

Tư Tưởng Việt Nam Dưới Thời Tự Đức

• Cao Xuân Huy

LTS: Giáo sư Cao Xuân Huy (1900-1983) tốt nghiệp Cao đẳng sư phạm Đông Dương (1925), giáo sư của các trường Quốc Học, Huế, đại học Tổng hợp Hà Nội, tổ trưởng tổ Hán Nôm Viện Văn Học, Hà Nội (1959), ủy viên ban Hán Nôm, Ủy Ban Khoa Học Xã Hội, Hà Nội (1970). Bài này nguyên có tựa đề *Tình Hình Xã Hội và Tư Tưởng Việt Nam Dưới Thời Tự Đức*, chuyên đề thuyết trình tại Viện Văn Học, Hà Nội năm 1960. Phần nói về tình hình xã hội đã được lược bỏ. Triết trích dẫn bài này từ Cao Xuân Huy: *Tư Tưởng Phương Đông - Gợi Những Điểm Nhìn Tham Chiếu*. Nguyễn Huệ Chi soạn, chú, giới thiệu (Hà Nội: Viện Văn Học, 1995), tr. 195-279.

Bức tranh xã hội dưới thời Tự Đức đã được sử sách gần đây nói đến nhiều. Cái tình cảm không mấy nồng hậu mà sử gia dành cho triều đại này hình như trước sau vẫn bắt nguồn từ một phản ứng tâm lý nặng tính chất mặc cảm: Tự Đức là một ông vua đã thất bại trong cuộc chiến tranh chống thực dân Pháp xâm lược. Đó là một sự thực không ai chối cãi. Tuy nhiên, chỗ cần thiết đối với người nghiên cứu lại không phải, hay chưa phải chủ yếu ở đây. Mà chỗ cần thiết là một thái độ tỉnh táo, khoa học, để tìm hiểu cho đến tận gốc nguồn mọi chỗ đắc, chỗ thất của triều đại ấy, từ đó tiến tới vạch ra thật đầy đủ những nguyên nhân ngẫu nhiên cũng như tất yếu đã đưa cả một thời đại đến tận bi kịch lịch sử không sao tránh khỏi, cũng không tùy thuộc vào ý muốn của thời đại mình.

Vấn biết rằng triều đại Tự Đức là giai đoạn thứ tư - từ cao trào chuyển sang trụt giốc - của một nhà nước phong kiến tập quyền vốn đã không còn vai trò lịch sử ngay khi nó mới ra đời (1802). Những mâu thuẫn xuất hiện từ dưới đời Gia Long, tích lũy và bùng phát qua các đời Minh Mệnh, Thiệu Trị, đến đây đã trở thành những nguy cơ sụp đổ. Chúng đặt chế độ phong kiến tập quyền nhà Nguyễn trước một loạt khủng hoảng khó lòng hàn gắn nổi, như khủng hoảng về tư liệu sản xuất, về lực lượng sản xuất, và nhất là về nhân tâm.... Có thể nói đó là

những lý do sâu xa, những điều kiện và tiền đề để cho một chủ nghĩa thực dân xâm lược Pháp từng bước đẩy lui sức tự vệ của dân tộc, cuối cùng đặt được ách thống trị lên toàn lãnh thổ Việt Nam.

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

Mặt khác, giữa một tình trạng trì trệ kéo dài suốt mấy nghìn năm - không có gì thay đổi, lịch sử phương Đông

cũng đã chứng kiến một sự chuyển động có tính chất *số lượng*; đó là các biến cố thay triều đổi đại, các cuộc chính biến, thoán đoạt, các phong trào nông dân khởi nghĩa... không tạo nên những biến chuyển cơ bản trong phương thức sản xuất, trong các hình thái và kết cấu hạ tầng cơ sở, nhưng trước sau cũng có những tác động đối với lịch sử, dù ít dù nhiều. Sau hàng trăm năm loạn lạc, chiến tranh giữa các tập đoàn thống trị Lê-Mạc, Trịnh-Nguyễn, phong trào nông dân Tây Sơn bùng lên ở miền Trung rồi lan khắp từ Nam ra Bắc đã đưa lại cho lịch sử Việt Nam một sự khởi sắc, một khí thế và xu thế thống nhất vào nửa cuối thế kỷ XVIII. Nhưng Quang Trung chỉ mới dọn đường mà chưa kịp đẩy xu thế này tới chỗ hoàn tất. Phải đến đầu thế kỷ XIX, với chiến thắng của Gia Long (1802), xu thế lịch sử này mới thật chín muồi và được thực hiện dứt điểm hoàn toàn. Dù muốn dù không, nhà Nguyễn cũng đã mở ra một bước ngoặt lịch sử: một tổ chức chính quyền quy mô hơn thay thế cho những chính quyền cũ đã quá nát ruỗng; một sự ổn định mới thay thế cho tình cảnh bấp bênh loạn lạc... mà ai cũng đã chán ghét đến cực điểm; và một nền văn hóa chính thống thay thế cho sự vô trật tự, đưa lại cho xã hội một kỷ cương, nề nếp, một sự phục hồi bản sắc... đó quả là mong mỏi chung của nhiều tầng lớp nhân dân, là khát vọng của cả một giai đoạn, là điều kiện hình thành và củng cố vị trí của triều đại Nguyễn trong lịch sử trung đại Việt Nam. Và đó cũng chính là nghịch lý thứ hai của sự tồn tại cái cơ chế phong kiến tập quyền.

Phải trải qua nửa thế kỷ xây dựng, nhà Nguyễn mới hình thành được một ông vua có tầm vóc tư tưởng và văn hóa như Tự Đức. Trong lịch sử chế độ phong kiến tự chủ dân tộc, xét về bản lĩnh văn hóa, có thể so sánh Tự Đức với ông vua thứ tư triều hậu Lê: Lê Thánh Tông. Với Tự Đức, các chế độ học hành, thi cử được kiện toàn một cách chặt chẽ, bề thế và hoạt động nhịp nhàng. Quốc sử quán dưới thời Tự Đức làm việc có hiệu quả, để lại cho quốc sử nhiều pho sách đồ sộ. Tự Đức cũng đã có ý thức về một "viện hàn lâm nghệ thuật", thu hút về triều những nghệ sĩ có tài để cùng nhau sáng tác những pho

tuồng dài hàng trăm hồi, chỉ viết ra để đọc chứ không diễn, hoặc có diễn cũng chỉ là thể nghiệm tý chút tại sân khấu riêng của cung đình mà thôi. Điều quan trọng là tất cả các hoạt động giáo dục, học thuật và nghệ thuật trong triều lúc ấy đều chỉ sự chỉ đạo của một công cụ tư tưởng duy nhất: Nho giáo, và đều do một người chỉ huy tối cao, Thiên tử, đứng ra cầm chịch.

Tất nhiên, đặt trong hai nghịch lý lịch sử như trên đã nói, cái thành quả văn hóa, tư tưởng mà triều đại Nguyễn nói chung và triều đại Tự Đức nói riêng đạt được, cũng là một sản phẩm mang đầy nghịch lý. Một mặt, nó đưa đến một sự hưng phấn cho tâm lý dân tộc trong một giai đoạn, là sự "tập thành" và nâng lên mức khuôn mẫu truyền thống văn hóa quá khứ hàng mấy trăm năm; mặt khác nó lại cũng là một sự mô phỏng các khuôn mẫu văn hóa của "Thiên triều", đến mức trở thành khuôn sáo và mất gốc. Một mặt, nó bảo vệ các bản sắc văn hóa phương Đông chống lại sự xâm nhập của những phong trào văn hóa phương Tây xa lạ, nhưng mặt khác nó lại kéo lùi lịch sử, đưa văn hóa và dân tộc trở về cổ thủ ở những thành trì cũ kỹ mà từ lâu, với chủ nghĩa tư bản, tư tưởng nhân loại đã vượt qua. Chính vì thế, ngay dưới thời Tự Đức, khi nguy cơ xâm lược của Tây dương trở nên gay gắt thì màn đấu của cuộc đấu tranh tư tưởng giữa hai khuynh hướng cải lương và bảo thủ cũng đã gay gắt nổ ra - một cuộc đấu tranh có ý nghĩa quyết định trong việc đưa các nước phương Đông gia nhập và lịch sử hiện đại, và vẫn còn diễn ra không kém quyết liệt trong thế kỷ XX này. Những vấn đề mở cửa hay đóng cửa, truyền thống hay canh tân... nói chung là sự đụng chạm, cọ sát giữa Đông và Tây với tất cả những mặt khả thủ cũng như bất cập, tự phát hay ấu trĩ của buổi ban đầu sẽ là những kinh nghiệm lịch sử bổ ích. Dưới đây, chúng ta sẽ đi sâu tìm hiểu cái bản chất, cái nền tảng triết lý của tư tưởng học thuật dưới thời Tự Đức, nó chính là một trong những chìa khóa để tìm tới cội nguồn của mọi thất bại mà ông vua văn hóa Tự Đức đã từng gánh chịu.

I

Ở Trung Quốc cũng như Việt Nam, tư tưởng thống trị dưới thời phong kiến tập quyền là tư tưởng Nho giáo. Nhưng chế độ phong kiến tập quyền ở Trung Quốc từng kéo dài hơn hai ngàn năm; trong chuỗi dài lịch sử ấy,

Nho giáo cũng đã có những diễn biến rất phức tạp. Qua các thời đại, Nho giáo đã xuất hiện những chi phái không những có chủ trương khác nhau, mà còn chống chọi lẫn nhau, phái nào cũng tự nhận là chính thống và xem các

Tư Tưởng Thời Tự Đức

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

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

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

Những đức lớn của nhân loại, theo quan niệm phong kiến, là "nhân", "nghĩa", "lễ", "trí" (về sau có thêm chữ "tín") cũng là phát sinh trên cơ sở của ngũ luân cả. Như Khổng Tử đã nói: *hiếu để* là gốc của chữ *nhân*.

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

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

Nho giáo là hình thái ý thức của giai cấp thống trị trong xã hội phong kiến Trung Quốc và Việt Nam. Đối với nó thì *ngũ luân, ngũ thường, hay tam cương ngũ thường* là những cái tuyệt đối (*Tam cương* là vua làm "giềng" cho tôi, cha làm "giềng" cho con, chồng làm "giềng" cho vợ. Công thức "tam cương" mới có từ đời nhà Hán, nhưng nguyên lý "tam cương" thì đã tiềm tàng trong Nho giáo nguyên thủy). Theo bộ sậu chính thường của tư tưởng, thì đạo đức quan phải diễn dịch từ vũ trụ quan, nhưng Nho giáo thì làm ngược trở lại, nó phát xuất từ ngũ luân, ngũ thường rồi đem gán những cái ấy cho vũ trụ, cho thượng đế; nó đã luân lý hóa cả vũ trụ, cả Thượng đế. Vũ trụ và Thượng đế của Nho giáo đều nhuộm màu luân lý. Đối với Nho giáo, thì luân lý cương thường là hằng tồn, là phổ biến (*Thiên địa chi thượng hình, cổ kim chi thông nghĩ*)⁽²⁾ - Đổng Trọng Thu). Nho giáo không có lịch sử quan, không có tiến hóa luận. Đối với nó, xã hội phong kiến không phải chỉ là một giai đoạn trong lịch sử của loài người, luân lý phong kiến không phải chỉ là một hình thái ý thức của giai đoạn ấy, như họ nói: *Quân thân chi nghĩa vô sở đảo ư thiên địa chi gian*⁽³⁾; hay là: *Thiên bất biến, đạo diệc bất biến*⁽⁴⁾ (Đổng Trọng Thu). Đạo ở đây tức là "tam cương ngũ thường".

