

Daniel K. Gardner

CONFUCIANISM

A Very Short Introduction

DẪN LUẬN VỀ NHÔ GIÁO

OXFORD
UNIVERSITY PRESS



NHÀ XUẤT BẢN HỒNG ĐỨC

Dẫn Luận Về Nho Giáo

Very Short Introduction series

Daniel Gardner

—★—

Thành Khang & Lê Tiên Thành *dịch*

Nhà Xuất Bản Hồng Đức

VanLangBooks *phát hành*

—★—

ebook@vctvegroup

Bảng niên đại

Nhà Thương, 1600 Tr. CN - 1045 Tr. CN

Nhà Chu, 1045 Tr. CN - 256 Tr. CN

Tây Chu, 1046 Tr. CN - 771 Tr. CN

Văn Vương (Thế kỷ 11 Tr. CN)

Võ Vương (Thế kỷ 11 Tr. CN)

Chu Công (Thế kỷ 11 Tr. CN)

Đông Chu, 771 Tr. CN - 256 Tr. CN

Thời kỳ Xuân Thu, 722 - 481 Tr. CN

Khổng Tử (551 Tr. CN - 479 Tr. CN)

Thời kỳ Chiến Quốc, 403 Tr. CN - 221 Tr. CN

Mạnh Tử (thế kỷ 4 Tr. CN)

Tuân Tử (thế kỷ 3, Tr. CN)

Nhà Tần, 221 Tr. CN - 206 Tr. CN

Nhà Hán, 206 Tr. CN - 220

Tây Hán, 206 Tr. CN - 9

Nho giáo được coi là quốc giáo vào thời Hán Võ Đế (141 Tr. CN - 87 Tr. CN)

Thời kỳ quá độ Vương Mãng, 9 - 23

Đông Hán, 25 - 220

Lục triều, 222 - 589

Nhà Tùy, 581 - 618

Các kỳ thi được tổ chức trên toàn quốc.

Nhà Đường, 618 - 907

Ngũ đại, 907 - 960

Nhà Tống, 960 - 1279

Bắc Tống, 960 - 1127

Các nhà tư tưởng Nho giáo chủ yếu:

Chu Đôn Di (1017 - 1073)

Trương Tái (1020 - 1077)

Trình Hạo (1032 - 1085)

Trình Di (1033 - 1107)

Nam Tống, 1127 - 1279

Chu Hi (1130 - 1200)

Nhà Nguyên, 1279 - 1368

Nhà Minh, 1368 - 1644

Vương Dương Minh (1472 - 1529)

Nhà Thanh, 1644 - 1912

Chế độ khoa cử bị bãi bỏ (1905)

Trung Hoa dân quốc, 1912 - 1949

Phong trào Ngũ Tứ khởi đầu ngày 4 tháng 5 năm 1919

Tưởng Giới Thạch (1888 - 1975)

Phong trào đời sống mới, giữa thập niên 1930

Cộng hoà Nhân dân Trung Hoa, 1949 -

Mao Trạch Đông (1893 - 1976)

Cách mạng Văn hoá (1966 - 1976)

Đặng Tiểu Bình (1904 - 1997)

Thành lập Học Viện Khổng Tử (2004)

1 **Khổng Tử (551 – 479 Tr. CN) và di sản: Dẫn nhập**

Khổng Tử (孔子) sống vào thế kỷ 6 trước Công nguyên. Tuy nhiên, nếu được lựa chọn thì hẳn ông muốn sống ở 500 năm trước đó hơn, tức là buổi bình minh của vương triều Chu (1045 - 221 Tr. CN). Theo như ông hình dung, đó là một thời kỳ hoàng kim, khi mà các bậc đế vương thực hành đức trị, trăm họ thực hiện các lễ nghi có từ lâu đời, còn sự thái bình thịnh vượng trên khắp đất nước. Rất nhiều thứ đã thay đổi từ đó. Không còn là đất nước Trung Hoa được thống nhất dưới một vị vương nhân từ và uy quyền. Vào năm 700 trước Công nguyên, đất nước này bị chia cắt thành các nước chư hầu nhỏ, độc lập và thường xuyên chiến loạn, do các lãnh chúa phong kiến cai trị, quyền thế của các lãnh chúa phong kiến được duy trì không chỉ thông qua hành vi đạo đức và việc chăm lo đến đời sống của người dân, mà còn thông qua pháp luật, chế tài và vũ lực.



1. Một bức chân dung Khổng Tử được chạm trên bia đá thời nhà Đường (618 - 907)

Thiên kiến của Khổng Tử về nhà Chu buổi đầu dĩ theo suốt cuộc đời ông. Nếu chính quyền tốt, các mối quan hệ xã hội chuẩn mực và cách cư xử đúng đắn được tôn trọng - tất cả biểu lộ thông qua việc thực hành lễ nghi - thì ông tin tưởng rằng chúng sẽ có thể được chế định để thịnh hành trong thời đại của mình. Vì mục đích đó, ông đã chu du khắp các nước chư hầu với hy vọng tìm ra một đấng minh quân, theo quan điểm của ông, có thể bổ nhiệm ông vào một vị trí

quyền lực mà ở vị trí đó, ông có thể đưa tầm nhìn chính trị xã hội của mình vào thực tiễn. Nhưng chuyến chu du của ông không đạt kết quả gì; ông không hề được trọng dụng.

Các nhà cầm quyền khi đó hình như nhận thấy tư tưởng của ông là bất khả thi. Rốt cuộc, chiến tranh giữa các chư hầu diễn ra liên miên trong thế kỷ 6 trước Công nguyên; thông điệp rằng việc thực hành đức trị có thể thành công trước hàng vạn quân địch trên các biên giới hầu như có rất ít sức thuyết phục. Cũng có thể là nhân cách của Khổng Tử không dễ dàng nhận được sự tán đồng của giới thống trị phong kiến. Như các lời dạy của ông trong *Luận ngữ* cho biết, đôi khi ông có thể tán dương, thông cảm, dung thứ đối với lỗi lầm, và khôi hài, nhưng ông thường phê phán, không thoả hiệp, châm biếm và khắt khe.

Tuy nhiên, Khổng Tử chưa bao giờ hoàn toàn từ bỏ hy vọng rằng sẽ có một vị minh quân nào đó đánh giá đúng chân giá trị những lời giáo huấn của ông. Một lần học trò của ông là Tử Công hỏi: “Nếu thầy có một viên ngọc đẹp thì thầy sẽ cất nó vào rương hay là mong bán nó với giá đắt?”. Đức Khổng đáp: “Bán nó đi! Bán nó đi! Ta đang chờ giá đúng đây!” (*Luận ngữ*, 9.13)^[1]. Mãi thất vọng rằng giá đúng sẽ không bao giờ đến, Khổng Tử chuyển công việc của cuộc đời mình sang dạy học trò, những người mà ông hy vọng sẽ kế thừa tư tưởng của ông và tiếp tục thành công trong đời sống chính trị mà chính ông đã thất bại. Các bản thống kê truyền thống cho biết Khổng Tử có 72 học trò giỏi.

Một bằng chứng không chỉ cho thấy thành công của Khổng Tử với tư cách là một người thầy, mà hơn nữa còn cho thấy sự cống

hiến của các học trò và các thế hệ Khổng học sau này, đó là tên tuổi ông đã đi vào sử sách. Chính các ghi chép của họ về những lời nói và cuộc đối thoại của Khổng Tử đã hình thành nên nền tảng của *Luận ngữ* (論語), nguồn tư liệu chính để nghiên cứu tư tưởng Khổng Tử. Một kinh điển với 20 thiên - chúng ta có thể hiểu là chương - tổng cộng khoảng năm trăm đoạn, *Luận ngữ* là một tập hợp những lời dạy của Khổng Tử được các học trò ghi lại và được các thế hệ sau chỉnh lý. Chỉ trong thế kỷ 2 trước Công nguyên, ba thế kỷ sau khi Khổng Tử qua đời, *Luận ngữ* đã có hình hài như ngày nay.

Bất kỳ nghiên cứu nào về tư tưởng Khổng Tử cũng cần bắt đầu bằng kinh điển tương đối ngắn này. Nhưng Khổng Tử cũng kết hợp chặt chẽ với các kinh điển khác trong truyền thống Trung Hoa, đặc biệt là *Kinh Dịch*, *Kinh Thi*, *Kinh Thư*, *Kinh Lễ* và *Kinh Xuân thu*. Bắt đầu vào thế kỷ 2 trước Công nguyên, các nhà Khổng học khẳng định rằng Khổng Tử có vai trò trong việc biên soạn, chỉnh lý hoặc sưu tầm một số kinh trong các kinh nêu trên (tất cả được biên soạn vào một khoảng thời gian nào đó từ năm 1000 trước Công nguyên đến năm 200 trước Công nguyên). Mặc dù khẳng định này không đứng vững dưới sự khảo sát kỹ lưỡng mang tính phê phán, nhưng những kinh điển ấy, được gọi là *Ngũ kinh*, đã được coi là chuẩn mực trong Nho giáo kể từ đó. Các nhà nho tôn sùng nó như những trước tác thế kỷ 1 trước Công nguyên, mô tả thái độ phản đối việc học của các nhà nho trong giai đoạn đầu của vị quân chủ tương lai: “Cứ thấy khách đội mũ nhà nho, Hán vương đều giật cái mũ trên đầu khách xuống rồi tiểu vào đó, khi nói chuyện với những người khác, ông đều chửi rủa họ thậm tệ”.

Tuy nhiên, là người gây dựng triều Hán, Lưu Bang (Hán Cao Tổ, trị vì vào khoảng năm 206 - 195 Tr. CN) cuối cùng đã nhận thấy Nho giáo có lợi nên thái độ của ông đã mềm mỏng hơn. Trong các cuộc hội kiến với mưu thần Lục Giả, Lục Giả lần nào cũng giục ông lưu ý tư tưởng Nho gia trong các pho đại kinh điển *Kinh Thi* và *Kinh Thư* để tìm các chỉ dẫn về việc cai trị. Một hôm, quá nhàm tai những lời nhắc nhở thường xuyên của Lục Giả, Cao Tổ gắt: “Ta ngồi trên lưng ngựa mà có được thiên hạ thì cần gì phải học Thi, Thư?”. Một cách kiên nhẫn, bất chấp mạo hiểm tính mạng, Lục Giả giảng giải:

Nhà vua ngồi trên mình ngựa lấy được thiên hạ, nhưng có thể ngồi trên lưng ngựa mà cai trị thiên hạ không? Vả chẳng, các vua Thành Thang, Vũ Vương lấy được thiên hạ một cách nghịch, nhưng lại giữ thiên hạ một cách thuận. Dùng cả văn lẫn vũ là cái thuận lâu dài. Ngày xưa, Ngô Phù Sai, Trí Bá đều mạnh mà vẫn bị diệt vong, nhà Tần (triều đại ngắn ngủi bị nhà Hán thay thế và mang tiếng nhờ vì sự hà khắc) dùng hình pháp không thay đổi nên cuối cùng họ Doanh bị diệt. Giả sử trước đây, sau khi nhà Tần đã thôn tính thiên hạ, lại thi hành nhân nghĩa, theo phép tắc của các vị thánh ngày xưa thì bệ hạ làm sao mà có được thiên hạ? ^[2]

Cao Tổ thích thú đến mức yêu cầu Lục Giả soạn một quyển sách (*Tân ngữ*) tường giải về những điều này. Tư Mã Thiên viết: “Mỗi khi viết xong một thiên, (Lục Giả) lại tâu lên, Cao Đế đều khen ngợi, quần thần tả hữu cũng đều nhất tề hô vang ‘Vạn tuế’” ^[3].

Nhưng phải đến nửa thế kỷ sau, trong thời kỳ trị vì lâu dài của Hán Võ Đế (trị vì vào khoảng năm 141 - 87 Tr. CN), các nhà nho mới có thể nâng cao vị thế học thuyết của mình và tạo cho Nho giáo địa vị

độc tôn trong triều đình, một địa vị (có khi thăng khi trầm) được giữ vững cho đến những năm đầu của thế kỷ 20. Do quần thần thúc giục nâng cao Nho học và ruồng bỏ hai học thuyết lớn khác thời đó, Đạo gia và Pháp gia, vào năm 141 trước Công nguyên, Hán Võ Đế tuyên bố mọi trí thức phi Nho giáo, đặc biệt là những người học theo Pháp gia, đều bị bãi truất khỏi hệ thống quan chức^[4]. Vài năm sau, vào năm 136 trước Công nguyên, Hán Võ Đế cho thiết lập chức quan “Ngũ kinh bác sĩ”, tức là một nhóm chuyên gia về ngũ kinh, những kinh điển mà giới nhà nho bắt đầu coi là các tác phẩm chuẩn mực của họ - *Kinh Dịch*, *Kinh Thi*, *Kinh Thư*, *Kinh Lễ* và *Kinh Xuân thu*. Các “bác sĩ” này đóng vai trò cố vấn cho hoàng đế, góp ý cho hoàng đế dựa vào các lời giáo huấn và nguyên tắc trong Ngũ kinh. Năm 124 trước Công nguyên, các “bác sĩ” này trở thành giáo quan trong Hàn lâm viện mới được sáng lập. Những nho sinh học tập tốt ở đây - vượt qua các kỳ thi giải thích tinh thông một kinh điển trở lên trong Ngũ kinh - sẽ được bổ nhiệm làm quan.

Ý nghĩa của những bước đi ấy, sẽ được trình bày tương đối chi tiết trong Chương 6, hầu như không hề cường điệu. Bắt đầu từ đó, Nho giáo được coi là cột trụ tư tưởng chủ yếu của Trung Hoa đế quốc. Các nhà thống trị dựa vào học thuyết Nho gia để tìm kiếm sự chỉ dẫn và tính hợp pháp, đồng thời tuyển dụng bộ máy quan liêu của mình thông qua các kỳ thi dựa trên nền tảng Nho giáo. Và, là một hệ quả của địa vị thống trị tư tưởng của Nho giáo trong chính quyền, việc học ở Trung Hoa đế quốc tập trung vào việc tinh thông các trước tác Nho gia. Uy thế to lớn - và cả sự tương thưởng về mặt kinh tế - gắn liền với công quyền, đảm bảo rằng những người có đủ điều kiện đi học sẽ cố gắng hết mình để tinh thông kinh điển, thành công trong thi cử và từ đó mang lại chức vị cho họ. Các cậu bé từ sáu, bảy tuổi

đã bị buộc phải khổ công học sách vở lòng gắn liền với các giá trị Nho gia và sau đó là các kinh điển Nho gia. Kết quả là: Hầu như mọi người Trung Hoa có học, nhất là suốt thời kỳ hoàng kim trở đi cho đến khi kết thúc Trung Hoa đế quốc vào năm 1912, đều được học Nho giáo và sống trong xã hội Nho giáo. Từ đó, cuộc sống và công việc của hầu hết những người Trung Hoa có học, không chỉ các quan chức, mà còn cả thi sĩ, văn sĩ, tiểu thuyết gia, họa sĩ, thư pháp gia, sử gia, học giả, giáo viên và một bộ phận nhỏ phụ nữ có học đều được định hình, ở một chừng mực nào đó, bởi những niềm tin và lý tưởng chứa đựng trong các kinh điển Nho gia.

Ảnh hưởng của Nho giáo ở Đông Á

Ảnh hưởng của Nho giáo không chỉ dừng lại ở biên giới Trung Hoa. Mặc dù *Dẫn luận* này tập trung vào vai trò của Nho giáo ở Trung Quốc, nhưng chúng ta cũng cần hiểu rằng, qua nhiều thế kỷ, Cao Ly (Triều Tiên xưa) và Nhật Bản đều nhận thấy học thuyết và lý tưởng Nho gia, với sự thích nghi, sẽ đáp ứng các nhu cầu về xã hội, chính trị và tinh thần của họ.

Vào năm 372, vương quốc Cao Câu Ly (Koguryō) đã thành lập Học viện Khổng Tử, ở đây con trai của tầng lớp quý tộc sẽ được dạy kinh điển Nho gia. Vài thế kỷ sau đó (682), vương quốc Tân La (Silla), theo tiền lệ của Cao Câu Ly, đã thành lập một Học viện Khổng Tử tầm quốc gia để đào tạo quan chức; vào năm 788, vương quốc này đã xây dựng hệ thống khoa cử sơ khởi dựa trên kinh điển Nho gia. Dưới sự trị vì của các quốc vương Cao Ly (Koryō 918 - 1392), hệ thống khoa cử đã phát triển; các kỳ thi tuyển chọn quan chức được tổ chức thường xuyên hơn, yêu cầu đối với họ bây giờ không chỉ bao

gồm tinh thông bản thân các kinh điển, mà còn phải tinh thông cả bình chú của người Trung Hoa về các kinh điển.

Ảnh hưởng ngày càng tăng của Nho giáo đạt đến đỉnh cao vào thời vương triều Triều Tiên (Chosŏn, 1362 - 1910). Dưới sự thúc giục của các nhà cải cách Nho giáo, bản thân những người thành lập vương triều cũng bắt đầu nhiệm vụ tạo ra một xã hội Nho giáo kiểu mẫu bằng cách cấu trúc lại hệ thống giá trị và các thực tiễn xã hội thừa hưởng từ vương triều Cao Ly. Họ đã thiết lập một hệ thống trường học trên nền tảng Nho giáo khắp đất nước và chỉ tuyển chọn những người đã thành công trong hệ thống khoa cử làm quan chức, hệ thống khoa cử này được coi là nền tảng của nhà nước Nho giáo Triều Tiên.

Cao Ly cũng đóng vai trò quan trọng trong việc truyền bá kinh điển Trung Hoa đến Nhật Bản. Các học giả Cao Ly bắt đầu đưa các kinh điển, bao gồm *Luận ngữ* của Khổng Tử, đến Nhật Bản vào khoảng thế kỷ 5 hoặc 6. Năm 604, Thái tử Shotoku (Thánh Đức thái tử) ban hành bản “hiến pháp” đầu tiên của Nhật Bản, được gọi là “Hiến pháp 17 điều” (Thập thất điều hiến pháp). Ảnh hưởng của Nho giáo là rất rõ ràng. Điều 1 bắt đầu bằng việc trích dẫn trực tiếp từ *Luận ngữ*, “dĩ hoà vi quý”^[5], điều 4 hô hào “quần thần bách liêu, dĩ lễ vi bản” (quần thần bá quan lấy lễ làm gốc), nhắc nhở họ “thượng bất lễ nhi hạ phi tề”^[6] (trên không giữ lễ thì dưới sẽ loạn). Trong suốt lịch sử Nhật Bản, giáo lý Phật giáo và Thần đạo đã làm lu mờ Nho giáo. Nhưng trong thời kỳ gia tộc Tokugawa (Xuyên Đức Thị, 1603 - 1868), Nho giáo hưng thịnh chưa từng thấy. Các học giả Nhật Bản, vạch ra khuynh hướng của Nho giáo vốn đã phát triển ở Trung Hoa vào khoảng thế kỷ 11 và thế kỷ 16 (xem Chương 6, “Tân Nho giáo”), bấy

giờ đã mở trường học để dạy những người khác. Họ giảng giải cho các Tướng quân (Shogun) triều Tokugawa, thuyết phục họ theo học thuyết Nho giáo, học thuyết, mà như họ nói, có thể coi là nền tảng đạo đức của chính quyền và xã hội Nhật Bản.

Mặc dù Nho giáo được đẩy mạnh trên cả nước khi các Tướng quân nhà Tokugawa học tập, nhưng nó chưa bao giờ thực sự trở thành chính thống độc tôn như nó đã từng như thế ở Cao Ly, vương triều Triều Tiên hay Trung Hoa từ thế kỷ 10. Đó có thể là do ở Nhật Bản, nơi chế độ khoa cử quan liêu chưa bao giờ phát triển, đơn giản là có nhiều tự do tri thức và không gian hơn cho Phật giáo, Thần đạo và các luồng tư tưởng khác phát triển. Tuy vậy, học thuyết Nho gia vẫn được phổ biến rộng rãi và thành công trong thời kỳ Tokugawa, đồng thời cũng làm được nhiều điều để định hình lại nền đạo đức và các mối quan hệ xã hội của người Nhật.

Việt Nam cũng chịu ảnh hưởng của Nho giáo. Vào năm 111 trước Công nguyên, suốt triều đại nhà Hán, Trung Hoa thôn tính Bắc Việt, thiết lập nền đô hộ tại đây hơn một nghìn năm cho đến năm 939, khi cuối cùng Việt Nam giành lại độc lập. Trong suốt thời gian này, văn hóa Trung Hoa “theo hình thức hệ thống Hán tự, kinh điển và lễ nghi Nho gia cũng như nền hành chính kiểu Trung Hoa - đã thấm nhuần vào đời sống người Việt. Là một phần của đế quốc Trung Hoa, vùng đất này cũng du nhập chế độ khoa cử quan liêu của người Trung Hoa dựa trên nền tảng Nho giáo (xem Chương 6, “Nho giáo trong thực tiễn”). Ngay cả sau khi giành lại được độc lập vào thế kỷ 10, các triều đại phong kiến Việt Nam cũng vẫn tiếp tục dựa vào các kỳ thi Nho giáo để tuyển chọn quan lại cho đến những năm 1910. Sự nổi bật của chế độ khoa cử đảm bảo rằng bước vào thế kỷ 20, (1) kinh

điển Nho gia sẽ là hạt nhân của chương trình giáo dục của đất nước; và (2) những người có học và có quyền lực sẽ bảo vệ các giá trị và các thông lệ gắn liền với học thuyết Nho gia.

Khổng Tử hình dung một tương lai mà sự thái bình xã hội và sự thống trị khôn ngoan một lần nữa thắng thế. Đó là một tầm nhìn về tương lai có vẻ khó khăn đối với quá khứ. Đoan chắc rằng một thời kỳ hoàng kim đã từng được nhận thức đầy đủ trong lịch sử thành văn của Trung Hoa, Khổng Tử nghĩ cần phải trở lại với lịch sử đó, với các thể chế chính trị, các mối quan hệ xã hội, các lý tưởng về tu dưỡng cá nhân mà ông tin là đã thịnh hành vào đầu thời nhà Chu, để hợp lại thành một tầm nhìn đáp ứng cho mọi thời đại. Ở đây, một sự so sánh với Plato^[7], người sống ở vài thập kỷ sau khi Khổng Tử qua đời, sẽ mang tính tham khảo. Giống như Khổng Tử, Plato rất khát khao cải thiện đời sống chính trị và xã hội đương thời. Nhưng khác với Khổng Tử, ông không tin rằng quá khứ cung cấp một kiểu mẫu chuẩn mực cho hiện tại. Khi xây dựng xã hội lý tưởng của mình trong tác phẩm *Cộng hòa (Republic)*, Plato ít viện đến việc tạo dựng lại quá khứ hơn so với việc viện đến sự phê phán triết học và đối thoại trí tuệ với người khác.

Đương nhiên, điều đó không có nghĩa là Khổng Tử không tham gia vào sự phê phán triết học và đối thoại trí tuệ với người khác. Nhưng quá khứ, và việc học hỏi từ nó, đã đặc biệt choán hết tâm trí ông. Việc học này được thực hiện theo hình thức nghiên cứu các kinh điển được công nhận rộng rãi, đặc biệt là *Kinh Thi* và *Kinh Thư*. Ông giải thích với học trò: “Thi khả dĩ hưng, khả dĩ quan, khả dĩ quần, khả dĩ oán. Nhĩ chi sự phụ, viễn chi sự quân” (Thơ có thể giúp khơi dậy cảm hứng, có thể dạy cách quan sát xã hội, có thể giúp kết

giao bằng hữu, có thể dạy cách dẹp bất bình. Gần thì biết thờ cha, xa thì biết thờ vua). (*Luận ngữ*, 17.9) Việc tham khảo thường xuyên các câu thơ trong *Kinh Thi* và các câu chuyện và truyền thuyết trong *Kinh Thư* cho thấy sự cảm phục sâu sắc của Khổng Tử đối với những kinh điển này nói riêng cũng như những giá trị, sự thực hành lễ nghi, những truyền thuyết và những thể chế được ghi chép trong chúng.

Nhưng những kinh điển này không phải là nguồn tri thức về quá khứ duy nhất của Khổng Tử. Truyền thống được truyền miệng cũng là một nguồn cung cấp tri thức cổ xưa cho ông. Những thần thoại và truyền thuyết về các bậc thánh vương huyền thoại Nghiêu, Thuấn và Vũ; về Văn Vương và Võ Vương cũng như Chu Công, vị khai quốc công thần của nhà Chu đã góp công mở ra một thời kỳ thịnh trị lạ thường về xã hội và chính trị; và về những bậc quân vương và quan lại nổi tiếng như Bá Di, Tề Hoàn Công, Quản Trọng, Liễu Hạ Huệ - tất cả đều được Khổng Tử nhắc đến trong *Luận ngữ* - đã bổ sung cho những điều ông học được từ các kinh điển và tạo nên một bức tranh trọn vẹn hơn về quá khứ.

Điều thú vị là, một nguồn tri thức khác cho Khổng Tử là từ hành vi của những người cùng thời với ông. Trong khi quan sát họ, ông lựa chọn ra để ca ngợi những người có cách xử sự và thực tiễn gây ấn tượng với ông vì phù hợp với các tiêu chuẩn văn hoá thời kỳ đầu nhà Chu và lên án những người, mà theo quan điểm của ông, đã góp phần khiến nhà Chu suy tàn. *Luận ngữ* cho thấy ông mắng nhiếc lời nói liến thoắng, sự lém lỉnh, thân phận nô lệ cho quyền lực, lòng can đảm không có ý thức về cái đúng đi kèm, và sự theo đuổi kiên định thành công trần tục - hành vi mà ông thấy phổ biến ở những người cùng thời và ông liên tưởng đến sự suy đồi đạo đức của nhà Chu. Để

đảo ngược sự suy đồi đó, con người phải học lại để chân thành lễ phép trong cư xử với người khác, nói năng chậm rãi và hành động nhanh gọn, thành tín trong lời nói, thẳng thắn nhưng nhẹ nhàng khi phê bình bạn bè, người nhà và quân vương khi họ đi lạc chính đạo, không oán giận khi nghèo khó, không kiêu căng khi giàu sang, tận tâm trong thời gian để tang ba năm cho cha mẹ, những điều mà với sự thất vọng to lớn của Khổng Tử, đã bị phế bỏ. Tóm lại, họ phải học lại hành vi lễ nghi đã tạo nên xã hội thịnh trị đầu thời nhà Chu.

Những mô tả về thời đại hoàng kim có thể là một sự lý tưởng hoá của Khổng Tử là không phù hợp. Sự tiếp nối một “thời kỳ hoàng kim” bổ sung tính quyền uy và tính hợp pháp cho tầm nhìn của ông, và sự tiếp nối đó làm cho lễ nghi và sự rèn luyện mà ông tán thành trở nên có giá trị. Mong muốn đối với tính quyền uy và tính hợp pháp mang tính lịch sử này - trong một thời kỳ rối ren và hỗn loạn - có thể giúp giải thích sự háo hức của Khổng Tử trong việc thể hiện mình như một người truyền đạt, một người mến mộ cổ nhân (*Luận ngữ*, 7.1)^[8]. Quả thực, sự kiên trì của Khổng Tử về việc truyền đạt, có thể có một chút hồ nghi rằng từ việc nghiên cứu và dựng lại thời kỳ đầu nhà Chu, ông đã tiến lên một tầm nhìn chính trị xã hội có tính đổi mới - và lâu dài. Mặc dù vậy, trong sự mô tả chính mình khi dựa vào quá khứ, không gì ngoài hình tượng một người truyền đạt quá khứ, Khổng Tử đã thiết lập cái sẽ trở thành một khuôn mẫu văn hoá tại Trung Hoa. Sự đổi mới to lớn, đoạn tuyệt toàn bộ với quá khứ đã không được đánh giá cao trong truyền thống Trung Hoa tiền hiện đại. Thí dụ, một Jackson Pollock^[9], người đã bác bỏ tiền lệ mỹ thuật một cách có chủ ý và đáng tự hào, sẽ không được tôn lên làm thiên tài sáng tạo ở Trung Quốc. Các tác gia vĩ đại, các nhà tư tưởng vĩ đại và các họa sĩ vĩ đại đều được coi là thực sự vĩ đại vì họ tinh thông truyền thống

- những tư tưởng và kỹ thuật tốt nhất của quá khứ. Họ học để vĩ đại bằng cách liên kết chính họ với những người vĩ đại trong quá khứ và bằng cách hấp thu phong cách và kỹ thuật của quá khứ. Đương nhiên, chỉ bắt chước thôi thì hầu như không đủ; sự bắt chước có thể mù quáng. Người ta phải thêm vào thứ gì đó mang tính sáng tạo, thứ gì đó hoàn toàn của chính họ, để nắm vững và tinh thông quá khứ.

Vì thế khi bạn bước vào một bảo tàng để thưởng lãm các bức tranh phong cảnh Trung Hoa tiền hiện đại, bức này treo nối bức kia, ban đầu chúng thoạt trông có vẻ hoàn toàn giống nhau. Tuy nhiên, khi xem gần hơn, bạn nhận thấy họa sĩ này đã phát triển một kiểu nét cọ mới, và bức kia là cách dùng mới của thủy mặc, bức này là kiểu vẽ mới về cây cối. Bây giờ thì mắt bạn đang được rèn luyện cho nhạy cảm hơn, nó nhìn thấy những khác biệt tinh tế trong các bức họa phong cảnh, với phạm vi kỹ thuật và biểu đạt kiêu hãnh của chúng. Nhưng ngay cả khi nhìn thấy những khác biệt, nó vẫn nhận ra rằng các bức tranh mở ra một truyền thống chung, trong đó các họa sĩ xây dựng một cách có chủ ý trên những thành tựu của các bậc thầy trong quá khứ.

Những giả định đằng sau tầm nhìn

Trong khi tạo nên tầm nhìn về một xã hội thịnh trị và chính quyền khôn ngoan, Khổng Tử mang theo mình, như mọi nhà tư tưởng lớn thường làm, một tập hợp những giả định - một thế giới quan mà ông xuất thân và có nhiều tác động quan trọng đối với tầm nhìn của ông. Tận đáy lòng, Khổng Tử tin rằng, vũ trụ bao gồm hai thế giới: Thế giới con người (nhân) và thế giới tự nhiên (thiên địa). Trái ngược với thế giới con người, nơi ông cho rằng trật tự phải được tạo ra một

cách tích cực và được nuôi dưỡng bằng sức lực của con người (thông qua việc thực hành lễ), thế giới của trời đất có một sự nhịp nhàng và hài hoà vốn có, duy trì - một cách tự phát - sự cân bằng hoàn hảo giữa các bộ phận của toàn thể cũng như có một sự liên kết hữu cơ giữa mọi sự vật. Quả thực, một chức năng quan trọng của việc thực hành lễ nghi trong *Luận ngữ* là đảm bảo rằng hoạt động của con người và hoạt động của tự nhiên đáp ứng và duy trì lẫn nhau.

Vì vậy trong vũ trụ quan của Khổng Tử, không hề có Thượng đế - tức là, không có một đấng sáng tạo độc lập, cũng không có bất kỳ sinh vật hay thực thể nào chịu trách nhiệm về việc tạo ra vũ trụ hoặc về hoạt động của nó. Vũ trụ vận hành một cách tự động theo quy luật, như nó đã từng, và vì thế có từ khi thời gian bắt đầu. Điều đó không có nghĩa là một thế giới tinh thần thuộc về các thần linh tự nhiên và tổ tiên không tồn tại đối với Khổng Tử và những người cùng thời với ông; các thần linh khác nhau có thể trợ giúp cho con người trong việc điều hoà sông ngòi và đồng ruộng, nông thôn và thành thị, gia đình và dòng dõi. Nhưng không có thần linh hay Thượng đế tối thượng, quyền uy vô hạn chịu trách nhiệm sáng tạo ra hiện tại và quá khứ. Trong thực tế, không ở đâu trong truyền thống Trung Hoa bản địa có chứng cứ nguyên bản hoặc khảo cổ học về niềm tin vào cái có thể được gọi là một đấng sáng tạo. Sự tương phản ở đây với niềm tin nhất thần luận phương Tây là sự nổi bật mà một số học giả nói về một “vực thẳm vũ trụ học” tách nền văn minh Trung Hoa khỏi nền văn minh phương Tây.

Mặc dù không có Thượng đế hay đấng sáng tạo nhất thần luận trong *Luận ngữ*, nhưng kinh điển này lại nhắc đến *thiên* (天), một khái

niệm xuất hiện sớm hơn trong *Kinh Thư* và *Kinh Thi*, trong đó, hầu hết các học giả tin rằng, nó đề cập đến một vị thần hoặc một bậc tổ tiên được sùng bái của người Chu. Thuật ngữ này thường được dịch là “trời”. Khổng Tử, khi nói chuyện với các học trò, đã nói đến *thiên* hay *trời* là đáng đã nhận ra các phẩm chất đặc biệt của ông - ngay cả khi các quân vương ở thời ông có thể không nhận ra (*Luận ngữ* 14.35); đã che chở ông khi ông bị vây khốn ở đất Khuông (*Luận ngữ*, 9.5) và che chở ông một lần nữa khi ông bị mưu toan ám sát (*Luận ngữ*, 7.23); và cũng đã bỏ rơi ông khi học trò yêu quý của ông, Nhan Hồi, qua đời (*Luận ngữ* 11.9). Vì vậy, trong hầu hết sự xuất hiện ở *Luận ngữ*, trời, mặc dù không phải là đáng sáng tạo có quyền năng vô hạn như chúng ta thấy ở phương Tây, nhưng vẫn là một thực thể có ý thức và can thiệp vào các công việc của thế giới con người. Trời này cũng có thể đưa ra chỉ dẫn đạo đức cho con người, được trình bày rõ trong mục 2.4 (thuộc *Luận ngữ*), trong đó Khổng Tử bình luận rằng “ngũ thập nhi tri thiên mệnh” (đến năm mươi tuổi thì biết được mệnh trời).

Vì vậy, Khổng Tử cho rằng, vũ trụ vận hành theo quy luật riêng của nó, thực hiện một sự hài hoà cân bằng (và đức hạnh) một cách dễ dàng trong các bộ phận cấu thành. Thế giới con người cần sự điều chỉnh tích cực. Vào thời ông, chính trị và đạo đức đã rơi vào trạng thái tồi tệ. Trật tự chính trị xã hội chuẩn mực đầu thời nhà Chu - thứ mà Khổng Tử và những người theo ông gọi là Đạo (道) - đã nhường bước cho sự hỗn loạn và rối ren. Những người theo Đạo gia cũng nói về Đạo, nhưng Nho gia và Đạo gia hiểu thuật ngữ này theo những ý nghĩa khác nhau. Đối với Đạo gia, Đạo lớn hơn trật tự chính trị xã hội; đối với họ, nó bao gồm không chỉ trật tự chính trị xã hội mà cả trời và đất. Chương đầu tiên của kinh điển Đạo giáo, *Đạo đức*

kinh, đã viết, Đạo là “vạn vật chi mẫu” (mẹ của vạn vật). Nhưng, mặc dù trật tự tốt không còn chiếm ưu thế, nhưng chính hy vọng thầm kín nhất và niềm tin mãnh liệt của Khổng Tử đã có thể làm cho nó chiếm ưu thế trở lại. Ông cho rằng, Đạo có thể khôi phục, nhưng công cuộc khôi phục sẽ đòi hỏi nỗ lực của những người có thiện tâm và chính trực.

Kết luận: Đọc *Luận ngữ* của Khổng Tử

Lần đầu tiên đọc *Luận ngữ* có thể sẽ đầy thách thức, vì nó không có một logic bề ngoài rõ ràng nào. Dẫu sao, *Luận ngữ* không phải là một kinh điển có tính liên tục mà Khổng Tử biên soạn trong quá trình dạy học, mà là một tập hợp các lời nói của ông được người khác chỉnh lý qua nhiều thế hệ. Vì vậy người đọc có thể tìm thấy một lời dạy của Khổng Tử về việc cai trị bằng đức hạnh kế tiếp một lời dạy về việc làm con phải cư xử với cha mẹ như thế nào, tiếp theo là một lời dạy về tầm quan trọng ngang nhau của việc học và suy nghĩ. Nhưng, mặc dù bề ngoài chúng có thể khác nhau, nhưng cả năm trăm đoạn văn đó, trực tiếp hay gián tiếp, đều tập trung vào một trong hai vấn đề: (1) Điều gì thúc đẩy một người tốt; và (2) điều gì thúc đẩy chính quyền tốt. Đây là những vấn đề không thể tách rời đối với Khổng Tử. Chính quyền có thể tốt, như ông hiểu là “tốt”, chỉ khi người tốt phục vụ trong đó. Đồng thời, việc chính quyền làm tấm gương đức hạnh sẽ dẫn dắt những người mà nó cai trị đến cái thiện và các mối quan hệ nhân tế hài hoà. Nếu độc giả ghi nhớ hai vấn đề bao quát, có liên quan đến nhau này - điều gì thúc đẩy một người tốt và điều gì thúc đẩy chính quyền tốt - thì tính mạch lạc ẩn dưới kinh điển này và những lời dạy của Khổng Tử sẽ trở nên rõ ràng.

2

Cá nhân và việc tu thân trong giáo lý của Khổng Tử

Mạnh Tử viết: Nhân hữu hằng ngôn, giai viết “thiên hạ quốc gia”. Thiên hạ chi bản tại quốc, quốc chi bản tại gia, gia chi bản tại thân.

(Mạnh Tử nói: Người ta thường có lời nói rằng: “Thiên hạ quốc gia”. Gốc của thiên hạ là nước, gốc của nước là nhà, gốc của nhà là ở tại thân mình).

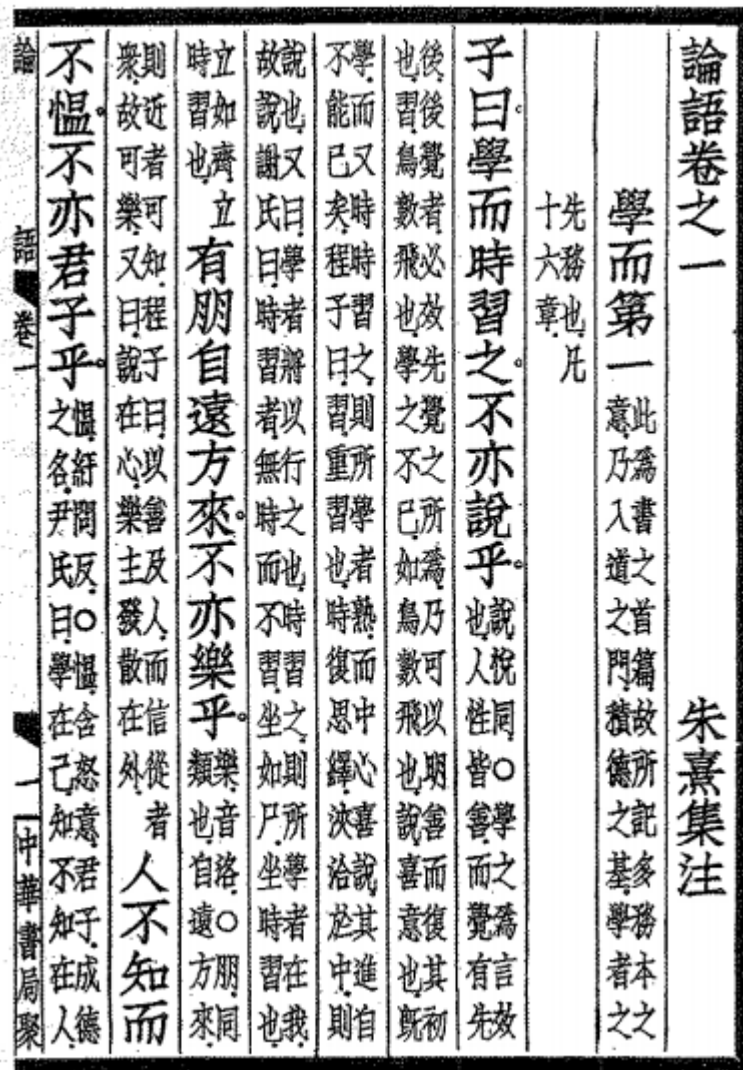
(*Mạnh Tử, 4A.5*)

Một mẫu người tiên phong của các cá nhân có đạo đức được Khổng Tử và những người đi theo ông đề xướng. Những cá nhân này đưa những người khác đến hành vi đúng mực thông qua hiệu quả làm gương của họ. Bằng cách thực hành lễ nghi và tôn trọng các trách nhiệm cộng đồng được đòi hỏi để duy trì cái gọi là ngũ luân - năm mối quan hệ: cha con, vua tôi, chồng vợ, anh em, bạn bè - họ cung cấp một mẫu hình cho mọi người làm theo và do đó mang lại sự hoà thuận cho gia đình và xã hội.

Vai trò nổi bật của cá nhân trong việc tạo ra trật tự xã hội tốt giải thích tại sao giáo lý Nho gia, trải qua bao nhiêu năm, hết sức chú trọng đến quá trình tu thân. Mỗi người và mọi người đều được thúc giục tham gia vào một quá trình tu đức, vì mỗi người và mọi người đều có khả năng rèn luyện một sức mạnh đạo đức có ích đối với

những người khác. *Đại học*, một kinh điển Nho gia khác đã diễn đạt điều này một cách thẳng thắn: “Tự thiên tử dĩ chí thứ nhân, nhất thị giai dĩ tu thân vi bản” (Từ thiên tử cho đến thứ dân, tất cả đều lấy tu thân làm gốc). Vì thế, giáo lý Nho gia đòi hỏi mọi người tuân theo, bất kể địa vị xã hội, chính trị, kinh tế, đều coi tu thân là điểm khởi đầu trong việc theo đuổi chính đạo. Đó là nền tảng, “gốc” nỗ lực của Nho gia trong việc tái tạo sự hài hoà và lễ nghi trong xã hội Trung Hoa.

