của tâm tức là lý", nếu nói theo phát dụng thì vị tất như thế. Thuyết thể dụng về tâm của ông, chính là sự kế thừa tư tưởng của Chu Hy, khắc phục "chỗ thô" của Lục Cửu Uyên.

Sự khác nhau giữa Vương Dương Minh và Chu Hy ; cũng là sự khác nhau giữa Lục Cửu Uyên và Chu Hy. Bởi vì, Vương Dương Minh hợp nhất vũ trụ luận với tâm tính luận, đều là xuất phát từ "tâm" ; ở Chu Hy thì đồng thời tồn tại cả lý bản luận trong vũ trụ luận với tâm bản luận trong tâm tính luận. Vì thế mà biểu hiện là quá trình song hướng. Mục đích của họ đều thực hiện "Tâm - Lý hợp nhất", nhưng phương pháp thì khác nhau. Biểu hiện cụ thể này là thừa

nhận hay không thừa nhận ngoài tâm có lý, có cần phải hướng ra ngoài để tìm lý hay không ? Chu Hy thừa nhận, lý là khách quan. Cái gọi là "Tâm - Lý hợp nhất", tuy là "hỗn nhiên nhất lý" (trọn vẹn một lý) trong tâm, tâm là lý, nhưng cần kinh qua cách vật cùng lý. Vương Dương Minh phản đối ngoài tâm có lý, do đó mà phản đối "tìm lý" hướng ra ngoài. Vì thế, toàn bộ công phu quý ở một chữ "giác". Như vậy đến nay, cũng đã thủ tiêu vấn đề nhận thức, biến thành vấn đề tự thể nhận, tự giác ngộ thuần tuý.

Ở Vương Dương Minh xem ra, thừa nhận ngoài tâm có lý, hướng ra ngoài tâm để tìm lý của vật, nghĩa là "Tâm Lý là hai", chứ không phải "Tâm Lý là một". Ông phê phán Chu Hy : "Rằng cái am tối mờ, con người sở dĩ là học giả, là tâm và lý mà thôi, tâm tuy chủ ở thân, nhưng thực tế quản ở cái lý của thiên hạ, lý tuy phân tán ở muôn sự việc, nhưng thực tế không ngoài ở tâm của con người". Như vậy giữa một phân, một hợp, mà không tránh khỏi cái hại của người đã bắt đầu học tâm lý là hai. Đời sau sở dĩ có chuyện tìm cái lo mất đi cái lý của vật của bản tâm, chính là do không biết tâm tức lý vậy" ("Truyện tập lục trung"). Vương Dương Minh đã thừa nhận Chu Hy có Học thuyết "Tâm - Lý hợp nhất", lại chỉ ra cái tệ hại của Tâm Lý là hai, ở chỗ phản đối thuyết ngoài tâm có lý. Cái gọi là nhất phân nhất hợp, chính biểu hiện là Chu Hy coi trọng mặt đối lập giữa chủ và khách thể và sự phân tích lý tính nhận biết. Vương Dương Minh thì nhấn mạnh hơn sự hợp nhất chủ thể và khách thể, và nắm vững toàn bộ. Lý được coi là nguyên tắc chỉnh thể, không thể "phân tích", nên không thể tìm chứng lý của bản thể theo mọi vật. Nguyên tắc chỉnh thể này là quan niệm chủ thể, nên không ở ngoài tâm.

Thứ nữa là, cái gọi là lý của Chu Hy, đã là vật lý, lại là tính lý, đã là "sở dĩ nhiên", lại là "sở đương nhiên". Ông hợp quy luật tự nhiên với nguyên tắc đạo đức làm một, biến thành một cái lý "Thái cực", cái gì cũng bao hàm trong đó. Còn Vương Dương Minh chủ yếu nói về tính lý, chứ không nói về vật lý. Vì thế, không cần tìm lý theo mọi sự vật. "Để tìm vật lý ngoài tâm này là để có chỗ tối mà không tới. Thuyết ngoài nghĩa của Cáo Tử, thì Mạnh Tử nói là không biết nghĩa vậy. Một tâm mà thôi với toàn thể đau buồn mà nói là nhân, để được thích hợp mà nói là nghĩa, với điều lý mà nói thì gọi là lý" (Như trên). Giống như Lục Cửu Uyên, ông nâng bản năng đạo đức lên thành nguyên tắc tuyệt đối phổ biến mà siêu việt, và lấy đó làm cái lý của thiên địa vạn vật, đó là bản thể luận đạo đức chân chính, vì thế, không cần có sự tham dự của lý tính nhận biết. Nhân, Nghĩa, v. v... là lý, nhưng chỉ là nguyên tắc giá trị của chủ và khách thể. Tất nhiên, Chu Hy thừa nhận nhân nghĩa đều không ở ngoài, lẽ nào có thể tìm lý ngoài tâm ? Theo lôgic mà xét thì luận chứng của Vương Dương Minh triệt để mà lại nhất quán hơn Chu Hy, và cũng khắc phục được mâu thuẫn của Chu Hy. Nếu nói, cái gọi là lý của các nhà lý học Tống - Minh, chủ yếu là tính lý, chứ không phải là vật lý, thì chỉ có Vương Dương Minh mới chỉ ra điểm này tương đối minh xác.

Học thuyết tâm lý hợp nhất có một đặc điểm nổi bật, đó là lấy lương tri làm lý trời, mà lương tri thì mọi người đều có trong tâm, cho nên trong tâm mọi người đều có ranh giới lý trời. Chu Hy nêu ra chỉ có tâm của Thánh nhân là "trọn vẹn thiên lý", con người bình thường thì cần tìm lý

theo hướng ngoài tâm để rõ được cái lý trong tâm. Vương Dương Minh lại nêu ra "nhân tâm thiên lý hồn nhiên" (lòng người và lý trời là trọn vẹn) ("Truyện tập lục" thượng), hết thảy đều có sẵn, chủ thể, khách thể là hoàn toàn thống nhất. "Lấy lương tri của tâm ta là chưa đủ mà cần hướng ra ngoài tâm để tìm ở sự rộng rãi của thiên hạ, để tăng thêm lợi ích, là phân tích tâm và lý là hai vậy" ("Truyện tập lục" trung). Vì thế, muốn tin mình nhận thức mình, cần phải cầu ranh giới thánh nhân trên tâm mình. "Các vua cần biết được ta để lập lời tôn chỉ, nay ta nói tâm tức lý là sao ? Chỉ là người đời phân chia tâm và lý là hai nên có nhiều bệnh tật" ("Truyện tập lục" hạ). Nếu tâm chưa thuần, mà bên ngoài làm được đẹp mắt, thì dẫn tới giả ngụy "bá đạo" mà không tự biết. "Cho nên ta nói cái tâm tức lý, cần biết tâm lý là một, phải cố gắng về tâm" (Như trên).

Vương Dương Minh và Lục Cửu Uyên hoặc nói về "bản tâm" hoặc nói về "lương tri" đều không có tách rời "Lý" là cái nguyên tắc tuyệt đối phổ biến này. Cái gọi là "Tâm - Lý hợp nhất", chẳng qua là đặt nguyên tắc này ở trong tâm, biến thành nguyên tắc tự luật về ý thức chủ thể, lấy đó để thực hiện sự thống nhất với giới tự nhiên. Lý vẫn là một mệnh lệnh tuyệt đối không thể phản kháng, cũng là nguyên tắc khách quan. Cái gọi là "Tự Chủ", "Chúa tể", chẳng qua là tự giác hành động theo yêu cầu của lý. Nhưng nói theo phạm trù học, tất nhiên tâm lý hợp nhất xây dựng trên nền tảng của tâm, điều đó có ý nghĩa lý là phạm trù khách quan hoàn toàn bị chủ thể hoá. Do nhấn mạnh tính tự chủ của tâm, Học thuyết "Tâm lý hợp nhất" cũng có đặc trưng của tính cá thể. Ở đây, phạm trù của tính, thực chất là tâm chú

không phải là lý, lý là do tâm quyết định, không có tâm thì không có lý. Cái gọi là tính chủ thể, tính năng động, là do cái tâm cá thể quyết định. Trong quan hệ chủ thể và khách thể, chủ thể có tác dụng quyết định, mà vai trò của lý bị hạ xuống. Điểm này rất đáng được chú ý.

La Khâm Thuận của Phái khí học có thái độ phê phán đối với Thuyết tâm lý hợp nhất, lấy tâm làm lý của Phái tâm học, đồng thời cũng phủ nhận Thuyết tâm thể "hỗn nhiên nhất lý" của Chu Hy, vì thế mà đưa ra sự giải thích không giống Phái tâm học, cũng không giống Phái lý học.

Nói theo cả hệ thống phạm trù, La Khâm Thuận cũng là lấy việc thực hiện "Tâm lý hợp nhất" làm mục đích, nhưng nội dung cụ thể đều khác với Trình Di, Chu Hy, Lục Cửu Uyên, Vương Đình Tương. Mấu chốt của ông là phủ định tâm có ý nghĩa bản thể siêu việt, mà lý được xem là quy luật hay phép tắc tự nhiên, lại tồn tại ở trong sự vật khách quan. Tuy nhiên, ông tiếp thu quan điểm về "Lý có trong tâm", hoà hợp tính lý với vật lý làm một, song không thừa nhận lý là sự tồn tại bản thể tự siêu việt của tâm. Lý chỉ là nội dung khách quan mà tâm đã hàm nhiếp, mà tâm là "nơi tồn phóng" của lý, tâm và lý đã trở thành quan hệ nhận biết, không phải là quan hệ đồng nhất tự siêu việt và tự thể hiện. "Lý này ở người thì gọi là tính, ở Thiên thì gọi là mệnh, tâm cũng chính là cái thần minh của con người, là nơi tồn giữ chủ yếu của lý vậy. Há có thể gọi tâm tức lý, mà lấy cùng lý làm cùng cái tâm đó sao ? " ("Đáp Doãn Thú Đệ", "Khốn tri ký", phụ lục). Ông phân biệt rõ ràng, chính xác quan hệ giữa tâm và lý, giữa chủ thể và khách thể, giữa chủ

quan và khách quan, không những phân biệt với Thuyết "tâm tức lý" của Vương Dương Minh, cũng có khác với Thuyết "Tâm thể hồn nhiên" của Chu Hy. Điểm này biểu hiện về lý thuyết tâm và lý là hai, chứ không phải là một. Chính vì như thế, ông phê phán Lục Cửu Uyên và Vương Dương Minh "lấy linh giác làm chí đạo" (Như trên), vì thế mà là "Thiền". Với Chu Hy thì có cái lấy, có cái bỏ.

Ở La Khâm Thuận xem ra, sự hợp nhất giữa tâm và lý, là lấy tâm hợp với phép tắc bản nhiên của sự vật. Ở đây có tác dụng nhận biết của tâm, tức từ phân thù mà biết được một lý. "Không có cái kia thì không có cái này, không khuyết, không dư, mà thực có chút thống hội, sau cái này gọi là trí chí" ("Dữ Vương Dương Minh thư"), "Chỉnh am tồn cảo", quyển 1). Tính năng động của chủ thể biểu hiện là tâm nhận biết, tác dụng "Thống hội" đối với sự vật khách quan không phải là lấy tâm làm trí, lấy tâm làm lý. "Trí chí" là tâm hợp với với lý, tâm thống nhiếp lý. Tâm có trí, tâm có hội, đã trí đã hội này chính là cái lý của "sở dĩ nhiên" và "sở đương nhiên". Vì thế, nói theo phương pháp, chỉ có sau khi cùng vật lý rồi mới là tâm và lý hợp nhất, chứ không phải là lấy tâm làm lý mà cùng cái tâm đó. Điều này đã xác định tâm và lý là quan hệ nhận thức về chủ và khách thể, và trong nhận thức đạt tới sự thống nhất.

Ranh giới thánh nhân của các nhà lý học nói là nói về ranh giới tinh thần "Tâm thể hồn nhiên". La Khâm Thuận thì nhấn mạnh ý nghĩa về nhận thức. Ông cho rằng "Thánh" là sự "Thông minh" của cái tâm, lý ở sự vật có sự nhận thức sâu sắc và thấu suốt. "Thánh chính là sự thông minh, thần

của nhân tâm không có cái gì là không thông, gọi là thánh cũng được vậy... là thần của cái tâm này mà thông được cái lý, là cái gọi là đạo vậy. Nếu cho tinh thần là đạo, thì sai" ("Khốn tri ký", quyển hạ tiếp theo). Lấy cái lý thông ở sự vật của tâm thần mình là đạo tâm lý hợp nhất, chứ không phải là lấy "tinh thần" chủ thể làm đạo. Đó là một quan điểm quan trọng về quan hệ tâm lý của La Khâm Thuận, bao hàm nội dung của nhận thức luận. Thuyết ranh giới mà các nhà lý học nêu ra là một sự cải tạo quan trọng. Ở đây, cái gọi là lý, chủ yếu chỉ về "vật lý".

Nhưng, mặt khác, ông thừa nhận lý ở tâm, thừa nhận nguyên tắc đạo đức có tiên nghiệm. Tâm tuy không phải là lý, nhưng trong tâm có lý, và thành ở "ban đầu thụ sinh" mà là "bản thể" của tâm ; sự minh giác của tâm tuy phát ở "sau khi đã sinh", nhưng ngược lại chỉ là "diệu dụng". Ở đây, cái gọi là "bản thể", không phải là lấy tâm làm thể, mà là lấy lý làm thể, điều đó có khác với Chu Hy. Nhưng tất nhiên lý là thể mà tâm là dụng, thì tâm tồn tại không tách rời lý, hai cái này lại là quan hệ thể dụng hợp nhất. "Nhân, Nghĩa, Lễ, Trí đều là định lý, mà linh giác là diệu dụng, phàm là thể nhân của quân tử hợp với Lễ và Nghĩa để làm việc, thì diệu dụng của linh giác không có qua lại mà cũng không được ở giữa, lý dọc mà giác ngang vậy" ("Cái nhân nghĩa lễ trí giai thị định lý, nhi linh giác mãi kỳ diệu dụng ; phàm quân tử chi thể nhân hợp lễ hoà nghĩa cán sự, linh giác chi diệu dụng vô vãng nhi bất hành hồ kỳ quán, lý kinh nhi giác vĩ dã") ("Phúc Trương Dũng Xuyên thiếu tể", như sách đã dẫn, phụ lục). Ông lấy quan niệm đạo đức làm "định lý", tác dụng linh giác của tâm chỉ có thể tổ hợp, chỉnh lý cái

lý trong tâm, tách rời lý thì linh giác của tâm sẽ không dùng được. "Cùng lý" cũng là để "Tận tâm tri tính", chỉ là "cùng lý cần có thứ tự dần dần, dẫn đến tận tâm tri tính, diễn ra đồng thời càng không có nói trước và sau" (Như sách đã dẫn, quyển thượng). Cùng lý mà đến với tận tâm tri tính là "tâm lý hợp nhất" thật sự, tức đã thực hiện được nhận thức hoàn toàn tự giác đối với lý trong tâm. Ở đây, cái gọi là lý, rõ ràng là "Tính lý".

Về quan hệ giữa "vật lý" và "tính lý", La Khâm Thuận đã tiếp thu quan điểm của Chu Hy, hợp "vật lý" và "tính lý" lại làm một, "sở dĩ nhiên" cũng là "sở đương nhiên", "vật lý" cũng là "tính lý", đã là chân, lại là thiện. Cho nên lấy cách vật cùng lý làm con đường quan trọng để tận tâm tri tính. Lý của sự vật với lý của tâm ta là một vậy, không thể nói là nhất quán, sao gọi là con đường hợp nội và ngoại ? ("Khốn tri ký", quyển hạ tiếp theo). "Tính không có nói nội ngoại, nội ngoại chỉ là một lý vậy" ("Khốn tri ký", tiếp tục quyển 4). Chính vì như thế, "mới rõ cái này, mà hiểu cái kia", có thể đạt tới ranh giới "tâm lý hợp nhất", nội ngoại "thông triệt vô gián".

Ở đây, cái gọi là lý "tại ngoại", đã bao gồm cả quy luật của sự việc khách quan, cũng bao gồm cả luân lý xã hội, mà sau cùng bị quy kết là tính lý. Nhận thức luận cuối cùng đã biến thành Học thuyết tâm tính thiên nhân. Lý tính nhận biết đi theo hướng lý tính thực tiễn và lý tính đạo đức.

Giống như tất cả các nhà lý học, La Khâm Thuận coi lý tính thực tiễn cao hơn lý tính nhận biết, chỉ có cái trước mới ở cấp độ cao nhất của Hệ thống phạm trù lý học, cái

sau chỉ là thủ đoạn và phương pháp tất yếu để thực hiện cái trước. Các nhà lý học (nhất là Chu Hy) bàn luận vấn đề nhận thức một cách tương đối rộng rãi, tương đối coi trọng lý tính nhận biết. Nhưng họ cho rằng, đây không phải là vấn đề căn bản mà lý học cần giải quyết, vấn đề trung tâm của lý học là giải quyết vấn đề tâm tính thiên nhân, nghĩa là vấn đề quan hệ giá trị giữa con người và giới tự nhiên. Vì thế, tuy họ đã nêu ra tầm quan trọng của lý tính nhận biết, nhưng lại không thể không phục tùng chủ đề này của lý tính đạo đức, chỉ có thể trở thành một khâu thực hiện ranh giới lý tưởng này về "Thiên - Nhân hợp nhất" và chưa được phát triển đầy đủ. Đó là nguyên nhân căn bản của các nhà lý học chưa triển khai Học thuyết nhận thức luận một cách độc lập.

So với La Khâm Thuận, Vương Đình Tương có tiến bộ hơn. Ông không những đã phân biệt giới hạn giữa chủ và khách thể, mà còn đưa ra Học thuyết nhận thức luận (kinh nghiệm luận). Nhưng giống như vậy, ông chưa hoàn toàn thoát khỏi mô thức tư duy truyền thống lý học. Ông chủ trương tâm hội với tai, mắt, tư hội với kiến văn, lấy đó làm con đường duy nhất để nhận thức vật lý, song ông cũng chưa phân khai "vật lý" và "tính lý". Tâm có sự "diệu dụng cùng thần tri hoá", mà "lý có thể hội thông". Điều này cố nhiên không giống với Học thuyết "Thiên - Nhân hợp nhất" chuyên phục vụ cho "hư tịch" và "tĩnh nhất". Ông nhấn mạnh "tập và tính thành"("Thạch Long thư viện học biện"), cùng phê phán học thuyết tâm lý hợp nhất mà thế nhỏ gọi là"Tĩnh mà tịch nhiên duy là một lý", nhấn mạnh sự khác nhau giữa

tâm và lý, phản đối lấy tâm làm lý. Nhưng, ông cũng thừa nhận, lý do trời (khí) phú cho mà có ở tâm, "sinh vậy, tính vậy, đạo vậy, đều là mệnh trời vậy" ("Nhã thuật, Thượng thiên"). Ở đây, cái gọi là đạo, cũng là lý, là một nguyên tắc phổ biến của tiên nghiệm. "Lý sinh ở hình khí, mà cái kỳ diệu là ở hình khí". Ông phê phán Thuyết tính thiện của Nho gia, lại lấy "đạo" làm tiêu chuẩn để cân đo thiện, ác. "Tính hợp với đạo là thiện, tính phản lại đạo là ác" ("Thận ngôn. Quân tử thiên"). Thánh nhân, "tâm có là lý" ("Thận ngôn tác thánh thiên"), cho nên có thể cảm vật mà ứng, mỗi cái làm theo cách riêng. Ông nhấn mạnh cái linh thiêng của nhân tâm, sở dĩ có thể thông đến hết trên dưới, cùng thần tri hoá, là tâm có một lý, có thể thông vạn thù. "Đạo bản không có hai, chỉ có một lý của tâm vậy" ("Thận ngôn. Kiến văn thiên"). Điều này tuy có khác với Học thuyết tâm lý hợp nhất của Trình Di, Chu Hy, Lục Cửu Uyên và Vương Đình Tương, nhưng cũng là một ranh giới cao nhất "cùng lý tận tính để đến với mệnh". Đây thuộc cùng một loại hình tư duy với La Khâm Thuận. Và về căn bản chưa thoát khỏi Học thuyết tính lý.

Học thuyết "Tâm - Lý hợp nhất" của Vương Phu Chi biểu hiện tập trung tư tưởng "nội thánh ngoại vương" của ông. Ông nêu ra mệnh đề "Tâm theo lý", từ hai mặt "cùng lý" và "tồn lý" để nói rõ quan hệ giữa tâm và lý, vừa khác biệt, lại vừa liên hệ với phạm tù luận của phái lý học. "Cùng lý" chỉ nói về "vật lý", "Tồn lý" chỉ nói về "tính lý", tâm thì chỉ là tâm của tri giác linh minh, song dùng thì khác nhau. Kết luận cuối cùng của ông là lấy vật lý làm tính lý, lấy cùng lý làm công của tồn lý, quay về hệ thống phạm trù lý học.

Học thuyết "Tâm - Lý hợp nhất" của Vương Phu Chi nói theo phương diện cùng lý, là chỉ quy luật hay phép tắc về nhận thức sự vật khách quan, đặc biệt là nhận thức về quy luật và phép tắc xã hội, lấy đó để đạt tới mục đích trị quốc bình thiên hạ. Ông cho rằng, vật lý tồn tại trong sự vật khách quan, ngoài sự việc không có lý, ngoài lý không có sự việc, sự việc của thiên hạ đều vì cái vật này, mà vật có cái lý "cố nhiên", "tất nhiên" của nó. Vì thế, "Tuân theo lý mà vì ứng với sự vật, thì đạo nội thánh ngoại vương là hết" ("Ích tắc","Thượng thư dẫn nghĩa", quyển 1). Nhưng muốn tuân theo lý của sự vật, thì cần vận dụng tác dụng nhận biết của tâm."Tuân theo lý chính là tâm vậy, cho nên nói rằng, chỉ có nó sở dĩ dùng tâm mà thôi" (Như trên). Ở đây, tâm và lý là quan hệ nhận thức giữa chủ thể và khách thể. Lý là phép tắc khách quan ngoại tại, tâm là năng lực nhận thức chủ quan. Quan hệ giữa lý và tâm, chỉ có thể là lấy tâm "cùng lý", chứ không phải lấy tâm làm lý. Cái gọi là chính của Thánh nhân, cần phải khi lên vì trời, khi xuống vì đất để có lợi, trung vì nhân tính, ngửa lên nhìn, cúi xuống quan sát để nghe tiếng nói của quần chúng, chứ không thể đóng cửa chế tạo xe, ra cửa lắp bánh. Đó là "không cần bất kỳ cái tâm nào để tìm thiên hạ, mà lấy cái lý cố nhiên của Thiên hạ, theo đó mà cho là chính tri cái này, lấy lý mà cắt tâm tư vậy" ("Mạnh Tử Ly lâu thượng", "Độc tứ thư đại toàn thuyết", quyển 4). Ở đây, bao hàm tư tưởng nhận thức về thống nhất chủ quan với khách quan, tâm và lý chỉ có thể thực hiện được sự thống nhất trên cơ sở nhận thức.

Nhưng, cái gọi là cùng vật lý của Vương Phu Chi tuy bao hàm cả nhận thức về quy luật khách quan, nhưng chủ

yếu là chỉ về "vật lý nhân luân", nó lấy quan hệ giá trị của chủ và khách quan làm nội dung chủ yếu của nó, tỉ dụ như ông rất coi trọng "nghĩa lý". Nhận thức về nghĩa lý, thực tế là một vấn đề của giá trị luận, tuy nhiên có phán đoán "phải trái", song nói về căn bản, lại thuộc về cái "Lý của tính mệnh". "Thiên hạ chắc có cái lý gọi là đạo, tâm ta sở dĩ tể chế (cai quản) ở cái của thiên hạ gọi là nghĩa... đều nói về con người, thì hiện thành cái lý, vì sự vật mà nổi lên ở tâm chính là đạo vậy, trước khi sự việc đến, đạo này ẩn đi mà không thấy, vẫn là lấy sự hạn chế tâm ta, cắt giảm hạn chế (tài chế) để tìm cái trung của đạo chính là cái nghĩa vậy". ("Thiên hạ cố hữu chi lý vị chi đạo, ngô tâm sở dĩ tể chế hồ thiên hạ giả vị chi nghĩa... quân tự nhân như ngôn chi, tắc hiện thành chi lý, nhân sự vật nhi trước vu tâm giả đạo dã, sự chi trí tiền kỳ đạo ẩn nhi bất khả kiến, nãi dĩ ngô tâm chi chế, tài chế dĩ cầu đạo chi trung giả, nghĩa dã") ("Mạnh Tử. Công Tôn Sửu, thượng," như sách đã dẫn, quyển 4). Nghĩa được coi là một phán xét đạo đức, tuy có tính khách quan, nhưng bản thân nó không phải là nhận thức về quy luật khách quan, mà là phạm trù đạo đức biểu thị quan hệ giá trị của chủ và khách thể. Cái gọi là lấy tâm "Tể chế", "Tài chế" v. v... chính là để nói rõ tác dụng của nhân tố chủ thể. Nếu không có nhu cầu và tham dự của chủ thể, thì nghĩa cũng không tồn tại. Lý cố nhiên ở thiên hạ, là phạm trù có tính tất yếu, song cần có nhân tâm "Hợp tướng khứ". Nếu không có quan hệ với tâm, thì đó chỉ là một sự tồn tại "Tự tại", mà nhân tâm bản "Hợp tướng khứ", lý không những chuyển hoá thành giá trị nội tại, mà còn phải đánh giá về sự vật khách quan, đó gọi là "nghĩa".

Đó là một loại nhận thức về đạo đức, đánh giá về đạo đức, liên hệ trực tiếp với thiện và ác. Phàm là lý của ta đều luôn vì cái lý cố nhiên của muôn vật, thì mọi vật đều có phép tắc đương nhiên. Phàm là vật của thiên hạ tiếp nối với thân của ta, đều có thể tìm được cái phép tắc, mất đi sự thuận nghịch, để ngụ cái cơ của thiện ác, chính tà của ta" ("Phàm ngô chi lý giai nhất nhân hồ vạn vật cố nhiên chi lý, tắc vật vật hữu đương nhiên chi tắc. Phàm thiên hạ chi vật tiếp vu ngô thân giả, giai khả cầu kỳ được thất thuận nghịch chi tắc, dĩ ngụ ngô thiện ác chính tà chi cơ") ("Đại học" 1, "Tứ thư huấn nghĩa", quyển 1). Lấy cái phép tắc của sự vật, ngụ cái cơ thiện ác của ta, chứng tỏ sự vật có phép tắc khách quan, nhưng cần phải xuất phát từ nhu cầu của chủ thể, phú cho sự đánh giá đạo đức về thiện ác, mới có ý nghĩa.

Nói theo phương diện "tồn lý", Vương Phu Chi thừa nhận lý có ở tâm mà là tính lý. "Phản lại cái tâm cần tìm mà điều lý không mờ", lấy đó để tận tâm tri tính, là tâm lý hợp nhất chân chính. Giống như La Khâm Thuận, ông lấy tâm làm sự "thần minh" của con người mà không phải sự tồn tại bản thể siêu việt, nên tâm và lý thực sự là quan hệ tương "hàm", mà không phải là quan hệ đồng nhất tự thể hiện. Tính tức là lý, nhưng tính là nói theo nhân tính luận, hàm nghĩa chủ yếu là "sở đương nhiên", lý là nói theo vũ trụ luận, hàm nghĩa chủ yếu là "sở dĩ nhiên", hai cái đó lại hơi có sự khác biệt. Về quan hệ giữa tâm và lý, tức nói về quan hệ chủ và khách thể, "cái thần minh này, há thực là một vật, đông rắn làm trở ngại mà lý khó nhập vào được chăng ? Nói về tâm hợp với lý thì lý là thực, tâm lại là hư,

nên tuy có thể mà tự có thể hàm ý vậy" ("Phu thần minh giả, há thực vi nhất vật, kiên ngưng trất tái nhi bất dung lý chi đắc nhập giả tai ? Dĩ tâm dữ lý tương nghĩ nhi ngộ, tắc lý vi thực, tâm hựu vi hư, cố tuy hữu thể nhi tự năng hàm lý dã ")("Mạnh Tử Tân tâm thượng". "Độc tử thư đại toàn thuyết, quyển 10"). Tâm ví như một cái bình chứa, lý ở trong bình đó, điều này đương nhiên không phải là sự hợp nhất mà Chu Hy và Vương Dương Minh đã nói, mà là quan hệ tương nhiếp kiểu nhận tri. Đó là "Hai vật đồng thể", chứ không phải là "nhất vật lưỡng thể". Nghĩa là, tuy tâm không phải là lý, nhưng có thể bao "hàm" lý.

Vương Phu Chi cho rằng, tâm và lý "sở tòng xuất giả bản phi nhi vật" (có nghĩa là, cái đã ra theo, vốn không phải là hai vật), đều bắt nguồn từ giới tự nhiên. Lý ở vạn sự, vạn vật, cũng ở tâm ta. "Cái tính của ta, vốn là lý của trời vậy, mà vật của thiên hạ, cũng giống cái lý đó vậy. Lý của thiên hạ không có không cùng, thì lý của tâm ta không có không hiện ra". "Vật lý tuy chưa từng không ở vật, mà tự thực ở tâm ta" (Như trên). Điều này hoàn toàn hợp nhất "vật lý" và "tính lý", hoàn toàn hợp nhất quan hệ nhận biết và quan hệ giá trị của chủ và khách thể. Muốn thực hiện tâm lý hợp nhất, chỉ có đề cao tự giác nhận thức. "Cái lý của vạn sự vạn vật, chẳng qua là sẵn có của tâm ta, biết đợi không thể tận tâm ta để mà biết... Thiên hạ không có lý ngoài tâm mà đặc biệt người có tâm ngoài lý. Lấy tâm theo lý, tâm hết mà lý cũng hết, lấy lý phòng ngự tâm, lý có thể suy thì tâm tất phải suy" ("Luận ngữ" tú, "Tứ thư huấn nghĩa" quyển 6). Tất nhiên "vật lý" là "tính lý", "sở dĩ nhiên" là "sở đương nhiên", vì thế, cùng lý là công biết tính,

cùng lý mà biết tính, tận tính, là có thể đạt được ranh giới tâm lý hợp nhất. Đó là Học thuyết "Nội thánh". Suy ra mà hành động, thì hợp với lý, đó là Học thuyết "Ngoại Vương". Có thể thấy, "Thuyết tâm lý hợp nhất" của Vương Phu Chi, vẫn lấy "ngoại vương" làm ngọn, từ "nội thánh" mở ra "ngoại vương", tuân theo phương thức tư duy chung của phạm trù lý học.

Tóm lại, từ La Khâm Thuận đến Vương Phu Chi, về vấn đề quan hệ giữa tâm và lý, đã phê phán chủ thể luận "tâm tức lý", đã phủ nhận bản thể của tâm tự siêu việt, nhấn mạnh tính khách quan của lý. Ở mức độ nhất định, đã triển khai Học thuyết nhận thức lấy tương phân chủ và khách thể làm tiền đề, nhưng cuối cùng thông qua Học thuyết "Tận tâm tri tính" và "Tồn lý", lại trở lại hệ thống phạm trù "tâm lý hợp nhất", truy tìm cái gọi là ranh giới lý tưởng. Chỉ là xác định tâm và lý là quan hệ tương nhiếp tương hàm, có khác với Trình Di - Chu Hy và Lục Cửu Uyên - Vương Đình Tương ; nói theo ý nghĩa nào đó, đã cải biến được một số tính chất nào đó của hệ thống phạm trù lý học. Đối Chấn sau này, do phủ định triệt để quan điểm lý học "lý có ở tâm" mà quan hệ tâm và lý, về cơ bản, đã biến thành vấn đề nhận thức về chủ thể và khách thể, từ đó mà kết thúc cuộc thảo luận về Thuyết "ranh giới lý học".

CHƯƠNG 23

THÀNH

Chúng ta nói"Thiên - Nhân hợp nhất", "Tâm - Lý hợp nhất" đánh dấu sự hoàn thành hệ thống phạm trù lý học, mà nội dung thực tế của nó là ranh giới cao nhất, hợp nhất nhân sinh với vũ trụ. Nhưng, đây là nói về quan hệ nói chung giữa con người với giới tự nhiên, giữa chủ thể với khách thể. Bây giờ cần bàn luận là "Thành", là một mặt đại biểu cho loại ranh giới hợp nhất này, tức mặt "chân". Trong hệ thống phạm trù lý học, "Thành" đã có thể nói theo mặt "Thiên", cũng có thể nói theo mặt "Nhân", đã là phạm trù khách quan, lại là phạm trù chủ quan, nhưng nói một cách thiết thực hơn, nó là phạm trù bản thể hoàn toàn hợp nhất giữa Thiên và Nhân, giữa Tâm với Lý. Các phạm trù đã bàn luận trước kia đều xuất hiện từng cặp, chỉ có "Thành", "Nhân", "Lạc" là xuất hiện đơn độc bởi vì ba phạm trù này lần lượt đại biểu cho ranh giới chỉnh thể "Thiên - Nhân hợp nhất" về ba phương diện chân, thiện, mỹ. Chúng là "tam vị nhất thể". Đó là một đặc trưng nổi bật của phạm trù lý học.

Giống như Thiên, Nhân, "Thành" là một phạm trù cổ điển, nhưng trải qua giai đoạn bản thể luận lý học, có đặc

điểm của "hình nhi thượng". Nói về chữ nghĩa, thành là ý tứ chân thực không có lừa gạt, nó mang sắc thái tình cảm rõ rệt. Các nhà nho sau Khổng Tử, đều rất coi trọng sự chân tình thiện cảm của con người. Họ cho rằng, chỉ cần tình cảm của con người là chân thật, nó sẽ là thiện, là mỹ. Nếu nói Khổng Tử chủ yếu nêu ra vấn đề từ quan điểm luân lý học, thì Mạnh Tử chính thức nêu ra Triết học về "Thành". "Thị cố thành giả thiên chi đạo dã, Tư thành giả nhân chi đạo dã" (có nghĩa là : như vậy nên thành chính là đạo của trời vậy, tư thành chính là đạo của người vậy) ("Mạnh Tử - Ly Lâu Thượng"). Ông lấy "Thành" và "Tư thành" để giải thích đạo trời và đạo người, thực tế là từ quan điểm Thiên - Nhân hợp nhất để giải thích Thành. "Tư thành" cũng là "Phản thân mà thành", tức kinh qua tự phản tư để đạt tới hợp nhất với Thiên đạo.