Tuy nhiên, qua các thời đại, Nho giáo phải chống đỡ một cuộc đấu tranh lý luận đối với những hệ thống tư tưởng khác, như là triết học của Mặc Tử, Lão Tử, luân lý học của Danh gia, xã hội học của Pháp gia, thần học của Đạo giáo, hình nhi thượng học của Hoa nghiêm, Thiền tông... Thế mà tư tưởng của Khổng tử lại vốn rất nghèo nàn, thiếu thốn, về nhận thức luận, về phương pháp luận, về tự nhiên quan.... Vì vậy, các Nho gia đời sau cảm thấy phải xây đắp cho nó một cơ sở lý thuyết ít ra cũng là "để coi". Họ tìm được những yếu tố triết học ở trong

kinh điển của Nho giáo như sách *Trung dung*, sách *Đại học*, sách *Mạnh tử*, sách *Kinh dịch* (một cuốn sách bói, dựa trên cơ sở của lý luận Âm dương gia về sự khởi nguyên và sự phát triển của vũ trụ, đến đời sau mới bị Nho gia sát nhập vào kinh điển của mình). Họ lại vay mượn thêm của các triết học và tôn giáo khác những cái gì có thể dung hóa được, rồi mỗi người, mỗi phái xây dựng một học thuyết để làm cơ sở lý luận cho Nho giáo. Do đó đã phơi bày ra cái cảnh tượng hỗn tạp trong các chi phái như đã nói trên kia. Các chi phái của Nho giáo có thể là nhất nguyên luận, hay nhị nguyên luận, chủ quan luận hay khách quan luận, duy lý chủ nghĩa hay là

trực quan chủ nghĩa, đức trị chủ nghĩa hay công lợi chủ nghĩa ... nhưng tất cả đều thống nhất ở trên quan niệm luân thường, cương thường. Về vũ trụ quan, thì Chu Hy là một nhà nhị nguyên luận. Theo ông, hai yếu tố cấu thành của vũ trụ là *lý* (quy luật) và *khí* (vật chất), biểu hiện trong con người thành thiên lý và nhân đức. Nhưng thiên lý là gì? Là tam cương, ngũ thường. Trong duy tâm luận tuyệt đối của Vương Dương Minh, thì lương tri, lương năng là cái tri, cái năng về tam cương ngũ thường.

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

II

Chế độ phong kiến tập quyền ở Việt Nam đã suy vi vào thời Lê mạt. Nhà Nguyễn muốn chấn hưng nó trở lại, nhất là chấn hưng nó bằng tư tưởng tam cương ngũ thường. Gia Long ban hành bộ Hoàng triều luật lệ, một vũ khí để bảo vệ tam cương ngũ thường. Bộ luật Gia Long xử phạt tội bất trung bất hiếu một cách còn tàn khốc hơn bộ luật Hồng Đức. Minh Mệnh thì đã là một đệ tử cuồng tín của Nho giáo. Để bảo vệ cương thường, Minh Mệnh đàn áp Thiên chúa giáo và ban hành mười huấn dụ gọi là "thập điều" để khuyên dân bỏ tà (Thiên chúa giáo và nông dân khởi nghĩa) theo chính (Nho giáo, triều đình). "Thập điều" gồm có những mục:

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

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

Vừa là vua, vừa là học giả, Tự Đức muốn làm chủ tể cả tư tưởng và học thuật. Thi Hội, thi Đình là những cuộc cạnh tranh giữa những phần tử trí thức, những học giả ưu tú nhất trong nước. Những "cống sĩ" đã qua được bốn cửa ải ngoài thi Hội, thi được vào Điện thí, hay Đình thí, nghĩa là được vào trong điện vua, trong sân (đình) vua mà làm đối sách, tức là làm một bài luận án. Tự Đức

tự tay thảo ra chế sách (đầu đề luận văn) và tự tay phê điểm các bài đối sách. Đại khái những vấn đề đặt ra là những lý luận kinh điển của Nho giáo hay thuộc về dân sinh quốc kế đương thời. Nhiều khi Tự Đức còn tuyên triệu những người đã trúng tuyển (Bảng nhãn, Thám hoa...) vào nhà Duyệt thi để khảo sát học lực và kiến thức của họ một lần nữa bằng những bài đối sách đặc biệt. Tự Đức lại thường trước tác những luận văn thuộc về những vấn đề lý luận kinh điển, như vấn đề "chữ nhân", "trung thứ", "thuần thần", "học giả trị sinh"... và chỉ định những Nho thần ở Tập hiền viện hay ở ngoài làm luận văn về những vấn đề ấy.

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

Cái học của Tống Nho là cái học "tính lý". So với cái học "huấn hốt" của Hán Nho và Đường Nho thì nó có hệ thống, tổ chức và giá trị lý luận hơn nhiều.

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

Về vũ trụ luận thì Tống Nho chia làm hai phái: một phái nhất nguyên luận về Vô cực và Thái cực, do Chu Đôn Di (Liêm Khê) chủ trì, và một phái nhị nguyên luận, chủ trương đối lập giữa Hư và Khí, do Trương Tải (Hoàn Cù) sáng lập. Vô cực và Thái cực không phải là hai. Xét về bản thể của vũ trụ thì gọi là Thái cực; nhưng vì cái bản thể ấy không có tượng (hình tượng), cho nên gọi là Vô cực. Quan niệm bản thể của Liêm Khê là một sự hỗn hợp giữa thuyết Thái cực của *Kinh dịch*, thuyết

Tư Tưởng Thời Tự Đức

"Vô danh hữu danh" của Lão Tử và thuyết "sóng thức trong biển tâm" của triết học duy thức (Phật giáo). Trong vũ trụ luận của Trương Tải thì Hu và Khí là đối lập. "hu" không phải là vô, Hu tức là Lý (quy luật). "Khí" thì có động tính, phù trầm (chìm nổi), thăng giáng (lên xuống), Khí tụ thì thành vạn vật, vạn vật tán thì trở về "hu". Thuyết Lý Khí của Chu Hy về sau là thoát thai từ thuyết Hu Khí của Trương Tải.

Tính luận là vấn đề trung tâm của nho giáo. Đó là vấn đề: tính người thiện hay ác? Thảo luận trên hai ngàn năm, mà không có học giả nào tìm được một giải pháp toàn hảo. Chữ "nhân" của Khổng Tử đã là một phạm trù rất là mờ mịt, tối tăm. Đến Mạnh Tử lại thêm chữ "nghĩa" đặt ngang hàng với chữ "nhân" rồi thêm vào cái cặp "nhân-nghĩa" ấy chữ "lễ" và chữ "trí" mà gọi là "tứ đoan" (bốn mối), tức là bốn cái mầm thiện sẵn trong tính người (nhân nghĩa, trung hiếu...). Như thế thì nội dung của chữ *thiện* là *nhân, nghĩa, lễ, trí* và thêm chữ *tín* của nhà Nho đời sau, gọi là ngũ thường. Ngũ thường có liên quan mật thiết với ngũ luân là tam cương (công thức của Hán Nho). Vậy ta có: *thiện = tam cương ngũ thường*. Nói tính thiện tức là nói rằng "tam cương ngũ thường" là bản tính của con người, không phải là riêng cho một dân tộc nào, một giai đoạn lịch sử nào, mà nó là phổ biến và hằng thường. Tính là sinh, tính người là do trời sinh. Trời sinh ra tính thiện, thì trời cũng là thiện, "cũng là tam cương ngũ thường", cho nên, "tam cương ngũ thường" là "thường kinh" (quy luật hằng thường) của trời đất, là "thông nghị" (định lý phổ biến) của cổ kim (Đổng Trọng Thư). Nhà Nho đã luân lý hóa vũ trụ và Thượng đế như vậy, do đó mà phát sinh những vấn đề gay go không thể giải quyết được. Làm sao mà chứng minh được rằng bản chất của vũ trụ là cương thường? Vũ trụ và nhân sinh đã là thiện thì ác ở đâu mà sinh ra, và làm sao giải thích được do lai của tội ác trong xã hội loài người?

Tuy vậy, các chi phái của Nho gia vẫn cố gắng giải quyết vấn đề ấy. Mạnh Tử thì chủ trương tính thiện, Tuân Tử thì chủ trương ngược lại, tính người là ác. Dương Hùng lại chủ trương thiện ác lẫn lộn, trong khi Hàn Dũ chủ trương tính chia ba bực (thượng, trung, hạ)....

Trong phái "tính lý" đời nhà Tống, thì Liêm Khê nói rằng: "Tâm chia làm thể dụng và động tĩnh; *thể* của tâm là vô tư (không tư lự), *dụng* của tâm là tư thông (tư tưởng thông suốt); *tĩnh* là chí chính, *động* là minh đạt (sáng

suốt).... Động mà chưa có hình ở chỗ hư vô, gọi là *cơ*. Cơ có thiện ác". Minh đạt có thật là động không? dẫu tĩnh hay động, nó đều là chính minh đạt cả, làm sao mà nó lại là cơ của cái ác được? Để thuyết minh thiện ác, Trương Tải phân biệt hai thứ tính: "thiên địa tính" và "khí chất tính". Ác là do tập quán ảnh hưởng đến khí chất mà sinh ra. Nhưng tập quán xấu phát sinh từ trong xã hội. Nếu bản tính của loài người là thiện, thì làm sao có tập quán xấu được? Từ Trương Tải trở đi, Trình Hạo (Minh Đạo), Trình Di (Y Xuyên), Chu Hy đều dùng nhị nguyên luận (Lý Khí) để thuyết minh thiện ác.

Trình Hạo phân biệt *tính* với *khí bẩm*. Khí bẩm là cái động của tính. Vạn vật đều có khí bẩm cả, nhưng phân lượng không giống nhau, có khi vừa phải, có khi quá, có khi bất cập. Quá và bất cập tức là ác. Trình Di thì cho rằng lý tức là *tính*, khí tức là *tình*. Tính là thiện, nhưng khi nó phát ra thành hỉ, nộ, ai, lạc thì gọi là tình, mà tình thì có khi thiện, khi ác. Chu Hy cũng nối gót Y Xuyên mà cho rằng bản nhiên tính là thiên lý, mà tác dụng của tính là tình và khí. Đại khái anh em họ Trình và Chu Hy đều không thuyết minh được vì sao mà tính động và vì sao khí động thì sinh ra sự khác nhau.

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

Ở Việt nam, dưới triều Tự Đức, các học giả cũng nghiên cứu những vấn đề cơ bản của Tống Nho, nhưng họ chú trọng đặc biệt về vấn đề thực tế luận. Một trong những học giả kiệt xuất đời bấy giờ là Nguyễn Đức Đạt, người Nghệ An, tự là Khoát Như, môn đồ thường gọi là Nam Sơn Phu Tử. Nguyễn Đức Đạt đỗ Thám hoa và sau khi truyền lô (tức là xướng danh, tương đương với yết bảng) đã được mời vào nhà Duyệt thi làm ba bài luận: 1) Dụng nhân, 2) Vi trị, 3) Tam tính phân hợp⁽⁵⁾ đều được Tự Đức ban khen. Tư tưởng của Nguyễn Đức Đạt được ký tái đầy đủ trong bộ sách Nam Sơn tùng thoại (2 quyển) là một tập ngũ lục, do môn đệ biên soạn. Nguyễn

đức Đạt quan niệm bản thể của vũ trụ là Thái hư hay là Đạo (chữ Đạo không dùng theo nghĩa của Nho gia mà dùng theo nghĩa của Lão tử). Đạo không phải là hư vô, nó là vô tượng, nhưng nó là thực hữu:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

"Vấn: Lý đa câu nhi đa đắc? Viết: Câu đa mạc nhược cầu chư thiếu chi đa đắc [...] phản quan ư thần minh chi dữ [...] nội ác kỳ chí khí chi xu [...]. Sở cầu di đa, sở hoạch

di thiếu". (*Thuật nghiệp*) (Hỏi: Lý, càng tìm càng được nhiều? Tìm nhiều không bằng tìm ở chỗ ít mà được nhiều [...]; trở về lại mà ngó vào cái cửa sổ thần minh [...]; đi vào trong mà nắm được cái then chốt của chí khí [...]. Tìm càng nhiều thì được càng ít.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Tư Tưởng Thời Tự Đức

đi thì người đi. Thần và khí dựa vào nhau, thần sống thì khí sống).

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

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

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

"Đạo biện

Nhân luận (Ngự chế; 19)

Trung, thứ, nhân luận

Thuần thần luận

Chính bất thắng tà luận

Lập chính lâm dân luận

Học giả dĩ trị vi tiên vụ thuyết

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

Chấp trệ luận (Ngự chế; 20)v.v..."

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

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

Đọc sách *Luận ngữ*, chúng ta thấy rằng Khổng Tử và môn đệ đã nêu chữ "nhân" lên như một lý tưởng tuyệt vời để làm mục tiêu cao cả cho cuộc đời hoạt động của họ. Nhưng khi hỏi "nhân" là gì, thì Khổng Tử đã đáp lại một cách thật là bất nhất, làm cho người đọc mất cả phương hướng. Hãy cử ra một số giải thích và định nghĩa sau:

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

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

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

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

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

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

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

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

9. *Cương nghị mộc nột cận nhân* (*Ung dã*). (Cứng cật, lắm lý, gần với nhân).