Mục tiêu đối với cá nhân trong việc thực hiện quá trình tu thân là trở thành một bậc *quân tử* (君子). *Quân tử* là một thuật ngữ có lịch sử lâu dài ở thời đại Khổng Tử. Được hình thành từ hai chữ Hán, nghĩa đen của nó là “con của vua”, và theo truyền thống thì nó ám chỉ tầng lớp quý tộc nhà Chu. Là một bậc *quân tử* có nghĩa là được sinh ra trong giới thống trị; nó là một địa vị cha truyền con nối, một vấn đề về dòng dõi huyết thống. Khổng Tử đã vận dụng thuật ngữ này theo cách của riêng mình, tạo cho nó một nội hàm hoàn toàn mới. Theo cách dùng của ông, nó có nghĩa là một người thuộc giới quý tộc có đức - chứ không mang tính chính trị xã hội. Đối với Khổng tử, một bậc *quân tử* là người có đạo đức cao thượng, theo như tiêu chuẩn lễ nghi truyền thống, đối xử với người khác bằng lòng tôn trọng và phẩm giá, và theo đuổi các đức tính tốt như khiêm tốn, thật thà, thành tín, chính trực và nhân ái.



2. Đoạn mở đầu trong *Luận ngữ* của Khổng Tử với phụ chú (viết bằng chữ nhỏ hơn) của học giả Nho gia Chu Hy (1130 - 1200)

Từ đầu đến cuối *Luận ngữ*, Khổng Tử đối lập con người có đức hạnh cao thượng này với *tiểu nhân* (小人), nghĩa là kẻ tì tiện. Tiểu nhân là kẻ không tuân thủ các quy ước và không lựa chọn đi theo con đường đạo đức. Đó là kẻ tì tiện về *mặt đạo đức*. Trong một trường hợp, Khổng Tử đã phân biệt một cách rõ ràng giữa hai loại người: “Tử viết: Quân tử dụ vu nghĩa, tiểu nhân dụ vu lợi” (*Luận ngữ* 4.16) (Khổng Tử nói: Quân tử xem trọng đạo nghĩa, tiểu nhân xem

trọng lợi ích). Một sự thay đổi quan trọng đã xảy ra trong *Luận ngữ* bằng sự tái khắc hoạ của Khổng Tử về *quân tử*. Trong khi ngày xưa, một người không thể cố gắng để trở thành *quân tử* - một người có xuất thân từ địa vị *quân tử* hay không - thì giờ đây, bất kỳ ai, ít nhất về mặt lý thuyết, đều có thể đạt được địa vị này thông qua tu thân thành công. Khổng Tử đã tạo ra một thách thức mới cho những người cùng thời với ông: Bằng sự cố gắng, bất kỳ ai cũng đều có thể trở thành người cao quý.

Nền tảng đối với quá trình tu thân, trở thành một bậc *quân tử*, là học tập. Điều này có thể giải thích tại sao dòng đầu tiên trong *Luận ngữ* đã hô hào: “Tử viết: Học nhi thời tập chi, bất diệc duyệt hồ?” (*Luận ngữ*, 1.1) (Học rồi luyện tập ngay, chẳng phải vui lắm sao?). Trong các bình luận rải rác trong phần còn lại của *Luận ngữ*, Khổng Tử tự nhận thấy rằng, nếu có bất cứ thứ gì phân biệt ông với người khác thì đó đơn giản là sự hiếu học của ông. “Tử viết: Thập thất chi ấp, tất hữu trung tín, như Khâu giả yên, bất như Khâu chi hiếu học dã” (*Luận ngữ*, 5.28) (Khổng Tử nói: Một xóm có mười nhà, ắt có người trung tín như Khâu này, nhưng không có người hiếu học như Khâu này). Sự hiếu học là thứ phân biệt ông với những người khác và biến ông thành một tấm gương cho họ.

Kiên định với quan điểm của mình là bất kỳ ai cũng có thể trở thành một bậc *quân tử*, Khổng Tử thuyết phục rằng việc học cần mở rộng cho tất cả mọi người. Việc học không được có các trở ngại về xã hội và kinh tế: “Tử viết: Hữu giáo, vô loại” (*Luận ngữ*, 15.39) (Khổng Tử nói: Mọi người đều có quyền được giáo dục, không phân biệt địa vị). Về việc dạy học của mình, ông nói: “Tự hành thúc tu dĩ thượng, ngô vị thường vô hối yên” (Ai dưng lễ để xin học thì từ một

xâu thịt khô trở lên, ta chưa từng chê là ít mà không dạy). Chính nhờ sức thuyết phục của Khổng Tử mà bất kỳ ai say mê học tập thực sự, bất kể địa vị, cũng có thể hy vọng trau dồi đạo đức, thậm chí đạt được địa vị “quân tử”.

Các học giả từng chỉ ra một cách tinh tế - và chính xác - rằng mặc dù Khổng Tử chủ trương việc học mở ra cho tất cả mọi người, nhưng trong thực tế, chỉ một số ít người ở thời ông có thể ấp ủ hy vọng về việc nhận được kiểu giáo dục mà ông đề xuất. Lý do đơn giản là nó quá đắt đỏ đối với phần lớn người dân Trung Hoa, hầu hết họ là nông dân làm chỉ đủ ăn. Một số gia đình đủ điều kiện chu cấp cho một người con của họ ăn học nhờ miếng đất nhỏ của gia đình; nếu họ đủ khả năng, tiếp đó họ sẽ phải chi trả cho các vật dụng - bút, mực, giấy và sách mà vào thời đó chỉ được chép bằng tay với chi phí đáng kể; cuối cùng, do việc giáo dục không được nhà nước bảo trợ, nên muốn biết đọc biết viết đòi hỏi phải có sự giúp đỡ của một ông thầy, ông thầy đó đòi hỏi mỗi học trò phải có “quà” biếu hoặc học phí trả cho ông.

Việc Khổng Tử sẵn lòng dạy học cho bất kỳ ai đến xin học đòi hỏi một phẩm chất: Người học phải thực sự có *chí* (志) học hành. Khi nhớ lại quỹ đạo đạo đức của mình, Khổng Tử bày tỏ xuất phát điểm trong việc tìm kiếm sự hoàn hảo về đạo đức của ông ở tuổi mười lăm khi ông nói với các học trò, “ngô thập hữu ngũ nhi chí ư học” (ta mười lăm tuổi lập chí vào việc học). Đối với Khổng Tử, để thu nhận một học trò, người học phải có cảm nhận về lòng khát khao và tinh thần trách nhiệm tương tự: “Bất phần bất khái, bất phi bất phát, cử nhất ngưng tắc dĩ tam ngưng phản, tắc bất phục dã” (*Luận ngữ*, 7.8) (Kẻ nào chưa phần uất vì chưa hiểu được thì ta không gọi mở cho

nữa. Kẻ nào không hậm hực vì chưa thể nói ra được thì ta chẳng hướng dẫn cho nữa. Kẻ đã được ta chỉ cho một góc mà chẳng biết tự xét ba góc kia ta chẳng dạy cho nữa). Có lẽ Khổng Tử đang tận dụng kinh nghiệm của ông. Ông biết rằng học tập có thể khó khăn và con đường đi rất dài. Thành công đòi hỏi lòng khát khao và tính kiên trì. Nó cũng đòi hỏi sự cam kết thực sự và sự sáng tạo đầy trí tuệ.

Đối với Khổng Tử, học tập nghĩa là học quá khứ, học cổ nhân và việc thực hiện lễ nghi (*lễ*) của họ, cảm thụ nghệ thuật (*nhạc*) của họ, thể chế xã hội và chính trị (*cương*) của họ cũng như các mối quan hệ chuẩn mực (*thường*) của họ. Quá khứ này là một nguồn kinh nghiệm lịch sử, trong đó có thể tìm thấy “dữ liệu dựa trên kinh nghiệm” cho cái tạo nên một trật tự tốt - và cả cái không tạo nên. Vì bản thân ông đầy năng lực sáng tạo, hết sức có ảnh hưởng, cụ thể là qua *Kinh Thư* và *Kinh Thi*, nên Khổng Tử biến chúng trở thành nền tảng cho việc truyền dạy, thúc đẩy học trò của ông đọc chúng với sự chăm chú tối đa (thí dụ các đoạn 1.15, 2.2, 2.21, 14.40, 16.13, 17.9, 17.10 trong *Luận ngữ*).

Khổng Tử cảnh báo, việc học không bao giờ được trở thành việc tích lũy kiến thức một cách đơn giản: “Tử viết: ‘Tứ dã, nhữ dĩ dư vi đa học nhi chí chi giả dư?’ Đối viết: ‘Nhiên. Phi dư?’. Viết: ‘Phi dã. Dư nhất dĩ quán chi’” (Khổng Tử hỏi: ‘Này Tứ (tức Tử Cống), anh tưởng ta học nhiều mà hiểu biết thấu đáo chẳng?’. Tử Cống đáp: ‘Thưa đúng. Chẳng phải thế sao?’. Khổng Tử nói: ‘Chẳng phải thế. Ta dùng cái một mà thông suốt hết’) (*Luận ngữ*, 15.3). Việc học về lễ, nhạc, cương, thường và lịch sử có thể không dễ dàng đem lại thành quả vật chất, nhưng đem lại những thành quả tinh thần. Con người cần một khuôn khổ bao quát toàn diện, gắn kết mọi thứ học được. Những

cái riêng đạt được thông qua học tập chỉ có ý nghĩa nhỏ nhoi trừ phi chúng được kết dính với nhau bằng một tầm nhìn chung, “một mạch chung”.

Vì thế, người học trò giỏi được định nghĩa là người, bằng khả năng suy luận, học được từ một chút kiến thức để có được sự hiểu biết toàn diện. Lấy thí dụ về người học trò mà Khổng Tử yêu quý - Nhan Hồi. Một phần nào đó, chính khả năng suy luận đặc biệt của Nhan Hồi đã giải thích sự yêu mến đặc biệt mà Khổng Tử dành cho anh: “Tử vị Tử Cống viết: ‘Nhữ dữ Hồi dã thực dã’. Đối viết: ‘Tứ dã, hà cảm vọng Hồi, Hồi dã, văn nhất dĩ tri thập, Tứ dã, văn nhất dĩ tri nhị’. Tử viết: Phất như dã, ngô dữ nhữ, phất như dã” (Khổng Tử gọi Tử Cống mà hỏi: “Anh với Hồi, ai hơn?”. Tử Cống thưa: “Tứ này sao sánh với Hồi! Hồi nghe một biết mười. Tứ này nghe mười biết một, hai mà thôi”. Khổng Tử khen: “Thật anh chẳng bằng Hồi vậy. Ý ta cũng giống anh cho rằng anh chẳng bằng Hồi vậy!” (*Luận ngữ*, 5.9). Hơn nữa, người học trò giỏi cần phải biết cách áp dụng kiến thức suy luận được: “Tử viết: “Tụng Thi tam bách, thụ chi dĩ chính, bất đạt; sứ ư tứ phương, bất năng chuyên đối. Tuy đa, diệc hề dĩ vi?” (Khổng Tử nói: “Đọc ba trăm thiên Kinh Thi, giao cho việc chính trị mà làm không nên; sai đi sứ bốn phương mà không biết ứng đối, như vậy đọc nhiều để làm gì?”) (*Luận ngữ*, 13.5). Thông điệp ở đây là học trong sách vở mà chỉ nhớ thuộc lòng thì vô ích, còn cái học thật sự sẽ tạo nên sự chuyển hoá bản thân và cải tạo xã hội.

Vì thế, thông qua “học tập”, Khổng Tử muốn nói là học đạo đức, việc học và thể hiện giá trị sẽ giúp người ta trở thành *quân tử*, một người cao quý. Ông than rằng, ở thời của ông, việc học đã suy đồi đến mức chỉ là một phương tiện để đạt được thành công hoặc danh

vọng trần tục: “Cổ chi học giả vi kỷ, kim chi học giả vi nhân” (Người xưa học là do tự mình muốn có tri thức, đức hạnh, người nay học là do muốn người khác đem lại cho mình công danh lợi lộc) (*Luận ngữ* 14.24). Mục tiêu của ông là đưa người ta trở lại chính đạo, làm cho việc học một lần nữa trở lại sự tu dưỡng đạo đức.

Sự kiên định của Khổng Tử về trách nhiệm theo đuổi sự hoàn hảo, hoặc chín chắn về đạo đức của người theo Nho giáo phải bắt nguồn từ bốn phận trước sau như một đối với việc học, phần lớn dựa trên kinh nghiệm cuộc sống của chính ông. Trong đoạn “tự thuật” nổi tiếng trong *Luận ngữ*, ông bày tỏ:

“Ngô thập hữu ngũ nhi chí ư học; tam thập nhi lập; tứ thập nhi bất hoặc; ngũ thập nhi tri thiên mệnh; lục thập nhi nhĩ thuận; thất thập nhi tòng tâm sở dục, bất dụ cử”. (Ta mười lăm tuổi để chí vào việc học (đạo); ba mươi tuổi biết tự lập; bốn mươi tuổi không nghi hoặc nữa; năm mươi tuổi biết mệnh trời; sáu mươi tuổi đã biết theo mệnh trời; bảy mươi tuổi theo lòng muốn của mình mà không vượt ra ngoài khuôn khổ đạo lý) (*Luận ngữ*, 2.4).

Mặc dù chỉ mang tính chất tự thuật, nhưng lời nói trên rõ ràng có ý nghĩa như một khuôn mẫu cho mọi Nho gia. Nó khuyên rằng, con đường đến sự hoàn hảo về đạo đức phải bắt đầu bằng bốn phận học tập kiên định. Thông qua học tập, một người học trò cũng có thể trở thành một hiền nhân - một người mà mọi hành động đều phù hợp với Đạo một cách bản năng.

Trở thành một bậc quân tử: *Nhân* thông qua thực hành *lễ*

Mặc dù *Luận ngữ* không cung cấp một định nghĩa ngắn gọn về bậc quân tử, nhưng nó lại làm điều đó trong các đoạn văn bày tỏ những quan điểm khác nhau của Khổng Tử. Quan trọng hơn hết, một bậc quân tử là một người có lòng *nhân* (仁). *Nhân* là đức hạnh cao nhất trong tư tưởng của Khổng Tử, nó tổng hoà các đức hạnh khác, bao gồm tín, nghĩa, ái, lễ, trí và hiếu. Không cách dịch nào bao quát được toàn bộ ý nghĩa của thuật ngữ ấy. Nó được biểu hiện khác nhau tùy từng trường hợp như “nhân từ”, “nhân đạo”, “nhân văn” v.v...; ở đây, tôi dịch là “chân thiện” (true goodness), hy vọng rằng cách dịch này chuyển tải được một số điều trong trạng thái tổng thể, tối cao của *nhân* theo giáo lý Khổng Tử.

Nhân không phải là một đức tính có thể trau dồi được bằng sự ần dật, tách biệt khỏi những người khác. *Nhân* chỉ tồn tại khi nó được biểu hiện trong mối quan hệ với người khác và trong ứng xử với người khác. Chính trong hành vi cụ thể, mà *nhân*, với tư cách là một đức hạnh, được thực hiện. Thí dụ, một người con có hiếu “biểu đạt” lòng hiếu thuận bằng cách cúi mình quỳ gối trước phụ thân. Vì thế *nhân* gắn liền với *lễ*, vì Khổng Tử tin rằng, chính bởi phần lớn thông qua việc thực hành *lễ* mà *nhân* có được sự biểu đạt có ý nghĩa. Vì lý do đó, chúng ta thấy Khổng Tử dành phần nhiều bài giảng của mình trong *Luận ngữ* cho việc thảo luận về lễ nghi chuẩn mực. Khổng tử cho rằng, có đức là có một ý thức mãnh liệt về *lễ*.

Về *nhân*

Khái niệm về *nhân* có thể cũng quan trọng đối với Khổng Tử, nhưng ông không bao giờ giải thích hoặc định nghĩa một cách khái quát ngắn gọn về đức hạnh cao nhất này. Điều đó gây thất vọng cho các học trò của ông, những người theo sát ông trong suốt *Luận ngữ* với các câu hỏi như: “*Nhân* là gì?”, “Người ấy có thể là người *nhân* không?”, “Hành vi ấy có phải là nội dung của *nhân* không?”. Câu trả lời của Khổng Tử rất đa dạng và có vẻ phụ thuộc vào người mà ông đang nói đến. *Nhân* có thể là yêu thương người khác (*Luận ngữ*, 12.22), vượt qua chính mình và trở lại với phép tắc lễ nghi (*Luận ngữ* 12.1), là kính cẩn, bao dung, thành tín, cần cù và tốt bụng (*Luận ngữ*, 17.5), là có lòng can đảm (*Luận ngữ*, 14.4), là thoát khỏi lo âu (*Luận ngữ*, 9.29), hay là kiên quyết và vững vàng (*Luận ngữ*, 13.27). Điều Khổng Tử cung cấp bằng cách giải thích cho học trò chỉ là đại cương hoặc các khía cạnh của *nhân*. Nhận thấy sự thất vọng và sự háo hức của họ, ông bày tỏ, “Nhị tam tứ dĩ ngã vi ẩn hồ? Ngô vô ẩn hồ nhĩ” (Các trò cho là ta giấu giếm chẳng? Ta chẳng giấu giếm gì cả) (*Luận ngữ*, 7.23). Có vẻ, *nhân* không phải là khái niệm có thể diễn đạt được đầy đủ, có thể định nghĩa được đầy đủ.

Điều mà chúng ta - cũng như những người tiếp nối ông - cần phải làm là chọn ra trong *Luận ngữ* một sự đánh giá sâu hơn về phẩm chất đạo đức cần thiết này. Một số đoạn trong kinh điển đặc biệt chỉ rõ: “Tử Cống vấn viết: Hữu nhất ngôn nhi khả dĩ chung thân hành chi giả hồ? Tử viết: Kỳ thứ hồ! Kỳ sở bất dục, vật thi ư nhân” (Tử Cống hỏi: Có một chữ nào mà có thể trọn đời mình làm theo chẳng? Không Tử đáp: Có lẽ là chữ *thứ* chẳng? Cái gì mà mình không muốn thì đừng làm cho người khác) (*Luận ngữ*, 15.24). *Nhân* nằm ở chiều hướng hành vi đồng cảm. Trong ứng xử với người khác, chúng ta phải cư xử với họ tương tự như bản thân chúng ta mong muốn được

cư xử. Chúng ta phải đặt mình vào địa vị của họ, để thấy được cảm xúc của chính chúng ta, để xét đoán cảm xúc của người khác; đây là sự thấu cảm của Nho gia. *Nhân* được nhận ra khi những cảm xúc về sự thấu cảm này được mở rộng một cách thành công đến người khác, khi chúng được thực hiện trong các mối quan hệ với người khác: “Phi tử chi đạo, trung thứ nhi dĩ hĩ” (Đạo của thầy chỉ là hai chữ *trung* (chân thành với chính mình) và *thứ* (khoan thứ đồng cảm với người khác) mà thôi) (*Luận ngữ*, 4.15).

Có thể là khá dễ dàng để thông cảm trong bất kỳ khoảnh khắc đặc biệt nào hoặc trong bất kỳ cuộc gặp gỡ đặc biệt nào. Cái khó, theo Khổng Tử, nằm ở việc duy trì cảm xúc và việc thực hành sự thấu cảm trong suốt một ngày dài khi chúng ta tương tác với những người khác nhau, từ người học trò đang lo lắng đến người bạn đang đau buồn đến đứa trẻ đang đòi hỏi đến người hàng xóm đang đau bệnh đến người bạn đời đang mệt mỏi. Và nếu cả một ngày đặt ra một thách thức, thì còn nhiều thách thức hơn là cả một tuần hoặc cả một tháng. Điều này có thể giải thích tại sao Khổng Tử phản đối việc mô tả bất kỳ ai, bao gồm chính ông, là một người *nhân* (*Luận ngữ*, 7.43). Vì vào đúng lúc đó, cảm xúc và việc thực hành thông cảm của con người chấm dứt, *nhân* của con người cũng vậy. Nhan Hồi làm tốt hơn cả trong việc duy trì *nhân*, mặc dù thành công của ông có hạn: “Tử viết: Hồi dã, kỳ tâm tam nguyệt bất vi nhân, kỳ dư tắc nhật nguyệt chí yên nhi dĩ hĩ” (Khổng Tử nói: Trò Hồi, tâm của trò ấy ba tháng không vi phạm *nhân*, các trò khác thì chỉ giữ được mười bữa nửa tháng thôi) (*Luận ngữ*, 6.7). Vì vậy, điều quan trọng là nhận ra rằng *nhân* không phải là một trạng thái mà con người đạt được vĩnh viễn; nó là một *hành vi* liên quan đến tâm và thân đang diễn ra và đòi hỏi sự cảnh giác liên tục. Đây là lý do tại sao Tăng Tử, một trong

những học trò giỏi nhất của Khổng Tử, bày tỏ: “Sĩ bất khả dĩ bất hoàng nghị, nhậm trọng nhi đạo viễn. Nhân dĩ vi kỳ nhậm, bất diệc trọng hồ? Tử nhi hậu dĩ, bất diệc viễn hồ?” (Kẻ sĩ không thể thiếu lý tưởng lớn lao và ý chí kiên cường bởi vì họ phải gánh vác trách nhiệm lớn lao. Gánh điều *nhân* chẳng phải rất nặng ư? Đến chết mới được ngừng nghỉ, chẳng phải đường dài ư?) (*Luận ngữ*, 8.7). Trong tín ngưỡng Nho gia, việc làm một người cao thượng, một người *nhân*, đòi hỏi một trách nhiệm suốt đời và chỉ kết thúc khi người ta chết đi.

Từ nguyên trong chữ Hán của *nhân* rất hình tượng. *Nhân* (仁) được cấu tạo từ hai thành phần, một là bộ “nhân” nghĩa là “con người”, hai là chữ “nhị” nghĩa là “hai”, biểu thị một người có thể có *nhân* - chân thiện - chỉ khi gắn liền với những người khác. *Nhân* trong giáo lý Nho gia không phải là một đức hạnh có thể được trau dồi và được biểu lộ một cách riêng biệt. Trong Nho giáo, không có chỗ cho “athlete of God” (lực sĩ của Thượng đế) trong tín ngưỡng Semitic, người ngồi trên đỉnh một cột đá cao bốn mươi trượng ở sa mạc Syria tu tâm và tự giải thoát khỏi tà ác dưới sự chứng kiến của Thượng đế. *Nhân* đối với Khổng Tử là mối quan hệ của con người với nhau, một đức hạnh chỉ được biểu hiện trong sự tương tác với những người khác.

Về lễ

Trong *Luận ngữ*, Khổng Tử khẳng định rằng các mối quan tâm đồng cảm của người quân tử cần phải được hướng dẫn và được thể hiện thông qua một tập hợp lễ* (禮) được truyền lại bởi truyền thống và được cải tiến qua nhiều thế kỷ. Tuy nhiên, như trong trường hợp

của *nhân*, ông không cố gắng định nghĩa *lễ* cho các học trò hoặc giải thích khái quát về ý nghĩa cũng như chức năng của nó. Tuy nhiên, trở lại với *Kinh Lễ*, chúng ta thấy có một số đoạn có ích. Thí dụ:

Phù lễ giả, sở dĩ định thân sơ, quyết hiềm nghi, biệt đồng dị minh thị phi dã. Lễ, bất vọng duyệt nhân, bất từ phí. Lễ, bất du tiết, bất xâm vũ, bất hiếu hạp. Tu thân tiến ngôn, vị chi thiện hạnh. Hành tu ngôn đạo, lễ chi chất dã.

(Lễ cốt để định thân sơ, tránh lẫn lộn, nghi ngờ, phân biệt cái gì giống nhau, cái gì khác nhau, cho thấy rõ cái nào là phải, cái nào là trái... Theo lễ thì không được tùy tiện lấy lòng người, không được nói điều mình không làm được. Theo lễ, làm việc không được vượt quá bốn phận của mình, không được xâm phạm khinh mạn người khác, cũng không được tùy tiện lôi kéo người khác. Trau dồi đức tính của mình, thực hiện lời hứa của mình, ấy là phẩm hạnh hoàn mỹ. Hành động hợp với trung tín, lời nói hợp với nhân nghĩa, thế mới là thực chất của lễ).

Chính việc thực hành *lễ* đã “nhân tính hoá” và “khai hoá” con người cũng như phân biệt loài người với loài cầm thú:

Anh vũ năng ngôn, bất ly phi điều; tinh tinh năng ngôn bất ly cầm thú. Kim nhân nhi vô lễ tuy năng ngôn bất diệc cầm thú chi tâm hồ. Phù duy cầm thú vô lễ cố phụ tử tu ưu. Thị cố thánh nhân tác, vi lễ dĩ giáo nhân, sử nhân dĩ hữu lễ, tri tự biệt ư cầm thú.

(Chim anh vũ tuy biết nói cũng không vượt khỏi loài chim, con tinh tinh tuy biết nói nhưng cũng vẫn là loài cầm thú. Nay người mà vô lễ tuy biết nói mà cũng chẳng có tâm giống như cầm thú chẳng? Phàm cầm thú vô lễ nên sống thành bầy

đàn, tạp giao không trên dưới lễ nghĩa. Vì thế nên thánh nhân đặt ra chuẩn mực, làm ra lễ để dạy người. Khiến mọi người có lễ, biết tự phân biệt mình với cầm thú).

Lễ cung cấp sự hướng dẫn cho con người trong việc ứng xử đa dạng với người khác, chính sự hướng dẫn này làm cho trạng thái thanh bình trong xã hội trở nên khả thi. Khi thực hành lễ, một người cha sẽ cư xử như một người cha chân chính; khi thực hành *lễ*, một người con sẽ cư xử như một người con đúng nghĩa. Vì thế, *lễ* thúc đẩy việc thực hiện ngũ luân. Khổng Tử tin rằng, trật tự tốt đẹp đầu thời nhà Chu đã được xây dựng trên cơ sở ngũ luân và chính ngũ luân đã tạo nên nền tảng của bất kỳ trật tự xã hội tốt đẹp nào. Như *Kinh Lễ* viết: “Quân thần dã, phụ tử dã, phu phụ dã, côn đệ dã, bằng hữu chi giao dã, ngũ giả thiên hạ chi đạt đạo dã” (Vua tôi, cha con, vợ chồng, anh em, bạn bè giao tiếp với nhau, năm mối quan hệ này là đạo thông đạt trong thiên hạ).

Khi còn nhỏ, người ta đã bắt đầu học từ nghi lễ gia đình cách tôn kính tổ tiên, cách khóc than người chết và cách kỷ niệm những ngày trọng đại trong đời, như đội mũ - lễ thành nhân - và kết hôn. Người ta trở nên quen thuộc với việc dùng bao nhiêu và loại bát đĩa cụ thể nào trong việc cúng tổ tiên, mặc loại quần áo nào, nói lời cầu nguyện nào và ăn những loại thức ăn nào trong thời gian để tang. Người ta thậm chí còn biết không được mặc đồ màu tía hoặc màu tím, hoặc dùng màu đỏ hoặc màu chu sa cho thường phục cũng như không đội mũ đen khi đi chia buồn. Nhưng đối với Khổng Tử, việc thực hành *lễ* không giới hạn ở cái mà chúng ta có thể cho là các trường hợp thuộc về tôn giáo hoặc nghi thức; đối với ông, mọi khía cạnh của cuộc sống, thậm chí cái trần tục nhất, cũng đều bị chi phối bởi một hệ

thống lễ nghi. Cách chúng ta ăn, cách chúng ta nói, cách chúng ta chào hỏi người khác, cách chúng ta phục sức và cách chúng ta cư xử với chính mình ở nơi công cộng hay khi chỉ có một mình đều là những vấn đề được định rõ bởi các tiêu chuẩn lễ nghi và truyền thống. Vì thế, về việc ăn, *Kinh Lễ* khuyên răn:

Vô đoàn phạm, vô phóng phạm, vô lưu xuyên, vô tra thực, vô nghiết cốt, vô phản ngư nhục, vô đầu dự cầu cốt. Vô cố hoạch, vô dương phạm. Phạm thử vô dĩ trợ. Vô đập canh, vô tự canh, vô thích xỉ, vô xuyên hải.

(Không được vón cơm thành cục, không được gạn phần cơm lấy dư trở lại đồ đựng, không được uống ngụm lớn để tránh đầy miệng nước chảy ra ngoài, không được nhai nhóp nhép thành tiếng, không được gặm xương để tránh phát ra tiếng, không được đặt cá thịt đã cắn trở lại đồ đựng, không được ném xương cho chó, không được giành ăn thức ngon, không được vì muốn nhanh mà thổi hơi nóng trong cơm, ăn cơm kê không được dùng đũa, rau trong canh phải nhai kỹ, không được húp thành tiếng, không được trộn nước canh trước mặt chủ nhân, không được xỉa răng trước mặt mọi người, ...).

Đối với nhiều người phương Tây, những điều cấm này có vẻ không có gì đáng kể - một vấn đề về tập quán hoặc quy ước đơn thuần hơn là một vấn đề về phát triển đạo đức. Nhưng rõ ràng là Khổng Tử lại coi chúng là nghi lễ, sự thể hiện đúng đắn của điều sẽ cho phép con người nuôi dưỡng và biểu hiện nhân: “Sức mạnh hướng dẫn và biến đổi của *lễ* rất vi diệu: Chúng ngăn chặn sự đồi bại trước khi nó định hình, khiến con người hàng ngày hướng đến cái thiện và ngăn cách họ khỏi sự trụy lạc mà tự họ không ý thức được về nó”.

Đương nhiên lễ chỉ có sức mạnh “hướng dẫn và làm biến đổi” khi được thực hiện với sự chân thành tuyệt đối. Khổng Tử lo lắng vì sợ rằng học trò coi việc thực hành *lễ* chỉ là hình thức, điều bộ, chẳng có ý nghĩa gì. Để *lễ* có ý nghĩa chân thực, việc thể hiện nó phải được truyền cảm xúc đúng đắn: “Vi lễ bất kính, lâm tang bất ai, ngô hà dĩ quan chi tai?” (Hành lễ mà bất kính, gặp tang chế mà chẳng đau thương, người như vậy ta nhìn họ sao?) (*Luận ngữ*, 3.26). Dâng rượu và thức ăn cho tổ tiên phải kèm theo lòng tôn kính; cúi chào một bậc trưởng thượng phải kèm theo lòng quý trọng; lời nói, cách ăn vận và cách dùng bữa phải kèm theo phép lịch sự và lễ độ với người khác. Vì thế, việc thực hành *lễ* có nghĩa là con người thể hiện ra những phẩm chất nhân văn tốt đẹp nhất của mình. Nó có nghĩa là cảm xúc bên trong và hành vi bên ngoài phải thống nhất với nhau.

Trong các bài học của *Luận ngữ*, việc thực hành lễ có vẻ như dựa vào việc biểu hiện nhân tính và dựa vào việc nuôi dưỡng bên trong những phẩm chất làm cho chúng ta là con người. Thông qua dâng cúng, chúng ta làm cho lòng tôn kính của mình đối với tổ tiên sâu sắc thêm; thông qua hành động cúi chào, chúng ta làm cho lòng quý trọng của mình đối với bậc trưởng thượng sâu sắc thêm; thông qua lời nói, cách ăn vận và cách dùng bữa lịch thiệp, chúng ta tăng thêm sự lễ độ và lịch sự của mình đối với người khác. Với Khổng Tử, việc thực hành lễ qua động tác cơ thể sẽ khắc sâu vào tâm khảm người thực hiện cảm xúc và tri giác gắn liền với những lễ nghi đó. Việc đắm chìm vào lễ, điều mà Khổng Tử đòi hỏi thông qua *Luận ngữ*, sẽ làm cho con người quen với hành vi xã hội tốt đẹp, chuẩn mực ngay từ bề ngoài, và hành vi được làm cho quen thuộc này dẫn dắt và khôi phục sự thôi thúc đạo đức của con người. Một lần, khi được hỏi cái gì tạo thành *nhân*, Khổng Tử trả lời ngắn gọn: “Phi lễ

vật thi, phi lễ vật thính, phi lễ vật ngôn, phi lễ vật động” (Không phải lễ chớ nhìn, không phải lễ chớ nghe, không phải lễ chớ nói, không phải lễ chớ làm) (*Luận ngữ* 12.1).

Đối với Khổng Tử, *lễ* được liên kết chặt chẽ với *nhạc*. Khả năng truyền cảm hứng của *nhạc* cho hành vi đạo đức đã được người xưa nhận ra từ lâu. Như *Kinh Lễ* viết, “Nhạc giả dã, thánh nhân chi sở nhạc dã, nhi khả dĩ thiện dân tâm, kỳ cảm nhân thâm, kỳ di phong dị tục. Cố tiên vương trước kỳ giáo yên” (Nhạc là cái vui của thánh nhân, khả dĩ khiến cho lòng dân trở nên tốt lành, có thể cảm lòng người rất sâu và di dịch được phong tục, cho nên tiên vương mới đặt ra việc dạy nhạc). Vì thế, Khổng Tử cho rằng những người đi theo ông cần học *nhạc* - hoặc, chính xác hơn, một loại nghệ thuật nào đó giúp nâng cao đạo đức - như một phần quan trọng của *lễ* trong quá khứ. Ông đặc biệt khuyến khích Thiệu nhạc (một khúc nhạc do vua Thuấn sáng tác trong truyền thuyết), vì ông nhận thấy nó có ảnh hưởng mạnh mẽ đến chính ông (*Luận ngữ*, 3.25, 7.14, 15.11). Tầm quan trọng của *nhạc* - và sự liên quan mật thiết của nó với *lễ* trong giáo lý Nho gia - được tóm tắt ngắn gọn trong lời khuyên mộc mạc đối với học trò: “Hứng ư thi, lập ư lễ, thành ư nhạc” (Giáo dục con người trước tiên tạo hứng khởi bằng thơ, kế đến uốn nắn bằng lễ và cuối cùng hoàn thiện bằng nhạc) (*Luận ngữ*, 8.8).

Gia đình là thử thách khắc nghiệt của đức hạnh

Gia đình bao bọc và che chở cho chúng ta, nhưng chức năng quan trọng nhất của nó trong giáo lý Nho gia là đưa chúng ta vào con đường đức hạnh. Gia đình là một xã hội thu nhỏ, nơi dành cho việc học về các mối quan hệ nhân tế và chuẩn mực chi phối chúng. Theo

lý tưởng, rất rõ ràng là chúng ta ghi nhớ những giá trị và thông lệ sẽ làm cho một xã hội Nho giáo hài hoà trở thành khả thi: phục tùng và tôn trọng quyền uy, kính già yêu trẻ và yêu thương kẻ yếu v.v...

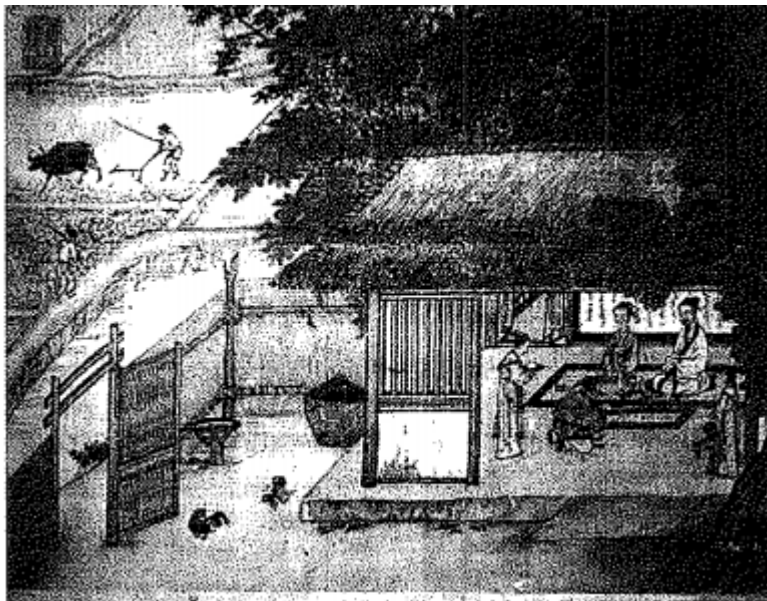
Đoạn thứ hai trong *Luận ngữ* nói về vai trò quan trọng của gia đình trong việc định hình cá nhân có đạo đức và thúc đẩy một xã hội yên bình ổn định và trật tự tích cực về chính trị. Hữu Tử, khi bày tỏ quan điểm của thầy Khổng, đã bình luận:

Kỳ vi nhân dã hiếu dễ, nhi hiếu phạm thượng giả, tiền hĩ. Bất hiếu phạm thượng, nhi hiếu tác loạn giả, vị chi hữu dã. Quân tử vụ bản, bản lập nhi đạo sinh. Hiếu dễ dã giả, kì vi nhân chi bản dư?

(Làm người có nét hiếu dễ mà lại ưa thích xúc phạm đến bậc trưởng thượng thì hiếm có lắm. Không ưa thích xúc phạm bậc trưởng thượng mà lại thích làm loạn thì chưa bao giờ có. Người quân tử chuyên chú vào cái gốc; gốc lập thì đạo sinh. Phải chăng cái nét hiếu dễ là gốc của việc làm người?) (*Luận ngữ*, 1.2).

Vì thế, việc tu dưỡng đạo đức của cá nhân bắt đầu từ ở gia đình. Đây là nơi con người được khai tâm về hiếu dễ và kính trọng bậc trưởng thượng; đây là nơi con người được truyền dạy các nghi thức. Những bài học được học ở đây áp dụng dễ dàng trong thế giới bên ngoài. Một người con trai hiếu sẽ tự nhiên biết tuân lời vua; một người em ngoan sẽ tự nhiên biết tôn kính bậc trưởng thượng; một người con gái hiếu và một người vợ hiền sẽ tự nhiên biết phục tùng chồng. Áp lực đối với gia đình trong việc tạo ra một môi trường đạo đức đúng đắn là rất lớn, đối với một đứa con trai ương ngạnh -

người không tuân phục các bậc trưởng thượng trong cộng đồng hoặc nhà vua - thì tiếng xấu không chỉ mình anh ta mang mà cả gia đình phải gánh, đặc biệt là cha mẹ anh ta. Thất bại của anh ta là thất bại của cha mẹ anh ta; là cha mẹ, họ đã không vun trồng kết quả đạo đức và nhận thức đúng đắn ở con cái, và bây giờ thì chính cộng đồng phải gánh chịu hậu quả.



3. Một bản sao (thế kỷ 14?) bức tranh của Lý Công Lân (李公麟, 1049 - 1106) về một hiếu tử quỳ lạy cha mẹ.

Là một trong những đức hạnh được học trong gia đình, *hiếu* là đức hạnh cơ bản nhất. Điều cốt lõi của hiếu là tuân phục quyền uy của cha mẹ; tôn trọng mong muốn của cha mẹ và chăm lo sức khỏe của cha mẹ. *Kinh Lễ* đã tổng kết các trách nhiệm liên quan đến đức hạnh cốt yếu này:

Hiếu tử chi dưỡng lão dã, lạc kỳ tâm bất vi kỳ chí, lạc kỳ nhĩ mục, an kỳ tảo xứ, dĩ kỳ ẩm thực trung dưỡng chi hiếu tử chi thân chung, chung thân dã giả, phi chung phụ mẫu chi

thân, chung kỳ thân dã; thị cố phụ mẫu chi sở ái diệc ái chi, phụ mẫu chi sở kính diệc kính chi, chí ư khuyến mã tận nhiên, nhi hướng ư nhân hồ!

(Con hiếu nuôi dưỡng cha mẹ già thì làm cho tâm tình cha mẹ an lạc, không đi ngược lại ý chí của cha mẹ; làm cho tai mắt cha mẹ vui vẻ, nghỉ ngơi sinh hoạt yên ổn, cung cấp thức ăn nước uống phụng dưỡng, cho đến khi người con hiếu chết đi mới thôi. Bởi vậy tuy cha mẹ đã qua đời, nhưng điều mà họ yêu thích khi còn sống, mình cũng phải yêu thích; điều mà họ tôn trọng khi còn sống, mình cũng phải tôn trọng; ngay cả chó ngựa mà họ quý mến, mình cũng phải đối xử như vậy, hướng hồ là người mà họ quý mến?

Trong tư tưởng của Khổng Tử, nghĩa vụ *hiếu* không kết thúc ngay cả khi cha mẹ đã qua đời. Lòng *hiếu* thực sự đòi hỏi người con phải cư xử đàng hoàng trong suốt cuộc đời mình như cha mẹ mong muốn và theo cách làm rạng danh gia đình:

Phụ mẫu tuy một, tương vi thiện, tư di phụ mẫu lệnh danh, tất quả; tương vi bất thiện, tư di phụ mẫu tu nhục, tất bất quả.

(Sau khi phụ mẫu qua đời, khi sắp làm việc tốt, phải nghĩ rằng điều này sẽ để lại tiếng thơm cho cha mẹ, ắt sẽ làm tốt; khi sắp làm việc xấu, phải nghĩ rằng điều này sẽ làm nhục thanh danh của cha mẹ, ắt sẽ không làm).