Tuân Tử cũng đưa ra phạm trù về "Thành", biểu hiện tư tưởng thiên nhân hợp nhất của ông. Ông coi "thành" là "Thiên đức" của "biến hoá đại hưng", đồng thời lại là tinh thần chủ quan của con người. "Trời đất là lớn vậy, không "thành" thì không thể hóa muôn vật", chứng tỏ giới tự nhiên lấy cái đức biến hóa chân thực để hóa dục muôn vật, mà quân tử "dưỡng tâm không thiên về Thành" ("Tuân Tử. Bất câu"). "Trí thành", "Thành tâm" thì có thể thủ nhân hành nghĩa, mà đức hợp với trời đất. Vì thế, thành và thiện liên hệ với nhau. "Thiện là cái đạo, không thành là không sáng" (Như trên).

Sau đó, "Dịch truyện", "Trung dung", "Đại học" trình bày về thành. "Dịch truyện", "Đại học" nói nhiều về phương pháp, tu dưỡng; "Trung dung" thì lấy thành làm trung tâm,

đã triển khai trình bày có hệ thống về "thiên nhân hợp nhất luận". Cái gọi là "Thành giả chính là đạo của trời vậy", là từ hai phương diện Thiên và Nhân, tức là nói về vũ trụ luận và nhân tính luận. Cái gọi là "Tự thành minh, gọi là tính, Tự minh thành, gọi là giáo", là nói về nhận thức và phương pháp của chủ thể. "Thiên đạo" là vì vật không có hai, thì đạo chí thành không ngừng, nó sinh ra vật không lường được, đó là "Thiên sở dĩ là thiên giả". Thành đã biến thành bản thể vũ trụ. Do nhân tính bắt nguồn từ bản thể vũ trụ, cho nên "Chí thành" có thể tận kỳ tính, tận nhân tính, vật tính để đến tán thành sự hóa dục của trời đất mà "Tham" với trời đất. Đó là "Thành chính là sự chung thuỷ của vật, không thành thì không có vật", có thể thực hiện được "chí thành" là ranh giới thánh nhân "thuần diệc bất dĩ" (thuần tuý cũng không được).

Điều đó chứng tỏ "Thành " đã sớm trở thành phạm trù quan trọng của triết học truyền thống Nho gia, đã thể hiện phương thức tư duy truyền thống của "Thiên - Nhân hợp nhất luận". Bàn về Thành của lý học chỉ là sự hoàn thành thêm một phạm trù triết học truyền thống này.

Người sáng lập ra lý học là Lý Cao, đã liên hệ thành với đạo và tính lại với nhau, lấy "Chí thành" làm đạo và là tính của thiên mệnh. Ông đưa ra "Thuyết phục tính" là tuân theo tính mà "quy về nguồn". Nguồn này là "Thành" của thiên nhân hợp nhất. Lý Cao lấy Thành làm phạm trù trung tâm liên kết Nhân với Thiên, chủ thể với khách thể, đã mở màn cho việc bàn về thành của lý học.

Các nhà lý học nói về thành, cũng chẳng qua là lấy thành làm ranh giới cao nhất của Thiên - Nhân hợp nhất. Chỉ là

do xuất phát từ vũ trụ luận khác nhau, nên việc giải thích về thành cụ thể và đạt tới phương pháp của ranh giới này, thì bất tận tương đồng. Cái gọi là thành của các nhà lý học, đều có căn cứ của bản thể luận, so với việc bàn về thành trước kia, đi từ trìu tượng đến cụ thể, song trong diễn biến của bản thân lý học, nội dung của nó lại là luôn luôn phong phú, luôn luôn sâu sắc hóa hơn.

Chu Đôn Di đầu tiên đã đưa ra việc trình bày hệ thống về thành. Nếu nói, "Vô cực thái cực", chỉ là chỉ về bản thể vũ trụ khách quan, thì Thành là sự hợp nhất[1] giữa con người và bản thể vũ trụ. Đây lại bao hàm ý nghĩa về hai mặt. Một là, nói một cách khách quan, thành là sự thể hiện hoàn toàn của bản thể vũ trụ ở con người. Hai là, nói một cách chủ quan, thành là tinh thần của chủ thể của con người hướng theo sự siêu việt và phục quy của bản thể vũ trụ. Chỉ có kết hợp hai mặt này lại, mới là toàn bộ nội dung của thành.

Chu Đôn Di lấy "càn nguyên" làm "nguồn" của thành, càn nguyên tức thái cực. Nhưng ông lấy "vô cực" làm bản thể vũ trụ, nên nguồn gốc của thành quy đến cùng là bản thể vô cực. Nhưng vô cực chỉ là nói theo vũ trụ luận, là nguồn gốc của Thiên địa vạn vật. Nếu nói theo quan niệm Thiên - Nhân chỉ nêu ra nguồn gốc này thôi, vẫn là không đủ, nó cần chuyển hóa thành tính, tức gọi là "cần đạo biến

---

1. Xem chương 2 thiên 1 "Sử học Tống - Minh" tập 1 do Hầu Ngoại Lô, Khâu Hán Sinh, Trương Khí chủ biên. Nhà xuất bản Nhân Dân, xuất bản năm 1984.

hóa, các chính tính mệnh, thành tự lập yên" ("có nghĩa là, đạo trời thay đổi, chính các tính mệnh, thành sẽ được lập nên vậy") ("Thông Thư - Thành thượng"). Tính được coi là con người sở dĩ là con người, đã là khách quan, lại là chủ quan. Nó bắt nguồn từ bản thể vũ trụ, nên gọi là "Thành". Song, nó lại lã bản thể của tâm, nên gọi là "Thần". Kỳ thực, thần là Thành, hai cái này là quan hệ "tĩnh không mà động có"("Thông Thư - Thành hạ"). Thành được biểu hiện thông qua "Thần".

Thành được xem là sự thể hiện hoàn toàn của bản thể vũ trụ, nó là sự tồn tại cao nhất của con người. Nhưng đó chỉ là sự "tồn tại" tiềm tại mà thôi, chỉ có thực hiện mới có thể đạt được ranh giới "Thiên nhân hợp nhất". Được xem là sự tồn tại bản thể, nó là "Tịch nhiên bất động", nhưng "Tịch nhiên bất động" chỉ có thể ở trong "cảm nhi toại thông". "Cảm nhi toại thông" là đặc tính của thần (xem "Thông thư Thánh"). Vì thế, Thành quyết không thể tồn tại tách rời tâm, nó là phương thức tồn tại của tâm, tức tinh thần chủ thể.

Thành lại là sự thống nhất giữa "có" (hữu) và "không" (vô). Nó lấy vô (không) làm thể, tức cái gọi là "Chân của vô cực". Đây vốn là từ tư tưởng Phật và Đạo, không tương thông với triết học "Có"(hữu) của Nho gia. Nhưng, cống hiến của Chu Đôn Di cũng chính là ở đây. "Vô" là một phạm trù không có đặc tính, tương đương với "phi tồn tại", chứ không phải là "bất tồn tại". "Phi tồn tại" cũng là tồn tại, "bất tồn tại" lại là không vô thật sự. "Vô" lại có ý nghĩa vô hạn, thành lấy vô làm thể cũng có ý nghĩa về tính vô hạn và tính tuyệt

đối. Nhưng nó lại có nội dung thực tế, chứ không phải là sự hư vô mà Phật giáo và Đạo giáo đã nói. Thứ nữa là, cái gọi là vô giả, lại có ý nghĩa "Vô tư" và "Vô dục". Nói theo cái trước hợp với tư tưởng về "Bất tư mà được", "Vô tư vô vi", v.v... là một loại thể nghiệm trực giác kinh qua lý tính mà lại siêu lý tính, tức cái gọi là "tính yên an yên", gọi là thánh, vô tư mà chẳng qua thông là thánh nhân". Nhưng muốn đạt tới ranh giới vô tư, ngược lại, lại phải bắt đầu từ tư, nên " Tư chính là cái gốc của công thánh" ("Thông thư. Tư"). Đây là thuộc về phạm trù "Hữu" (có). Tư kỳ thực là tự phản tư, cũng là "tư thành". Chỉ có kinh qua tự phản tư mới có thể thực hiện được tự siêu việt để đạt tới ranh giới của thành. Đó là nói theo mặt nhận thức.

Nói về "vô dục", "chủ tĩnh vô dục" được coi là phương pháp quan trọng để đạt tới ranh giới của thành. "Vô dục" là "Thuần kỳ tâm nhi dĩ" (Thuần tuý cái tâm mà thôi), thuần cái tâm ấy mà giảm bớt dục vọng vật chất, thì có thể thực hiện được Thành. Đó là nói theo phương diện tu dưỡng thực tế.

Từ đó có thể thấy, thành không phải là hư vô tuyệt đối, nó là vô tư mà có thần, vô dục mà có cái tính, lấy ý thức đạo đức về nhân, nghĩa, lễ, trí làm nội dung, đó là "Thuần tuý chí thiện giả". Thành là ranh giới chân lý cao nhất đạt được thông qua nhận thức (tư). Chính là điểm này mà các nhà lý học sau này đã tiếp thu và phát triển.

Tóm lại, Chu Đôn Di bắt đầu từ Thành, cuối cùng lại đạt được Thành, tức bắt đầu từ "nguồn gốc của Thành", trải qua "Thành không ", cuối cùng đã thực hiện được "phục hồi

Thành". Các nhà lý học sau này, dù có giải thích khác nhau về phương pháp thực hiện thành, nhưng, loại mô thức tư duy chỉnh thể "Thiên - Nhân hợp nhất" này, suốt một đời lý học không có thay đổi.

Trương Tải đã tiến thêm một bước nêu ra luận đề nổi tiếng này : "Tính hợp nhất với thiên đạo và tồn ở thành" ("Chính mông - Thành minh"), đặt thêm cơ sở lý thuyết cho "Thiên - Nhân hợp nhất luận" lý học. Ông cũng bắt đầu từ Thành, cuối cùng đạt được kết luận tương đồng. "Tính" là từ phương diện chủ thể để nói rõ sự tồn tại bản chất của con người, "Thiên đạo" là từ phương diện khách quan để nói rõ phép tắc và quy luật phổ biến của giới tự nhiên, chỉ có hai cái "hợp nhất", mới là ranh giới của Thành, tức từ nhận thức đã đạt được sự tự giác chân chính, đã thực hiện được nhận thức tự giác về sự tồn tại bản thể của con người. Đó là sự giải thích cơ bản nhất về thành của ông.

Đó là nói "Thành" được coi là phạm trù "Thiên nhân hợp nhất", bao gồm hai mặt về con người và tự nhiên, chủ thể và khách thể, là sự thống nhất của hai cái này, thiếu một không được. Nếu khuyết bất kỳ phía nào, thành sẽ mất đi ý nghĩa tồn tại. Nhưng, đây không phải nói, không thể giải thích từ hai phương diện. Sự thực, nếu nói theo phương diện con người, thì cần bao hàm cả nội dung của Thiên, nói theo phương diện của Thiên, thì cần bao hàm cả nội dung về Nhân. Chính là từ ý nghĩa này, Trương Tải cũng quy định Thành là bản thể vũ trụ, tức khí thái hư và thuộc tính, công năng của nó. Nhưng ông không như Chu Đôn Di. Chu Đôn Di lấy "vô" làm đặc trưng chủ yếu của Thành, còn Trương

Tải thì lấy "Thực" làm đặc trưng của Thành. "Thành thì thực vậy, thái hư chính là thực của Thiên vậy. Vạn vật thủ túc ở thái hư, con người cũng từ thái hư mà ra, thái hư chính là thực của tâm vậy" ("Ngũ lục", trung). "Thành chính là tìm ra thực trong hư" (Như trên). Đó là phù hợp với tư tưởng nhất quán về thành của Nho gia. Ở đây, "Thực" đã là tồn tại chân thực, lại là thực thể vật chất, nó đương nhiên khác với thực tế tinh thần mà Chu Đôn Di đã nói. Nhưng thực thể vũ trụ lấy "Thiên đức" làm thuộc tính, lấy "Thiên đạo" làm công năng của nó, thông qua thuộc tính và công năng đó để biểu hiện tính chân thực của nó. Tất nhiên, "Thái hư" là tồn tại chân thực, thuộc tính và công năng của nó tự nhiên cũng là chân thực, nghĩa là, nó có nội dung đạo đức chân thực. Vì thế ông giải thích thành bằng "Thiên đức" và "Thiên đạo". "Nói thiên sở dĩ trường cửu không thôi, vẫn gọi là thành ("Chính mông - Thành minh"). "Lời nói của Thích Thị, thực sự vẫn biết đạo chính là cái gọi là thành vậy, là thiên đức vậy" ("Chính mông - cân xứng"). Điều đó đều là nói theo phương diện khách thể, tức giới tự nhiên.

Nhưng, điều quan trọng là, cần phải giải thích Thành từ sự hợp nhất của "Thực của Thiên" và "Thực của Tâm", Thái hư là thành, đã là "thực của thiên", lại là "thực của tâm", cái trước chỉ về thiên đức, cái sau chỉ về thiên tính. Điều đó rõ ràng là hợp bản thể vũ trụ với bản thể tâm tính làm một. Một mặt, "thực của tâm" bắt nguồn từ " thực của thiên" nhân tính bắt nguồn từ thiên đức. Mặt khác, "thực của thiên" không tách rời "thực của tâm", thiên đức chỉ có ở trong nhân tâm mới có thể thực hiện được, cũng chỉ có dựa vào nhân tâm mới có thể nói rõ được. Vì thế, nói về căn

bản, thành là một loại nhận thức cao nhất mà chủ thể đã đạt được. Tách rời nhân tâm, thành được coi là tồn tại của bản thể, sẽ mất ý nghĩa.

Nhưng, nói theo nhân sinh hiện thực, Trương Tải, một mặt, đã khẳng định sự tồn tại bản thể của con người và ý nghĩa có nó, đã phê phán lý thuyết tôn giáo "Lấy nhân sinh làm ảo vọng" của Phật giáo ; Mặt khác, ông lại nêu ra, không phải người người đều có thể tự giác nhận thức được sự tồn tại của thành thể, vì thế, cần dùng phương pháp "minh" tức "tư" để thực hiện sự tự giác của thành. Có thành nên có minh, nhưng minh lại là thủ đoạn của "trí thành", minh giả minh kỳ thành, tức nhận thức tự giác về thành. Đây thuần tuý là việc của "nhân", chỉ có tận nhân sự, mới có thể đạt được thiên đức, vì thành dẫn tới minh, nên thiên nhân hợp nhất, trí học mà có thể thành thánh; đắc Thiên mà chưa bắt đầu quên Nhân" (Như trên). Học thuyết "cùng lý tận tính" của ông là vận dụng cụ thể phương pháp này.

Ở Trương Tải xem ra, muốn đạt được ranh giới của thành, quyết không thể tách rời nhân sinh hiện thực. Thành tuy là một loại tự siêu việt, nhưng không như Phật giáo, bằng phương pháp phủ định nhân sinh, phủ định thế giới để truy tìm một ranh giới chân không hư ảo, mà là thực hiện sự siêu việt trong hiện thực. Chỉ có nhận thức thế giới, nắm vững đạo sinh tử biến hoá, trong không gian và thời gian đã triển khai "âm dương" và "ngày đêm", mới có thể thực hiện được ranh giới này. "Đại suất trị trú dạ âm dương, thì có thể biết được tính mệnh ; có thể biết được tính mệnh,

thì có thể biết được Thánh nhân" (Như trên). Thánh nhân tuy đạt được ranh giới của thành, nhưng ngược lại, lại là con người trong xã hội hiện thực. Trương Tải nêu ra chỉ có nhận thức thế giới và nhân sinh, mới có thể đạt được ranh giới của Thành, đã biểu hiện sự khác nhau căn bản của Nho giáo và Phật giáo.

Thông qua quá trình như vậy, lại trở lại khởi điểm, thực hiện thành của tính đạo hợp nhất, mới cho là hoàn thành toàn bộ hệ thống phạm trù[1]. Đây cũng là nghĩa của "nguyên thuỷ phản chung".

Nhị Trình, trên cơ sở của Chu Đôn Di và Trương Tải, đã chỉ ra chính xác, thành là đạo "hợp nội ngoại", "hợp thiên nhân" (xem "Di thư" quyển 2, Thượng), nói thành là ranh giới chân lý của Thiên - Nhân nội ngoại hợp nhất, còn giải thích thêm hàm nghĩa của Thành. Trình Hạo nói : "Thành chính là đạo của trời" (Như sách đã dẫn, quyển 11). Trình Di nói : "Thành chính là thực lý vậy" ("Tuỳ ngôn - Luận đạo"), lại nói : "Chí Thành chính là đạo của trời vậy". Hoá dục của trời, vạn vật sinh ra không cùng, mới có tính mệnh, vẫn là vô vọng" ("Vô vọng", "Trình thị dịch truyện", quyển 2). Ông chỉ ra chính xác hàm nghĩa của thành là cái lý "Thực" mà "vô vọng", so với Trương Tải có tiến bộ hơn. Nhưng, cũng giống như Chu Đôn Di, Nhị Trình đều không phải nói về thành theo ý nghĩa của vũ trụ luận nói chung, mà là nói rõ tâm và nguồn gốc nhận thức của nó. Thành tức thực lý, đã là quy luật vũ trụ, cũng là nhận

1. Xem cuốn "Tư tưởng triết học của Trương Tải và Phái học quan học". Bản luận 4, Nhà xuất bản Nhân Dân, xuất bản 1986.

thức của con người, đó là điều nhất quán. Thực và vô vọng là "chân", đã là sự tồn tại chân thực khách quan, cũng là chân lý của nhận thức.

Thành được coi là phạm trù quan trọng của Thiên Nhân hợp nhất, tuy có tính khách quan của nó, nhưng cần phải nói rõ từ phương diện con người, bởi vì, nó chẳng qua là một loại nhận thức tự giác của con người đã đạt được, vì thế, Nhị Trình đã nêu ra vấn đề quan hệ giữa thành và tâm. "Duy tâm hanh, duy kỳ tâm thành nhất, cố năng hanh thông" (nghĩa là, "giữ cho tâm thuận lợi", giữ cho tâm thành là một, nên có thể thông suốt thuận lợi) ("Tập Khảm", như sách đã dẫn). Tâm thành là một loại ranh giới của tinh thần chủ thể đã đạt được, cũng là ranh giới nhận thức về hợp nhất với bản thể vũ trụ. Chính vì như thế, nên có thể cái gì cũng thông. Cái gọi là "Chí Thành động đến trời đất", đã nói rõ về thành có thể sản sinh ra tinh thần và sức mạnh vật chất rất lớn. Sở dĩ Trình Hạo nói : "Muôn vật đều có sẵn ở ta, phản thân mà thành, vui (lạc) không lớn. Bất thành thì nghịch với vật mà không thuận vậy" ("Di thư", quyển 11). "Chí thành" là sự hợp nhất hoàn toàn của chủ thể và khách thể, sự hợp nhất hoàn toàn giữa con người và quy luật tự nhiên, vì thế, có thể "tham tán" hoá dục, cùng lập với trời đất, không chỉ là "tán trợ" mà thôi, "chỉ có một thành, sao lại có trợ giúp ?" (Như trên). Con người và tự nhiên đã đạt tới sự hợp nhất hoàn toàn về nhận thức, nhưng đó không phải là lấy tâm hợp với thiên đạo, mà là tự nhận thức về tâm thể. Trương Tải nêu ra tính hợp với thiên đạo làm một, gọi là thành; Nhị Trình nêu ra tâm và thiên đạo hợp nhất, gọi là thành, thành của tâm tức là thành của thiên. Đây rõ

ràng lại là một cách nói của "Tâm lý hợp nhất luận", chỉ là từ góc độ nhận thức, càng làm nổi bật tính chân thực về nội dung của nó hơn. Nhưng, đây là một loại đồng nhất trực tiếp, thiếu sự phân tích về tiền đề đối lập và lý tính nhận biết.

Nhưng, về phương pháp, trọng điểm mà hai ông đã nhấn mạnh, hơi có khác nhau. Trình Hạo nhấn mạnh thành là bản thể, Kính là công phu, đề xướng trực giác nội tâm và thể nghiệm "phản thân mà thành". Phản thân mà thành là thành chính là tự thành, lấy kính để tồn tại. Muốn tồn Thành thì cần phải biết thành trước, đó là việc trong gia phận, cần phải trải qua công phu thể nhận tự phản tu và tự siêu việt. Nói theo ý nghĩa đó, Trình Hạo đã mở đầu cho tâm học.

Trình Di thì chủ trương thành và minh cùng tiến. "Học cái từ ngoài, mà được cái ở trong, gọi là minh. Được cái từ trong, mà kiêm ở cái bên ngoài, gọi là thành. Thành và minh là một vậy" (Như sách đã dẫn, quyển 25). Cái được từ trong là sự tự thể hiện mà thể đạt được dụng, cái học từ ngoài là công phu nghịch thủ từ dụng đạt được thể. Tuy có phân biệt nội ngoại, nhưng đều là vì nhận thức và thực hiện thành trong tâm hiện thực. Cho nên là "một vậy". Thành tuy là bản thể của tâm lý chân thực mà vô vọng, nhưng cần phải trải qua nhận thức hướng ngoại, mới có thể "minh" được. Chính là nói về ý nghĩa này, Trình Di đã mở đầu cho Học thuyết Chu Hy.

Đệ tử của Nhị Trình là Tạ Lương Tá và Lữ Đại Lâm đã phát huy tư tưởng thành tức "Thực lý" và nêu ra mệnh đề "Thực có là lý", nên "Thực có là tâm", luận chứng Thành

là Thiên Nhân hợp nhất luận. "Phàm là vật lý của tâm, đều như nhau" ("Trung dung giải"), nhưng đều không có vượt ra ngoài phạm vi tư tưởng của Nhị Trình. Chỉ có Hồ Hoằng nêu ra quan điểm thành là thể, mà tâm là dụng, chỉ ra thành là thiên đạo, tâm là nhân tâm. Thành tuy tồn trong tâm, là bản thể của tâm, nhưng tâm lại là tâm nhận biết, vì thế, hai cái này đã biểu thị thành quan hệ giữa nhận biết và bị nhận biết, chỉ có tâm hợp với thiên đạo, mới có thể đạt tới ranh giới của thành. Cũng chỉ có trải qua tự phản tư, tự nhận thức, mới có thể hợp với thành của thiên đạo. "Thành là thiên đạo vậy. Nhân tâm hợp với thiên đạo thì ngộ hầu (thú kỷ) ở thành ư ! Không biết thiên đạo, là hành động mờ ám vậy. Kẻ hành động mờ ám, không thể xử lý được mình, sao có thể xử lý được vật ? Mất đạo mà nói là Thành, ta chưa nghe thấy vậy. Như vậy nên minh lý ở Kính, sau đó mới đắc đạo thành. Thiên đạo chí thành, nên không ngừng, nhân đạo chủ kính, cho nên tìm hợp với thiên đạo" ("Tri ngôn", quyển 4). Cái gọi là tìm hợp với Thiên đạo, tức là biết bản thể trước, chứ không phải hướng ngoại để tìm biết, điểm này tiếp cận với Trình Hạo mà không giống với Thành và minh cùng tiến của Trình Di, nhưng lại không giống hoàn toàn với "Phản thân mà thành" của Trình Hạo. Bởi vì, Trình Hạo lấy tâm thể làm thành, mà công phu của Kính chỉ là tự giác, tự tồn dưỡng. Hồ Hoằng thì cho rằng tâm lấy thành làm thể, mà không phải lấy thể của tâm làm thành, vì thế, tâm chỉ có thể biết thành, rõ đủ thành, tức lấy "minh lý cư kính" là công phu. "Minh lý" không phải là tự minh, mà là vận dụng lý tính nhận biết, tìm hợp ở thiên đạo. Tâm chỉ có hợp nhất với thiên đạo, mới có thể đạt được ranh giới của thành.

Nhưng điểm này Chu Hy đã không tiếp nhận.

Chu Hy nghiêm khắc giải thích về Thành theo quan điểm "Tâm lý hợp nhất" của ông và lấy bốn chữ "Chân thực vô vọng" để định nghĩa về Thành, phát triển thành luận lý học đến một đỉnh cao mới. "Thành chính là chân thực vô vọng, là cái bản nhiên của lý trời vậy" ("Trung dung Chương cú", chương 20). Đây đã xác lập vai trò của bản thể Thành trên vũ trụ luận. Nhưng, lý bản nhiên này, không phải là tương đối với tâm mà nói, tức không ở ngoài tâm, nó là cái thực của tâm. Cho nên "Thành lấy tâm mà nói, là cái gốc vậy, đạo lấy lý mà nói, là dụng vậy". "Tâm năng của người này chẳng qua là thực, vẫn là có để tự thành, mà đạo ở ta cũng chẳng qua là hành vậy" (Như trên). Sự thực, thành được coi là cái lý "chân thực vô vọng", đã là "Thực lý" của Thiên, lại là "Thực tâm" ở Nhân, hai cái này hoàn toàn hợp nhất. Thành tại Thiên không tách rời Tâm, mà Thành tại Tâm không tách rời Thiên. "Thành này nói là thực mà thôi... Có kẻ nói bằng cái thực của lý,.... có kẻ nói bằng cái thực của tâm" ("Trung dung hoặc vấn", quyển 3). Kẻ nói bằng thực của lý, là thành tại Thiên, kẻ nói bằng cái thực của tâm, là Thành tại Nhân. Kỳ thực, Thành chỉ là một cái lý chân thực vô vọng, là tâm chân thực vô vọng. Thực tại tâm, không phải là cái gì khác, mà là cái thực tại Thiên. Đó chính là ranh giới nhận thức của" Tâm Lý hợp nhất".

Nhưng ở đây không nói rõ lý hoặc tâm mà nói về Thành, một là nhấn mạnh đặc tính "Chân thực vô vọng", tức biểu thị ranh giới của "Chân", chứ không phải là ranh giới giả hay ranh giới không . Bởi vì, lý được coi là phạm trù chính

thể, là sự thống nhất của Chân, Thiện, Mỹ. Thành là nói rõ tính chất của tâm lý hợp nhất theo ý nghĩa của chân. Hai là, nhấn mạnh đặc trưng tính chủ thể của chân lý. Chỉ nói "Tâm", dễ dàng làm cho con người lý giải là tâm nhận biết của tri giác, chỉ nói về "lý" là nói một cách khách quan và không nói đến đặc điểm căn bản của Thành. Bởi vì, thực của tâm là thực của lý, nhưng nó làm nổi bật tính chủ thể của Thành . Đó là nhận thức bản thể chân chính của con người, đã thực hiện được sự hợp nhất với bản thể vũ trụ, nên gọi là "bản" mà đạo của thiên hạ đều xuất ra từ đó. Muốn "lập đại bản" cho thiên hạ, "Tham tán" (tham dự và giúp đỡ) sự hoá dục của trời đất, chỉ có thể xuất phát từ đây.

Thành đã là ranh giới nhận thức cao nhất, lại là nguyên tắc tối cao cả nhận thức và thực tính, nên "không Thành không có vật" (bất thành vô vật). Vật của thiên hạ đều là sở vi của thục lý, nên cần được là lý; sau đó có là vật, lý được đã tận, thì vật cũng hết và vô hữu vậy. Cho nên, tâm của con người là một, có không thực, thì tuy có sở vi, cũng như vô hữu, mà quân tử cần lấy thành làm quý vậy". ("Trung dung chương cú", chương 25). "Bất Thành vô vật" quyết không thể đơn thuần giải thích theo "Thiên lý lưu hành" của giới tự nhiên, đó chỉ là vấn đề vũ trụ luận, mà thành là vấn đề quan hệ giữa chủ và khách thể, tức vấn đề ranh giới nhận thức của con người, vì thế mà chỉ có đặc trưng của tính chủ thể. Nếu không có con người, không có tâm, cái gọi là "Bất thành vô vật" sẽ mất ý nghĩa. Rất rõ ràng "sở vi của thục lý" cũng là sở vi của "thục tâm". Chu Hy đã từng nói : "Đạo của trời đất có thể nói một lời là hết. Chẳng qua

nói là Thành mà thôi" (Như sách đã dẫn, quyển 26). Đây cố nhiên là nói về Thiên, nhưng Thành sở dĩ là Thành, tồn tại quyết không tách rời Tâm. Vì thế, ông lại nói : "Phàm ứng tiếp sự vật đến, đều làm hết thành tâm của ta để ứng với nó, mới bắt đầu là sự vật đó". "Vật chỉ là sự vật trước mắt, đều kêu làm vật, nếu thành thực, mới có vật đó" ("Ngữ loại", quyển 21). Triết học về Thành của Chu Hy rất coi trọng tác dụng của chủ thể. Ông nâng tính chủ thể lên địa vị rất cao. Theo ông, tâm sở dĩ có thể có tác dụng như thế, chính là vì đã đạt được ranh giới của Thành, tức hợp với lý "Chân thực vô vọng" của giới tự nhiên làm một.

Đó cũng là Học thuyết thành kỷ thành vật. " Thành tuy sở dĩ là thành kỷ, tất nhiên đã có để tự thành, thì tự nhiên cập vật, mà đạo cũng hành ở cái kia vậy" ("Thành tuy, sở dĩ thành kỷ, nhiên ký hữu dĩ tự thành, tắc tự nhiên cập vật, nhi đạo diệc hành vu bỉ hĩ")("Trung dung chương cú", Chương 25). Cái gọi là "Tự thành", quy đến cùng là chỉ nói về nhận thức bản thể hay thể nhận tự siêu việt, lấy sự chân thực của nó mà vô vọng, nên gọi là Thành. Đó là sự phân biệt chủ yếu với Thuyết ranh giới của Phật giáo, đã biểu hiện đặc điểm của Triết học Nho gia. Thành kỷ chính là thành vật, mà thành kỷ là bản (cái gốc). Chỉ có tâm thành, mới có thể làm cho mọi vật đều có mà không có khác nhau về trong ngoài. Đó cũng là ranh giới thánh nhân. "Đức của thánh nhân hòa trộn với thiên lý, chân thực vô vọng". Chưa đến với Thánh nhân, chính là tâm "của thánh nhân không thể đều là thực, nên không thể vô vọng. Vì thế, ông lại nêu ra Học thuyết về tự thành" và "Thành minh lưỡng tiến". Về

vấn đề này Chu Hy đã phát triển tư tưởng của Trình Di. "Thành chính là lý tại ta, đều thực mà không giả dối, là bản nhiên của Thiên đạo vậy". Tư thành chính là muốn cái lý này ở ta, đều là thực mà không giả dối, là đương nhiên của nhân sự vậy" ("Ly lâu", "Mạnh Tử tập chú", quyển 4). Thành được coi là lý ở ta. Nói về "bản nhiên" của nó, chắc thực mà không phải giả dối, nhưng nói về thực hiện cụ thể thì vi, bất không có giả dối, muốn phục hồi lại cái thực "bản nhiên" của nó, thì cần bắt đầu từ "Tư thành". Tư thành là phương pháp tự nhận thức. Ở đây lại phát huy được tư tưởng của Chu Đôn Di, tức chủ trương tự phản tư, tự siêu việt, từ đó mà đạt được sự thể nhận về bản thể.

Nhưng muốn tư thành, lại cần phải minh thiện. "Tư thành là cái bản (gốc) của tu thân, mà minh thiện lại là cái bản thể của tư thành" (Như trên). Đây là Học thuyết thành minh luỡng tiến. Chu Hy rất coi trọng vấn đề phương pháp, ở đây nó biểu hiện rất rõ ràng. Cái gọi là "minh" của ông có liên hệ trực tiếp với cách vật trí tri. Minh thiện tự là minh thiện, tư thành tự là tư thành. Minh thiện là cách vật trí tri , tư thành là không có lừa dối, hiểu một mình. Minh thiện chắc chắn sở dĩ là tư thành, mà tư thành lại tự có công phu" ("Ngữ loại", quyển 56). Tư thành và minh thiện được coi là hai phương pháp liên hệ với nhau, lại có khác nhau về nội ngoại. Nhưng, điều cần chỉ ra là, tất cả công phu hướng ngoại của ông đều là vì hướng nội. Mà Học thuyết Thiên nhân hợp nhất là Học thuyết nội ngoại hợp nhất.

Trương Thức cũng đề xướng tư thành, minh thiện để thành thân. Ông cho rằng, thành là cái lý "thực nhiên", là

sở vi của Thiên ; Tư Thành là đạo của người, lấy người để tìm hợp với Thiên. "Chí thành" là Thiên Nhân hợp nhất, nên "Chí thành mà bất động, chưa có vậy, nói về chí cực của thành, cảm của thiên hạ, chẳng qua là thông vậy" ("Ly lâu thượng", " Mạnh Tử thuyết", quyển 4), nhưng ông lấy "tư thành" làm công phu căn bản. "Phản thân mà đến với thành, thì tâm và lý là một, không đợi lấy mình hợp với cái kia làm bản nhiên của tính, cái sẵn có mầu trắng (tố bị giả) của muôn vật đều có ở đây" ("Tân tâm thượng", như sách đã dẫn, quyển 7). Có thể thấy, công phu hướng ngoại của tự phản tư, mới là phương pháp căn bản để đạt tới ranh giới của thành.

Sau Chu Hy, Trần Thuần lại phân chia thành làm hai phương diện Thiên và Nhân, để lần lượt giải thích. Nhưng ông quá nhấn mạnh sự khác nhau giữa thành của thiên và thành của nhân, loại phân tích này, lại làm mất đi cái chân lý của lý học thành luận. Ngược lại, Chân Đức Tú bàn về thành, phù hợp với đặc điểm của toàn bộ tư duy lý học. Từ bản thể luận, ông nêu ra mệnh đề "Thành túc Thái cực" ("Bạt Chu văn công thi nguyên hanh bá quần phẩm thiên", "Chân tây sơn văn tập", quyển 36), nhưng, nhấn mạnh hơn "Thông" của thành, "Phục" của thành, lấy thành làm "nhân cực". "Thành chính là thiên đạo, vốn hợp với tự nhiên, Thành chính là nhân, lấy nhân hợp với thiên, nói là thiên, nói là nhân, bản của nó là một, ... đã phân là phức hợp, hoà trộn như vậy là nhất chân" ("Tư thành châm", như sách đã dẫn, quyển 33). Nhân bản ở thành, lại phục ở thành. Đó hoàn toàn là Thuyết ranh giới của Thiên Nhân hợp nhất.