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

Vì chữ "nhân" của Khổng Tử là nhiều màu, nhiều vẻ, nhiều khía, nhiều cạnh như vậy, cho nên các nhà Nho đời sau quan niệm nó mỗi người mỗi cách, không thể thống nhất với nhau được. Do đó, vấn đề chữ "nhân" đã trải qua một cuộc thảo luận kéo dài mấy thế kỷ mà chưa khóa sổ. Thật ra, nếu dùng phương pháp sử quan, thì quy định nội dung của chữ "nhân" cũng là một việc không khó lắm. "Nhân" là nhân loại tính. Đời Khổng

Tử, quan niệm nhân loại tính còn rất mới mẻ, cho nên Khổng Tử với môn đệ càng cảm thấy nó là lớn lao, vĩ đại. Một mặt khác, Khổng Tử lại gán cho cái nhân loại tính ấy những phạm trù đặc biệt của một xã hội nhất định, như chữ "hiếu", một phạm trù của xã hội thị tộc (*Hiếu để âu là gốc của sự nhân - Luận ngữ*), rồi lại tuyệt đối hóa những phạm trù đặc biệt ấy, làm cho nó trở thành hằng thường và phổ biến, trở thành những phẩm chất của vũ trụ, của Thượng đế. Do đó mà chữ "nhân" của Khổng Tử gồm có những thành phần dị loại đối với nhau, những cái gì rất tầm thường dung tục và những cái gì rất tuyệt vời cao cả.⁽⁶⁾

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

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

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

Ở đây ta thấy rằng Tự Đức đã đem lại cho chữ "nhân" một định nghĩa rõ ràng và dứt khoát, rất có giá trị tổng hợp. Xưa kia Hàn Dũ giải thích chữ "nhân" là bác ái thì thiên về tình cảm. Trình Minh Đạo thì đã rơi vào phiếm thần luận khi nói, "Bác nhân giả xem trời đất muôn vật là một thể". Mạnh Tử nói, "Nhân là nhân tâm" thì nặng về Người. Chu Tử nói, "Nhân là cái lý của lòng yếu" ("lý" tức là thiên lý), thì nặng về Trời. Tất cả đều chưa lột được cái tinh thần "thiên nhân hợp nhất" bàng bạc ở trong chữ "nhân" của Khổng Tử. Tự Đức đã tổng hợp "thiên lý" và "nhân tâm" trong một định nghĩa rành mạch. Nhưng "thiên lý" và "nhân tâm" ở trong tư tưởng của Tự Đức rút cục cũng chỉ là "tam cương ngũ thường" mà thôi. Một nhà Nho không thể ra khỏi chỗ đó được. Bài luận *Trung thú nhân* của Tự Đức nay cũng không còn nữa. Nhưng Vũ Phạm Khải đồng thời với nhiều văn thần khác, cũng đã bị chỉ định làm bài luận ấy và hiện nay toàn bài còn có mặt ở trong tập *Ngũ Sơn văn*. Trong bài này, Vũ Phạm Khải đã phát triển cái mệnh đề "trung, thú và nhân là một" và nói rằng đó là lập luận của Tự Đức trong bài *Ngũ đề trung thú nhân luận*. Xem đó thì biết rằng Tự Đức đã làm phong phú cái học thuyết về chữ "nhân" của

mình bằng cách hợp nhất nó với chữ "trung" và chữ "thú" và đồng thời cũng do đó mà thuyết mình được một cái bí mật khác ở trong tư tưởng của Khổng Tử. Sách *Luận ngữ*, thiên *Lý nhân*, có chép rằng:

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

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

Vũ Phạm Khải không phải là một nhà tư tưởng, và không có năng lực tư duy như Nguyễn Đức Đạt. Nhưng về tu từ học và biện chứng pháp kinh viện thì Vũ đứng bậc nhất. Trong bài *Ngũ đề trung thú nhân luận*, Vũ đã thể theo ý chỉ của Tự Đức mà chứng minh một cách khéo léo rằng "trung", "thú" tức là "nhân", do đó, "nhân" tức là cái nguyên lý thống nhất của Khổng học:

"Cái đạo nhân là rất lớn lao. Có cái nhân của một việc, có cái nhân của toàn thể; có cái nhân mà mọi người đều làm được, có cái nhân mà thánh nhân cũng không làm trọn. Cho nên của Khổng dạy người, chủ yếu là phải đạt đến chữ nhân mà muốn nên nhân thì phải bắt đầu bằng trung và thú.... Trung là thể của thú, thú là dụng của

Tư Tưởng Thời Tự Đức

trung; trung thứ là thể dụng của nhân. Học giả chưa đi đến nhân được, thì trước phải làm cái trung đã. Làm cái trung đã được rồi thì không bỏ sót cái thứ được nữa. Hợp cái trung và cái thứ lại thì cái nhân nảy ra. Bảo rằng trung thứ tức là nhân thì cô nhiên là không được, nhưng tách rời trung thứ cũng không được [...]. Làm sao mà thứ không gốc ở trung được? Làm sao mà nhân không gốc ở trung thứ được? Suy cho đến cùng thì trong kinh điển, chữ khâm, chữ kính, chữ thành, chữ minh, chữ đạo, chữ đức, chữ tâm, chữ tình, chữ tính, chữ mệnh đều không ra khỏi ba chữ trung, thứ và nhân".

Năm 1849, sau khoa thi Hội đầu tiên của triều đình, Tự Đức triệu tập các vị tân khoa vào nhà Duyệt thi làm bài luận "Lập chính lâm dân", lại chỉ định một số văn thân trong Nội các và Tập hiền viện cùng soạn bài ấy dâng lên ngự lãm. Sau đó, Tự Đức lại ngự chết một bài để vạch rõ đường lối "lập chính lâm dân".

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

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

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

Minh Mệnh, dưới áp lực của những cuộc biến động chính trị và xã hội cũng đã đặt ra vấn đề "hữu vi", "vô vi"

(pháp trị, nhân trị) trong những chế sách điện thí. Nhưng qua Thiệu Trị đến buổi đầu đời Tự Đức, tình hình xã hội và chính trị đã tương đối ổn định, cho nên chủ nghĩa nhân trị đã chiếm hẳn ưu thế. Năm 1851 (Tự Đức tứ niên) trong một bài văn sách đình đối, Phạm Thanh (người Thanh Hóa, đậu Bảng nhãn), để đáp lại một câu hỏi về sự cấm đạo không có kết quả, có nói rằng:

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

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

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

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

nhận định lầm và giải quyết lệch lạc những vấn đề mới mẻ.

III

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

Về Thiên chúa giáo, tình hình văn hiến không cho phép chúng ta biết một cách cụ thể, ở thế kỷ XVII, trong buổi đầu tiếp xúc, các nhà Nho lý giải Thiên chúa giáo như thế nào (ở Trung Quốc, đời nhà Minh thế kỷ XVII, thì theo ký tái của Triệu Dực, có giáo sĩ nước Ý là Lợi-mã-đâu (Matteo Ricci) đến Quảng Châu rồi đến Yên Kinh, trong số những vị quan to trong triều giao du với ông ta (công khanh đa dũ chi du), tựu trung có Từ Quang Khải, đậu Tiến sĩ, làm quan đến Lễ bộ Thượng thư và Lý Chi Tảo cũng thuộc về hàng quan liêu cao cấp đã chịu tẩy lễ và trở thành giáo đồ. Từ Quang Khải đã cùng Lợi-mã-đâu hợp dịch sách *Kỷ hà học* (tức là hình học) của Euclide). Đến đời Minh Mệnh, Thiệu Trị, sự cấm đạo trở thành quan trọng, thì trong các khoa thi Hội, thi đình, đều có đặt vấn đề tả đạo, nhưng đọc các bài đối sách của các cống sĩ, chúng ta thấy rằng tri thức của các nhà Nho đời ấy về Thiên chúa giáo là sơ sài quá mức. Trong bài đối sách của Thám hoa Phan Dưỡng Hạo (khoa Đinh Mùi, Thiệu Trị 7, 1847), chúng ta còn có thể đọc mấy câu như sau về Thiên chúa giáo:

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

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

"... Dân Tả đạo cũng đã biết hồi tâm, do sự cảm hóa của nhà vua, và cũng có người bước qua chữ thập. Chỉ vì lớp dân hạ ngu, một khi đã mê hoặc cái đạo dị đoan, thì những chuyện thiên đường, nước thánh, tin chắc mà

không còn ngờ [...]. Sự giảng đạo, sách đạo, kinh đạo đã làm cho họ mê hoặc quá lắm rồi, do đó mà không mấy người thoát khỏi được cái tập quán tích lũy đã lâu ngày".

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

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

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

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

Xét về phép "kiến học dục tài"⁽¹⁵⁾ ở các nước theo Thiên chúa giáo, Phương Đình nói rằng học pháp của họ chia làm sáu khoa: 1. Lặc-dịch-lý-gia (rhetorique), tức là văn khoa; 2. Phi-lộc-sô-phi-á (philosophie), tức là lý khoa (Lý học, lý tính, triết lý); 3. Mặc-đê-tế-nap (Médecine), tức là y khoa; 4. Lặc-nghĩa-tu (loi), tức là pháp khoa; 5. Gia-nặc-niêu-tu (University), tức là giáo khoa; 6. Đâu-lộc-nhật-á (théologie) là đạo khoa (tôn giáo, thần học):

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

Nhưng chỗ chúng ta muốn biết là Phương Đình nhận định về nội dung tư tưởng của Thiên chúa giáo như thế nào. Phương Đình cho rằng: "Cái thuyết thiên đường địa ngục của họ chỉ là bỏ đi một nửa cái giáo lý của nhà Phật mà lại noi theo cái thuyết nhân quả nghiệp duyên để hiệu triệu ngu phu ngu phụ. Tuy nhiên họ lại cực lực bài xích Phật giáo, cho là hoang đường quái đản, và họ

Tư Tưởng Thời Tự Đức

làm ra vẻ gằn gụi với Thái cực và Thượng đế của nhà Nho chúng ta". Ở chỗ khác, Phương Đình nói rằng: "Kính nay Hoàng thượng thẳng tay ức chế Phật giáo, ngăn dứt Dương giáo⁽⁸⁾ [vì] cái thuyết hư vô của họ sinh tệ mà thành ra cô tức (như nhục), cái thuật kỹ xảo của họ sinh tệ mà thành ra cơ trí".

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

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

Phật giáo phủ định Thượng đế và thế giới thì nó là hư vô chủ nghĩa, đã đành như thế, nhưng Thiên chúa giáo khẳng định thế giới, khẳng định Thượng đế, mà nó lại không khẳng định rằng "tam cương ngũ thường" là thiên kinh địa nghĩa, không khẳng định rằng "tam cương ngũ thường" là những quy luật trường tồn và phổ biến, là những phẩm chất của Thượng đế, của vũ trụ. Khi Nho giáo khẳng định "tam cương ngũ thường", Thượng đế, thế giới, thì "tam cương ngũ thường" là chủ yếu, Thượng đế, thế giới là thứ yếu, cái này chỉ là cảnh, cái kia mới là gốc. Thiên chúa giáo khẳng định thế giới và Thượng đế mà lại phủ nhận "tam cương ngũ thường" là những cái tuyệt đối. Đối với Nho giáo thì phủ nhận "tam cương ngũ thường" là phủ nhận hiện thực, là phủ nhận tồn tại, tức là rơi vào chủ nghĩa hư vô. Chu Hy cho rằng Phật hay Lão đều là hư vô chủ nghĩa cả nhưng tự trung thì Lão-Trang chưa diệt hết luân lý (tức là cương thường), mà Phật giáo thì diệt hết luân lý, cho nên Lão chỉ là hư vô chủ nghĩa một cách tương đối, Phật mới là hư vô chủ nghĩa một cách hoàn toàn. Nhà Nho dùng "cương

thường" làm tiêu chuẩn để quy định cái trình độ hư vô chủ nghĩa. Nguyễn Văn Siêu xem Phật giáo và Thiên chúa giáo đều là hư vô chủ nghĩa cả là vì thế.

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

Đối tượng nghiên cứu của Khổng tử không ra ngoài phạm vi nhân sự. Những vấn đề trọng yếu của Khổng tử là vấn đề luân lý, vấn đề nhân sinh. Theo sách *Luận ngữ* thì đối tượng của tri thức, học vấn, không phải là thế giới tự nhiên, mà lại là cái truyền thống đạo đức chép trong *Kinh thi, kinh Lễ, v.v.... Bất học thi vô dĩ ngôn, bất học lễ vô dĩ lập*. (Không học Kinh thi thì không lấy gì mà ăn nói; không học Kinh lễ thì lấy gì mà tự lập). Trong sách *Luận ngữ* cũng có một đôi khi Khổng tử đề cập những hiện tượng tự nhiên như, ... *thí như Bắc thần, cứ ở chỗ của mình mà các sao đều hướng về*).