Vì thế khía cạnh về *hiếu* không chỉ diễn ra trong mạng lưới quan hệ gia đình, mà còn được thực hiện trong mạng lưới quan hệ xã hội rộng lớn hơn như một đức tính tốt đẹp.

Điều gì phù hợp với *lễ* cũng đồng thời phù hợp với *hiếu* một cách rõ ràng: cảm xúc đằng sau hình thức lễ nghi mới là điều cốt yếu. Thông điệp này được nhắc đi nhắc lại trong giáo lý Nho gia, như trong câu trả lời sắc sảo của Khổng Tử đối với câu hỏi của học trò là Tử Du về hiếu đạo: “Kim chi hiếu giả, thị vị năng dưỡng. Chí ư khuyến mã, giai năng hữu dưỡng. Bất kính, hà dĩ biệt hồ” (Hiếu ngày nay là bảo có thể nuôi được cha mẹ; đến như giống chó, giống ngựa đều có người nuôi, nuôi mà không kính thì lấy gì phân biệt?) (*Luyện ngữ*, 2.7). Khi thực hành hiếu cùng với thực hành lễ, Khổng Tử nhấn mạnh rằng hành vi hiếu bề ngoài là sự thể hiện chính xác cảm xúc chân thật bên trong.

Gia đình, theo quan điểm Nho gia, là một trong những thành tố chủ chốt trong việc duy trì trật tự xã hội chính trị của người Trung Quốc, vì chính ở đây, ở gia đình, trẻ em được làm quen với việc đảm đương các trọng trách và giá trị chủ đạo của xã hội Trung Hoa. Từ gia đình, trẻ em học được rằng thế giới có tồn tại một cách tự nhiên; rằng hệ thống tôn ti hoạt động một cách hiệu quả khi ở đó tồn tại sự khác biệt địa vị rõ ràng và vai trò rõ ràng; rằng một khi địa vị được thiết lập, trách nhiệm có tính cách quy phạm sẽ gắn liền với nó (thí dụ có những quy tắc hành vi cho việc trở thành một người con ngoan); rằng, nằm trong mạng lưới tôn ti, một người tốt là người thực hiện các trách nhiệm gắn liền với địa vị của mình; và sự hài hoà của toàn thể dẫn đến việc mỗi người trong hệ thống tôn ti tận tình thực hiện các nghĩa vụ theo vai trò đã định của mình.

3

"Chính" trong giáo lý Nho gia

Quý Khang Tử vẫn chính ư Khổng Tử. Khổng Tử đôi viết: "Chính giả chính dã. Tử suất dĩ chính, thực cảm bất chính?".

(Quý Khang tử hỏi Khổng Tử về chính sự. Khổng Tử nói: Chữ "chính" nghĩa là "chính trực") (*Luận ngữ*, 12.17).

Quân vương là kiểu mẫu

Việc tu thân của cá nhân nhằm mục đích là hoàn thành tự ngã (self-realization - sự phát triển khả năng bản thân) về mặt đạo đức. Nhưng, như lời bình này ám chỉ, sự hoàn thành tự ngã của cá nhân không phải là mục đích cuối cùng. Khổng Tử tin rằng, hoàn thành tự ngã của mình dẫn đến sự hoàn thành tự ngã của người khác, điều mà, giống như các lớp sóng xô đẩy, có thể dẫn đến sự chuyển biến về đạo đức của xã hội ở phạm vi rộng. Đương nhiên, điều này giải thích tại sao sự hiện diện của một người đi tiên phong về đạo đức lại quan trọng đối với giáo lý Nho gia như vậy - đồng thời giải thích tại sao Khổng Tử lại dành nhiều thời gian để giải thích thế nào là thiện, thế nào là đạo đức và thế nào là trở thành một bậc quân tử. Sự hài hoà xã hội có được thông qua thủ đoạn chính trị ít hơn là thông qua sức mạnh từ việc làm gương của nhóm nhân vật tinh hoa đức cao vọng trọng. Ít ra về mặt lý tưởng, ngự trị trên đỉnh của nhóm nhân vật tinh hoa là bậc quân chủ mẫu mực, bậc quân chủ này - theo đúng nghĩa - là một kiểu mẫu cho tất cả mọi người.

Bậc quân chủ trong Nho giáo có cái đức (德) nội tại. Cái đức nội tại sử dụng một sức mạnh tâm hồn - luân lý hơn những thứ khác. Dân chúng bị thu hút theo cái đức ấy và theo vị quân chủ. Khổng Tử cung cấp một sự so sánh với thế giới tự nhiên: “Vi chính dĩ đức, thí như Bắc thần, cư kỳ sở nhi chúng tinh cung chi” (Cầm quyền phải có đức, giống như sao Bắc đẩu ở nơi cố định cho các ngôi sao vây quanh) (*Luận ngữ*, 2.1). Sự quy phục của trăm họ đối với bậc quân chủ Nho giáo có đức không phải là sự quy phục đối với sức mạnh cưỡng bức, mà là sự quy phục đối với một thứ quyền năng đạo đức bất biến, đáng tin cậy lan toả khắp thế giới. Thứ quyền năng đạo đức này là một sức mạnh có khả năng hướng dẫn những người khác trong các hoạt động của họ, đặt họ vào phương hướng đúng đắn. Chủ đề về giáo hoá và trị vì trăm họ thông qua thuyết phục về mặt đạo đức xuyên suốt *Luận ngữ* cũng như các kinh điển Nho gia khác; quả thực, đây là một trong những nét đặc trưng khác biệt của triết lý chính trị Nho gia.

Quý Khang Tử, như đã nêu ở trên, đã có nhiều dịp trở lại với vấn đề “chính”: “Quý Khang Tử vấn chính ư Khổng Tử viết: ‘Nhu sát vô đạo, dĩ tị hữu đạo, hà như?’. Khổng Tử đối viết: ‘Tử vi chính, yên dụng sát? Tử dục thiện nhi dân thiện hĩ. Quân tử chi đức phong, nhân tiểu chi đức thảo, thảo thượng chi phong, tất yển’” (Quý Khang Tử hỏi Khổng Tử về chính sự: ‘Giết kẻ vô đạo, khiến dân biết mà theo đạo, được không?’. Khổng Tử đáp: ‘Ngài cầm quyền quốc gia, cần gì phải giết người? Ngài thực sự làm điều thiện thì dân sẽ làm điều thiện. Đức hạnh quân tử như gió, đức hạnh kẻ tiểu nhân như cỏ. Gió thổi trên cỏ thì cỏ nhất định rạp theo chiều gió’) (*Luận ngữ* 12.19). Quý Khang Tử vẫn chưa hiểu. Chính sự hà khắc dựa vào hình phạt và bạo lực là vô ích và đại diện cho “ác chính” theo quan

điểm của Khổng Tử. Thứ cần thiết cho “thiện chính” chính là đức trị. Đạo đức sản sinh đạo đức. Ẩn dụ gió - cỏ gây ra cuộc tranh luận với Quý Khang Tử về kết thúc của nó rõ ràng là một trong những ẩn dụ nổi tiếng nhất trong truyền thống Trung Quốc. Trăm họ dễ bị ảnh hưởng bởi sự thuyết phục về đạo đức của quân chủ. Ảnh hưởng của quân chủ đối với họ được thể hiện một cách hoàn toàn “tự nhiên”, giống như gió làm rạp cỏ một cách tự nhiên. Lưu ý ở đây là giống như một bậc quân chủ có đức sẽ đưa trăm họ theo hướng thiện, một quân chủ thiếu đức sẽ đưa trăm họ theo hướng trái đạo đức. Vì thế trong giáo lý Nho gia, một quân chủ vô đức sẽ tạo ra một sự đe dọa nghiêm trọng đối với toàn bộ trật tự đạo đức - xã hội.

Niềm tin của Khổng Tử vào sức mạnh có khả năng thay đổi của đức hạnh, vào khả năng thu phục được người khác của nó mạnh mẽ đến mức khi một lần ông bày tỏ mong muốn đến đất Cửu Di (chỉ nơi xa xôi có chín dân tộc thiểu số sinh sống) ở phương đông định cư và được hỏi: “Lậu, như chi hà?” (Đất ấy quá lạc hậu, làm sao ở được?), ông thẳng thắn đáp: “Quân tử cư chi, hà lậu chi hữ?” (Có người quân tử ở đó, làm sao còn lạc hậu nữa?) (*Luận ngữ*, 9.14). Với đức trị đúng đắn, ngay cả “di tộc” cũng biết điều hay lẽ phải.

Khổng Tử nói với Quý Khang Tử, một bậc minh quân chỉ đơn giản là mong muốn bản thân mình tốt. Bậc quân chủ phải nêu gương đạo đức mà mình muốn thần dân tu dưỡng. Ngược lại, khi hành vi phóng đảng lan tràn khắp đất nước, bậc quân chủ phải nhìn thẳng vào thực trạng và nhìn nhận lỗi lầm của mình: “Quý Khang Tử hoạn đạo, vấn ư Khổng Tử. Khổng Tử đối viết: ‘Cẩu tử chi bất dục, tuy thường chi bất thiết’” (Quý Khang Tử lo lắng nạn trộm cướp, hỏi Khổng Tử. Khổng Tử nói: “Nếu ngài không tham lam, dù có trộm

cho họ, họ cũng chẳng dám ăn trộm nữa”) (*Luận ngữ*, 12.18). Khổng Tử cho rằng nếu nạn trộm cướp hoành hành trên đất Lỗ thì trách nhiệm thuộc về Quý Khang Tử. Rốt cuộc, dân chúng học đạo đức từ chính quân chủ của mình. Nếu bậc quân chủ không tham lam thì trăm họ cũng thế, không gì có thể xui khiến họ trộm cướp. Vì thế một bậc quân chủ chỉ có thể mang lại sự an bình theo Nho giáo cho đất ỹước và thần dân của mình khi ông ta không ích kỷ, chỉ lo cho mình.

Nếu thiện chính cần đến sự tồn tại của một người tiên phong về đạo đức, thì quân chủ có trách nhiệm nhận biết những cá nhân có phẩm chất đạo đức để bổ nhiệm họ làm quan chức. Chọn đúng người là điều căn bản: “Lỗ Ai Công vấn viết: ‘Hà vi tắc dân phục?’. Khổng Tử đối viết: ‘Cử trực thố chư uổng, tắc dân phục; cử uổng thố chư trực, tắc dân bất phục’” (Lỗ Ai Công hỏi: ‘Làm sao cho dân phục?’). Khổng Tử đáp: “Xếp người ngay thẳng trên kẻ ác, ắt dân phục. Xếp kẻ ác trên người ngay thẳng thì dân không phục”) (*Luận ngữ*, 2.19). Đoạn này nói đến một chủ đề quen thuộc: Sức mạnh của việc nêu gương, sức mạnh mà gió thổi tự nhiên làm rạp cỏ. Sự chính trực trong chính sự sẽ mang lại sự đúng đắn cho người dân. Nhưng nó nhắc nhở một điều khác cũng có liên quan. Nếu quân chủ không thiên vị trong việc chọn lựa quan lại, nếu gạt bỏ những kẻ thiếu tài đức và những kẻ tham nhũng, chỉ trọng dụng hiền tài, thì sự tận tâm đối với đời sống của thần dân sẽ được thể hiện rõ ràng. Thấy được sự cống hiến của quân chủ cho đời sống của mình, thần dân sẽ tiếp tục tín nhiệm và ủng hộ quân chủ.

Khổng Tử nói tiếp, sự tín nhiệm này chính là nền tảng của đất nước và tính hợp pháp của quân chủ:

Tử Công vẫn chính. Tử viết: “Túc thực, túc binh, dân tín chi hĩ. Tử Công viết: Tất bất đắc dĩ nhi khứ, ư tư tam giả hà tiên? Viết: Khứ binh. Tử Công viết: Tất bất đắc dĩ nhi khứ, ư tư nhị giả hà tiên? Viết: Khứ thực. Tự cổ giai hữu tử, dân vô tín bất lập.

(Tử Công hỏi về chính sự. Khổng tử nói: “Phải đủ lương thực, đủ binh lính, nhân dân tin phục”. Tử Công hỏi: Nếu buộc phải bỏ một cái thì bỏ cái nào? Khổng tử đáp: Bỏ binh lính. Tử Công lại hỏi: Nếu buộc phải bỏ một trong hai điều còn lại thì bỏ cái gì? Khổng tử nói: Bỏ lương thực. Xưa nay không ai tránh được cái chết. Nếu nhân dân không còn tin tưởng nữa thì nước không đứng vững) (*Luận ngữ*, 12.7).

Hàm ý ở đây là, một dân chúng tin tưởng vào quân chủ của mình, tin tưởng rằng quân chủ sẽ đặt lợi ích của dân chúng lên trên tất cả những thứ khác, sẽ sẵn sàng chịu đựng mọi gian khổ. Sự quan tâm chân thành của quân chủ đối với đời sống của dân chúng sẽ được đền đáp bằng lòng trung thành và sự ủng hộ của họ, ngay cả khi họ gặp nguy hiểm.

Bậc minh quân là người quân tử tuyệt vời, luôn hành xử đúng mực, là hình mẫu hoàn hảo, dễ dàng phù hợp với các quy định về hành vi chuẩn mực. Thông qua việc nêu gương đạo đức có sức lôi cuốn quần chúng, quân chủ giáo hoá và dẫn dắt thần dân, đưa họ lên chính đạo. Trong quan điểm về sự trị vì, Khổng Tử cho rằng, luật pháp, chỉ dụ và hình phạt - các công cụ thông thường của chính quyền - là không cần thiết. Điều đó không có nghĩa là chúng hoàn toàn thừa thãi, mà đối với Khổng Tử, càng ít phụ thuộc vào chúng - mà càng phụ thuộc vào nhân cách của quân chủ, ánh sáng đạo đức của quân chủ, việc nêu gương lễ của quân chủ - thì càng tốt. Luật

pháp và hình phạt được áp đặt từ trên xuống có thể thúc đẩy một trật tự xã hội ở bề ngoài, nhưng chúng có rất ít tác dụng trong việc giúp người dân có ý thức về điều đúng đắn và dẫn dắt họ đến sự cải thiện đạo đức. Chúng cũng có rất ít tác dụng trong việc thúc đẩy một tinh thần cộng đồng thực sự, một cộng đồng trách nhiệm của dân chúng trong việc tạo ra một xã hội hài hoà. Trong tất cả những lời bình của Khổng Tử, lời bình sau đây thể hiện rõ nhất quan điểm về nền tảng của một chính quyền tốt:

Đạo chi dĩ chính, tề chi dĩ hình, dân miễn nhi vô sỉ, đạo chi dĩ đức, tề chi dĩ lễ, hữu sỉ thả cách.

(Lãnh đạo dân bằng pháp luật đều dùng hình phạt, dân có thể tránh được sai phạm nhưng mất lòng tự trọng. Lãnh đạo dân bằng đức độ và lễ khiến người ta biết xấu hổ mà tự cảm hóa) (*Luận ngữ*, 2.3).

Sự cải tạo đạo đức cá nhân, cũng như sự hài hoà xã hội, không bắt nguồn từ sự đe dọa bên ngoài và sự áp đặt của luật pháp và hình phạt. Thay vào đó, chúng bắt nguồn từ người dân, được truyền cảm hứng từ việc nêu gương của quân chủ để cải tạo trong cộng đồng và đất nước, thông qua việc thực hành lễ, các mối quan hệ hài hoà liên tục, chuẩn mực tạo nên cuộc sống gia đình của họ từ thuở nhỏ.

Ở đây, Khổng Tử đề xuất, văn hoá và truyền thống là những công cụ có hiệu quả hơn, mạnh mẽ hơn trong việc định hình hành vi và hình mẫu lý tưởng của dân chúng so với luật pháp và hình phạt. Thông qua việc nêu gương và sự thuyết phục về đạo đức, bậc minh quân thúc đẩy một hệ thống giá trị và thông lệ chung, hệ thống giá trị và thông lệ chung này điều chỉnh một cách hữu hiệu hạnh kiểm của

dân chúng và, quan trọng hơn, gắn kết mỗi người với cộng đồng và các quy tắc cộng đồng. Khổng Tử cho rằng, vi phạm những quy tắc sẽ có hậu quả thực tế và đôi khi lâu dài. Một người ăn cá hoa vàng bằng cách bốc tay thay vì dùng đũa, hoặc nguyên rửa cha mẹ trước mặt mọi người, hoặc ăn mặc diêm dúa trong tang lễ sẽ có thể bị người khác cho là thô lỗ hoặc mọi rợ. Rốt cuộc, kẻ đó đã không hiểu thế nào là một người Trung Hoa thực thụ - một trang “hào hán” - và có nguy cơ bị cộng đồng xa lánh. Mặc dù không có luật thành văn đề ra việc phạt tiền hay các hình phạt khác đối với “lối cư xử xấu”, nhưng mối đe dọa bị trừng phạt là rất lớn. Điều này giải thích tại sao Khổng Tử tin rằng trong xã hội bị chi phối bởi nền văn hoá chung, dân chúng sẽ không tùy tiện vượt qua các ranh giới của hành vi có tính phong tục tập quán và sẽ có ý thức mạnh mẽ về sự hổ thẹn.

Khi áp dụng lễ trị, quân chủ thừa nhận vai trò tiên phong của văn hoá, từ đó nâng cao tính hợp pháp của mình; đồng thời, đóng vai trò người giáo hoá, làm gương cho dân chúng về niềm tin và thông lệ mà họ được đòi hỏi đi theo. Niềm tin của Khổng Tử vào hiệu quả của lễ trị được chứng minh nhiều lần trong các cuộc đối thoại với học trò: “Năng dĩ lễ nhượng vi quốc hờ, hà hữu? Bất năng dĩ lễ nhượng vi quốc, như lễ hà?” (Dùng lễ nhượng để trị quốc, được không? Nếu không dùng lễ nhượng để trị quốc được thì lễ còn có tác dụng gì nữa?) (*Luận ngữ*, 4.13). Nhưng lễ chỉ có hiệu quả nếu việc thực hành của quân chủ được thấm nhuần bởi suy nghĩ đúng đắn, tinh thần khiêm nhường hoặc tôn kính. Suy nghĩ này tạo cho việc thực hành lễ của quân chủ tính xác thực và ban cho việc thực hành đó sức mạnh để dẫn dắt và “giáo hoá” dân chúng (*Luận ngữ*, 2.3).

Tuy nhiên, sẽ là sai lầm nếu kết luận rằng Khổng Tử không thấy được vị thế của luật pháp và hình phạt trong việc trị vì. Mặc dù đề xướng đức trị và lễ trị, nhưng ông coi hình luật là một bộ phận bình thường của các công cụ vi chính. Thí dụ, ông nói rằng “quân tử hoài hình” (quân tử coi trọng hình pháp) trái ngược với “tiểu nhân hoài huệ” (tiểu nhân chỉ mong ân huệ) (*Luận ngữ*, 4.11). Và trong một cuộc đối thoại với Tử Lộ, ông nói: “Lễ nhạc bất hưng tắc hình phạt bất trung, hình phạt bất trung tắc dân vô sở thố thủ túc” (Lễ nhạc mất trật tự thì hình phạt không đúng đắn, hình phạt không đúng thì dân không biết làm thế nào cho đúng) (*Luận ngữ*, 13.3). Quả thực, cả *Kinh Thư* và **Kinh Thi*, mà Khổng Tử rất trân trọng, đều nói về việc áp dụng hình và pháp công bằng của các bậc thánh quân đầu thời nhà Chu (thí dụ “Khang cáo”). Có thể ông đánh giá rằng để duy trì trật tự xã hội, thỉnh thoảng dùng đến pháp luật và hình phạt là không thể tránh khỏi. Tuy nhiên, rõ ràng là ông muốn chúng được sử dụng ở mức độ thấp nhất. Khi nói, “Thính tụng, ngô ưu nhân dã. Tất dã sử vô tụng hồ!” (*Luận ngữ*, 12.13) (Xem xử án, ta lo buồn như mọi người. Ta chỉ muốn không bao giờ xảy ra kiện tụng), Khổng Tử đang tuyên bố một nguyên lý trung tâm của giáo lý Nho gia: Thượng chính là dựa vào luật pháp ít nhất..

Hình ảnh về bậc quân chủ lý tưởng nổi lên trong *Luận ngữ* là một người mà cái đức nội tại lan toả một sức mạnh luân lý lớn lao, có khả năng lôi cuốn, đưa dân chúng hướng đến *nhân* và thực hành *lễ*, từ đó sinh ra sự hài hoà xã hội. Sức mạnh này là phi cưỡng bức, ảnh hưởng của nó là tự nhiên, giống như cỏ rạp theo hướng gió thổi vậy. Vì thế, bậc quân chủ lý tưởng thậm chí không cần phải tích cực cai trị: “Vô vi nhi trị giả, kỳ Thuấn dã dư? Phu hà vi tai? Cung kỷ chính Nam diện nhi dĩ hĩ (*Luận ngữ*, 15.5) (Không cần làm gì mà trị yên

được thiên hạ, phải chăng chỉ có vua Thuấn? Vua Thuấn có làm gì đâu? Người chỉ giữ trang nghiêm đoan chính, ngồi ngoảnh mặt về phương Nam). Các nhà bình luận hiểu đoạn này có nghĩa là đức hạnh của vua Thuấn dồi dào đến mức giáo hoá được thần dân một cách dễ dàng mà không cần phải hành động; mục 2.1 trong thiên “Vi chính”, bậc quân chủ được ví như sao Bắc đẩu, “cư kỳ sở nhi chúng tinh cung chi” (ở nơi cố định cho các ngôi sao vây quanh). Đạo gia cũng sử dụng thuật ngữ “vô vi” để ám chỉ rằng “hành động” hoặc “làm” phải là tự phát chứ không phải là có chủ định hoặc đi ngược lại quy luật tự nhiên của sự vật. Các nhà bình luận chỉ ra sự khác biệt trong cách sử dụng thuật ngữ của Khổng Tử ở đây là gán cho nó ý nghĩa đạo đức, giải thích rằng “vô vi” trong trường hợp của vua Thuấn là duy nhất khả thi vì cái đức nội tại của ông mạnh mẽ khác thường. Nói cách khác, “vô vi” là một hệ quả trực tiếp của điều kiện đạo đức. Tuy nhiên, chúng ta cũng cần nhớ rằng sự “vô vi” của vua Thuấn trong chính sự cụ thể hàng ngày là duy nhất khả thi vì với tư cách là một bậc thánh quân và với lòng yêu dân, ông đã lựa chọn những người chính trực và nhân nghĩa để thực hiện việc quản lý chính sự (*Luận ngữ*, 12.22).

Bậc minh quân cần phải am hiểu tính cách con người và chỉ bổ làm quan những người chia sẻ trách nhiệm của ông đối với phương châm xử thế Nho gia và đời sống của trăm họ. Ở đây, chúng ta có được một lời gợi ý về lý do giải thích tại sao chế độ khoa cử lại đóng vai trò quan trọng ở Trung Hoa trong suốt hơn hai thiên niên kỷ kể từ thế kỷ 2 trước Công nguyên.

Chính sự và đời sống của trăm họ

Vì thế, theo quan điểm Nho gia, đời sống của trăm họ phụ thuộc phần lớn vào phẩm chất đạo đức của quân chủ. Trách nhiệm thực hiện lòng nhân của quân chủ trong trị vì vương quốc thuộc về ông và các quan lại do ông chỉ định. Giống như bản thân quân chủ, quan lại lý tưởng được mong chờ là một người tốt; đó là một người mà, trải qua quá trình tự tu dưỡng, hiếu học và ra sức để trở thành một bậc quân tử. Quả thực, chúng ta đã thấy phần nào *Luận ngữ* là một nỗ lực của Khổng Tử trong việc dạy học trò cách trở nên có đạo đức, với hy vọng rằng họ có thể thành công ở chính nơi ông thất bại - làm quan, ông tin rằng chỉ có người tốt mới có thể trở thành vị quan tốt, và chỉ có quan tốt mới có thể tạo nên chính sự tốt.

Một vị quan tốt không phải là một người áp dụng kỹ năng đặc biệt hoặc thực hiện một chức năng đặc biệt. Thực vậy, câu nói ngắn gọn của Khổng Tử, “quân tử bất khí” (quân tử chẳng phải như công cụ) (*Luận ngữ*, 2.12), thể hiện quan điểm này. Chú giải của Hà Yến (thế kỷ 3) về đoạn này như sau: “Khí giả các châu kỳ dụng. Chí ư quân tử vô sở bất thi” (Nói về công cụ, mỗi thứ chỉ có sự hữu dụng hạn chế. Nhưng khi nó đến với người quân tử thì không gì quân tử không làm). Lý do “quân tử không gì không làm” là người quân tử hiện thân cho đức hạnh. Khi hiện thân cho đức hạnh, người quân tử đầy lòng nhân ái, hào hiệp và luôn mở rộng mình đến những người khác. Thông qua những kỹ năng đồng cảm cao thượng của mình, người quân tử sẵn sàng đương đầu với mọi sự việc đe dọa quốc gia và thiên hạ. Điều này không có nghĩa là người quân tử không thể đặc biệt tinh thông một lĩnh vực nào đó, như điều khiển thủy lợi, hoặc kỹ thuật quản lý; đúng hơn là, những kỹ năng chuyên môn này không phải là thứ khiến người quân tử trở thành một vị quan tốt. Chính

thiện chí thay đổi số phận của dân chúng, thấy được nhu cầu của họ khi họ cần khiến người quân tử trở thành một vị quan tốt.



Một bức tranh khắc gỗ mô tả một vị quan chăm lo cho đời sống dân chúng; theo trách nhiệm nhà nho. Tiêu đề của bức tranh là “Khai thương chẩn tế” (Mở kho phát chẩn). Dẫn từ “Trung Quốc cổ điển văn học bản họa tuyển tập”, (1981).

Giáo lý Nho gia buộc người quân tử phải phụng sự chính quyền, phò tá quân chủ thực thi Đạo trên khắp đất nước. Rốt cuộc, lòng

nhân thật sự căn cứ vào việc phục vụ người khác và làm cho người khác tốt hơn. Nhưng theo Khổng Tử, có những trường hợp người quân tử có thể từ chối phụng sự. Về Cừ Bá Ngọc - một đại phu của nước Vệ, đã từ bỏ chức vụ vào năm 559 trước Công nguyên - Khổng Tử đã phải thốt lên: “Trực tai Sử Ngư! Bang hữu đạo, như thi; bang vô đạo, như thi. Quân tử tai Cừ Bá Ngọc! Bang hữu đạo, tắc sĩ; Bang vô đạo tắc khả quyền như hoài chi” (Ngay thẳng thay Sử Ngư! Nước có đạo, ông ngay thẳng như cái tên; Khi nước vô đạo, ông vẫn ngay thẳng như cái tên. Quân tử thay Cừ Bá Ngọc, nước có đạo thì ra làm quan, khi nước vô đạo biết lui về ở ẩn) (*Luận ngữ*, 15.7). Và, tương tự nhưng trùu tượng hơn, Khổng Tử nói: “Bang hữu đạo, bần thả tiện yên, sĩ dã; Bang vô đạo, phú thả quý yên, sĩ dã” (Nước có đạo mà nghèo nàn thì đáng sĩ nhục. Nước nhà loạn lạc mà mình giàu có cũng đáng sĩ nhục) (*Luận ngữ*, 8.13).

Những lời bình như thế này có vẻ như xung đột với chủ đề xuyên suốt *Luận ngữ* - đó là trách nhiệm của người quân tử trong việc thay đổi một xã hội rối ren và tái định hướng nó. Làm sao Khổng Tử có thể cho phép người quân tử “ẩn mình” vào lúc xã hội cần đến họ nhất? Cũng cần xét đến việc Khổng Tử đang sống trong một thời đại mà Đạo suy đồi, và lúc này, như chúng ta thấy trong cuộc đối thoại với Tử cống được trích dẫn ở trên (xem Chương 1), ông vẫn đang băn khoăn chờ đợi “giá đúng” (*Luận ngữ*, 9.13). Ông không bao giờ nghi ngờ vào khả năng đưa một quân chủ và xã hội u tối đi lên chính đạo của mình, tạo ra cơ hội: “Tử viết: cầu hữu dụng ngã giả, tư nguyệt nhi dĩ khả dã, tam niên hữu thành” (Khổng tử nói: Nếu có ai bổ dụng ta làm quản lý một nước, một năm sau sẽ khá hơn, ba năm nhất định thành công lớn) (*Luận ngữ*, 13.10). Vì vậy, phụng sự quân chủ là điều được chờ đợi nói chung của một người quân tử. Nhưng

trong những đoạn như những đoạn trên, Khổng Tử lại cảnh báo, khi đề xuất rằng, đôi khi một đất nước và quân chủ của nước ấy có thể suy đồi một cách vô vọng, đến mức họ đơn giản không dễ bị tác động bởi sức ảnh hưởng mang tính thay đổi về đạo đức của người quân tử. Ở những nước như vậy, người quân tử không có không gian hoặc quyền lực để hành động theo các nguyên tắc của mình. Trên thực tế, bất kỳ sự kiên trì nào trong việc làm như vậy cũng sẽ chỉ chọc giận quân chủ và chuốc lấy hình phạt hà khắc. Đối mặt với một quân chủ chống đối việc cải cách đạo đức, người quân tử phải làm điều tốt hơn là “rũ bỏ các nguyên tắc và ẩn dật”.

Vì chính sự tốt theo quan điểm Nho gia phụ thuộc phần lớn vào đức hạnh của quân chủ và những người mà ông ta chỉ định phò trợ mình, nên những lời dạy của Khổng Tử không nói nhiều về cách lên kế hoạch cho việc tổ chức chính quyền hoặc phân chia sức mạnh cai trị hoặc về những biện pháp hoặc chính sách đặc biệt mà chính quyền sử dụng. Khổng Tử cho rằng một bậc minh quân, với lòng nhân từ và bác ái, sẽ làm mọi điều đúng đắn và sẽ dành tâm sức để giải quyết các nhu cầu của thần dân.

Tuy nhiên, có thể suy ra một số gợi ý về cách xử sự chung từ một số đoạn trong *Luận ngữ*. Thí dụ, Khổng Tử nói, “Đạo thiên thừa chi quốc, kính sự nhi tín, tiết dụng nhi, ái nhân, sử dân dĩ thời” (Lãnh đạo quốc gia có nghìn cỗ xe, phải giữ điều tín mọi việc, tiết kiệm chi tiêu, yêu mến dân, sử dụng sức dân theo thời gian thích hợp) (*Luận ngữ*, 1.5). Theo Khổng Tử, quân chủ có trách nhiệm đối với thần dân về đời sống vật chất của họ. Một chính quyền chi tiêu quá nhiều là một chính quyền dựa quá nhiều vào thuế; chính quyền phải nhạy cảm về mặt tài chính, lưu tâm đến thuế khoá nặng nề áp đặt lên dân chúng.

Chính quyền cũng phải lưu tâm đến việc không dùng sức dân cho lao dịch vào các vụ mùa. Cản trở hoạt động sản xuất nông nghiệp của dân chúng sẽ làm giảm năng suất nông nghiệp, nền tảng sinh kế của họ.

Trong một cuộc đối thoại với học trò là Nhiễm Cầu, Khổng Tử đã giải thích tại sao đời sống vật chất của trăm họ lại là một mối bận tâm then chốt của chính quyền:

Tử đích Vệ, Nhiễm Hữu bộc. Tử viết: Thứ hĩ tai! Nhiễm Hữu viết: Kí thứ hĩ, hựu hà gia yên? Viết: Phú chi. Viết: Kí phú hĩ, hựu hà gia yên? Viết: Giáo chi.

(Khổng Tử đến nước Vệ có Nhiễm Hữu theo hầu. Khổng Tử nói: Dân chúng đông quá! Nhiễm Hữu hỏi: Dân đã đông thì làm thế nào? Khổng Tử đáp: Phải làm cho họ giàu lên. Nhiễm Hữu lại hỏi: Dân giàu rồi thì làm gì nữa? Khổng Tử nói: Phải giáo hóa họ) (*Luận ngữ*, 13.9).

Lời khẳng định được ngụ ý ở đây là khi nào nhu cầu vật chất của dân chúng được thoả mãn, họ sẽ rất dễ được giáo hoá. Theo quan điểm này, tính dễ tiếp thu của dân chúng đối với ảnh hưởng có sức lôi cuốn của quân chủ phụ thuộc vào các điều kiện kinh tế xã hội, trong đó quân chủ phải chịu trách nhiệm.

Khổng Tử ca ngợi thánh quân Vũ trong truyền thuyết đã dốc sức cho các công trình làm lợi cho sản xuất nông nghiệp của dân chúng. Khổng Tử nói về vua Vũ, “Vũ, ngô vô gian nhiên hĩ. Phỉ ẩm thực nhi trí hiếu hồ quý thần, ố y phục nhi trí mỹ hồ phát miện; ti cung thất nhi tận lực hồ câu hức. Vũ, ngô vô gian nhiên hĩ” (Vua Vũ, ta chẳng thấy

có khuyết điểm nào để nói. Ăn uống đạm bạc mà cúng tế quý thần rất thịnh soạn, trang phục bình thường giản dị mà hành lễ thì mặc đẹp, mũ miện đầy đủ. Nơi ở thì chật hẹp, dốc toàn lực ra xây dựng công trình thủy lợi. Về vua Vũ, ta chẳng có gì để nói) (*Luận ngữ*, 8.21). Bằng cách cố gắng chế ngự nạn lụt liên miên và cải thiện thủy lợi, chính quyền của vua Vũ đã làm những việc mà chính quyền phải làm: Thúc đẩy, đến mức tốt nhất sự phát triển sản xuất của dân chúng. Sự phát triển sản xuất nông nghiệp luôn là mối bận tâm của các bậc quân chủ Trung Hoa. Quả thực, trong các giáp cốt văn từ thời nhà Thương (khoảng 1600 Tr. CN ~ 1045 Tr. CN), được cho là lịch sử thành văn sớm nhất của Trung Quốc, các quân chủ của vương triều này hiếm khi ngừng cầu nguyện và thực hiện các hoạt động tế lễ để cầu mưa và đảm bảo các vụ mùa bội thu.

Thiên mệnh

Lý tưởng đức trị không hề mới với Khổng Tử. Đây là một chủ đề lớn có trong nhiều tài liệu đầu thời nhà Chu được lưu giữ trong *Kinh Thư*.

Những tài liệu này nói về nhà Thương, một triều đại bắt đầu bằng những vị quân vương thông thái và nhân đức. Tuy nhiên, qua thời gian, tính cách của các quân chủ đã thay đổi, những ông vua hoang dâm, trác táng, độc ác chiếm giữ ngai vàng, Quân chủ cuối cùng của nhà Thương, Trụ Vương, vô cùng sa đọa, những mô tả về ông trong các tài liệu tỏ ra vô cùng khinh miệt ông. Khi tập hợp quân đội nhà Chu để thảo phạt nhà Thương, Vũ Vương, người sáng lập nhà Chu, nói:

Kim vương Trụ, phát kính thượng thiên, giáng tai hạ dân. Thảm miến mạo sắc, cảm hành bạo ngược, tội nhân dĩ tộc, quan nhân dĩ thế, duy cung thất, đài tạ, bi trì, xỉ phục, dĩ tàn hại vu nhĩ vạn tính. Phần chích trung lương, khô tích dụng phụ. Hoàng thiên chán nộ, mệnh ngã Văn Khảo, túc tướng thiên uy, đại huân vị tập.

(Nay Trụ Vương bắt kính với trời, giáng tai họa cho dân. Hấn dấm mê tửu sắc, dám làm chuyện bạo ngược, trừng phạt dân bằng nghiêm hình diệt tộc, bỏ nhiệm quan chức theo chế độ cha truyền con nối. Nào là cung thất, đài tạ, ao đầm, y phục xa xỉ, hấn dùng những thứ này để tàn hại muôn dân. Hấn giết hại trung lương, mổ bụng đàn bà có chửa. Hoàng thiên cả giận, lệnh cho phụ thân ta là Văn Vương nghiêm túc thực hiện sự trừng phạt của trời, đáng tiếc đại công chưa thành).

Trụ Vương không phải là một người “tốt” và một quân vương “tốt”. *Kinh Thư* viết tiếp, dân chúng sống trong lầm than, đau khổ. Và vì thế, “họ kêu trời và bỏ trốn đến nơi không ai có thể tìm thấy”. Trời, với lòng trắc ẩn, thương xót dân chúng và rút lại thiên mệnh đã ban cho các quân vương nhà Thương trước đó, để trao lại cho nhà Chu.

Chính ở đây, trong *Kinh Thư*, khái niệm về thiên mệnh (天命) lần đầu tiên được đưa ra trong lịch sử Trung Hoa. Được quy cho Chu Công, quan nhiếp chính công chính của vị vua trẻ tuổi Thành Vương, thiên mệnh được coi là nền tảng của ý thức hệ chính trị Trung Hoa từ vương triều Chu cho đến những năm đầu thế kỷ 20. Tuy nhiên, thật kỳ lạ, mặc dù Khổng Tử kiên trì giáo lý của mình rằng chỉ riêng đức hạnh cũng có thể tạo nên một bậc quân vương tốt, nhưng ông lại không dùng thuật ngữ *thiên mệnh* với nghĩa mệnh trời trong *Luận ngữ*. Có thể đó là do thuật ngữ này chưa thịnh hành rộng rãi; ngược lại, có thể nó đã thịnh hành đủ rộng rãi đến mức ông đơn giản cho

rằng học trò hiểu phần lớn các ý tưởng của ông, với họ là một kiểu bình luận về nó. Trong bất kỳ trường hợp nào, chắc chắn rằng giáo lý của ông cũng đã góp phần và thúc đẩy các lý tưởng được thể hiện trong thiên mệnh.

Thoạt nhìn bề ngoài, thuyết về mệnh rất đơn giản. Một ông trời chu đáo, chăm lo cho hạnh phúc của con người (xem Chương 1), trao sứ mệnh trị vì cho những người nhân đức - những người mà, giống như trời, có trách nhiệm đối với hạnh phúc của dân chúng. Theo các tài liệu *Kinh Thư*, đó là trường hợp đối với các quân chủ đầu nhà Thương. Để duy trì thiên mệnh, những người này - và những người kế vị họ - không bao giờ được từ bỏ đức hạnh. Nếu họ từ bỏ đức hạnh, nếu các quân chủ biến chất, họ sẽ bị tước quyền trị vì và trời sẽ thu hồi mệnh.

Điều cần chú ý ở đây là, trời không hề hành động theo ý muốn chủ quan; mà đáp ứng mong muốn và nguyện vọng của dân chúng. Khi “kêu trời”, dân chúng bày tỏ sự bất mãn *của họ* về quân chủ và về hoàn cảnh phổ biến trên khắp đất nước. Hẳn nhiên, trời là một lực lượng mạnh mẽ - và là một chế tài đầy sức mạnh - về chức năng chính trị, nhưng trời lại có chút gì đó như một tác nhân đại diện cho quyền lợi của dân chúng. Một câu nổi tiếng trong *Kinh Thư* tóm gọn điểm quan trọng này: “Thiên thị tự ngã dân thị, thiên thính tự ngã dân thính” (Trời nhìn là dân ta nhìn, trời nghe là dân ta nghe). Khi thực hiện nguyện vọng của dân chúng, trời không phải là một lực lượng ngoan cố hay độc đoán. Trời không ban hoặc thu hồi mệnh của mình một cách thất thường theo ý riêng.

Vì vậy, rõ ràng là thiên mệnh không phải là “định số có sẵn”. Các quân chủ nhận được thiên mệnh thông qua đức trị và nhân trị; họ sẽ mất nó nếu họ từ bỏ đức trị và nhân trị. Đó không phải là một vấn đề về tính thất thường của trời. Một bài thơ trong *Kinh Thi* căn dặn những người kế vị của Văn Vương, người sáng lập lũy lừng của vương triều Chu, rằng việc giữ được thiên mệnh hay đánh mất thiên mệnh nằm trong tay họ:

*Mệnh chi bất dịch,
Vô át nhĩ cung.
Tuyên chiêu nghĩa vấn,
Hữu ngu ân tự thiên.
Thượng thiên chi tái,
Vô thanh vô xú.
Nghĩ hình Văn Vương,
Vạn bang tác phù.*

(Thiên mệnh không phải không thay đổi, tự thân chớ đoạn tuyệt với trời. Truyền bá hoàng dương thanh danh tốt đẹp, cung kính cẩn thận theo thiên ý. Trời cao hành sự luôn là như vậy, không có âm thanh mùi vị để phân biệt. Bắt chước gương sáng của Văn Vương, muôn nơi trong thiên hạ đều tín phục mãi mãi.)

Thông điệp ở đây rất rõ ràng: Nhân đức thì thiên mệnh sẽ thuộc về quân chủ; từ bỏ nhân đức thì sẽ đánh mất thiên mệnh. Cuối cùng, chính mối quan hệ, và cách đối xử của quân chủ với dân chúng quyết định thiên mệnh, chứ không phải trời. Vì vậy, thiên mệnh tương phản rõ nét với giáo điều “divine right of kings” (quyền thần thánh của vua) ở phương Tây, trong đó quân chủ nhận được quyền trị vì trực tiếp từ Thượng đế và chỉ chịu trách nhiệm về các hành động của mình

trước Thượng đế. Không phụ thuộc vào nguyện vọng của dân chúng, quyền lực của quân chủ là tuyệt đối.