Lục Cửu Uyên của Phái tâm học cũng lấy "Chân", "Thực" làm hàm nghĩa cơ bản của thành, nhưng xuất phát từ tâm bản luận, ông cho rằng cái thực của bản tâm là cái thực của lý, cái chân của bản tâm là cái chân của lý. Nói cách khác là, tâm chân thực vô vọng là cái lý chân thực vô vọng. Như vậy, thành biến thành tinh thần đạo đức, xuất phát từ "bản tâm", mở rộng tới toàn bộ giới tự nhiên của vũ trụ. Đó cũng là ranh giới chân lý, song không phải trải qua thành và minh lưỡng tiến để thực hiện sự hợp nhất giữa nhận thức của chủ thể với bản thể vũ trụ, mà trải qua tự thành, từ trong hướng ra ngoài, thực hiện sự hợp nhất của chúng.

Vì thế, nói về bản nguyên, thành là "thực tâm", bởi vì có thực tâm, nên có thực lý. "Muôn vật đều có sẵn ở ta, phản thân mà thành, vui vẻ không lắm. Đây là bản tâm của ta vậy... Người xưa tự đắc, nên có cái thực của họ, nói về lý là thực lý, nói về sự là thực sự, đức là thực đức, hành là thực hành" (Dữ Tăng Trạch Chi", "Tượng sơn toàn tập", quyển 1). Thực của "tự đắc" là ranh giới chân lý mà bản thân bản tâm đã đạt được. Nếu muốn hỏi đến cùng, thì là "Thiên chi sở dự ngã giả" (có nghĩa là, Thiên đã cùng với ta) (Như trên), nhưng sau khi Thiên "cùng với ta", thì tất cả đều sẵn ở ta, cái lý của trời đất cũng ở tâm ta. Vì thế, muốn thực hiện ranh giới của Thành, hoàn toàn là sự việc của mình. "Thành chính là tự thành vậy, mà đạo chính là tự đạo vậy, sao thuở thắng khẩu thuyết !" ("Ngữ lục", như sách đã dẫn, quyển 35), bất tất phải nói gì thành ở ngoài tâm, cũng bất tất phải nói gì thành minh lưỡng tiến.

Lục Cửu Uyên tuy không nói "Tự minh mà Thành thực", nhưng công phu "tự thành" lại là nhu cầu, chỉ có biết được

Thành thực trong tâm, mới có thể thành kỷ và thành vật. (trở thành mình và trở thành vật). Thành thực là thực thể tinh thần tự siêu việt, nhưng lại không thể tách rời chủ thể hiện thực. Tâm Thành thực thì thiên địa vạn vật đều Thành thực, nhưng còn phải có công phu thành kỷ đến thành vật. Ở đây, mấu chốt là " Thành kỷ", "Thành kỷ thành vật, luôn xuất ra từ thành thực, cái kia sở dĩ thành kỷ, là nó sở dĩ thành vật vậy, không phải ở ngoài thành kỷ, lại có cái gọi là thành vật vậy" (Giá lý đích quan kiện thị "Thành kỷ" "thành vật, nhất xuất vu thành, bỉ kỷ sở dĩ thành kỷ giả, nài kỳ sở dĩ thành vật giả dã, phi vu thành kỷ chi ngoại, phục hữu sở vị thành vật dã") ("Trình Văn Dung ngôn chi tín...," như sách đã dẫn, quyển 29). Thành kỷ tuy là tự thành, lại đòi hỏi công phu nội tâm về cẩn, tín, phòng tà v. v... Đó là một loạt quá trình tự hoàn thành, chỉ có các quá trình đó, sau khi hoàn thành, mới có thể tự thực hiện, tức tồn được thành thực này. Thành cái thân mà kiêm cả thiên, địa, thiện. "Phàm thấy ở thân ta mà đảm nhận người của trời đất, đi về đâu mà không phải là thành thực !" (Phàm kiến hồ ngô thân như xung thiên địa giả, hà vãng như phi thành tai !) (Như trên). Đây rõ ràng là xuất phát từ bản thân chủ thể, trải qua phương pháp tự mở rộng, hướng theo giới tự nhiên của vũ trụ để thành kỷ và thành vật, đã thực hiện được ranh giới Thiên - Nhân hợp nhất. Vì thế, ông lại nói "Đến rồi ư ! Thành thực đến ở thiên hạ" (Chỉ hĩ tại ! Thành chi tại thiên hạ dã) (Như trên).

Sau Chu Hy và Lục Cửu Uyên, nếu nói Ngô Dụ Bật triều nhà Minh tuân thủ Thuyết "Thành minh luỡng tiến" của Chu Hy ("Lâu Lạng : Khang Trai tiên sinh hành trạng"), chủ trương minh thiện để phục hồi "chân tính", thực hiện

ranh giới Thành, thì Trần Hiến Chương lấy "Trí hư minh thiện" làm phương pháp căn bản để thực hiện Thành. Ông lấy Thành làm phạm trù căn bản trong triết học của mình, lấy "Lập Thành" làm khởi đầu và lấy "Phục Thành" làm kết thúc, đã hoàn thành hệ thống phạm trù triết học của ông. Ông tiếp thu và phát triển quan điểm của Chu Đôn Di, lấy "hư tĩnh" làm đặc điểm quan trọng của Thành, nhưng lại chủ trương hư thực, động tĩnh thống nhất. Ông bắt đầu ở lập Thành. Công của ông là ở chỗ dùng minh thiện, trí hư cần tìm một trong các sự tĩnh, trí thực để làm trở ngại cho sự lưu động. Đó là chỉ nam của Học thuyết này ("Tống La Dưỡng Dân hoàn giang tả tự", "Bạch Sa Tử toàn tập", quyển 1). Hư tĩnh là chỉ tâm thể, thực là chỉ thực lý, tâm và lý hợp nhất là Thành. "Thành ở chỗ nào của con người ? Ở tâm vậy" ("Vô hậu luận", luận tiền bối ngôn thử thị hiên miện...", như sách đã dẫn, quyển 2). Nói theo tâm gọi là hư, nói theo lý gọi là thực, thực này chỉ là một cái thành thực. Ông nói Thành là chân lý cao nhất của tâm lý hợp nhất, lại là chúa tể của thiên địa vạn vật, càng làm nổi bật thêm tính chủ thể. "Tâm chi sở hữu giả thử Thành, nhi vi thiên địa giả thử Thành dã" (Nghĩa là, cái sở hữu của tâm chính là cái Thành thực này, mà cái của trời đất cũng là cái thành thực này). "Trời đất to lớn, vạn vật nhiều, sao lại cho là như vậy ? Luôn luôn do Thành làm nên vậy ?"("Phù thiên địa chi đại vạn vật chi phú, hà dĩ vi chi dã ? Nhất thành sở vi dã")(Như trên). Điều này rất nhất trí với tư tưởng lấy Thành làm bản thể của Chu Hy. Điều khác nhau là, Chu Hy luôn luôn từ lập luận của bản thể luận về vũ trụ để nói tới bản thể của tâm và nhận thức của nó. Trần Hiến Chương thì trực tiếp

xuất phát từ tâm thể, lấy Thành của tâm thể làm bản thể vũ trụ. Giống như là sự hợp nhất giữa tâm và lý, nhưng lấy cái gì làm bản thể thì có phân ra lý học và tâm học. Trần Hiến Chương không phủ định tính khách quan của Thành, ông chỉ dảo lộn quan hệ của tâm và lý. Kết quả là không giống nhau. Ở ông xem ra, như vậy có thể khắc phục được mâu thuẫn cho tâm lý là hai của Chu Hy. Thực ra, họ đều lấy Thành làm ranh giới bản thể của Thiên - Nhân hợp nhất và Tâm - Lý hợp nhất.

Tất nhiên Thành là bản thể của tâm, từ mặt chủ thể "Tồn Thành" như thế nào sẽ trở thành vấn đề quan trọng. Sở dĩ ông nêu ra "minh thiện" là để nhấn mạnh tính tự giác của nhân thực. Điều này giống như tất cả các nhà lý học, một mặt, chứng tỏ Thành chủ yếu là chân lý giá trị, chứ không phải là chân lý của nhận thức luận nói chung. Mặt khác, chứng tỏ cần phải có sự tự giác, tự nhận thức, tức chỉ có "Minh thiện" mới có thể tồn Thành được. "Phù thử tâm tồn tắc nhất, nhất tắc thành, bất tồn tắc hoặc, hoặc tắc nguỵ, sở dĩ khai vạn thế tang bang gia giả bất tại đa, thành nguỵ chi gián nhi túc nhĩ" (cớ nghĩa là : Đây là một phép tồn tâm này, một phép là Thành, không tồn thì nghi hoặc, nghi hoặc thì giả dối. Cho nên người khai mở muôn đời làm mất đi bang gia không có nhiều, giữa Thành và nguỵ mà đủ rồi)(Như trên). "Minh thiện", "Tỉnh tọa", "Tùy xứ thể nhận", đều là phương pháp tồn Tâm lập Thành, chỉ cần thiện mà có thể tồn được Thành, sẽ có thể thực hiện được ranh giới thiên địa vạn vật nhất thể. Đây là tạo điều kiện cho Học thuyết thành ý của Vương Dương Minh.

Vương Dương Minh xuất phát từ bản thể luận, đã tổng kết Học thuyết về Thành, phát triển tính chủ thể và tính tự

chủ của Thành đến cực trí, làm cho Thuyết thiên nhân hợp nhất của ông có đặc điểm trực tiếp mà lại tuyệt đối.

Ông nêu ra, nói về bản nguyên thì "Thành là bản thể của Tâm"("Truyện tập lục thượng"), vì thế mà cũng là bản thể vũ trụ, chứng tỏ Thành đã là phạm trù về vũ trụ luận, hai cái này hoàn toàn hợp nhất. Nhưng, Thành lại có quan hệ gì với các phạm trù về tính, lý, lương tri, chí thiện, v.v... ? Ông cho rằng, "Thành là thực lý, chỉ là một lương tri" ("Truyền tập lục trung"). Ở đây đã chỉ ra hai đặc điểm quan trọng của Thành : một là, "thực lý", kiên trì hàm nghĩa cơ bản chân thật vô vọng của ông, chứng tỏ nó là phạm trù chân lý. Hai là, "lương tri", kiên trì nguyên tắc về tính chủ thể đạo đức của ông, chứng tỏ nó không phải là chân lý chung chung, mà là nguyên tắc cao nhất của giá trị luận, là lấy tình cảm đạo đức làm nền tảng.

Nói về tác dụng, "Tìm lập lại bản thể này, là công phu của tư thành" ("Truyền tập lục thượng"). Vương Dương Minh đặc biệt nhấn mạnh công phu "Thành ý", lấy đó làm phương pháp căn bản để thực hiện ranh giới cao nhất của nó, và đối lập với Học thuyết cách vật minh thiện của Chu Hy, chứng tỏ ông càng coi trọng sự tự nhận thức và tự giác ngộ của ý thức chủ thể. "Thành ý" là công phu của tư thành. "Thành ý chỉ là tuân theo lý trời, tuy là tuân theo lý trời cũng không được phân ý. Cho nên có chút bực bội, vui vẻ thì không được chính, cần phải mở rộng đại công, mới là bản thể của tâm" (Như trên). Thành là thực lý, nhưng chỉ có trong tự phản tư, có chút giác ngộ, mới có thể rõ nó là thực, cũng chỉ có lấy Thành làm tiêu chuẩn, chính ý đã phát,

mới có thành ý được. Một mặt, Thành là chuẩn tắc của nhà mình, mặt khác, lại cần phải công phu nhận thức và trải qua thực tiễn, Thành ý là để phục hồi bản thể, Thành thể lại thực hiện trong thành ý. Bản thể và công phu là không thể tách rời.

Nhưng, "Thuyết thành ý" của Vương Dương Minh lại bị Lưu Tông Chu phê phán. Lưu Tông Chu tuy lấy thành thể làm chân lý cao nhất và lấy "thành ý" làm tôn chỉ căn bản về triết học của ông, song ông lại phản đối ý là sự "sở phát của tâm", chủ trương ý là sự "sở tồn của tâm". Vì thế, ý là thành thể. Ông nâng ý lên độ cao bản thể, biến thành chân lý tối cao, không cần sắp đặt lại một sự tồn tại bản thể ở trên ý, điều này đã làm nổi bật tính chủ thể của chân lý, khác với tính tư duy biện chứng của "hình nhi thượng" của Vương Dương Minh. Nhưng, ý là nói theo phương diện chủ thể, thành là nói theo ranh giới nhận thức của Thiên - Nhân hợp nhất, ông rất nhấn mạnh phương diện về tính khách quan và tính phổ biến của Thành. "Ý căn tối vi, thành thể bản thiên, bản thiên giả chí thiện giả dã. Dĩ kỳ chí thiện hoàn kỳ chí vi, nãi kiến chân chí" (nghĩa là, ý căn bản là rất nhỏ bé, thành thể là bản thiên, bản thiện chính là cái chí thiện vậy. Để nó chí thiện, hoàn nó về chí vi mà vẫn thấy chân thật) ("Học ngôn hạ", Lưu Tử toàn thư, quyển 12). Làm cho chỗ tinh vi của ý thức hoàn toàn thực hiện được, đạt tới chí thiện, là ranh giới của Thành.

Vì thế, Thành ý là lấy thành làm ý, chứ không phải là ý ấy của thành. Đây là quá trình hai hướng từ Thiên đến Nhân, từ Nhân đến Thiên, thực hiện Thiên Nhân hợp nhất

không cần phải lấy lương tri làm thành thể, lấy ý làm công phu thành ý mà nó đã phát. "Vi học chi yếu, nhất thành tận chi hĩ, nhi chủ kính kỳ công dã. Kính tắc thành, thành tắc thiên. Nhược lương tri chi thuyết, tiên hữu bất lưu vu thiền giả" (có nghĩa là : cần cho việc học, luôn phải thành tâm hết sức, mà chủ kính là công của nói vậy. Kính thì Thành, Thành thì Thiên. Như thuyết lương tri có mới mẻ không rơi vào thiền) ("Hội lục", như sách đã dẫn, quyển 13). Nói về phương pháp, Kính giả "Thuận theo bản nhiên của tâm, thuận theo tự nhiên của tâm, thuận theo đương nhiên của tâm mà thôi" ("Đư môn nhân chúc khai mỹ vấn đáp", như sách đã dẫn, quyển 9). "Bản nhiên", "Tự nhiên", "Đương nhiên" của tâm đã là Thành, cũng là ý, ý thức chủ thể của con người chẳng qua là Thành, cái gọi là kính, chỉ là thuận theo Thành mà thôi. Nhưng Lưu Tông Chu không phải chỉ đề xướng "phản thân mà Thành", không cần công phu "minh thiện", mà ông còn coi trọng tìm sự hiểu biết hướng ra ngoài. Khi bình luận về Thành của Chu Hy và Lục Cửu Uyên, ông nói: "Lời nói của Lục Tử là bản tâm vậy, kỷ ở thành minh. Lời nói của Chu Tử là chủ kính vậy, kỷ ở minh thành. Nói về hợp lại, đạo tại như vậy rồi" ("Dịch diễn", như sách đã dẫn, quyển 2). Đã biểu hiện khuynh hướng kiêm thu cả Lục, Chu, tiến hành tổng hợp, chứng tỏ ông không phản đối Thuyết "Thành minh lưỡng tiến".

Sau đó, Hoàng Tông Hy phủ định rõ ràng thành là ranh giới bản thể tự siêu việt, lấy tâm của tri giác làm nhân tố đảm nhiệm chân chính của Thành. "Thành" biến thành ý thức tình cảm chân thực mà tự nhiên của con người. Điều

này rất gần gũi với cái tâm "chân thành đau khổ" của Vương Dương Minh, nhưng chính vì nó chưa bị nâng lên thành sự tồn tại bản thể của hình nhi thượng, vì thế mà là hiện thực, cụ thể. Thành cũng là "Thực lý", tức cái lý "đương nhiên" đã có của tình cảm chân thực như vui mừng, bực tức, buồn bã, vui vẻ (hỷ, nộ, ai, lạc), v.v.. Nó bắt nguồn ở khí thái hư của giới tự nhiên. "Trong Thái hư, cô lôn tứ bạc, tứ thời bất thác, vạn vật phát sinh, chẳng qua là thực lý, đó là Thành của thiên đạo vậy. Con người vốn là do khí sinh ra, nguyên có cái thực lý đó, có chút khiếm khuyết, là bất Thành, mà càn khôn bị huỷ hoại" ("Mạnh Tử sư thuyết", quyển 4). Nói một cách khách quan, "Thực lý lấy khí thái hư làm thực thể, chứ không phải là bản thể vũ trụ làm chúa tể muôn vật; nói một cách chủ quan là, nó là thực lý của ý thức tình cảm như vui mừng, buồn bã, bực bội, vui vẻ v. v... và không phải là bản thể của tâm. Đó cũng có thể nói là ranh giới chân lý của Thiên Nhân hợp nhất, song nó thiếu đặc trưng của loại bản thể luận ấy mà lý học đặc biệt có.

Sở dĩ gọi là ranh giới chân lý, là bởi vì Hoàng Tông Hy cũng nói về "Minh Thiện", cũng nói về nhận thức tự giác về Thành. "Thiên tức là Thành, minh thiện nên minh Thành". (như trên). Loại nhận thức này giống như là giá trị luận, nhưng với cái "Thực" này mà có ý nghĩa của chân lý luận, bởi vì giống như ông hợp "Sở đương nhiên" với "Sở dĩ nhiên", tính lý với vật lý làm một.

Vương Phu Chi trên cơ sở phê phán, tổng kết lý học, đã nêu ra Thành luận một cách hệ thống, đưa Thuyết ranh

giới của Thiên - Nhân hợp nhất lên tới giai đoạn mới, đồng thời cũng đẩy nó tới kết thúc.

Phương pháp cơ bản của ông là xuất phát từ quan hệ thể dụng, luận chứng Thành là ranh giới chân lý của Thiên - Nhân hợp nhất, song nó không giống Phái Trình, Chu từ bản thể lý tiến đến bản thể tâm, thông qua "thành minh luỡng tiến" để thực hiện sự hợp nhất của hai cái đó, cũng không giống Phái Lục, Vương xuất phát từ bản thể tâm đẩy theo giới tự nhiên, thông qua tư thành, thành ý để thực hiện sự hợp nhất của hai cái đó. Ông coi Thiên và Nhân là quan hệ thể dụng. Thiên có cái thể đó, tất phải có cái dụng đó, thể của Thiên được thực hiện do dụng của Nhân. Thành là phạm trù cao nhất của Thiên Nhân hợp nhất. Ở đây, còn bao gồm cả tư tưởng biện chứng, Thiên có thể dụng của Thiên, Nhân có thể dụng của nhân, hai cái này vừa thống nhất, lại vừa đối lập.

Hàm nghĩa cơ bản của Thành vẫn là "Thực" tức cái lý chân thực vô vọng. Nhưng Vương Phu Chi đã nói về thực, là nói theo phương diện khách quan, không những chỉ về lý, mà còn trước tiên là Khí. "Thực có Khí", cho nên "Thực có lý", chứng tỏ lý lấy khí làm thực thể. Nói theo phương diện chủ quan, nó không những là tính, mà còn trước tiên là tâm, thực có tâm nên thực có tính. Vì thế, Thực là một phạm trù toàn thể hay chỉnh thể bao gồm thể dụng và cả Thiên Nhân trong đó, tuy có phân ra thể dụng và Thiên Nhân, song cuối cùng đạt được sự hợp nhất biện chứng.

Đầu tiên, từ vũ trụ luận, ông nêu ra, Thành là "Thực hữu". "Thành chính là cái thực hữu, trước có đầu, sau có

cuối. Công của thiên hạ có, có mắt cùng nhìn, có tai cùng nghe vậy." ("Thuyết mệnh Thượng ","Thượng thư dẫn nghĩa", quyển 3). Quy định cơ bản về Thành là sự tồn tại khách quan chân thực, đầu tiên là sự tồn tại vật chất của cảm tính. "Thực hữu" là nói về "Hư vô". Ông đã phát triển tư tưởng "Tìm ra thực trong hư" của Trương Tải, lấy "Thực hữu" quy định cho Thành. Đó là sự phủ định căn bản đối với Phật giáo lấy "hư vô" làm ranh giới bản thể. Từ đó đã khôi phục được tính chất căn bản của Triết học Nho gia là trong "Thực" có "Thực hữu" và là nội hàm cơ bản của Thành, cũng là đặc trưng căn bản của Thành. Nó là sự bao quát cao độ đối với thực thể vũ trụ (kể cả sự tồn tại cụ thể). Và là thuộc tính, công năng và mô thức của nó. "Âm dương hợp tán thực có Khí của nó, thì tất phải thực có cơ của nó, thực có cơ này, thực có cái lý chính là Thành vậy" ("Cái âm dương hợp tán thực hữu kỳ khí, tắc tất thực hữu kỳ cơ, thực hữu kỳ cơ tắc tất thực hữu kỳ lý, thực hữu kỳ lý giả thành dã ") ("Trung dung","Tứ thư huấn nghĩa", quyển 2, trung). Thành được coi là thực lý , chỉ có trên cơ sở của khí mới có thể tồn tại. Nhưng có khi ông cũng trực tiếp bàn về Thành theo ý nghĩa của lý. Ví dụ ông nói :"Thành chính là thực lý của Thiên" ("Chính mông Chú. Cán xưng thiên") "Thành chính là thực nhiên của thiên lý. Không có con người là giả" ("Chính mông Chú. Thành minh thiên").

Từ ý nghĩa tồn tại khách quan để bàn về Thành, đó là tiền đề cơ bản về Thành luận của Vương Phu Chi, nhưng vẫn không phải là toàn bộ ý nghĩa của nó, thậm chí không phải là ý nghĩa chủ yếu. Mệnh đề cơ bản của ông là "Thành chắc chắn là đạo của Thiên - Nhân vậy" ("Khang Hạo",

"Thượng thư dẫn nghĩa", quyển 5). Nghĩa là, thành quyết không phải là một phạm trù khách quan thuần tuý, mà là nói rõ phạm trù về mối quan hệ thiên và nhân, chủ và khách thể. Vì thế, không thể nói Thành tách rời con người. "Đạo của trời đất có thể phối hợp với thành ở con người, mà trời đất thì chẳng qua là Thành, không thể nói về Thành vậy. (Tự chú ; rằng Thành chính là đạo của trời, để nói về Thiên ở người)" ("Trung Dung" chương 36, "Độc tứ thư đại toàn thuyết", quyển 3). Chỉ nói về bản thân giới tự nhiên, căn bản không có cái gọi là Thành, chỉ có đứng ở lập trường của người, mới có thể nói Thành của đạo trời, nhưng đấy đã là "nói về Thiên ở người". Điều đó chứng tỏ, không những thành của nhân tồn tại không tách rời Thiên, mà Thành của Thiên quyết không thể tồn tại tách khỏi Nhân. Thông qua phạm trù này của Thành, Thiên và Nhân thật sự cấu thành quan hệ thống nhất giữa chủ và khách thể.

Đây là thể tồn tại không tách rời dụng. Nhưng đấy không phải là quan hệ thể dụng thông thường, mà là chỉ mối quan hệ đặc thù Thiên và Nhân, trong đó bao gồm cả quan hệ "Năng" và "Sở". Thiên cố nhiên là tồn tại khách quan độc lập ("Thiên của Thiên"), nhưng hiện nay không phải bàn về bản thân giới tự nhiên, không phải coi giới tự nhiên là đối tượng khách quan thuần tuý để bàn luận, mà là bàn luận về quan hệ giữa người và giới tự nhiên, đấy là vấn đề cơ bản. Do hai cái này cấu thành mối quan hệ chủ và khách thể, thể và dụng, vì thế có Thành, tất phải có cái của Thành. Thành tất nhiên là thể của Thiên, cái của Thành là dụng của Nhân, nhưng không có cái của Thành thì Thành cũng không tồn tại, tức chủ thể không tách rời khách thể,

khách thể không tách rời chủ thể. "Duy chỉ có Thiên lấy Thành làm đạo, nên Nhân được thực hữu thể của đạo này, vẫn là Thành là đạo của Thiên, thì dụng của Thiên không phải là công thuộc về Thiên, mà tồn ở Nhân, thế là có cái của Thành" ("Tứ thư huấn nghĩa", quyển 2, trung). Nhân được Thành của Thiên cho là thể, thể đây là "Thiên của Nhân", không phải "công là thuộc về Thiên", Nhân có Thành cho là dụng của Thiên, nên thể của Thiên dựa vào Nhân để thực hiện, chứ không phải là "công là thuộc về Thiên". Đây là Thiên Nhân hợp nhất, chủ khách thể hợp nhất. Trong sự hợp nhất này Nhân có vị trí cần có, cũng có tác dụng của thể của nó. "Chí thành phối hợp với thiên địa quả là vô giác hợp nhất với thể dụng của tự nhiên thiên địa... thực tìm nguyên nhân của sự hợp nhất này, thì có thể nói một lời là hết vậy, thể chính sở dĩ là dụng vậy, thì dụng tức là thể vậy" (Như sách đã dẫn, quyển 2, hạ). Đây là ứng dụng Thuyết Thiên - Nhân thể dụng trên phạm trù này của Thành.

Thế thì, Thành của Thiên Địa mà ở con người là gì ? Vương Phu Chi có hai giải thích. Một là, chỉ về tính của thiên mệnh. "Kiện thuận chính là thể của trời đất vậy, ngũ thường tức là dụng của trời đất vậy, thiên hạ này không có năng thượng giả vậy, mà có chí thành của thiên hạ vậy. Cho nên tính của thiên mệnh, chỉ có một Thành mà thôi" ("Kiện thuận giả tức thiên địa chi dụng dã, ngũ thường giả tức thiên địa chi dụng dã, tư thiên hạ chi mạc năng thượng giả dã, thiên hạ chi chí thượng da. Cố thiên mệnh chi tính, nhất thành nhi dĩ hĩ") (Như trên). Thiên lấy thực lý mà phú cho Nhân, nên Nhân có Thành, Thành này là tính của thiên

mệnh, tức là lý của "sở đương nhiên". Cho nên, nói một cách chủ quan, Thành là thiên đạo của người. Nói một cách khách quan, là thiên đạo ở người. Theo lý thuyết tâm tính của ông, tính và tâm là quan hệ giữa Thành và Minh, lấy tâm minh thành là thành minh hợp nhất, thiên nhân hợp nhất. "Thành chính là thực lý của Thiên, minh chính là lương năng của tính, lương năng của tính có thể xuất ra từ thực lý của thiên, nên gây ra giao nhau, mà minh thành hợp nhất" ("Chính mông. Càn xưng thiên"). Ở đây Thành là thiên đạo ở Nhân, lương năng của tính thực chỉ về năng lực nhận thức, thành minh hợp nhất là thiên nhân hợp nhất, mà sự hợp nhất này hoàn toàn được thực hiện trên thân chủ thể, trở thành một loại nhận thức có tính chân lý.

Hai là, chỉ về tâm, lấy thành tâm để biết lý lẽ, là thành của thể dụng thiên nhân hợp nhất. "Tính là thể của mệnh thuộc về Thiên, Tâm là dụng đã thụ ở Thiên. Nhân nghĩa lễ trí, là tính vậy, có thành thể mà không có lưu hành vậy. Thành là tâm vậy, không có định thể mà thực hành tính vậy. Tâm thống soái tính, nên thành quán thông tứ đức, mà tứ đức phân là một, không đủ để tận thành" ("Tính vi thiên sở mệnh chi thể, tân vi thiên sở thụ chi dụng. Nhân nghĩa lễ trí, tính da, hữu thành thể nhi mặc chi lưu hành giả dả. Thành, tâm dã, vô định thể nhi hành kỳ tính giả dã tân thống tính, cố thành quán tứ đức, nhi tứ đức phân nhất, bất túc dĩ tận thành") ("Trung dung", chương 25, "Độc tứ thư đại toàn thuyết", quyển 3). Ở đây ông chủ trương rõ ràng Thành là Tâm. Điều này không nhất trí với cách nói Thành chính là Tính của thiên mệnh của ông, nhưng đó cũng là quan điểm cơ bản của Vương Phu Chi. "Thành tâm" tuy thụ

ở thiên, nhưng lại hoàn toàn là phạm trù chủ thể. Lấy Thành làm Tâm, đã thể hiện đầy đủ tính chủ thể của Thành. Điều này có thể liên hệ với Thuyết lấy thành làm "thực tâm" của Chu Hy, nhưng lại có khác biệt rất lớn, bởi vì, Vương Phu Chi lấy tâm làm dụng, nên chỉ có thể là tác dụng của trì giác hay tinh thần, cần phải "thác" ở tâm, mới có thể hiện lên cái dụng của nó, mà tính thì cần hành động như thành tâm. Ở đây, thành tâm là trạng thái tinh thần thành thực không giả dối, chứ không phải là "Thực lý".

Lấy tâm làm thành, tựa như có thể đại biểu cho đặc điểm tư tưởng của Vương Phu Chi. Bởi vì, theo ông, tính chỉ đại biểu cho nội dung khách quan của thành, chỉ có thể nói là Thành của thiên đạo. Tâm là phạm trù chủ thể chân chính, đại biểu cho phương diện chủ thể của Thành, có thể gọi là thành của người. "Đạo chúa tế tính, Thành là Thành ở tâm. Tâm Tính chắc không phải là có hai, mà tính là thể, tâm là dụng, tâm hàm tính, tính dựa vào tâm, nên Chu Tử lấy tâm để nói về Thành, lấy lý để nói về đạo, thì đạo là thể mà tính đã tồn sẵn, Thành là dụng mà tâm đã lưu hành" (Như trên). Thành đã là dụng của tâm, nhưng lại không phải không có quan hệ với lý, tác dụng của nó tức ở chỗ lấy thành tâm để "hàm" lý mà tự giác là Thành, hợp với thực lý làm một. "Thiên Nhân cùng một nguồn gốc mà vật và ta hợp với một tâm, nó duy nhất là Thành ! Thực hữu là chỗ vật tắc thực hữu, là việc của vật, thực hữu của sự việc thì là thực hữu cái lý thành sự việc đó. Thực hữu cái lý thì là thực hữu cái tâm, làm rõ cái lý và thực hiện cái lý đó... Thành có nghĩa là thực hành cái thực lý bằng thực tâm. ("Thiên nhân đồng nhất nguyên nhi vật ngã hợp vu nhất

tâm giả, kỳ duy thành hồ ! thực hữu thị vật tắc thực hữu thành sự chi lý, thực hữu thị lý tắc thực hữu minh thử lý hành thực lý chi tâm... Thành dĩ thực tâm hành thực lý chi vị") ("Tứ thư huấn nghĩa", quyển 2, hạ). Đây rõ ràng là nói về ranh giới nhận thức. Đó cũng là Học thuyết thành minh, lấy thực tâm để "minh" thực lý, thì có thể thực hiện được sự tự giác của nhận thức. Thực tâm và thực lý hợp làm một, thì thực sự tiến vào ranh giới của Thành. Song ranh giới này là kiểu nhận biết chứ không phải kiểu siêu việt. Đây là sự khác nhau quan trọng với Phái lý học và Phái tâm học.

Điểm này, trong triết học Đới Chấn biểu hiện càng nổi bật hơn. Đới chấn xuất phát từ "Sở thực giả" và "Thực chi giả", tức quan hệ lẫn nhau giữa chủ thể và khách thể. Ông chỉ ra "sở thực giả" là ba loại "đức tính" : trí, nhân, dũng. Đây là cái mà khí huyết tâm tri đã có. "Không phải ngoài huyết khí tâm tri ra, không có trí, có nhân, có dũng cho con vậy". ("Mạnh Tử chữ nghĩa sở chứng Thành"). Cái gọi là trí, nhân dũng, thực sự chỉ về năng lực hay tính chất tiềm tại có sẵn của ba loại chủ thể là "Bất tế", "Bất tư" và "Tự cường", có thể gọi là "tính của thiên mệnh". Nhưng điều này không giống với cái gọi là tính của thiên mệnh của các nhà lý học. "Thực chi giả" là nội dung của "sở thực", tức là ba loại đạo đức luân lý là Nhân, Nghĩa, Lễ, nhưng đó không phải là sở mệnh của thiên, mà là trong luân lý con người dùng hàng ngày, "Huyết khí tâm tri sở hữu sự". Ông nhấn mạnh "Học" để nói rõ đạo luân lý con người dùng hàng ngày, thì trí nhân dũng đã đến, sẽ tăng lên hàng ngày để đến với cái thịnh về đức của thánh nhân" (Như trên), mà

đạt tới ranh giới của Thành. Tuy ông thừa nhận lấy nhân, nghĩa, lễ làm nội dung, nhưng nói tính chất sẵn có của huyết khí tâm tri thành mặt chủ thể của Thành, và được coi là nền tảng, lấy nội dung đạo đức làm mặt khách thể, dựa vào việc học để tăng tiến. Đó là Thuyết ranh giới của Thiên nhân hợp nhất của lý học bắt đầu chuyển biến theo chủ nghĩa nhân bản. Ông đã phủ định bản thể luận đạo đức, coi trọng tiềm năng và tính chất của con người, có cơ sở của tâm lý học.

CHƯƠNG 24

NHÂN (NHÂN ÁI)

"Nhân" là phạm trù căn bản của triết học truyền thống Nho gia từ Khổng Tử đến nay. Đương nhiên, cũng là phạm trù quan trọng của lý học. Nhưng, "Nhân" sở dĩ thành phạm trù lý học, quyết không phải đơn giản là kế thừa tư tưởng nhân học của Nho gia, mà là được đưa vào cả hệ thống phạm trù hình như thượng học lý học, từ phạm trù luân lý nâng lên phạm trù bản thể. Nó không những chỉ là bản tính nội tại và tồn tại bản thể của con người, mà còn trải qua sự đồng nhất giữa chủ và khách thể, đã biến thành bản thể vũ trụ, đã thực hiện sự thống nhất hữu cơ giữa con người với tự nhiên. Vì thế, trong lý học, "Nhân" không chỉ là một phạm trù luân lý, mà còn là phạm trù căn bản của Thuyết Thiên - Nhân hợp nhất.