Nhưng trong những câu như vậy, Khổng Tử không lấy hiện tượng tự nhiên làm đối tượng bàn luận mà chỉ dùng nó làm thí dụ để luận chứng những vấn đề đạo đức mà thôi. Còn những chuyện như *Biện bình u Sô*: phân biệt được giống bèo lạ ở nước Sô; *Thúc khô thí u Trần*: biết được cái tên bản làm bằng thứ gỗ của cây khô ở nước Trần... đó đều là những chuyện hoang đường do đời sau đặt ra.

Đến cuối đời Chiến quốc (thế kỷ thứ II trước CN) lúc chiến tranh liên miên giữa các nước trở nên khốc liệt, thì xuất hiện phái Âm dương gia của Trâu Diễn. Âm dương gia (phối hợp âm dương và ngũ hành) là một phái điều hòa tư tưởng Nho gia và Đạo gia. Thuyết ngũ hành và thuyết âm dương bát quái vốn là hai hệ thống tư tưởng khác nhau ở thời cổ đại Trung Quốc.

Theo sự nghiên cứu của các học giả gần đây nhất, như Quách Mạt Nhược và Hầu Ngoại Lưu thì vào đời nhà Ân, thuyết ngũ hành chưa xuất hiện, đến đời Xuân thu - Chiến quốc nó mới phát triển. Ngũ hành là năm nguyên tố vật chất của thế giới, tức là: kim, mộc, thủy, hỏa, thổ. Theo những văn kiện còn lại ở trong sách *Tả truyện* và sách quốc ngữ thì thuyết ngũ hành đã bao gồm quan niệm về tính quy luật của các hiện tượng tự nhiên: *Dụng kỳ ngũ hành, khí vi ngũ vị, phát vi ngũ sắc, chương vi ngũ thanh* (*Tả truyện, Chiêu, 25*). (Dùng nó là ngũ hành, khí nó là ngũ vị, phát làm ngũ sắc, phổ làm ngũ thanh). Về

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

Về âm dương bát quái, thì chữ *âm* vốn nghĩa là im hay nhâm (mây che mặt trời), chữ *dương* vốn nghĩa mặt trời mọc. Suy rộng ra thì âm dương là tối sáng, lạnh ấm, Bắc Nam, trong ngoài và tất cả những cái gì là tương phản. Trời, mặt trời, ánh sáng là dương; đất, mặt trăng, bóng tối là âm; mùa xuân, mùa hạ, ban ngày là dương; mùa thu, mùa đông, ban đêm là âm; trong không gian thì trên, trước, cao là dương; dưới, sau, thấp là âm; trong nhân sự thì nam là dương, nữ là âm; lạnh là dương, dữ là âm. Về sau, âm và dương lại được trừu tượng hóa mà trở thành hai cái nguyên khí cơ bản: một tiêu cực, một tích cực chi phối sự phát triển của mọi vật. Về sau nữa, người ta lại dùng cái gạch đứt (--) để làm phù hiệu cho âm, và cái gạch liền (-) để làm phù hiệu cho dương. Trong phép bói thì mỗi phù hiệu gọi là một "hào"; hợp ba hào lại thành một "quẻ" (quái). Bát quái là: 1. càn; 2. đoài; 3. ly; 4. chấn; 5. tốn; 6. khảm; 7. cấn; 8. khôn. Tám quẻ ấy tương ứng với tám hiện tượng tự nhiên là: 1. trời; 2. bùn; 3. lửa; 4. sấm; 5. gió; 6. nước; 7. núi; 8. đất. Mỗi quẻ lại sinh ra tám quẻ, như thế tám quẻ biến thành 64 quẻ, gọi là quẻ đại thành, mỗi quẻ gồm sáu hào. Sách *Chu dịch* gồm có *hào, quái, hào từ* (lời đoán của một hào) và *quái từ* (lời đoán của một quẻ).

Trong sách *Thời đại chế tác của sách Chu dịch*, Quách Mạt Nhược nói rằng *Kinh dịch* không thể xuất hiện trước khoảng giữa đời Xuân thu (chứ không phải là từ đời Phục Hy, Văn Vương); còn *Thập lục*, tức là "truyện" của *Kinh dịch*, mà người ta tưởng là của Khổng tử, thì gồm làm nhiều bộ phận, xuất hiện ở nhiều thời đại khác nhau, như Hệ từ có một phần mới xuất hiện từ đời vua Vũ Đế nhà Hán. Thuyết "ngũ hành" và thuyết "âm dương bát quái" đến tay Trâu Diễm mới hợp lại làm một.

Sách *Sử Ký* của Tư Mã Thiên có nói rằng: "Trâu Diễm [...] đi sâu vào tiêu tức của âm dương", câu đó rất đúng với cái mệnh đề "âm dương tiêu tức sinh hư" của *Kinh dịch*. Tư Mã Thiên lại nói rằng:

"... Lời nói [của Trâu Diễm] rộng lớn mênh mông; trước phải xét nghiệm vật nhỏ, rồi suy ra cho rộng [...], suy ra cho xa, đến khi trời đất chưa sinh, mờ mịt không thể truy nguyên được nữa [...]. Cái mà nhà Nho gọi là Trung Quốc thì ở trong thiên hạ, tám mươi mốt phần mới được một phần [...]. Trung Quốc gọi là "xích huyện

thần châu". Ngoài Trung Quốc thì xích huyện thần châu còn có chín [phần nữa] gọi là chín châu [...], có Tỷ Hải bao quanh [...], như thế chín lần lại có Đại Doanh Hải bao ngoài".

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

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

Đến đời nhà Hán, thì Đồng Trọng Thư lại hỗn hợp âm dương ngũ hành với Nho giáo trên một quy mô rộng lớn để phục vụ chính sách đại thống nhất của vua Vũ Đế. Về mặt chính trị và kinh tế, thì Vũ Đế phải đôn đốc chính sách quốc hữu công thương nghiệp để đối phó với bọn thiên vương hay phiến loạn và đặc biệt phải cường hóa chính sách quốc hữu thổ địa để đối phó với bọn hào tộc địa chủ mà trợ lực cho chính quyền tập trung. Về mặt văn hóa tư tưởng thì Vũ Đế phải theo đuổi chính sách thống nhất tư tưởng học thuật bằng cách "bãi truất bách gia, độc tôn Nho thuật". Nhưng chính sách đại thống nhất ấy chỉ có thể thu phục tinh thần và tư tưởng của bọn thiên vương, bọn cường hào địa chủ và hàng triệu nông dân sẵn sàng khởi nghĩa nếu nó dựa trên một thứ lý luận tôn giáo chứng minh được rằng quyền thống trị của nhà Hán và chính quyền phong kiến tập trung là bắt nguồn từ thiên mệnh, từ lòng trời. Như thế thì phải đặt vững một ngôi Thượng đế có nhân cách, có ý chí, và chứng minh rằng cấu tạo và vận động của vũ trụ là xuất phát từ ý chí của thượng đế. Do đó, Đồng Trọng Thư phải xử lý vấn đề "âm dương ngũ hành". Tư tưởng "âm dương ngũ hành" đã được Trâu Diễm thần bí hóa khá nhiều, nhưng Đồng Trọng Thư còn phải đem lại cho nó một sự giải thích mục đích luận phong phú nữa mới có thể phục vụ chính quyền phong kiến tập quyền trong giai đoạn. Trong thiên Ngũ hành tương sinh của sách Xuân thu phần lộ, Đồng Trọng Thư nói rằng: "Khí của trời đất hợp lại làm một, chia làm âm dương, ghép làm tứ thời, xếp làm ngũ hành". Sau đó thì Đồng Trọng Thư chuyển ngay vào mục đích luận, vào động cơ đạo đức của thượng đế một cách rất tài tình: "Âm là khí của hình"⁽¹⁹⁾; dương là khí của đức". Âm và dương lưu chuyển thì sinh ra tứ thời, mà trong tứ thời đều có màu về "hình" và "đức" của Thượng đế: "Khí mùa xuân là yêu thương, khí

Tư Tưởng Thời Tự Đức

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

Bốn mùa đã được chế biến như vậy, thì trong vạn vật chỗ nào cũng mang bóng dáng "hình" và "đức" của Thượng đế cả. Trong không gian thì âm dương phối hợp với tứ phương, do đó tứ phương cũng nhuốm vẻ "hình" và "đức".

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

Trong tứ thời và tứ phương, âm dương vận hành đến đâu thì sinh ra ngũ hành? Trong thiên Ngũ hành chi nghĩa, Đồng Trọng Thư nói rằng: "Một là mộc, hai là hỏa, ba là thổ, bốn là kim, năm là thủy. Mộc là đầu của ngũ hành; thủy là cuối của ngũ hành; thổ là chính giữa của ngũ hành".

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

Vạn vật trong thế giới tự nhiên đều là sản vật của sự sáng tạo có mục đích của Thượng đế. Mà theo Đồng Trọng Thư thì sở dĩ trời sáng tạo ra vạn vật là để cho người dùng: "Trời đất sinh ra vạn vật là để nuôi người. Trời sinh ra ngũ cốc là để nuôi người". Những sự biến đổi bất thường trong thế giới tự nhiên đều là do trời sinh để cảnh cáo nhân loại: "Vay ở trong trời đất mà có sự biến đổi thất thường thì gọi là dị, nhỏ thì gọi là tai [...]. Tai là trời quở, dị là trời ra uy". Tư tưởng "thiên nhân cảm ứng" của Đồng Trọng Thư biểu hiện một cách phong phú trong thuyết "Khiển cáo" (quở trách và cảnh cáo) và thuyết "Tuồng thụ" (điềm):

"Trong *Kinh Xuân thu*, xét việc đời trước đã làm, để xem cái lẽ "thiên nhân tương dữ" thật là đáng sợ. Khi quốc gia sắp rơi vào sự thất đạo, thì trời xuống tai dị để quở trách và cảnh cáo; không biết tự tỉnh, thì lại sinh ra quái dị để làm cho sợ hãi [...]. Xem đó thì biết trời có lòng nhân ái đối với nhân quân [...]. Ai mà được trời đại phụng để cho làm vua thì ắt có cái gì sức người không

làm nổi mà tự đến, đó là cái bùa thụ mệnh. *Kinh thu* nói rằng: Cá trắng nhảy vào thuyền vua, có ngọn lửa trùm nóc nhà vua, hóa làm con quan, đó là cái bùa thụ mệnh".

Tư tưởng tuồng thụ và tai dị vốn đã nồng hậu trong *Kinh Xuân thu* của Khổng Tử. Đồng Trọng Thư là người đã tổ chức nó thành lý luận. Họ Đồng đã từ phạm trù tự nhiên mà đi đến phạm trù thần học, rồi lại phạm trù thần học mà đi đến phạm trù phong kiến, tức là thuyết tam cương:

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

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

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

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

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

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

Năm Kiến Sơ thứ 4 (79 CN), vua Chương Đế nhà Đông Hán triệu tập các Đại phu, Bác sĩ, Nho sĩ trong một hội nghị ở Bạch Hồ quán để hoàn thành sự suy tôn Nho học làm quốc giáo và sự tổ chức lý luận cho nó đã khởi đầu bởi Vũ Đế ở Kim Mã môn và tiếp tục bởi Tuyên Đế ở Thạch Cừ các.

Hội nghị Bạch Hồ quán đã kéo dài hàng tháng và sản phẩm của nó là bộ sách *Bạch Hồ thông nghĩa* gọi tắt là *Bạch Hồ thông*. Bạch Hồ Thông là một hỗn hợp trong đó Ngũ kinh, *Hiếu kinh*, *Luận ngữ* xen lẫn với đồ sấm và vĩ thư. Tinh thần của *Bạch Hồ thông* là tinh thần sấm vĩ. Thể giới quan của Bạch Hồ thông là một thể giới quan thần học. Khởi nguyên của thể giới là Hỗn độn, nhưng sau lưng cái hỗn độn có một sức thôi động thần bí, đó là Thiên hoàng Đại đế, là Thái nhất: "Thái nhất chia làm trời đất, chuyển làm âm dương, biến làm tứ thời, xếp làm quý thân...". "Ngũ hành là gì? Là kim, mộc, thủy, hỏa, thổ. Gọi là hành (đi), cũng như nói rằng trời hành khí". Những hiện tượng tự nhiên như sấm, mưa, nhật thực, nước lũ, đại hạn đều là biến dị yêu quái cả: "Mưa đá ... [là] tinh của khí âm ngưng lại mà hiện thành. Kẻ cường thần chuyên nắm mệnh lệnh, quân di dịch làm nhục

trong nước [...] thì trời mưa đá". "Tại sao có nhật thực thì phải cứu?"⁽²¹⁾ Là vì âm lấn dương⁽²²⁾".