Chính vào dịp nhà Chu thảo phạt nhà Thương vào giữa thế kỷ 11 trước Công nguyên, các nguyên tắc của thiên mệnh lần đầu tiên được Chu Công định rõ. Nếu thuyết thiên mệnh là một sự tuyên truyền rất khôn ngoan - hợp pháp hoá việc thảo phạt nhà Thương của nhà Chu - thì dẫu sao và cũng không khó khăn gì, nó cũng có thể hợp pháp hoá việc thảo phạt của nhà Chu đối với các vương triều khác. Đây là lý do giải thích tại sao các bài thơ trong *Kinh Thi* và các tài liệu trong *Kinh Thư* lại đòi hỏi các lãnh đạo nhà Chu phải ra sức tự trau dồi đức hạnh như là nền tảng cho tính hợp pháp của họ. Thiên mệnh rất mong manh: Nó có thể có được, cũng có thể mất đi.

Khái niệm về thiên mệnh thâm căn cố đế đến mức khi ngoại tộc, “man tộc” Mãn Châu tiến vào thành Bắc Kinh vào năm 1644 và tuyên bố thiết lập triều Thanh (1644 - 1912), chỉ dụ đầu tiên mà họ ban hành, yêu cầu người Hán đón nhận sự cai trị của người Mãn, đã viện dẫn tinh thần và ngôn ngữ của thiên mệnh:

Đế quốc này không phải là của riêng cá nhân nào. Bất kỳ ai có đức đều nắm được nó. Quân đội và nhân dân không phải của riêng cá nhân nào. Bất kỳ ai có đức đều có thể chỉ huy họ. Bây giờ chúng tôi chiếm lĩnh đế quốc này.

4

Sự đa dạng trong Nho giáo thời kỳ đầu

Khi bàn về thành công của tín ngưỡng Nho gia, khả năng của nó trong việc tồn tại qua hai thiên niên kỷ - thậm chí đến thế kỷ 21 - chúng ta phải lưu ý đến sự thực đơn giản này: Nho giáo luôn luôn thay đổi. Điều này hầu như không gây ngạc nhiên, vì mọi hệ thống tín ngưỡng chủ yếu đều được duy trì bằng cách thay đổi và đa dạng hoá. Dẫu sao, một số người sẽ cho rằng những tín đồ của Thomas Aquinas cũng là những tín đồ của St. Paul, hoặc tín đồ của Ignatius Loyola cũng là tín đồ của John Calvin. Hẳn nhiên, quan điểm thần học khác nhau của những người này đều thể hiện qua tầm nhìn chung được phác hoạ trong Kinh Thánh cả Cựu ước và Tân ước, vì thế có chung các hạt nhân đức tin nhất định. Nhưng đồng thời, những nhà tư tưởng ở những thời đại và địa điểm khác nhau tất nhiên mang đến cho suy nghĩ của họ về giáo lý căn bản một loạt các ưu tiên xã hội và tôn giáo, mà kết quả là có “các Kitô giáo” đôi khi rất khác nhau. Khả năng của Kitô giáo giữ sự liên quan đến những con người khác nhau cũng như đến sự thay đổi thời gian và địa điểm cho phép nó tồn tại và bảo toàn sức sống.

Điều đúng với Kitô giáo - cũng như với Do Thái giáo và Hồi giáo - cũng đúng với Nho giáo. Tuy nhiên ở nhiều nước phương Tây, cho đến những năm đầu thế kỷ 20, Nho giáo vẫn được coi là một thứ đá nguyên khối bất di bất dịch, một tín ngưỡng trì trệ ít trải qua sự thay đổi kể từ thời đại của người sáng lập và chịu trách nhiệm về tình

trạng Trung Quốc “lạc hậu” trong thế kỷ 19 và thế kỷ 20. Bất kể quan điểm này sinh ra từ sự thiếu hiểu biết về tín ngưỡng Nho giáo hay từ sự tự mãn với nền văn minh vật chất mang tính phương Tây của nó trong thế kỷ 20 và 21, nó cũng đã nhường đường cho một sự lý giải phong phú hơn nhiều về âm hưởng vang dội của Nho giáo trong lịch sử Đông Á nói chung và Trung Quốc nói riêng.

Tầm nhìn được Khổng Tử vạch ra đã tự nó thêm vào một loạt các cách giải thích. Những cách giải thích này, mặc dù dựa vào một tập hợp các niềm tin mang tính nền tảng chung, nhưng dù sao cũng có thể phát triển thành “các Nho giáo” rất khác biệt, giống như Kitô giáo đã như vậy. Các nhà nghiên cứu Trung Quốc nói về Nho giáo kinh điển, Nho giáo của Mạnh Tử, Nho giáo của Tuân Tử, Nho giáo thời Hán, Nho giáo thời Tống, Tân Nho giáo, Nho giáo của những người theo thuyết vị lợi, Nho giáo Vương Dương Minh, v.v... và v.v... Bạn không cần phải lo ngại: Tôi không định liệt kê tất cả các trường phái khác nhau trong Nho giáo ở đây hoặc nói nhiều về những sự khác biệt lớn của chúng. Mục tiêu của tôi chỉ đơn giản là cho thấy tầm nhìn của Khổng Tử có thể thể hiện khả năng nắm bắt của những người diễn giải khác nhau. Trọng tâm sẽ là về những người tiếp nối thời kỳ đầu nổi bật nhất của ông - Mạnh Tử (thế kỷ 4 trước Công nguyên) và Tuân Tử (thế kỷ 3 trước Công nguyên) - những cách giải thích “mang tính đua tranh” của họ về tầm nhìn của Khổng Tử tồn tại suốt chiều dài lịch sử đế quốc Trung Hoa. (Chương 5 sẽ đề cập đến việc diễn giải lại của trường phái “Tân Nho giáo” đầy sức ảnh hưởng - cách giải thích tiêu chuẩn về giáo lý Nho gia trong thời kỳ sau).

Chúng ta không có niên đại chính xác cho cả Mạnh Tử lẫn Tuân Tử, nhưng có thể đặt Mạnh Tử vào giữa thế kỷ 4 trước Công nguyên

và *Tuân Tử* vào cuối thế kỷ 4 nhưng chủ yếu là thế kỷ 3 trước Công nguyên. Mạnh Tử đến từ nước Trâu nhỏ bé ở đông bắc Trung Quốc. Từ nước Trâu, ông bày tỏ mong muốn tìm kiếm một bậc quân chủ đồng tình với các quan điểm của ông và, như kinh điển mang tên ông cho thấy, được yết kiến một vài người trong số họ. Nhưng ông đã không nhận được sự chú ý đồng cảm mà ông hy vọng và vì thế, giống như Khổng Tử, ông chuyển sang dạy học. Kinh điển của Mạnh Tử, trong “Thất kinh” (bảy bộ kinh điển Nho gia được các triều đại phong kiến sùng bái), được cho là ghi chép của các học trò về các cuộc đối thoại giữa Mạnh Tử với các quân chủ thời đó, các môn đệ của ông và những người đối thoại triết học.

Tuân Tử là người nước Triệu ở trung tâm miền bắc Trung Quốc. Ông dành phần lớn nửa đời sau của mình với tư cách là một học sĩ thuộc Tắc Hạ học cung, một trung tâm tranh luận trí tuệ sôi động tại vương triều Tề ở đông bắc Trung Quốc. Kinh điển mang tên ông, *Tuân Tử*, với ba mươi hai thiên, khác biệt hẳn với cả *Luận ngữ* và *Mạnh Tử*: Nó không phải là một bản ghi các cuộc đối thoại hoặc cách ngôn, mà là một tập hợp các bài luận có tư tưởng độc lập được chính Tuân Tử biên soạn. Do đó, điều chúng ta thấy trong *Tuân Tử* là sự tranh luận liên tục, một kinh điển có cấu trúc ít rời rạc hơn so với *Luận ngữ* và *Mạnh Tử*.

Cả Mạnh Tử lẫn Tuân Tử đều hoàn toàn chấp nhận niềm tin cốt lõi của Khổng Tử: (1) con người có thể trở thành một bậc thánh nhân; (2) đạo đức bắt nguồn từ sự tu thân; (3) học là một phần của quá trình tu thân; (4) có một tầng lớp tinh hoa là điều cần thiết trong việc thúc đẩy đạo đức trong dân chúng; và (5) việc trị vì tốt phụ thuộc vào đạo đức của quân chủ, người tạo ra các điều kiện thích hợp,

theo đó dân chúng có thể trở nên tốt đẹp và xã hội có thể trở nên thái bình.

Tuy nhiên, có những bất đồng cơ bản giữa hai nhà tư tưởng lớn, hầu hết là về nguồn gốc đạo đức của con người. Mạnh Tử xác định nguồn gốc đó ở bản tính con người, khẳng định rằng con người được sinh ra đã có bản tính hướng thiện, giống như nước tự nhiên chảy từ trên cao xuống (*Mạnh Tử*, 6A.2). Con người phải học cách phát triển tính thiện bẩm sinh này - đối nghịch với các lực lượng bên ngoài có thể dẫn họ đi lạc lối - nhằm đạt được sự hoàn thiện đạo đức. Tuân Tử phản đối mạnh mẽ, tuyên bố rõ ràng: “Bản tính của con người là ác” (Thiên thứ 23, “Tính ác”). Để tìm ra các nguồn lực tinh thần cho phép chế ngự bản tính ngoan cố của mình, con người phải hướng ra bên ngoài, đến môi trường và nền văn hóa. Với quan điểm hoàn toàn khác nhau về bản chất cổ hữu của con người - và do đó về nơi khởi nguồn của đạo đức - không có gì đáng ngạc nhiên khi cách thức cụ thể mà Mạnh Tử và Tuân Tử đề xuất để đạt được sự hoàn thiện đạo đức cũng bất đồng, đặc biệt là trong việc tu dưỡng và học tập.

Mạnh Tử

1. Về bản tính con người và tu thân

Trong tuyên bố rằng bản tính con người là thiện giống như nước chảy từ trên cao xuống, Mạnh Tử không cho rằng mọi người đều là thiện nhân - mà đúng hơn là với bản tính được phú bẩm, họ đều *sẵn sàng hướng thiện*. Không phải ai cũng thực hiện được tính thiện, cũng giống như nước không phải lúc nào cũng chảy xuống [Mạnh

Tử nói: “Kích nhi hành chi, khả sử tại sơn” (chặn thủy đạo làm cho nó chảy ngược, sẽ có thể khiến nó chảy lên núi)]. Tính thiện trong bản chất con người là một tiềm năng vốn có cần phải được phát triển hoặc nuôi dưỡng. Như Mạnh Tử giải thích, tính thiện trong bản chất con người giống như măng, cần được cho cơ hội để phát triển:

Mạnh Tử viết: Nhân giai hữu bất nhẫn nhân chi tâm. Tiên vương hữu bất nhẫn nhân chi tâm, tư hữu bất nhẫn nhân chi chính hĩ. Dĩ bất nhẫn nhân chi tâm, hành bất nhẫn nhân chi chính, trị thiên hạ khả vận chi chương thượng.

Sở dĩ vị nhân giai hữu bất nhẫn nhân chi tâm giả: Kim nhân sạ kiến nhự tử tương nhập ư tỉnh, giai hữu truật dịch trắc ẩn chi tâm. Phi sở dĩ nạp, giai ư nhự tử chi phụ mẫu dã. Phi sở dĩ yêu dữ ư hương đẳng bằng hữu dã; phi ố kỳ thanh nhi nhiên dã.

Do thị quan chi: Vô trắc ẩn chi tâm, phi nhân dã; vô tư ố chi tâm, phi nhân dã; vô từ nhượng chi tâm, phi nhân dã; vô thị phi chi tâm, phi nhân dã.

Trắc ẩn chi tâm, nhân chi đoan dã; tư ố chi tâm, nghĩa chi đoan dã; từ nhượng chi tâm, lễ chi đoan dã; thị phi chi tâm, trí chi đoan dã. Nhân chi hữu thị tứ đoan dã, do kỳ hữu tứ thể dã. Hữu thị tứ đoan, nhi tự vị bất năng giả, tự tặc giả dã. Vị kỳ quân bất năng giả, tặc kỳ quân giả dã.

Phàm hữu tứ đoan ư ngã giả, tri giai khuếch nhi sung chi hĩ, nhược hỏa chi thủy nhiên, tuyền chi thủy đạt. cầu năng sung chi, túc dĩ bảo tứ hải; cầu bất sung chi, bất túc dĩ sự phụ mẫu.

(Mạnh Tử nói: Con người ai cũng có lòng không nỡ hại kẻ khác. Tiên vương vì có lòng không nỡ hại kẻ khác, nên mới có nền chính trị không nỡ hại kẻ khác. Dùng tấm lòng không nỡ

hại kẻ khác, thì hành nền chính trị không nở hại kẻ khác, thì việc trị thiên hạ sẽ dễ dàng giống như xoay chuyển nó trong lòng bàn tay.

Sở dĩ nói con người đều có lòng không nở hại kẻ khác, là bởi, nếu bây giờ có người đột nhiên nhìn thấy một đứa bé sắp rơi xuống giếng, thì đều có lòng trắc ẩn – không phải là muốn nhân đó để kết giao tình với cha mẹ đứa bé, không phải là muốn được tiếng thơm trong bà con bạn bè, cũng không phải là ghét tiếng khóc sợ hãi của đứa bé đó nên mới làm.

Qua đó cho thấy, kẻ không có lòng trắc ẩn thì không phải là người; kẻ không biết xấu hổ thì không phải là người; kẻ không biết xét thị phi thì không phải là người.

Lòng trắc ẩn là mầm của nhân, biết xấu hổ là mầm của nghĩa, khiêm nhường là mầm của lễ, biết phân biệt thị phi là mầm của trí. Con người có tứ đoan (bốn mầm) này, cũng giống như tứ chi.

Có bốn cái mầm này mà lại nói mình không được, thì đó là tự mình hại mình; nói quân chủ của mình không được, thì đó là hại quân chủ của mình. Kẻ mà tự thân có bốn cái mầm này thì biết mở rộng và làm cho nó dồi dào, và chúng sẽ rực cháy như lửa, tuôn trào như nước suối. Nếu biết mở rộng chúng thì sẽ đủ để an định thiên hạ; nếu không biết mở rộng chúng thì đến thờ cha mẹ cũng không làm nổi). (*Mạnh Tử, Công Tôn Xú thượng, 2A.6*)

Đối với Mạnh Tử, mỗi con người sinh ra đã có “tứ đoan” (bốn mầm): nhân, nghĩa, lễ, trí. Không có tứ đoan này thì “không phải là con người”; chúng không khác gì những thành phần bình thường, tự nhiên là tứ chi của con người. Để thuyết phục chúng ta về tính đúng đắn trong niềm tin của ông, ông yêu cầu chúng ta, độc giả của ông, tưởng tượng thấy một đứa bé sắp rơi xuống giếng. Ông lập luận

rằng việc mỗi người trong chúng ta, *một cách bản năng*, được khơi dậy lòng trắc ẩn là bằng chứng cho thấy mầm trắc ẩn có ở trong mỗi con người.

Tuy nhiên, bạn đọc tinh tường có thể nhận thấy, không chỗ nào trong đoạn văn này, Mạnh Tử nói rằng sau khi được khơi dậy lòng trắc ẩn, *tất cả* chúng ta sẽ thực sự vội vàng đi cứu đứa trẻ. Đây không phải là sự lơ là từ phía Mạnh Tử. Nó cần thiết đối với vị thế triết học của ông và khẳng định niềm tin của ông rằng ở đó tồn tại một khoảng cách giữa “tứ đoan” trời phú trong chúng ta khi sinh ra và sự chín muồi thành nhân, nghĩa, lễ, trí của chúng. Có một số người, khi thấy đứa trẻ đối mặt với cái chết gần như chắc chắn, họ có thể dừng lại để đánh giá, “mình được hưởng lợi gì từ việc cứu đứa trẻ không?”, “mình có bị tổn thương trong quá trình giải cứu không?”. Hay “mình có phải chịu trách nhiệm về cái chết của đứa trẻ không?”. Mạnh Tử khẳng định, bản tính của những người này không khác gì những người khác; họ cũng có mầm nhân, nghĩa, lễ, trí. Nhưng, không giống như những người vội vàng đi cứu đứa trẻ mà không tính toán hoặc lo ngại cho sự an toàn của mình, mầm đạo đức của họ đã không được nuôi dưỡng để phát triển. Đây là nơi sự tu thân đóng một vai trò thiết yếu.

Để minh họa cho việc điều gì sẽ xảy ra nếu mầm đạo đức của con người không được ươm trồng, Mạnh Tử kể câu chuyện về Ngưu Sơn. Trong câu chuyện này, Mạnh Tử cũng ám chỉ - chứ không rõ ràng như chúng ta mong muốn - rằng nguồn gốc cái ác của con người là sự lặp đi lặp lại các hành vi trong cuộc sống hàng ngày. Nhu cầu hàng ngày của con người về thức ăn và sự cạnh tranh với những sinh linh khác để có được các nguồn lực hữu hạn đã khiến

con người có nguy cơ đánh mất sự kiểm soát đối với tính thiện của mình:

Mạnh Tử viết: “Ngưu Sơn chi mộc thường mĩ hĩ, dĩ kì giao vu đại quốc dã, phủ cân phạt chi, khả dĩ vi mĩ hồ? Thụ kì nhật dạ chi sở tức, vũ lộ chi sở nhuận, phi vô manh bách chi sinh yên, ngưu dương hựu tòng nhi mục chi, thụ dĩ nhược bỉ trạc trạc dã. Nhân kiến kì trạc trạc dã, dĩ vi vị thường hữu tài yên, thử khôi sơn chi tính dã tai?”

Tuy tồn hồ nhân giả, khởi vô nhân nghĩa chi tâm tai? Kì sở dĩ phóng kì lương tâm giả, diệc do phủ cân chi vu mộc dã, đán đán nhi phạt chi, khả dĩ vi mĩ hồ? Kì nhật dạ chi sở tức, bình đán chi khí, kì hảo ác dữ nhân tương cận dã giả kì hi, tắc kì đán trú chi sở vi, hữu cốc vong chi hĩ. Cốc chi phản phúc, tắc kì dạ khí bất túc dĩ tồn; dạ khí bất túc dĩ tồn, tắc kì vi cầm thú bất viễn hĩ. Nhân kiến kì cầm thú dã, nhi dĩ vi vị thường hữu tài yên giả, thụ khởi nhân chi tình dã tai? Cổ cầu đắc kì dưỡng, vô vật bất trường; cầu thất kì dưỡng, vô vật bất tiêu. Khổng Tử viết: Thao tắc tồn, xá tắc vong; xuất nhập vô thì, mạc tri kì hương. ‘Duy tâm chi vị dữ?’”.

(Cây cối trên núi Ngưu Sơn [ở đông nam nước Tề] ngày xưa rất tươi tốt. Nhưng vì ở gần nơi đông dân cư, nên thường bị búa rìu của tiểu phu đồn phạt. Như vậy có thể giữ vẻ tốt tươi được chăng? Nhưng nhờ có nhựa sống lưu thông ngày đêm, lại được mưa, sương thấm nhuận, nên mới đâm chồi nảy lộc. Rồi bò dê từng đàn kéo nhau đến phá. Vì vậy, cảnh núi ấy trở nên tro trọi. Giờ đây, thấy nó tro trọi, ai cũng tưởng núi ấy chưa từng sinh ra tài mộc (tức là những cây to lớn dùng vào việc xây dựng). Như thế, há nên đổ lỗi cho bản tính của núi sao?

Cái bản tính tồn tại nơi con người cũng thế. Người ta há chẳng có lòng nhân nghĩa sao? Một số người sở dĩ đánh mất tính thiện, cũng giống như dao rìu chặt phá cây vậy, hàng ngày chặt phá, còn có thể giữ được sự tốt tươi của tính thiện không? Mặc dù tính thiện được sinh ra ban đêm sẽ tiếp xúc với dương khí ban mai khiến tâm trí họ cũng gần giống như người bình thường, nhưng những việc làm ban ngày của họ lại khiến cho nó rối loạn, mất đi. Cứ nhiều loạn như thế, thì chút tính thiện sản sinh ban đêm sẽ không đủ để bảo tồn; tính thiện không đủ để bảo tồn thì họ chẳng khác cầm thú là mấy. Người ta thấy họ giống cầm thú thì tưởng họ chưa từng có tính thiện, đây lẽ nào là bản chất của con người? Cho nên nếu được nuôi dưỡng tốt thì không thứ gì không sinh trưởng; nếu mất đi sự nuôi dưỡng thì không thứ gì không tiêu vong. Khổng Tử nói: 'Nắm lấy thì tồn tại, buông bỏ thì mất đi; đi ra đi vào không có thời gian nhất định, không ai biết hướng đi của nó, đại khái là nói về cái tâm vậy.)' (*Mạnh Tử, Cáo tử thượng, 6A.8*)

Đoạn văn này nhấn mạnh một điều là tất cả mọi người, bất kể có vẻ suy đồi như thế nào, cũng đều là “nhân chi sơ tính bản thiện”. Ngay cả một kẻ giết người cũng được thiên phú như vậy, mặc dù nếu chỉ đơn giản nhìn hắn thì chúng ta khó biết được điều đó. Cũng giống như việc đốn cây liên miên của người tiều phu, việc ăn chồi và nụ non của gia súc đã cướp đi thảm thực vật của Ngưu Sơn, sự tác động bên ngoài đối với bản tính con người có thể cắt bỏ mầm đức và cướp đi nhân tính. Đây là lý do giải thích tại sao việc “kiên trì” tâm trí nguyên bản lại cấp bách đến thế; vì nơi đây, trong tâm trí, chính là nơi tứ đoan của đức hạnh được định vị.

Vì thế, kiên trì tâm trí chính là điều phân biệt giữa người quân tử chân chính với những người khác. Mạnh Tử nói, tâm và trí thúc đẩy

con người suy ngẫm và phản tỉnh; cũng chỉ có thông qua suy ngẫm và phản tỉnh, con người mới có thể giữ vững chính đạo - chống lại các đe dọa và cám dỗ ngoại giới, từ đó mang lại cơ hội trưởng thành và phát triển toàn diện cho tứ đoan bẩm sinh của họ là nhân, nghĩa, lễ, trí.

2. Về quân chủ

Mạnh Tử cho rằng, chính trách nhiệm rõ ràng của quân chủ đã giúp cho thần dân nỗ lực duy trì chính đạo. Vì vậy, trong một đoạn văn hùng hồn trong kinh điển, quân chủ có trách nhiệm cung cấp phúc lợi vật chất cho trăm họ:

Nhược dân, tác vô hằng sản, nhân vô hằng tâm. Cầu vô hằng tâm, phóng tích tà xỉ, vô bất vi dĩ. Cập hãm vu tội, nhiên hậu tòng nhi hình chi, thị võng dân dã. Yên hữu nhân nhân tại vị, võng dân nhi khả vi dã. Thị cố, minh quân chế dân chi sản, tất sử ngưỡng túc dĩ sự phụ mẫu, phủ túc dĩ súc thê tử nhạc tuế chung thân bảo, hung niên miễn vu tử vong. Nhiên hậu khu nhi chi thiện, cố dân chí tòng chi dã khinh.

(Còn về trăm họ, không có sản nghiệp cố định thì sẽ không có tâm trí ổn định. Không có tâm trí ổn định thì sẽ làm bừa, việc xấu không gì không làm. Đến khi họ phạm tội, rồi dùng hình pháp xử họ, thì giống như giăng lưới hãm hại họ. Làm gì có người nhân nào làm quân chủ mà lại có thể dùng cách đó để trị dân? Cho nên sản nghiệp của trăm họ đòi hỏi bậc quân chủ hiện minh phải làm sao để cho họ trên đủ để phụng dưỡng cha mẹ, dưới đủ để nuôi dưỡng vợ con, năm được mùa thì no đủ, năm thất bát cũng không bị chết đói. Như vậy sau này bảo họ một lòng hướng thiện, họ sẽ sẵn sàng nghe theo.) (*Mạnh Tử, Lương Huệ Vương thượng, 1A.7*)

Khổng Tử cũng từng kiến nghị, chỉ khi các nhu cầu vật chất cơ bản được đáp ứng, dân chúng mới dễ dàng tiếp nhận sự giáo hoá đạo đức. Nhưng Mạnh Tử đi một bước dài hơn, đề ra các biện pháp rõ ràng cụ thể mà một đấng minh quân cần thực hiện để thúc đẩy phúc lợi của người dân:

Bất vi nông thì, cốc bất khả thắng thực dã, sở cốc bất nhập hộ trì, ngư biết bất khả thắng thực dã, phủ cân dĩ thì nhập sơn lâm, tài mộc bất khả thắng dụng dã, cốc dư ngư biết bất khả thắng thực, tài mộc bất khả thắng dụng, thị sử dân dưỡng sinh tang tử vô hám dã, dưỡng sinh tang tử vô hám, vương đạo chi thủy dã.

Ngũ mẫu chi trạch, thụ chi dĩ tang, ngũ thập giả khả dĩ y bạch hĩ, kê đồn cầu trệ chi súc, vô thất kì thì, thất thập giả khả dĩ thực nhục hĩ, bách mẫu chi điền, vật đoạt vu thì, sở khẩu chi gia khả dĩ vô cơ hĩ, cần tường tự chi giáo, thân chi dĩ hiếu để chi nghĩa, ban bạch giả bất phụ đại vu đạo lộ hĩ, thất thập giả y bạch thực nhục, lê dân bất cơ bất hàn, nhiên nhi bất vương giả, vị chi hữu dã.

Cầu trệ thực nhân thực nhi bất tri kiểm, đồ hữu ngạ biểu nhi bất tri phát, nhân tử, tắc viết, phi ngã dã, tuế dã. Thị hà dị vu thích nhân nhi sát chi, viết, phi ngã dã, bình dã. Vương vô tội tuế, tư thiên hạ chi dân chí yên.

(Không làm nhỡ nông vụ của trăm họ, lương thực sẽ ăn không xuể; lưới dày mắt không thả vào ao đầm lớn để đánh bắt, cá rùa sẽ ăn không xuể; khai thác lâm sản theo mùa nhất định, gỗ sẽ dùng không xuể. Lương thực và cá rùa ăn không xuể, gỗ dùng không xuể sẽ giúp trăm họ nuôi dưỡng gia đình, lo việc tang tế không có điều gì tiếc nuối. Trăm họ sinh dưỡng tử tang không có gì tiếc nuối, thì đây chính là khởi đầu của vương đạo.

Nhà có năm mẫu ruộng, trồng nhiều cây dâu, người năm mươi tuổi sẽ được mặc áo lụa. Các loài gia súc không bỏ lỡ mùa sinh sản của chúng, người bảy mươi tuổi sẽ được no đủ. Không chiếm đoạt nông vụ của người làm ruộng, nhà có mấy miệng ăn cũng sẽ không đói. Xây trường học, không ngừng truyền dạy đạo lý hiếu để cho người trẻ, người già tóc bạc sẽ không phải vai gánh đầu đội vất vả. Người bảy mươi tuổi được mặc áo lụa, trăm họ không bị đói, làm được như vậy mà lại không thống nhất được thiên hạ, đó là điều không thể xảy ra.

Nay, heo chó của kẻ phú quý được ăn lương thực dành cho con người, mà lại không biết ngăn chặn; trên đường có thấy người chết đói, mà lại không biết mở kho chẩn tế; người đã chết đói, mà lại nói “Đó không phải là trách nhiệm của ta, mà do mất mùa đói kém”, điều đó khác nào đã đâm chết người ta, còn nói “Không phải ta giết người, mà là binh khí giết”? Xin đại vương chớ đổ lỗi cho sự mất mùa, chỉ cần thi hành nhân chính, như vậy trăm họ trong thiên hạ sẽ đi theo ngài. (*Mạnh Tử, Lương Huệ Vương thượng, 1A.3*)

Đó là những chính sách và cách làm của một bậc “chân quân”.

Mạnh Tử phê phán các quân chủ ở thời đại ông, rằng họ quan tâm đến lợi ích và của cải của chính họ hơn là đến phúc lợi của thần dân của họ. Đoạn văn đầu tiên trong kinh điển của ông ghi lại sự bất mãn của Mạnh Tử đối với Lương Huệ Vương:

Mạnh Tử kiến Lương Huệ Vương. Vương viết, tâu, bắt viễn thiên lí nhi lai, diệc tương hữu dĩ lợi ngô quốc hồ. Mạnh tử đối viết, vương hà tất viết lợi, diệc hữu nhân nghĩa nhi dĩ hĩ. Vương viết, hà dĩ lợi ngô quốc, đại phu viết, hà dĩ lợi ngô gia, sĩ thứ nhân viết, hà dĩ lợi ngô thân, thượng hạ giao chinh lợi, nhi quốc nguy hĩ. Vạn thừa chi quốc thí kì

quân giả, tất thiên thừa chi gia, thiên thừa chi quốc, thí kì quân giả, tất bách thừa chi gia. Vạn thủ thiên yên, thiên thủ bách yên, bất vi bất đa hi, cầu vi hậu nghĩa nhi tiên lợi, bất đoạt bất yếm. Vị hữu nhân nhi di kì thân giả dã, vị hữu nghĩa nhi hậu kì quân giả dã. vương diệc viết nhân nghĩa nhi dĩ hĩ, hà tất viết lợi.

(Mạnh Tử đến yết kiến Lương Huệ Vương. Huệ Vương hỏi: “Lão tiên sinh không quản ngại nghìn dặm đến đây, liệu sẽ có lợi gì cho nước ta?”).

Mạnh Tử đáp: “Tâu đại vương, sao đại vương cứ phải nói đến cái lợi? Có nhân nghĩa là đủ rồi. Đại vương hỏi ‘có lợi như thế nào cho nước ta?’, đại phu hỏi ‘có lợi như thế nào cho ấp phong của ta?’, kẻ bình dân hỏi ‘có lợi như thế nào cho bản thân ta?’. Trên dưới tranh đoạt lợi ích của nhau, thì nước nguy mất. Ở đất nước có vạn chiếc chiến xa, kẻ giết vua ắt là đại phu có nghìn chiếc chiến xa; ở nước có nghìn chiếc chiến xa, kẻ giết vua ắt là đại phu có trăm chiếc chiến xa. Ở nước có vạn chiếc chiến xa, những đại phu này có nghìn chiếc chiến xa; ở nước có nghìn chiếc chiến xa, những đại phu này có trăm chiếc chiến xa, không thể nói là không nhiều, nếu xem nhẹ nghĩa mà xem trọng lợi, thì không chiếm đoạt địa vị và lợi ích của vua, họ sẽ không thoả mãn. Kẻ bất nhân sẽ bỏ rơi cha mẹ mình, kẻ không hành nghĩa sẽ bất chấp quân chủ của mình. Đại vương chỉ cần trọng nhân nghĩa là đủ, cần gì phải bàn đến lợi?” (Mạnh Tử, Lương Huệ Vương thượng, 1A.1)

Một bậc quân chủ mà chỉ coi trọng lợi ích sẽ thúc đẩy thần dân cũng coi trọng - và theo đuổi - lợi ích, lợi ích này không chỉ dẫn họ lầm đường lạc lối, rời xa việc nuôi dưỡng các mầm đạo đức của họ, mà trở trêu thay, còn chẳng mang lại lợi ích gì cho chính quân chủ và đất nước của ông ta. Công việc của quân chủ, như Khổng Tử đã nói,

là trở thành một tấm gương đạo đức: “Quân nhân, mạc bất nhân; quân nghĩa, mạc bất nghĩa” (Quân chủ nhân, thì chẳng có ai không nhân; quân chủ nghĩa, thì chẳng có ai không nghĩa) (*Mạnh Tử, Ly lâu hạ, 4B.5*). Tóm lại, đối với Mạnh Tử, chính quyền tốt là chính quyền cung cấp cái ăn chốn ở cũng như nêu một tấm gương đạo đức cho nhân dân, từ đó tạo ra một môi trường, vật chất và tinh thần, trong đó “tứ đoan” tiên thiên - nhân, nghĩa, lễ và trí - có thể trưởng thành một cách tự nhiên và không có trở ngại.

Mạnh Tử đi xa hơn, ông quả quyết, quân chủ thực hành loại nhân chính này, “dĩ dân vi bản” (*Mạnh Tử, Tận tâm hạ, 7B.14*) mới là quân chủ chân chính. Tương truyền, Kiệt - ông vua cuối cùng của nhà Hạ, và Trụ - ông vua cuối cùng của nhà Thương, là những hôn quân tàn bạo. Vì vậy, khi Tề Tuyên Vương hỏi:

Thang phóng Kiệt, Vũ Vương phạt Trụ, hữu chi?

Mạnh Tử đối viết: Vu truyền hữu chi.

Viết: Thần thí kỳ quân, khả hồ?

Viết: Tặc nhân giả vị chi tặc, tặc nghĩa giả vị chi tàn, tàn tặc chi nhân vị chi nhất phu. Văn tru nhất phu Trụ hĩ, vị văn thí quân dã.

(Thương Thang lưu đày Hạ Kiệt, Vũ Vương thảo phạt Thương Trụ, có những chuyện đó không?

Mạnh Tử đáp: Sử sách có chép như vậy.

Tuyên Vương hỏi: Bề tôi giết vua, có được không?

Mạnh Tử đáp: Kẻ bại hoại nhân gọi là tặc, kẻ bại hoại nghĩa gọi là tàn; loại người tàn tặc gọi là độc phu. Thần chỉ nghe nói giết kẻ độc phu Trụ, chứ chưa nghe nói bề tôi giết vua.) (*Mạnh Tử, Lương Huệ Vương hạ, 1B.8*)

Khi chủ trương rằng một quân chủ được gọi là quân chủ chỉ khi nào tỏ ra xứng đáng là một quân chủ “chân chính”, Mạnh Tử kết hợp quân chủ với thuyết “chính danh” của Khổng Tử: “Danh bất chính tắc ngôn bất thuận, ngôn bất thuận tắc sự bất thành” (*Luận ngữ* 13.4). Theo đánh giá của Mạnh Tử, giết Trụ Vương không phải là vấn đề giết vua, mà là vấn đề giết một kẻ vô dụng - kẻ đã ruồng bỏ đạo của bậc quân chủ và vì thế ruồng bỏ việc làm một bậc quân chủ thực sự. Quan điểm của Mạnh Tử ở đây - quan điểm này gây tiếng vang mạnh mẽ trong lịch sử Trung Hoa - là một kẻ thống trị không hành xử như một bậc quân chủ chân chính, chăm lo cho nhân dân bằng nhân nghĩa, thì sẽ bị lật đổ.

Mặc dù kẻ thống trị có thể bị lật đổ, nhưng ở đây không đòi hỏi một cuộc cách mạng của dân chúng, vì chỉ có các công khanh mới có quyền lật đổ một bạo quân (*Mạnh Tử*, 5B.9). Tuy vậy, với đoạn văn này, trách nhiệm của kẻ thống trị trong việc chăm lo cho lợi ích dân chúng - tạo ra một môi trường để mầm đạo đức của dân chúng phát triển - được hỗ trợ bằng một chế tài mạnh mẽ - phế truất kẻ thống trị bằng bạo lực. Hàng nghìn năm nay, đoạn văn này đôi khi được trích dẫn - mặc dù không hoàn toàn chính xác, như tôi vừa trình bày - như là sự ủng hộ đối với quyền nổi loạn của dân chúng.

Tuân Tử

1. Về bản tính con người và tu thân

Về vấn đề bản tính con người, hai nhà triết học có sự bất đồng dễ thấy. Nếu đối với Mạnh Tử, bản tính con người bao gồm mầm nhân, thì đối với Tuân Tử, nó lại là ngọn nguồn của sự vô đạo đức và sự

ngoan cố. Trực tiếp nhắm vào bậc tiền bối của mình, Tuân Tử tuyên bố, “Mạnh Tử nói bản tính của con người là thiện, tôi thì cho rằng quan điểm đó là sai lầm” (*Tuân Tử, Thiên thứ 23, “Tín ác”*). Trong phần mở đầu chương tập trung toàn bộ vào vấn đề “nhân chi tính ác”, Tuân Tử giải thích:

Nhân chi tính ác, kì thiện giả nguy dã. Kim nhân chi tính, sinh nhi hữu hảo lợi yên, thuận thị, cố tranh đoạt sinh nhi từ nhượng vong yên; sinh nhi hữu tật ác yên, thuận thị, cố tàn tặc sinh nhi trung tín vong yên; sinh nhi hữu nhĩ mục chi dục, hữu hảo thanh sắc yên, thuận thị, cố dâm loạn sinh nhi lễ nghĩa văn lí vong yên. Nhiên tắc tòng nhân chi tính, thuận nhân chi tình, tất xuất vu tranh đoạt, hợp vu phạm phân loạn lí, nhi quy vu bạo. Cố tất tương hữu sự pháp chi hóa, lễ nghĩa chi đạo, nhiên hậu xuất vu từ nhượng, hợp vu văn lí, nhi quy vu trị. Dụng thử quan chi, nhân chi tính ác minh hĩ, kì thiện giả nguy dã.

(Bản tính của con người là ác, những hành vi thiện chỉ là giả tạo. Bản tính của con người ngay từ khi sinh ra đã có lòng tham lợi, vì xuôi theo bản tính này, nên thường tranh đoạt nhau, không coi trọng khiêm nhường; con người sinh ra đã có lòng đố kỵ thù hận, vì xuôi theo bản tính này, nên sinh ra chuyện tàn hại người trung hậu lương thiện, như vậy lòng trung tín sẽ không còn. Con người sinh ra đã có bản năng ham hố thanh sắc, thích nghe những điều bùi tai, ham nhìn những thứ thích mắt, vì xuôi theo bản tính, nên sinh ra chuyện dâm loạn, chế độ lễ nghi và quy phạm đạo đức đều không còn. Đã như vậy, thì phóng túng bản tính, xuôi theo dục vọng, sẽ sinh ra tranh đoạt, vi phạm danh phận đẳng cấp, nhiều loạn chế độ lễ nghi, từ đó dẫn đến bạo loạn; bởi vậy, phải có sự giáo hoá của người trên và pháp chế, sự dẫn dắt của lễ nghi, sau đó mới có thể xác lập trật tự bình thường hợp với chế độ đẳng cấp, thực hiện sự ổn định xã hội. Vì

thế, vấn đề bản tính của con người là ác đã rất rõ ràng, những hành vi lương thiện chỉ là giả tạo.) (*Tuân Tử, Thiên thứ 23, Tính ác*)

Tuân Tử kiên trì cho rằng, con người phải chế ngự bản tính của mình mới có thể trở nên tốt. Do đó - giống như Mạnh Tử - Tuân Tử rất coi trọng quá trình tu dưỡng. Nhưng đối với Tuân Tử, mục tiêu không phải là việc bồi dưỡng bản tính bẩm sinh của con người, mà là việc khắc chế và điều chỉnh xung động bản năng của con người.

Dựa trên quan điểm về bản tính và yêu cầu “sửa đổi” nó, Tuân Tử chú trọng nhiều hơn vào vai trò của việc học và các quy tắc lễ nghi trong quá trình tu dưỡng so với Mạnh Tử. Học tập và lễ nghi là những công cụ không thể thiếu trong việc làm cho con người thích ứng với văn hoá, trong việc tạo dựng lại bản tính cố hữu. Đối với Mạnh Tử, vốn cho rằng bản tính của con người là phát triển theo chiều hướng thiện một cách tự nhiên, những công cụ này đơn giản là không mấy cần thiết. Điều đó không có nghĩa là Mạnh Tử hoàn toàn loại trừ chúng, mà là chúng không có vai trò nổi bật trong suy nghĩ của ông giống như trong suy nghĩ của Tuân Tử, mà là sự vun bồi dịu dàng đối với các mầm thiện bên trong cần thiết hơn.

Vai trò quan trọng của học tập trong Nho giáo của Tuân Tử được thể hiện ngay thiên đầu tiên kinh điển “Tuân Tử”:

Quân tử viết: Học bất khả dĩ dĩ. Thanh, thủ chi vu lam, nhi thanh vu lam; băng, thủy vi chi, nhi hàn vu thủy. Mộc trực trung thẳng, nhụ dĩ vi luân, kì khúc trung quy, tuy hữu cảo bạo, bất phục đỉnh giả, nhụ sử chi nhiên dã. Cổ mộc thụ thẳng tắc trực, kim tự lệ tắc lợi, quân tử bác học nhi nhật

tham tỉnh hồ kỷ, tắc tri minh nhi hành vô quá hĩ. Cố bất đẳng cao sơn, bất trí thiên chi cao dã; bất lâm thâm Khê, bất tri địa chi hậu dã; bất văn tiên vương chi di ngôn, bất tri học vấn chi đại dã. Kiền, viết, di, hạc chi tử, sinh nhi đồng thanh, trường nhi dị tục, giáo sử chi nhiên dã. Thi viết: “Ta nhĩ quân tử, vô hăng an tức. Tĩnh cộng nhĩ vị, hảo thị chính trực. Thần chi thánh chi, giới nhĩ cảnh phúc”. Thần mạc đại vu hóa đạo, phúc mạc trường vu vô họa.

(Quân tử nói: Việc học không thể dừng lại. Màu chàm được chiết xuất từ cỏ lam, nhưng xanh hơn cỏ lam; băng do nước ngưng tụ thành, nhưng lạnh hơn nước. Gỗ thẳng giống như dây mực của thợ mộc, nhưng hơi lửa sẽ có thể khiến nó cong vênh, từ đó làm thành bánh xe, độ cong của nó giống như được vẽ bằng thước cong, dù lại được hơi lửa nóng, bị nắng gắt chiếu, nó cũng không thể trở lại hình dạng ban đầu, đó là do hơi lửa khiến nó thành như vậy. Do đó, gỗ được dùng dây mực gia công mới có thể thành thẳng, dao kiếm bằng kim loại được mài trên đá mới có thể sắc bén, người quân tử học rộng, mà lại biết nhìn lại mình hàng ngày, thì sẽ có kiến thức cao minh và hành vi sẽ không phạm sai lầm.) (*Tuân Tử, Thiên thứ nhất – Khuyến học*)

Ở đây, việc học được trao cho sức mạnh lớn lao để lọc bỏ những thô lậu, phóng túng và ích kỷ trong bản tính của con người và đúc tạo - thực ra là *cưỡng bức* - nó trở nên nhạy cảm với đạo đức.