"Nhân" giống như "Thành", đều là ranh giới (ranh giới, trình độ) cao nhất, nhưng "Thành" là nói theo ranh giới chân lý, phương pháp thực hiện này chủ yếu là "Tư" (suy nghĩ) và "Minh" (sáng), nặng về mặt nhận thức ; "Nhân" là từ mặt "Thiện", tức nói về ranh giới đạo đức, phương pháp thực hiện này chủ yếu dựa vào trực giác và thực tiễn đạo đức, như loại trung, thứ, khắc kỷ. "Nhân" được coi là phạm

trù trung tâm của Thiên - Nhân hợp nhất, đã thể hiện đặc trưng căn bản của toàn bộ tư duy của hữu cơ luận lý học. Nó coi giới tự nhiên là hệ thống hay chỉnh thể hữu cơ, nằm trong quá trình tự thân "sinh sinh bất tức" (sinh sôi nảy nở không ngừng), có "sinh ý", tức một loại tính mục đích nào đó[1]. Nhân từ nhân đạo nâng lên thành thiên đạo, kết hợp với mệnh đề trong "Dịch truyện" như "sinh sinh gọi là dịch". "Đại đức của trời đất ngày ngày sinh ta",v.v... không những nắm vững quan hệ giữa con người và giới tự nhiên về chỉnh thể, mà còn xuất phát từ quan điểm giới tự nhiên hợp với tính mục đích để nói rõ quan hệ của hai cái đó. Nó không phải là chỉ coi giới tự nhiên là đối tượng khách quan của vật lý cơ giới, mà còn coi nó là quá trình vô cùng của chỉnh thể hữu cơ quá độ lên sinh mệnh. Nó càng nhấn mạnh quá trình chứ không phải là tồn tại, càng nhấn mạnh công năng chứ không phải là thực thể. Nói tóm gọn lại một câu là nhấn mạnh về "ý sinh sinh" hơn chứ không phải là về kết cấu vật lý của thế giới.

Theo các nhà lý học đã nói "cái lý sinh sinh" của giới tự nhiên, thực tế là tiềm năng cấu thành bản chất sinh mệnh. Trong phát triển vô hạn, tiềm năng chuyển biến thành động năng ("thần") và được thực hiện trong sinh mệnh của con

---

1. Xem thêm cuốn "Đặc điểm của đồ thức nguyệt lệnh" và của phương pháp tư duy cổ đại của Trung Quốc và ảnh hưởng của nó đối với Khoa học và Triết học. Xem cuốn "Văn hóa Trung Quốc và triết học Trung Quốc" của Kim Xuân Phong, do Nhà xuất bản Đông Phương xuất bản năm 1986.

người, tức con người sở dĩ là con người. Con người đã là sản phẩm của giới tự nhiên, lại là "cái linh của muôn vật", là "tâm" của trời đất, ở địa vị trung tâm của giới tự nhiên, có tác dụng chúa tể. Nhưng con người và muôn vật đều bắt nguồn từ cái lý sinh sinh của vũ trụ, vì thế, lại là "nhất thể". "Nhân" là phạm trù cao nhất thể hiện loại ranh giới nhất thể đó. Con người sở dĩ là con người, được coi là hoàn toàn thể hiện cái lý sinh sinh của trời đất. "Nhân chính là người vậy". Mệnh đề cổ xưa này đánh dấu sự tự giác của loài người. Trong lý học có ý nghĩa về hình nhi thượng học, Thiên - Nhân hợp nhất luận đã được thể hiện đầy đủ nhất trong phạm trù "Nhân" này.

Về vấn đề này, tất cả các nhà lý học không có chút ngoại lệ, đều phục tùng cùng một loại phương thức tư duy, tức coi con người và giới tự nhiên là quan hệ chủ thể và khách thể, là hoàn toàn thống nhất, hai cái này nằm trong cùng một hệ thống hoặc chỉnh thể hữu cơ. Nhưng, diễn biến là tùy theo cả phạm trù "Nhân" cũng trải qua các giai đoạn khác nhau của tự thân phát triển. Trong hệ thống lý học khác nhau, ý nghĩa cụ thể và vai trò của nó cũng có chút khác nhau.

Hàn Dũ là người sáng lập lý học, đã quy định nhân, nghĩa, trí, tín là nhân tính, và lấy nhân nghĩa để "định danh", lấy đạo đức làm "hư vị", nhân và đạo vẫn chỉ là quan hệ giữa nội dung và hình thức. Còn Phan Trọng Yêm lấy cái gọi là "tứ đức" của trời (tức nguyên, hanh, lợi, trinh) làm nguồn gốc của nhân tính, thực tế đã thực sự mở màn cho lý học nhân luận, nhưng vẫn chưa khái quát được "nhân" từ

trong "tứ đức", trở thành phạm trù căn bản của Thiên - Nhân hợp nhất. Nhà lý học Chu Đôn Di nói nhân nghĩa là bắt nguồn từ "nhân lực" được lập ra từ "vô cực thái cực", tức tồn tại bản thể của con người và quy định nhân là "đức" yêu ("Thông thư - Thành kỷ đức"), đặc biệt nêu ra mệnh đề "Sinh là nhân vậy" ("Thông thư. Thuận hóa"),v.v..., đã giải thích về nhân từ quan điểm của vũ trụ luận, thực tế là đặt cơ sở lý luận cho Thuyết thiên nhân hợp nhất của lý học. Song, ông nhấn mạnh "nhân cực" dựa vào thánh nhân để lập ra, đức của nhân dựa vào thánh nhân để thực hiện, vẫn chưa xác lập được địa vị của nhân trong lý luận nói chung.

Xuất phát từ quan điểm Thiên - Nhân hợp nhất, Trương Tải nêu ra, "thể vật của trời không mất, như thể sự của nhân chẳng qua vẫn còn vậy" ("Chính Mông. Thiên đạo"). Như vậy chứng tỏ nhân đều có liên quan tới nhân tính và thiên đức. Thể vật của trời không mất, là chỉ muôn vật lấy thiên đạo, thiên đức làm bản thể. Nhân là thiện đạo, thiên đức có ở con người, cho nên nó có thể thể sự chứ không có chuyện không có được. Thực ra, nhân chính là tính, "nhân thông đến cực điểm tính của nó" ("Chính Mông. Chí Đương"). Điều đó chứng tỏ nhân là nội dung căn bản của tính. "Học giả khi cần lập cái tính của người, thì cái nhân chính là con người vậy", khi phân biệt cái gọi là con người của con người, thì cái sở dĩ học của học giả là người". ("Học giả đương tu lập nhân chi tính, nhân giả nhân dã, đương biện kỳ nhân chi sở vị nhân, học giả học sở dĩ vi nhân") (trong "Ngữ lục). Con người sở dĩ là người, là ở chỗ lấy nhân làm tính; cái sở dĩ học làm người, đó chính là khôi phục lại

cái tính của nhân. Có thể phục hồi lại cái tính của nhân, thì như vậy hợp nhất với thiên đạo, bởi vì, "tính tức thiên vậy" ("Ngữ lục". Thượng).

"Thiên đức" là gì ? Là tâm của "sinh vật". (Đại để nói cái "Tâm của trời đất" chính là đại đức của trời đất, nói là sinh ra, thì việc lấy sinh vật làm cái bản (cái gốc), vẫn là cái tâm của trời đất vậy. ... Tâm của trời đất chỉ là sinh vật, đại đức của trời đất nói là sinh vậy ("Hoành Cừ Dịch thuyết. Thượng kinh. Phúc"), như nhân tâm nói chung, có "suy nghĩ, lo âu, hoạn nạn, khốn khó". Còn như nói trời đất chỉ là sinh vật, là vô cùng vô tận, sinh sinh không ngừng và không có ý thức và mục đích, thì vì sao trời đất lại là sinh vật ? Ngoài cái ý của "tự nhiên" ra, còn có cái tâm vô tâm, đó chính là tính mục đích của Hữu cơ luận của tự nhiên. Trời đất sinh ra vật hoàn toàn là quá trình tự nhiên, nhưng lại có tiềm tại ở tính mục đích, sự thực hiện của nó thì ở trong tâm của con người. Con người có tâm thì đó là sự thể hiện và hoàn thành của quá trình này. Do đó, tâm của con người chính là tâm của trời đất đã được thực hiện một cách thực sự. "Trời thì vô tâm, mọi tâm thì đều ở tâm của con người cả" ("Kinh học lí quật. Thi thư"). Sở dĩ tâm con người quí chính là ở chỗ hợp với tâm của trời, cái đó vốn có ở trong con người ("Hoành Cừ Dịch thuyết. Thượng kinh. Phúc). Xét từ quan điểm Hữu cơ luận chỉnh thể, thì điều này đã luận chứng sự thống nhất giữa con người và giới tự nhiên.

Trong cuốn "Tây Minh", ông nêu ra tư tưởng nổi tiếng là "Trời đất là cha mẹ", "vật cùng với đồng bào", đó chính là sự ứng dụng thực tế quan điểm nhân học này. Tôn chỉ

căn bản này của ông là thực hiện sự nhất trí hài hòa giữa người với người, giữa con người với xã hội, giữa con người với giới tự nhiên. Trời đất lấy sinh vật làm tâm, con người lấy "ái" (yêu thương) làm tâm. Ông đưa ra quan điểm "ái tất kiêm ái" (yêu thương tất phải có cả kiêm ái), để làm phương pháp thực hiện ranh giới này. Nhưng, về tính hiện thực, thì lại chỉ có thể lấy chế độ đẳng cấp tông pháp phong kiến làm nền tảng, vì thế, cái gọi là "kiêm ái" chỉ có thể là một thứ lý tưởng hoặc không tưởng.

Nhị Trình giải thích nhân bằng "lý của sinh", làm cho nhân biến thành lý tính đạo đức tuyệt đối của hình nhi thượng hay là bản thể đạo đức, như vậy đã chính thức hoàn thành Thuyết ranh giới của nhân. Ở hai ông xem ra, nhân bắt nguồn từ cái lý sinh sinh của thiên đạo mà lại có ở tâm, trở thành tính của con người sở dĩ là người. Nhưng Trình Hạo thì lại nhấn mạnh ranh giới "nhất thể" của vạn vật trong trời đất, còn Trình Di thì lại nhấn mạnh hơn về tính siêu việt của hình nhi thượng của nó. Hàn Dũ lấy "bác ái" làm gốc của con người, Trình Di phê phán ông, nói là "không phải thế". "Nhân chắc chắn là bác ái, nhưng lấy bác ái làm nhân, thì không thể được" ("Di thư, quyển 18"). Ở ông xem ra, nhân là tính, không phải là tình, tính tình có phân biệt giữa hình thượng và hình hạ. Mạnh Tử lấy tâm trắc ẩn làm nhân, nhưng lại nói "tâm trắc ẩn, là đầu của nhân vậy". Trình Di cho rằng, tâm trắc ẩn chỉ là ái (yêu) không thể gọi là nhân được. "Ái tự là tình, nhân tự là tính, điều đó há lại có thể chuyên lấy ái làm nhân được sao" (Như trên). Điều đó có nghĩa là nhân chỉ có thể là cái lý sở dĩ là ái, ái xuất ra từ nhân, nhưng thực ra không phải là nhân.

Như vậy tức là, nhân được coi là tính của cái hình nhi thượng, tuy không tách rời tình cảm đạo đức, nhưng lại là phép tắc đạo đức trừu tượng, phổ biến, cứng nhắc.

Vì thế, về căn bản mà nói, nhân chính là lý. "Nhân là lý vậy. Người là vật vậy, nói lấy nhân hợp ở thân người, vẫn là đạo của con người vậy" ("Ngoại thư", quyển 6). Nói theo Vũ trụ luận, cái lý sinh sinh là thiên đạo, nó thực hiện ở con người là nhân đạo, nhưng nhân đạo tức thiên đạo. Điều đó không những chỉ vì nhân đạo bắt nguồn từ thiên đạo, mà còn vì thiên đạo chỉ có thể dựa vào nhân đạo để thực hiện, nếu không thì thiên đạo lại thành "đam các" (ngừng trệ). Cái gọi là "hợp ở thân người", thực ra là tồn ở tâm người, tâm chính là chủ của thân. "Tâm ví như hạt giống, là cái lý sinh sinh, là nhân vậy" ("Di thư", quyển 18). Nhân tâm cũng có sinh ý, cái lý sinh sinh của nó đã là nhân, thì cái tâm trắc ẩn của nó là yêu; cái nhân ở trời chính là cái nhân ở người, nhưng chỉ có thể nói theo lý, chứ lại không thể nói theo khí. Nếu nói theo khí thì con người chỉ là một "vật", sao có thể cho là quý được ?

Cái gọi là nhân của Nhị Trình, tuy là lý, nhưng đặc điểm của nó là ở chỗ tính mục đích, tức gọi là "thiện". "Nhân tức là đạo vậy, là đầu của trăm cái thiện vậy. Nếu có thể học đạo, thì nhân ở trong đó" ("Di thư", quyển 22. Thượng). Nhân được coi là đạo của Thiện - Nhân hợp nhất. "Nói khác đi thì là một việc, nói sâu hơn nữa thì bao gồm cả bốn cái" ("Trình Thị Dịch truyện. Thượng Kinh. Thượng"). Nó được coi là sự trưởng thành của tứ đức, giống như là mùa xuân trong tứ thời, muôn vật đều phát sinh ra từ đó, nên nhân ở người là sự trưởng thành của trăm cái thiện. Nó đã

thể hiện được cái lý sinh sinh của trời đất, vừa là cái hình nhi thượng, lại có tính mục đích. Nói một cách khách quan, nhân là ranh giới tinh thần mà hình thể siêu việt đạt được. Muốn thực hiện nhân, cần khắc phục "kỷ tư" để mà thực hiện cái gọi là "công". "Chỉ vì công thì vật và ta mới kiêm chiếu (mới cùng sáng tỏ như nhau và giống như nhau), cho nên là nhân" ("Di thư", quyển 15). Tức là có thể thúc đẩy mình tiến kịp người, thực hiện sự nhất trí hài hoà giữa người với người. Xét theo quan điểm thực dụng, nhân thực tế là quan hệ luân lý xã hội, tức là sự biểu hiện nội tại hóa và chủ thể hóa của "Lễ". Các nhà lý học nếu chiếu bài siêu công lợi, thực tế là không được. Ranh giới của nhân mà tự hoàn thiện để đạt được, không có chuyện không phải là sự phủ định ý thức cá thể, tự giác phục tùng lợi ích của toàn bộ xã hội.

Cái gọi là ranh giới "vạn vật nhất thể" của Trình Hạo, cũng là Thiên - Nhân hợp nhất luận, xuất phát từ tư duy chỉnh thể của vạn vật là một lý, lấy người làm tâm của vạn vật trong trời đất , lấy tâm làm nhân của thiên địa vạn vật. "Sở dĩ nói vạn vật nhất thể, đều có cái lý đó, chỉ là từ đó mà ra cả. "Sinh sinh gọi là dịch", sinh thì sinh trong một lúc, tất cả đều ở cái lý đó. Con người chỉ vì cái riêng tư của mình, mà đã có những ý trên cả cái thân xác (khả năng thực tế của nhà mình, cho nên mình nhận đạo lý nhỏ bé hơn cả cái thực chất mà mình mang. Đặt mình xuống là đã thấy ngay cái cá nhân trong vạn vật rồi, vừa có lợi chút xíu đã lấy làm vui sướng lắm" ("Di thư", quyển 2. Thượng). Loại tư tưởng về nhân lấy vạn vật trong trời đất làm nhất thể, cũng là lấy cái lý sinh sinh của giới tự nhiên làm nguồn gốc

chung của nó. Con người và muôn vật đều từ đây mà ra, tức là bắt nguồn từ " cái lý sinh sinh". Đó là kết quả phát triển của giới tự nhiên hợp với tính mục đích, mà con người thì lại lấy tính mục đích đó để hoàn thành quá trình này. Như thế gọi là cái lý sinh sinh ở trong vạn vật trong trời đất. Vạn vật trong trời đất phát dục lưu hành, là thể hiện cái lý sinh sinh, đó gọi là "vạn vật sinh ý tốt hảo quan" (nghĩa là, cách nhìn tốt nhất về sinh ý của muôn vật). Con người có thể từ sự sinh trưởng của muôn vật để thể nghiệm cái nhân của thiên địa vạn vật là nhất thể. Con người và muôn vật vốn là nhất thể, nhưng cái gọi là "nhất thể" này rõ ràng không phải là nói theo hình thể, mà là nói theo "cái lý sinh sinh". Con người sở dĩ quý hơn muôn vật là ở chỗ có thể "suy", tức là từ tự thân suy ra vạn vật trong trời đất. Chính vì thế, con người có thể vượt qua hình thể của mình để đạt tới cái nhân của vạn vật trong trời đất là nhất thể. Con người nếu khởi ý từ trên hình thể của mình, khởi ý từ sinh mệnh cá thể, thì là tự tư, là tự hạ thấp mình. Vì thế, cần đặt mình vào trong muôn vật, phá bỏ sự ràng buộc sinh mệnh và hình thể cá thể, mới có thể thể hội được ranh giới vạn vật là nhất thể (một khối).

Nhưng, cảnh giới nhất thể này, là chỉ nói về chủ thể. Chính là ý thức chủ thể của con người, đã thể hiện cái lý sinh sinh của vạn vật trong trời đất, đó là nhân có sẵn trong ta. Nhân tâm có "giác", đó là mạch sống thật sự của nhân. Cái gọi là "bắt mạch có thể tiếp cận nhất được với nhân", "sách y nói chân tay bị tê liệt là mất hết tri giác", như vậy đều là nhấn mạnh một chữ "giác". Con người có tri giác, nên có thể biết được đau ngứa, mạch máu lưu thông, đó là

cả một chỉnh thể hữu cơ, chỗ nào có bệnh, là có thể biết được. Nếu không có tri giác thì tê liệt mất hết tri giác. Quan hệ giữa con người với vạn vật trong trời đất cũng là như vậy. Nhân tâm, tức là tâm của vạn vật trong trời đất, giác của nhân tâm thì lại là sự tự trực giác của cái lý sinh sinh. Con người và vạn vật chỉ khác nhau một chữ "giác", hữu giác thì là nhất thể, bất giác thì như tứ chi không thuộc về mình, khí không quán thông, thì sao gọi là nhân được ? "Nhân, lấy vạn vật trong trời đất làm nhất thể. Chẳng có cái gì là không phải ở mình vậy. Nhận ra là mình, sao không đến được ? Nếu không có nhiều cái tự mình, thì tự mình không làm được với mình" (Như trên), chính là cái ý đó.

Nhưng cái gọi là giác, đã là tự trực giác, lại là tự siêu việt. Trình Hạo tuy lấy giác để nói về nhân, nhưng không phải lấy giác làm nhân. Chỉ có kinh qua tự thể nhận, tự siêu việt, mới có thể thực hiện được cảnh giới vạn vật là nhất thể. Vì thế, ông nói : "Học giả cần biết về nhân trước. Nhân hỗn hợp với vật cùng một thể. Nghĩa, lễ, trí, tín đều là nhân vậy. Biết được cái lý này, đều giữ lấy thành kính mà thôi, không cần phải phòng vệ, kiểm tra, không cần truy tìm tận gốc cùng sách"(Như trên). Nhân chính là tâm thể (thể của tâm), nhưng nói nó là hợp thiên nhân, đó chỉ là một cái lý sinh sinh, quán xuyến thiên nhân, kiêm cả nội ngoại. Chỉ có biết được tâm thể tức nhân, mới là cảnh giới trọn vẹn đồng thể với vật, vì thế, đã không cần phòng bị, thì cũng không cần phải truy tìm tận gốc. "Đạo này không phủ hợp với vật, nó lớn không thể có gì đủ để gọi tên được, dụng của thiên địa đều là dụng của ta" (Như trên). Cái nhân đã đạt được cảnh giới vạn vật nhất thể (là một thể) rồi, thì

tâm của cái nhân chính là bản thể tuyệt đối, để cho vạn vật đều là có cái riêng của mình, đó cũng chính là "vạn vật đều có đầy đủ ở ta". Điều này được coi là sự tự giác thật sự của con người, và như vậy là tính chủ thể của con người đã được biểu hiện ra một cách đầy đủ.

Ngược lại, nếu không thể biết được thể của nhân (nhân thể), thì tức là đã bị hạn chế ngăn cách bởi hình thể, có phù hợp với vật, để mình "hợp với người ta", thì đó chỉ là một vật mà thôi. Cho nên, ông lại chủ trương, muốn phóng mở lồng ngực, đặt mình vào trong hoàn cảnh lớn sinh sinh không ngừng của vạn vật trong trời đất đặt vào trong chỉnh thể của giới tự nhiên để thể hội, như vậy sẽ không giam mình "trong cái nhỏ bé" của cá nhân mình, vạn vật trong trời đất với ta vốn là một thể "Đại đức của thiên địa nói rằng, "sinh", "trời đất mở mịt, muôn vật hóa thành có đức, điều luyện, chau chuốt", "sinh gọi là tính", sinh ý của vạn vật có thể nhìn thấy được nhất, cái nguyên này chính là sự trưởng thành của cái thiện vậy, cái đó gọi là nhân vậy. Con người và thiên địa là một vật vậy, thế mà con người thì lại có cái riêng, cái cá nhân nhỏ bé của mình", vì sao ư ?" ("Di thư", quyển 11). Con người muốn không "cá nhân nhỏ bé", thì cần phải thực hiện tự siêu việt, đạt tới cảnh giới bản thể, điều này cũng chính là có ý nghĩa là "tính không có nội ngoại".

Đặc trưng căn bản của nhân là "sinh", đã là lý sinh, lại là khí sinh, tức cái gọi là "nhất đoàn hòa khí" (một khối thuận hoà gắn bó), "xuân ý áng nhiên" (ý xuân chan chứa dạt dào), tất cả mọi cái "thiện" đều từ đó mà sinh ra.

Nguyên ở thiên, thì tức là nhân ở người, nhưng muốn thực hiện được, còn phải "suy", cái gọi là "suy" này, ngoài tự giác nhận thức ra, còn bao gồm cả quá trình thực tiễn từ trong hướng ra ngoài, từ cá nhân mình cho đến vật, lại gọi là đạo trung thứ. "Từ cá nhân mình cho đến vật, đó là nhân vậy. Suy từ cá nhân mình đến vật là thứ (khoan dung) vậy". Trung thứ đều nhất quán. Cái trung chính là lý trời (thiên lý), cái thứ chính là đạo người (nhân đạo). Cái trung không bao giờ sai (vô vọng), cái thứ là cái sở dĩ hành ở trung vậy. Cái trung là thể, cái thứ là dụng, đó là cái đại bản (gốc lớn) đạt tới đạo vậy" (Như trên). Trung là nói về bản thể. "Dĩ kỷ cập vật" (Từ cá nhân mình cho đến vật) chính là người và vật là một lý, lấy nhân làm thể. Thứ là nói về dụng. "Suy kỷ cập vật" (Suy từ cá nhân mình đến vật), là phương pháp thực hiện nhân. Thứ chính sở dĩ hành cái trung của nó, cho nên gọi là nhất quán. Trung thứ nhất quán, chính là thể dụng nhất quán, thiên nhân nhất quán, mà con người là trung tâm của muôn vật, cho nên cần phải bắt đầu từ bản thân mình. "Với cái to lớn của thiên hạ, cái nhiều của muôn vật, đều có thể xử lý nó bằng một cái tâm là được" (Như trên). Có thể thấy, Thiên nhân hợp nhất luận của Trình Hạo là lấy việc phát huy tác dụng chủ thể của con người làm đặc điểm căn bản.

Loại tính chủ thể này, quy cho đến cùng là một loại chủ thể đạo đức, cái gọi là ý thức chủ thể quy đến cùng là ý thức đạo đức. Ông xuất phát từ cái "lý sinh sinh" hợp với tính mục đích của giới tự nhiên, tiến tới nội tại hoá quy phạm luân lý xã hội thành ý thức chủ thể, đẩy nó đến với vạn vật trong trời đất, lấy đó để đạt tới sự nhất trí hài hòa

giữa con người với xã hội và tự nhiên, đây là thực chất của Thuyết nhân. Nhưng mặt khác, ông cho rằng mọi hiện tượng của con người và xã hội, đều là bộ phận cấu thành của giới tự nhiên, là kết quả sinh sinh không ngừng của giới tự nhiên, vì thế mà lấy thiên nhân hợp nhất làm cảnh giới cao nhất. Toàn bộ tư tưởng của hệ thống luận này, lại rất đáng được coi trọng.

Tư tưởng này được Hồ Hoằng phát triển thêm một bước. Ông nêu ra mệnh đề "muôn vật sinh ra ở trời, muôn sự làm chúa tể ở tâm" ("Tri Ngôn", quyển 1). "Nhân là tâm của trời đất" (Như trên). Nhân thành "đạo của tâm", lấy "tồn thiên tâm" (giữ lại cái tâm trời) làm phương pháp căn bản để thành kỷ thành vật (thành cá nhân mình, thành vật). Điều đó càng làm nổi bật tác dụng chủ thể của con người.

Nói về Vũ trụ luận, Hồ Hoằng nhấn mạnh cái lý sinh sinh không tách rời cái khí sinh sinh. "Tâm của trời đất là cái sinh sinh không cùng vậy, tất có tiết xuân, hạ, thu, đông, có biến đổi gió mùa, sương mù, sau đó là công thành danh toại của sinh vật" (Như trên). Ông lấy sự vận hành tuần hoàn tứ thời của giới tự nhiên để thể hiện cái lý sinh sinh, nhưng thực ra không thoát khỏi cái vòng của Tuần hoàn luận. Đó là cách nhìn chung của các nhà lý học, là nhận thức vĩ mô thô thiển có được dựa trên cơ sở của nền kinh tế tự nhiên nông nghiệp. Nhưng ông cho rằng, tâm của trời đất sinh sinh không cùng, thì lại bao hàm tính khả năng vô hạn phát triển sinh mạng của giới tự nhiên. Đó chính là nguồn gốc căn bản của nhân.

Nói về con người, nhân của người không thể tách rời tâm. Tác dụng của tâm là ở chỗ "tể chế" (cai quản) và "tài

chế" (khống chế) muôn vật. Điều này đương nhiên không phải là nhận thức và cải tạo đối với giới tự nhiên, mà là "tham tán" (tham dự và giúp đỡ) sự hóa dục của trời đất, thực hiện sự cân bằng động thái giữa con người và giới tự nhiên. Cái gọi là "nhất thể" là tường thông vô gián giữa tâm với muôn vật, "phổ biến nên phải lưu thông", "tính định thì tâm làm chúa tể, tâm làm chúa tể thì vật phải theo" (Như sách đã dẫn, quyển 4). Cho nên, cảnh giới nhất thể hoàn toàn dựa vào tinh thần chủ thể để thực hiện. Ở đây có vấn đề nhận thức, biết là khâu quan trọng để thực hiện cảnh giới nhất thể, cũng là "giác" mà Trình Hạo đã nói, nhưng Hồ Hoằng nhấn mạnh vật đến rồi mới bắt đầu biết. "Nói về nhìn nhận mình, sự đến mà mới biết, thì nhân của ta có thể thấy được sự việc không tới mà không biết được (tri bất khởi) thì nhân của ta không thấy được. Nói về cá nhân ta, tâm cùng dòng chảy với trời đất, thì có ở giữa cái nào được ! (Như sách đã dẫn, quyển 2). Nói về quan hệ chủ và khách thể, hai cái này tồn tại tương đối, chủ thể cần đợi vật đến để biết, vật thì đợi chủ thể mà nên, nhưng tâm và thiên địa là một thể, có cái lý sinh sinh, năng lực tiềm tại này không thay đổi theo sự có biết hay không biết.

Còn quan hệ giữa tâm và nhân, được nói thành quan hệ thể dụng. Nhưng điều này không giống Phái khí học sau này. Phái khí học lấy tâm làm sự sở tồn của nhân, không có nhân mà tâm vẫn có ; Hồ Hoằng thì lấy tâm làm sự sở hành của nhân, không có nhân nên tâm không tồn. Điều này có đặc điểm tâm học hơn, cái gọi là "biết trước nhân thể" là biết trước tâm sở dĩ là tâm, bởi vì tâm và nhân không bao giờ tách rời được nhau.

Chu Hy tiến thêm một bước, đã nêu ra mệnh đề nhân là tâm của sinh vật trong trời đất, mà con người có nó để làm tâm, chủ trương tâm là nhân, từ đó mà luận chứng thêm về Thuyết sinh thành hữu cơ của thiên - nhân hợp nhất. "Trời đất lấy sinh vật làm tâm, mà vật đã sinh, vì mỗi cái có được cái tâm của sinh vật trong trời đất để cho là tâm, cho nên con người đều có cái tâm không chịu nổi con người vậy" ("Công Tôn Sửu Thượng", "Mạnh Tử tập chú", quyển 3). Sinh vật trong trời đất mà con người có được cái tâm, là nhân, tâm không chịu nổi con người là sở phát của nhân, "Không chịu nổi chính là phát của nhân, mà cái nhân chính là cái "tâm của sinh vật trong trời đất" mà con người được cho là cái tâm vậy" ("Mạnh Tử hoặc vấn", quyển 1). Cái gọi là "tâm của sinh vật trong trời đất" này là chỉ về "sinh lý" của trời đất, "sinh ý" cũng là lấy nhân để nói thiên, thực ra, thiên chỉ có một "lý sinh", trời đất không có gì khác, chỉ có sinh vật mà thôi, từ xưa tới nay sinh sinh không cùng ("Ngũ loại", quyển 53). Trời đất sở dĩ sinh ra vật, là bởi vì có "lý sinh" ,"lý sinh" này là "tâm" của sinh vật trong trời đất. Nó có thể hiện trên vật đã sinh. Con người cũng là vật mà trong trời đất đã sinh ra, nên nhân tâm là tâm của trời đất sinh ra vật.

Ở đây có tư tưởng về Mục đích luận, nhưng lại không phải là Mục đích luận giống như "Thiên cố sinh nhân". Thiên không phải là chúa tể có ý thức, có mục đích, thiên chẳng qua là quá trình "tự nhiên" sinh sinh không ngừng. Nói về cái lý này, gọi là lý sinh hay tâm của sinh vật, có tính mục đích tiềm tại của sinh vật học. Điều đó rõ ràng là đã hấp thụ Triết học sinh thành trong "Dịch truyện" và "Tự

nhiên luận" của Đạo gia, là sự giữ lại tư tưởng về Mục đích luận của Đổng Trọng Thư. Ý nghĩa của nó là ở chỗ với phương thức của hình nhi thượng đã chỉ ra tính thống nhất và tính chỉnh thể hữu cơ trong phát triển của giới tự nhiên, làm cho con người và giới tự nhiên cấu thành một hệ thống. Xuất phát từ Giá trị luận, ông quy định con người là cái "thiện" cao nhất của giới tự nhiên, lấy sự thống nhất hài hòa giữa con người và giới tự nhiên làm mục đích cao nhất, đã phủ định nhận thức và tác dụng cải tạo của con người đối với giới tự nhiên. Nhân tuy là tâm, nhưng tâm có phân ra hình thượng và hình hạ, cái lý của hình thượng của nó là sở dĩ là nhân của con người, khí của hình hạ của nó thuộc về sự tồn tại cảm tính, liên hệ với hình thể. "Nhân chính là cái lý về con người sở dĩ là con người vậy. Nhưng nhân là lý vậy, người là vật vậy, lấy cái lý của nhân, hợp với thân của con người mà nói thì vẫn gọi là đạo vậy" ("Tận tâm hạ", "Mạnh Tử tập chú", quyển 14). Nhân nói về nội hàm của nó, thực ra không phải là toàn thể của sự hợp nhất thân tâm, mà chỉ là cái lý của sở dĩ nhiên, nhưng nó cần kết hợp với thân người, mới có thể thể hiện nó là nhân. Chính như lý ở trời, chỉ có thông qua khí mới có thể biểu hiện quá trình phát triển sinh sinh không ngừng. Nhân được coi là cảnh giới bản thể của tâm lý hợp nhất, không tách rời sự tồn tại cá thể của sinh vật học. Đó cũng là giải thích quan trọng về nhân của Chu Hy.

Một qui định khác về Nhân của Chu Hy là "Đức của tâm", "Lý của ái" ("Lương Huệ Vương Thượng", như sách đã dẫn, quyển 1). "Đức của tâm" là nói theo tâm, nói về người ; "lý của ái" là nói theo lý,là nói về thiên. Hai cái này

kết hợp lại, là nội dung cơ bản của nhân. Cái gọi là "Đức của tâm", lại gọi là "Đức của toàn thể bản tâm" ("Công Tôn Sửu Thượng", như sách đã dẫn, quyển 2), "Toàn đức của tâm thể" ("Luận ngữ hoặc vấn" quyển 12). "Toàn đức của bản tâm" ("Luận ngữ tập chú", quyển 6). "Toàn đức" là nói nhân, bao gồm tứ đức, đại biểu cho toàn thể của nhân tính. "Bản tâm", tâm thể là chỉ sự tồn tại bản thể về hình nhi thượng của tâm, thực ra là "lý sinh" hay "lý của ái". Cái gọi là "nhân nghĩa, gốc rễ của nó vốn có ở nhân tâm, là cái chung (công) của thiên lý vậy" ("Lương Huệ Vương Thượng", "Mạnh Tử tập chú", quyển 1). "Nhân nghĩa lễ trí là mục lớn của tính, đều là cái hình nhi thượng" ("Ngũ loại", quyển 6), đều có thể dùng một chữ nhân để đại diện. Chính nói theo ý nghĩa đó, thì "Nhân" là phạm trù về "tâm và lý hợp nhất", vừa là tự qui định của chủ thể, vừa là qui luật căn bản của giới tự nhiên, là cảnh giới bản thể hợp nhất ý thức của chủ thể với quy luật tự nhiên. Ông nói "nhân tức tâm vậy, không phải ngoài tâm không có nhân vậy" ("Ngũ loại", quyển 61). Cái đó chính là chỉ "bản tâm" hay "tâm thể", chứ không phải là tâm của hình nhi hạ. Vì thế, ông lại nói "Tâm có tê liệt, bản thể của tâm không có tê liệt" (Như sách đã dẫn, quyển 95). Bởi vì "bản thể của tâm" có tính siêu việt của hình nhi thượng, lấy toàn đức của nó để thực hiện sự hợp nhất với cái "lý sinh sinh" của vũ trụ. Nhưng sau khi thực hiện, trên dưới thể dụng đều nhất quán, thì đều là nhân rồi.