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

"Đức của đế vương có hơn có kém, mà đều gọi là thiên tử cả, là vì đều chỉ mệnh trời cả. Đế vương chịu mệnh, làm sáng tỏ cái lý của trời đất, cho nên phải dời chỗ ở [...], thay chính sóc (tức là lịch), đổi phục sắc (màu sắc của y phục).... Vào tháng Mười một, khí dương mới nảy gốc, ở dưới suối vàng (đất), vạn vật đều đỏ. Cho nên nhà Chu là thiên chính mà chuộng sắc đỏ. Vào tháng Mười hai, vạn vật mới nảy mầm mà trắng, trắng là khí âm, cho nên nhà Ân là địa chính, mà chuộng sắc trắng. Vào tháng Mười ba, vạn vật đều ra vảy mà đều sắc đen cả [...] cho nên nhà Hạ là nhân chính mà chuộng sắc đen [...]. Tam chính (thiên, địa, nhân) theo nhau, như thuận chiều liên hoàn (dây chuyền)...."

Như thế, lịch sử của đế vương đều được quy định bởi ý chí của Thượng đế và biểu hiện bằng chính sóc và màu sắc của linh phù, chính sóc và phục sắc đều là tuần hoàn cả. Ở đây, mấu chốt của vấn đề là lịch sử của đế vương nhà Hán sẽ tiến triển như thế nào? Về vấn đề này thì đồ sấm và vĩ thư đều nói rằng sự thống trị của đế vương nhà Hán đã được Khổng Tử dự ngôn⁽²³⁾ trong đồ thư, và Khổng Tử đã chế pháp cho nhà Hán để cho nó được vĩnh viễn không suy vong.

Mặc dầu chính sóc và phục sắc có tuần hoàn, nhưng đạo thì không tuần hoàn. Là vì "thiên bất biến, đạo diệt bất biến". Cái đạo bất biến ấy gọi là tam cương lục kỷ: "Vua là cương (giếng) của tôi, cha là cương của con, chồng là cương của vợ [...]. Kính bực phụ huynh [...], cha con có nghĩa, tộc nhân có tự, côn đệ có thân, sư trưởng có tôn, bằng hữu có cứu...".

IV

Trên đây chúng ta đã truy thuật sự khởi nguyên và sự phát triển của thuyết "âm dương ngũ hành" bắt đầu từ đời Xuân thu, lúc đó "âm dương" và "ngũ hành" còn là hai thuyết khác nhau. Đến cuối đời Chiến quốc, Trâu Diễn hệ thống hóa nó lại làm một; rồi sau đó Đồng Trọng Thư hỗn hợp nó vào Nho giáo và do đó tổ chức một lý luận thần học chính trị, trên một quy mô rộng lớn, và sau đó nữa thì Hội nghị Bạch Hồ quán ở đời Đông Hán đã khai thác rộng rãi thuyết "âm dương ngũ hành" để làm căn cứ lý luận cho trào lưu sấm vĩ, cùng cổ

cơ sở chính danh chữ nghĩa của chế độ phong kiến trung ương tập quyền và hoàn thành sự suy tôn Khổng học làm quốc giáo.

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

Tư Tưởng Thời Tự Đức

cơ bản trong hệ thống khoa học thực nghiệm cận đại và hiện đại ở Âu châu.

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

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

Tư tưởng âm dương nguyên thủy và tư tưởng ngũ hành nguyên thủy là mầm mống của tư duy khoa học, nhưng nó có liên hệ mật thiết với những ảo tưởng của tôn giáo và thần thoại, như Lénine đã nói trong *Bút ký triết học*, do đó nó có thể phục vụ cho tư tưởng tôn giáo, tư tưởng thần học.

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

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

Chính lúc bấy giờ Trâu Diễm đã thần bí hóa tư tưởng âm dương ngũ hành để thích ứng với cái nhu cầu tinh thần của bọn vương hầu. Trâu Diễm nói rằng: "Phàm khi nào đế vương sắp dấy nghiệp, thì trời ắt hiện điềm lành

cho hạ dân". Do đó, Trâu Diễm đã được chư hầu nghênh tiếp một cách long trọng.

Người ta đã đề cao phương pháp của Trâu Diễm và cho đó là phương pháp quy nạp khoa học. Nguyên Trâu Diễm có nói rằng: "Trước phải nghiệm xét vật nhỏ rồi suy lớn ra cho đến vô ngần, suy xa lên mãi cho đến khi trời đất chưa sinh, mờ mờ mịt mịt không còn truy nguyên được nữa".

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

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

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

rằng con người là trung tâm của vũ trụ, tức là nhân loại trung tâm luận (antropocentrisme). Như thế cũng là bảo rằng phẩm chất của con người phong kiến cũng là phẩm chất của Thượng đế, đó tức là nghĩ nhân luận (anthropomorphisme). Tư tưởng nghĩ nhân chủ nghĩa và nhân loại trung tâm chủ nghĩa vốn rất nồng hậu trong xã hội thị tộc và xã hội tông pháp (tộc trưởng), và do sự bảo lưu nặng nề những tàn tích thị tộc và tông pháp trong xã hội phong kiến Trung Quốc và Việt Nam, tư tưởng Trung Quốc và Việt Nam vẫn bàng bạc màu sắc của tư tưởng nguyên thủy. Đồng Trọng Thu đã hỗn hợp tư tưởng âm dương ngũ hành với tư tưởng nghĩ nhân luận, nhân loại trung tâm luận và đã duy lý hóa cái hệ thống ấy, do đó trong hệ thống ấy có cả một lý luận khoa học.

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

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

1. Lý giải một sự kiện, tức là biết nó biểu hiện cái gì, biết nó là biểu tượng của cái gì. Đối với khoa học thực nghiệm, thì biểu tượng dựa trên những quy luật tương hỗ rút ra từ kinh nghiệm khách quan đã khái quát đến một trình độ nhất định. Khoa học thực nghiệm không cả tin đối với những sự liên kết chủ quan; nó biết rằng con người không hề tự nhiên mà thấu hiểu được những quan hệ ấy thì cần phải có một sự kiểm tra khách quan thật ráo rết, vì rằng thế giới tự nhiên là dị loại đối với con người. Nó phân biệt một cách thận trọng những mối liên hệ ngẫu nhiên với những mối liên hệ hằng thường, nó đoán định một sự kiện nào đấy có chắc chắn xảy ra hay không, xảy ra tùy theo tần số của những tác dụng tương hỗ đã nhận thấy với những chỉ tiêu rõ ràng hay là, trong những trường hợp ưu việt, tùy theo sự cảm ứng giữa những biến hóa về số lượng (phương pháp công biến), nó tìm cách đối chiếu chặt chẽ những trường hợp tích cực với những trường hợp tiêu cực. Nó cho rằng bản thân của biểu tượng là mờ mịt tối tăm, biểu tượng chỉ có ý nghĩa trong những liên hệ ngoại lai của nó, khi muốn chứng minh cái ý nghĩa ấy bằng phương pháp diễn dịch thì phải dựa trên những quy luật khác đã thực nghiệm và trên một sự cấu tạo số học theo phương pháp hoàn nguyên đồng nhất tính.

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

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

Nhưng trên cơ sở đó, Đồng Trọng Thu lại còn tổ chức cả một hệ thống lý luận về khái niệm. Đồng nói rằng, "Danh là chân". Trong triết học Trung Quốc, chữ *danh* nghĩa là khái niệm, vì khái niệm thường đi đôi với danh từ. Chân tức là thực, là sự thực. Nhưng chúng ta đừng

Tư Tưởng Thời Tự Đức

thấy Đông Trọng Thư nói, "Danh là chân" mà tưởng rằng Đông cho khái niệm là phản ảnh của sự vật khách quan. Trái lại, "chân" là một biệt danh của "thiên ý", quan hệ giữa "chân" và "danh" là quan hệ giữa trời và người:

"Cái chính của thị phi là lấy ở nghịch thuận, cái chính của nghịch thuận là lấy ở danh hiệu, cái chính của danh hiệu là lấy ở trời đất, trời đất là nghĩa lớn của danh hiệu vậy. Thánh nhân đời xưa [...] gọi (*hiệu*) mà bắt chước (*hiệu*) trời đất, thì gọi là *hiệu* () vậy; kêu (*minh*) mà ra lệnh (*mệnh*) thì gọi là *danh* () vậy. Danh tức là *minh* () và *mệnh* vậy⁽²⁴⁾. Chữ *danh* và chữ *hiệu* khác nhau ở thanh âm nhưng cũng là một gốc, cũng đều là kêu lên, làm hiệu để biểu đạt ý trời vậy. Trời không nói mà chỉ khiến người ta phát ý của trời [...], *danh* là cái ý trời mà thánh nhân phát ra vậy. Một vị vua được thụ mệnh là ý trời đã cho như vậy, cho nên đặt hiệu là thiên tử (con trời) [...]. Hiệu là đại toàn danh, mà danh là ly biệt và phân tán. Hiệu là *phàm* (đại khái) và *lược* (tóm); danh là *tường* (rõ) và *mục* (chi tiết); *mục* là làm hết mọi việc; *phàm* là chỉ cử ra việc lớn. Dâng phẩm lên quý thân, thì cái hiệu chỉ có một, tức là "tế", mà "tế" gồm nhiều phân danh, ở mùa xuân là "tứ", ở mùa hạ là "độc", ở mùa thu là "thường", ở mùa đông là "chung", [...] đều trùng với ý trời cả. Chẳng có việc gì là không có phạm hiệu, chẳng có hiệu gì là không có phân danh, cho nên mọi việc đều thuận với danh, mọi danh đều thuận với trời, trời và người hai bên mà hợp lại là một" (*Thâm sát danh hiệu*).

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

2. Khoa học thực nghiệm quan niệm *nguyên nhân* là một cái tiền đề bất biến vô điều kiện. Tìm nguyên nhân tức là tìm quy luật, mà quy luật là toàn bộ những điều kiện của một sự kiện, thế thì tìm nguyên nhân lại là liên kết các sự kiện với nhau. Cái gì cũng là nhân mà cũng đồng thời là quả; nguyên nhân ở ngoài cái dây chuyền sự việc; những tình trạng kế tiếp của một hệ thống vật lý làm nguyên nhân cho nhau; sự thuyết minh bằng nguyên nhân không ngoài sự tả thực một cách chính xác những giai đoạn chủ yếu của sự kiện. Trong thực tế, người ta xác định vị trí của một nguyên nhân, nhưng đứng trên lý luận ráo riết, thì phải nói rằng nguyên nhân là toàn bộ hệ

thống trong đó có mặt cái sự kiện đang nghiên cứu, vì rằng các bộ phận của hệ thống ấy đều có tác dụng tương hỗ đối với nhau. Hơn nữa, nếu suy cho cùng, thì nguyên nhân của một sự kiện là tất cả mọi tình hình của vũ trụ ở vào thời gian ngay trước khi sự kiện diễn ra. Trước kinh nghiệm thì chúng ta không biết gì về nguyên nhân của một sự vật, chúng ta không thể dự cảm, không thể trực quan được nó; nguyên nhân và kết quả là dị tính với nhau ở trong con mắt chúng ta. Khoa học càng tiến bộ, thì nó càng phát hiện những cái đồng nhân⁽²⁴⁾ mới mẻ ở trong vũ trụ, xa cách với những đồng nhân mà chúng ta đã quen biết, do đó, phạm vi của những đồng nhân này càng ngày càng thu hẹp lại. Chính những đồng nhân mới mẻ ấy mới là những đồng nhân chân chính, nhưng thực chất và quy mô của nó đều siêu việt lên trên cái phạm vi hứng thú và tưởng tượng của chúng ta.

Muốn phát hiện những cái đồng nhân ấy thì phải sử dụng một kỹ thuật rất phức tạp, một sự nghiên cứu tỉ mỉ những sự kiện trung gian. Kỹ thuật ấy là sản phẩm của một sự nhẫn nại trường kỳ, của rất nhiều sự mò mẫm lý trí, rất nhiều sự thất bại nhờ đó chúng ta học hỏi thêm. Chúng ta phải học tập lâu ngày cách vận dụng giả thiết, cách kiểm tra; chúng ta phải phục tòng kinh nghiệm khách quan, phải cảnh giác đối với khuynh hướng chủ quan. Do đó, sự tu dưỡng khoa học đem lại cho tư tưởng của chúng ta một cơ cấu lý luận mới.

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

Nguyên nhân có hình trạng tương tự với kết quả, cũng như ý nghĩ có hình trạng tương tự với động tác; do đó,

muốn gây nên kết quả thì chỉ cần mô phỏng (bắt chước) cái nguyên nhân (ma thuật).