Như chúng ta đã thấy, nếu so sánh, Mạnh Tử không coi việc học là công cụ uốn nắn mạnh mẽ như Tuân Tử, vì lý do đơn giản là đối với ông, “mầm” đức của con người cần sự vun bồi nhẹ nhàng, chứ không phải là một sự uốn nắn, nhuộm màu hay mài giũa cứng rắn, để sản sinh tính thiện đích thực. Do đó, mặc dù Mạnh Tử có thể khuyến khích con người “bác học” (*Mạnh Tử, 4B.15*), giống như

Khổng Tử (thí dụ, *Luận ngữ*, 2.27, 9.2), đồng thời có thể thúc giục các bậc quân chủ chân chính xây dựng trường học để khai sáng các mối quan hệ xã hội phù hợp, như các bậc quân chủ trong thời kỳ Tam Đại^[10] rực rỡ đã làm (*Mạnh Tử*, 3A.3), nhưng việc học tập theo khuôn khổ hoặc giáo dục nhà trường không mang tính cấp bách đối với ông như đối với Tuân Tử, và do đó nhận được ít sự chú ý có hệ thống hơn.

Đối với Tuân Tử, nếu việc học là một công cụ chuyển đổi hữu hiệu, nó phải là học đúng. Vì lý do này, ông đã lập một chương trình dạy học kiểu mẫu, chương trình dạy học này được tuân thủ suốt đời:

Học ố hồ thủy? Ố hồ chung? Viết: Kì sở tắc thủy hồ tụng kinh, chung hồ độc lễ; kì nghĩa tắc thủy hồ vi sĩ, chung hồ vi thánh nhân. Chân tích lực cửu tắc nhập. Học chí hồ một nhi hậu chỉ dã. Cố học sở hữu chung, nhược kì nghĩa tắc bất khả tu du xá dã. Vi chi nhân dã, xá chi cảm thú dã.

(Việc học bắt đầu từ đâu? Rồi kết thúc ở đâu? Đáp rằng: Nếu xét theo chương trình học, thì bắt đầu từ việc đọc “Kinh Thi”, “Kinh Thư”, đến khi đọc xong “Kinh Lễ” thì kết thúc; xét theo ý nghĩa của việc học, bắt đầu từ lúc là một người có ý thức, đến khi trở thành thánh nhân thì thôi. Thật tâm thành ý, tích lũy từng ngày, giữ sức bền lâu mới có thể học mà thành tài, học đến già chết mới thôi. Cho nên, nếu xét theo chương trình học thì có điểm dừng, nhưng nếu xét theo ý nghĩa của việc học thì không được ngừng dù chỉ một khắc. Làm được điều này thì thành con người; bỏ học giữa chừng thì thành cảm thú) (*Tuân Tử*, *Thiên thứ nhất*, *Khuyến học*).

Tuân Tử cung cấp phương hướng chương trình dạy học sâu hơn, quy định các môn học và “sách giáo khoa” bao gồm trong đó -

thậm chí ám chỉ cả thứ tự mà chúng được áp dụng.

Cổ thư giả, chính sự chi kỉ dã; thi giả, trung thanh chi sở chỉ dã, lễ giả, pháp chi đại hề, loại chi cương kỉ dã, cổ học chí hồ lễ nhi chỉ hĩ, phu thị chi vị đạo đức chi cực. Lễ chi kính văn dã, nhạc chi trung hòa dã, thi thư chi bác dã, xuân thu chi vi dã, tại thiên địa chi gian giả tất hĩ.

(“Kinh Thư” chép lại các chính sự thời cổ; “Kinh Thi” thu thập các bài thơ ca có nhạc luật hài hoà; lễ là tiền đề của pháp chế, quy phạm của sự vật, cho nên học được lễ nghi thì coi như đã đạt đến tận cùng, có nghĩa là đã đạt đến đỉnh điểm của đạo đức. Lời văn cung kính của “Kinh Lễ”, sự trung chính hài hoà của “Kinh Nhạc”, sự rộng rãi của “Kinh Thi”, “Kinh Thư”, những lời nói ngắn gọn nhưng hàm nghĩa lớn lao của “Kinh Xuân thu”, tất cả những điển tịch này đã bao quát mọi sự vật trong trời đất.) (*Tuân Tử, Thiên thứ nhất, Khuyến học*)

Đoạn văn này tiêu biểu cho nỗ lực đầu tiên trong tín ngưỡng Nho gia nhằm xây dựng một chương trình dạy học mạch lạc cho người học đạo.

Rõ ràng là, lễ nghi là trung tâm chương trình học của Tuân Tử. Tuân Tử cho rằng, chính nhờ sự dẫn dắt của lễ nghi mà khuynh hướng tà ác của con người có thể bị chế ngự và, theo thời gian, hành vi của con người có thể trở nên quen với việc làm điều thiện:

Cổ cầu mộc tất tương đãi ổn quát, chung kiêu nhiên hậu trực; độn kim tất tương đãi lung lệ nhiên hậu lợi; kim nhân chi tính ác, tất tương đãi sư pháp nhiên hậu chính, đắc lễ nghĩa nhiên hậu trị, kim nhân vô sư pháp, tắc thiên hiểm nhi bất

chính; vô lễ nghĩa, tác bội loạn nhi bất trị, cổ giả thánh vương dĩ nhân tính ác, dĩ vi thiên hiem nhi bất chính, bội loạn nhi bất trị, thị dĩ vi chi khởi lễ nghĩa, chế pháp độ, dĩ kiểu sức nhân chi tình tính nhi chính chi, dĩ nhiều hóa nhân chi tình tính nhi đạo chi dã, thủy giai xuất vu trị, hợp vu đạo giả dã.

(Cho nên, gỗ cong phải được gia nhiệt uốn nắn bằng công cụ mới thẳng được; đồ kim loại cùn phải được mài mới sắc bén được. Bản tính “ác” của con người phải được sự giáo hoá của bậc trên và phép tắc mới uốn nắn được, hiểu được lễ nghĩa, thiên hạ thái bình. Nếu không có sự giáo hoá của bậc trên và phép tắc, thì sẽ thiên theo tà ác chứ không ngay thẳng; không thông lễ nghĩa thì sẽ phản nghịch làm loạn khiến xã hội rối ren. Các bậc thánh vương thời xưa, do con người tính ác, nghiêng theo tà chứ không ngay thẳng, phản nghịch làm loạn, không giữ trật tự, nên định ra chế độ lễ nghi để uốn nắn tính tình của con người, thuần phục, giáo hoá và dẫn dắt họ, làm cho mọi người tuân thủ trật tự xã hội, hợp với quy phạm đạo đức.). (*Tuân Tử, Thiên thứ 23, Tính ác*)

Tuân Tử kết thúc đoạn này bằng điệp khúc xuyên suốt tác phẩm của ông - nỗ lực có mục đích, đầy sự quan tâm để sửa đổi hoặc điều chỉnh bản tính bẩm sinh ngoan cố của chúng ta: “Dụng thử quan chi, nhân chi tính ác minh hĩ, kì thiện giả ngụy dã” (Vì thế, vấn đề bản tính của con người là ác đã rất rõ ràng, những hành vi lương thiện chỉ là giả tạo.)

Đối với Mạnh Tử, như chúng ta có thể nhận định, lễ nghi không có tác dụng “kéo thẳng” hoặc kiềm chế giống nhau, vì sự kiềm chế không có vai trò trong quan điểm của ông về bản tính lương thiện của con người. Theo lý giải của Mạnh Tử, uốn nắn việc, thực hành lễ - giống như nhân, nghĩa và trí - chẳng qua chỉ là tiến trình tự nhiên

của bản tính con người; theo như ông nói, nó là một “sự tô điểm” của nhân và nghĩa (*Mạnh Tử*, 4A.27, *tham khảo* 7A.21), chứ không phải là một thứ công cụ để tạo ra những đức tính tốt đẹp này.

Tuy vậy, đối với *Tuân Tử*, lễ nghi là thành phần quan trọng của việc tu thân dưỡng tính. Như ông giải thích trong thiên được trích dẫn ở trên, chúng giúp ích cho việc “kéo thẳng”, nhưng chúng cũng bồi dưỡng con người về tình cảm và tâm lý. Việc thực hành lễ phù hợp sẽ cho phép con người bày tỏ cảm xúc mà không có nguy cơ phá hoại trật tự xã hội. Thông qua điều tiết hoặc “khai hoá” cảm xúc và ham muốn bẩm sinh phóng túng của con người, lễ nghi thúc đẩy con người khiến cho tâm tính của mình hài hoà với thế giới rộng lớn hơn xung quanh: “Lễ giả, đoạn trường tục đoản, tổn hữu dư, ích bất túc, đạt ái kính chi văn, nhi tư thành hành nghĩa chi mỹ giả dã” (Lễ phải làm được việc lấy dài bù ngắn, giảm bớt dư thừa, bù đắp sự thiếu hụt, vừa biểu hiện được nghi thức ái mộ sùng kính, vừa vun bồi được tâm tính hành sự theo lễ) (*Tuân Tử*, *Thiên thứ mười chín*, *Lễ luận*). Do đó, lễ làm cho sự thoả mãn tình cảm của con người trở thành có thể, ngay cả khi nó ức chế hầu hết sự xung động bản năng rối loạn. *Tuân Tử* nói, “phàm lễ, thủy hồ chuyết, thành hồ văn, chung hồ duyệt giáo. Cố chí bị, tình văn câu tẫn; kì thứ, tình văn đại thắng; kì hạ phục tình dĩ quy đại nhất dã” (Mọi thứ lễ, ban đầu mộc mạc, sau này dần hoàn bị, cuối cùng đạt đến mức vừa ý. Cho nên, lễ hoàn hảo nhất có thể làm cho tâm tính và nghi thức của lễ phát huy đến tột cùng; thứ đến là, hoặc tâm tính vượt trên nghi thức, hoặc nghi thức vượt trên tâm tính; tiếp theo là trở lại trạng hướng thời thái cổ, chỉ chú trọng đến sự mộc mạc) (*Tuân Tử*, *Thiên thứ mười chín*, *Lễ luận*). Như vậy, nếu được thực hiện một cách tốt đẹp, lễ sẽ có một vẻ đẹp

mạnh mẽ, một sức hút thẩm mỹ nâng tầm con người và mang lại hạnh phúc tinh thần cho con người,

Cuối cùng, *lễ* còn đảm nhận chức năng quan trọng trong việc phân chia các địa vị khác nhau trong xã hội - một chức năng mà chính Khổng Tử chắc chắn cũng tán đồng. Tuân Tử viết:

Phân quân tắc bất thiên, nghệ tề tắc bất nhất, chúng tề tắc bất sử ... Nghệ vị tề, nhi dục ác đồng, vật bất năng đạ tắc tất tranh; tranh tắc tất loạn, loạn tắc cùng hĩ. Tiên vương ác kì loạn dã, cố chế lễ nghĩa dĩ phân chi, sử hữu bản phú quý tiện chi đẳng, tức dĩ tương kiêm lâm giả, thị dưỡng thiên hạ chi bản dã.

(Phân ra chức vị của mỗi người ngang nhau thì sẽ chẳng ai cai quản ai, quyền thế ngang nhau thì cũng chẳng ai thống trị ai, mọi người bình đẳng thì chẳng ai có thể sai khiến ai... Nếu quyền thế địa vị của con người ngang nhau, mà sự thích và ghét giống nhau, thì do của cải không thể thoả mãn nhu cầu, nên sẽ tranh đoạt của nhau; một khi phát sinh tranh đoạt thì nhất định sẽ hỗn loạn, xã hội hỗn loạn sẽ rơi vào rối ren. Các bậc thánh vương xưa rất ghét sự hỗn loạn, nên lập ra lễ nghi để phân biệt, khiến có sự khác biệt giàu nghèo, sang hèn, để có thể dựa theo đó mà cai trị một cách toàn diện, đó là nguyên tắc căn bản của việc cai trị thiên hạ.) (*Tuân Tử, Thiên thứ 9, Vương chế*)

Lễ nghi tăng cường chế độ đẳng cấp của xã hội. Chúng thêm vào sự kết dính và sự ổn định cho trật tự đẳng cấp, khuyến khích tất cả mọi người - “giàu và nghèo”, “kiệt xuất và tầm thường” - phát huy vai trò phù hợp của mình.

2. Tư tưởng và tính hoàn thiện về đạo đức

Chúng ta không nên để quan điểm tương đối u ám của Tuân Tử về bản tính con người che khuất một điểm cơ bản: Ông tin tưởng vào khả năng hoàn thiện về đạo đức của con người cũng mạnh mẽ như Mạnh Tử. Ông viết:

Đồ chi nhân khả dĩ vi Vũ ... Nhiên nhi đồ chi nhân dã, giai hữu khả dĩ tri nhân nghĩa pháp chính chi chất, giai hữu khả dĩ năng nhân nghĩa pháp chính chi cụ, nhiên tắc kì khả dĩ vi Vũ minh hĩ.

(Người bình thường đi trên đường cũng có thể trở thành vua Vũ (một bậc minh quân) ... Bất kỳ người bình thường nào đi trên đường cũng có tố chất cần thiết để hiểu được nhân nghĩa pháp chế và thực hành chúng. Cho nên việc người bình thường đi trên đường cũng có thể trở thành người như vua Vũ là rất rõ ràng.) (*Tuân Tử, Thiên thứ 23, Tính ác*)

Tóm lại, chính vì con người sinh ra đã có khả năng nhận biết, phân biệt cái đúng từ cái sai, nên con người có thể hiểu được đạo đức từ trong môi trường của mình. Nếu theo Mạnh Tử, chính bản tính của con người đã phân biệt một cách hoàn toàn con người với cầm thú, thì theo Tuân Tử, chính khả năng nhận biết và thực hành những điều nhận biết của con người, thông qua hoạt động có ý thức, đã tách biệt con người một cách rõ ràng khỏi các loài sinh vật khác.

Tuy nhiên, mặc dù con người có thể hiểu được đạo đức, nhưng tại sao họ lại muốn hiểu? Tại sao con người, bản tính ác, với các ham muốn ích kỷ “tự nhiên”, hám lợi, hay ganh ghét đố kỵ, lại có sự thôi thúc hướng thiện? Nói cách khác, tại sao con người với bản tính ác

lại lựa chọn việc đặt các công cụ uốn nắn là học tập và lễ nghi lên vị trí hàng đầu? Lời giải thích của Tuân Tử rất thú vị:

Phàm nhân chi dục vi thiện giả, vi tính ác dã. Phu bạc nguyên hậu, ác nguyên mĩ, hiệp nguyên quảng, bản nguyên phú, tiện nguyên quý, cầu vô chi trung giả, tất cầu vu ngoại. Cố phú nhi bất nguyên tài, quý nhi bất nguyên nghệ, cầu hữu chi trung giả, tất bất cập vu ngoại. Dụng thử quan chi, nhân chi dục vi thiện giả, vi tính ác dã.

(Bình thường nói con người muốn làm điều thiện, đều là vì bản tính ác. Người có ít thì muốn có được nhiều, người xấu xí thì muốn được đẹp đẽ, kẻ hẹp hòi thì muốn trở nên rộng rãi, người nghèo khó thì muốn được giàu có, kẻ hèn thì muốn trở nên sang trọng, nếu bản thân không có được thì ắt sẽ tìm kiếm từ bên ngoài; cho nên, người giàu thì không còn ngưỡng mộ tiền tài, kẻ sang thì không còn ham mộ quyền thế, nếu bản thân đã có thì đương nhiên không cần phải tìm kiếm từ bên ngoài. Theo đó suy ra, con người sở dĩ muốn trở nên thiện, chính là bởi bản tính con người là ác vậy) (*Tuân Tử, Thiên thứ 23, Tính ác*).

Rõ ràng là chính dục vọng cùng cảm giác ngưỡng mộ và đổ kỵ với cái bẩm sinh đã có khiến chúng ta tích cực tìm kiếm để sở hữu cái thiện mà chúng ta chưa có. Ở đây con người không theo đuổi cái thiện vì mục đích của cái thiện, ít nhất là ở giai đoạn đầu, mà chủ yếu là để thoả mãn sự khao khát của con người về thứ không phải của mình. Vì thế, mĩ mai thay, sự theo đuổi đạo đức lại bắt nguồn từ sự ích kỷ và tham lam.

Nhưng không chỉ có bản tính ích kỷ của con người giải thích sự hăng hái tìm kiếm cái thiện. Chính sự nhận thức của tâm trí cũng cho

thấy nếu con người tạo sự tự do thể hiện cho các khuynh hướng bẩm sinh phóng túng của mình, thì hiện tượng “hội loạn nhi tương vong” (gây rối và tàn hại lẫn nhau) sẽ xảy ra (*Tuân Tử, Thiên thứ 23. Tính ác*). Kết luận là “hội loạn nhi tương vong” không nằm trong tính tự lợi của con người, chúng không thúc đẩy họ thoả mãn tham dục của mình, tâm trí sẽ hướng tới việc khắc chế những khuynh hướng bẩm sinh và chuyển hướng sang các nguyên tắc lễ nghi và các giáo lý kinh điển cho việc giáo hoá.

3. Về quân chủ

Theo *Tuân Tử*, trách nhiệm của quân chủ là xây dựng trật tự trong dân chúng vốn bẩm sinh không thích nó. Quân chủ hiểu rằng đam mê và ham muốn của dân chúng phải được khắc chế nếu muốn đạt được trật tự và sự hài hoà xã hội. Thông qua sự chỉ dẫn lễ nghi hàng ngày, quân chủ nỗ lực kiềm chế những đam mê và ham muốn này, từ đó hướng dân chúng đến một mô thức hành vi phù hợp mang tính xã hội.

Tuy nhiên, *Tuân Tử* nhận thức rằng, có một số chủ đề dành cho những người mà tác động tương đối nhẹ nhàng của *lễ* là không đủ, những người xung động phóng túng đến mức cần đến các biện pháp khống chế khác quyết đoán hơn. Vì lý do này, ông cho rằng quân chủ cũng cần dùng đến hình luật làm công cụ duy trì trật tự. Lý tưởng của *Tuân Tử* là một xã hội mà trong đó trật tự và sự hài hoà được tạo dựng và duy trì ở một mức độ lớn thông qua tác động biến đổi của việc thực hành *lễ*; tuy nhiên, khi *lễ* thất bại, quân chủ phải dựa vào các công cụ hình luật có tính cưỡng chế hơn.

Xã hội lý tưởng này chỉ có thể thực hiện được khi có một “chân vương”. Chỉ có quân chủ có nhân nghĩa mới có thể áp dụng biện pháp đúng đắn đối với dân chúng và xác định cách tốt nhất để kiềm chế sự tư lợi của họ. Quân chủ phải là một phán quan nhạy bén và công chính, biết rõ khi nào cần dẫn dắt bằng lễ và khi nào thì buộc phải dùng hình luật. Vì quân chủ có lòng thương dân và tử tế trong trị vì, nên dân chúng sẵn sàng ủng hộ quân chủ.

Tuân Tử tương đối thực tế trong đánh giá về khả năng một vị “chân vương” thật sự sẽ xuất hiện cùng với quyền lực trong thời đại của ông. Khác với Mạnh Tử, người dành phần lớn cuộc đời để thuyết phục các quân chủ đương thời phấn đấu trở thành chân vương, Tuân Tử thừa nhận rằng, điều tốt nhất có thể hy vọng là một vị quân chủ có thể áp đặt trật tự - bất kể thông qua hình luật hay sức mạnh - trong xứ sở. Ông kết luận, thời đại của các bậc thánh quân đã qua từ lâu; điều cần thiết hiện nay là một bá vương có thể ít nhất đảm bảo một chính quyền ổn định và một chế độ xã hội có trật tự, nếu không thì phải là một cộng đồng hoàn thiện và hài hoà về mặt đạo đức thông qua lễ.

Người và trời theo quan điểm của Mạnh Tử và Tuân Tử

Vào thế kỷ 4 trước Công nguyên, Mạnh Tử cho rằng trời là một thực thể luân lý. Chỉ một thế kỷ sau đó, Tuân Tử đã khắc hoạ trời là một thực thể tự nhiên, vận hành theo nhịp độ tự thân và không có bất kỳ xung động đạo đức nào; đối với ông, trời gần giống như “tự nhiên” hoặc “trật tự tự nhiên”. Xét đến những quan điểm khác biệt, hẳn

nhân hai triết gia này cũng có cách hiểu khác nhau về vai trò của trời trong cuộc sống của con người.

Một sự liên kết đạo đức chặt chẽ giữa người và trời, theo Mạnh Tử:

Hữu thiên tước giả, hữu nhân tước giả. Nhân nghĩa trung tín, nhạc thiện bất quyện. Thử thiên tước dã.

(Có đẳng cấp tước vị của trời, có đẳng cấp tước vị của nhân gian. Xây dựng mối quan hệ tương thân tương ái giữa người với người, lựa chọn lối hành xử tốt nhất, trung thực, thành tín, sẵn lòng giúp đỡ mọi người mà không thấy chán, ấy là đẳng cấp tước vị của trời.) (*Mạnh Tử, Cáo Tử thượng, 6A.16*)

Trời có trách nhiệm về những gì thuộc về đạo đức trong con người, vì con người nhận được từ trời mầm đức hạnh của mình. Nếu con người muốn trở nên hoàn hảo, có nhân tính, thì có nghĩa vụ phát triển những mầm đức hạnh. Bằng cách phát triển chúng, con người đang phù hợp với - và thoả mãn - sự sắp đặt đạo đức của trời đối với mình. Do đó, theo một ý nghĩa nào đó, trời đang điều khiển chuẩn mực hành vi của con người về mặt sinh học.

Trong một đoạn văn tương đối độc đáo nói về phạm vi rộng lớn của trời và gợi ý về sự thống nhất vũ trụ trong sách Mạnh Tử, nhà triết học khẳng định:

Tận kì tâm giả, trì kì tính dã, tri kì tính, tắc tri thiên hĩ. Tồn kì tâm, dưỡng kì tính, sở dĩ sự thiên dã.

(Nếu con người tận tâm sẽ biết được bản tính. Biết được bản tính sẽ biết được trời. Bảo tồn tâm của mình, tu dưỡng tính của mình sẽ có thể phụng sự trời.) (*Mạnh Tử, Tận tâm thượng, 7A.1*)

Ý của Mạnh Tử ở đây là muốn khắc sâu vào những người theo quan điểm của ông sự kết nối đạo đức chặt chẽ giữa người và trời. Nếu trời là thực thể tạo ra đạo đức của con người, là thực thể tạo ra tiềm năng đạo đức khắc ghi vào tâm trí con người, thì việc thực hiện đạo đức này mang lại cái nhìn sâu sắc vào sự sắp đặt của trời. Đây chính là “tri thiên” (biết trời). Thực hiện các nhiệm vụ mà trời giao phó cho chúng ta từ khi sinh ra, thực hiện các trách nhiệm đạo đức mà trời gieo mầm trong chúng ta, ấy là “sự thiên” (phụng sự trời). Thuật ngữ “sự thiên” còn nhắc nhở chúng ta rằng rốt cuộc chúng ta phụ thuộc vào quyền lực tạo lập của trời.

Sự lý giải của Tuân Tử về trời hoàn toàn khác. Đối với ông, trời là tự nhiên, không có ý đồ gì, và vì thế không có kết nối đạo đức với nhân loại. Trên thực tế, Tuân Tử chỉ trích niềm tin rộng rãi đương thời rằng trời và người tương giao, thể hiện sự tán thành và không tán thành thông qua các điềm báo:

Tinh trụ mộc minh, quốc nhân giai khủng. Viêt: Thị hà dã? Viêt: Vô hà dã! Thị thiên địa chi biến, âm dương chi hóa, vật chi hãn chí giả dã. Quái chi, khả dã; nhi úy chi, phi dã.

(Sao băng rơi xuống, cây cối kêu gào, người trong nước đều sợ hãi, nói: Tại sao như vậy? Đáp rằng: Chẳng có gì cả. Đó là sự biến đổi của giới tự nhiên, sự biến đổi của hai khí âm dương, hiện tượng rất ít khi xuất hiện trong sự vật. Thấy nó

là thì được; chứ sợ nó thì là sai lầm.) (*Tuân Tử, Thiên thứ 17, Thiên luận*)

Trời ở đây là trật tự tự nhiên. Các hình thức biểu hiện của nó không gì ngoài “âm dương chi hóa” (sự biến đổi của hai khí âm dương) trong vũ trụ. Trời không có ý hoặc cố tình “giao tiếp” hoặc phản ứng với hoạt động của con người. Trước tác của Tuân Tử phản đối những người tin rằng trời là một thực thể đáp ứng lời cầu xin của họ: “Vu nhi vũ, hà dã? Viết: Vô hà dã, do bất vu nhi vũ dã” (Tế thần cầu mưa sẽ được mưa, tại sao như vậy? Đáp rằng: Chẳng có gì cả, nó cũng giống như không tế thần cầu mưa mà vẫn mưa vậy). Và, ông nhắc nhở họ: “Thiên bất vi nhân chi ố hàn dã tuyết đông” (Trời không vì con người sợ rét mà huỷ bỏ mùa đông đâu) (*Tuân Tử, Thiên thứ 17, Luận thiên*). Sự kiên trì của ông cho thấy ông nhìn nhận sâu sắc như thế nào về tục lệ và niềm tin “mê tín” đương thời. Và thông điệp mà ông muốn truyền tải rất rõ ràng: Trời chẳng hề quan tâm đến con người!

Đó là bởi trời không kết nối hoặc quan tâm về mặt đạo đức khiến cho con người phải tìm đến các nhà hiền triết và những lễ nghi mà họ lập ra để có sự chỉ dẫn đạo đức. Trời không ban cho sự thiên phú về mặt đạo đức hay hỗ trợ về mặt đạo đức. Thật vậy, theo quan điểm của Tuân Tử, điều giúp cho các bậc thánh quân cổ đại - Nghiêu, Thuấn và Vũ - xứng đáng được tôn kính và ca ngợi là họ hiểu rằng con người cần một tập hợp các quy tắc lễ nghi để mang lại định hướng đạo đức.

Khi mọi thứ đều thuận lợi đối với con người, khi mọi thứ đều thuận lợi đối với xã hội, thì đó hoàn toàn là do con người làm ra. Con

người phải nhận thức được rằng, rất nhiều thứ của mình không phải là do ý trời hoặc số phận, như nhiều người tin thế:

Trị loạn, thiên dã? Viết: Nhật nguyệt tinh thần thụ lịch, thị vũ kiệt chi sở đồng dã, vũ dĩ trị, kiệt dĩ loạn; trị loạn phi thiên dã.

(Xã hội thịnh trị hay rối ren có phải do trời quyết định không? Đáp rằng: Mặt trời mặt trăng, các vì tinh tú, lịch pháp, vào thời vua Vũ hay vua Kiệt đều giống nhau cả; vậy mà vua Vũ giúp thiên hạ an thịnh trị, vua Kiệt lại khiến thiên hạ rối ren; như vậy sự thịnh trị hay rối ren của xã hội không phải do trời định.) (*Tuân Tử, Thiên thứ 17, Thiên luận*)

Rất nhiều thứ chỉ đơn giản phụ thuộc vào nỗ lực của con người.

Mặc dù trời không tồn tại nhằm mục đích đáp ứng cho con người, nhưng Tuân Tử thừa nhận rằng trong “sự biến đổi hai khí âm dương”, trời có tác động mạnh mẽ đối với sự vật. Tuân Tử khuyến cáo con người cần cảnh giác với những tác động này, đồng thời tận dụng chúng ở mức độ lớn nhất có thể.

Đại thiên nhi tư chi, thực dữ vật súc nhi chế chi! Tòng thiên nhi tụng chi, thực dữ chế thiên mệnh nhi dụng chi! Vọng thời nhi đãi chi, thực dữ ứng thời nhi sử chi! Nhân vật nhi đa chi, thực dữ sính năng nhi hóa chi!

(Cho rằng trời vĩ đại mà ngưỡng mộ nó, sao bằng coi nó là loài vật mà khống chế nó? Tuân theo trời và ca tụng nó, sao bằng nắm bắt quy luật của trời mà lợi dụng nó? Trông ngóng bốn mùa mà chờ nó đến, sao bằng thích ứng với từng mùa để nó

phục vụ con người? Dựa dẫm vào sự sinh sôi tự nhiên của vạn vật, sao bằng thi triển tài năng mà bắt chúng biến đổi theo nhu cầu của con người?) (*Tuân Tử, Thiên thứ 17, Thiên luận*)

Đối với Tuân Tử, trời tách biệt với những thứ khác, không dính dáng đến thế giới loài người hay hạnh phúc của con người; tuy nhiên, thông qua nỗ lực có ý thức được mô tả ở đây, con người có thể tìm thấy rất nhiều thứ có ích cho cuộc sống trong các tác động biến đổi âm dương không ngừng, trong sự thay đổi không ngừng của trời.

Kết luận lại: Mạnh Tử và Tuân Tử, những người sáng lập hai nhánh chính của Nho giáo thời kỳ đầu, đồng ý rằng: (1) Con người có thể hoàn hảo về mặt đạo đức; và (2) để đạt được sự hoàn hảo về mặt đạo đức, con người phải thực hiện một quá trình tu thân. Nhưng đối với Mạnh Tử, các nguồn tiềm năng đạo đức nằm ở bên trong, được tìm thấy trong chính bản tính của con người; đối với Tuân Tử, nó được tìm thấy ở bên ngoài, trong văn hoá, đặc biệt là trong chế độ lễ nghi được các bậc thánh hiền thời cổ lập ra. Do đó, đối với Mạnh Tử, tu thân phần lớn là một quá trình bồi dưỡng nhẹ nhàng, duy trì việc phát triển cái thiện bên trong được che chở khỏi những tác động có hại và đồi bại của xã hội; đối với Tuân Tử, quá trình này mở rộng và tích cực hơn một cách cần thiết, đồng thời trực tiếp tìm trong xã hội các công cụ có thể “uốn nắn” hoặc sửa đổi lại bản tính đồi bại bên trong của con người. Đối với Mạnh Tử, bậc quân chủ lý tưởng có trách nhiệm tạo ra môi trường tốt đẹp - cả đạo đức lẫn vật chất - cho thần dân, trong đó tiềm năng đạo đức của con người có thể phát triển một cách tự nhiên và không có trở ngại; đối với Tuân Tử, quân chủ còn hơn một sự hiện diện, phải tích cực hướng dẫn hành vi của

thần dân và làm cho họ quen với một loạt các công cụ văn hoá - lễ nghi, luật pháp, hình phạt - cần thiết để kiềm chế những xung động bản năng và trở nên quen với một sự tốt đẹp vốn khác với bản tính của họ.

Niềm tin của Tuân Tử vào sức mạnh chuyển hoá của học tập và lễ nghi có một ảnh hưởng không thể xóa nhòa về giáo dục và thực tiễn xã hội trong lịch sử Trung Hoa. Nhưng ảnh hưởng của Mạnh Tử còn lớn hơn: Những nhà tư tưởng có trách nhiệm tái lập truyền thống trí tuệ Nho gia một thiên niên kỷ sau đã bác bỏ quan điểm về bản chất con người của Tuân Tử và đi theo quan điểm tích cực hơn của Mạnh Tử, rằng con người sinh ra đã có mầm thiện hoàn hảo bên trong mình.

5

Sự định vị lại tín ngưỡng Nho gia sau năm 1000: Tân Nho giáo

Khổng Tử, Mạnh Tử và Tuân Tử đã thiết lập đường lối triết học cho tín ngưỡng Nho giáo trong hơn một nghìn năm sau đó. Nhưng vào thế kỷ 11, đã xuất hiện một nhóm các nhà tư tưởng Nho giáo bắt đầu xem xét lại giáo lý của các bậc tiền bối kinh điển. “Trường phái” Nho giáo của họ, được gọi là Đạo học, thường được gọi là Tân Nho giáo, đã nhanh chóng thống trị đời sống trí thức và chính trị của Trung Quốc. Thật vậy, vào thế kỷ 13, nó đã trở thành quốc giáo - tập hợp các nguyên tắc hướng dẫn chính quyền phong kiến Trung Quốc và nền tảng của chế độ khoa cử - một địa vị được duy trì cho đến những năm đầu thế kỷ 20.

Tân Nho giáo đại diện cho một sự cải tạo tín ngưỡng Nho giáo. Nó đề cao các giá trị và đạo đức của Nho giáo cổ điển, nhưng lại định vị lại Nho giáo theo hai cách thức quan trọng: (1) Nó gắn các giá trị và đạo đức Nho giáo cổ điển vào một hệ thống siêu hình học phức tạp (tức là một sự giải thích về bản tính của con người và sự hiểu biết) sản sinh trong thế kỷ 11 và thế kỷ 12; và (2) dựa trên hệ thống siêu hình học này, nó tạo ra một chương trình tu thân có tổ chức, một kiểu mẫu để từng bước “trở thành thánh nhân”.

Tại sao Tân Nho giáo lại xuất hiện trong thời kỳ đặc biệt này? Theo nghiên cứu, các sĩ phu Nho gia thời Tống (960 ~ 1279) đã nhìn

nhận thế giới của họ đang ở trong tình trạng khủng hoảng - về cả chính trị, tư tưởng lẫn đạo đức. Kể từ khi bắt đầu triều đại vào thế kỷ 10, các vùng đồng bằng phía bắc Trung Quốc, trung tâm của nền văn minh Trung Hoa, đã bị các tộc người không phải người Hán chiếm đóng; vào năm 1127, tộc người cuối cùng trong những tộc người này, tộc Nữ Chân, đã chiếm được kinh đô Khai Phong của nhà Tống và thành lập nhà Tống (1115 - 1234), buộc triều đình nhà Tống phải chạy trốn về phương nam. Việc bị mất miền bắc là một cú sốc khủng khiếp đối với các sĩ phu Trung Quốc. Đối với họ, điều đó tiêu biểu không chỉ cho một thất bại về quân sự hoặc chính trị đơn thuần; nó còn có nghĩa là Đạo đang suy đồi. Nếu hoàng đế Trung Hoa và các đại thần hành xử như các bậc quân chủ và đại thần Nho gia có đức hạnh, thì Đạo đã thắng thế và miền bắc đã không dễ dàng bị “man di” tấn công. Điều gì đã khiến những người này lạc khỏi con đường tu đức và chính quyền đức trị của Nho giáo?

Nhiều người đổ lỗi cho sự xâm nhập của một “man di” khác, sớm hơn: Phật giáo. Giáo lý ngoại lai này du nhập vào Trung Quốc từ Ấn Độ vào thế kỷ 1, trở nên ngày một thịnh hành sau thế kỷ 6. Sức lôi cuốn của nó như chính các nhà Nho buồn rầu thừa nhận, bất kể người lớn hay trẻ em, quan chức, nông dân hay thương nhân, đàn ông hay đàn bà, tất cả đều “quy y cửa Phật”. Thậm chí nhiều học giả, những người có nhiệm vụ duy trì Nho đạo cũng bị thu hút vào Phật giáo qua nhiều năm (đặc biệt là các trường phái ưu tú như Thiền tông), bị lôi cuốn bởi sự khám phá mang tính triết học về bản tính con người, tâm trí, cách thức để hiểu biết, tự thực hiện và mối quan hệ giữa con người với vũ trụ của nó. Các nhà Nho nhìn sự thịnh hành này với nỗi lo sợ, rằng mối bận tâm của Phật giáo với sự giác ngộ của cá nhân đang làm lạc hướng mọi người ở mọi giai tầng xã hội

khởi nghĩa vụ của người Trung Hoa - và Nho gia - về cơ bản, đó là làm cho mình tốt hơn về mặt đạo đức cho mục đích phục vụ xã hội và thúc đẩy xã hội của người khác.

Bắt đầu từ thế kỷ 10 và 11, các học giả ủng hộ tín ngưỡng Nho giáo, lưu tâm đến các thách thức đặt ra cho sự nổi trội của Nho đạo, đã có một sự nhìn nhận lại sâu sắc về cách mà các thách thức đối với đạo của họ có thể phải đương đầu. Họ chuyển hướng sang các nguyên lý của kinh điển bằng một sức mạnh tôn giáo đích thực, tìm kiếm trong chúng những giáo lý - chân lý - thể hiện một cách hùng hồn các vấn đề cấp bách của thời đại và từ đó phục hồi đạo đang suy đồi. Nhiều người đã bị thu hút vào công việc của thế kỷ 10 và thế kỷ 11 với các nguyên lý của Nho giáo, tìm kiếm sự liên quan đương thời của nó. Các nhà tư tưởng chủ yếu nhất thời kỳ này là Chu Đôn Di (1017 - 1073), Trương Tải (1020 - 1077), Trình Hạo (1032 - 1085) và Trình Di (1033 - 1107).

Nhưng sự nhìn nhận lại về ý nghĩa của tín ngưỡng Nho giáo ở thời Tống sẽ tìm được tiếng nói có ảnh hưởng nhất trong thế kỷ tiếp theo với Chu Hy (1130 - 1200), người tổng hợp vĩ đại của Tân Nho giáo thời Tống. Dựa trên trước tác của các nhà tư tưởng đầu thời Tống, sự tổng hợp của Chu Hy đã được thể hiện đầy đủ trong một loạt các chú giải nổi bật trên các kinh điển Nho giáo. Thiên tài của Chu Hy dựa trên việc trình bày về triết học Nho giáo “mới” một cách cẩn thận và được chứng minh bằng các tác phẩm viết về các kinh điển mà ở thời ông được gọi là kinh điển cổ xưa. Chịu ảnh hưởng sâu sắc từ ý tưởng của những người đi trước vào thời Tống (và hẳn nhiên từ một số mối quan tâm được Phật giáo giới thiệu và phổ biến), ông xây dựng một quá trình tu thân có hệ thống từ các kinh

điển theo ngôn ngữ siêu hình ở thời đại ông, quá trình tu thân này sẽ dẫn dắt con người thành thánh nhân nếu được tuân thủ thực hành một cách nghiêm ngặt. Theo phương thức Nho giáo đích thực, con người hoàn hảo về mặt đạo đức - khác với Phật tử đã giác ngộ - cam kết hoàn toàn phụng sự xã hội và mang lại sự hài hoà cho cộng đồng. Thông qua nỗ lực của họ, và những người khác giống họ, Đạo đã từng huy hoàng có thể được khôi phục.

Lý học Tân Nho giáo của Chu Hy

Các nhà tư tưởng Nho giáo cổ điển, Mạnh Tử và Tuân Tử, cho rằng - mặc dù dựa trên những cơ sở khác nhau - con người có thể hoàn thiện về mặt đạo đức. Chu Hy cũng cho rằng con người có thể hoàn thiện về mặt đạo đức, nhưng ông phát triển một môn lý học chống đỡ cho giả thuyết này bằng những thuật ngữ mới - hoặc đúng hơn là bằng những thuật ngữ cũ nhưng gán cho chúng những ý nghĩa mới. Ông bao quát và cung cấp sự hỗ trợ về bản thể học cho niềm tin của Mạnh Tử rằng bản tính của con người là thiện, rằng mọi người được sinh ra với khởi đầu bằng “tứ đoan” (bốn đức tính tốt): nhân, nghĩa, lễ và trí. Thật vậy, nhờ có Chu Hy mà quan điểm của Mạnh Tử về bản tính con người đã chiến thắng quan điểm của Tuân Tử và trở thành chính thống. Nhưng Chu Hy đã đi xa hơn trong việc giải quyết vấn đề triết học mà Mạnh Tử hầu như chưa giải quyết được: Nếu con người sinh ra đã thiện, thì cái ác phát sinh ở đâu và như thế nào? Và, sau khi xác định nguồn gốc cái ác của con người, Chu Hy đã lập ra một chương trình chi tiết, từng bước một để trừ bỏ cái ác và bồi dưỡng cái thiện bẩm sinh.

Chu Hy cho rằng, toàn bộ vũ trụ được hình thành từ *khí* (thường được người phương Tây dịch theo nghĩa là lực lượng vật chất, vật chất - năng lượng, năng lượng sống và thuộc tính thần vật lý học. *Khí* này năng động, tuần hoàn không ngừng, kết thành một khối theo các cấu hình đặc biệt để tạo thành các sự vật trong vũ trụ. Tuy nhiên, bất kể các hình thức hoặc hình dạng của sự vật khác nhau như thế nào, chúng cũng đều được cấu thành từ *khí*. Theo lời của Trương Tái, bậc tiền bối của Chu Hy:

Khí di chuyển và chảy theo mọi hướng và theo mọi cách. Hai yếu tố của nó (lực lượng nguyên thủy âm và dương) kết hợp với nhau và tạo thành một khối. Từ đó, tính đa dạng của con người và sự vật được tạo ra. Thông qua sự chuyển hoá kế tiếp không ngừng của hai yếu tố âm và dương, đạo lý của vũ trụ được thiết lập.