Về phương pháp, Chu Hy đã sử dụng cách tổng hợp kinh nghiệm và cách ngược suy của bản thể luận. Từ sinh sinh không ngừng và phát dục lưu hành của giới tự nhiên,

suy ra thiên có "tâm của sinh vật" và "lý sinh sinh", khiến cho sự phát dục lưu hành của vạn vật trong trời đất đã có chúa tể. Và sống sôi nổi, giầu sức sống. Từ đó luận chứng người có nhân đức, nên có tâm trắc ẩn, bất nhẫn (không chịu nổi), từ ái. Đó là đạo lý của "tự nhiên" mà "tất nhiên". "Xem ra sự sinh của người, tự nó là như thế, không cần phải làm nên, như nói cha con muốn có tình thân, quân thần muốn có nghĩa, đó là điều nó tự biết như thế. Đã tự biết như thế, thì sống sôi nổi, để hòa hợp thế là nhân" (Như sách đã dẫn, quyển 6). Điều đó nói tình cảm tâm lý của người thành phát dụng lưu hành của "lý sinh". Có nội dung đạo đức tiên nghiệm. Ở đây, điều ông nhấn mạnh là "lý của ái", chứ không phải là ái, "lý của ái sở dĩ là đức của tâm", có cái lý của ái, nên có thể ái. Nhưng, lý của ái lại thông qua ái để thể hiện, nhân lại thông qua tình để thể hiện. "Chỉ là một cái tâm, là tự có thể dụng của nhân. Vui mừng, bực tức, buồn bã, vui vẻ chưa phát ra ở đâu là thể, phát ở chỗ trắc ẩn lại là tình" (Như trên). Thực tế, ông thông qua việc nâng tình cảm đạo đức của con người lên thành bản thể đạo đức, làm cho luân lý xã hội được bản thể hóa, chủ thể hoá, trở thành cái gọi là "Đức của toàn thể bản tâm", đồng thời xuất hiện với hình thức lý tính tuyệt đối, biến thành hoạt động ý thức của tự giác "tự nhiên là như thế". "Con người có lý sinh, tự nhiên thì có ý lo lắng và yêu thương" ("Trung Dung chương cú", Chương 20). "Lấy nhân làm ái thể, ái là nhân dụng, thì ở hệ mạch máu, chưa làm cho nó lưu thông vậy" ("Luận Ngữ hoặc vấn", quyển 4), tức biểu hiện hoạt động ý thức giàu tình cảm, sống sôi nổi.

Vì thế, Chu Hy rất coi trọng nói nhân theo Khí. Ông nêu ra mệnh đề này ; "Nhân là sinh khí của trời đất" ("Ngữ

loại", quyển 6), chứng tỏ "sinh khí" tức là "sinh tâm" của con người. Nhân cố nhiên là cái lý của hình như thượng của "Thiên nhân hợp nhất", nhưng cần phải thể hiện ở trên khí của hình như hạ. "Muốn biết ý tứ của nhân, là một loại khí ôn hòa tròn vẹn, thì khí này là khí dương xuân của trời đất. Lý này là tâm của sinh vật trong trời đất" (Như trên). Đó chính là khí tượng của thể dụng hợp nhất và thiên - nhân hợp nhất. Khí ôn hòa trọn vẹn như "một khối hòa khí" của Trình Hạo, là biểu hiện cụ thể về cảnh giới của nhân, đồng thời cũng là "khí tượng" thành nhân mà các nhà lý học truy tìm. "Hồn luân đều là một sinh ý trọn vẹn, là một khối khí ôn hòa. Sự nhất trí hài hòa giữa con người với tự nhiên và xã hội, được thể hiện trên một khối khí ôn hòa trọn vẹn này.

Nhưng đó không phải là yêu chung chung (phiếm yêu) muôn vật. Ông lại dùng Thuyết "lý nhất phân thù" để luận chứng sự khác nhau về yêu có thân có sơ. "Giữa trời đất, đám đông người và vật, cái lý của chúng vốn là một mà không có khác nhau. Lấy cái lý của nó là một, nên suy mình có thể biết người, lấy nó phân thù, nên lập ái cần bắt đầu tự thân" ("Mạnh Tử hoặc vấn", quyển 1). Điều này hạn định con người ở trong quy phạm luân lý xã hội, lấy quan hệ nhân duyên làm nền tảng, biến thành một thành viên nhất định trong cộng đồng xã hội. Mỗi thành viên phải làm hết nghĩa vụ đạo đức, từ đó mà thực hiện cái gọi là cảnh giới "nhất thể" nhất trí hài hòa.

Chu Hy cho rằng, thực hiện nhân, đòi hỏi phải tự giác nhận thức, nhưng không phải là lấy giác làm nhân. Đệ tử

của Nhị Trình là Tạ Thượng Thái (Lương Hựu) "Bàn về nhân lấy giác đều sinh ý" và thừa nhận Nho giáo, Phật giáo có "chỗ giống nhau" ("Tống nguyên học án", quyển 24). Đối với cái này, Chu Hy phê phán, nói "Nhân vốn có tri giác, nhưng kêu tri giác là nhân thì lại không được". "Giác quyết không thể nói là nhân được, tuy đủ để biết về nhân, tự nó thuộc về trí rồi". Lấy giác làm nhân,là lấy tác dụng của tri giác làm nhân, điều đó có khác nào đã phủ định tính siêu việt của hình nhi thượng của nhân, vì thế, ông phê phán Tạ Thượng Thái bàn về nhân "giống như nói về thiền" ("Ngữ loại", quyển 6).

Chu Hy chủ trương lấy giác để biết nhân mà phản đối lấy giác làm nhân, điều đó thực ra không phải là phản đối Trình Hạo. Ở Chu Hy xem ra, nhân được coi là hình nhi thượng, không thể trộn với hình như hạ, đó là tư tưởng nhất quán của Chu Hy. Nhưng tri giác của hình nhi hạ, lại có thể thể hiện cái nhân của hình nhi thượng, tri giác tuy thuộc về tác dụng, nhưng việc thực hiện tự giác của nhân, chính lại đòi hỏi dựa vào tác dụng của tri giác. Đó cũng là tự mình thể nhận, chứ không phải là chuyển hướng ra ngoài truy tìm đến cùng. Cái gọi là "thể vị" (hiểu tường tận), "thể nhận" (nhận thức ra) và "mặc nhận" (ngầm thừa nhận) của ông đều là cái ý đó. Phương pháp tự thể nhận này, đã là sự siêu việt của Bản thể luận, đương nhiên cũng là phương pháp quan trọng để thực hiện cảnh giới thiên - nhân hợp nhất.

Ở Chu Hy xem ra, muốn thực hiện cảnh giới của nhân, cần phải khắc phục "kỷ tư" (cá nhân riêng tư) để phục hồi "thiên lý" (lý trời). "Cái toàn đức của tâm chẳng qua là thiên lý, mà cũng không thể không hủy bỏ nhân dục (ham muốn

của con người). Cho nên là cái nhân, cần có để thắng tư dục và phục hồi về lễ, thì mọi sự việc đều là thiên lý, mà đức của bản tâm được phục hồi, toàn là ở ta vậy" ("Luận ngữ tập chú", quyển 6). Làm được tư dục sạch hết mà thiên lý được lưu hành, là cảnh giới của nhân. Vô tư rồi thì có thể công, công rồi thì có thể nhân. "Duy nhân sau đó là nhất thể với vạn vật trong trời đất" ("Ngữ loại", quyển 6). Đó chính là "phương pháp để đạt tới chính trực". Về thuyết "vạn vật nhất thể" của Trình Hạo, Chu Hy đã từng nói, lời nói của Trình Hạo là "tận cao", "sát cao" (cực cao), học giả không dễ làm được, thực tế là nói Trình Hạo thiếu luận chứng về phương pháp, nhưng không phải là phản đối Thuyết cảnh giới nhân lấy vạn vật trong trời đất làm "nhất thể". Thực ra thì Chu Hy nhiều lần suy tôn Trình Hạo, nói là Học giả "siêu mại" (siêu tốc), "Hoành đại" (khổng lồ), "Khai phát" (khai phá mở đường). "Thoạt nhìn đã thấy là tốt ngay, quay nhìn mặt nào cũng tốt", đặc biệt khen "Khí tượng phong phạm" (tư thế, phong độ mẫu mực, đường bệ) của Trình Hạo, là tấm gương sáng cho các học giả. Những điều đó đều chứng tỏ, thực hiện ranh giới vạn vật trong trời đất là nhất thể, đó là tư tưởng chung của Chu Hy và Trình Hạo. Nói theo phương thức tư duy, đều là tư duy chỉnh thể, coi con người và giới tự nhiên là một hệ thống hữu cơ.

Nhà tâm học Lục Cửu Uyên, không nói về nhân của trời đất, chỉ nói về nhân của nhân tâm, nhưng nhân của nhân tâm là nhân của trời đất. Nhân đã là bản tâm, lại là tâm của trời đất, đã là hình nhi thượng, lại là hình nhi hạ. Ông nói :"Phu Tử lấy nhân phát minh ra đạo này, nói đầy trận không có khe nứt, chữ thập của Mạnh Tử được mở ra, càng

không có chút bí ẩn (trốn tránh cái gì, lúc đậy vào thì lại khác vậy" ("Ngữ lục", "Tương sơn toàn tập", quyển 34). Ông lấy "tứ đoạn" của "bản tâm" để phát minh ra cái "thiện" của nhân tính, thiện là nguyên tắc giá trị phổ biến. Giống như Chu Hy, ông không lấy "cô túc" (nhân nhượng vô nguyên tắc) làm nhân. "Đời sau nói người giàu lòng nhân ái khác với loại người nhân nhượng vô nguyên tắc, đặc biệt không biết, cẩu thả tùy tiện, không vượt ra ngoài văn phép, làm đúng như tình của mình, thì vẫn giàu nhân ái" (Như trên). "Làm đúng như tình của mình" (đương kỳ tình) quyết không phải là bất kỳ tình nào, mà là chỗ chính đáng của tình, cũng có nghĩa là tình và tình hợp nhất, cho nên những "tư dục" (ham muốn cá nhân) đều phải vứt bỏ đi. "Con người đương nhiên trước hết phải hiểu rõ và chú ý đến cái sở dĩ là người", cần phải suy nghĩ thấu đáo để làm giảm đau khổ, không thể "tự tình tùng dục" (tự buông thả cho ham muốn cá nhân theo tình cảm) (Như sách đã dẫn, quyển 35). Tư tưởng nhân học của ông, tuy là một loại thuyết cảnh giới tinh thần chủ quan, nhưng lại là lấy nguyên tắc thực hiện đạo đức phổ biến làm mục đích cuối cùng.

Nhưng Vương Dương Minh không những chỉ nói về nhân của "bản tâm", mà còn nói về cái nhân của vạn vật trong trời đất là nhất thể. "Đại học vấn" viết vào những năm cuối đời của ông, có thể nói là một bộ Cương lĩnh nhân học. Cái gọi là "Việc học của đại nhân" của ông là lấy việc đạt được cảnh giới vạn vật trong trời đất là nhất thể làm mục đích cuối cùng. Ông cho rằng, mọi người đều có nhân tâm. "Phải là bắt rễ vào tính thiên mệnh mà tự nhiên linh chiếu sáng mà vậy" ("Đại học vấn", "Âm dương toàn thư", quyển 26).

Nhân là sự hợp nhất giữa thiên và nhân, giữa tâm và lý. Nói một cách khách quan, nó là tính thiên mệnh. Nói một cách chủ quan, nó là cái tâm linh chiếu sáng sủa. Cái sau bắt nguồn từ cái trước, mà cái trước thực hiện dựa vào cái sau. Ranh giới vạn vật trong trời đất nhất thể, chủ yếu được hoàn thành nhờ tự thân chủ thể.

Hàm nghĩa cơ bản của nhân là "cái lý của tạo hóa sinh sinh không ngừng" ("Truyện tập lục". Thượng). Cái lý tự nhiên sinh sinh, "tuy lan tỏa khắp nơi, không có nơi nào là không có, nhưng phát sinh lưu hành có nó chỉ có từ từ, cho nên sinh sinh không ngừng" (Như trên). Cái gọi là "từ từ" (tiệm) là quá trình chuyển biến từ tính tiềm tại sang tính hiện thực hoặc từ tiềm năng sang động năng. Tính thứ tự của quá trình này đã thể hiện tính mục đích của giới tự nhiên. Chính vì thế, sinh sinh không ngừng của giới tự nhiên, có một "chỗ xuất phát", chỗ xuất phát này là linh giác lương tri, nhân phát sinh từ đó mà ra. Nhưng Vương Dương Minh đặc biệt nhấn mạnh hai quy định cơ bản của nhân, một là, "chí thiện", hai là, "bản thể của tâm". Cái gọi là "chí thiện", là chỉ "cực tắc" của minh đức,tức nguyên tắc giá trị phổ biến tuyệt đối, có tính phổ biến khách quan, giống như quy củ về vuông tròn, thước đo về dài ngắn, cân đo về nặng nhẹ. Cái gọi là "bản thể của tâm" là chỉ sự minh giác linh chiếu tự nhiên của tâm, tức trạng thái bản nhiên của "tâm". "Đã biết chí thiện ở tâm ta, mà không giả dối ở bên ngoài, thì chí có định hướng, mà không có " hoa chia lìa rạn nứt, pha tạp rối ren" ("Đại học vấn"). Đó cũng chính là "chí nhất" tìm ta hoặc là "cực" của tâm ta mà Trần Hiến Chương đã nói. Nguyên tắc khách quan bị chủ thể hóa, cái nhân của

trời đất chí thiện tức là tâm ta, vạn vật trong trời đất đều là nhất thể của ta, như thân ta có tứ chi. Như vậy sẽ tránh khỏi khuyết điểm chia ly rạn nứt mà Chu Hy gọi là tìm "định lý" hướng ra ngoài để làm rõ cái nhân của tâm ta.

Cái gọi là vạn vật nhất thể của Vương Dương Minh, là nói theo toàn thể hợp nhất thể dụng, vừa là cảnh giới bản thể của tâm lý hợp nhất, lại vừa là quá trình lưu hành của thiên nhân nhất khí. Nói theo bản thể, thể của tâm ta, là cái lý sinh sinh của tạo hóa, tức là cái nhân, cũng là "chí thiện". Nói theo tác dụng, thì phát mà đến với muôn vật, đều là dụng của nhất thể. Cái gọi là "Tâm học thuần minh mà có để cái nhân đều là vạn vật nhất thể, nên tinh thần của nó lưu quán (suôn sẻ thoải mái), chí khí thông đạt, mà không hề có chút nào ở cái cá nhân của con người (nhân kỷ), ở giữa vật và ta" ("Truyền tập lục trung"), như vậy là đã thực hiện cảnh giới của nhân. Thấy Nho Tử nhập vào giếng tất phải có cái tâm trắc ẩn, đó là nhất thể với đồng loại, thấy tiếng kêu buồn bã của chim thú tất là có cái tâm không sao chịu nổi (bất nhẫn), đó là đồng thể với cái có tri giác ; thấy cây cỏ khô héo tất phải có cái tâm thương xót, đó là đồng thể với cái có sức sống ; thấy sự huỷ hoại của gạch ngói nên có cái tâm tiếc rẻ, đó là đồng thể với cái vô sinh mệnh. Từ người cho đến muôn vật, đều là cái "nhân của nhất thể vậy" ("Đại học vấn"). Cái mà ông gọi là vạn vật trong trời đất đều có lương tri, là một cách nói khác về Thuyết thiên - nhân hợp nhất đó. Bởi vì nhân tâm đồng thể với trời đất, nên thượng hạ đồng lưu (cùng dòng chảy) với trời đất ("Truyền tập lục hạ").

Việc thực hiện cảnh giới này, cần phải xuất phát từ bản thể của tâm, hành động ở thiên hạ, quốc gia, lại từ thiên hạ, quốc gia quy về bản thể của tâm. Nói bằng lời của "Đại học vấn" là "minh minh đức" để "lập cái thể của vạn vật trong trời đất nhất thể", "thân dân" để "đạt được cái dụng của vạn vật trong trời đất nhất thể", mà "chí thiện" là "cực tắc" (quy tắc cao nhất) của minh đức thân dân (Như sách đã dẫn, quyển 26). Thuyết "nhất thể" của Vương Dương Minh, tuy lấy lương tri thay cho cái lý sinh sinh của trời đất, mà lương tri lại là một nguyên tắc tuyệt đối phổ biến không thể "phân tích", nhưng trong phát dụng của nó thì tất có vạn thù theo thứ bậc. Quan hệ luân lý phong kiến vẫn là một nội dung căn bản của Thuyết về Nhân của ông. Ông tuyên bố mọi người đều có thể thực hiện được cảnh giới của nhân. Thực hiện phổ biến cảnh giới này là "Thiên hạ như một nhà, Trung Quốc như một người vậy". Cảnh giới lý tưởng của các nhà lý học, đã có một mặt siêu việt, đồng thời lại lấy sự tồn tại hiện thực làm tiền đề bất khả siêu việt. Từ "nội thánh" mở ra "ngoại vương" (từ thánh thiện ở trong mở rộng ra đến vua ở ngoài), đó là không tưởng, không thể thực hiện được.

Vương Dương Minh tuy vạch rõ ý thức chủ thể, và lấy đó thực hiện sự nhất trí hài hoà giữa con người với xã hội và tự nhiên, nhưng ông nhấn mạnh phải khắc phục "sự trở ngại của tư dục" để khôi phục cái thể của "chí thiện", chỉ có thể là ý thức quần thể, đại biểu cho lợi ích toàn bộ của xã hội, mà không thể hoàn toàn vượt được công lợi. Thực hiện cảnh giới "nhất thể", cần phải "khắc phục hết" tất cả mọi ý nghĩa không hợp với nguyên tắc "chí thiện" trong ý thức cá thể.

Nhưng, ông đã thừa nhận mọi người có cái tâm "linh thiêng sáng suốt". Cái tâm linh thiêng sáng suốt này là nhân, là cái tâm của trời đất. Ông không thể không thừa nhận sự tồn tại của ý thức cá thể. Đã là cái nhân của vạn vật trong trời đất nhất thể, lấy tâm linh thiêng sáng suốt của cá thể làm "chỗ xuất phát", thì điều đó có ý nghĩa là cảnh giới này mang lại đặc trưng của tính cá thể tươi sáng, không thể không thừa nhận tính độc lập của nó. Đó là một mâu thuẫn sâu sắc, là kết quả tất nhiên trong phát triển lâu dài của hệ thống phạm trù lý học, mang lại một số đặc điểm thời đại nào đó.

Điểm này quả nhiên được Lưu Tông Chu chỉ ra. Lưu Tông Chu phê phán Vương Dương Minh bàn về tâm, chỉ là "dựa theo cái cũ, chỉ là ý kiến của hai ông Trình Hạo và Chu Hy". "Rõ ràng chỉ là ăn phải đũa của Tống nho" ("Dương Minh truyền tín lục", 3, "Toàn thư di biên", quyển 13). Đó chính là chỉ Vương Dương Minh đã đem đối lập "bản thể của tâm" với "nhân tâm", vì thế mà nảy ra mâu thuẫn nghiêm trọng. Cái mà Lưu Tông Chu gọi là cái nhân của vạn vật nhất thể, chỉ có một đặc điểm lớn nhất là lấy "tâm của con người", tức tâm của cá thể làm nhân. Tuy ông cũng nói về tâm của bản thể, song bản thể này chỉ có thể thể hiện trong nhân tâm, có đặc điểm của ý thức cá thể. Mạnh Tử nói : "Nhân chính là nhân tâm vậy". Nhân tâm chỉ tâm của cái "nhân tâm vậy", đạo tâm (tâm của đạo) tức là chữ nhân. Với suy nghĩ đó thì là một hay là hai ? Nhân tâm vốn chỉ là tâm của con người, sao nói nó là nguy tâm, dục tâm được ? " (Như trên). Đó là nói, nhân tâm là hoạt động, là ý thức sống sôi nổi mà cá thể đã có, đó là nhân.

Nhân là cái tên hợp nhất của thân và tâm, không phải là trên nhân tâm có một cái nhân của bản thể.

Vì thế, cái gọi là vạn vật trong trời đất nhất thể là "con người lấy vạn vật trong trời đất làm nhất thể, không phải là cái nhân, lấy thiên địa vạn vật làm nhất thể vậy" ("Đáp Lý Tư Ngữ" "Toàn thư", quyển 19). "Nhân" (người) là sự tồn tại cảm tính của cá thể, "cái nhân" (nhân ái) thì lại là con người phổ biến đã được đạo đức hóa và siêu việt hóa. Điều đó có sự khác nhau rất lớn. Các nhà lý học, kể cả Vương Dương Minh, lấy nhân làm lý, lấy tâm thể làm nhân, lấy tâm tác dụng làm hình. Cái gọi là "cái nhân lấy vạn vật trong trời đất làm nhất thể", cần phải lấy khắc phục "cái nhỏ bé của hình thể", "cái che lấp ẩn náu của tư dục" làm tiền đề. Lưu Tông Chu thì lấy tồn tại cá thể của con người làm cơ sở, lấy thân tâm hợp nhất làm tiền đề, đã nêu ra Thuyết vạn vật nhất thể của ông. Ở ông xem ra, "Nếu con người và vạn vật trong trời đất vốn là hai thể, thì cần nhờ vào cái nhân để hợp chúng lại, thì sẽ thấy ngay được cái màng ngăn cách vậy" (Như trên). Vạn vật nhất thể không chỉ là nói về cái lý của hình nhi thượng, mà còn là nói về khí ; không chỉ là nói về tâm thể, mà còn nói về hình thể. Cái gọi là "nhất thể" chỉ có thể là "huyền không thức tưởng" (suy nghĩa kiểu tưởng tượng mông lung). "Con người hợp với vạn vật trong trời đất để là con người, như tâm hợp với tai, mắt, miệng, mũi, chân, tay để là tâm. Nói về con người ngày nay mà lấy con người bảy thước để nói, mà quên mất những con người đều có sẵn đủ cả trong vạn vật trong trời đất thì không biết về con người vậy. Lấy một cái màng để nói về tâm mà quên mất cái tâm sẵn có tai, mắt, miệng,

mũi và chân, tay, là không biết về tâm vậy" (Như trên). Con người sở dĩ là con người, trước tiên là ở chỗ con người chịu cái khí của tự nhiên mà có hình thể vật chất, vì thế mà có tính tự nhiên của mắt, mũi, tai, miệng, v.v... Tâm không thể tách rời tai, mắt, miệng, mũi ; nhân không thể tách rời sự tồn tại cảm tính. Điều này rõ ràng có khác với tính siêu việt của cảnh giới về nhân mà các nhà lý học đã nhấn mạnh.

Lưu Tông Chu cũng lấy cái "lý sinh sinh" của vạn vật trong trời đất làm nguồn gốc của nhân, nhưng điều đó không phải hoàn toàn quay về lý học của Trình - Chu. "Đại đức của trời đất nói là sinh, trong trời đất chỉ là một cái lý sinh sinh, con người có được nó để làm tâm thì là nhân, cũng giống như cái mà vạn vật cùng có được vậy. Duy nó là cái cùng có được của vạn vật, nên sinh sinh ra một mạch, cùng tiếp xúc với ta và vật mà vô gián. Con người sở dĩ hợp với vạn vật trong trời đất mà thành cái vì mình, là thế vậy. Con người mà bất nhân, thì đến đâu sinh cơ cũng bị cách trở, dang dở, sống đơn côi một mình một nơi mà lại có thể là người được ư !" ("Độc Thư thuyết yếu nghĩa", như sách đã dẫn, quyển 8). Con người sở dĩ cùng nhất thể với vạn vật, không những cùng có "lý sinh" mà còn cùng có "sinh cơ" (sức sống). "Sinh cơ" đây cũng chính là "sinh ý", "nhân vẫn là sinh ý của nó". Ý của sinh ý, tức là ý của tâm, ý vốn là sinh sinh, không phải là do ta tự rèn luyện mà thành vậy" ("Học ngôn hạ", như sách đã dẫn, quyển 12). Giới tự nhiên sinh sinh không ngừng, đó là "sinh cơ" của khí, sinh cơ này ở người thì là sinh ý, tức cái gọi là ý thức sinh tồn. Ở đây thực ra không có phân khai dứt khoát giữa hình thượng và hình hạ, cũng không có phân biệt rạch ròi giữa tâm và ý,

mà là nhất thể trọn vẹn, cảm tính thống nhất với lý tính, càng không có cái gọi là thiện ác. "Trời đất lấy sinh vật làm tâm, con người cũng lấy sinh vật làm tâm, tâm vốn là nhân, người vốn là nhân, cho nên nói rằng "nhân là nhân tâm vậy", lại nói rằng "nhân chính là người vậy". Nhân chỉ là sức sống (sinh ý) trọn vẹn, không thấy có tình trạng phân biệt thiện ác" ("Luận ngữ học án. Nhan Uyên, đệ thập nhị", như sách đã dẫn, quyển 30). Như vậy, con người của bản thể đạo đức đã biến thành con người hiện thực, con người của tự nhiên, con người của sinh vật học. Điều này xem ra, tưởng như là vai trò của con người bị hạ thấp, nhưng thực tế thì lại bao hàm sự tôn trọng đối với quyền lợi tự nhiên và thừa nhận đối với ý thức cá thể của con người. Con người bằng sự tồn tại hiện thực của mình có thể làm "chủ nhân ông trong trời đất".

Nhưng Lưu Tông Chu còn có tư tưởng Bản thể luận. Ông lấy nhân làm "tâm thể", lấy giác làm chỗ thân thiết của nhân, nhưng lại không lấy giác làm nhân được, mà lấy "mở rộng đại công", vật đến là thuận ứng, làm khí tượng của trời đất để nhấn mạnh loại bỏ "tư tâm". Những điều đó đều có đặc điểm lý học rõ ràng. Nhưng các điều đó trong tư tưởng của Hoàng Tông Hy lại bị nhạt hóa thêm. Hoàng Tông Hy nêu ra, "Cái nhân chính là chủ ý của trời, nhờ vào con người mà kết đông lại, đó là lý không tách rời khí vậy. Phải đâu đã phải là đạo, cái mà nó muốn tìm là ở cái trước chưa sinh, chứ không phải là cái mà ta gọi là đạo vậy" ("Nhân dã giả, Nhân dã chương", "Mạnh Tử sư thuyết", quyển 7). Ông đem sửa "sinh ý" của người thành "chủ ý" do con người quyết định, đó rõ ràng là ông nhấn mạnh sự tồn tại cảm

tính của con người. Ông còn đề xuất thêm, nhân nghĩa chỉ là "hư danh", nhân sinh rơi xuống đất (đoạ địa), chỉ có tình cha mẹ anh em không thể tách rời, phai nhạt được này, mới là "thực". Có thực rồi sau mới có danh, có cha mẹ anh em rồi sau mới có cái danh của nhân nghĩa. Sự việc, thân thiết xuất ra ở tự nhiên của thiên tính, do đó mới có cái danh của nhân nghĩa. ("Nhân chỉ thực chương", như sách đã dẫn, quyển 4). Điều này đã tiến thêm một bước phủ định ý nghĩa bản thể của nhân. Ông công khai đề xuất lấy giác làm nhân, coi trọng tri giác cảm tính của con người. "Cái sở hữu của ta duy chỉ là tri giác mà thôi, Mạnh Tử nói cái lý này là con người có sẵn và chỉ ra chân tính không tìm được ở vạn vật trong trời đất" ("Khẩu chi vu vị chương", như sách đã dẫn). Như vậy, cái gọi là cảnh giới "nhất thể" của các nhà lý học, biến thành sự tự thực hiện, lấy ý thức cá thể làm đặc trưng, tính chất của nó cũng theo đó mà phát sinh ra những biến hóa nào đó.

Giải thích về nhân của Phái khí học, đều giống như quan hệ giữa tâm và lý, vừa không giống Phái lý học xuất phát từ toàn thể vũ trụ để đến thẳng (trực quán) hợp nhất luận nhân tâm, lại cũng vừa không giống Phái tâm học xuất phát từ bản thể của tâm để xuyên suốt (quán thông) hợp nhất luận vạn vật trong trời đất. Họ coi nhân và tâm là quan hệ thể dụng, nhưng lại khác với hợp nhất luận thể dụng của Hồ Hoằng. Nói chung họ đều cho rằng nhân bắt nguồn từ cái lý của trời đất sinh sinh, nói về nội dung thì là khách quan, sự hợp nhất giữa tâm và lý sinh sinh là nhân.

La Khâm Thuận nhấn mạnh nhân và tâm là quan hệ thể dụng, lại là quan hệ chủ khách. Nhân là thể, tâm là

dụng, tâm biểu hiện cái nhân này, nhưng không phải tâm tức là nhân. Ông phê phán quan điểm lấy giác làm nhân, tức là thể dụng không phân biệt, chủ khách không có khác nhau. "Thể dụng tuy không phải là hai vật, nhưng tự có phân ra hình nhi thượng và hình nhi hạ. Nếu lấy giác làm nhân thì lẫn lộn mà không có phân biệt. Hơn nữa một chữ giác, không phải là duy nhất. Khổng Tử là người chưa từng nói, Trình Tử cũng lại chưa từng nói tới đâu" ("Đáp Lưu Nhị Thủ hoán ngộ", "Khốn tri ký". Phụ lục). Thực ra, Trình Hạo rất nhấn mạnh "giác", tuy chưa nói rõ giác, tức là nhân, nhưng lại đã lấy bất giác để nói mất hết tri giác. Như vậy chứng tỏ tâm có thể tự giác coi mình là nhân. Chu Hy không lấy giác làm nhân, nhưng lại lấy giác để biết nhân. La Khâm Thuận chỉ lấy ý của tri giác, phủ định ý bản thể của nó, nên nói nhân và tâm thành quan hệ hợp nhất của hình thượng với hình hạ, thực tế bao hàm quan hệ nhận biết. Nhân được coi là cái lý sinh sinh của trời đất, tuy có ở tâm, nhưng lại cần phải kinh qua tâm trí giác mới có thể thành cảnh giới đạo đức tự giác. Nói về lý thuyết, đó chính là phân tích tâm và lý là hai, chứ không phải hợp làm một. Đương nhiên, điều này thực ra không cần trở ông trở thành người theo "hợp nhất luận thiên - nhân", chỉ là loại hợp nhất này, không phải là theo tâm tức nhân, hoặc nói theo ý nghĩa tự siêu việt, mà là nói về tâm lý trí, nhận thức tự giác về cái lý sinh sinh trong tâm, đó cũng là cái nhân của thiên - nhân hợp nhất.

Vương Đình Tương đại thể cũng gần như thế. Ông cho rằng, thần của tâm, thông với cái đạo sinh sinh của trời đất, là nhân. Cái nhân tuy vô gián với vạn vật nhất thể, nhưng

tính chủ thể của con người là ở chỗ tác dụng chúa tể nhận biết của tâm, mà không ở sự tự giác ngộ của ý thức đạo đức. "Nhân và vật quán thông mà vô gián vậy. Vạn vật cùng có ham muốn mà không hại đến nhau, đạo cùng hành mà không trái đạo lý, đó là nhân của trời đất vậy. Lão giả an chi, bằng hữu tín chi, thiếu giả hoài chi (già thì chắc chắn yên vị, bạn bè thì tin cậy, trẻ con thì ôm ấp), đó là nhân của thánh nhân vậy, cho nên mỗi vật đều có chỗ của mình gọi đó là nhân" ("Thận ngôn. Tác thánh thiên"). Nhân của trời đất biểu hiện là cái đạo vạn vật hóa dục cùng hành mà không trái đạo lý. Nhân của thánh nhân thì biểu hiện là cùng thần tri hóa (tri thức hoá thành thận đích thục), nhưng lại do con người làm nên. Nhận thức nhân của thiên, thì tức là nhân của thánh nhân. Học làm thánh nhân, cũng phải làm như vậy.

Vương Phu Chi được coi là người tập đại thành của Phái khí học, phân biệt rõ giới hạn giữa nhân và tâm, đã phê phán quan điểm tâm tức nhân, chỉ ra "nhân tâm" và "tâm tri giác không phải là cùng một nguồn gốc". Cái gọi là "nhân tâm" hoặc tâm của nhân nghĩa, "cần dưỡng tính để làm cho tâm tồn (sở tồn tâm), có như vậy mới làm cho cái lý nhân nghĩa không mất" (" Mạnh Tử . Cáo Tử Thượng", " Độc Tứ Thư đại toàn thuyết", quyển 10). Sở tồn tâm là chỉ "lý sinh" được ở trời mà có ở tâm, chứ không phải là bản thể của tâm hay "bản tâm". Thậm chí ông phê phán Thuyết lấy tâm làm nhân của Mạnh Tử, là lấy tri giác linh thiêng sáng suốt (linh minh) làm tính. "Tâm thì chỉ là tâm, cái nhân chính là cái đức của tâm vậy. Đã lấy nhân làm tâm, thì không tránh khỏi giữ lấy bên mình cái sự linh thiêng sáng suốt

(linh minh) của vận động tri giác để làm tính" (Như trên). Ở Vương Phu Chi xem ra, "đức của tâm" không phải là tâm. Nhân được coi là "đức của tâm", là để chỉ nói về tính, tâm là để chỉ nói về tri giác linh thiêng sáng suốt (linh minh). Tâm và nhân là quan hệ giữa con người và tự nhiên, giữa chủ thể và khách thể, chứ không phải là tâm tự siêu việt của nhân. Tâm sinh ở "lý sinh" tức nhân, nên lấy nhân làm thể, tức "nhân" là nhân tâm, cho nên cùng với tâm linh thiêng sáng suốt (linh minh) là thể, nhưng không thể lấy tâm linh thiêng sáng suốt (linh minh) này làm nhân. Cái gọi là "không dám tránh những lời nhạo báng thô thiển để được nối giống như Tiên nho" (Như trên) của ông chính là để chỉ nói về cái đó. Đây không những chỉ phủ định Thuyết bản tâm tức nhân của Phái Lục Cửu Uyên và Vương Dương Minh, mà cũng có khác rất lớn với Thuyết tâm thể tức nhân của Chu Hy. Tuy nhiên, ông không có phủ định nhân là cảnh giới đạo đức cao nhất, nhưng cần phải trải qua "Suy tư để biết", "Học để có thể biết nó", sau đó có được cái đức sẵn có của cái tâm đó để phục hồi sự sáng suốt và để lấy đó thực hiện cảnh giới của nhân. Đó chính là sự khác nhau rất lớn giữa Vương Phu Chi với các nhà lý học trước đây.