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

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

"Nay trên đất bằng mà rót nước thì nó bỏ chỗ khô đến chỗ ướt; chất củi để đốt lửa, thì nó bỏ chỗ ướt đến chỗ khô. Mọi vật đều bỏ cái gì khác với nó mà theo cái gì giống với nó; cho nên khí giống nhau thì hội, thanh giống nhau thì ứng [...], cái tốt thì gọi lên loại tốt, cái xấu thì gọi lên loại xấu, đó là loại ứng nhau mà đứng lên vậy, như ngựa kêu thì ngựa ứng, trâu kêu thì trâu ứng".

"Khi để vương sắp hưng, thì điềm tốt cũng hiện ra trước; khi sắp vong, thì yêu nghiệt cũng hiện ra trước; vật vẫn theo loại mà gọi nhau vậy. Cho nên dùng rồng để gây mưa, dùng quạ để đuổi nóng [...]. Trời động mưa thì bệnh của người động trước, ấy là vì khí âm ứng với nhau. Trời động mưa thì khiến người muốn ngủ, muốn nằm, đó là khí âm vậy; có điều lo cũng khiến người muốn nằm, đó là khí âm tìm nhau vậy; có việc mừng khiến người không muốn nằm, đó là khí dương tìm nhau vậy. Nước được đem thì lớn thêm mấy phần, có rượu đông thì rượu đầy và tràn ra, người bệnh đến đêm thì đau càng dữ. Gà gáy đến gần sáng thì đưa nhau gáy [...]. Cho nên dương thì thêm dương, âm thì thêm âm, khí âm và khí dương vốn là theo loại mà làm tổn ích cho nhau vậy".

"Trời có âm dương, người cũng có âm dương. Khí âm của trời đất nổi lên, thì khí âm của người cũng ứng theo, mà nổi lên; khí âm của người nổi lên thì khí âm của trời đất cũng ứng theo mà nổi lên; cùng là một đạo cả. Ai rõ điều đó, muốn gây mưa thì động âm để gây âm; muốn dùng mưa thì động dương để gây dương..".

"Không chỉ khí âm và khí dương có thể theo loại mà tiến thoái mà cho đến nguyên do của "tai, tường, họa, phúc" cùng ở chỗ đó; không cái gì là không phải tự mình gây ra mà vật theo loại để ứng lại vậy. Cho nên thông minh thân thánh, thì nhìn và nghe trở vào bên trong, gọi là minh thánh. Nhìn và nghe trở vào bên trong, cho nên chỉ có con người minh thánh là biết bản tâm".

"... Đàn cầm, đàn sáo, âm cung mà gảy thì cung khác cũng tự kêu lên để ứng lại, đó là vật theo loại mà động vậy; nó động thành tiếng mà không có hình, người ta không thấy cái động ấy có hình, thì bảo rằng tự kêu. lại nữa, động nhau mà không có hình, thì gọi là tự nhiên, mà thật ra không phải là tự nhiên, có cái gì khiến nó như thế vậy. Vật vốn là cái gì khiến nó, cái "khiến nó" ấy không có hình. Phần "Truyện" sách *Thượng thư* nói rằng: khi nhà Chu sắp hưng, có con chim to, sặc đỏ, ngâm hạt giống lúa đậu trên nóc nhà vua, Vũ Vương mừng, Chu Công nói rằng: Thịnh thay, thịnh thay! Trời cho thấy nó để khuyên ta vậy!"

Ở đây có một điều đáng chú ý, là khi Đổng Trọng Thư nói đến vấn đề vạn động của vũ trụ thì nhất luật phủ định sự tự thân vạn động, mọi vạn động đều là ứng với một lực lượng vô hình ngoại tại mà gây nên. Như thế, vô hình trung, Đổng Trọng Thư đã cùng với ngoại nhân luận cơ giới (nguyên lý ngoại tính)⁽²⁶⁾ cùng đi trên một con đường. Nhưng khác nhau là ở chỗ, đối với Đổng Trọng Thư thì cái lực lượng vô hình làm nguyên nhân cho vạn động là "thông minh thân thánh", là "bản tâm".

Tư tưởng "Thiên nhân hợp nhất" hay "Thiên nhân tương dưỡng", hay "Thiên nhân cảm ứng" được Đổng Trọng Thư duy lý hóa và được Bạch Hổ Thông phát triển rộng rãi, đã trở thành lý luận khoa học của Nho gia mãi đến thế kỷ XX.

Ở Việt nam, đời Lê mạt và Nguyễn sơ (cuối thế kỷ XVIII) có một trường hợp trong đó một học giả đã vận dụng cái lý luận ấy một cách ưu việt.

Ở Nghệ An, làng Kê Trường, xã Tri Lễ, huyện Thanh Chương, có một ngọn núi nhỏ gọi là Kim Nhan. Đỉnh núi chót vót như cây măng, gọi là Thần Bút. Trên đỉnh có hang, mở ra như miệng cá. Theo truyền thuyết thì trước kia thường hiện ra các luồng ánh sáng màu đỏ, rộng như mui xe, treo thõng như tấm lụa trên đỉnh núi rồi rơi vào hang. Khi đó, ánh sáng trở nên chói lọi và đồng thời có tiếng nổ như sấm. Người ta tin rằng ánh sáng ấy là tinh anh của các vị đế vương, tể phụ, tướng sủy bay về đó, khi các vị ấy lìa trần. Nguyễn Thiếp (tức là La San Phu tử), một ẩn sĩ có danh vọng đời bấy giờ, cũng tin như vậy và có làm một bài thơ *Kim Nhan động* mà câu kết là: "Thu tận tinh linh khí, An Nam tiêu Thái Sơn". (Thu hết khí tinh anh, Ngọn núi Thái Sơn nhỏ của nước Việt Nam).

Hoàng giáp Bùi Dương Lịch, người đồng thời và là tác giả quyển *Nghệ An ký*, trong đó có mục *Kim Nhan động*. Mục này là một bài biện thuyết dài hơn ba ngàn chữ, chỉ

Tư Tưởng Thời Tự Đức

rõ sự sai lầm của những người tin rằng tinh anh của đế vương, v.v... rơi vào động Kim Nhan, mà nhất là của Nguyễn Thiếp, "con người đọc sách thánh hiền mà còn mê hoặc hơn kẻ ngu phu ngu phụ".

Trước hết, Bùi Dương Lịch nói rằng đế vương v.v... là tôn quý chứ không phải là tinh anh, mà tinh anh là nhân, nghĩa, lễ, trí (tứ đoan) chứ không phải là ánh sáng:

"Linh tú tức là tinh anh, đã hẳn rồi. Nhưng kẻ tôn quý vị tất đã thế. Và lại linh tú mà sở dĩ được là linh tú, cũng chỉ vì có đủ tứ đoan [...], cả một khối thiên lý không thiếu tí nào, thế thôi. Từ trước chưa từng có một luồng ánh sáng màu đỏ chứa trong cơ phu thân thể, đến khi chết thì ngưng kết lại mà phát ra. Con người sinh ra, chẳng ai là không bảm khí âm dương ngũ hành. Kẻ nào bảm được khí linh tú thì ngưng kết thành ánh sáng màu đỏ; đã vậy thì kẻ nào bảm được khí hỗn濁 tất phải ngưng kết thành khối đen, linh tú ít mà hỗn nhiều, thế tại sao bên ít thì có khí hiện ra mà bên nhiều thì tuyệt nhiên không thấy?"

Sau đó, Bùi Dương Lịch dùng chữ "khí" (vật chất) - một phạm trù nhị nguyên luận của *Kinh dịch* - để chứng minh rằng khí tinh anh không thể vào trong núi đá:

"Trong khoảng trời đất, chẳng có một vật nào là chẳng có khí; khí còn thì vật còn, khí không còn thì vật không còn. Đá đã có khí, thì một thứ khí ngoại lai nào cũng không thể nhập vào được⁽²⁷⁾. Nếu đá không có khí thì tự nó phải nát vỡ tiêu hóa, làm sao còn có thể làm hòn đá trở tro để mà chứa cái khí tinh anh ấy được".

Bùi Dương Lịch cho rằng nguyên nhân của sự mê tín này là lòng say đắm đối với "dị giáo", nghĩa là tôn giáo của man di. Chắc chắn chữ dị giáo ở đây là ám chỉ Thiên chúa giáo, vì Phật giáo không bị gọi là dị giáo, mặc dầu Hàn Dũ có nói rằng Phật giáo là tôn giáo của man di.

"Chỉ vì say đắm với cái thuyết của dị giáo mà cho rằng con người sinh ra thì phần thể phách rồi sẽ nát mất mà phần linh hồn sẽ còn mãi, không lên thiên đường thì xuống địa ngục, hoặc làm người hoặc làm vật luân hồi⁽²⁸⁾ qua lại, theo nhau chìm đắm, do đó sinh ra thuyết ấy. Sự hoang đường của dị giáo vốn không đáng làm bản mồi. Theo thuyết ấy thì đó là chỗ lên thiên đường hay là chỗ xuống địa ngục? Các vị đế vương, tể phụ, tướng sủng có nghìn muôn điều không giống nhau, thiện hay ác, nhân hay bạo đều là phân biệt rạch ròi. Nếu nó là thiên đường, thì kẻ nào nhân, kẻ nào thiện mới vào được mà những người ác và bạo thì không vào được. Nếu đó là chỗ

xuống địa ngục thì kẻ ác, kẻ bạo phải vào mà kẻ nhân, kẻ thiện không phải vào. Đã có kẻ không vào, thì cũng có một con đường nào khác cho họ đi chăng?"

Sau đó, Bùi Dương Lịch theo lý luận âm dương ngũ hành mà thuyết minh những lẽ tử sinh, họa phúc, tai dị v.v...

"*Kinh dịch* nói rằng: theo dõi cái thủy cái chung thì biết được cái lẽ tử sinh tinh khí vật, du hồn biến, do đó biết cái tình trạng của quý thân. Cái khí nhất nguyên đầy rẫy ở hai bên; sinh lại sinh, mãi mãi không thôi; tiêu lại tiêu cũng mãi mãi không cùng. Cái gì nó sinh thì được sinh, cái gì nó tiêu thì phải tiêu. Lý thì làm chủ, khí thì làm dụng. Mặt trời, trăng, sao, gió, mưa, sương, nước, lửa, đất đá, cỏ cây, bay chạy, co duỗi, qua lại, đều là khí ấy cả".

"Khí ấy sinh rồi lại sinh nữa, tiêu rồi lại tiêu nữa, thiên biến vạn hóa mà tình trạng rõ rệt. Trong khi nó lưu hành, thì dương dần ra mà âm co lại, nếu chệch lệch tràn trề thì sinh dịch lệ, nếu ngưng trệ uất kết thì sinh tai quái, chẳng có cái gì là chẳng có nó làm chủ tể. Nhưng nó sóng sánh qua lại, tự nhiên nhi nhiên, vô tư vô vi, rộng rãi công bình, không phải là có "kỳ" thì được phúc, không phải có "nhương" thì khởi họa, cho nên thánh nhân điều hòa biến lý, chỉ lo làm sao suy tột cái trung hòa của bản thân để cảm triệu cái trung hòa của khí ấy, mà khi biểu hiện ra việc làm như cất giá, đuổi tà, cũng chẳng qua là đề trợ dương thoái âm, khiến cho không đến nỗi chệch lệch tràn trề, ngưng trệ uất kết mà thôi: Con người khi mới sinh [...] thì khí hóa mà hình cũng hóa, vì vậy khí của con người cũng có phân lượng, mà vốn là giao lưu với khí của trời đất. Do đó khi quốc gia sắp giấy nghiệp thì tất nhiên có điềm tốt, mà khi sắp bại vong thì tất nhiên có yêu nghiệt, hiện ra nơi cỏ thi và vỏ rùa, phát ra ở tứ thế. Cho nên *Kinh lễ* nói rằng con người là quả tim của trời đất, là chỗ hội của quý thân".