Do đó, *khí* là thứ kết nối vạn vật. Giả thuyết về một *khí* chung, tràn ngập vũ trụ này có ngụ ý đạo đức đối với Chu Hy và các học giả Tân Nho giáo. Vì nếu vạn vật được cấu thành từ *khí*, thì vạn vật và con người trong vũ trụ đều liên quan với nhau. Một bài luận nổi tiếng của Trương Tái mở đầu như sau:

Càn xưng phụ, khôn xưng mẫu; dư tư miếu yên, nãi hỗn nhiên trung xử. Cố thiên địa chi tắc, ngô kì thể; thiên địa chi suất, ngô kì tính. Dân ngô đồng báo, vật ngô dĩ dĩ.

(Trời là cha, đất là mẹ, một sinh vật nhỏ bé mà ta nhìn thấy cũng nằm giữa trời và đất. Cho nên chỗ trọng yếu của trời vào đất chính là cơ thể của ta; thứ đứng đầu trời đất chính là bản tính của ta. Mọi người đều là anh chị em của ta, vạn vật đều là bầu bạn của ta.) (*Chính môn - Càn xưng thiên*)

Cùng có chung một *khí*, nên con người phải đối xử với mọi người khác như với “đồng bào” (anh chị em) của mình. Mối quan hệ gần như sinh học giữa con người với con người này giúp giải thích tại sao, như Mạnh Tử đã đề xuất từ nhiều thế kỷ trước, con người lại tự cảm thấy có lòng trắc ẩn đối với người khác. Rốt cuộc thì, nhân loại đơn giản là một đại gia đình.

Do đó, *khí* biện luận cho sự liên kết giữa vạn vật trong vũ trụ, cả có sự sống lẫn vô tri vô giác. Nhưng đồng thời, *khí* cũng giải thích cho sự khác biệt giữa vạn vật. Khi sinh ra, những sự vật khác nhau nhận được các phần *khí* khác nhau, cả về chất lượng lẫn số lượng. Các nhà Tân Nho học giải thích, nhân loại nói chung nhận được *khí* theo dạng thức rõ ràng và tinh khiết nhất, và chính chất lượng của *khí* phân biệt họ với các loài sinh vật và sự vật khác trong vũ trụ một cách mạnh mẽ nhất. Bậc tiền bối của Chu Hy là Chu Đôn Di viết:

Sự tương tác của hai khí (âm và dương) sinh ra và biến đổi vạn vật. Vạn vật được sinh ra và tái sinh, dẫn đến sự biến đổi bất tận. Nhân loại nhận được khí tinh túy nhất và có hiệu quả về tinh thần nhất.

Ông cũng giải thích rằng chính vì có “*khí* tinh túy nhất và có hiệu quả về tinh thần nhất” nên chỉ có con người, trong số mọi sinh vật, là có khả năng nhận thức đạo đức, hoặc biết sự khác biệt giữa thiện và ác. Một cái cây chỉ nhận *khí* dành cho một cái cây và do đó không có khả năng tương tự con người.

Nhưng *khí* không phải là *nguồn gốc* tính thiện bẩm sinh của con người. Bởi vì vạn vật trong vũ trụ được cấu thành từ *khí*, nên vạn vật

cũng có *lý*, hoặc nguyên tắc (đôi khi được dịch là “nguyên tắc đạo đức”). Như Chu Hy giải thích, “trong vũ trụ, chưa có bất kỳ *khí* nào mà không có nguyên tắc hoặc bất kỳ nguyên tắc nào mà không có *khí*. Nếu *khí* là thứ mang lại cho sự vật dạng thức thuộc tâm lý học tinh thần cụ thể, thì cái lý vốn có trong sự vật lại là, theo lời Chu Hy, “lý do giải thích tại sao nó sở dĩ như thế và quy luật mà nó phải tuân theo”. Mỗi đối tượng, sự kiện, mối quan hệ, vấn đề và sự việc trong vũ trụ đều có *lý*.

Một chiếc thuyền có các thuộc tính hay đặc tính quy phạm của một chiếc thuyền, một cái xe ngựa có các thuộc tính của một cái xe ngựa, một cái cây có thuộc tính của một cái cây, một con người có thuộc tính của một con người, và mối quan hệ phụ tử có các thuộc tính của mối quan hệ phụ tử dựa trên *lý*. Có nghĩa rằng con người với tư cách là một loài có tính thiện thì chính là nhờ cái *lý* vốn có trong con người.

Như vậy, *lý* được tìm thấy trong vạn sự vạn vật. Tuy nhiên, Chu Hy khẳng định, *lý* rốt cuộc chỉ là một. Đối với ông, *lý* của cái thuyền, của cái xe ngựa, của loài người, của cái cây và của mối quan hệ phụ tử chỉ là biểu hiện cụ thể của một nguyên tắc phổ quát. Ông lặp đi lặp lại công thức, “*lý nhất phân thừa*” (*lý* chỉ có một, nhưng biểu hiện của nó thì rất nhiều). Do đó, “*lý*” có thể được hiểu là một cái gì đó giống như mô hình cơ bản hoặc kế hoạch chi tiết cho vũ trụ, được mã hoá trong vạn vật; biểu hiện cụ thể của *lý* chỉ ra vai trò cụ thể hơn mà mỗi sự vật phải đóng trong kịch bản thông nhất mang tính vũ trụ. Diễn đạt lại định nghĩa ngắn gọn của Chu Hy: Mỗi sự vật đều có các biểu hiện *lý* riêng của nó, nhưng quy tắc hoặc khuôn mẫu mà vạn vật trong vũ trụ tuân theo thì chỉ có một, đó là lý do mà vạn vật sở dĩ là vậy. Mặc

dù không có hình thức hoặc sức mạnh có khả năng sinh sản, nhưng lý cung cấp sự gắn kết và trật tự cho một vũ trụ với khí luôn thay đổi.

Kế tiếp Mạnh Tử, Chu Hy hiểu bản tính con người chính xác là giống nhau ở mỗi người và mọi người, vì mỗi người và mọi người đều được ban cho bốn mầm đức hạnh giống nhau ngay từ khi chào đời. Tuy nhiên, mặc dù hết mực tán đồng quan điểm của Mạnh Tử về bản tính thiện của con người, nhưng Chu Hy vẫn gán cho nó một nền tảng siêu hình học đương đại, cho rằng con người có bản tính mà họ có là vì bản tính con người đồng nhất với lý hay nguyên tắc: “Bản tính con người đơn giản là cái lý này”.

Nhưng nếu bản tính con người là lý và vì thế luôn giống nhau và luôn thiện, thì cái gì tạo ra người “ác” và hành vi “ác”? Chu Hy và các học giả Tân Nho giáo nhìn xa hơn Mạnh Tử (người không bao giờ thực sự trả lời được câu hỏi này một cách thoả đáng) trong việc xây dựng một lời giải thích về cái ác dựa trên lý giải của họ về *khí*. Và điều họ kết luận là mặc dù con người, so với mọi loài sinh vật khác trong vũ trụ, nhận được *khí* ở đẳng cấp cao nhất, mỗi người và mọi người nhận được một phần khí khác nhau; chất lượng và số lượng của phần khí này thay đổi từ người này đến người khác - tương phản với bản tính con người, vốn hết thảy giống nhau. Một số người nhận được *khí* thanh khiết hơn so với người khác, một số thì tinh túy hơn so với người khác, một số thì ít dày đặc hơn so với người khác.

Phần *khí* này cung cấp cho mỗi người hình thức riêng và đặc điểm cá nhân của họ; là thứ tạo ra sự khác biệt giữa người với người. Chính phần *khí* này, tùy thuộc vào mức độ rõ ràng và mật độ, hoặc làm cho bản tính thiện bẩm sinh của con người được chiếu

sáng hoặc che lấp, ngăn cản nó thể hiện. Chu Hy nói với các học trò của ông, “Bản tính con người là *lý*. Lý do có người tốt kẻ xấu chỉ đơn giản là mỗi phần *khí* có sự trong đục riêng của nó”.

Phần *khí* cụ thể bẩm sinh mà bất kỳ cá nhân nào cũng nhận được khi chào đời là định mệnh. Tôi tình cờ nhận được *khí* với chất lượng và số lượng như thế này, còn bạn tình cờ nhận được *khí* với chất lượng và số lượng như thế kia.

Nhưng - và việc hiểu điều này là cần thiết nếu chúng ta muốn hiểu kế hoạch của Tân Nho giáo - *khí* bẩm sinh của chúng ta có thể uốn nắn được.

Đó là vì *khí* năng động và dễ thay đổi, và vì sự thay đổi của nó có thể được điều khiển bằng nỗ lực của con người, nên con người có thể tự làm cho mình tốt hơn, thậm chí trở thành thánh nhân. *Khí* thanh khiết nhất, tinh túy nhất, nếu không được chăm sóc đúng cách, có thể trở nên đục và thô, nhưng *khí* đục và thô có thể được bồi dưỡng trở thành *khí* tinh túy và thanh khiết hơn. Thách thức đối với mỗi người là chăm sóc phần *khí* của mình, duy trì hoặc làm cho nó tinh túy và thanh khiết một cách hoàn hảo sao cho cái thiện, vốn là bản tính của con người, có thể tự thể hiện ra mà không bị cản trở.

Tiềm năng đối với sự hoàn hảo này tạo ra thứ mà đối với những người theo Tân Nho giáo là tình trạng mâu thuẫn về mặt đạo đức: Con người luôn sống với khả năng đạo đức hoàn thiện nhưng lại thường tự cảm thấy thiếu sự hoàn thiện về đạo đức. Con người có tiềm năng đạo đức bẩm sinh nhưng tiềm năng đó phải được thực hiện một cách tích cực chủ động và có ý thức. Vì vậy, phần *khí* bẩm sinh của con người phải được nuôi dưỡng, vì nó là điều kiện của sự

chia sẻ *khí*, điều kiện này xác định liệu tiềm năng đạo đức của con người với tư cách là con người có được thực hiện hay không. Vì vậy, Chu Hy đồng tình với Mạnh Tử ở quan điểm cho rằng con người có thể hoàn thiện; nhưng bằng cách xây dựng ý nghĩa cho các thuật ngữ *lý*, “nguyên tắc”, và *khí*, ông và các nhà lý luận Tân Nho giáo đã đưa ra một lời giải thích bản thể luận chi tiết về việc con người có thể tự cải thiện *như thế nào*.

Tu thân và cách vật

Tình trạng mâu thuẫn về đạo đức đã giải thích vai trò chủ chốt của quá trình tu thân trong hệ thống triết học Tân Nho giáo. Tu thân là quá trình điều hoà, là công cụ để cá nhân có thể điều chỉnh *khí* của mình, qua đó thúc đẩy cải thiện sẵn có trong bản tính con người được thể hiện. Khi xem xét các quy tắc trong các kinh điển Nho gia, Chu Hy tìm thấy trong chương đầu tiên của sách *Đại học*, điều mà ông coi như nền tảng của chương trình tu thân Tân Nho giáo dành cho các tín đồ đạo Khổng:

Cổ chi... dục tu kì thân giả, tiên chính kì tâm; dục chính kì tâm giả, tiên thành kì ý; dục thành kì ý giả, tiên trí kì tri. Trí tri tại cách vật.

(Người xưa ... muốn tu dưỡng phẩm chất của bản thân, trước hết phải làm cho tâm tính của mình ngay thẳng; muốn làm cho tâm tính của mình ngay thẳng, trước hết phải làm cho ý niệm của mình chân thành; muốn làm cho ý niệm của mình chân thành, trước hết phải làm cho mình có được tri thức. Con đường để có được tri thức là nhận thức, nghiên cứu vạn sự vạn vật) (*Đại học, Chương thứ nhất*).

Tu thân vì thế dựa trên “cách vật” (nỗ lực nghiên cứu sự vật), một thuật ngữ trở thành vấn đề gây tranh cãi suốt nhiều thế kỷ.

Trong một đoạn chú giải về chương này trong Đại học, Chu Hy đã xây dựng một thứ mà sau đó trở thành lời giải thích chính thống của “trí tri tại cách vật”.

Sở vị trí tri tại cách vật giả, ngôn dục trí ngô chi tri, tại tức vật nhi cùng kì lí dã. Cái nhân tâm chi linh mạc bất hữu tri, nhi thiên hạ chi vật mạc bất hữu lí, duy vu lí hữu vị cùng, cố kì tri hữu bất tẩn dã. Thỉ dĩ (Đại học) thủy giáo, tất thủy học giả tức phạm thiên hạ chi vật, mạc bất nhân kì dĩ tri chi lí nhi ích cùng chi, dĩ cầu chí hồ kì cực; chí vu dụng lực chi cử, nhi nhất đán khoát nhiên quán thông yên, tắc chúng vật chi biểu lí tinh thô vô bất đáo, nhi ngô tâm chi toàn thể đại dụng vô bất minh hĩ. Thử vị vật cách, thử vị tri chi chí dã.

[Nói “trí tri tại cách vật” (con đường có được tri thức là nhận thức, nghiên cứu sự vật), có nghĩa là muốn có được tri thức thì phải khảo sát sự vật và nghiên cứu đến cùng nguyên lý của nó. Tâm trí con người đều có khả năng nhận thức, mà vạn sự vạn vật trong thiên hạ đều có nguyên lý nhất định, chỉ có điều vì những nguyên lý này còn chưa được nhận thức triệt để, khiến tri thức trở nên rất có hạn. Bởi vậy, sách “Đại học” mở đầu đã dạy người học khảo sát sự vật trong thiên hạ, dùng tri thức đã có của mình để đi sâu nghiên cứu, qua đó nhận thức triệt để nguyên lý của sự vật. Trải qua dụng công lâu dài, sẽ có ngày hoàn toàn thông suốt, đến khi đó, trong ngoài to nhỏ của sự vật đều được nhận thức rõ ràng, mà mọi khả năng nhận thức của tâm trí đều được phát huy tối đa, không còn tắc nghẽn. Đây gọi là sự vật được nhận thức, nghiên cứu; đây gọi là tri thức đã đạt đến cực điểm]

Quá trình được đề xuất ở đây là một quá trình cảm ứng. Bất kể gặp sự vật, sự việc gì, hay mối quan hệ nào, con người cũng cần phải nhìn xa hơn về bề ngoài đơn thuần của nó. Con người phải thăm dò và xem xét kỹ lưỡng biểu hiện cụ thể của nguyên lý vốn có trong nó, nhằm biết được chân lý cơ bản của nó. Qua thời gian và bằng nỗ lực, hiểu biết của con người về sự vật sẽ trở nên sâu rộng, dẫn đến một sự lĩnh hội rõ ràng hơn về thế giới xung quanh. Vì thế, nguyên tắc khảo sát bắt đầu bằng việc hiểu biết cụ thể về các *lý* (nguyên tắc) phổ biến gắn kết sự vật.

Tất nhiên, mục đích của việc nhận thức, nghiên cứu không phải là tìm hiểu thế giới chỉ nhằm mục đích tìm hiểu, cũng không phải yêu cầu khoa học được đề xuất. Thay vào đó, nếu thật sự hiểu được bản chất thực sự của sự vật và sự việc, nếu thật sự nhận thức được lý do tại sao sự vật, sự việc và các mối quan hệ sở dĩ là chính chúng, thì con người sẽ có khả năng đối mặt với những sự vật, sự việc và các mối quan hệ trên đời theo một cách thức hoàn toàn phù hợp. Hiểu được các biểu hiện khác nhau của nguyên lý sẽ dẫn đến một sự hiểu biết rõ ràng về trật tự vũ trụ, trật tự đó, ngược lại, sẽ dẫn đến nhận thức đạo đức về cách con người cư xử với chính mình một cách lý tưởng cùng thái độ tôn trọng đối với sự vật trong trật tự vũ trụ đó.

Theo Chu Hy, điều làm cho sự lĩnh hội *lý* trở nên khả thi đối với mỗi người và mọi người là, như Tuân Tử đề xuất, tất cả chúng ta sinh ra đã có cái tâm có khả năng hiểu biết - có khả năng thấu hiểu nguyên lý cơ bản trong sự vật. Tuy nhiên, ông thừa nhận, không phải mọi người đều đạt được sự khai trí vốn là mục đích của việc tu thân. Vì mặc dù tâm trí có khả năng nhận thức nguyên lý và đạt đến sự

hiểu biết về vũ trụ, nhưng nó cũng có thể bị lạc đường bởi cảm xúc hoặc dục vọng quá mức. Do đó, đồng cảm với quan điểm của Mạnh Tử, Chu Hy thương khuyên học trò “chính kỳ tâm” hoặc “tìm lại cái tâm đã mất”. Như có lần ông nói, “chỉ đơn giản là vì con người đã buông bỏ tâm, nên mới rơi vào điều ác”. Hoặc một lần khác, “nếu giữ cho tâm sáng, thì tự nhiên sẽ hoà hợp với Đạo”. Đối với Chu Hy, tâm - vốn được cấu thành từ *khí* thanh khiết nhất - chính là “căn” (cội rễ). Nó phải được chăm sóc và giữ cho thanh khiết nếu con người muốn cư xử như con người cần cư xử, phù hợp với *lý*.

Cái giúp “chính kỳ tâm” là *chí*, *chí* được Chu Hy giải thích là mục đích hoặc khuynh hướng của tâm, hoặc, theo nghĩa đen, là “nơi tâm đứng đầu”. Con người phải cố gắng giữ cho *chí* vững vàng; vì nếu *chí* mạnh mẽ và kiên định, nó chắc chắn sẽ dẫn dắt tâm theo chính đạo đi đến sự lĩnh hội *lý* và tránh những ham muốn xấu xa. Điều đáng nói, *lập chí*, là một trong những điệp khúc phổ biến nhất của Chu Hy trong những cuộc thảo luận với các học trò của ông. Đương nhiên, tầm quan trọng cốt yếu của *chí* đã được Khổng Tử đề cập từ lâu, trong “tự thuật” ở *Luận ngữ* (2.4), Khổng Tử nói rằng việc ông “thập ngũ chí nhi vu học” (mười lăm tuổi đã lập chí vào việc học) chính là bước đầu tiên trên hành trình đi đến sự hoàn thiện đạo đức.

Chương trình học của Chu Hy

Như Chu Hy giải thích, *lý* có thể được tìm thấy ở bất kỳ đâu và trong bất kỳ sự vật nào. Một cá nhân có thể tìm thấy *lý* khi nhìn vào giới tự nhiên và các hiện tượng của nó, trong các sự kiện và nhân vật lịch sử, trong các kinh nghiệm cá nhân và các mối quan hệ. *Lý* vốn có trong sự vật. Nhưng Chu Hy e ngại rằng một lĩnh vực tìm hiểu

rộng lớn và không xác định như vậy sẽ làm xao lãng và ngăn cản cá nhân tiếp tục khám phá đạo lý một cách nghiêm túc. Ông muốn cung cấp một hướng đi tập trung hơn, gợi ý những “thứ” cụ thể có thể mang lại sự lĩnh hội *lý* rõ ràng và trực tiếp.

Đối với Chu Hy, những “thứ” này chính là kinh điển của các thánh nhân cổ đại, kinh điển Nho gia: “Vạn vật trên đời đều có *lý*, nhưng tinh túy của nó được thể hiện trong các trước tác của các thánh nhân và các nhân vật kiệt xuất. Do đó, khi tìm kiếm *lý*, chúng ta phải quay về với những trước tác này”. Vì các kinh điển được biên soạn bởi các thánh nhân thời xưa “những người đã đạt được sự thanh khiết về *khí* và thấu hiểu toàn diện *lý* trong cuộc sống của họ - nên *lý* sẽ được thể hiện rõ ràng nhất và dễ dàng nhất trong các kinh điển. Có thể có những cách khác để khám phá *lý*, nhưng học tập các trước tác của thánh nhân là cách hiệu quả nhất.

Để cung cấp định hướng còn xa hơn cho các tín đồ Khổng giáo - với hy vọng làm cho Đạo trở nên dễ tiếp cận nhất đối với họ - Chu Hy phát triển một chương trình học kinh điển mạch lạc, tuần tự. Từ kinh sách, được mở rộng đến Thập tam kinh từ Ngũ kinh vào cuối thế kỷ 11, ông chọn ra bốn kinh điển - sau thế kỷ 13 thường được gọi là Tứ thư - để học trò đọc trước khi học các kinh điển khác: Đại học, Luận ngữ, Mạnh Tử và Trung dung. Sự “dễ dàng, gần gũi và ngắn gọn” của bốn kinh điển này mang lại cho họ một khả năng tiếp cận mà các kinh điển khác không có. Chúng là nền tảng của mọi tiến trình học Nho giáo:

Khi đọc, hãy bắt đầu bằng những chương dễ hiểu. Thí dụ, *lý* rất rõ ràng rạch ròi trong bốn kinh điển *Đại học*, *Trung dung*,

Luận ngữ và *Mạnh Tử*. Những người bình thường không đọc chúng. Nếu hiểu được những kinh điển này thì có thể đọc được bất kỳ cuốn sách nào, có thể khám phá bất kỳ lý nào, có thể giải quyết bất kỳ sự việc nào.

Chỉ sau khi đã làm chủ được bốn kinh điển này, học trò mới chuyển sang cái gọi là Ngũ kinh - những kinh điển đã trở thành trước tác trọng điểm trong truyền thống suốt một thiên niên kỷ rưỡi kể từ thời nhà Hán: *Kinh Dịch*, *Kinh Thi*, *Kinh Thư*, *Kinh Lễ* và *Kinh Xuân thu*.

Sự thay đổi về tầm quan trọng mà Chu Hy nhấn mạnh ở đây, theo hướng khác từ Ngũ kinh đến Tứ thư, nhấn mạnh một điểm rõ ràng nhưng có một điều cần phải làm rõ: Giống như Kinh thánh Thiên Chúa giáo cung cấp một phạm vi giáo lý đòi hỏi người đọc nhận ra các ý nghĩa khác nhau, Thập tam kinh của Nho giáo cũng bao gồm nhiều trước tác có nội dung và trọng tâm khác nhau. Ngũ kinh và Tứ thư có thể chia sẻ một tầm nhìn về đạo đức, xã hội, chính trị cơ bản, nhưng biểu hiện của tầm nhìn đó có hình thức tương đối khác nhau trong hai vụng tập.

Một cách khái quát, Ngũ kinh minh họa đạo đức Nho giáo bằng cách sử dụng các ẩn dụ và bài học từ lịch sử cổ đại; xác định thể chế và phương pháp cai trị lý tưởng rút ra từ quá khứ; mô tả chi tiết cách con người cần ứng xử trong các hoàn cảnh khác nhau của cuộc sống; quy định chi tiết việc thực hành lễ để duy trì một xã hội có trật tự. Từ Ngũ kinh, quân chủ học được cách trị vì, quan lại học được cách quản lý lĩnh vực của mình, cha mẹ học được cách làm cha mẹ, con cái học được cách bày tỏ lòng kính trọng và hiếu thảo, người già

và người trẻ học được cách tôn trọng nhau, bạn bè học được cách làm bạn bè.

Tứ thư có xu hướng ít mang tính lịch sử, mô tả và cụ thể hơn. Chúng chủ yếu đề cập đến bản tính con người, nguồn gốc đạo đức bên trong con người và mối quan hệ giữa con người với vũ trụ rộng lớn, chúng giới thiệu và giải thích các nguyên tắc chung của việc ứng xử và hành động đúng đắn, không đòi hỏi kiến thức chi tiết và khó hiểu, về thể chế và thực tiễn xã hội Trung Hoa cổ đại, mà Ngũ kinh đòi hỏi phải hiểu.

Một sự thay đổi từ Ngũ kinh đến Tứ thư có ý nghĩa nhiều hơn là một sự thay đổi chương trình đào tạo; nó đại diện cho một sự thay đổi triết lý lớn trong tín ngưỡng Nho giáo, trở nên “hướng nội”, hướng đến giáo lý trong kinh sách và đặt tầm quan trọng lớn hơn về cảnh giới đạo đức bên trong - và về quá trình tu thân. Bắt đầu từ thế kỷ 13, Tứ thư - với chú giải của Chu Hy - đã tạo nên “chương trình cốt lõi” trong tín ngưỡng Nho giáo, cửa ngõ hướng đến sự tự phát triển và hiểu biết thực sự.

Vì vậy, trong chương trình học tập của Chu Hy, có hẳn một tập hợp các kinh điển cần phải đọc, và có hẳn một trình tự để đọc chúng. Nhưng, quan trọng hơn là, có hẳn một cách thức để đọc chúng. Trong một thời gian dài, Chu Hy đã phát triển cho học trò một phương pháp tường giải [hay theo thuật ngữ của ông, *độc thư pháp* (cách đọc sách)], một lý thuyết và phương pháp đọc kinh điển toàn diện. Ông cảnh báo, nếu chỉ lướt qua một văn bản thì sẽ không thể sản sinh sự hiểu biết chính xác. Đối với các trước tác của các bậc thánh nhân biểu đạt chân lý của họ, người đọc phải tiếp cận chúng

với mục đích đúng đắn và thái độ nghiêm túc. Người đọc phải hoàn toàn chú tâm, tránh mọi sự xao lãng và phiền nhiễu khác: “Khi đọc, phải làm cho cả thân tâm hoà nhập vào đoạn văn. Đừng quan tâm đến việc cái gì xảy ra ở bên ngoài, như thế sẽ thấy được cái lý của đoạn văn”. Vì vậy, Chu Hy chủ trương thực hành tiếp cận thiền định, vì nó giúp tâm trí người đọc thanh tịnh, mở mang hết mức để tiếp nhận thông điệp của thánh nhân.

Người đọc sẽ phải đọc đi đọc lại kinh điển cho đến khi không nhận thấy nó như “người khác”. Việc đọc đi đọc lại giúp ghi nhớ văn bản, nhưng quá trình này chỉ là “nhớ máy móc” hoặc “học vẹt”; mỗi lần đọc lại phải tạo ra sự hiểu biết sâu sắc hơn, tinh tế hơn và mang tính cá nhân về văn bản, Chu Hy nói, không có quy định về số lần phải đọc, chỉ bình luận, “khi số lần đã đủ, thì dừng lại”, nhưng ông thừa nhận rằng trong một số trường hợp, năm mươi hoặc một trăm lần đọc có thể là không quá nhiều.

Mục tiêu tường giải của Chu Hy rất đơn giản: Người theo Đạo, thông qua đọc thuộc lòng và ghi nhớ kinh điển, phải tiếp thu hoặc nhập tâm lời thánh hiền. Bằng cách thực sự biến chúng thành của mình, bản thân người học có thể trở thành thánh hiền.

Cần phải thấy rõ rằng đối với Chu Hy, việc học kinh sách là quan trọng, không chỉ chủ yếu như một sự rèn luyện trí tuệ, mà còn là phương tiện trí tuệ đi đến một mục đích đạo đức - thậm chí tâm linh. Thông qua các kinh điển, đặc biệt là Tứ thư, người đọc nhạy cảm có thể tiếp thu lý tồn tại trong vũ trụ và do đó, như Chu Hy viết, “thực hành Đạo với mọi khả năng, và do đó đạt đến cảnh giới của các bậc thánh hiền và các nhân vật kiệt xuất”. Vì thế việc “cách vật” có thể

hướng thẳng đến những sự vật “ngoại giới”, đặc biệt là Tứ thư, nhưng quá trình này rốt cuộc nhắm đến sự tu dưỡng đạo đức bên trong. Bằng cách hiểu rõ *lý* vốn có trong vạn vật, chúng ta đánh thức hoàn toàn cái *lý* vốn là bản tính của con người, và vì vậy biểu hiện đầy đủ trong cuộc sống nhân, nghĩa, lễ, trí được ban cho mỗi người và mọi người ngay từ khi mới ra đời. Khám phá *lý* cho đến “giới hạn của nó” chỉ đơn giản là hoàn thiện bản thân về mặt đạo đức.

"Cái mới" trong Tân Nho giáo

Một tín ngưỡng tôn giáo hoặc triết học tồn tại là nhờ khả năng thích nghi và phù hợp theo thời gian của nó. Một tín ngưỡng tôn giáo hoặc triết học không thể đáp ứng một cách thích hợp với một thế giới thay đổi thì sẽ suy tàn. Sự tồn tại lâu dài nổi tiếng của tín ngưỡng Nho giáo ở một mức độ lớn có thể quy về tính linh hoạt của nó, về hiệu quả của nó trong việc hình thành thông điệp riêng để giải quyết các vấn đề bức xúc của thời đại. Việc “học Đạo”, hay Tân Nho giáo, tiêu biểu cho khả năng của Nho gia trong việc tham gia vào sự giải thích lại giáo lý cơ bản của nó. Sự phản tư về tín ngưỡng Nho giáo và các kinh điển được tôn sùng ở thế kỷ 11 và thế kỷ 12 mang lại một hiểu biết về thông điệp Nho giáo đầy ý nghĩa và có liên quan đến cử tọa của các thế kỷ đó. Đây là một cử tọa, cùng với sự ra đời của các trường phái tôn giáo và triết lý khác trong thiên niên kỷ thứ nhất, như “Huyền học” (một thời thường được gọi là Tân Đạo giáo) và Phật giáo, đã trở nên quen với việc suy nghĩ về bản chất siêu hình của vũ trụ, với con người ở trong đó, cũng như năng lực hiểu biết và tiếp cận chân lý của con người.

Một danh sách ngắn gọn về cách mà Tân Nho giáo thế kỷ 11 và thế kỷ 12 “mới” hoặc khác so với Nho giáo cổ điển sẽ bao gồm:

- Việc sử dụng một ngôn ngữ siêu hình;
- Vị trí của con người trong bối cảnh vũ trụ của *lý* và *khí*;
- Sự ra đời của “cách vật”, khám phá *lý* làm cơ sở cho quá trình tu thân Nho giáo;
- Một sự thu hẹp tiêu điểm với việc nhấn mạnh vào đời sống nội tâm của con người;
- Thiết lập một tập hợp chương trình học, trao đặc quyền cho Tứ thư hơn là Ngũ kinh.

Cụ thể, sắc thái siêu hình của hệ thống Tân Nho giáo khiến chúng ta khó có thể đánh giá rằng trường phái Nho giáo sau này thực sự chia sẻ các niềm tin cơ bản nhất của Nho giáo cổ điển:

- Con người có thể hoàn thiện về mặt đạo đức;
- Học tập là mấu chốt của việc cải thiện đạo đức;
- Các bậc thánh nhân thời cổ cung cấp một phương thức để có đạo đức và ứng xử phù hợp trong xã hội;
- Bậc quân tử hiền đức có khả năng thay đổi người khác (*Đại học, Chương 4*);
- Xã hội thái bình là kết quả của việc con người thực hiện các trách nhiệm đạo đức trong vai trò của họ.

Vì thế, trường phái Tân Nho giáo có thể dung hợp các thuật ngữ siêu hình *lý* và *khí* vào giáo lý của nó, nhưng trường phái này cuối cùng tái khẳng định - và truyền bá cho cử tọa thế kỷ 11 và thế kỷ 12 đương thời - giáo lý đạo đức - luân lý nằm ở trung tâm Nho giáo thời kỳ đầu là Khổng Tử, Mạnh Tử và Tuân Tử.

Tân Nho giáo sau Chu Hy

Trong suốt các thế kỷ 13 và 14, sự tổng hợp về Tân Nho giáo của Chu Hy đã tự thiết lập nó như là tín ngưỡng chính thống về tri thức và chính trị Trung Hoa. Tuy nhiên, các thách thức đối với giáo lý của ông cũng xuất hiện. Đáng chú ý nhất là vào thế kỷ 15, Vương Dương Minh (1472 - 1529) đã phát triển một loạt tư tưởng Tân Nho giáo cạnh tranh. Ban đầu là một tín đồ của giáo lý và chương trình tu thân của Chu Hy, Vương Dương Minh kết luận rằng phương pháp tiếp cận của Chu Hy đối với sự hoàn thiện đạo đức quá sách vở và quá trình “cách vật” cũng quá rắc rối. Ông đề xuất rằng “*lý* đồng nhất với tâm”, chứ không đồng nhất với bản tính con người, như Chu Hy kiên trì.

Sự tác động là rất lớn. Không còn cần người học phải tham gia vào việc nghiên cứu lâu dài về kinh điển hoặc tìm kiếm để nắm bắt *lý* trong thế giới “bên ngoài”. Theo lý giải của Vương Dương Minh, việc “mở rộng tri thức” từ *Đại học* không đề cập đến việc mở rộng tri thức về *lý* của con người thông qua sự tìm hiểu *bên ngoài*. Thay vào đó, nó đề cập đến việc mở rộng hoặc ứng dụng cái tâm đạo đức bẩm sinh của con người - khả năng bẩm sinh của con người về việc biết cái đúng từ cái sai theo Nho giáo - đối với sự vật, sự việc và các trường hợp mà con người gặp phải. Đối với Vương Dương Minh, việc học cái đúng từ cái sai, ứng xử với mình một cách phù hợp

trong mọi hoàn cảnh của cuộc sống, không phụ thuộc vào việc trải qua một chương trình học tập gian khổ; đúng hơn, nó chỉ đòi hỏi con người lưu tâm đến những gì con người làm, rèn luyện lương tâm đạo đức tốt - và Nho giáo - với thứ mà mọi người sinh ra đã có.

Một sự hấp dẫn rõ ràng của trường phái Vương Dương Minh là làm cho sự tự hoàn thiện đạo đức dễ tiếp cận hơn đáng kể so với Chu Hy, vì việc sao chép và học kinh điển đã không còn cần thiết. Trường phái Chu Hy kiên trì rằng, bất kỳ ai cũng có thể đạt đến sự hoàn thiện đạo đức, nhưng trong thực tế thì chương trình học tập cổ điển khắt khe của nó lại hạn chế không gian dành cho những người có may mắn, phương tiện và thời gian để dành cho việc học. Tóm lại, giáo lý của Vương Dương Minh cung cấp - ít nhất là về lý thuyết - khả năng tu thân theo Nho giáo cho những người ít học, hay như Vương Dương Minh nói, “ngu dốt”.

Trường phái Chu Hy là trường phái Tân Nho giáo chủ đạo ở Trung Quốc trong suốt các thập kỷ đầu của thế kỷ 12; các học thuyết và chú giải của nó được coi như nền tảng của chương trình giáo dục. Nhưng trường phái Vương Dương Minh đã trở nên thịnh hành đáng kể, đặc biệt là vào cuối thời kỳ nhà Minh (1368 - 1644). Và khi giáo lý của họ tìm được đường đến Triều Tiên và Nhật Bản, cả hai trường phái Tân Nho giáo của Chu Hy và Vương Dương Minh đều tìm được các tín đồ trung thành và nhiệt tình bên ngoài biên giới Trung Quốc.

6

Nho giáo trong thực tiễn

Như vậy, chúng ta đã thấy Khổng Tử “truyền” một tầm nhìn chính trị xã hội lý tưởng từ đầu thời nhà Chu; chúng ta đã thấy các tín đồ thành kính trau chuốt thêm cho tầm nhìn này, và trong quá trình, đã gán cho nó những mức độ quan trọng và ý nghĩa khác nhau; chúng ta cũng đã thấy các nhà tư tưởng hơn một thiên niên kỷ sau khi Khổng Tử qua đời đã định hướng lại tầm nhìn này, giải thích ý nghĩa của nó trong bối cảnh một vũ trụ của *lý* và *khí*, thuật ngữ triết học ít có ý nghĩa hơn đối với chính Khổng Tử. Trọng tâm của chúng ta chủ yếu là về cảnh giới tư tưởng, nhìn vào cách mà tầm nhìn ban đầu của Khổng Tử được gán cho một loạt các dạng thức diễn giải qua nhiều thế kỷ.

Tuy nhiên, giáo lý này lại không chỉ giới hạn ở cảnh giới tư tưởng. Chúng đã phát triển trong việc thực hành *lễ* của con người, trong đời sống hàng ngày của gia đình, trong việc giáo dục đạo đức của người dân, và trong việc quản lý của nhà nước. Có thể là quá đơn giản hoá khi nói đến việc tiêu biểu cho xã hội và nền chính trị tiền hiện đại với tư cách là “Nho giáo” - ám chỉ nhiều về tính riêng biệt hơn là được bảo đảm - nhưng nếu nói chúng đã được “Nho học hoá”, thấm nhuần và được dẫn dắt một cách mạnh mẽ bởi các nguyên tắc của niềm tin Nho giáo, thì hoàn toàn có khả năng.

Sự "thê chê hoá" của Nho giáo

Ngay từ thời nhà Hán, Nho giáo đã tạo thành một trụ cột ý thức hệ quan trọng của nhà nước Trung Quốc. Như chúng ta đã thấy trong Chương 1, Võ Vương, lên ngôi vào năm 141 trước Công nguyên, đã ra lệnh là tất cả những ai không theo Nho giáo đều bị bãi quan; và vài năm sau, vào năm 124 trước Công nguyên, ông đã thành lập Hàn lâm viện, dùng Ngũ kinh làm chương trình dạy học cốt lõi. Những sĩ tử ở Hàn lâm viện chứng minh được sự hiểu biết về một hoặc nhiều kinh điển thông qua các kỳ thi cuối năm sẽ được làm quan, bổ khuyết cho các vị trí còn trống trong bộ máy quan liêu.

Cho đến thời điểm này, Nho giáo chỉ là một trong số rất nhiều trường phái tư tưởng. Nhưng với những biện pháp dưới thời Võ Đế, nó đảm đương vai trò trung tâm trong hệ tư tưởng chính thức của Trung Quốc. Đến khoảng thế kỷ 10, với việc sử dụng thường xuyên hơn các kỳ thi cử, nó trở thành giáo lý chiếm ưu thế, một tôn giáo chính thống của nhà nước. Vì vậy, bắt đầu từ thế kỷ 2 trước Công nguyên, nhà nước Trung Quốc đã ngày càng trở thành một nhà nước "Nho giáo" - một nhà nước được cai trị bởi một tầng lớp Nho gia có các chính sách và nguyên tắc cai trị đã thâm căn cố đế, ít nhất là về mặt lý tưởng, trong giáo lý của Nho giáo. (Tất nhiên, như với Kitô giáo phương Tây, một sự tách bạch đáng kể thường xuyên tồn tại giữa các lý tưởng của nhà nước Trung Quốc và việc thi hành trong thực tế).

Theo quan điểm Nho giáo, sự phục vụ của chính quyền là xu hướng cao nhất, quan trọng nhất của xã hội. Quan điểm này được phản ánh trong việc xếp loại nghề nghiệp theo chế độ đẳng cấp, việc

xếp loại nghề nghiệp này (mặc dù chưa bao giờ quy định thành luật chính thức) có ảnh hưởng sâu sắc trong suốt chiều dài lịch sử Trung Quốc. Trong sự xếp loại này, tầng lớp sĩ phu (sĩ) đứng ở vị trí trên nhất, thứ đến là tầng lớp nông dân (nông) làm ruộng nuôi sống mọi người, tiếp đó đến tầng lớp thợ thủ công (công) cung cấp các sản phẩm và công cụ cho nhu cầu hàng ngày, cuối cùng là tầng lớp thương nhân (thương). Việc tầng lớp thương nhân nằm ở vị trí cuối cùng thể hiện quan điểm của Nho giáo cho rằng thương nhân giống như loài ký sinh trùng, chẳng làm ra được thứ gì của riêng mình, mà chỉ giao dịch hàng hóa qua lại giữa các “tầng lớp” làm ra nhiều của cải hơn - nông dân và thợ thủ công. Sự miệt thị đối với thương nhân tồn tại qua suốt chiều dài lịch sử Trung Hoa phong kiến, vì giá trị của Nho giáo đã ngày càng chiếm địa vị chủ đạo trong xã hội. (Chú ý rằng quân nhân không được tính đến trong chế độ đẳng cấp, báo hiệu đặc quyền về phục vụ dân sự vượt trên phục vụ quân sự và sự quý trọng nói chung là thấp của nền văn hóa trong đó quân nhân và sự nghiệp của họ được trân trọng như trong thời kỳ đế quốc sau này.)

Thương nhân, tầng lớp được xã hội ít trân trọng nhất, có thể tích lũy nhiều của cải và sống trong giàu sang thoải mái, trong khi nông dân thường phải vật lộn để tồn tại. Thật vậy, sự giàu có của thương nhân có thể vượt trên cả các quan lại cao cấp. Tuy nhiên, sự giàu có ấy không bao giờ mang lại cho thương nhân địa vị xã hội và uy thế gắn liền với quan lại, và có thể chính vì lý do này mà các thương nhân thành công thương kiên trì cho rằng khuyến khích con cái họ đi học để thi cử còn hơn tiếp nối nghề nghiệp của họ. Người ta tin rằng, quan lại được bổ nhiệm là nhờ tài năng và nhân cách đạo đức tuyệt vời đến mức họ nhận được sự coi trọng của hoàng đế. Được yêu cầu phục vụ, họ hiện diện bên cạnh hoàng đế, phò tá và tư vấn cho

hoàng đế những phương sách mang lại hòa bình và hòa hợp cho đế chế. Họ là những con người ưu tú của xã hội, “các vì tinh tú trên trời”, như người ta nói về họ.

Chính quyền Trung Quốc đã áp dụng một loạt phương pháp tuyển chọn quan lại. Phổ biến nhất là: (1) tiến cử, theo đó chính quyền địa phương sẽ chuyển danh sách các cá nhân xuất sắc lên kinh đô để bổ nhiệm; (2) “bổ nhiệm theo chế độ thế tập”, một đặc ân dành cho các quan chức có địa vị cao, qua đó đề cử một hoặc nhiều người con của họ, hoặc một thành viên gia đình khác; và (3) thông qua khoa thi do nhà nước tổ chức, những người thi đỗ sẽ được đưa vào bộ máy hành chính. Trong những phương pháp này, khoa cử trở thành biện pháp tuyển chọn chủ đạo - và có uy tín nhất.