Vương Phu Chi lấy nhân làm "lý sinh", ở con người là "đức của tâm", là "lý của ái". Các điều này không có khác với Chu Hy. Nhưng vấn đề là ở chỗ có sự giải thích khác nhau về "đức của tâm". Chu Hy, một mặt nói, "đức của tâm" là có được ở trời, mặt khác, lại nói "Đức của tâm" là có được ở tâm. Vương Dương Minh đã lấy cái sau của nó để phủ định cái trước của nó, đã hoàn thành Hợp nhất luận thiên nhân trong Chủ thể luận. Vương Phu Chi thì lấy cái

trước của nó để phủ định cái sau của nó. Ông đã xây dựng nên Thuyết chủ khách hợp nhất theo kiểu nhận biết. Chu Tử nói : "Nhân chính là cái đức của tâm, chữ "đức" cũng cần phải phân biệt xem xét, không thể giải thích "có được ở tâm". Đức tự thuộc về thiên. Phu Tử là người lấy cái nhân, con người có được nó là cái tâm bình dị" (Như trên). "Tâm Bình Dị" thực tế là nói về đức chứ không phải nói về tâm, để nó không tách rời nhân tâm, nên gọi là tâm Bình Dị. "Nói về tâm tức là nói về nhân" (Như trên). Còn tâm của nhân tâm, cố nhiên là không thể nói tách rời khỏi nhân được, tất là nó phải lấy nhân làm thể của mình, nhưng tất phải "tìm" rồi sau mới có được ở cái nhân, như vậy không thể nói được bản thể của tâm là nhân rồi. Vì thế ông lại nói : "Mạnh Tử sát sao dạy người tìm cái nhân, còn Trình, Chu thì lại chỉ ra cái cảnh giới không tìm tự đắc, không động hư huyền (không tìm mà tự thấy được, trống rỗng hư huyền) Thật kỳ lạ thay !" (Như trên). Đó là sự phê phán trực tiếp Thuyết tâm thể tức nhân.

Vương Phu Chi cũng thừa nhận "nhân" là phạm trù của "thiên nhân hợp nhất" và "tâm lý hợp nhất", hơn nữa lại giải thích nhân theo ý nghĩa đó. Ông một mặt nói, nhân là "lý sinh mà cả mình và vạn vật đều cùng có được" ("Chính Mông chú. Chí đương thiên"). Điều đó đã nói rõ về nhân theo nguồn gốc và nội dung khách quan. Nhưng chỉ có điều đó không thôi thì vẫn không đủ, mà còn cần phải liên hệ với tâm, tức cần phải có được ở tâm, mới là nhân được. "Cái nhân chính là lý sinh chứa ở cái tâm vậy" (Như trên). Điều này đã nói rõ về nhân theo ý nghĩa thống nhất giữa chủ và khách thể. Mặt khác cái lý sinh sinh của trời đất cần phải

"chứa" ở tâm mới là nhân được, như vậy chứng tỏ tâm tuy không phải là nhân, nhưng lại là người gánh trách nhiệm về chủ thể của nhân, nói theo ý nghĩa đó, không có tâm thì không có nhân. Nhưng như vậy không thể nói không có nhân thì không có tâm được, bởi vì không có nhân thì tâm vẫn có.

Muốn thực hiện nhân, cần phải "vứt bỏ cái tư dục, gạt bỏ cái tư ý, cố giữ lấy và chịu khó làm được những cái mình biết (sở cập của tri), ba cái này đủ để nói là nhân rồi. Há cần phải lấy toàn lý trời, mở rộng đại công, thuận ứng lúc vật đến, để thống nhất tứ đoan mà gồm đủ cả muôn cái thiện, sau đó mới có thể giữ được sao ?" ("Luận ngữ, Vệ linh công", "Độc Tứ Thư đại toàn thuyết", quyển 6). Điều đó lại một lần nữa chứng tỏ Vương Phu Chi vẫn giữ thái độ phủ định Thuyết nhân "Trong một tâm có đủ lý trời trọn vẹn" của Trình Hạo và Chu Hy. Một mặt, ông nhấn mạnh vật bỏ tư dục, tư ý ; mặt khác, ông lại nhấn mạnh "giữ lấy và làm được những cái mình đã biết" ("Sở cập của tri"), lấy "tri" làm phương pháp quan trọng để thực hiện nhân, điều này đã làm nổi bật tác dụng nhận biết của chủ thể. "Tiên Nho nói là "Tuỳ chỗ mà thể hiện lý trời". Cho nên cũng cần phải học hỏi cả về bờ nước làm nó" ("Mạnh Tử. Cáo Tử Thượng thiên", như sách đã dẫn, quyển 10), như vậy chứng tỏ ông rất coi trọng tác dụng của lý tính nhận biết, Chu Hy cũng nhấn mạnh nhận thức, nhưng đấy chỉ là phương pháp thực hiện tự trực giác. Vương Phu Chi từ đầu đến cuối luôn lấy tâm và nhân làm quan hệ nhận biết. Cái gọi là hợp nhất, chỉ là sự tương hợp về nhận thức chứ không phải là sự đồng nhất về tự siêu việt. Nhưng cũng cần chỉ ra, cái gọi là nhận

thức của Vương Phu Chi, quy cho cùng cũng là tự nhận thức của Giá trị luận, tức là nhận thức về "lý sinh" tức "thiện" trong tâm để thực hiện sự thống nhất với giới tự nhiên.

Vì thế, đây không hoàn toàn là vấn đề nhận thức về chủ và khách thể, mà là quan hệ giá trị giữa con người và giới tự nhiên. Nhân và tâm lại là quan hệ giữa bản thể và tác dụng, giữa nội dung và hình thức. Nói theo ý nghĩa nhất định, tâm lại có thuộc tính đạo đức, không chỉ là tâm nhận biết về trung tính. Tuy ông đã nói tâm "Đầu lớn (đại đoạn) chỉ là vô ác mà tương ứng với cái thiện, nhưng chưa có thể cần đến cái thiện vậy" (Như trên). Song, ông lại cho rằng "Nhân nghĩa chính là cái thực của tâm vậy, như trời có âm dương. Vận động tri giác là kỷ của tâm vậy, như âm dương có biến hợp vậy" ("Lương Huệ Vương. Thượng", như sách đã dẫn, quyển 8). Con người sở dĩ có thể hợp nhất với giới tự nhiên không phải ở chỗ con người có cái tâm vận động tri giác, mà là ở chỗ con người có cái tâm của nhân nghĩa, cần lấy nhân nghĩa làm cái sở hữu của mình, như nội dung và hình thức, không thể phân làm hai. Không chỉ như thế, tâm luôn là nơi sinh ra của nhân, là nơi hiện ra của nhân. Nhân được coi là cảnh giới cao nhất của Thiên - Nhân hợp nhất, không chỉ là nhận thức tự giác, mà còn là thực tiễn tự giác, cần phải dựa vào tâm để thực hiện. ("Nếu nói tồn, nói "dưỡng", nói "cầu", nói "tận", thì rõ ràng đều có nhân nghĩa ở trong đó, nên nói thẳng ra là "nhân là nhân tâm vậy") (Như trên). Ông lấy vô tư làm bản thể của nhân, lấy vứt bỏ tư dục, tư ý làm phương pháp thực hiện nhân, chứng tỏ, về căn bản, ông chưa khắc phục được lý luận thiên nhân lý học.

Vương Phu Chi tuy đã phê phán thuyết cảnh giới "không động huyền hư" của Trình Hạo và Chu Hy, nhưng điều mà ông theo đuổi vẫn là cảnh giới tinh thần của thiên - nhân hợp nhất. Ông phủ định lấy bản thể của tâm làm nhân, mà lấy nhân làm cái "thực của tâm", song cuối cùng cần phải thực hiện sự hợp nhất giữa tâm và lý. Ông phê phán Thuyết "xâm nhập vu dị đoan giác liễu năng tri" (nghĩa là, thuyết thâm nhập vào các đầu khác nhau để hiểu biết năng lực) của Dương Thời (Như trên), mà phú cho tinh thần chủ thể nội dung đạo đức tiên nghiệm và lấy đó làm sự tồn tại bản thể của con người. Tâm mà đã trừ bỏ được tư dục và hiện rõ cái nhân của toàn thể cái tâm để tiến vào cảnh giới lý tưởng của thiên nhân hợp nhất, thì như vậy, đã thể hiện sự thống nhất hài hoà hoàn toàn giữa con người với xã hội và tự nhiên.

Nhưng Vương Phu Chi còn có Thuyết "nhân giả thuộc về nhân đạo", "con người cũng thuộc về nhân đạo (Xem "Trung Dung". Chương 20, như sách đã dẫn, quyển 3), ý nghĩa là, thiên đạo lập nên con người, mà có nhân đạo, tận nhân đạo, tức là sở dĩ hợp với nhân đạo. Đó cũng là ý tứ về "con người chính là tâm của trời đất". Ở đây "con người không tách rời vật và có ý về thấu triệt từ đầu đến cuối, từ trong ra ngoài. Một mặt chứng tỏ, tự cái nhân thân thiết xuất ra từ tự nhiên của thiên tính, "là cái tự nhiên của nhân đạo" (đạo người), tức là cái "thực nhiên của lý trời" (Như trên). Mặt khác chứng tỏ, nhân đạo cần dựa vào con người để thực hiện, mà con người là sự tồn tại vật chất của cảm tính hiện thực, con người sở dĩ hành động nhân đạo, là có cái tài về trí, nhân, dũng. "Nếu biết nhân, đúng, thì con

người đã dùng để hành đạo, mà không phải lý điều của đạo, và bản nguyên của nó" (Như trên). Nó không phải là lý điều của đạo, mà là năng lực tiềm tại của con người chịu ở trời mà dùng để hành đạo, "lấy đức hành đạo, cho nên cái hành tất là một". Chứng tỏ hai cái này là thống nhất. Cảnh giới của nhân không thể tách rời tài chất tự nhiên và năng lực tiềm tại của con người.

Điều có ý nghĩa là, Đới Chấn cũng có tư tưởng giống như vậy. Trong "Mạnh Tử tự nghĩa sớ chứng" có ghi một dòng "nhân nghĩa lễ trí". Ông nêu ra "cái nhân chính là cái đức sinh sinh vậy", và chỉ ra đây là "nhân đạo" (đạo người). "Từ nhân đạo thông tới thiên đạo, từ đức tính của con người thông đến đức trời, thì khí hoá lưu hành sinh sinh không ngừng, đó là nhân vậy. ... Ở thiên là khí hoá sinh sinh, ở người là tâm của nó sinh sinh, vậy nhân vẫn là đức vậy ". Ông cho rằng, nhân là cái "đức" sinh sinh, ở người là cái "tâm" sinh sinh, chứ không phải là cái lý chứa ở tâm. Nhưng dọ đâu mà đạt tới tận cùng của đạo người, thì cũng như vậy thôi, tức là ở cái tài của "trí, nhân, dũng", đó là đức tính có sẵn ở con người ta. "Ba cái đó là cái mỹ của tài chất, vì tài chất mà tiến lên để học, như vậy đều có thể đến với thánh nhân", tức đạt tới cảnh địa của nhân. Đó cũng là cơ sở tự nhiên lấy tài chất của con người làm nhân.

Nhưng sự khác nhau rất lớn giữa hai ông là, Vương Phu Chi không xa rời lập trường của chủ nghĩa lý tính đạo đức. Cái gọi là sinh của ông, là chỉ lý sinh của con người sở dĩ là con người, biểu hiện là nguyên tắc đạo đức tiên nghiệm. Cái gọi là sinh của Đới Chấn thì lấy sinh mệnh cá thể của

sinh vật học và nhu cầu sinh lý của nó làm nền tảng. "Cái chất của dân ư, đó là sự ăn uống và thường dùng hàng ngày". Chẳng qua là nhân đạo cho nên sinh sinh. Một người thoả mãn sinh, suy ra là cùng thoả mãn sinh với thiên hạ, là nhân vậy". Ông lấy ăn uống hàng ngày làm sinh, suy ra thiên hạ mà mọi người cùng thành kẻ sinh là nhân, cũng là "lấy thoả mãn cái " tính đại chính" là nhân. Điều đó không thể không nói có tính chất của chủ nghĩa nhân bản cận đại. Vì thế, nhân học của Đới Chấn, nới theo ý nghĩa nhất định, là tiêu chí quan trọng chuyển biến từ thuyết cảnh giới lý học lên chủ nghĩa nhân bản cận đại.

CHƯƠNG 25

LẠC

"Lạc" trở thành phạm trù lý học chủ yếu là chỉ sự thể nghiệm tình cảm của thiên nhân hợp nhất, tức con người và giới tự nhiên hợp nhất, cũng là một ý thức thẩm mỹ hay hình thái quan niệm. Được coi là sự thể nghiệm siêu việt của Bản thể luận, nó vừa là tình cảm, vừa là siêu tình cảm; vừa là lý tính, vừa là siêu lý tính. Nó giống như phạm trù về "thành" và "nhân" v. v... đại biểu cho cảnh giới tinh thần của thiên và nhân hợp nhất, tâm và lý hợp nhất, nhưng nói theo ý nghĩa thẩm mỹ. Nó nằm trong hệ thống phạm trù chân, thiện, mỹ hợp nhất của lý học, nó đại biểu cho ranh giới của mỹ. Giống như "Thành" và "Nhân", nó đều thuộc về tư duy tính chỉnh thể, nhưng Lạc được nhấn mạnh hơn sự thể nghiệm trực quan, và cũng được nhấn mạnh hơn tính chủ thể và tính chủ quan.

Các nhà lý học đều rất phấn khởi nói về Lạc của Thánh nhân và của hiền nhân, thực tế là nói về lạc của "Thiên nhân hợp nhất". Họ coi đây là niềm hạnh phúc và vui mừng nhất trong đời sống tinh thần, cũng là mục tiêu cao nhất mà mọi con người sinh ra đều truy tìm. Vì thế, nó là sự hoàn thành cuối cùng của hệ thống phạm trù thiên nhân

hợp nhất. Thiệu Ung nói : "Học không đến với Lạc, không thể gọi là học" ("Quan vật ngoại thiên", quyển 12). Giống như "Học không đến ngưỡng của Thiên và Nhân thì không đủ gọi là học được". Đây là những câu nói tiêu biểu thể hiện cho cách nhìn chung của các Nhà lý học.

"Lạc" được coi là sự thể nghiệm tình cảm đặc thù, không thể tách rời "Thành" và "Nhân", không phải là tồn tại độc lập. Nó đã thẩm thấu nội dung của luân lý học, có sự tham dự của nhận thức. Vì thế, trong hệ thống phạm trù lý học, "Lạc" luôn luôn không phải là thể nghiệm mỹ cảm đơn thuần hay mỹ cảm hình thức thuần tuý. Đây lại là đặc điểm lớn nhất của hệ thống phạm trù lý học.

"Lạc" được coi là phạm trù quan trọng trong tư tưởng truyền thống của Nho gia, ngay từ ban đầu đã có mối liên hệ với "Lạc giáo". "Lạc " được coi là một trong "sáu nghệ" của Nho gia, có tác dụng quan trọng trong việc "chuyển đổi phong tục". Công năng chủ yếu của nó là thực hiện sự nhất trí hài hoà giữa người và người trong xã hội, và cùng với "lễ giáo" hành động giúp cho việc duy trì trật tự đẳng cấp trong luân lý xã hội. "Lạc" bao gồm hai mặt là thiện và mỹ, cái gọi là tận thiện, tận mỹ của Khổng Tử chính là nói về cái này.

Nhưng "Lạc" được coi là phạm trù triết học, lại vượt ra ngoài phạm vi của âm nhạc. Nó chủ yếu là chỉ về sự thể nghiệm mỹ cảm của chủ thể đã đạt được trong quan hệ thẩm mỹ với khách thể, loại thể nghiệm này tồn tại không tách rời khách thể và toàn bộ giới tự nhiên, nó là sự hợp nhất của hai cái này. Trong loại thể nghiệm này, giới tự

nhiên bị nhân hoá, nó không phải là giới tự nhiên ngoại tại khách quan thuần tuý, mà là có sắc thái tình cảm của con người ; giống như vậy, con người cũng không phải là sự tồn tại đối lập với giới tự nhiên, chủ quan thuần tuý, mà là dung hoá (hoà tan) vào trong toàn bộ giới tự nhiên. Thực sự cái gọi là "lấy từ một trường hợp trong vạn vật để xét thì thấy tất cả từ lớn đến nhỏ đại loại đều vui cả". Đó chính là cảnh giới chỉnh thể của thiên nhân hợp nhất.

Khổng Tử than rằng : "Ngô dự Điểm dã" (có nghĩa là : "Ta với Điểm là vậy") ("Luận ngữ. Tiên tiến thiên", lại có lời than của Nhan Uyên : "Không thay đổi cái lạc này") ("Ung Dã Thiên"), còn có các bài luận như "Kẻ biết không bằng kẻ tốt, kẻ tốt không bằng kẻ biết lạc" (Như trên), và "Nhân chính là núi lạc, trí chính là sông lạc". Đó đều là một loại cảnh giới tinh thần kiểu mỹ học mà chủ thể đã đạt được. Mạnh Tử thì lấy muôn vật đều sẵn, phản thân mà thành làm "Đại lạc", trực tiếp nêu ra vấn đề quan hệ thiên nhân. Tuân Tử nêu ra "Lạc chính là cái cần thiết không trách khỏi của tình người vậy" ("Tuân Tử. Lạc luận thiên"), nó được xem là nhu cầu tình cảm của con người. "Lạc ký" về sau từ Nhân tính luận nói chung đã nêu ra mệnh đề là : "Nhân sinh mà tĩnh là tính của thiên vậy ; cảm ở vật mà động là ham muốn của tính vậy", coi hoạt động của tình cảm động sau khi xuất ra thiên tính và cảm vật, là đặc điểm chủ yếu của lạc, coi "phản xạ" để tồn "thiên lý" (lý trời) là phương pháp quan trọng để thực hiện lạc. Các điều đó đều trở thành bài học trung tâm bàn luận của các nhà lý học. Nhưng các nhà lý học phổ biến đã xây dựng được triết học về bản thể luận, thế là ranh giới của lạc là có tính chất của

cái siêu việt. Nó không chỉ là thể nghiệm tình cảm hay hoạt động cảm thụ của tâm lý học hay kinh nghiệm luận, mà còn là cảnh giới bản thể xuất ra từ tình cảm, mà lại siêu tình cảm, đạt tới lý tính mà lại siêu lý tính. Nó lại càng có nhiều hơn tính chất của trực giác và trực quan, đã biểu hiện hai đặc tính tư duy lớn về tính chỉnh thể và tính trực quan của triết học lý học và triết học truyền thống.

Ở thời kỳ mở đầu của lý học, lấy phong trào cổ văn làm tiêu chuẩn, Liễu Tông Nguyên đã từng nói đến vấn đề lạc, nhưng đó là xuất phát từ thể nghiệm tình cảm để nói rõ lạc là "cái không thể miễn được của tình người", "để làm rõ vật chẳng qua làm đao" ("Phi quốc ngữ. Thượng, Vô xạ"), "Liễu Hà Đông tập", quyển 44). Về điểm này tương đối gần gũi với Tuân Tử. Những người như Phạm Trọng Yêm và Âu Dương Tu, v.v... vào những năm đầu thời kỳ Bắc Tống đã nói về lạc từ góc độ của triết học xã hội "hoà dân" và "Thành dân chi dục" (muốn thành dân). Câu nói nổi tiếng của Phạm Trọng Yêm là : "Tiên thiên hạ chi ưu nhi ưu, hậu thiên hạ chi lạc nhi lạc"(nghĩa là : "Lo trước cái lo của thiên hạ, vui sau cái vui của thiên hạ"). Tuy nhiên, từ quan điểm nhân cách đạo đức, ông đã nêu ra vấn đề về lạc, những vẫn chưa đạt tới chiều cao của Thuyết cảnh giới tinh thần. Mãi đến thời kỳ hình thành lý học, Chu Đôn Di mới chính thức từ Thuyết cảnh giới bản thể, nêu ra vấn đề về lạc.

Theo Nhị Trình, khi học tập, Chu Đôn Di thường nói : "Mỗi lần bảo tìm chỗ lạc của Nhan Tử, Trọng Ni, thì thấy việc nào cũng thuộc về lạc cả" ("Di thư", quyển 2, Thượng). Lại nói : "Sau khi mổ tự tìm gặp lại Mậu Thúc để ngâm

phong vịnh nguyệt và rồi về thì đều thấy có ý. "Ngộ dự Điểm dã" có ý như là "Ta và Điểm vậy" (Như sách đã dẫn, quyển 3). "Chu Mậu Thúc để cỏ trước cửa sổ, không nhổ đi, hỏi ông, ông đáp là nó "giống như ý của bản thân mình" (Như trên). Điều đó chứng tỏ Chu Đôn Di không phải là bàn luận vấn đề về lạc một cách chung chung, mà là từ Học thuyết thiên nhân hợp nhất của bản thể tâm tính và thể nghiệm tình cảm, đã đưa ra Thuyết cảnh giới về mỹ.

Cái gọi là lạc của Nhan Tử và Trọng Ni, cũng là ý "Thánh trông mong trời, hiền trông mong ở thánh" (Thánh hy thiên, hiền hy thánh), thực tế đó là chỉ cảnh giới thiên nhân hợp nhất, nhưng đây là nói theo ý nghĩa thể nghiệm mỹ cảm. Nhan Uyên nói : "Không bực tức, không ngả nghiêng lay chuyển, ba tháng không vi phạm về nhân", như vậy là đã đạt tới cảnh giới về nhân, mà nhân là tính mà trời phú cho, cũng là thành. Thánh nhân có thể "yên" (ghép cho vào) cái tính của nó, hiền nhân có thể "phục" (khôi phục) được cái tính của họ. Muốn học cái mà Nhan Tử đã học được, thì phải phục hồi được cái tính của thành và nhân. Nếu đã làm được như thế cũng có thể giống như Nhan Tử được, tuy ở ngõ hẻm, ăn một bát cơm, uống một hụm nước thôi, mà người cũng không phải lo lắng gì lắm và "không thay đổi được niềm vui của ông". Đó chính là trong danh giáo tự có lạc địa, đồng thời lại có một mặt siêu danh giáo, siêu công lợi. Cái gọi là siêu công lợi, là nói loại lạc này, nó không vì giầu nghèo mà lay chuyển, cũng không phải là lạc mà người theo cảm giác luận đạo đức đã nói. Nó là sự thoả mãn về tinh thần của mình đã cảm thụ được trong cảnh giới về nhân. "Những cái mà kẻ phú quý yêu thì Nhan

Tử lại không yêu, không cầu, mà lại đi vui ở cái chí nghèo, sao lại có cái tâm độc đáo như thế ? Trong trời đất còn có những thứ chí quý, chí yêu đáng tìm (cầu) mà cái khác với người khác là thấy được cái lớn của nó mà quên đi cái nhỏ vặt của nó. Thấy cái lớn thì tâm bình thản, tâm đã bình thản thì không thấy có cái gì là không đủ, đã không thấy có cái gì là không đủ rồi, thì đó là một trong những chỗ phân biệt giữa phú quý và nghèo hèn. Đó là một trong những chỗ có thể hoá mà làm cho đều nhau được" ("Phù phú quý nhân sở ai dã, Nhan Tử bất ái bất cầu nhi lạc hồ bầu giả, độc hà tâm tai ? Thiên địa dán hữu chí quý chí ái khả cầu nhi dị hồ bỉ giả, kiến ky đại nhi vong kỳ tiểu yên nhĩ. Kiến kỳ đại tắc tâm thái, tâm thái tắc vô bất túc, vô bất túc tắc phú quý bần tiện xứ chi nhất dã. Xứ chi nhất tắc năng hoá nhi tề") ("Thông thư. Nhan Tử"). Cái gọi là "lớn" (đại) chính là cái nhân sở tính của tâm; cái gọi là "nhỏ" (tiểu) chính là sự ham muốn của tai mắt. Phú quý chỉ có thể thoả mãn sự ham muốn của tai mắt, chỉ là vật ngoài thân, chỉ có cái mà tâm có, mới là cái chí quý, chí ái. Đó là sự tự thể nghiệm, là sự tự đánh giá về đạo đức và mỹ. Loại thể nghiệm và đánh giá này chính là sự hợp nhất với bản thể vũ trụ, đều là một với sự biến hoá của trời đất. Đó là một loại "Lạc" chân chính.

Ý của cái gọi là "Ngộ dự Điểm dã", là quên hai cái vật và ta, thiên nhân nhất thể, mình hoàn toàn hoà tan vào giới tự nhiên, đứng ngoài đấu tranh xã hội, đạt tới cảnh giới mỹ học siêu công lợi. Cái gọi là "Cỏ trước cửa sổ không nhổ đi" là sự tự nhiên nhân hoá hay nhân hoá tự nhiên, vật tức ta, ta tức vật, giới tự nhiên tràn đầy sức sống, đầy lồng ngực

là cái tâm sinh sinh. Loại "hàm ý" này chỉ có ở trong thể nghiệm trực quan, tức "tính quan", mới có thể thể hội (nhận thức) được. Đó là một loại cảnh ý, đã thể hiện sự nhất trí hài hoà hoàn mỹ giữa con người và giới tự nhiên. Loại lạc này ngôn ngữ không thể nào biểu đạt được, nó là một loại tư duy ý tưởng, vượt ra ngoài giới hạn ngôn ngữ thông thường.

Nhị Trình luôn nghĩ không quên "Xứ lạc của Khổng Tử và Nhan Tử", có thể hội sâu (nhận thức sâu sắc), đồng thời đã kế thừa và phát huy tư tưởng đó. Nếu nói Chu Đôn Di còn có sắc thái "tự nhiên", sùng thượng của Đạo gia, thì Nhị Trình lại càng có đặc trưng luân lý, nặng về Nho gia. Trình Hạo cho rằng, vì học không phải là theo đuổi tri thức ở ngoài, mà là tìm tòi cảnh địa về lạc, chỉ có đạt được cảnh địa về lạc, mới là hoàn thành thật sự. "Học tới được lạc là thành đạt. Dốc lòng tin vào học được, chưa biết cái tự đắc thì đó là lạc. Người mà tốt thì học như đi chơi vào vườn cây của người khác ; Người mà lạc thì như vật của mình (kỷ vật) vậy" ("Học chỉ vu lạc tắc thành hĩ. Đốc tín hảo học, vị tri tự đắc chi vi lạc. Hảo chi giả, như du tha nhân viên phố ; Lạc chi giả, tắc kỷ vật nhĩ") ("Di thư", quyển 11). Cái gọi là "tự đắc" và "kỷ vật" là ý thức thẩm mỹ của Bản thể luận. Nói về phương pháp, là kết quả của tự thể nghiệm. "Học" chỉ là một tri thức kinh nghiệm, không đủ là quý. "Tốt" (hảo) tất có cái mà tốt (sở hảo), có cái mà tốt thì đã tất có sự phân biệt vật và ta, người và mình, cho nên như đi chơi trong vườn của người khác và không phải là sở hữu của mình ; chỉ có "Lạc" mới là sở hữu của nhà mình, không cần

để ta đi tìm người khác, quên mình mà theo vật, vì đó là lạc có được của tự thể nghiệm. Nhưng cái mình được cuối cùng là cái gì vậy ?

Đó là cảnh giới "vạn vật nhất thể" lý giải được từ ý thức thẩm mỹ. Loại cảnh giới này vừa là đạo đức, vừa là mỹ học ; vừa là khách quan, vừa là chủ quan ; vừa là lý tính, vừa là thể nghiệm trực quan. Nó tiếp xúc với lý tính và tình cảm là nhất thể. Lấy thể nghiệm chủ quan làm đặc trưng chủ yếu, hợp chủ thể thẩm mỹ với đối tượng mỹ cảm lại làm một, tiến vào ranh giới mỹ cảm, vật ta nhất thể, nội ngoại không phân biệt, đã vượt ra ngoài hạn chế của hình thể, đi sâu vào bản chất của mỹ, vì thế mới có tinh thần phấn khởi rất lớn. Ông làm thơ : "Nhàn lai vô sự bất tòng dung, thuỵ giác đông song nhật dĩ hồng. Vạn vật tĩnh quan giai tự đắc, Tứ thời giai hứng dự nhân đồng. Đạo thông thiên địa hữu hình ngoại, Tư nhập phong vân biến thái trung. Phú quý bất dâm bần tiện lạc, Nam nhi đáo thử thị hào hùng" (Tạm dịch ý thơ là : Rỗi nhàn vô sự không cho phép. Ngủ đến vừng hồng rọi cửa đông. Đất trời vạn vật đều thoải mái. Bốn mùa rộn rã vui cùng người. Đạo thông trời đất hữu hình ngoại. Hồn tràn trong biến thái gió mây. Giàu không phóng đãng, nghèo vẫn lạc. Nam nhi đến thế thật hào hùng) ("Thu nhật ngẫu thành", " Văn tập", quyển 3). Loại thể nghiệm mỹ cảm, biến đổi bốn mùa của giới tự nhiên hoà nhập làm nhất thể này, lấy tĩnh quan làm đặc điểm. Cái gọi là "tĩnh quan" là sự kết hợp giữa tư duy trực quan với sức tưởng tượng, là sự vận dụng và biểu hiện cụ thể của tính năng động của chủ thể trong cảnh giới mỹ học. Nó đưa ý thức chủ thể nhập vào giới tự nhiên, khiến nó có đặc điểm

tình cảm, "không có tình quan", thì vật là vật, ta là ta, không thể sản sinh ra thể nghiệm mỹ cảm. Cái gọi là "vạn vật tình quan giai tự đắc", chính là nói về tư duy trực quan, nó không đòi hỏi bất kỳ một trung giới nào, và là một loại "thể hội" trực tiếp hoặc là hoạt động thể nghiệm về cấp độ tự phản tư (tự suy nghĩ lại), từ đó đạt tới "thể là sự hoá của trời đất". Thực ra, "Nói thể là sự hoá của trời đất, đã thừa một chủ thể, chỉ thế đã là sự hoá của trời đất" ("Di thư", quyển 2, Thượng). Như vậy có nghĩa là quá trình thể nghiệm lấy "tình quan" làm đặc trưng, cũng chính là quá trình trời đất biến hoá. Tính mục đích chủ quan và tính tất nhiên khách quan hợp lại làm một. Đó là một loại cảnh giới siêu thần nhập hoá hay cảnh ý. Trong loại cảnh giới này, sự hoá của vạn vật trong trời đất tức là sự hoá của ta, như "Chim bay cá nhảy", thực ra không phải là ở chỗ sự sống sôi động của giới tự nhiên, mà là ở chỗ ta thể nghiệm được sự sống sôi động của nó, điều đó đã thể hiện sự thống nhất hài hoà giữa con người và vạn vật trong trời đất, vì thế nên có ý nghĩa mỹ học. Cái gọi là "Đạo thông thiên địa hữu hình ngoại" là tiến vào loại cảnh giới chỉnh thể siêu thần nhập hoá, từ hữu hạn đạt tới vô hạn, từ tương đối đạt tới tuyệt đối. Nhưng cảnh giới này tồn tại không tách rời vạn vật trong trời đất, tồn tại không tách rời đối tượng thẩm mỹ, nó vừa ở ngoài hữu hình, lại vừa ở trong hữu hình, nó cần phải có đối tượng cảm thụ thẩm mỹ, như loại gió xuân, nước sông Nghi Hà (tên sông bắt nguồn từ tỉnh Sơn Đông chảy vào tỉnh Giang Tô của Trung Quốc - ND), gió trăng hoa cỏ, chim bay cá nhảy, cũng đều cần phải dựa vào nhau để tồn tại ở trong sự cảm thụ thẩm mỹ của đối tượng cụ thể.

Đó chính là "Tư nhập phong vân biến thái trung (Hồn tràn trong biến thái gió mây" và cũng là "Vạn vật sinh ý tối hảo quan" (sức sống của vạn vật nhìn vào hay nhất). Cái gọi là "Thác vật ký ý nhi ý xuất vật biểu" (Gửi ý vào trong vật và vật thì thể hiện ý ra bên ngoài), chính là nói cái ý này đây.

Loại cảnh giới này, vừa là kết quả của thể nghiệm tình cảm, vừa là hình thức phổ biến và nguyên tắc thẩm mỹ siêu tình cảm, tức ý thức bản thể của vật và ta là một khối trọn vẹn (hồn nhiên nhất thể). Nó và nhân luôn luôn không thể tách rời. Nó là động thái, chứ không phải là tĩnh thái, lấy "vạn vật sinh ý" làm đối tượng thể nghiệm, lấy nhân làm nội dung thể nghiệm, vì thế mà có tính đạo đức và tính mục đích rõ ràng. Cái gọi là thiên "lấy tâm của nó để phổ biến khắp muôn vật mà vô tâm" của ông, chính là từ phương diện giới tự nhiên để nói rõ khách thể thẩm mỹ, vừa là tính tất nhiên khách quan, lại vừa là có tính mục đích tiềm tại. Cái gọi là con người "lấy tính thuận theo muôn vật mà vô tình", chính là từ phương diện của con người để nói rõ chủ thể thẩm mỹ, vừa có tính mục đích, lại vừa hợp với tính tất nhiên khách quan. Trong ý gió mây biến thái và sinh sinh của giới tự nhiên, chủ thể thẩm mỹ trong thể nghiệm chủ quan đã hoàn thành sự siêu việt theo cảnh giới cao nhất ; vì thế mà có đặc điểm siêu công lợi. Nó là "không có cái gì là không làm", không phải là "có cái gì làm mà làm", vì thế ông phản đối "Tự tư mà dụng trí", không tự tư thì có thể lấy "có làm là phải có dấu vết" (hữu vi vi ứng tích), không dùng trí thì có thể lấy "minh giác làm tự nhiên". Loại thể nghiệm trực quan vô vi vô trí này, được cho là sự siêu việt chân chính , đã đạt tới cảnh giới "không có ta", nhưng

lại tồn tại không tách rời chủ thể thẩm mỹ và đối tượng cảm thụ của nó.