Con người sinh ra hay chết đi, đều theo một quá trình vật lý và sinh lý, không có sự đầu thai, không có sự di chuyển linh hồn từ thế giới bên này qua thế giới bên kia, không có ma quỷ, cũng không có thần thánh:

"Khí của người và khí của trời đất thấu với nhau thì sinh ra người được [...]. Nếu thấu được cái khí thanh thuần thì sinh ra người làm trí, người giỏi; nếu thấu phải khí hỗn濁 thì sinh ra người làm ngu, người hèn. Lại nữa, nếu ngẫu nhiên thấu phải cái khí rối loạn, trái ngược, thì sinh ra có ngón chân cái liền với ngón chân con, ngón tay út đâm ra một nhánh, khềnh răng, sút

mũi, chân khiêng, chân quặt, làm quái thai, làm quỷ vật, làm bất thành nhân, tất cả đều do cái khí ấy sóng sánh lưu động, thấu đến khí người mà sinh ra nhiều bản dạng như vậy. Nào có phải cái khí dĩ vãng ngưng tích lại ở mỗi chỗ rồi đến khi ấy mới gieo vào. Nếu quả thật như vậy thì người giỏi, người không đời đời kiếp kiếp làm người giỏi người khôn, người ngu, người hèn cũng đời đời kiếp kiếp làm người ngu người hèn mà những tri giác kiếp trước, người giỏi người khôn đều nhớ được cả, có lý nào vậy? Cho nên âm dương làm phôi thai, cái gì ở trong khí huyết mà có sinh lực thì làm tinh, cái gì có sinh khí hồi hồi thì làm khí, hợp tinh với khí thì sinh ra hình. Dầu ở ngoài có một linh hồn đã ngưng kết, nhưng làm sao đưa nó vào được, làm sao chứa nó được? Nói đến cái chết, khi đã già yếu bệnh tật, khí dần dần tản ra, tản ra hết thì chết, chết thì khí tan mà bay lên, cho nên nói rằng du hồn là biến (*Kinh dịch*). Nhưng biến không phải là có một luồng ngưng kết phát ra vùn vụt rồi đi tìm một chỗ lưu trú. Ví như lửa vậy thôi, lửa tắt thì khói ra, từ đặc đến loãng, từ dày đến thưa, từ gần đến xa, dần dần nó mới biến hết. Cho nên khi mới chết thì khí còn sầm uất ở trong nhà, vì vậy mà thánh nhân đặt ra lễ điện ở khánh các để cho nó nương vào, kẻ đó lại đặt mộc trong, cũng để làm chỗ nương cho nó [...].

"Hoặc cũng có khi, một vài người chết dùng một cái, thì khí chưa kịp tan, ngẫu nhiên thấu với khí âm dương mà chấp chờn phát tác, nếu lòng người tà hướng về đó thì nó hưng yêu tác quái".

"Nhưng về sau, người ta quên dần đi và khí cũng tán dần, thì không còn thiêng nữa. Nếu nó ngưng kết mãi mãi ở chỗ đó thì sao lại có khi thiêng, có khi không thiêng [...]."

"Tuy cũng có những nơi miếu vũ thờ những vị thần thiêng, đảo thì có ứng, cầu thì có được, nhưng đó cũng chỉ là khí âm dương ngẫu nhiên mà ngưng tụ lại, mà nhân gặp được nó vừa đúng lúc. Nếu khí ấy đã đi qua rồi, thì cũng không còn thiêng nữa".

Cuối cùng, Bùi Dương Lịch thuyết minh sự phát sinh ra luồng ánh sáng ở núi Kim Nhan như sau:

"Còn như luồng khí hồng quang thì vốn lý cũng có được. Vì rằng ở trong trời đất, cái gì cơ duỗi qua lại cũng đều do khí âm dương gây ra cả. Cái gì thường thấy thì cho là thường, cái gì không thường thấy thì cho là lạ. Trong quan điểm của tạo hóa thì cũng chỉ là sự lưu động của một khí mà thôi. Núi này lờm chờm chênh vênh, đã

là chỗ người ta ít đến thì cái khí u ám nó ngưng tụ ở đó vốn nhiều, thoát có khí âm dương sát đến thì sáng chói mà thành ra có tượng và rung động mà thành ra có tiếng, so với lâu đài chợ búa⁽²⁹⁾, lửa trời đồng nội, mây bốc mà sấm nổ, mưa tạnh mà bể nghiêng, đều là dấu vết trứ hiện của tạo hóa. Lại còn đang khi quốc gia có tai hoạn, việc người động ở dưới, thì đạo trời tỏ ở trên, có những tinh lạc khí yêu hiện ra trước để cảnh cáo, nó có thể bay qua núi này mà rơi xuống hay là đọng phải núi mà thành. Hoặc giả khí ấy cũng có sự ứng như vậy".

Trong bài biện thuyết trên đây, chúng ta thấy tư tưởng của Bùi Dương Lịch rất có tính duy lý và thực chứng, hơn nữa, lại có bao hàm ít nhiều màu sắc khoa học duy vật nữa, như khi họ Bùi khẳng định sự bất khả nhập của vật chất, tính vô tư vô vi của âm dương (tức là tính độc lập của vật chất đối với ý thức), phủ định linh hồn, quỷ thần, và thuyết minh sự sinh tử bằng một quá trình co duỗi, qua lại của âm dương. Thế mà về thực chất tư tưởng ấy vẫn là nghĩ nhân luận, nhân loại trung tâm luận, vẫn là tư tưởng "thiên nhân cảm ứng" truyền thống của Trung Quốc và Việt Nam. Trời của Bùi Dương Lịch cũng có ý chí như con người, cũng muốn cảnh cáo để vương bằng những tai dị. Mà con người là "quả tim của trời đất", "chỗ hội của quỷ thần". Thánh nhân chỉ lo "suy tột cái trung hòa của bản thân" để "cảm triệu cái trung hòa của âm dương". "Khi việc người động ở dưới thì đạo trời tỏ ở trên" bằng những tinh lạc, khí yêu.

Làm sao tư tưởng duy lý, thực chứng có thể cộng tồn với tư tưởng thần bí nguyên thủy được như vậy?

Là vì cái tư tưởng thần bí nguyên thủy đã được duy lý hóa bằng cả một hệ thống lý luận. Sự tu dưỡng khoa học đã cấp cho chúng ta một cơ cấu lôgic làm cho chúng ta nhận thấy tư tưởng sấm vĩ, tai dị là bất hợp lý. Nhưng nhận thấy tư tưởng khác đã làm cho họ thừa nhận sấm vĩ, tai dị là hợp lý. Cái mệnh đề: "Quốc gia sắp lên ất có điềm lành, quốc gia sắp mất ất có yêu nghiệt" của sách *Trung dung* đã có cơ sở lý luận của nó từ khi Đổng Trọng Thư nêu lên cái đồng loại nguyên lý "đồng loại tương động". Trời và người đã là đồng loại, thì sự cảm ứng, sự tác dụng, tương hỗ giữa người và trời có gì là bất hợp lý? Chẳng qua cũng như cung đàn gọi nhau hay là cái ướm gọi cái ướm, cái ráo gọi cái ráo mà thôi!

Đối với những người sống trong môi trường âm dương ngũ hành thì quan niệm "tương thuy tai dị" là hợp lý. Trái lại những ứng dụng của khoa học thực nghiệm

Tư Tưởng Thời Tự Đức

đối với học lại xem ra có vẻ bất hợp lý. Dưới đời Minh Mệnh, năm 1831 (Minh Mệnh thứ 12), Lý Văn Phúc theo phái bộ đi sang Minh-ca (Mangklay), một thuộc địa của nước Anh. Lý quan sát chế độ văn vật, học thuật, phong tục của người Anh một cách rất nghiêm cẩn. Tự trung, những ứng dụng khoa học như tàu chạy bằng hơi nước, máy dẫn thủy, kính thiên văn, máy thu lôi là có sức kích thích và hấp dẫn nhất đối với Lý. Về máy thu lôi, Lý nói rằng:

"Thường thấy dọc tường và trên nóc nhà của họ có dựng một cái hèo bằng sắt, chu vi một tấc, cao chừng vài mươi thước. Hỏi thì nói rằng đó là một thứ sắt đã được chế luyện theo phép, dùng để thu hút sấm sét. Xứ này nhiều gió và sấm. Mỗi khi trời có sét nhà nào có cây sắt này thì sét bị hút vào đó mà mắc chặt không nổ ra được, do đó tránh được hại. Hỏi kỹ về cái phép ấy, thì không ai chịu chỉ rõ, họ chỉ nói rằng cây sắt này là chế tạo từ bên nước họ đem sang. Lại đem hỏi người Đường⁽⁹⁰⁾ thì nói rằng thứ sắt ấy được luyện bằng từ thạch, tức là dựa trên cái lý "từ thạch dẫn châm". Việc này tuy là hoang đường nhưng cũng tỏ rõ mảnh khốc của bọn Phiên quý⁽⁹¹⁾ (*Tây hành kiến văn ký lược*).

Người đối thoại với Lý Văn Phúc đã thuyết minh cái công hiệu của máy thu lôi bằng nguyên lý "đồng loại tương động" (trong máy thu lôi có từ thạch cho nên nó hút được lưỡi sét cũng bằng đá). nhưng Lý vẫn cho đó là chuyện hoang đường, vì Lý không tin rằng sét có lưỡi bằng đá (đó chỉ là một truyền thuyết vọng ảo trong nhân gian), do đó không thể vận nguyên lý "đồng loại tương động" để thuyết minh cái cơ cấu của máy thu lôi được. Vậy thì câu chuyện thu lôi chỉ là một chuyện hoang đường, nó không có tính cách hợp lý. nhưng làm sao cắt nghĩa được cái công cụ của nó? Lý cho rằng đó chỉ là một mảnh khốc, nghĩa là chỉ là phương kỹ, phương thuật, kỳ phương, dị thuật, như bọn phương sĩ đời Chiến quốc, đời nhà Tấn, nhà Hán hay vận dụng, nó không có giá trị học thuật (khoa học).

Năm Ất Hợi (1875) trong bài chế sách phúc thí (sát hạch lại các cống sĩ mới đỗ Bảng nhãn, Thám hoa, v.v...), Tự Đức hỏi về máy "toàn cơ ngọc hành" của vua Thuấn, về lịch pháp của Hy Hòa, về học thuyết của các nhà vũ trụ học Trung Quốc, sau đó hỏi đến thuyết địa cầu của phương Tây và những vấn đề vật lý, hóa học, kỹ thuật. Về thuyết địa cầu, Tự Đức hỏi rằng:

"Cái thuyết địa cầu của họ có phải là độc sáng không có thực nghiệm chắc chắn không? Trời vốn chỉ là khí chứa lại mà thành, làm sao mà biết được cái độ số của nó [...], sự toàn chuyên tả hữu của nó? [...]"

Về các vấn đề vật lý học ... thì Tự Đức nói rằng:

"Cận đại nhiều người suy tôn phương pháp thái Tây, có phải là vì họ có kiến thức chân xác, vượt lên trên cổ nhân, hay là cũng như những người nói cuội, vẽ bùa mà thôi? Mà theo cách lập thuyết của họ (phương Tây) thì không có ngũ hành tương sinh tương khắc... như thế thì cái học của họ đã trái lý và bất hợp với cổ xưa rồi, còn lấy gì mà suy tôn họ nữa?"

Nói chung, đối với việc dùng hơi nước, dẫn điện, thu lôi, Tự Đức và triều đình đều tỏ một thái độ hoài nghi, coi đó đều là kỳ phương, dị thuật (Tự Đức nói: Ban quan, quái dị), chứ không có giá trị đích thực. Bởi lẽ những sáng chế của người phương Tây dưới mắt nhà Nguyễn, đều không xuất phát từ một nguyên lý cơ bản, chỉ phối mọi hiện tượng tự nhiên mà họ hết lòng tin tưởng, đó là "ngũ hành tương sinh tương khắc".

Một thành kiến của người đời bấy giờ đối với khoa học kỹ thuật phương Tây, còn là ở tính cách cơ trí, cơ xảo của nó. Nguyễn Văn Siêu gán cho văn minh Tây phương hai chữ "dâm xảo" tức là say đắm trí xảo (*Chư gia Thiên chúa giáo bị khảo*). Tự Đức thì nói: "Nhật vận xảo trí: ngày ngày vận dụng xảo trí" (*ngũ lợi sưu ký*), và: "Xảo đoạt tạo hóa: trí xảo đoạt cả tạo hóa" (*Ất Hợi khoa chế sách phúc thí*). Xưa Mạnh Tử đã có nói: *Sở ố u trí giả vị kỳ túc dã* (Cái đáng ghét ở trong chữ trí là sự xuyên tạc của nó). Xuyên tạc nghĩa là xoi chéo theo tự nhiên, nghĩa là không thuận theo tự nhiên mà lại muốn thống trị tự nhiên, chính phục tự nhiên. Tống Nho Trình Minh Đạo cũng nói: *Hoạn tại tự tư nhi dụng trí* (Cái nguy ở chỗ tự tư mà dụng trí). "Dụng trí" là không theo tự nhiên. Trái lại "Thánh nhân thuận vạn vật" - *Vật lai thuận ứng* (Vật đến thì thuận nó mà ứng theo).