Chế độ khoa cử

Các quân chủ triều Tùy (581 - 618) đã mở rộng việc áp dụng các kỳ thi, quản lý chúng trên khắp đế quốc. Triều đại kế đó, nhà Đường (618 - 907), đã tiếp tục và mở rộng việc thực hiện của nhà Tùy, tổ chức các kỳ thi thường xuyên hơn và tuyển chọn được nhiều quan lại hơn - mặc dù không phải là phần lớn - thông qua quá trình thi cử. Nhưng chính việc ban thưởng cho những người đỗ đạt bằng các chức quan cao nhất của nhà Hậu Đường đã tạo ra lực đẩy mang tính quyết định cho chế độ khoa cử. Đến thế kỷ 9, ngay cả những người được bổ nhiệm thông qua đặc quyền cha truyền con nối cũng cảm thấy cần phải đi thi nếu muốn có được một địa vị thực sự quan trọng. Từ đó về sau, trong suốt một thiên niên kỷ, cho đến những năm đầu thế kỷ 20, con đường đi đến địa vị cao ở Trung Quốc đều thông qua chế độ khoa cử.

Từ khi đạt đến đỉnh cao vào thời Hậu Đường cho đến đầu thế kỷ 20, chế độ khoa cử dựa gần như hoàn toàn vào thứ được xác định là giáo lý Nho gia; rốt cuộc, mục đích của nó là tuyển chọn những quan lại có thể phò tá việc cai trị một đất nước được xác định là theo Nho giáo. Hình thức cụ thể mà các kỳ thi áp dụng, và tỷ trọng cụ thể dành cho các môn thi (thí dụ bình chú kinh điển, làm thơ, các vấn đề chính sách, tản văn, thư pháp) có thể thay đổi qua các thế kỷ, nhưng các kiến thức được kiểm tra trong mọi kỳ thi vẫn là Nho giáo. Trước thế kỷ 13, các sĩ tử phải thể hiện được sự tinh thông về *Ngũ kinh*; chúng là hạt nhân của chương trình thi. Năm 1313, cùng với ảnh hưởng ngày càng lớn của trường phái Chu Hy, chính quyền ra lệnh thay đổi, tuyên bố *Tứ thư*, đặc biệt là các lý giải của Chu Hy về *Tứ thư*, sẽ là cơ sở của các kỳ thi.



5. Một lớp học Trung Quốc thế kỷ 19. Học trò đứng trước bàn thầy giáo để “trả bài”, tức là đọc lại các kinh điển như một con vẹt.

Thật khó có thể nói hết được ảnh hưởng của chế độ khoa cử đối với xã hội Trung Quốc. Trẻ em bắt đầu được dạy học ở gia đình, thường là dưới sự dạy bảo của người mẹ, với các sách vỡ lòng Nho

giáo như *Tam tự kinh*. Nếu chúng tiếp tục việc học - chỉ dành cho một tỷ lệ rất nhỏ trẻ em Trung Quốc được đi học nhờ điều kiện gia đình - thì đến khoảng bảy tuổi, chúng sẽ bắt đầu học *Đại học*, *Luận ngữ*, *Mạnh Tử* và *Trung dung* dưới sự chỉ dạy của một gia sư hoặc thầy giáo làng. Quá trình học tập sẽ gian khổ nhưng không hẳn đầy thử thách và gây hứng thú về mặt trí tuệ. Hầu hết thời gian được dành cho việc học thuộc lòng, rèn luyện việc “trả bài”. Trong việc “trả bài”, học trò sẽ đến gần bàn thầy giáo, quay lưng về phía thầy và đọc to các hàng chữ mà thầy yêu cầu chuẩn bị theo trí nhớ. Nếu đọc trôi chảy, đứa trẻ sẽ được trở về chỗ ngồi và bắt đầu học dòng tiếp theo của kinh điển. Nhưng nếu quên một từ hoặc đảo lộn trật tự từ, thì sau khi bị ăn một roi tre, đứa trẻ sẽ trở về chỗ ngồi và tiếp tục nỗ lực ghi nhớ. Chế độ học tập này đảm bảo rằng đến mười lăm tuổi, đứa trẻ sẽ “biết” *Tứ thư*, có thể đọc thuộc lòng chúng từ đầu đến cuối, từng dòng một không hề sai sót.

Đến năm mười lăm tuổi, nếu được cho là đã đủ tài năng và nếu gia đình có đủ điều kiện, đứa trẻ có thể sẽ tiếp tục việc học, tập trung vào mục tiêu thi cử. Cơ hội để đỗ đầu, *tiến sĩ*, thực sự rất mong manh. Một sĩ tử trước hết phải trải qua kỳ thi hương; người đỗ thi hương mới được thi hội, được tổ chức ba năm một lần; đậu kỳ thi hội, sĩ tử phải lên kinh thành dự kỳ thi đình, cũng được tổ chức ba năm một lần.

Nghiên cứu cho thấy, chỉ có dưới 1% những người thi hương cuối cùng vượt qua được kỳ thi đình. Chưa hết, ngay cả khi đối diện với tỷ lệ chọi cao như vậy, hầu như tất cả mọi người Trung Quốc có học đều bắt đầu bằng con người thi cử. Tham vọng lớn nhất của họ là thi đậu tiến sĩ, bởi nó đảm bảo được bổ nhiệm làm quan, giàu có

và địa vị cao trong xã hội Trung Quốc phong kiến. Nhiều người khác, ý thức rằng cơ hội thi đậu rất mong manh, bắt đầu vào việc học thi vì những lợi ích khác mà chế độ khoa cử đem lại. *Sinh viên* - những sĩ tử thi đậu kỳ thi hương, mặc dù chưa đủ điều kiện để bổ làm quan, nhưng cũng được ban một số đặc quyền nhất định: được miễn lao dịch và trừng phạt về nhục thể. Ngoài ra, những người có học vị *sinh viên* (thậm chí là cả *cử nhân*, cấp học vị cao hơn) có thể có được một mức độ nhất định về việc học và kiến thức về các kinh điển trong truyền thống Trung Quốc, những thứ quý giá trợ giúp họ trong những nghề nghiệp khác nhau - dạy học, buôn bán và quản lý đất đai - và trong việc gây dựng các mạng lưới quan hệ xã hội hữu ích.

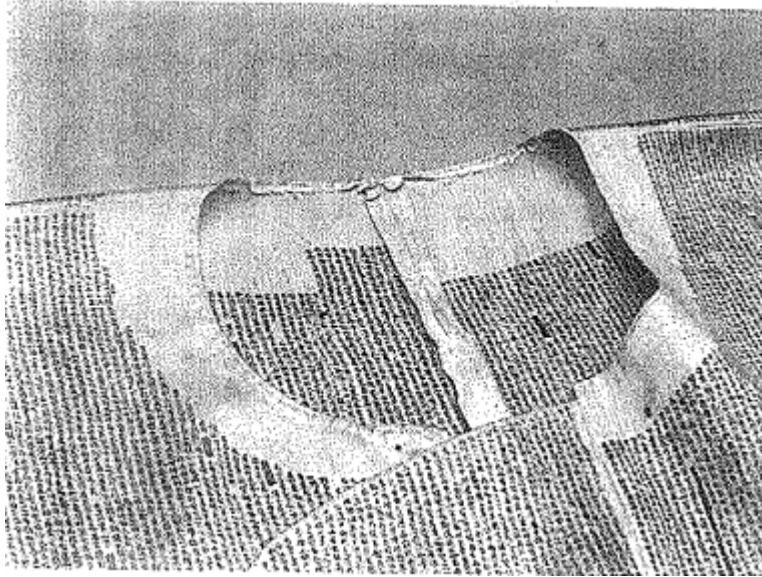


6. Trường thi ở Quảng Châu năm 1873. Khi vào trường thi, sĩ tử sẽ được chỉ định vào một cái “lều” trong các hàng được đánh số. Trường thi này có 7.500 lều.

Áp lực để thành công trong các kỳ thi cũng lớn như sức hấp dẫn của nó. Các sĩ tử mất nhiều năm, thậm chí hàng chục năm để chuẩn bị cho việc thi cử. Nhiều người thi trượt trong các cuộc thi hương hay thi hội nhiều lần, cố gắng để trở lại vòng thi tiếp theo. Thật vậy,

những người thi đậu tiến sĩ ở kinh đô có độ tuổi bình quân là 35. Những sĩ tử kiên trì nhiều năm khó nhọc dành cho đời sống khoa cử trở thành chất liệu phong phú cho các nhà thơ trào phúng và các nhà văn hư cấu. Bất kể chuẩn bị tốt như thế nào hay kiến thức về giáo lý Nho gia sâu sắc và xác thực như thế nào, mọi sĩ tử đều biết quá rõ cơ hội mong manh của họ. Không có gì đáng ngạc nhiên, rất nhiều người sẽ tìm kiếm một lợi thế cạnh tranh - và lợi thế đó không nhất thiết lúc nào cũng cần trung thực.

Các thí sinh có thể phải nhờ đến một trong bất kỳ kỹ thuật gian lận thông thường nào, bao gồm: (1) mặc đồ lót có chép nội dung các kinh điển hoặc các bài thi thử; (2) gói “phao thi” vào thức ăn hoặc chán gối của họ; (3) thuê “người thi hộ” - một người giàu kinh nghiệm, có tài năng - giả danh tính của họ và vào lều thi chỉ định cho họ; (4) mua các đề thi rò rỉ từ một giám khảo chính thức; (5) hối lộ một giám khảo; và (6) sắp xếp một người nào đó bên trong hoặc bên ngoài trường thi để soạn đáp án cho đề thi khi đề thi đã được công bố và chuyển đáp án đó vào lều thi cho họ. Các biện pháp cũng được nhà nước liên tục đưa ra để ngăn chặn những hành động gian lận này cũng như nhiều hành động gian lận khác phát triển cùng với chế độ khoa cử. Nhưng các sĩ tử cũng rất tài xoay xở, đưa ra những phần thưởng đảm bảo thành công, và những cám dỗ để làm tăng cơ hội của họ tỏ ra quá lớn. Tham nhũng là một điều bất biến trong suốt lịch sử chế độ khoa cử. Nghịch lý ở đây rất sâu sắc: Trong một chế độ khoa cử với mục đích rõ ràng là tìm ra những người hiểu rõ nhất về giáo lý đạo đức - luân lý Nho giáo trong đế chế, gian lận lại trở thành đại dịch.



7. Một chiếc áo lót với hàng trăm bài giải đề thi mẫu được viết bằng chữ nhỏ. Các “phao thi bằng áo lót” như thế này viết các bài văn trong kinh điển Nho giáo hay bài giải mẫu, có thể được khâu vào lớp lót áo khoác của thí sinh và “mách bài” trong suốt các kỳ thi.

Tuy nhiên, chính chế độ khoa cử đã thúc đẩy việc truyền tải các tư tưởng và sự thực hành đạo đức liên quan đến Nho giáo trong xã hội Trung Quốc. Như đã đề cập, hầu hết sự giáo dục ở Trung Quốc đều hướng tới việc học để thi và, do đó, tăng cường các giá trị được đẩy mạnh trong các kỳ thi. Học trò, bất kể họ sống ở Bắc Kinh, Tây An hay Quảng Châu, cũng học các sách vỡ lòng Nho giáo như nhau và Tứ thư Ngũ kinh như nhau; khi học Tứ thư Ngũ kinh, họ đều đọc bài bình chú được công bố chính thống của nhà nước. Tương tự, tầng lớp có học thức, bất kể thi ở tỉnh Chiết Giang, tỉnh Sơn Đông hay tỉnh Tứ Xuyên, cũng đều phải học các tác phẩm kinh điển giống nhau, và người ta hy vọng, tất cả họ đều hiện thân cho đức hạnh Nho giáo trong quá trình này. Người ta mong muốn họ sẽ phát huy những đức hạnh và tư tưởng ấy nếu họ may mắn được bổ nhiệm làm quan. Điều này có nghĩa là chế độ khoa cử là một lực lượng thống nhất mạnh mẽ trong lịch sử Trung Quốc. Nó đảm bảo sẽ tồn tại một nền

văn hóa, một hệ thống giá trị, niềm tin và phong tục tập quán chung rộng rãi, tương xứng với lãnh thổ rộng lớn và dân số đa dạng của Trung Quốc, tạo nên một sự đoàn kết giữa các dân tộc và làm cho họ dễ cai trị hơn từ một trung tâm đế quốc.

Điều thú vị là, mặc dù các kỳ thi đã làm tăng giá trị và tầm quan trọng của Nho giáo, nhưng bắt đầu từ thời nhà Đường, chế độ khoa cử phải tuân theo một chuỗi các bài bình chú của bản thân giới trí thức Nho giáo. Những lý do phản đối phổ biến đối với chế độ khoa cử bao gồm:

- Nó tưởng thưởng việc học vẹt và tuân thủ quy định cứng nhắc, chứ không phải là sự sáng tạo độc đáo hay tư duy phân tích.
- Nó thúc đẩy kiến thức sách vở, tầm chương trích cú chứ không phải kiến thức thực tế sử dụng trong trị quốc.
- Nó không phải là một công cụ hiệu quả trong việc đánh giá phẩm chất đạo đức của các sĩ tử; một hệ thống tiến cử sẽ hiệu quả hơn trong việc tìm kiếm những người có phẩm chất tốt và vì thế cần thay thế hoặc bổ sung cho chế độ khoa cử.
- Nó khiến người học xao nhãng việc học chân chính, tức là học để tu dưỡng đạo đức; thay vào đó, học là để theo đuổi hư danh và thành công thế tục.
- Nó gây ra sự cạnh tranh gay gắt và thiếu lành mạnh, và theo Khổng Tử, một nhà Nho tốt thì không có nhiệm vụ phải cạnh tranh.

Những lý do phản đối này không lập tức bị phản bác và ở nhiều thời điểm đã gây ra tranh luận gay gắt. Thật vậy, qua nhiều thế kỷ, chế độ khoa cử đã trải qua sự thay đổi và cải cách thường xuyên. Tuy vậy, với tư cách là một hệ thống, nó vẫn giữ nguyên vẹn trong gần 1500 năm và là lực lượng mạnh mẽ nhất trong việc hình thành và duy trì chuẩn mực văn hóa và xã hội Trung Hoa. Nó là nền tảng của trật tự đế quốc Trung Hoa.

Nho giáo và thường dân

Nếu tầng lớp sĩ phu có thể được gọi là nhà nho, vậy người dân thường - những người không được tiếp cận với giáo dục - thì sao? “Nhà nho” là những người như thế nào? Rõ ràng họ đã chia sẻ rất nhiều về niềm tin và các tư tưởng liên quan đến Khổng Tử và giáo lý của ông. Rõ ràng là, hầu hết mọi người đều công nhận (ngay cả khi họ không nhất thiết phải thực hiện đầy đủ) nghĩa vụ hiếu thảo với cha mẹ và ông bà; và hầu hết những người có đủ điều kiện để tưởng nhớ tổ tiên thông qua các nghi lễ cúng tế cũng có thể làm như vậy. Xã hội Trung Quốc khuyến khích cả những người thượng lưu và phi thượng lưu, bằng cách cả chính thức lẫn không chính thức, áp dụng các tập quán và tín ngưỡng xã hội được nhà nước phê chuẩn: Trường làng dạy dỗ trẻ em, thậm chí cả những người không theo việc học để đi thi nghiêm túc, theo giáo lý và nguyên tắc Nho giáo cơ bản; quan chức địa phương và già làng đọc to những công cáo và cái gọi là hương ước thúc đẩy hành vi xã hội phù hợp; hoàng đế ban hành các chỉ dụ đạo đức trên khắp đế chế; gia đình thực hiện các nghi lễ gia truyền được Nho giáo hệ thống hóa và truyền từ thế hệ này sang thế hệ khác.

Dẫu vậy, những người dân thường, thích nghi với các giá trị và tập quán của nền văn hóa chủ đạo, có thể đã nhận ra những giá trị và tập quán “Nho gia” này là đáng nghi ngờ. Nhiều khả năng họ chỉ đơn giản coi chúng là những quy ước được ủng hộ của nền văn hóa Trung Hoa. Tuy nhiên trong việc hiếu thảo với cha mẹ, kính trọng bậc trưởng thượng và tôn kính tổ tiên, họ đi theo những tập quán và quan niệm đã gắn liền với giáo lý Nho gia từ thế kỷ 2 trước Công nguyên.

Trong việc mô tả những người phi thượng lưu của Trung Quốc, chúng ta thiên về sự thận trọng: Phần lớn mọi người không được gọi là “nhà nho” vì họ không tự đưa mình vào việc học giáo lý Nho gia hoặc tự xem mình là người thuộc Nho giáo theo bất cứ cách thức thực chất nào; và cuộc sống của họ không nằm trong phạm vi nhỏ hẹp được định hình bởi giáo lý và tập quán Nho giáo.

Thật vậy, việc phân biệt giữa “Nho gia” và “Trung Hoa” có thể là thách thức lịch sử cho người đi học ở Trung Quốc. Đòi hỏi sự hiếu thuận là một trọng tâm trong giáo lý của Khổng Tử. Không ai ở Trung Hoa phong kiến có thể khẳng định mình là một người theo “Nho gia” một cách hợp lý mà lại đồng thời quay lưng với giá trị của hiếu thuận một cách dứt khoát. Tuy nhiên, giá trị này đã có từ rất lâu trước khi Khổng Tử tôn vinh nó. Khi Khổng Tử nói với các học trò, “thuật nhi bất tác” (*Luận ngữ*, 7.1) (ta chỉ thuật lại chứ không sáng tác), thì hiếu thuận đã là một trong rất nhiều giáo lý và tập quán truyền thống mà ông ghi nhớ. Vậy thì, có phải đạo hiếu “mang bản sắc Trung Hoa” là vì nó có nguồn gốc từ sâu trong văn hóa Trung Hoa thời xưa và trước khi Khổng Tử cùng trường phái của ông nổi lên? Hay có phải nó “mang bản sắc Nho học” bởi vì Khổng Tử, khi lựa chọn từ quá

khứ, đã mang đến tính chất phù hợp và sức sống mới cho một lý tưởng đang lung lay, và đảm bảo nó sẽ được truyền bá liên tục trong cộng đồng thông qua sự liên kết toàn diện của nó với tính chính thống trong Nho giáo của cả nước? Tôi cho là cả hai.

Trong bất kỳ trường hợp nào, trong cuốn sách này, khi đề cập đến những quan điểm được Khổng Tử lấy từ truyền thống Trung Hoa trước đó làm của “Nho gia”, độc giả sẽ nhận ra rằng tôi không gợi ý hoặc nguồn gốc của chúng là ở Khổng Tử hoặc việc thực hiện chúng chỉ giới hạn đối với các tín đồ thực sự của ông. Địa vị chính thống có được bằng giáo lý của ông đảm bảo cho chúng một sự truyền bá rộng rãi, phổ biến trong xã hội Trung Quốc.

Nho giáo và quân chủ

Truyền thống một người thống trị ở Trung Quốc đã có từ lâu trước sự thể chế hóa của Nho giáo từ thế kỷ 2 trước Công nguyên, đến không muộn hơn năm 1400 trước Công nguyên, khi giáp cốt văn chứng thực quyền uy của các vua nhà Thương. Nhưng sự ca ngợi cao độ của giáo lý Nho gia đối với ưu điểm của việc một người cai trị rõ ràng thêm vào tính hợp pháp cho hệ thống cai trị phi dân chủ truyền thống của Trung Quốc.

Tất nhiên, Khổng Tử cho rằng việc một người thống trị sẽ có hiệu quả vì quân chủ hành động như nhân vật quan trọng nhất trong gia đình, một người có uy tín, nhân từ và ân cần dẫn dắt thần dân của mình như một người cha dẫn dắt các con với tình cảm và sự quan tâm đến hạnh phúc của họ. Sự cai trị phi dân chủ được biện minh bằng phẩm hạnh hoàn hảo và uy tín đạo đức của người thống trị,

phẩm hạnh ấy thu hút một cách tự nhiên sự trung thành và tuân phục của “con dân” - những người dân thường không được học hành hoặc không có đức tự quản. Thông qua lòng nhân ái và việc thực hành lễ nghi mẫu mực của mình, người thống trị dạy dân chúng hành vi phù hợp và thái độ tôn trọng đối với trật tự tôn ti, và từ đó thiết lập sự thái bình khắp vương quốc. Và giống như người cha được kỳ vọng sẽ ra các quyết định thay mặt cho gia đình, quân chủ cũng được kỳ vọng sẽ ra các quyết định đại diện cho dân chúng. Chính quyền lý tưởng đối với Khổng Tử là chính quyền vì dân chứ không phải là do dân.

Nếu quân chủ thực sự nhân ái, hệ thống này sẽ hoạt động tốt. Nhưng trên thực tế, loại quân chủ theo lý tưởng của Khổng Tử hầu như không có tính điển hình. Vấn đề nảy sinh: Theo hệ thống Nho giáo, làm thế nào trật tự chính trị hoạt động hiệu quả với sự vắng mặt của một quân chủ Nho giáo thực sự nhân ái? Chắc chắn Khổng Tử tin tưởng và hy vọng rằng các quan lại được đào tạo theo Nho giáo sẽ là một vật cản đối với quyền lực của quân chủ - và cung cấp sự chỉ đạo mà quân chủ cần. Nhưng sự thật vẫn là quan lại được bố trí bởi quân chủ. Họ được làm quan nhờ ân huệ của ông ta, nhờ đỗ đạt trong các kỳ thi mà chính quyền của ông ta bảo trợ và một kỳ thi bổ sung ngay tại cung điện do đích thân ông ta làm giám khảo. Hoàng đế có quyền bổ nhiệm và bãi nhiệm họ; thậm chí lưu đày hoặc giết chết họ cũng hoàn toàn là đặc quyền của ông ta. Điều đó không có nghĩa là sĩ phu không can gián các quyết định của hoàng đế, nhưng họ làm điều đó với nguy hiểm cá nhân rất lớn. Tôi cho rằng không tình cờ hay thường xuyên có các thách thức đối với quyền lực của hoàng đế.

Vấn đề cơ bản trong lịch sử Trung Hoa đế quốc là: Khi hệ tư tưởng Nho giáo tỏ ra không hiệu quả trong việc dẫn dắt và chế ngự ý chí của người thống trị, sẽ có ít sự tin tưởng. Không có các giới hạn về mặt hiến pháp hay luật pháp đối với quyền lực hoặc hành vi của hoàng đế, cũng không có tổ chức hoặc cơ quan nào có thẩm quyền hợp pháp để kiềm chế hành vi của hoàng đế khi nó đi lạc ra xa khỏi lý tưởng Nho giáo. Như một hệ quả, các quân chủ có thể - và đã có lúc đã - lạm dụng quyền lực hoặc lơ là trách nhiệm của họ mà không bị trừng phạt.

Lấy thí dụ trường hợp của vị hoàng đế đầu tiên của nhà Minh - Thái Tổ (tại vị 1368 - 1398), một thường dân đã tiến đến vị trí lãnh tụ một cuộc khởi nghĩa. Vốn ít học, nên người ta cho rằng ông rất không tin cậy - và đổ kỵ - tầng lớp sĩ phu có học vấn cao. Năm 1380, do nghi ngờ thừa tướng có âm mưu lật đổ mình, Thái Tổ đã bãi bỏ Trung thư tỉnh - cơ quan hành chính trung ương của chính quyền - rồi tự kiểm soát và trực tiếp điều hành hầu như mọi phương diện của chính quyền. Ý kiến của các sĩ phu Nho giáo không có chút trọng lượng nào. Những viên quan không vừa lòng ông đều bị phạt và đánh bằng gậy (thường là đến chết) trước mặt đông đảo bá quan trong triều. Dưới thời Thái Tổ, sự cai trị bằng lòng nhân ái và chế độ gia trưởng đã nhường chỗ cho sự chuyên chế độc ác, đôi khi man rợ.

Hy Tông (tại vị 1620 - 1627) là một quân chủ lơ là trách nhiệm, thích dành thời gian cho nghề mộc, chế tạo đồ nội thất tinh xảo hơn là cai quản vương quốc. Việc ông không đếm xỉa đến - thật ra là chán ghét - chính sự đã tạo cơ hội cho hoạn quan Ngụy Trung Hiền nắm triều chính. Ngụy Trung Hiền nhanh chóng tiến hành lấp đầy các

vị trí quyền lực bằng đồng bọn - những kẻ cơ hội, bóc lột dân chúng, tiến hành một cuộc thanh trừng tàn bạo hàng trăm sĩ phu dám chống đối hẳn. Tóm lại, việc không quan tâm đến chính sự của Hy Tông đã dẫn đến một chế độ kinh hoàng đầy tiếng xấu, từ đó triều đại không bao giờ phục hồi. Trong vòng hai thập kỷ Ngụy Trung Hiền nắm quyền, nhà Minh đã sụp đổ.

Những trường hợp này ở một mức độ nào đó là cực đoan, nhưng nó chứng minh một luận điểm rằng (vì ở đó không tồn tại sự kiềm chế của hiến pháp) những sự việc xấu có thể xảy ra khi những người có địa vị cao nhất của chính quyền không đi theo lý tưởng Nho gia. Tuy nhiên, phần lớn thời gian, ngay cả khi các quân chủ và quan lại không hoàn toàn đi theo lý tưởng Nho gia, họ cũng có đủ năng lực và tài cán để trông nom chính sự và bảo vệ quyền lợi của triều đại họ.

Nho giáo và gia đình

Như chúng ta đã thấy ở Chương 2, trong *Luận ngữ*, Khổng Tử đã kiên trì tầm quan trọng mang tính nền tảng của gia đình trong xã hội Trung Quốc, cho rằng nó là nơi thực hành đạo đức - luân lý. Chính ở đây, các cá nhân học trở thành “người Trung Hoa thực thụ” - một trang “hào hán”, nơi họ được tiếp cận với các giá trị, phong tục tập quán phân biệt dân tộc Trung Hoa với các dân tộc thuộc thế giới “man di”. Và chính nơi đây, họ được tiếp cận với chế độ đẳng cấp theo quy phạm của xã hội: Rằng người có vai vế cao trong dòng tộc thì có địa vị cao hơn người có vai vế thấp; rằng người lớn tuổi thì có địa vị cao hơn người trẻ tuổi; rằng đàn ông có địa vị cao hơn phụ nữ.

Gia đình thì theo phụ hệ, có nghĩa là dòng họ được truy nguồn thông qua nam giới từ một tổ tiên nam giới. Trẻ con mặc dù được sinh ra nhờ cả cha và mẹ, nhưng lại thừa hưởng tư cách thành viên gia đình từ người cha. Vì thế, huyết thống của gia đình chỉ được nối tiếp khi gia đình tiếp tục có con trai. Chính vì lý do này mà sự ra đời của một người con trai từ lâu trong lịch sử Trung Hoa đã được coi là “đại phúc”, trong khi sự ra đời của một người con gái thì chỉ được coi là “tiểu phúc”. Người con trai có thể kế tục dòng họ, người con gái thì được “gả” về nhà chồng, với trách nhiệm chính là đảm bảo sự nối dõi cho nhà chồng. Trong một nhận xét gây tiếng vang qua các thời đại, Mạnh Tử nói, “bất hiếu hữu tam, vô hậu vi đại” (có ba điều bất hiếu, trong đó không con nối dõi là điều bất hiếu lớn nhất) (*Mạnh Tử, Ly lâu thượng, 4A.26*)

Hậu quả của việc dòng họ không có người nối dõi là gì? Nặng nề nhất là không có người chăm sóc tổ tiên. Mà tầm quan trọng của tổ tiên trong văn hóa Trung Hoa thì hầu như đã bị phóng đại. Những tổ tiên này hoàn toàn chịu trách nhiệm về sự tồn tại của con người. Nếu không có cha, cha của cha và các thế hệ cha trước cha của cha, thì một người đàn ông đơn giản là không tồn tại. Cảm giác về món nợ đối với các thế hệ trước của anh ta phải được trả lại bằng sự đối xử kính cẩn với hương hồn họ thông qua việc thực hiện cái gọi là lễ gia tiên. Những nghi lễ này, được truyền lại thông qua các kinh điển như *Kinh Lễ* và *Gia lễ* (do nhà tư tưởng Tân Nho giáo Chu Hy biên soạn), giữ lại ký ức về tổ tiên và sự tồn tại của họ trong tâm khảm. Khi lễ nghi kết thúc thì ký ức và linh hồn của tổ tiên cũng không còn.

Tất nhiên, ở phương Tây Do Thái giáo - Cơ Đốc giáo - Hồi giáo, tổ tiên cũng truyền lại sự tận tâm, tình cảm, và sự tôn trọng. Nhưng

có một sự khác biệt cơ bản giữa các tín ngưỡng Abrahamitic phương Tây và tín ngưỡng Nho giáo Trung Hoa. Ở phương Tây, chỉ có Thượng đế được cho là có trách nhiệm tạo ra tất cả. Chính Thượng đế là đấng đã tạo ra loài người với hình hài của Adam và Eve; vì thế cũng chính Thượng đế là đấng có trách nhiệm cuối cùng đối với sự tồn tại của con người. Có thể khẳng định, con người ràng buộc với những tín ngưỡng này để tôn vinh dòng tộc của họ, nhưng sự bày tỏ lòng tôn kính cao nhất của họ lại dành cho Thượng đế, người đầu tiên tạo ra dòng tộc của họ. Trong một nền văn hóa mà niềm tin bản địa vào một đấng tạo hoá không tồn tại - và niềm tin ngoại lai vào một đấng tạo hoá không trở thành phổ biến - thì chỉ có dòng dõi sinh học mới giải thích cho sự tồn tại của con người và xứng đáng với lòng biết ơn và tôn kính của cá nhân.

Giống như mọi mối quan hệ quy phạm khác ở Trung Quốc, mối quan hệ giữa tổ tiên và con cháu được xây dựng trên nguyên tắc có đi có lại. Cũng như cha mẹ và ông bà hướng dẫn và bảo vệ con cháu, tổ tiên cũng luôn phù hộ gia đình. Họ làm những gì họ có thể để đảm bảo may mắn, vụ mùa bội thu, sinh đẻ vuông tròn, và đổi lại, vào ngày sinh và ngày mất của họ, giữa những dịp kỷ niệm khác, gia đình tỏ lòng kính trọng đến hương hồn tổ tiên, đặt các đồ cúng lễ như thức ăn (hoa quả, thịt lợn, rượu, bánh kẹo) và vật dụng (bộ bài, giấy bút, xe ngựa hàng mã) mà tổ tiên thích lúc sinh thời lên bàn thờ trong nhà. Nếu đó là một gia đình thuộc dòng dõi giàu có (theo thuật ngữ tiếng Trung, một dòng dõi được tạo nên từ tất cả các chi gia hệ có nguồn gốc từ một tổ tiên nam giới duy nhất), đồ cúng lễ được đặt trong gian nhà lễ của từ đường dòng tộc. Người ta cho rằng, nếu không tường nhớ tổ tiên, có thể dẫn đến bất hạnh - người nhà đau ốm, mùa màng thất bát, hoặc làm ăn thất bại. Trông nom phần mộ tổ

tiên chu đáo, tưởng nhớ tới họ một cách thành kính theo các nghi lễ có thể sẽ mang lại một số sự trợ giúp hoặc sự cải thiện đối với những rắc rối mà gia đình đang trải qua.



8. Các thành viên gia đình tỏ lòng tôn kính đối với tổ tiên tại án thờ gia đình (gia đình ở đây có vẻ được xếp đặt trước ống kính của nhiếp ảnh gia, giống như bình thường họ làm lễ trước án thờ).

Điều này gây ra một khác biệt nổi bật nữa với truyền thống phương Tây chủ đạo. Ở phương Tây, hố sâu ngàn cách giữa thế giới này và “thế giới bên kia” là rất lớn. Một vị Thượng đế xa lạ, vô hình ngự ở “thế giới bên kia”. Thượng đế toàn năng, không vướng bận với các nghĩa vụ có qua có lại. Thượng đế cũng là bất khả tri, cũng có nghĩa là kế hoạch của Thượng đế đối với con người không phải hoàn toàn bất khả tri. Do đó khi cầu nguyện Thượng đế và tìm kiếm sự phù hộ và hy vọng ngoài thế giới này, người ta được cho biết là phải thành kính. Theo tín ngưỡng Trung Hoa, tổ tiên là những người sống ở thế giới bên kia. Có ít điều về tổ tiên, những người xa lạ - hoặc vô hình - đối với hậu thế. Hậu thế nhận được sự hướng dẫn

và lời khuyên của tổ tiên, từ khi còn nhỏ. Tổ tiên cùng tham gia vào mọi sự kiện gia đình quan trọng - lễ trưởng thành, đám cưới, đám tang và các nghi thức cúng tế. Hậu thế, khi đi sang thế giới bên kia, có thể tự tin rằng linh hồn của tổ tiên vẫn phù hộ cho gia đình và sẽ làm mọi thứ có thể để mang lại lợi ích cho các thành viên gia đình cũng như giúp họ tránh được tổn hại.

Điều này có nghĩa là ở Trung Quốc, “thế giới bên kia” không phải “khác biệt” hay xa xôi gì. Vì thế, có lẽ tốt nhất nên hiểu thế giới tâm linh của người Trung Quốc không phải là một thế giới “khác”, mà là thành phần của một thể liên tục trong đời sống gia đình.

Các nghi lễ gia tiên, bất kể được thực hiện tại một bàn thờ khiêm tốn trong gia đình hoặc một đại lễ đường trong nhà thờ họ, cũng có nhiều chức năng. Chúng thể hiện sự biết ơn của gia tộc đối với các thế hệ trước, bao gồm, và quan trọng nhất, bản thân cuộc sống; chúng gìn giữ kỷ ức về tổ tiên và duy trì sức sống của họ trong cõi tâm linh; chúng giảm bớt nỗi sợ hãi về cái chết, chứng minh cho người sống rằng khi rời khỏi thế giới này, họ sẽ tiếp tục đóng một vai trò trong cuộc sống của gia đình; chúng gắn kết các mối quan hệ - và tăng cường tính đồng nhất của gia đình - bằng cách đưa các thành viên lại gần nhau để tưởng nhớ đến tổ tiên chung.

Ở đây, việc tập trung vào đồ cúng tế và sự bày tỏ lòng tôn kính đối với tổ tiên không có nghĩa là người Trung Hoa không tin vào thần linh và linh hồn. Có thần linh và linh hồn trong giới tự nhiên, chủ quản sông, núi, gió, mùa màng ..v.v..

Và có các vị thần phù hộ cho những người theo Đạo giáo, Phật giáo cũng như các giáo phái phổ biến. Nhưng niềm tin vào linh hồn tổ

tiên - và các chi tiết cụ thể mang tính nghi lễ thể hiện điều đó - có ảnh hưởng lớn trong xã hội Trung Hoa, được chia sẻ rộng rãi với hầu hết mọi người (bao gồm những người tự coi mình là đạo nhân hay Phật tử), không phân biệt địa vị xã hội hoặc kinh tế.

Nho giáo và phụ nữ

Khổng Tử nói: “Duy nữ tử dữ tiểu nhân vi nan dưỡng dã” (Chỉ có phụ nữ và tiểu nhân là khó dạy nhất) (*Luận ngữ*. 17.23). Mặc dù nhiều nhà phiên dịch qua các thế kỷ đã cố gắng làm dịu sự công kích của lời nhận xét này, nhưng chẳng thể xóa bỏ được sự miệt thị đối với phụ nữ. Thật vậy, trong *Luận ngữ* và các kinh điển khác không có chỗ nào nói về chương trình Nho giáo dành cho việc tu thân và hoàn thiện đạo đức áp dụng cho phụ nữ. Giáo lý của Khổng Tử - và hầu hết những người đi theo ông sau này - dường như chỉ dành cho nam giới.

Giả định rằng phụ nữ không có tiềm năng đạo đức có nghĩa là theo quan điểm của Khổng Tử, phụ nữ không có địa vị trong đời sống công cộng - một thiên kiến tồn tại cho đến thế kỷ 20. Phụ nữ không bao giờ được phép ra làm quan, họ cũng không được phép vào trường thi. Trách nhiệm của họ chỉ giới hạn là giải quyết những vấn đề trong gia đình.

Điều đó không có nghĩa là phụ nữ không được nắm quyền lực chính trị. Nhưng quyền lực mà họ thực thi không xuất phát từ sự hợp pháp, quyền lực của chính họ được thể chế hóa, mà là từ sự gần gũi của họ với một người đàn ông có quyền lực. Lịch sử Trung Hoa đầy những phụ nữ làm hoàng hậu, vợ hay mẹ của quan lại, và cả hoàng

để có ảnh hưởng chính trị lớn. Một trường hợp điển hình ở đây là Từ Hy thái hậu (1835 - 1908), người nhiếp chính triều Thanh trong suốt nửa sau thế kỷ 19, trước hết bà là mẹ của Hoàng đế Đồng Trị (ở ngôi năm 1862 - 1874), sau đó là bác gái của Hoàng đế Quang Tự (1875 - 1908, do đích thân bà chỉ định), và cuối cùng, sau năm 1898, là người nắm quyền thực tế. Chỉ có một ngoại lệ đáng chú ý thực sự - Võ Tắc Thiên (ở ngôi 690 - 705) thời nhà Đường. Năm 690, là hoàng hậu của Hoàng đế Cao Tông (ở ngôi 649 - 683), Võ Tắc Thiên đã lên ngôi và tự tuyên bố mình là “Thiên tử”. Bà chính là nữ “Thiên tử” đầu tiên - và cũng là cuối cùng trong lịch sử dài dặc của Trung Hoa.

Mặc dù có thể không bao giờ được đi thi hoặc được làm quan, nhưng các cô gái lớn lên trong một gia đình thượng lưu thường cũng được học các kinh điển Nho gia như *Luận ngữ*, *Mạnh Tử*, *Thi kinh*, *Hiếu kinh*, và *Nữ giới* của nữ văn sĩ Ban Chiêu thời Hán. Người ta cho rằng việc tiếp xúc với các kinh điển này và giáo lý của chúng sẽ giúp đưa họ vào khuôn khổ người phụ nữ Nho giáo đức hạnh.

Người ta cũng cho rằng, việc biết đọc biết viết của con gái trong gia đình sẽ nâng cao vị thế gia đình, cho thấy gia đình đó có nguồn lực và sự đầu tư giáo dục cho con gái cũng như con trai. Nhưng có một động lực bổ sung cho việc dạy học cho con gái: giúp họ dễ kiếm chồng hơn, có nghĩa là hấp dẫn hơn đối với những gia đình đang kén những cô dâu mà, với tư cách làm mẹ, có vai trò trong việc dạy dỗ con trai nhỏ tuổi các kinh điển Nho giáo cơ bản. Một số cô gái không thuộc gia đình thượng lưu sẽ không được học chữ; thay vào đó, họ học làm những việc vặt mà họ phải làm nhiều trong phần lớn cuộc sống gia đình sau này: khâu vá, thêu thùa, nấu ăn, giặt giũ và có thể là làm ruộng.

Đối với một cô gái, hôn nhân là sự kiện thay đổi cuộc sống. Vào ngày cưới, cô dâu, thường ở độ tuổi vị thành niên, sẽ rời khỏi nhà mình để sang nhà chồng sống với cha mẹ chồng, các em gái chưa lập gia đình, các anh trai chồng, vợ và con của họ. Vào đến cổng nhà chồng, cô sẽ cúi đầu với các bậc trưởng thượng và làm lễ gia tiên. Từ đó trở đi, gia đình chồng sẽ là gia đình của cô; tổ tiên của chồng sẽ là tổ tiên của cô. Có nghĩa là cô phải cúng lễ và tôn kính đối với họ chứ không phải với tổ tiên ở nhà cha mẹ đẻ cô. Bây giờ cô đã thuộc về dòng họ nhà chồng.

Việc mất thân phận đi cùng với việc chuyển sang nhà chồng gây đau buồn cho nhiều người. Ngày cưới có thể là lần đầu tiên cô dâu gặp mặt không chỉ nhà chồng mà còn cả chính chồng cô. Cô không biết anh và không có vai trò gì trong việc sắp xếp kết hôn với anh. Việc hôn nhân là một thỏa thuận giữa cha mẹ anh và cha mẹ cô, có thể với sự trợ giúp của người mai mối, dựa trên lợi ích chung của hai gia đình. Đó dứt khoát không phải là một giao kèo tình yêu được ký một cách tự nguyện giữa người vợ và người chồng.

Như vậy ở đây, chúng ta có một người nữ vị thành niên bước vào một gia đình xa lạ, với một mớ bòng bong các mối quan hệ mới phải dàn xếp. Có cha mẹ chồng, anh em chồng, chị em chồng, cháu gái, cháu trai, đó là chưa kể đến đầy tớ nam, hầu gái, v.v... Bây giờ sống dưới cùng một mái nhà với họ, cô phải sống hòa mục với họ - bởi vì điều đó sẽ làm cho cuộc sống mới của cô dễ chịu hơn.

Từ nhà mẹ đẻ và từ những lời dạy của Ban Chiêu trong sách “Nữ giới”, cô dâu trẻ đã học những điều cần thiết nhất để “thành công” trong gia đình mới của mình: phụng sự cha mẹ chồng chu đáo, tuân

thủ mọi mệnh lệnh của họ. Cha mẹ chồng giờ đây là cha mẹ cô. Trách nhiệm chủ yếu của cô là làm vui lòng họ, đặc biệt là mẹ chồng, bằng mọi cách. Cô đọc được trong sách “Nữ giới”:

Cố mặc thượng vu khâu tòng hĩ. Cô vân bất nhĩ nhi thị, cố nghị tòng lệnh; cô vân nhĩ nhi phi, do nghị thuận mệnh. Vật đắc vi lệ thị phi, tranh phân khâu trực. Thử tắc sở vị khâu tòng hĩ.