"Không dùng trí" là không dùng khái niệm lý trí để nhận thức, chỉ có thể dựa vào thể nghiệm trực quan. Nó không phải là hoạt động nhận thức phân tích khái niệm, mà là tư duy trực quan nắm vững chỉnh thể, cũng chính là "toàn thể cái tâm đó" ("Di thử", quyển 2, Thượng), là thể hội tâm ý của nhà mình. Bởi vì, tâm của bản thân mình là tâm của cầm thú cây cỏ" (Như sách đã dẫn, quyển 1), là tâm của vạn vật trong trời đất, vốn là một khối trọn vẹn (hỗn nhiên nhất thể), không có phân vật và ta, nội và ngoại. Nhưng ý thức của chủ thể luôn luôn chiếm địa vị chủ đạo, dụng của thiên địa đều là dụng của ta, vì thế "phản thân mà thành, vẫn là đại lạc" (Như sách đã dẫn, quyển 2, Thượng). Nếu phản thân bất thành, thì là hai vật tương đối giữa chủ thể và khách thể, lấy chủ thể hợp với khách thể, "lại yên được lạc ư?" (Như trên). Có thể thấy, cảnh giới của lạc và thành hợp lại làm một, chỉ có thực hiện cảnh giới chân lý, mới có thể đạt được cảnh giới về mỹ. Chân, thiện, mỹ vốn là thống nhất . Cái gọi là đại lạc, không phải là cảm thụ thẩm mỹ thông thường hoặc cụ thể, mà là sự tự "thăng hoa" của tinh thần chủ thể, tức thật sự thể hội đến tâm, tức là thiên, tức là lý, từ đó mà tự nhiên sản sinh ra một loại cao hứng về tinh thần nội tâm một cách đẹp đẽ. Loại lạc này, vừa là mỹ cảm, vừa là đạo đức cảm. "Ký năng thể chi như lạc, diệc bất hoạn bất năng thủ dã" (nghĩa là, vừa có thể mà vui, vị thể, lại cũng không đến nỗi không thể giữ được vậy) (Như trên).

Trình Di thì nhấn mạnh nguyên tắc lý tính thẩm mỹ, tức là thông qua sự điều tiết và khống chế đối với tình cảm của

lý tính đạo đức, từ đó mà đạt được cảnh giới siêu lý tính. Ông viết "Bàn về Nhan Tử đã học như thế nào để trở thành tốt", chính là sự trả lời về "Khổng, Nhan lạc xứ, sở lạc hà sự" ("Chỗ lạc - vui của Khổng, Nhan, việc gì đã lạc"). Ở ông xem ra, học để đến tội lạc của Thánh nhân, chỉ là ở chỗ "chấn chỉnh cái tâm của mình mới dưỡng tính của mình mà thôi" ("Văn tập", quyển 8). Như vậy cũng chính là "tình của tính", chứ không phải "tính của tình". Nhưng đặc tính cơ bản vẫn là thể nghiệm tình cảm, trọng điểm ở tự siêu việt, tự "thăng hoa", làm cho các tình cảm về vui mừng, bực tức, buồn bã, vui vẻ (hỷ, nộ, ai, lạc) không đến mức "hừng hực trào dâng" ("Xí nhi ích đăng"), cho nên "cái giác hạn chế ràng buộc cái tình cảm của nó và làm cho nó hợp với trung (hợp ở giữa). (Như trên). "Trung" này chính là tính, "giác" này chính là trực giác. "Học mà vô giác, thì phỏng có ích gì, và cũng làm sao có thể gọi là học được ?. Đương nhiên, trong trực giác, Trình Di đã đưa vào đó sự suy tư, nhưng suy tư cũng là vì giác. "Nếu lời nói dưới là giác, thì sao phải học những tới mười năm ? Vì thế, ông phản đối những lối học "biết rộng nhớ kỹ", "chau chuốt văn hoa trong lời nói của mình", và chủ trương lấy thể nghiệm trực quan làm con đường căn bản. Học để tới được cái tốt đẹp, cái tốt đẹp đó phải tới được lạc, phải đi theo con đường học như vậy. Loại lạc này cũng là cảnh giới mỹ học siêu thần nhập hoá. "Cái gọi là cái của hoá, nhập vào thần mà tự nhiên không suy tư mà được, không phải cố gắng mà được gọi là trung (trong, giữa) vậy" (Như trên). Tinh thần chủ thể của con người hợp với đạo hoá dục của giới tự nhiên làm một, không cần dùng công phu để suy tư và cố gắng mà tự nhiên nhi nhiên đã đạt được cảnh giới này. Đó chính

là lạc của Khổng, Nhan. Ở đây, cảnh giới của lạc hợp với cảnh giới của nhân lại làm một, nhận xét về mỹ hợp với nhận xét về đạo đức làm một, đã biểu hiện sắc thái đạo đức mạnh mẽ.

Nhưng bất kể thể nghiệm mỹ cảm nào, đều không thể tách rời đối tượng thẩm mỹ, cảnh giới bản thể nhập thần siêu hoá, cũng cần phải thông qua cảm thụ thẩm mỹ của đối tượng cụ thể, mới có thể đạt được. Trình Di trong "Dưỡng ngư ký" (ghi chép về nuôi cá) đã biểu đạt tư tưởng này. Ông thông qua ví dụ về nuôi cá để làm rõ sự thể nghiệm mỹ cảm của con người và muôn vật là nhất thể (một chỉnh thể). Nếu cá có thể được chỗ ở mà con người "cảm ở trong", thì đó là một loại lạc, loại lạc này đồng thời lại là cảnh giới của nhân "dưỡng vật mà không tổn hại gì". Từ đó suy rộng ra cho đến vạn vật trong trời đất, nếu đều có thể mỗi con có nơi ở riêng của mình, mỗi con sẽ sinh thoải mái, thì cái vui của lòng ta "không biết đến thế nào ?" (Như trên). Loại khoái lạc của muôn vật phổ biến thực hiện, mà mỗi con đều thoải mãn cái tính của nó, chính là cảnh giới lý tưởng mà các nhà lý học đã theo đuổi. Nó thể hiện sự nhất trí hài hoà toàn bộ giữa con người với xã hội và tự nhiên, đã dành được sự cân bằng tinh thần nội tâm. "Dưỡng ngư ký". Tuy được viết vào thời thanh niên (lúc Trình Di 22 tuổi), nhưng sau 30 năm, ông tự than rằng "Thiếu đấy nhưng mà có chí" và lấy đó để khuyến bảo động viên người sau. Điều đó chứng tỏ, ông luôn luôn coi lạc của Thiên nhân nhất thể là cảnh giới lý tưởng mà con người sống cần theo đuổi.

Giải thích về lạc của Chu Hy, có mối liên hệ gắn chặt với nhân, vì thế càng có đặc trưng của chủ nghĩa đạo đức.

Ông coi lạc là nội dung quan trọng của thiên nhân hợp nhất và tâm lý hợp nhất đó, cũng là điểm cao nhất của cảnh giới tinh thần của con người. Nhưng ở ông xem ra, chỉ có trung của một tâm, thiên lý lưu hành, không có tý gì về cái riêng tư ham muốn của con người mới là cảnh giới của lạc. Vì thế, ông coi cái gọi là "Thất thập nhi tòng tâm sở dục bất du củ" (nghĩa là, bảy mươi tuổi mà không vượt qua quy củ theo ham muốn của tâm) của Khổng Tử là "lạc" chân chính. Cái gọi là "lạc" của Nhan Tử, cũng không phải là lạc bần, bởi vì lạc không phải là cái làm cho nghèo thành giàu, sang thành hèn, nguyên là trong tâm đã có chỗ của lạc rồi (lạc địa). Đó chính là "ham muốn riêng đã khắc được phục hết, cho nên lạc (vui)" ("Ngữ loại", quyển 31). Điều đó chứng tỏ Chu Hy đã thống nhất cảnh giới của mỹ với cảnh giới của đạo đức thêm một bước. Nhưng, nhân thì nói theo bản thể đạo đức, còn lạc thì nói theo thể nghiệm mỹ cảm, cả hai cái này lại không thay thế cho nhau được.

Chu Hy rất nhấn mạnh tính phổ biến của nguyên tắc thẩm mỹ và tính hợp nhất giữa con người với giới tự nhiên. Khi bình về "Ngộ dự Điểm dã", ông cho rằng việc học của Tăng Điểm, là không những "có thể thấy được chỗ hết ham muốn của con người, lý trời lưu hành, tràn đầy tuỳ khắp nơi, không lỗi lầm khiếm khuyết. Cho nên, nhân lúc nó động tĩnh mà theo nhập vào như thế. Hơn nữa, lại làm cho "tâm tình thư thái thành thơi tuôn chảy theo cùng dòng, chảy lên xuống nhịp nhàng với vạn vật trong trời đất, mỗi cái đều có được cái hay, cái đẹp, cái kỳ diệu của nó, ẩn khuất thấp thoáng thấy lộ ra ở ngoài lời nói" ("Hưng thú du nhiên, trực dự thiên địa vạn vật thượng hạ đồng lưu, Các

đắc kỳ sở chi diệu, ẩn nhiên tự kiến vu ngân ngoại") ("Tiên tiến thú 11", "Luận ngữ tập chú", quyển 6). Ông dùng "Khâm hoài" (tâm hồn), "Khí tượng" (cảnh tượng) và "Hưng thú" (tâm tình), v.v... để hình dung loại cảnh giới phiêu dật tửu lạc, siêu nhiên vật ngoại (tự nhiên an nhàn, yên vui, siêu nhiên, bay bổng, thoát ra ngoài vật). Điều đó đã vượt ra ngoài phạm vi ngôn ngữ thông thường. Nhưng mọi thể nghiệm mỹ cảm và sự nhận xét về nó, đều có một nguyên tắc thẩm mỹ phổ biến, đó là lý. Do tâm hoàn toàn hợp nhất với lý, cho nên có thể trên dưới cùng hòa chảy vào dòng với vạn vật trong trời đất, tâm rộng mở thể tràn đầy, an nhàn thong dong, thoải mái, "khắp nơi, không có chỗ nào là không lạc (vui)" ("tại tại xứ xứ, mạc phi khả lạc" ("Ngữ loại", quyển 40). Như vậy có nghĩa là, trong tâm có một nguyên tắc phổ biến, một quy luật phổ biến, dùng nguyên tắc đó để quan sát muôn vật, ta có thể thấy được mọi sự vật không thể không có lý trời, không thể không có niềm vui, giữa lúc mà cái tâm này "thuần tuý tinh khối mãi không thôi", như thế thì cũng chính là lúc lý trời lưu hành, con người và tự nhiên hợp lại làm một thể, cho nên về mọi sự, mọi vật đều là lý trời, mọi việc ở nơi nào cũng đều có thể lạc (vui) được. Sự vui đó (loại lạc này) không những là vạn vật mỗi thứ đều có sở của nó, từ đó đã biểu hiện sự vận dụng nguyên tắc chủ thể và thuyết di tình (làm thay đổi tình cảm) của nó, mà còn biểu hiện đặc điểm của chủ nghĩa lý tính, tất cả mọi thể nghiệm thẩm mỹ đều cần phải xuất phát từ nguyên tắc đó, mới có thể có sự cảm thụ về cái đẹp để tiến vào cảnh giới thẩm mỹ.

Loại lạc (vui) đó, cần ở trong sự thống nhất giữa chủ và khách thể, mới có thể thực hiện được. Mà muốn thực

hiện sự thống nhất đó, lại cần phải bỏ đi cái trở ngại của hình thể, có sự riêng tư của ta, "ở muôn vật là một, không có cái gì làm trở ngại, trong lồng ngực thư thái, há không có lạc (cái vui) sao !" (Như sách đã dẫn, quyển 31). Ở Chu Hy xem ra, từ trong muôn vật cảm thụ được sự khoái lạc, vẫn chỉ là một loại kinh nghiệm mỹ cảm. Chỉ có tiến vào cảnh giới bản thể siêu nghiệm thì đó mới là "lạc" (vui) thật sự, tức cái gọi là "nơi quên cả hai vật và ta", "cõi trời trí nhân độc đắc" ("vật ngã lưỡng vong chi địa", "trí nhân độc đắc chi thiên").

Chu Hy kết hợp thể nghiệm trực quan về lạc với nhận thức, coi quá trình nhận thức là bộ phận tổ thành của hoạt động thể nghiệm, trong thể nghiệm đã thẩm thấu công nhận nhận thức, đó là một đặc điểm của ông. Cái gọi là lạc của lý trời lưu hành, tuy là chảy ra từ trong tâm, song cần phải thông qua nhận thức lý tính đối với vạn vật trong trời đất, chỉ có trên cơ sở nhận thức, mới có thể tiến vào thể nghiệm mỹ cảm. Vì thế, ông nhấn mạnh, phải học trên sự vật, cùng lý trên sự vật. Chí của Tăng Điểm tuy "như phượng hoàng bay cao hàng ngàn mét", siêu diệu và cao xa, nhưng nếu đều "không học ở trên sự việc, mà lại chỉ muốn sống vui vẻ như Tăng Điểm không thôi thì , tương lai lại chỉ là lừa gạt người ta vậy" (Như sách đã dẫn, quyển 40). Như vậy có nghĩa là, cần có sự tích luỹ tri thức kinh nghiệm, phải có sự tham dự của hoạt động nhận thức, có được tri thức phong phú, lại từ "trên thể xác lẫn tinh thần đều thấm nhuần sâu sắc và thấy nó là thiết thân với mình", thì như thế có thể đạt tới được cảnh giới của lạc. Vì thế, ông cho rằng, lạc của Tăng Điểm, tuy đã đạt được cảnh địa rất cao, nhưng do

thiếu sự tích luỹ về học vấn và công phu đi sâu thấm nhuần sâu sắc, nên chỉ là ngẫu nhiên mà nói ra được, thiếu cơ sở bề sâu, bề dày, thậm chí có điểm gần với Trang Tử.

Thực ra thì thông qua nhận thức về đối tượng khách quan, chính là để thể nghiệm cái lý trong tâm. Lạc chính là tự thể nghiệm, tự đánh giá. Cái gọi là "Cái biết không bằng cái tốt, vì chỉ có cái tốt mới có thể "thấy được rõ ràng rành mạch cái lý này đáng yêu, đáng cầu, cho nên tâm thành là tốt vậy". Ở đây có vấn đề nhận xét về mỹ cảm, cũng có vấn đề thái độ tình cảm. Nhưng cái tốt lại không bằng cái lạc, cái lạc thì lại là cái đã cực tốt, tâm lý lại hợp nhất, từ nhận biết đã tiến vào thể nghiệm, thể hội được cái gọi là "phàm là lý của vạn vật trong trời đất thì đều có đủ ở thân ta, thì không có gì bằng lạc vậy" (Như sách đã dẫn, quyển 32).

Về điểm này, Trương Thức nói được càng rõ ràng chính xác hơn. Ông cho rằng lạc của Thánh hiền "Kết quả lạc thế nào ? Cái đó chỉ là sắp đặt ở lý trời mà thôi" ("Ưng Dã Thiên", "Luận ngữ giải", quyển 3). Cái lý trời có thể yên ở trong tâm thì có thể không có liên luỵ gì với lạc, "lòng ham muốn xảy ra một cách tự nhiên và đầy đủ ở muôn vật" ("Tiên tiến thiên". Như sách đã dẫn, quyển 6), tức là đạt được hoàn toàn hợp nhất giữa chủ và khách thể. Đó cũng là cái vui "tự đắc", không phải là có thể trực tiếp đạt được nhận thức về khái niệm. Sau này Tào Đoan chính xác nêu ra, nhân chính là lạc, "lạc chính là nhân vậy, không phải là cái nhân này là của lạc, mà chỉ là trong nhân tự có lạc của nó thôi". Cái gọi là lạc của Khổng, Nhan, "an nhân", "không vi phạm nhân" mà vui lại ở trong đó, như vậy là chỉ cái

nhân tự có của thiên nhiên, cái lạc tự có của thiên nhiên. "Nhân thì không có lo buồn", không lo buồn tức là lạc. ("Minh nho học án", quyển 44). Ta có thể thấy lạc và nhân hoàn toàn là cùng một cảnh giới, chỉ là phương thức thể nghiệm khác nhau mà thôi. Điều đó chứng tỏ, cảnh giới mỹ học mà các nhà lý học đã theo đuổi, thực ra là cảnh giới đạo đức, Tào Đoan chỉ là chính xác chỉ ra điểm đó.

Phái tâm học bàn về lạc, giống như thành và nhân, nói theo Bản thể luận, lấy "bản tâm" làm lạc, nói theo phương pháp, thì lạc là vui của cái tâm đó, tức tự thể nghiệm "thoả mãn cái chí của ta". Lục Cửu Uyên với Nhân luận học thích hỏi: "Trong lòng có vui không? Đó chính là chỉ sự tự thể nghiệm và sự tự nhận xét của ý thức chủ thể, tức có đạt được sự tự khẳng định và tự đồng nhận hay không. Nếu "hành động có điều không vừa ý ở trong lòng thì ngã lòng nản chí" ("Ngữ lục", "Tượng Sơn toàn tập, quyển 34"). Ở đây nhận xét về đạo đức và nhận xét về thẩm mỹ, và hoàn toàn nhất trí. Ông đã biến tình cảm đạo đức đã bản thể hoá thành thể nghiệm mỹ cảm, lấy bản tâm đạo đức làm tiêu chuẩn duy nhất để đánh giá thẩm mỹ. Và lấy thực tiễn làm phương pháp thực hiện cảnh giới này. Cái gọi là bảy mươi tuổi không vượt quy củ để theo sự ham muốn của lòng mình, là bởi vì "thực hành được rồi", cho nên "thấu suốt hòa thông với lý trời" mà lạc (Như sách đã dẫn, quyển 35). Cái gọi là "Ta cũng như Điểm vậy", cũng chính là nói "Tam tử chỉ là viết về sự việc, còn Tăng Điểm lại viết từ ở đây" (Như sách đã dẫn, quyển 34). Cái gọi là "ở đây" chính vừa là bản tâm mà cũng lại vừa là lạc đã đạt được từ trong tự thực tiễn của tự thể nghiệm. Nếu từ trong đối tượng cụ thể

cảm thụ được lạc (cái vui), thì đó chỉ là cái lạc (vui) nhất thời, chỉ có từ trong bản tâm của mình thể nghiệm được lạc (cái vui), thì mới có giá trị và ý nghĩa vĩnh hằng.

"Ham muốn theo lòng mình" là "thoả cái chí của ta", đó vừa là tự do ý chí của Đạo đức luận, vừa là tính mục đích của thẩm mỹ, ở đây đều là nói trên ý chí tình cảm. Đó là bản tính của con người, cũng là nhu cầu của con người, nhưng thực ra không phải ai ai cũng đều thực hiện được. Muốn thực hiện cảnh giới này, đòi hỏi phải "tẩy rửa cái tâm của nó", "sửa chữa tinh thần". Nói theo mặt khác, thì tức là "hàm dưỡng cái tâm đó". Vì thế ông rất thích Tăng Tử đã ngâm "Giang Hán dĩ trạc chi, Thu dương dĩ bạo chi" (nghĩa là: Lấy nước sông Hán mà rửa. Lấy mặt trời mùa thu mà rọi), tức là bỏ đi thói cũ, để đến với cái ý mới. Đó vừa là tự siêu việt, cũng là tự nhận đồng, gặp được cái "huyết mạch" thật của mình, không có bất kỳ liên luỵ và cản trở gì, "thấy siêu nhiên ở toàn thân, tự nhiên nhẹ nhõm và tự nhiên linh thiêng" (Như sách đã dẫn, quyển 35), từ đó mà có sự thoả mãn tinh thần và vui vẻ tối đa.

Ta có thể thấy, Lục Cửu Uyên đã nâng nguyên tắc chủ thể của ý thức thẩm mỹ lên độ cao chưa từng có. Xuất phát từ "bản tâm", tức tự mình để xây dựng cảnh giới về mỹ. Nhưng, tách rời khách thể và đối tượng, cái gọi là cái vui trong tâm, cũng không bàn tới được. Cho nên, ông vẫn phải quay về với Học thuyết thiên nhân hợp nhất. Một mặt, cái gọi là "tự lập" của ông, cần phải thả mình vào trong giới tự nhiên của vũ trụ, muốn "biết cái sở dĩ của trời với cái ta, chí quý chí hậu", là "cái vốn có của ta" (Như trên). Con

người sở dĩ chí quý chí hậu, có giá trị tự mình, là tự nhiên đã phú cho. Tuy là ta có sẵn, nhưng lại không thể thoát ly giới tự nhiên. Mặt khác, chính vì thế, đòi hỏi phải thể hội địa vị ở giới tự nhiên của con người. "Trong vũ trụ bao la như thế, thân ta đứng ở trong đó, cần phải làm một người lớn" (Như trên). Nghĩa là, phải thực hiện "tự ta", cần hợp nhất với giới tự nhiên. Sự hợp nhất này, là sự không ngừng siêu việt của ý thức chủ thể, bao gồm cả ý thức thẩm mỹ, chỉ có bỏ đi tất cả "sự bài bác lao động (lao nhướng), mài đi tất cả chỗ sắc nhọn (khuê giác), "ngâm tẩm quang tinh" (thấm đẫm nhuần nhị cái tinh hoa tươi sáng), "hợp cái đức của nó với thiên địa", v.v... thì có lẽ nào không lạc (vui) sao !" (Như trên). Loại lạc (vui) này, không phải là sự cảm thụ sinh ra do kết hợp với đối tượng cụ thể, mà là hợp nhất với toàn bộ giới tự nhiên và cả vũ trụ, là một loại thể nghiệm mỹ cảm chính thể siêu việt.

Loại cảnh giới này là công lợi, lại là siêu công lợi. Ông dùng "Du nhiên" (nhàn tâm), "xung nhiên", "mạc nhiên" để nói rõ tính siêu công lợi này, tức là nói rõ cảnh giới mỹ cảm hoàn toàn xuất ra từ "tự nhiên", siêu nhiên, ở ngoài danh lợi, tức lấy nhân làm "quảng cư", lấy nghĩa làm "an trạch" (chỗ ở ổn định). Về vấn đề này, các nhà lý học đều là như thế, tức là đều hợp tính công lợi của đạo đức với tính siêu công lợi của mỹ học lại làm một, cho con người một loại cảm giác siêu nhiên, trên thực tế thì lại không có, và cũng không thể thoát khỏi sự đối lập giữa công và tư, tuy rằng cứ rêu rao "tự nhiên", nhưng lại không hề có một chút tính công lợi nào tách rời khỏi xã hội.

Ngô Dự Bật thời nhà Minh, đã tận tình phát huy loại cảnh giới này. Ông vùi đầu vào đọc sách hàng ngày, thả mình vào giữa cảnh cỏ hoa trăng gió của giới tự nhiên để thể nghiệm cảnh giới mỹ học về "Hy Hoàng dĩ thượng nhân", tức "lòng rộng mở thân tròn", "quên cả vật và ta", "chân thú đu nhiên" (thực sự húng thú an nhàn). Ông là một nhà thực tiễn nổi tiếng, ngày đêm chuyên tâm về thể nghiệm thân tâm (cả thể xác lẫn tâm hồn), không lấy nghèo hèn (bần tiện) để thay đổi lạc (niềm vui) của nó. Đó cũng là sự thể nghiệm thực tiễn hợp đạo đức với mỹ học lại làm một.

Trần Hiến Chương hợp con người với giới tự nhiên lại làm một, lấy "tự nhiên làm tông" (tôn chỉ), mà tâm tức là tự nhiên. Cái gọi là lạc của ông chỉ là "tâm lạc" (vui tâm). "Cái lạc (vui) của Trọng Ni và Nhan Tử là cái tâm này vậy, chính là cái tâm này của Chu Tử và Trình Tử, cũng là cái tâm này của Ngô Tử vậy. Từ cái lạc này đến cái lạc trong tâm của nó không còn xa nữa" ("Tâm lạc trai ký", "Bạch Sa Tử toàn tập", quyển 1). "Tâm lạc" cũng chính là cái lạc (vui) tự nhiên, vượt ra ngoài hình thể, dấn thân vào trong sơn thuỷ hợp làm một với giới tự nhiên sinh sinh hoá hoá , không có phân biệt thiên - nhân, vật và ta. Thậm chí ông đã nêu ra khẩu hiệu : "Trả lại cái thân tự do cho ta", nhưng đó thực ra không phải là cái mỹ tự nhiên thuần tuý, nó không tách rời Học thuyết thiên nhân hợp nhất lấy "tính chân" làm nội dung. Chỉ có điều Trần Hiến Chương càng nhấn mạnh hơn tính chủ thể của ý thức thẩm mỹ, đồng thời mang khá nhiều sắc thái tự nhiên.

Vương Dương Minh trực tiếp nói lạc là bản thể của tâm, tức cảnh giới bản thể, hợp làm một với Thuyết lương tri của ông, đã làm sáng tỏ thêm nguyên tắc chủ thể của thẩm mỹ. Lương tri là nói theo tổng thể, lấy nó làm "lý thực", cho nên gọi là "thành", lấy nó làm "lý sinh" cho nên gọi là "nhân"; lấy nó làm "lý tình" cho nên gọi là "lạc". Nói phân biệt ra thì có thành, nhân, lạc; nếu nói gộp lại, thì chỉ là một lương tri. Vương Dương Minh nói : "Lạc là bản thể của tâm, tuy không giống lạc của bảy tình, mà cũng không ngoài lạc của bảy tình" ("Truyền Tập Lục". Trung). Giống như lương tri không giống với cái biết bằng nghe thấy (tri văn kiến), cũng không tách rời cái biết bằng nghe thấy (tri văn kiến), lạc của bản thể với lạc của bảy tình cũng là quan hệ thể dụng. Lạc của bản thể là "chân lạc", lạc của bảy tình là biểu hiện lưu hành của nó, lạc của bản thể tuy thể hiện trong bảy tình, song không thể trộn làm một được. Do lạc của cảm tình dễ chảy về tà tịch, nên cần phải phản hồi đến chân lạc, đó là sự tự siêu việt của thể nghiệm mỹ cảm. Chỉ có trong sự siêu việt đó, lạc cảm tính tịnh hoá thanh và sắc, mới có thể đạt được cảnh giới vạn vật nhất thể.

Nói theo thể nghiệm mỹ cảm, Vương Dương Minh đã xác lập được nguyên tắc chủ quan, nhưng nguyên tắc chủ quan này lại đồng thời có tính phổ biến, là cái giống nhau của thiên hạ, tức hợp làm một với cái lý sinh sinh của trời đất. Tình cảm khi phát ra thành vui mừng, bực bội, buồn bã, vui vẻ (hỉ, nộ, ai, lạc), với cái tâm "chân thành rầu rĩ và đau buồn" và cái lý "chân thực không sai trái xằng bậy" vốn là một thể, giới cảnh của mỹ chính là giới cảnh của thiện và chân. "Nhân tâm đồng thể với trời đất, trên dưới

cùng dòng với trời đất" ("Truyền Tập Lạc". Hạ). Chân, thiện, mỹ vốn là một cảnh giới đồng nhất của ba vị nhất thể.

Nói về đánh giá thẩm mỹ, tâm thiện, ác là tận tốt, xấu, tâm tốt, xấu là tâm phải, trái, ba cái tâm này hoàn toàn nhất trí. Nếu muốn phân tích một cái thì tâm thiện ác là chỉ nói về nhân, tức thiện, tâm tốt xấu chỉ nói về lạc tức là mỹ, tâm phải trái là chỉ nói về thành tức chân. Thực ra thì ở Vương Dương Minh xem ra, không thể phân tích được, chỉ có thiện ác là tận tốt xấu, chỉ có tốt xấu là tận phải trái. Chúng ta nhìn thấy được một sự vật là mỹ, đó là bởi vì trong lương tri của ta tự có cảnh giới của mỹ, tiêu chuẩn của mỹ giống như tấm gương sáng nói chung, không có chút nào dấy bẩn. Vật soi vào gương sáng, cái đẹp là đẹp, cái xấu là xấu, hễ soi vào là thật, đó gọi là "Nơi sinh ra cái tâm của nó". Cái đẹp là đẹp, cái xấu là xấu, hễ đi quá xa là không còn lưu lại nữa, đó gọi là "Nơi vô sở trú" (Như sách đã dẫn). Đó cũng là "Tình thuận theo muôn sự nên vô tình". Thể nghiệm tình cảm được gọi là lý tính mà lại siêu lý tính, đó đều là kết quả tiến hành đánh giá theo tính mục đích chủ quan, nhưng lại có tính phổ biến và tính tất nhiên khách quan.

Ví dụ như Thuyết "cỏ giữa hoa" của Vương Dương Minh, một mặt cho rằng, giữa trời đất, hoa cỏ thông thường không có phân ra thiện ác, đẹp xấu. Cái gọi là thiện ác, đẹp xấu đều sinh ra do lòng người tốt xấu. Lúc muốn xem hoa lấy hoa làm thiện, làm mỹ, khi muốn dùng cỏ thì lấy cỏ làm thiện, lấm mỹ. Mặt khác lại nói, cái đẹp, cái xấu của cỏ

hoa, cần phải "tuân theo cái lý" mới có thể lựa chọn được. "Chỉ ở cái tâm của anh tuân theo cái lý là thiện, động khí (làm trái ngược lại) là ác" (Như sách đã dẫn). Điều đó chứng tỏ, xác định thiện ác, đẹp xấu, cần lấy nguyên tắc lý tính làm tiêu chuẩn, đó vừa là chủ quan, vừa là khách quan, đó là sự thống nhất của hai cái đó. Vì thế, tâm có chút bực tức và vui vẻ, thì không có được chính trực, và đó không phải là chân lạc.; chỉ có cái tâm "Khuyếch nhiên đại công" (Tấm lòng rộng mở đúng với đại công) mới là chân lạc. Điều này cần dựa vào "thể đương" (nhận thức lúc bấy giờ) của mình, nếu xuất ra ngoài cái tâm khuyếch nhiên đại công, thì cũng đành như là nhổ cỏ đi vậy thôi. Chu Mậu Thức không nhổ cỏ trước cửa sổ cũng vậy, đều là cảnh giới về lạc.

Nhưng cái gọi là lạc của bản thể của Vương Dương Minh, lại không tách rời tri giác kinh nghiệm, cũng không tách rời đối tượng khách quan. Một mặt, đối tượng khách quan không có nguyên tắc chủ thể về thể nghiệm thẩm mỹ của ta, không có cái gọi là đẹp xấu (nghiên xí mỹ xú). Mặt khác, nếu không có nghiên xí mỹ xú của đối tượng khách quan, cũng không có cái gọi là cảm thụ và thể nghiệm về mỹ. Vì thế, cái lạc (vui) của tâm thể không tách rời sự tồn tại cảm tính, không tách rời đối tượng thẩm mỹ, không tách rời cảm thụ thẩm mỹ, tức cái lạc (vui) của bảy tình. Nguyên tắc chủ thể của thẩm mỹ chỉ có kết hợp với đối tượng khách quan, chỉ có thông qua bảy tình cảm ứng với đối tượng, tức toả chiếu vào đối tượng, mới có thể thực hiện được. Cảnh giới của lạc, đã là siêu việt, nhưng lại không tách rời thể nghiệm tình cảm và cảm thụ thẩm mỹ. Đây chính là đặc

điểm lớn nhất của Thuyết cảnh giới về "Vạn vật là nhất thể" của Vương Dương Minh.

Điểm này được biểu hiện thêm một bước ở Vương Kỳ. Vương Kỳ không những đã phát triển tư tưởng "cảm" (dụng) bất ly "tịch" (thể), "tịch" bất ly "cảm" , mà còn nêu ra quan điểm quan trọng : "Linh khí" là bản thể của tâm, đã biến cảnh giới của lạc từ lý của hình nhi thượng thành khí của hình nhi hạ, có đặc điểm của tri giác cảm tính. Ông tuy thừa nhận "lạc là bản thể của tâm" ("Đáp Nam Dương Uông Tử Vấn", "Vương Long Khê toàn tập", quyển 3), nhưng bản thể này chẳng qua là một điểm linh khí, lại hợp với công phu bản thể làm một. Bản thể của lạc ở trong bảy tình, "vốn là hoạt bát, vốn là thoát tửu, vốn không làm trở ngại cho việc trói buộc" (Như trên). Cái gọi là lạc của nhân tâm chẳng qua "không mất cái cơ hoạt bát thoát tửu này, không có gia thêm vậy" (Như trên). Cái "cơ" hoạt bát thoát tửu này, là "khí cơ", tức cái tâm của tri giác linh minh (linh thiêng sáng suốt), nó vẫn là cảm tính, sinh động, không phải được coi là ý thức bản thể của hình nhi thượng, chết lặng ở đó.

Vương Kỳ không hoàn toàn phủ định tính siêu việt của cảnh giới về mỹ, cũng không phủ định tính đạo đức của nó, vì thế, không thể không có công phu tự tu dưỡng, tự thể nghiệm về "cảnh giác thận trọng với sợ sệt" (giới thận khủng cụ),v.v... Tìm cái lạc của Trọng Ni và Nhan Tử duy chỉ ở "bỏ đi cái tư ý, tư tâm, gột bỏ đi tà, tiêu trừ cái nhơ bẩn, khôi phục lại cái thể hài hoà thông thái, thì túc là tìm đường huyết mạch chân lạc" ("Phẩn lạc thuyết", như sách đã dẫn,

quyển 8). Điều này giống như Vương Dương Minh không có gì phân biệt, nhưng cái gọi là thể hài hoà thống nhất của ông, càng có đặc điểm của ý thức tình cảm và đặc điểm cảm thụ kinh nghiệm của chủ thể, không giống Vương Dương Minh, nhấn mạnh tính phổ biến tuyệt đối của nó.