Từ trước Tống Nho, Đông Trạng Thư đã lấy thuận nghịch làm tiêu chuẩn cho thị phi: "Cái chính của thị phi ở thuận nghịch, cái chính của thuận nghịch lấy ở danh hiệu, cái chính của danh hiệu lấy ở trời đất...". Trong hệ thống tư tưởng "thiên nhân hợp nhất", "nghĩ nhân luận", "nhân loại trung tâm luận" của xã hội phong kiến Trung quốc và Việt Nam, thì Thượng đế cũng có phẩm chất luân lý (tam cương ngũ thường), vũ trụ cũng có tinh chất luân thường, do đó con người không cần phải chinh phục tự nhiên bằng cơ trí, cơ xảo, mà chỉ cần chính tâm tu thân thì điều hòa được tự nhiên.

"Kẻ làm nhân quân chính tâm để chính triều đình, chính triều đình để chính bách quan, chính bách quan để chính vạn dân, chính vạn dân để chính tứ phương; tứ phương đã chính thì xa gần không chỗ nào là dám không thống nhất trong cái chính, mà không có tà khí xen vào giữa. Vậy nên âm dương đều mà mưa gió đúng [thời], sinh vật hòa thuận mà vạn dân nảy nở, ngũ cốc chín mà cỏ cây tốt. Khoảng giữa trời đất [chỗ nào cũng] được rười rührn thật tươi tốt..." (Đổng Trọng Thư).

Kinh tế phong kiến không cần phát triển kỹ thuật, nó chỉ cần mưa hòa gió thuận và trật tự tôn ty. Vì vậy, hình thái ý thức phong kiến đặt luân thường đạo lý lên trên trí năng và khoa học. Không những trí năng khoa học là không cần thiết cho nó, mà còn có hại cho nó nữa. Vì trí năng và khoa học phát triển cá tính và khiếu phê phán của con người là những điều bất lợi cho sự chuyên chế của nó. Đổng Trọng Thư nói rằng:

"Lý thuyết về sự phân loại của các giống điều thú, không phải là điều mà thánh nhân muốn nói là nhân nghĩa [...]. Quan sát sự vật, nói những việc không cấp thiết để làm mê hoặc kẻ hậu tiến, đó là cái mà người quân tử rất lấy làm ghét [...]. Điều mà thánh nhân suy nghĩ không chán, ban ngày kể đến ban đêm, và nhờ đó mà biết rõ vạn vật, điều đó là nhân nghĩa, thế thôi!" (*Trong chính*).

Phân loại các giống điều thú, tức là lịch sử tự nhiên, tức là sinh vật học; quan sát sự vật tức là cơ sở của khoa học thực nghiệm. Theo Đổng Trọng Thư thì sinh vật học, khoa học thực nghiệm không những là vô ích mà còn làm mê hoặc kẻ hậu tiến. Chúng ta không cần phải suy nghĩ nhiều cũng biết "mê hoặc kẻ hậu tiến" có nghĩa là làm cho họ mất cái ý thức "tam cương ngũ thường"!

Nói về đặc trưng của văn minh phương Tây thì bên cạnh chữ "xảo", nhà Nho còn thấy chữ "lợi" rất nổi bật. Nguyễn Văn Siêu nói rằng:

"Xét ra, sở dĩ họ làm cho người ta say đắm [...] không có gì khác hơn dâm xảo là một, hóa lợi là hai [hám của, kiếm lợi], người họ không những kỹ nghệ cơ xảo mà đến cả nhà ở, đồ dùng, cái mặc, cái ăn đều là lộng lẫy, đủ làm cho tai mắt người ta lay động. Vua tôi trên dưới lại đều là thương nhân cả, sinh lợi rất dễ, cho nên lời cuốn người ta rất mau. Họ đem những thổ vật không có phí tổn của nước họ để vơ vét tiền bạc của các nước trong thiên hạ, bán đất bồi lên không biết mấy lần [...]. Nay lại lấy bạo lực uy hiếp Trung Quốc [...] lấy cớ cấm thu nha phiến mà tập hợp chiến thuyền, cậy có đại bác [...] đòi phải bồi

tiền cắt đất. Vua Đạo Quang không muốn hòa, nghĩa dân chỉ muốn đánh, thế mà vì bọn tham quan ăn hối lộ, quanh co đấp đòi cho họ, bọn Hán gian bị họ lấy lợi dụ dỗ lại đem thực tình trong nước mà bán cho họ [cho nên phải] cắt Hương Cảng cho Anh-cát-lợi một cách vĩnh viễn, và phải đền tiền nha phiến và binh phí đến hai nghìn một trăm vạn đồng bạc [...]. Xét ra, sở dĩ như thế không phải tại Dương giáo lôi cuốn người ta mà tại Dương lợi⁽³²⁾ dụ dỗ người ta. Than ôi, dâm xảo và hóa lợi đi chuyển lòng người đến thế sao!" (*Chư gia Thiên chúa giáo bị khảo*).

Trong tư tưởng của Nho gia, ngay từ đầu chữ lợi đã là một vật húy kỵ. Khổng Tử "ít nói chữ lợi". Mạnh Tử thì nói: "Hà tất viết lợi". Đổng Trọng Thư lại nói: "Phải chính nghĩa, không mưu lợi".

Xã hội độc tài nói chung đều *chèn ép cá nhân, ngăn cản sự phát triển của ý thức cá nhân*. Xã hội phong kiến Trung Quốc và Việt Nam lại còn bảo lưu nhiều tàn tích thị tộc và tông pháp, do đó lại càng chèn ép cá nhân, ngăn cản sự phát triển ý thức cá nhân rất gay gắt. Trong xã hội ấy, quyền lợi tinh thần hay vật chất của cá nhân đều bị hạn chế gắt gao. Nói về quyền lợi tinh thần của cá nhân thì sự phát triển cá tính, trí năng, khiếu phê phán là rất quan trọng. Trên kia ta đã thấy rằng những cái đó đều bị ý thức hệ phong kiến dim xuống. Nói về quyền lợi vật chất của cá nhân, thì chữ lợi là một vật húy kỵ đối với Nho gia, thì cũng là đương nhiên mà thôi.

Đối với Mặc Tử thì "nhân nghĩa" là cái gì có lợi cho dân, do đó "nhân nghĩa" và lợi là một. Sở dĩ như vậy, là vì Mặc Tử đứng trên lập trường của người lao động. Mạnh Tử thì đối lập hẳn nhân nghĩa với lợi: "Diệc hữu nhân nghĩa nhi dĩ hĩ, hà tất viết lợi!"⁽³³⁾ (Nho gia nói chung rất xem trọng sự phân biệt giữa nghĩa và lợi (nghĩa lợi chi biện)).

Vì rằng xã hội phong kiến Trung Quốc và Việt Nam chỉ đứng vững được trên "tam cương ngũ thường", mà "tam cương ngũ thường" thì bất tương dung với quyền lợi cá nhân về tinh thần cũng như về vật chất. "Nhân nghĩa" là hai phạm trù đứng đầu ngũ thường, nhưng "nhân nghĩa" không phải là những phẩm chất có tính nhân loại; đó chỉ là những phẩm chất phong kiến và cùng với ba phạm trù khác của ngũ thường, nó bị bao gồm trong "tam cương" (vua là cương của tôi, cha là cương của con, chồng là cương của vợ). Do đó, trong Nho giáo, "nhân nghĩa" và "lợi" là những phạm trù không thể lưỡng lập, mà bài trừ lẫn nhau một cách tuyệt đối.

Tư Tưởng Thời Tự Đức

Đền đây chúng tôi đã trần thuật xong cái tình hình tư tưởng của xã hội Việt Nam dưới thời Tự Đức. Chúng tôi đã phân tích cái tư tưởng thống trị của thời ấy, đó là tư tưởng Tống Nho, một thứ Nho giáo được lý luận hóa và hệ thống hóa, vay mượn triết học của Lão Tử và của Phật giáo để làm cơ sở lý luận cho "tam cương ngũ thường". Các nhà Nho Việt Nam thời bấy giờ nhìn hiện thực tư bản chủ nghĩa mới xuất hiện thông qua những cái khung cố định, tức là những phạm trù tư tưởng phong kiến đã có vận mệnh hơn hai nghìn năm, do đó họ thấy trong cái hiện thực mới những hiện tượng phi chính thường và quái gở, nhất là họ có những nhận định sai lầm về văn minh khoa học kỹ thuật Tây phương (chúng tôi đã cố gắng so sánh lý luận khoa học âm dương ngũ hành với lý luận thực nghiệm hiện đại để thuyết minh sự sai lầm ấy).

Đó chính là môi trường tư tưởng đã sản sinh ra tư tưởng của một người như Nguyễn Trường Tộ.

Trong khi chung quanh Nguyễn Trường Tộ, người ta nhìn hiện thực mới bằng những cái khung cũ kỹ, do đó mà nhìn sai, nhìn lệch, thì chỉ có Nguyễn Trường Tộ có đủ nhãn lực để nhìn đúng cái hiện thực ấy. Như vậy là vì sao?

Là vì những người xung quanh Nguyễn Trường Tộ chỉ đứng trên lập trường phong kiến để nhìn hiện thực tư sản, còn Nguyễn Trường Tộ đã có can đảm đứng trên lập trường tư sản để nhìn hiện thực tư sản. Đó cũng là lý do để đời sống tư tưởng dưới thời Tự Đức, tuy về một mặt nào đó có thể gọi là "tập đại thành" của tư tưởng học thuật phương Đông trong mấy nghìn năm, và thực tế đã sản sinh được những nhà tư tưởng kiệt xuất, rốt cuộc vẫn không thể trụ lại được với chủ nghĩa tư bản trong cuộc đọ sức lâu dài và không kém kiên cường ở nửa cuối thế kỷ XIX, để cuối cùng dẫn đến kết cục thất bại. Đó chỉ là kết quả của một tất yếu lịch sử.

CHÚ THÍCH

- 1 Khắp gầm trời không đâu không phải là đất của nhà vua.
- 2 Luân lý cương thường là hình thức cao nhất của trời đất, là định luật thông suốt xưa nay.
- 3 Nghĩa quân thần không có chỗ nào chạy khỏi giữa khoảng trời đất này
- 4 Trời đất không biến đổi, đạo cũng không biến đổi.
- 5 Dùng người, trị nước và vn để phân hợp của ba tỉnh miền Tây Nam Kỳ
- 6 NC: Tác giả xin tạm chứng minh một cách tóm tắt và sơ lược như vậy, vì phạm vi của thiên này không cho phép viết dài hơn nữa.
- 7 NC: Sâm, tên của Tăng Tử. Một mà suốt cả: nhất dĩ quán chi.
- 8 Học hệ tôn triết: hệ thống học thuyết tôn giáo triết học
- 9 Làm cho mình ngay ngắn
- 10 Bề ngoài đề cao Nho, bên trong thực hiện Pháp.
- 11 Bình di đức tốt: tức tính thiện. Cao đường: bố mẹ, tức lòng hiếu
- 12 NC: tức Tây Sơn.
- 13 NC: Giê-su.
- 14 NC: Hiên giáo hay Cảnh giáo (Nestoriens) là một biệt phái Đông phương của Thiên chúa giáo
- 15 NC: tức là giáo dục.
- 16 Đi sâu vào tính người, mệnh trời cho đến cùng.

- 17 Tự dữ Nho học thứ tự vô dị.
- 18 NC: tức Gia-tô giáo.
- 19 NC: tức là hình phạt
- 20 NC: Lưu Quý là Hán Cao Tổ. Mão đao ghép lại thành chữ Lưu, chữ hòa trên, chữ từ dưới là chữ Quý
- 21 NC: Cứu mặt trời bằng cách đánh trống khua chiêng.
- 22 NC: Âm lẫn dương là biểu tượng trời lẫn vua.
- 23 Dự ngôn: dự báo.
- 24 NC: Trong cổ văn, chữ minh và chữ mệnh phát âm gần như nhau
- 25 Đồng nhân: Cùng một nguyên nhân.
- 26 tức là quan niệm vận động cơ giới của Descartes.
- 27 NC: Cũng giống như tính bất khả nhập của dị chit trong khoa học hiện đại
- 28 NC: Tác giả đ hiểu lầm Thiên chúa giáo mà dùng sai chữ "luân hồi" ở đây
- 29 NC: hiện tượng ảo ảnh trong vật lý học.
- 30 Tức người Trung Quốc sống ở Mangklay
- 31 NC: Cách gọi khinh miệt đối với người phương Tây, như chữ Bạch quỷ của Trung Quốc.
- 32 Cái lợi của người Tây dương
- 33 Chỉ nói nhân nghĩa mà thôi, hà tất phải nói lợi.