(Cho nên chỉ có thể lựa chọn cúi đầu nhẫn nhục. Mẹ chồng không nói những điều tốt của con, con cũng phải nghe theo; mẹ chồng nói những điều không tốt của con, con càng phải thuận theo, không được tranh biện đúng sai, phân bua công bằng. Ấy chính là vâng lời).

Điều quan trọng là với tư cách là người ngoài gia nhập gia đình, người con dâu phải hạ thấp vị thế của mình so với gia đình chồng. Chỉ có làm như thế, qua thời gian, cô mới có thể được gia đình chồng chấp nhận chào đón.

Một số gia đình nhà chồng có thể tốt bụng, dễ tính và chào đón cô dâu mới, nhưng cũng có nhiều gia đình không như thế. Song họ đều có cùng một kỳ vọng vào người mới này: Đó là cô sinh con trai nối dõi gia đình - giờ đây là dòng dõi gia đình của cô. Tất nhiên, cô đã được cha mẹ đẻ dạy bảo để hiểu rằng đây là nghĩa vụ của cô khi đi lấy chồng.

Vì vậy, khi bước vào gia đình mới của mình, cô biết sự mong đợi đối với mình là gì; cô cũng biết rằng gặp chúng càng sớm, số phận với tư cách là người ngoài trong gia đình mới của cô sẽ càng chóng được cải thiện. Và vì không gì có thể cải thiện nó tốt bằng việc sinh

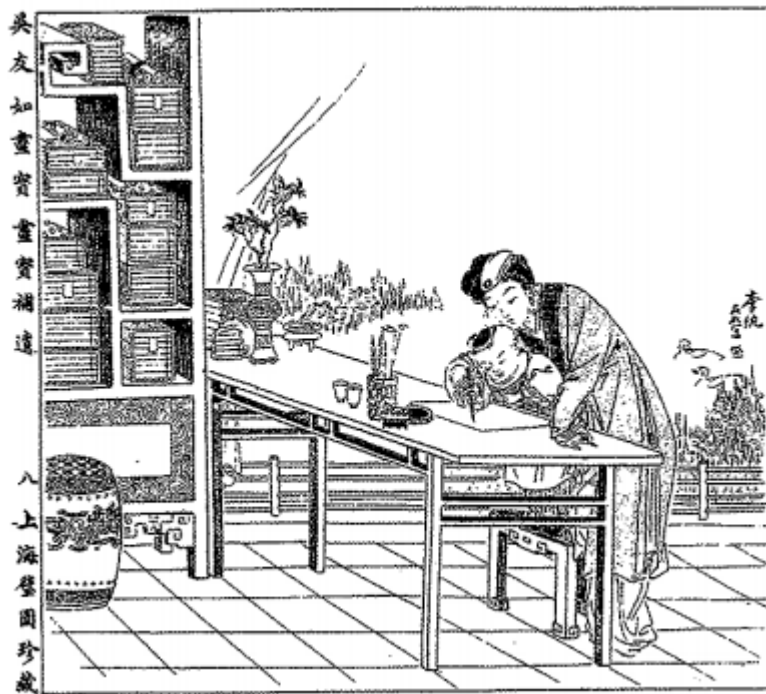
một đứa con nối dõi, nên cô hy vọng, cũng như gia đình chồng hy vọng, rằng đứa bé sẽ là con trai. “Đại phúc” của họ sẽ là “đại phúc” của cô.

Có con không chỉ đơn giản là cải thiện số phận của cô trong gia đình mới. Khi được “gả đi”, cô đã để lại đằng sau mọi sự dỗi dằn về tình cảm của gia đình cha mẹ đẻ; về nhà chồng, cô như một người lạ đang bị thử thách. Có thể, sự tồn tại của cô ở đó phần lớn là thiếu thốn tình cảm và mối ràng buộc tình yêu thực sự. Bây giờ, với (những) đứa con của mình, cuộc sống của cô sẽ dỗi dằn tình cảm hơn - và ít cô đơn hơn. Trong gia đình phụ hệ lớn hơn của nhà chồng, cô đã tạo ra “gia đình mẫu hệ”- như cách gọi của một số nhà nhân chủng học - khẳng định của riêng mình, trong đó cuối cùng cô đã có thể mong đợi được hưởng tình cảm thân mật. (Cô cũng có thể hình dung một ngày kia khi cô trở thành mẹ chồng của vợ con trai mình và hưởng quyền lực, sự tôn trọng cũng như đặc ân mà mẹ chồng cô đang được hưởng).

Chính địa vị làm mẹ của cô cho phép cô dạy bảo các con nhỏ. Cô là giáo viên đầu tiên của chúng. “*Nữ luận ngữ*” (Luận ngữ dành cho phụ nữ), một kinh điển thế kỷ 9 phác thảo ra “Nho đạo giành cho phụ nữ” (phụ đạo), khẳng định: “Đại để nhân gia, giai hữu nam nữ. Niên dĩ trưởng thành, giáo chi hữu tự, huấn hồi chi quyền, diệc tại vu mẫu” (Đại để nhà người, đều có nam nữ. Đến tuổi trưởng thành, dạy cho có nếp, cái quyền dạy bảo nằm ở người mẹ). Sự dạy bảo của người mẹ thể hiện ở việc nêu gương tốt và kể các câu chuyện, những sự kiện lịch sử và những giai thoại trong truyền thống đạo đức Nho giáo. Ngoài ra, những người mẹ có học sẽ đọc các kinh điển *Nữ giới*; *Luận ngữ*; *Mạnh Tử* và *Hiếu kinh* cũng như các tác

phẩm cần thiết khác cho con họ. Việc đọc có mục đích song trùng: Nó đẩy mạnh sự phát triển đạo đức của trẻ và giới thiệu với chúng các kinh điển mà gia đình mong chúng (đặc biệt là các cậu bé) một ngày nào đó sẽ tinh thông.

Vì thế, trong phạm vi gia đình, người phụ nữ đóng vai trò con dâu hiếu thảo và cô giáo đức hạnh. Nhưng cô còn đóng một vai trò khác, quan trọng và không thương xuyên được đề cập trong tài liệu học thuật - người quản gia. “*Nữ luận ngữ*” viết: “Doanh gia chi nữ, duy kiệm duy cần. Cần tắc gia khởi, lãn tắc gia khuynh, kiệm tắc gia phú, xa tắc gia bần” (Đàn bà quản gia, nên cần nên kiệm, cần thời vượng gia, nhác thời khuynh gia, kiệm thời giàu có, xa xỉ thời nghèo).



9. Một hình minh họa in thạch bản trong *Ngô Hữu Như* họa báo (1908, tái bản 1983) về một người mẹ đang dạy con trai viết chữ.

Trong một gia đình thượng lưu, các trách nhiệm liên quan đến việc quản lý gia đình là đặc biệt khó khăn và có thể bao gồm việc theo dõi tài chính gia đình; duy trì trật tự giữa các con trai và vợ của họ; phân bổ các khoản trợ cấp hàng tháng cho họ; giám sát người làm trong nhà và trả “lương” hàng tháng; giám sát nhà bếp, có nghĩa là xem xét việc mua đồ ăn thức uống cho mọi thành viên trong gia đình; và, nếu đó là một gia đình địa chủ, thì thu tô từ tá điền. Trong một gia đình như vậy, người chồng, không muốn động tay vào các vấn đề tiền bạc và việc nhà nhàm chán, hầu như chỉ chăm lo việc học, đùn đẩy những công việc nhà cho vợ. Anh ta cũng có thể xa nhà đi làm quan, đi làm ăn, hoặc chỉ đơn giản là đi du ngoạn.

Hôn nhân của một người phụ nữ được dự kiến là một cam kết suốt đời, tiếp tục cho đến khi chồng chết - bất kể cái chết xảy ra lúc tuổi già hay khi còn trẻ. Giáo lý Nho gia coi việc tái giá là một sự sỉ nhục, so sánh một người phụ nữ lấy chồng hai lần với một viên quan bất trung thờ hai chúa. Khi đi lấy chồng, cô không chỉ bước vào một mối quan hệ với chồng, mà còn vào một mối quan hệ với cả gia đình chồng. Vì thế, cái chết của chồng không chấm dứt các trách nhiệm của cô đối với gia đình. Nếu cha mẹ chồng còn sống, cô vẫn có trách nhiệm chăm sóc họ; và nếu các con cô, hoặc các con của các con cô sống trong nhà, cô vẫn có trách nhiệm chăm sóc và dạy dỗ chúng. Tín ngưỡng Nho gia - và các kinh điển liên quan như *Nữ luận ngữ* - đòi hỏi người phụ nữ chung thủy phải giữ tiết hạnh cho đến khi kết thúc cuộc đời. Nhà nước chấp nhận và khuyến khích lý tưởng này, cho dựng các tấm biển kỷ niệm bằng đá (một số trong đó đến nay vẫn còn) để tôn vinh những góa phụ có có kỳ tích giữ tiết hạnh đặc biệt nổi tiếng.

Nếu chúng ta chỉ đọc các tác phẩm quy phạm dành cho phụ nữ - những tác phẩm như *Nữ giới* của Ban Chiêu và *Nữ luận ngữ* - sẽ dễ dàng cho rằng phụ nữ là những người thụ động, phục tùng, luôn tuân theo trước hết là mệnh lệnh của cha mẹ họ, sau đó là đến mệnh lệnh của chồng và gia đình chồng. Nhưng trong gia đình, họ có thể ở vai trò lãnh đạo. Một đoạn văn trong một bài giáo huấn dành cho phụ nữ thế kỷ 19 của Tăng Kỳ Phân (1852 - 1942), con gái của Tăng Quốc Phiên (1811 - 1872) - một chính khách Nho giáo lừng danh, đã nói một cách hùng hồn, dấu cho có thể là tự huyễn hoặc, về vai trò trung tâm của người vợ trong số phận các gia đình Nho giáo Trung Quốc:

Vậy thì, trách nhiệm quản lý các thành viên trong gia đình thuộc về ai? Tôi nói là thuộc về người vợ. Người vợ là người quản lý bên trong ngôi nhà. Thậm chí không một vấn đề gì trong gia đình mà không liên quan chặt chẽ với người vợ. Những vấn đề này không thể giao phó cho người chồng. Tại sao người chồng không thể quản lý gia đình? Tôi nói rằng, anh ta không có thời gian rảnh. Ngoài ra, tham vọng của anh ta nằm ở khắp nơi chứ không phải ở gia đình. Bất kể là sĩ, nông, công hay thương, người chồng cũng đều muốn cống hiến hết tài năng của mình ở bên ngoài ngôi nhà. Anh ta tiêu hao trí tuệ, tích lũy của cải rồi giao cho vợ quản lý để gây dựng gia đình. Vì thế sự thăng trầm của số phận gia đình hoàn toàn gắn với việc người vợ có xứng đáng hay không.

Mặc dù có tính chất luận chiến khiêu khích, nhưng chắc chắn, nhận xét này cảnh báo chúng ta kết luận tương phản rằng vì các quy định được ghi lại chi phối hành vi của phụ nữ trong xã hội Trung Quốc nhấn mạnh sự lệ thuộc của họ, nên phụ nữ không có quyền lực trong xã hội Trung Quốc cận đại. Một số phụ nữ có thể gây ảnh

hưởng, và thậm chí chiếm địa vị quan trọng, trong lĩnh vực chính trị. Điều quan trọng hơn là, trong gia đình, đơn vị cơ bản của xã hội Trung Quốc, phụ nữ đã được phép tiếp cận hợp pháp với quyền lực, như người mẹ, giáo viên, quản gia.

Lời kết

Nho giáo trong thế kỷ 20 và 21

Anh hưởng lan tỏa mà giáo lý Nho gia có được trong chính trị, xã hội và tư tưởng Trung Hoa tiền hiện đại gặp phải sự chỉ trích gay gắt của các lãnh tụ phong trào Ngũ Tứ dân tộc chủ nghĩa những thập kỷ đầu thế kỷ 20. Khốn khổ bởi các cuộc tấn công vào chủ quyền Trung Quốc suốt một thế kỷ của các thế lực đế quốc phương Tây và Nhật Bản - và bởi sự bất lực của chính quyền cộng hòa mới được thành lập (1912 - 1949) - học sinh và công nhân Trung Quốc đã tổ chức các cuộc biểu tình lớn từ ngày 4 tháng 5 năm 1919. Các nhà cải cách Ngũ Tứ này đã hiến dâng cuộc đời mình cho việc xây dựng một đất nước Trung Hoa cường thịnh và, trên hết, “hiện đại”, có khả năng chiếm vị trí trên thế giới. Để xây dựng đất nước Trung Hoa hiện đại, trước hết họ tìm kiếm nguồn gốc sự yếu đuối của đất nước họ. Họ tìm thấy nguồn gốc đó ở Nho giáo.

Trong những năm cuối thập niên 1910 và thập niên 1920, họ đã phát động một cuộc tấn công trực diện vào tín ngưỡng Nho giáo, nhấn mạnh rằng “Khổng Phu Tử” cũng như các phong tục và niềm tin cổ hủ của ông phải bị loại bỏ nếu Trung Hoa thực sự muốn trở thành một xã hội cường thịnh. Họ hô vang “Đả đảo Khổng Tử” và “Tạp lạn Khổng gia điểm” (đập tan Khổng gia điểm). Một trật tự hoàn toàn mới là cần thiết; và mặc dù những người theo chủ nghĩa tự do như Hồ Thích (1891 - 1962) và các nhà Marxist như Trần Độc Tú (1879 - 1942) có thể không đồng tình với hình thức đặc biệt mà trật tự

thế giới mới này có thể tạo nên, nhưng họ cũng có chung một suy nghĩ rằng đã đến lúc phải loại bỏ Khổng Phu Tử để ủng hộ Dân Chủ Phu Tử và Khoa Học Phu Tử.

Năm 1918, Lỗ Tấn (1881 - 1936), có lẽ là nhà văn vĩ đại nhất Trung Quốc thế kỷ 20, đã xuất bản truyện ngắn “Cuồng nhân nhật ký” (Nhật ký người điên) như một lời kêu gọi đồng bào mình rũ bỏ xiềng xích văn hóa Nho giáo. Ông kể về một người điên đã dành suốt một đêm để đọc lịch sử, và trong câu chuyện này, các từ “nhân, nghĩa và đức” xuất hiện trên mỗi trang giấy. Nhưng đêm dần qua đi, và việc đọc của anh ta vẫn tiếp tục, người điên “bắt đầu thấy các từ giữa các dòng, cả cuốn sách lấp đầy ba từ - *ăn thịt người*”. “Nhật ký người điên” là một sự lên án gay gắt tín ngưỡng Nho giáo. Khoác lên mình tấm áo choàng nhân nghĩa, trên thực tế, Nho giáo đã đầy ải và phá hủy con người; cấu trúc theo chế độ tôn ti của nó, trong đó nhấn mạnh rằng con cái phải hiếu thuận, phụ nữ phải chịu lệ thuộc, và người có cấp bậc thấp hơn phải vâng lời người có cấp bậc cao hơn, đã cướp đi sự tự chủ và sức sống của con người, nghiền nát tâm hồn con người.

Các sự kiện trong thế kỷ 19 đã có nhiều tác động trong việc hình thành thái độ của các nhà trí thức như Trần Độc Tú và Lỗ Tấn. Bị các thế lực đế quốc tấn công từ năm 1839, sau hàng thế kỷ, Trung Quốc đã buộc phải mở cái gọi là thương phụ (cửa khẩu thông thương) cho người nước ngoài; phải công nhận các quyền của những người nước ngoài này được xét xử theo pháp luật của họ tại Trung Quốc (được gọi là đặc quyền ngoại giao); phải chi trả các khoản bồi thường lớn cho một loạt thế lực đế quốc; và phải cắt nhượng lãnh thổ cho Anh và Nhật. Người Trung Quốc đã cảm nhận mạnh mẽ rằng

chủ quyền của họ với tư cách là một dân tộc và một quốc gia rõ ràng đã bị nước ngoài xâm phạm.

Giới chính khách và trí thức cuối thế kỷ 19 và đầu thế kỷ 20 có thể đồng ý về nguyên tắc rằng cải cách là cần thiết nếu Trung Quốc muốn đương đầu với các cường quốc phương Tây và Nhật Bản.

Nhưng việc tìm kiếm một chương trình cải cách chặt chẽ mà họ có thể thông nhất lại tương đối khó khăn. Phần lớn các bất đồng xảy ra đối với sự cân bằng đặc biệt cần phải giữ giữa việc áp dụng các kỹ thuật phương Tây và việc học tập, bảo tồn các giá trị Nho giáo truyền thống. Bị xói mòn bởi những mâu thuẫn như vậy, cuộc đấu tranh nội bộ và các áp lực đế quốc tăng cường, nên những nỗ lực cải cách thất bại. Rồi vào năm 1912, đến một mức độ đáng kể như là kết quả thất bại của những nỗ lực ấy, triều đại nhà Thanh sụp đổ, dẫn đến việc kết thúc sự cai trị phong kiến ở Trung Quốc suốt hai nghìn năm lịch sử.

Các lãnh tụ của phong trào Ngũ Tứ đã cho thấy không có mâu thuẫn trong tư tưởng về đường lối mà đất nước cần đi theo. Để gây dựng một trật tự vững chắc mới, Trung Quốc phải đoạn tuyệt hoàn toàn với di sản Nho giáo. Đối với một số người trong phong trào, việc từ bỏ Nho giáo có nghĩa là tìm kiếm các tín ngưỡng trí tuệ và hệ tư tưởng chính trị ở một nơi khác cho Trung Quốc trong thế kỷ 20. Trần Độc Tú và Lý Đại Chiêu (1888 - 1927), các lãnh tụ phong trào Ngũ Tứ, đã hướng đến Cách mạng Nga năm 1917 và các tác phẩm của Marx. Với tư cách là giảng viên Đại học Bắc Kinh, họ đã tổ chức các nhóm nghiên cứu chủ nghĩa Marx không chính thức trong trường, trong đó phát triển một nòng cốt là những trí thức am hiểu và tận lực với chủ

nghĩa Marx. Năm 1921, Trần Độc Tú và Lý Đại Chiêu thành lập Đảng Cộng sản Trung Quốc ở Thượng Hải. Việc cổ vũ phá vỡ truyền thống văn hóa bản địa của phong trào Ngũ Tứ vì thế đã đặt nền tảng cần thiết cho sự thành lập Đảng Cộng sản ở Trung Quốc.

Tất nhiên, không phải mọi người Trung Quốc đều hào hứng loại bỏ Nho giáo một cách dứt khoát như thế. Một số trí thức tiếp tục tìm kiếm giá trị trong giáo lý Nho gia. Thí dụ, Lương Thâu Minh ((1893 - 1988), trong tác phẩm *Đông tây văn hóa cấp kỳ triết học* (Văn hóa và triết học đông tây (1921), đã phản đối phong trào Ngũ Tứ, kiên trì cho rằng văn hóa truyền thống Trung Hoa, cụ thể là Nho giáo, có thể - trên thực tế là phải - hỗ trợ việc xây dựng lại Trung Quốc trong thế kỷ 20. Và ở các vùng cách xa trung tâm cuộc cải cách ở đô thị, nhiều người vẫn theo và thực hành các giá trị và lễ nghi Nho giáo; nhiều trẻ em ở đó vẫn học *Tứ thư* cùng với các sách giáo khoa “hiện đại” thuộc chương trình giáo dục mới.

Quốc Dân đảng, dưới sự lãnh đạo của Tưởng Giới Thạch (1888 - 1975), cũng tiếp tục tìm kiếm giá trị trong Nho giáo, đặc biệt như một hệ tư tưởng có thể được sử dụng để chống lại chủ nghĩa cộng sản và Đảng Cộng sản Trung Quốc. Năm 1934, Tưởng phát động phong trào Đời Sống Mới (Tân Sinh Hoạt vận động), kêu gọi sự phục hưng đạo đức của đất nước. Phản ánh một trong những tiền đề cơ bản của Khổng Tử, ông nhấn mạnh rằng chỉ có một dân tộc lành mạnh về đạo đức mới có thể làm nên một đất nước hùng cường - về cả quân sự, kinh tế lẫn đạo đức. Phong trào Đời Sống Mới cụ thể đẩy mạnh bốn đức hạnh có quan hệ gần gũi với tín ngưỡng Nho giáo: lễ, nghĩa, liêm, si. Trong bài phát biểu mở đầu phong trào năm 1934, Tưởng nói:

Bốn đức tính này là nguyên tắc cần thiết cho việc thúc đẩy đạo đức. Chúng tạo ra những quy tắc chủ yếu để giải quyết các sự việc của con người, để tu thân và để điều chỉnh đối với môi trường xung quanh. Bất kỳ ai vi phạm các quy tắc này đều chắc chắn sẽ thất bại, và một đất nước xao lãng nó sẽ không tồn tại.

Tuy nhiên phong trào Đời Sống Mới lại yếu mệnh, vì nó không khơi dậy sự quan tâm hay ủng hộ của cư dân thành thị mà nó muốn hướng tới. Chỉ vài năm sau, nó đã bị lãng quên, nó chỉ như một dấu hiệu cho sự thất bại trong việc đoàn kết người dân Trung Quốc đằng sau một hệ tư tưởng và mục tiêu chung.

Một cuộc nội chiến suốt hai thập kỷ đã kết thúc vào năm 1949, cùng với việc thành lập nước Cộng hòa Nhân dân Trung Hoa. Những người lãnh đạo mới cho rằng cuộc đấu tranh giai cấp tiếp diễn là điều cần thiết; một xã hội thái bình, bắt nguồn từ các mối quan hệ thứ bậc theo chủ trương của Nho giáo, là kẻ thù của nhà nước.



10. Vào thời gian đầu của cuộc Cách mạng Văn hóa năm 1966, Mao Trạch Đông chỉ thị cho Hồng vệ binh phá hủy mọi di tích Nho giáo. Ở đây Hồng vệ binh đập vỡ các bức tượng tại miếu Khổng Tử ở Khúc Phụ (tỉnh Sơn Đông).

Nhưng Khổng Tử được miễn tấn công trong 15 năm đầu dưới chính quyền mới. Điều đó đã thay đổi vào tháng 8 năm 1966 với cuộc Cách mạng Văn hóa. Chỉ vài tuần sau khi cuộc Cách mạng Văn hóa được phát động, Hồng vệ binh được kêu gọi thực hiện cách mạng liên tục, được kêu gọi đả phá “tứ cự” (bốn cái cũ): cự tư tưởng (tư tưởng cũ), cự văn hóa (văn hóa cũ), cự phong tục (phong tục cũ), cự tập quán (thói quen cũ).

Rõ ràng là nhiều người đã đánh đồng “tứ cự” với Nho giáo.

Vào đầu tháng 11 năm 1966, Hồng vệ binh đã phá hủy hoàn toàn miếu Khổng Tử, Khổng phủ, Khổng lâm (bao gồm cả mộ của Khổng Tử) và tất cả các bức tượng, bia, cũng như di tích trong khu vực ở thị xã Khúc Phụ, tỉnh Sơn Đông.

Và rồi, trên toàn quốc, Hồng vệ binh đã phá hủy các đền thờ, tượng, địa danh lịch sử, kinh sách và bất kỳ thứ gì có liên quan đến bậc thánh nhân cổ đại này.

Cuộc Cách mạng Văn hóa kết thúc năm 1976. Từ năm 2000, giới lãnh đạo Trung Quốc muốn gia tăng sự thịnh vượng kinh tế và thúc đẩy ổn định xã hội, đã không nói về sự cần thiết đối với mâu thuẫn giai cấp, mà nói về mục tiêu thực hiện một “xã hội thái bình”, trích dẫn một câu trong *Luận ngữ*, “hòa vi quy” (*Luận ngữ*, 1.12). Khổng Tử đại diện ở Khúc Phụ đã được sửa chữa và hiện là nơi kỷ niệm ngày sinh của Khổng Tử hàng năm vào cuối tháng 9. Trong những năm gần đây, các trường cao đẳng và đại học trong cả nước đã thành lập

những trung tâm học tập và nghiên cứu Khổng Tử. Và, trong buổi lễ khai mạc Thế vận hội 2008, Ủy ban Olympic Bắc Kinh đã chào đón du khách từ khắp thế giới đến Bắc Kinh bằng những lời chào từ *Luận ngữ*, “Hữu bằng tự viễn phương lai, bất diệc lạc hồ?” (Có bạn từ phương xa đến, chẳng phải vui lắm sao?), “Tứ hải chi nội giai huynh đệ dã” (Người trong bốn biển tất cả đều là anh em). Đáng chú ý, khi chính phủ Trung Quốc bắt đầu tài trợ cho những trung tâm nghiên cứu ngôn ngữ và văn hóa Trung Quốc ở các trường phổ thông và đại học nước ngoài năm 2004 - một nỗ lực để mở rộng “quyền lực mềm” của Trung Quốc - họ đã chọn đặt tên cho các trung tâm này là Viện Khổng Tử.

Nhiều nhà quan sát giải thích “sự thay đổi chính sách” về Nho giáo của chính phủ Trung Quốc là bộ phận của một nỗ lực lớn hơn để thúc đẩy sự ổn định, trật tự và thái bình. Nhưng không chỉ chính phủ Trung Quốc đã có thiện chí hơn trong việc hướng đến Khổng Tử và giáo lý của ông, mà cả người dân Trung Quốc cũng vậy. Trong thập niên 1930, những nỗ lực phục hưng các giá trị Nho gia của Quốc dân đảng trong phong trào Đòi Sống Mới đã vấp phải sự thờ ơ (và trong một số trường hợp, là sự chế nhạo) của công chúng. Bây giờ, trong thập niên đầu tiên của thế kỷ 21, có vẻ như đã có sự quan tâm thực sự của người dân Trung Quốc, đặc biệt là cư dân đô thị thuộc tầng lớp trung lưu, trong việc đón nhận giáo lý của bậc thánh nhân cổ đại. Năm 2006, một nhà nghiên cứu của Đại học Bắc Kinh, Vu Đan, đã được mời thực hiện một loạt bảy bài giảng về Khổng Tử cho chương trình truyền hình “Bách gia giảng đàn” (Lecture Room). Giải thích về ý nghĩa của *Luận ngữ* trong cuộc sống hàng ngày hiện nay - theo một cách thức dễ tiếp cận đối với những người không nghiên cứu học thuật (non-academics) - bà đã trở thành một hiện tượng chỉ

qua một đêm. Các bài giảng của bà đã đáp ứng tâm lý của người Trung Quốc. Khi cuốn sách của bà được xuất bản dựa trên các bài giảng, *Vu Đan luận ngữ tâm đắc*, nó đã bán được hơn 10.000 bản ngay trong ngày phát hành; 1.5 triệu bản trong bốn mươi ngày; và hơn 4 triệu bản hợp pháp và 6 triệu bản in lậu vào tháng 9 năm 2007.

Thành công của cuốn sách của Vu Đan chỉ là một biểu hiện của sự quan tâm được khôi phục đối với tín ngưỡng Nho gia bản địa. Các trường học Nho giáo tư nhân, nơi trẻ em từ ba tuổi đến mười hai tuổi dành cả tuần để học và ghi nhớ *Tứ thư*, đã mọc lên trên khắp đất nước, cùng các *thư viện* và *học đường*, nơi sinh viên và người lớn cùng thảo luận về kinh điển và ý nghĩa của chúng. Một số nơi đòi hỏi các thành viên phải đi vào cộng đồng và thúc đẩy một sự đánh giá sâu sắc hơn về các giá trị Nho gia truyền thống trong dân chúng - thông qua các bài giảng ở trường trung học và cao đẳng. Sự quan tâm đối với tín ngưỡng Nho gia hiện nay phổ biến đến mức Đại học Bắc Kinh và Đại học Thanh Hoa, hai trường đại học danh tiếng nhất Trung Quốc, đã mở “những lớp học mang tầm quốc gia” cho các doanh nhân khảo chứng về hoạt động thương mại trong kinh điển, nhất là *Tứ thư*.

Các nhà quan sát giải thích “sự hồi sinh” của việc quan tâm phổ biến đến tín ngưỡng Nho gia trong thế kỷ 21 là kết quả quy tụ của nhiều yếu tố. Nhu cầu của dân chúng tìm kiếm các phương thức mới để lý giải xã hội và các nguồn cảm hứng mới. Nền văn hóa ham danh lợi và tham nhũng đặc hữu - sinh ra từ các cuộc cải cách kinh tế và việc ca ngợi sự giàu có phụ họa theo chúng - đã dẫn đến việc tìm kiếm một tập hợp giá trị có thể giải quyết những tệ nạn này. Và, điều quan trọng là, sự tăng cường chủ nghĩa dân tộc đã khơi dậy mong

muốn tìm kiếm ý nghĩa trong tín ngưỡng truyền thống để bù đắp ảnh hưởng của chủ nghĩa vật chất phương Tây.

Khổng Tử và giáo lý của ông giờ đây trở lại với nhiều vai trò trong thế kỷ 20 và thế kỷ 21 ở Trung Quốc. Khi thì được ca ngợi, khi thì bị phỉ báng, song bất kể thế nào, ông vẫn luôn có vị trí trên vũ đài. Điều gì đang chờ đợi các giáo lý của ông trong tương lai thì khó dự đoán được. Nhưng có thể chắc chắn một điều là Khổng Tử - cả con người và triết thuyết - sẽ tiếp tục có tầm quan trọng lớn lao trong lịch sử Trung Quốc.

Tài liệu đọc thêm

Nghiên cứu tổng quát về lịch sử tư tưởng Trung Quốc thời cổ

Graham, A. C. *Disputers of the Tao: Philosophical Argumentation in Ancient China*. La Salle, IL: Open Court, 1989

Schwartz, Benjamin I. *The World of Thought in Ancient China*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985.

Van Norden, Bryan W. *Introduction to Classical Chinese Philosophy*. Indianapolis, IN: Hackett Publishing, 2011.

Bản dịch Anh ngữ các kinh văn Nho giáo

A. Luận ngữ

Brooks, E. Bruce, and Taeko Brooks. *The Original Analects: Sayings of Confucius and His Successors*. New York: Columbia University Press, 1998.

Lau, D. C. *The Analects/Confucius*. London: Penguin Books, 1979.

Slingerland, Edward. *Confucius Analects: With Selections from Traditional Commentaries*. Indianapolis, IN: Hackett Publishing, 2003.

Waley, Arthur. *The Analects of Confucius*. New York-vintage, 1989.

B. Mạnh Tử

Lau, D. C. *Mencius*. Hammondsworth: Penguin, 1970.

Van Norden, Bryan w. *Mengzi: With Selections from Traditional Commentaries*. Indianapolis, IN: Hackett Publishing, 2008.

C. Tuân Tử

Knoblock John. *Xunzi: A Translation and Study of the Complete Works*, 3 vols. Stanford, CA: Stanford University Press, 1988 - 94.

Watson, Burton. *Xunzi: Basic Writings*. New York: Columbia University Press, 2003.

D. Kinh lễ

Legge, James. *Li Chi: The Book of Rites*, 2 vols. New Hyde Park, NY: University Press, 1967.

E. Tứ thư

Gardner, Daniel K. *The Four Books: The Basic Teachings of the Later Confucian Tradition*. Indianapolis, IN: Hackett Publishing, 2007.

Nghiên cứu về tư tưởng Nho giáo thời kỳ đầu

Fingarette, Herbert. *Confucius: The Secular as Sacred*. New York: Harper & Row, 1972.

Goldin, Paul. *Rituals of the Way: The Philosophy of Xunzi*. Chicago: Open Court, 1999.

Ivanhoe, Philip J. *Confucian Moral Self-Cultivation*. Indianapolis, IN: Hackett Publishing, 2000.

Loewe, Michael. *Dong Zhongshu: A "Confucian" Heritage and the Chunqiu fanlu*. Leiden; Boston: Brill, 2011.

Makeham, John. *Transmitters and Creators: Chinese Commentators and Commentaries on the Analects*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003.

Nyian, Michael. *The Five "Confucian" Classics*. New Haven, CT: Yale University Press, 2001.

Queen, Sarah. *From Chronicle to Canon: The Hermeneutics of the Spring and Autumn Annals, according to Tung Chung-shu*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Van Norden, Bryan w, ed. *Confucius and the Analects: New Essays*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

Nghiên cứu về tư tưởng Nho giáo thời kỳ sau

de Bary, Wm. Theodore, ed. *Self and Society In Ming Thought*. New York: Columbia University Press, 1970.

de Bary, Wm. Theodore, ed. *The Unfolding of Neo-Confucianism*. New York: Columbia University Press, 1975.

Bol, Peter. *Neo-Confucianism in History*. Cambridge, MA: Harvard University Asia Center. Distributed by Harvard University Press, 2008.

Chow, Kai-wing. *The Rise of Confucian Ritualism in Late Imperial China: Ethics, Classics, and Lineage Discourse*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1994.

Gardner, Daniel K. *Learning to Be a Sage: Selections from the Conversations of Master Chu, Arranged Topically*. Berkeley: University of California Press, 1990.

Graham, A. c. *Two Chinese Philosophers: Ch'eng Ming-tao and Ch'eng Yi-chuan*. London: Lund Humphries, 1958.

McMullen, David. *State and Scholars In Tang China*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

Tillman, Hoyt. *Confucian Discourse and Chu Hsi's Ascendancy*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1992.

Tu, Wei-ming. *Neo-Confucian Thought in Action: Wang Yang-ming's Youth (1472 - 1509)*. Berkeley: University of California Press, 1976.

Wilson, Thomas. *Genealogy of the Way: The Construction and Uses of the Confucian Tradition in Late Imperial China*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1995.

Wright, Arthur, ed. *The Confucian Persuasion*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1960.

Giáo dục và hệ thống khoa cử

de Bary, Wm. Theodore, and John W. Chaffee, eds. *Neo-Confucian Education: The Formative Stage*. Berkeley: University of California Press, 1989.

Chafee, John W. *The Thorny Gates of Learning in Sung China: A Social History of Examinations*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

Elman, Benjamin A. *A Cultural History of Civil Examinations in Late Imperial China*. Berkeley: University of California Press, 2000.

Elman, Benjamin A. and Alexander Woodside, eds. *Education and Society in Late imperial China, 1600 - 1900*. Berkeley: University of California Press, 1994.

Miyazaki, Ichisada. *China's Examination Hell: The Civil Service Examinations of Imperial China*. New Haven, CT: Yale University Press, 1981.

Wu, Jingzhi. *The Scholars*. Translated by Gladys Yang. Rockville, MD: Silk Pagoda, 2006.

Nho giáo và nhà nước

Chang, Chung-li. *The Chinese Gentry: Studies on Their Role in Nineteenth-Century Chinese Society*. Seattle: University of Washington Press, 1955.

Dardessjohn. *Blood and History: The Donglin Faction and its Repression, 1620 - 27*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2002.

Elliott, Mark C. *Emperor Qianlong: Son of Heaven, Man of the World*. New York: Longman, 2009.

Huang, Liu-hung. *A Complete Book Concerning Happiness and Benevolence: A Manual for Local Magistrates in Seventeenth Century China*. Tucson: University of Arizona Press, 1984.

Huang, Ray. *1587, A Year of No Significance: The Ming Dynasty in Decline*. New Haven, CT: Yale University Press, 1981.

Guy, R. Kent. *The Emperor's Four Treasuries: Scholars and State in the late Ch'ien-lung Era*. Cambridge, MA: Council on East Asian Studies, Harvard University. Distributed by Harvard University Press, 1987.

Nho giáo và gia đình

Baker, Hugh. *Chinese family and Kinship*. New York: Columbia University Press, 1979.

Cao, Xueqin. *The Story of the Stone: A Novel in Five Volumes*. Translated by David Hawkes. Hammondsworth: Penguin, 1973 - 86.

Ebrey, Patricia Buckley. *Chu Hsi's Family Rituals: A Twelfth-Century Manual for the Performance of Cappings, Weddings, Funerals, and Ancestral Rites*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1991.

Knapp, Ronald G., and Kai-yin Lo, eds. *House, Home, Family: Living and Being Chinese*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2005.

Nho giáo và phụ nữ

Ebrey, Patricia Buckley. *The Inner Quarters: Marriage and the Lives of Women in the Sung Period*. Berkeley: University of California Press, 1993.

Ko, Dorothy. *Teachers of the Inner Chambers: Women and Culture In Seventeenth-Century China*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1994.

Ko, Dorothy, Jahyun Kim Haboush, and Joan R. Piggot. *Women and Confucian Cultures in Premodern China, Korea, and Japan*. Berkeley: University of California Press, 2003.

Mann, Susan. *Precious Records: Women in China's Late Eighteenth Century*. Stanford, CA: Stanford University Press 1997.

Mann, Susan. *The Talented Women of the Zhang Family*. Berkeley: University of California Press, 2007.

Pruitt, Ida. *A Daughter of Han: The Autobiography of a Chinese Working Woman*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1945.

Wang, Robin, ed. *Images of Women in Chinese Thought and Culture: Writings from the Pre-Qin Period through the Song Dynasty*. Indianapolis, IN: Hackett Publishing, 2003.

Nho giáo từ thế kỷ 20

Alitto, Guy. *The Last Confucian: Liang Shu-ming and the Chinese Dilemma of Democracy*, 2nd ed. Berkeley: University of California Press, 1986.

Chow, Tse-tsung. *The May Fourth Movement: Intellectual Revolution in Modern China*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1960.

Harrison, Henrietta. *The Man Awakened from Dreams: One Man's Life in a North China Village, 1875 - 1942*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2005.

Levenson, Joseph R. *Confucian China and Its Modern Fate: A Trilogy*. Berkeley: University of California Press, 1968.

Un, Yu-sheng. *The Crisis of Chinese Consciousness: Radical Antitraditionalism in the May Fourth Era*. Madison: University of Wisconsin Press, 1979.

Louie, Kam. *Critiques of Confucius in Contemporary China*. Hong Kong: The Chinese University Press, 1980.

Yu, Dan. *Confucius from the Heart: Ancient Wisdom for Today's World*. New York: Atria Books, 2009.

Chú thích

[1] *Nguyên văn:* Tử Cống viết: "Hữu mỹ ngọc vu tư, uẩn độc nhi tàng chư? Cầu thiện giá nhi cố chư?". Tử viết: "Cố chư tai! Cố chư tai! Ngã đãi giá giả dã".

[2] "Sử ký - Lê Sinh Lục Giả liệt truyện".

[3] "Sử ký - Lê Sinh Lục Giả liệt truyện".

[4] Đây chính là chủ trương *bãi truất bách gia, độc tôn Nho thuật* mà Hán Võ Đế thực hiện theo ý kiến của Đồng Trọng Thư ngay sau khi lên ngôi.

[5] "Nhật Bản sử ký" quyển thứ 22.

[6] "Nhật Bản sử ký" quyển thứ 22.

[7] Plato (khoảng 428/427 - 348/347 Tr. CN), triết gia Hy-Lạp cổ đại.

[8] *Nguyên văn:* Tử viết: Thuật nhi bất tác, tín nhi hiếu cổ, thiết tỉ ư ngã lão Bành (Khổng tử nói: Ta chỉ thuật lại chứ không sáng tác, ta yêu và tin văn hoá cổ, trộm ví mình như lão Bành).

[9] Jackson Pollock (1912 - 1950), hoạ sĩ Mỹ thuộc trường phái biểu hiện trừu tượng.

^[10] Tam Đại: tên gọi chung của ba thời kỳ rực rỡ trong lịch sử phong kiến Trung Hoa: Hạ, Thương, Chu.

Mục lục

Bảng niên đại

- 1 Khổng Tử (551 - 479 Tr. CN) và di sản: Dẫn nhập
 - Ảnh hưởng của Nho giáo ở Đông Á
 - Những giả định đằng sau tầm nhìn
 - Kết luận: Đọc Luận ngữ của Khổng Tử
- 2 Cá nhân và việc tu thân trong giáo lý của Khổng Tử
 - Trở thành một bậc quân tử: Nhân thông qua thực hành lễ
 - Về nhân
 - Về lễ
 - Gia đình là thử thách khắc nghiệt của đức hạnh
- 3 "Chính" trong giáo lý Nho gia
 - Quân vương là kiểu mẫu
 - Chính sự và đời sống của trăm họ
 - Thiên mệnh
- 4 Sự đa dạng trong Nho giáo thời kỳ đầu
 - Mạnh Tử
 1. Về bản tính con người và tu thân
 2. Về quân chủ
 - Tuân Tử
 1. Về bản tính con người và tu thân
 2. Tư tưởng và tính hoàn thiện về đạo đức
 3. Về quân chủ
 - Người và trời theo quan điểm của Mạnh Tử và Tuân Tử
- 5 Sự định vị lại tín ngưỡng Nho gia sau năm 1000: Tân Nho giáo
 - Lý học Tân Nho giáo của Chu Hy
 - Tu thân và cách vật
 - Chương trình học của Chu Hy
 - "Cái mới" trong Tân Nho giáo
 - Tân Nho giáo sau Chu Hy

6 Nho giáo trong thực tiễn

Sự "thể chế hoá" của Nho giáo

Chế độ khoa cử

Nho giáo và thường dân

Nho giáo và quân chủ

Nho giáo và gia đình

Nho giáo và phụ nữ

Lời kết - Nho giáo trong thế kỷ 20 và 21

Tài liệu đọc thêm

Chú thích