Vương Cấn viết "Lạc học ca", tiến thêm một bước biến Thuyết cảnh giới lý học thành cái lạc của thân tâm (cả thể xác lẫn tâm hồn) đã thể tục hoá, cảm tính hoá. Ông cho rằng, trong tâm mọi người đều có một lương tri, đều có một cái lạc (niềm vui), cái lạc (vui) này là ý thức thẩm mỹ của chủ thể. "Nhân tâm vốn là tự lạc (vui), tự sẽ bị ham muốn riêng tư trói buộc, ham muốn riêng tư lúc mới nảy mầm lương tri còn tự giác, hễ giác bị tiêu trừ, lòng người sẽ theo niềm vui cũ" ("Minh Nho học án", quyển 32). Lạc được coi là ý thức thẩm mỹ, là sự tự thể nghiệm về lương tri, cũng là biểu hiện của lương tri trên cấp độ thẩm mỹ. Mọi người đều có loại ý thức thẩm mỹ và thể nghiệm này, nó lại là tiêu chuẩn nhận xét về thẩm mỹ. Cái gọi là "giác" là tự trực giác, cái gọi là "lạc" là tự thể nghiệm, hai cái này cùng tồn tại. Giác thì lạc, lạc thì giác. Còn cái gọi là học, là tiêu trừ ham muốn riêng, khôi phục cái lạc (vui) vốn có trong tâm. Học và lạc là điều kiện hỗ trợ cho nhau, tương phụ tương thành, trên thực tế là hai mặt của cùng một sự tình. "Lạc thị lạc thử học, học thị học thử lạc, bất lạc bất thị học, bất học bất thị lạc, lạc tiện nhiên hậu lạc, lạc thị học, học thị lạc" (nghĩa là : Vui là vui với việc học, học là học cái vui đó, không vui không phải là học, không học không phải là vui, vui trước học sau, vui là học, học là vui) (Như trên). Học là nhận thức cái lạc (vui) trong tâm, lạc (vui) là thể

nghiệm cái học trong tâm, không có thể nghiệm và nhận xét, cái gọi là học sẽ biến thành sự truy tìm tri thức tại ngoại, không quan hệ đến ý thức của mình, nên không thể cho là việc học chân chính. Không có nhận thức, cái gọi là lạc (vui) cũng là cái lạc hư ảo, trống rỗng, không có nội dung, nên không thể cho là cái lạc chân chính. Vì thế, chỉ có việc học tự thể nghiệm, mới là việc học chân chính, chỉ có cái lạc (vui) tự nhận thức, mới là cái lạc (vui) chân chính. Trên ý nghĩa đó mà nói, học chính là lạc (vui), lạc (vui) chính là học.

Vương Cấn hợp tri với lạc lại làm một, cũng là hợp nhận thức với nhận xét lại làm một, đây là một phương pháp tự nhận thức, tự thể nghiệm, cũng là phương pháp hợp đạo đức với mỹ học lại làm một. " Thuyết Hoài Nam cách vật" của ông, đã xuất phát từ nguyên tắc nhận thức của chủ thể, đo lường sự phải trái của muôn sự muôn vật, lại xuất phát từ nguyên tắc đạo đức và thẩm mỹ, nhìn nhận, đánh giá sự thiện ác, đẹp xấu của muôn sự, muôn vật. Cái gọi là "học như thế nào cái vui của thiên hạ, vui như thế nào việc học của thiên hạ" (Như trên) chính là sự thuyết minh tốt nhất về hợp nhận thức đạo đức và nhận xét thẩm mỹ lại làm một.

Nhưng đặc điểm lớn nhất của Vương Cấn là "tức sự là học, tức sự là đạo" (Cảm xúc mà sáng tác là học. Cảm xúc mà sáng tác là đạo) ("Minh Triết Bảo thiên luận", như sách đã dẫn), mà "Thiên và đạo vốn là một việc" ("Dự Du Thuần Phu", như sách đã dẫn). Nói về đạo thể nghiệm đạo đức và thẩm mỹ, thì hai cái này cố nhiên là hoà trộn vào nhau, chưa phân biệt, điều này đã biểu hiện đặc điểm tư duy mang

tính chính thể và tính hệ thống vốn có của lý học, nhưng ông nhấn mạnh thân tâm hợp nhất, tâm vật hợp nhất, như vậy chứng tỏ thẩm mỹ quan chủ thể của ông là lấy tồn tại cá thể của cảm tính làm cơ sở. Vì thế, cái gọi là cái lạc (vui) trong tâm của ông, tất nhiên có đặc trưng cảm tính, cũng có nghĩa là nói nhu cầu tình cảm và cảm thụ thẩm mỹ cụ thể, trở thành nội dung cơ bản về thể nghiệm đạo đức và mỹ cảm của ông. Cảnh giới lý tưởng siêu việt mà các nhà lý học theo đuổi, ở đây bị phai nhạt hết. Vấn đề không ở chỗ của cái gọi là lương tri hay cái lạc (vui) của ông, mà nói theo bản chất, là nhân sinh của cảm tính, tự nhiên, cá thể, có đặc điểm thế tục hoá. Đó chính là cống hiến của Vương Cấn. Đến thời Nhạn Sơn Nông, Hà Chính Ổn, thì càng là "xuất tính nhi hành, thuần nhiệm tự nhiên" (nghĩa là, hành động vì tính thẳng thắn, thuần tuý theo như tự nhiên) (Như sách đã dẫn), lấy cái đó làm niềm vui (lạc) của nhân sinh, có một số đặc điểm nào đó của chủ nghĩa tự nhiên.

Trải qua phát triển lâu dài, Hoàng Tông Hy và Vương Phu Chi ở vào thời Minh - Thanh, đã có những giải thích về lạc mang nhiều ý mới.

Hoàng Tông Hy nêu ra thẩm mỹ quan về "tự nhiên xuất tính". Ông cho rằng thể nghiệm và cảm thụ về lạc, vừa là hợp với tình cảnh, lại vừa xuất ra từ tự nhiên của nhân tính. Tri giác của tâm và tình cảm hỷ, nộ, ai, lạc, (hân hoan, phẫn nộ, buồn vui), vốn xuất ra tự nhiên, nếu không phải là xuất ra từ cái ý có sự sắp xếp, nắm bắt, mà là xuất ra từ "tiện theo như trời" (thuận theo như tự nhiên), ("nhiệm thiên chi tiện") giống như "chim bay cá nhảy" của giới tự nhiên, chính

là cảnh địa của lạc. Nhưng sự phân biệt giữa người và vật, giữa thành và bất thành, "thành thì là người, nguỵ thì là cầm thú", điều đó đã trực tiếp gắn liền chân, thiện, mỹ lại với nhau, và phú cho ý thức thẩm mỹ một nội dung đạo đức. Như có thể "phản thân mà thành" thì có thể thực hiện được cái lạc (vui) thiên nhân nhất thể. "Mới thấy được muôn vật không phải là muôn vật, ta không phải là ta, hoàn toàn nhất thể, cái thân này không ít khiếm khuyết trong trời đất, như thế sao lạc được ?" ("Vạn vật giai bị thương", "Mạnh Tử Sư thuyết", quyển 7). Loại thể nghiệm nhân tức là thiên, thiên tức là nhân, nhân và vạn vật "hoàn toàn nhất thể" này, tuy là cảnh giới chỉnh thể hợp nhất giữa thành, nhân, lạc làm một, nhưng khác với các nhà lý học thời Tống - Minh, thậm chí cũng không giống với cả Lưu Tông Chu nữa. Bởi vì ông lấy tình làm tính, lấy khí làm tự nhiên, vì thế, loại cảnh giới này không phải là cảnh giới bản thể của hình như thượng học siêu việt, mà là cảnh giới tự nhiên thiên - nhân nhất khí, "cổ doanh" (căng phồng tràn đầy), tình cảm giao dung (hoà vào nhau). Ở đây bao hàm sự nảy mầm tư tưởng mỹ học của chủ nghĩa nhân bản cận đại.

Thuyết thiên nhân hợp nhất của Vương Phu Chi, về mỹ học cũng bắt đầu từ "tình cảnh hợp nhất", mà lý luận này đã xuất hiện phổ biến trong khí luận sau thời Minh. Vương Phu Chi chú trọng luận chứng vấn đề mỹ cảm theo quan hệ chủ và khách thể. Ông cho rằng bất kỳ sự vật đẹp đẽ nào cũng đều là sự thống nhất giữa tình cảm và đối tượng, tức tình cảnh hợp nhất. " Tên gọi tình cảnh là hai, mà thực không thể tách rời" ("Thiện trai thi thoại"). Cái gọi là không tách rời, là tình do cảnh sinh ra, cảnh do tình sinh ra, thể

nghiệm tình cảm và đối tượng thẩm mỹ là quan hệ thẩm thấu lẫn nhau và giao tiếp lẫn nhau. "Trong cảnh sinh tình, trong tình sinh cảnh, nên nói rằng cảnh chính là cảnh của tình, tình chính là tình của cảnh" (Như trên). Một mặt, chủ thể thẩm mỹ tồn tại không tách rời khách thể thẩm mỹ, cảm thụ thẩm mỹ, túc từ đối tượng thẩm mỹ mà ra. Mặt khác, khách thể thẩm mỹ cũng tồn tại không tách rời chủ thể thẩm mỹ, đối tượng thẩm mỹ do chủ thể thẩm mỹ quyết định. Chính vì thế, bất cứ mọi sáng tác và tái hiện hợp với cái đẹp, cần phải là sản phẩm của tình cảnh hợp nhất. "Tình cảnh hợp nhất, tự có lời hay" (Như trên). Đó là chỉ nói về sáng tạo thơ và nghệ thuật, thực ra thì bất kỳ sự thể nghiệm về mỹ nào cũng đều là như vậy cả.

Cái gọi là "tình cảnh hợp nhất", còn có thể nói theo hai phương diện chủ và khách thể. Nói theo phương diện chủ thể, thể nghiệm mỹ cảm được coi là thể nghiệm tình cảm, không tách rời đối tượng thẩm mỹ, đặc biệt là đối tượng tình cảm, cảnh được coi là đối tượng cảm tính, là cơ sở khách quan của thể nghiệm mỹ cảm. Nói theo phương diện khách thể, đối tượng thẩm mỹ là sự tồn tại khách quan trong giới tự nhiên và xã hội, nhưng lại không tách rời chủ thể thẩm mỹ, nó được coi là khách thể đối tượng của tình cảm của người ký thác, lấy tình làm điều kiện chủ yếu của nó, đặc điểm của nó là tính lựa chọn rõ ràng, chứ không phải là bất kỳ sự tồn tại khách quan nào cũng đều có thể trở thành đối tượng thẩm mỹ. Ví dụ như thấy loại "kẻ cướp", "sài lang", thì không thể sản sinh ra cảm thụ về mỹ, do đó mà không phải là mỹ.

Nói theo quan hệ thiên - nhân, đối tượng thẩm mỹ là một bộ phận của cả giới tự nhiên, không phải tồn tại cô

lập. Đối tượng thẩm mỹ đã không tách rời chủ thể, giới tự nhiên được xem là một chỉnh thể, vừa tồn tại không tách rời sự vật cụ thể, lại cũng vừa tồn tại không tách rời con người. Trong cảnh giới của mỹ, trời chỉ có thể là "trời ở người", không phải là "trời ở trời", tức không phải là giới tự nhiên thuần tuý khách quan. Thể nghiệm mỹ cảm của con người, chính là thông qua sự cảm thụ đối với đối tượng cụ thể, thăng hoa là cảnh giới mỹ cảm của tình chỉnh thể, tức cảnh giới "thiên nhân hợp nhất". "Tình chính là kỷ của âm dương vậy. Vật chính là sản phẩm của trời đất vậy. Kỷ của âm dương động ở tâm, sản phẩm của thiên địa ứng ở ngoài. Cho nên ngoài có vật, trong có thể có tình; trong có tình, ngoài tất có vật vậy" ("Bắc Phong", 7. "Thi quảng truyện" quyển 1). Tất nhiên thể nghiệm mỹ cảm không thể tách rời cảm thụ thẩm mỹ cụ thể, mà giới tự nhiên không thể tách rời sự vật cụ thể, vì thế, con người và giới tự nhiên cũng sẽ cấu thành quan hệ thẩm mỹ giữa chủ và khách thể.

Theo tư tưởng của Vương Chu Phi, tình bắt nguồn từ tính, tình là sở phát của tính, nhưng lại cần phải cảm vật mà động. Ông một mặt, kiên trì tính khách quan của thể nghiệm tình cảm. "Vui mừng , bực tức, buồn bã, vui vẻ, vốn là ở vật" ("Luận ngữ", "Ung dã thiên" ; "Độc Tứ Thư đại toàn thuyết", quyển 5), nhưng mặt khác, lại phản đối để nhân tuân theo vật, nhấn mạnh tính chủ thể và tính chủ quan của nó. Ở đây có một tiêu chuẩn trở thành nguyên tắc phổ biến của thẩm mỹ. Nói một cách khách quan, thì là lý. Nói một cách chủ quan thì là tính. Hai cái này thực tế là hợp nhất. Ở Vương Phu Chi xem ra, tình cảm hỉ, nộ, ai, lạc vẫn chỉ là cảm thụ cụ thể của kinh nghiệm, còn chưa

đạt tới cảnh giới cao nhất của lạc. Muốn đạt được cảnh giới đó, còn phải trải qua sự thăng hoa hoặc siêu việt của thể nghiệm tình cảm, thực hiện sự tự giác của tính mà lấy tính định ra tình. Sở phát của tình chắc chắn xuất ra từ tính, nhưng có cái hợp với lý, có cái không hợp với lý. "Có tình không có lý, mà không có lý có tình, lý là chỗ chính đáng của tình, tức tiêu chuẩn hợp qui luật, hợp tính mục đích. Vì thế, cảm thụ thẩm mỹ chân chính phải là "phát ở tình, không ở lý" ("Bắc Phong, " 7, "Thi Quảng truyện", quyển 1).

Chính vì nguyên tắc thẩm mỹ là sự thống nhất giữa khách thể và chủ thể, là sự thống nhất giữa lý có ở ngoài và tính có ở trong. Vì thế, nói về chủ thể thẩm mỹ, "dừng lại ở lý", cũng chính là "tận cái tính của nó". "Tận cái tính của nó, hành động ở tình mà chân thật, lấy tính chỉnh tình vậy". Ở đây đã biểu hiện đặc trưng thẩm mỹ quan của chủ nghĩa lý tính của Vương Phu Chi. Lấy tính chỉnh tình, mới có thể tiến vào cảnh giới của lạc. Nếu không phải là như vậy, thì "Dĩ vi kỳ vật chi lệnh, nhi tuyệt kỳ sở bất lệnh, tắc thị xá kỷ nhi cầu chi vu vật, phi phản kỷ tận tính chi đạo dã" (nghĩa là : Cho rằng mong mỏi cái tốt đẹp ở vật, mà tuyệt nhiên không mong có điều không tốt ở nơi nó, thì đó là quyên mình mà tìm ở vật, điều đó không phải là phản lại cái đạo tận tính của mình vậy) ("Tiểu Nha", 51, như sách đã dẫn, quyển 3). Quên mình để thoả mãn vật, không những không có thể đạt được cảnh giới của lạc, mà còn có thể làm tổn thương đến tình, có hại cho tính. Như người nghiện rượu, lấy rượu làm vui, thực ra đó không phải là cái vui chân chính.

Vì thế, Vương Phu Chi đã định nghĩa về lạc như sau : "Lạc chính là đắc ý. Ý ở lý trời không có không được, ...

Chính trực ngay thẳng để có được nó vậy" ("Ngữ luận, Ung Dã thiên", Độc Tứ Thư Đại toàn thuyết, quyển 5). Lạc giống như thành và nhân, là cảnh giới tinh thần của tâm lý hợp nhất, thiên nhân hợp nhất, nên gọi là "đắc ý". "Ý" ở đây chủ yếu là nói về ý thức tình cảm, cái gọi là "đắc" chính là đắc ở lý trời, đó là thiên nhân hợp nhất chân chính, tức cái gọi là lạc tự đắc (vui thoải mái). Vì thế, "Con người nếu nhận cái tình này để tìm cái lạc, thì đó là cái đáng vui của thiên hạ, cuối cùng không phải là đạo, ... Duy không sinh trước ra cái tâm toàn lạc (vui), mà sau ở cái đạo có cái thực đáng lạc (vui)" ("Nhân nhược nhiệm trước thử tình dĩ cầu lạc, tắc thiên hạ chi khả lạc giả, tất cánh phi đạo,... duy tiên sinh nhất lạc chi chi tâm, nhi hậu vu đạo hữu khả lạc chi thực") (Như trên). Cái lạc (vui) chân chính, thực ra không phải là nhận tình để tìm cái lạc (vui), mà là cái lạc (vui) không tìm mà tự có được, tức ý thức chủ thể tự giác đạt tới cảnh giới của lý, đó chính là "cái mỹ đôn hậu thật thà quang huy". Cái gọi là cái lạc (vui) của Khổng, Nhan, chính là cái "đã bắt nguồn từ cái đôn hậu thật thà quang huy" (Như trên). Cái thực sự gọi là "Lý trời lưu hành, quang huy phát kiến không chứa đựng cái giả dối ẩn nấp" (Như trên). Ở đây cảnh giới của thành, nhân và lạc cũng là hợp nhất.

Nhưng muốn đạt được cảnh giới này, cần phải dày công phu làm rõ "như thế nào là lạc", cũng có nghĩa là dày công phu để "biết nó", "làm tốt nó", "vui vì nó". Ông cho rằng, đây chính là cảnh giới dụng công của học giả, là "cục chỉ của thánh học" (Như trên). Không cần phải ước đoán, tìm kiếm, "tĩnh ngông cuồng" (vọng tưởng) trên chữ "lạc", chỉ dày công phu vào chỗ thực, "Nếu chỉ nghĩ suông miên man,

thì sẽ lại rơi vào một loại giải thích ngông cuồng "bản lai diện mục"của Thích Thị. Ở đây, ông đã đưa ra nhận xét thẩm mỹ trong luân lý xã hội của Nho gia, phản đối tư tưởng mỹ học siêu công lợi của Đạo gia Trang Tử. Ông cho rằng Trang Tử tuy nói :"Khinh sảng khoái lợi, phong lưu thoát tửu" (nghĩa là, "nhẹ nhàng nhanh nhẹn, phong lưu sảng khoái dễ chịu") ("Luận ngữ. Nhan Uyên thiên", như sách đã dẫn. quyển 6), nhưng cuối cùng là ở một chữ "cơ", chỉ ở chữ "cơ" (có nghĩa là linh hoạt, thích ứng nhanh) tài tình đó mà đã biểu đạt được hết cái ý là "vì kế sách riêng lo cho mình mà thôi". Trang Tử theo đuổi cảnh giới mỹ học tự do, "tự nhiên". Ở Vương Phu Chi xem ra, lại là không tự do. Ngược lại, ông cho rằng cái lạc "Xuân phong Nghi Thuỷ" (gió xuân trên dòng sông Nghi Hà) của Tăng Điểm, nơi nào cũng có "thực cảnh", nơi nào cũng có "thực lý". Với Trang Tử không thể "nói lời cùng ngày" (ý nói khi diễn đạt một ý gì thì ông thường dùng hình ảnh giàu sức tưởng tượng phong phú chứ không khô hạn - ND). Điều đó đã biểu hiện đặc điểm mỹ học của chủ nghĩa luân lý của Vương Phu Chi.

Điều cần chỉ ra là : Vương Phu Chi là người theo thuyết thống nhất tính và tình. Ông rất coi trọng tác dụng của tình cảm, bất kể là thể nghiệm đạo đức hay thể nghiệm thẩm mỹ, đều không tách rời nhu cầu tình cảm của con người. Một mặt, ông chủ trương tận tính để định tình, mặt khác, ông lại chủ trương "tuân theo tình để định tính", đồng thời đã nêu ra vấn đề tính lựa chọn của thể nghiệm thẩm mỹ. "Thế là tính cần phát mà vì tình, vì vật đến, thể của tri giác lần lượt hiện rõ ra, rành rọt từng thứ một, thì nếu giống với cái tình của nó là cái tốt, khác với cái tình của nó thì là

xấu, còn ở những vật có chút công thủ thì cũng là thế tự nhiên vậy" ("Lạc ký", "Lễ ký chương cú", quyển 19). Tính biến hiện do tình, tình biểu hiện do động, cảnh giới của lạc không tách rời cảm thụ thẩm mỹ cụ thể, chỉ có trong cảm thụ thẩm mỹ, mới có thể thể hiện ra được cái tính của nó. Đó chính là "Tuân theo tình mà có thể định được tính vậy" ("Tế phong" 1, như sách đã dẫn, quyển 2).

Đã như vậy, cảm thụ thẩm mỹ cụ thể là quan trọng, lựa chọn đối tượng thẩm mỹ cũng là tất nhiên. Vương Phu Chi phản đối thể nghiệm thần bí về "trất tình" (làm trở ngại cho tình) và "hư tịch", điều đó cũng là rất tự nhiên. "Tình của ta tự tính, không thể tự bạc", chỉ có thoả mãn đầy đủ và triển khai đầy đủ nhu cầu tình cảm, mới có thể nghiệm của mỹ và cảnh giới của lạc.

Tóm lại, Thuyết cảnh giới của lạc của Vương Phu Chi, tuy vẫn chưa tách rời khỏi toàn bộ hệ thống phạm trù lý học, nhưng giống như Hoàng Tông Hy, trong tư tưởng mỹ học của ông, bao hàm sự nảy mầm của tư tưởng nhân bản thời kỳ cận đại. Trình bày về lạc của ông, giống như các phạm trù khác trong toàn bộ hệ thống phạm trù lý học, có kèm theo tự phê phán, tự phản tư và có tính chất tổng kết toàn diện, cũng có một số đặc điểm nào đó của trào lưu tư tưởng mới. Nhưng nói về tổng thể, thực ra vẫn chưa vượt ra ngoài phương thức tư duy chỉnh thể của "thiên nhân hợp nhất".

Từ diễn biến trên đây, chúng ta có thể thấy lạc được coi là thể nghiệm tình cảm. Cùng với thành và nhân, cấu thành cảnh giới cao nhất của "Thuyết thiên nhân hợp nhất" lý học. Thực tế cả ba cái đó đều là cảnh giới chỉnh thể không tách

rời nhau được. Mỹ mà các nhà lý học lý giải, quyết không thể tách rời chân và thiện, nhất là không thể tách rời nội dung đạo đức. Vì thế, nó mang đậm sắc thái luân lý. Nói theo quan hệ thiên nhân, thì thực ra nó không chủ trương thiên, nhân bất phân, hỗn độn làm một, nhưng cũng không chủ trương tách rời và đối lập giữa con người với tự nhiên, không coi trọng sự cải tạo của con người đối với tự nhiên. Đồng thời trong cải tạo thì "nhân hoá" tự nhiên, sáng tạo đối tượng của mỹ, thực hiện sự thống nhất giữa hai cái đó, chủ trương thực hiện sự nhất trí hài hoà giữa hai cái trong chỉnh thể hữu cơ nguyên thuỷ, lấy đó làm thước đo cao nhất về mỹ, đã biểu hiện đặc trưng căn bản của tư duy lý học. Giới tự nhiên không còn là vật tự tại khách quan thuần tuý nữa, mà là chỉnh thể hữu cơ tràn đầy sắc thái tình cảm. Con người cũng không chỉ là mặt đối lập của giới tự nhiên, mà là thể hiện tính hoàn mỹ của giới tự nhiên. Các nhà lý học chính là lấy cái đó để xác lập nguyên tắc thẩm mỹ của mình.

Lạc được coi là thể nghiệm thẩm mỹ, lấy tư duy trực quan làm đặc trưng. Đó chính là "tĩnh quan" mà các nhà lý học đã nói. Đây là một loại cảm thụ thể nghiệm trực tiếp, không đòi hỏi lấy phân tích khái niệm lý trí làm trung giới, trong trực quan kinh nghiệm, trực tiếp đạt được sự thống nhất với khách thể tiến vào bản chất và cảnh giới của mỹ. Loại "tĩnh quan" này có liên hệ trực tiếp với trực giác. Trong số học trò sau này của Vương Dương Minh có người tự cư để "cuồng thiền", đã phát huy hết đặc điểm đó, đã có những cống hiến đặc biệt cho lịch sử mỹ học. Trong lý học cũng có những người chủ trương phân tích lý trí, như Chu Hy, v.v... nhưng chủ yếu là trực quan kinh nghiệm và thông qua

thể nghiệm trực giác, thực hiện sự siêu việt của cảnh giới bản thể, về cảnh giới mỹ học, lại càng là như thế.

Cuối cùng, lạc được coi là cảnh giới cao nhất mà các nhà lý học đã theo đuổi, cùng với Thành và Nhân, đều là lấy tình cảm làm cơ sở, là một loại triết học tình cảm. Cái gọi là sự thống nhất của chân, thiện, mỹ, chủ yếu là nói về mặt ý chí tình cảm, lý luận về chân của lý học, chưa được phát triển đầy đủ trên nhận thức luận. Nó đã xây dựng được Bản thể luận, Tâm tính luận tương đối hoàn bị, lại chưa phát triển ra hệ thống nhận thức luận riêng. Thuyết cảnh giới của mỹ, cũng là lấy tình cảm đạo đức làm trung tâm, và chưa phát triển thành tư tưởng mỹ học riêng. Lạc được coi là thể nghiệm tình cảm, một mặt, là nguyên tắc lý tính phổ biến, mặt khác, lại là cảnh giới bản thể siêu lý tính. Chỉ là loại siêu việt này lại tồn tại mà không tách rời kinh nghiệm cảm tính và cảm thụ thẩm mỹ. Đến thời kỳ sau lý học, đã xuất hiện phổ biến việc coi trọng cảm thụ tình cảm và phê phán "thuyết tình cảm hợp nhất" bản thể hoá, đánh dấu thuyết cảnh giới lý học bắt đầu đi tới kết thúc.

LỜI CUỐI SÁCH

Sau khi xuất bản cuốn "Diễn biến của lý học" (do nhà xuất bản Nhân dân Phúc Kiến xuất bản năm 1984), tác giả đã nhận được sự cổ vũ của một số chuyên gia và đồng nghiệp trong giới học thuật, và ở đó cũng đã nêu ra nhiều ý kiến quý báu và kiến nghị thành khẩn. Điều đó khiến cho tôi phải suy nghĩ thêm về vấn đề có liên quan của lý học. Tôi rất muốn viết một cuốn "Sự hưng khởi của lý học" để bổ sung vào chỗ thiếu của cuốn "Diễn biến của lý học", nhưng kết quả suy nghĩ của tôi, vẫn là bắt đầu từ các đặc điểm chung của nền văn hoá, tư tưởng truyền thống Trung Quốc là nghiên cứu, tìm hiểu, bàn luận về toàn bộ kết cấu của lý học và vấn đề phát triển của nó. Thế là, tôi nảy ra ý định viết một cuốn sách có liên quan đến hệ thống phạm trù lý học, thử tìm hiểu, bàn luận về các đặc trưng tư duy của nền văn hoá truyền thống từ góc độ phạm trù học.

Đây là một nhiệm vụ tương đối gian khổ và khó khăn. Bởi vì, phạm trù triết học cổ đại Trung Quốc, lâu nay bị cho là dài dòng mơ hồ và thiếu tính minh bạch và tính xác định, phạm trù lý học được coi là sự tổng kết và hoàn thành cuối cùng của phạm trù triết học truyền thống. Tuy có nội dung phong phú, nhưng cũng không thoát khỏi số phận như vậy. Tình hình vì sao, trong lý học lại có các phái khác nhau, giữa các phái lại có những hệ thống và đặc điểm không giống nhau, vậy có một hệ thống phạm trù lý học thống nhất hay không ? Hệ thống này có những đặc điểm gì ? Nêu ra và thảo luận vấn đề hệ thống phạm trù lý học như

vậy có ý nghĩa gì ? Điều này cũng lại trở thành một vấn đề mà tôi phải suy nghĩ rất nhiều và cũng mất khá nhiều thời gian. Tôi cho rằng, nếu có thể có chút đột phá hoặc tiến bộ nào đó về vấn đề này, thì cũng sẽ có ích cho việc đi sâu hơn nữa vào nghiên cứu văn hoá, tư tưởng truyền thống Trung Quốc và các đặc điểm tư duy của nó. Với mục đích như vậy, tôi bắt đầu đi vào nghiên cứu.

Trong quá trình nghiên cứu và tuyển chọn để viết, tôi đã từng tham khảo một số thành quả về nghiên cứu lý học của các học giả trong và ngoài nước, đặc biệt là các cuốn "Lịch sử lý học thời Tống - Minh" (Tập 1) do Hầu Ngoại Lô, Khâu Hán Sinh, Trương Khỉ chủ biên ; cuốn "Bàn về lịch sử tư tưởng cổ đại Trung Quốc" (Phần lý học) của Lý Trạch Hậu, "Tư tưởng Triết học Trương Tải và các học phái liên quan" của Trần Tuấn Dân, "Học án mới của Chu Tử" của Tiền Mục, "Tâm thể và tính thể" của Mậu Tông Tam, "Nguyên luận về Triết học Trung Quốc" của Đường Quân Nghị, "Tập bàn về Học thuyết của Chu Tử của Trần Vinh Tiệp, v.v... Các trước tác đó đã cho tôi rất nhiều gợi ý, từ đó tôi đã hấp thụ được nhiều điều bổ ích. Nếu nói là trong bộ sách có tính tìm tòi này, đã nêu ra cách nhìn nhận khác với một số học giả, chuyên gia nào đó, thì đó cũng là được nêu ra dưới sự gợi ý của các tác giả trên và ở đây, trước hết, tôi phải xin cảm ơn các tác giả đó.

Sau khi viết xong bản thảo, nhận lời mời của Khoa Triết học Trường Đại học Bắc Kinh,tôi tham gia lớp tuyển tu về "Hệ thống phạm trù lý học" mở cho Hệ này vào nửa đầu năm 1987, có một bộ phận nghiên cứu sinh của các chuyên

ngành như Triết học, Tôn giáo, Trung văn, Lịch sử v. v... và sinh viên của khoa này tham gia tuyển tu. Một số vấn đề mà các bạn học nêu ra rất có giá trị tham khảo đối với tôi trong việc sửa chữa tu chỉnh lại bản thảo. Hiện nay cuốn sách này đã được hoàn thành trên cơ sở đó.

Các vấn đề hữu quan đề cập trong sách đã được sự hướng dẫn và giúp đỡ của các ông Trương Đại Niên, Nhiệm Kế Du và Thang Nhất Giới. Có một số vấn đề cá biệt còn được trao đổi với giáo sư Đỗ Duy Minh ở Trường Đại học Harvard, và giáo sư Thành Trung Anh ở Trường Đại học Hawaii. Về tư tưởng cấu tạo tổng thể của cuốn sách này, cũng đã từng được trao đổi và được sự giúp đỡ của đồng chí Kim Xuân Phong. Đối với các bộ phận hữu quan có đề cập đến những vấn đề thuộc tâm lý học trong bản thảo cũng đã được đồng chí Quách Thục Cầm nêu ra các ý kiến quý báu để sửa chữa.

Cuối cùng, cuốn sách này đã được sự giúp đỡ rất lớn của Nhà xuất bản Nhân dân trong việc thẩm xét và biên tập một cách cẩn thận, tỷ mỷ và chu đáo. Đồng chí Vương Việt cũng đã đọc lại toàn bộ bản thảo, và nêu nhiều ý kiến quý báu. Xin cho phép tôi được bày tỏ lòng cảm ơn chân thành đối với tất cả mọi người./.

Tác giả **MÔNG BỒI NGUYÊN**

Ngày 10 - 8 - 1988

Dịch xong ngày 5- 5- 1996
TẠ PHÚ CHINH &
NGUYỄN VĂN ĐỨC

Mục lục

Phần thứ nhất: Bộ Phận Lý Khí	Trang
– Thuyết vũ trụ và thuyết bản thể	4
– Lý khí (Phụ tâm vật)	13
– Đạo khí	68
– Thái cực âm dương (Phụ lương tri)	113
– Lý nhất phân thù	156
– Thần hóa (Phụ động tĩnh)	204
– Nhất lưỡng (Một và hai)	244
– Hình thượng hình hạ	274
– Thể dụng	293
Phần thứ hai: Bộ Phận Tâm Tính	
– Thuyết nhân tính và thuyết nhân sinh	342
– Tính mệnh	353
– Tâm tính	383
– Tính thiên địa và tính khí chất	452
– Tính tình	492
– Vị phát và dĩ phát (Phụ trung hòa)	523
– Đạo tâm và nhân tâm	558
– Lý dục	584
Phần thứ ba: Bộ Phận Tri Hành	619
– Nhận thức luận và phương pháp luận	620
– Tri hành	629
– Cách vật trí tri	667
– Tri đức tính và tri kiến văn	719
– Hàm dưỡng và tỉnh sát	755
– Kính tĩnh	779
Phần thứ tư: Bộ Phận Thiên – Nhân	807
– Sự hoàn thành hệ thống phạm trù lý học	868
– Thiên-Nhân hợp nhất	819
– Tâm lý hợp nhất	873
– Thành	903
– Nhân (Nhân ái)	937
– Lạc	976

HỆ THỐNG PHẠM TRÙ LÝ HỌC

Chịu trách nhiệm xuất bản:
NGUYỄN ĐỨC DIỆU
Biên tập: TRỊNH TẤT ĐẠT - VI QUANG THỌ
Sửa bản in: QUANG THỌ
Trình bày bìa: ĐỖ DUY NGỌC

In 1000 cuốn khổ 14,5 x 20,5 cm tại xưởng in Trường Đại học kỹ thuật TP. Hồ Chí Minh. Số đăng ký kế hoạch xuất bản: 9/291/CXB cấp ngày 8 tháng 6 năm 1996. In xong và nộp lưu chiểu tháng 1 năm 1998.