

NHO GIÁO CÓ TÍNH CÁCH TÔN GIÁO KHÔNG?

PHILIPPE LANGLET*

Thông thường người Pháp chúng tôi nói Khổng giáo (*Confucianisme*) hơn là Nho giáo 儒教 vì các nhà nho xem Khổng, Tử như là vị tiên sư 先師 của mình. Nhưng tiếp tố - isme trong "confucianisme" lộ rõ tính hệ thống quá. Cho nên người Pháp chúng tôi thường dịch sai từ giáo (教), có nghĩa là dạy một cách suy tư, mà tinh thần phân tích của chúng tôi ngần ngại không biết gọi đó là chính trị, triết học, đạo lý hay tôn giáo. Một nguyên tắc trong kinh thánh dạy chúng tôi từ hai ngàn năm nay là phải "trả cho Chúa cái gì của Chúa, trả cho César cái gì của César", và văn minh hiện đại của chúng tôi được xây dựng trên tính phi tôn giáo (*laïcité*), tách rời hai lĩnh vực tôn giáo và chính trị. Chúng tôi phân biệt hiển triết và tôn giáo. Vùng Đông Á chịu ảnh hưởng của Trung Hoa, tại Việt Nam chẳng hạn, phân biệt như thế được chăng? Pháp (法) và lễ (禮) bản chất khác nhau thực sự không?

Sở dĩ đặt ra như vậy là vì ta dễ dàng hiểu luật lệ là những phép tắc khách quan trói buộc mọi thành viên trong một xã hội có tổ chức, được viết ra và hiểu, và tất cả các phép tắc đó hợp lại thành luật pháp, biện minh những ràng buộc và hợp pháp hoá quyền lực chính trị. Nhưng lắm khi ta hãy còn bàn thảo về giá trị căn bản của các luật lệ ấy, và

như vậy có nghĩa là cũng bàn thảo luôn về vị trí dành cho sự phản kháng (1).

Lúc người Tây phương thực sự tiếp xúc với văn minh Trung Hoa, ở thế kỷ XVI và XVII, các quan niệm đủ loại đã chín muồi từ lâu. Tinh thần Khổng giáo của luật pháp chẳng hạn đã dần dần được định nghĩa, qua 3 giai đoạn chính từ thế kỷ V trước CN, đến thế kỷ XI sau CN. Và nhiều thế hệ tiếp theo đã khẳng định giá trị của tinh thần đó.

Thế kỷ VI, đế quốc phong kiến nhà Chu suy tàn. Chủ yếu dựa trên tôn ti gia tộc và tế tự, hoàng đế (2) thay Trời để trị dân, đứng ra dàn xếp tranh chấp giữa các nước chư hầu tự trị. Thế quân bình lung lay, và nhiều nước mới bành trướng ở vùng ngoại vi, lớn hơn và mạnh hơn, thạo hơn về binh bị để chống ngoại xâm, và bắt đầu cần đến những thể chế mới. Đạo quân lớn của các nước này, vốn gồm binh sĩ tứ xứ, đòi hỏi phải thẳng thừng tùy theo hiệu quả hơn là giòng họ gia đình; các thuế má đánh vào nông dân bám đất đã phải được quy định lại để họ có thể kham nổi và thoát khỏi vòng trói buộc vô đoán. Ta thấy xuất hiện những định mức về tính hiệu quả, cách thiết lập thuế khóa, những điều luật in khắc vào đồng thau. Đó là thời kỳ khởi đầu của pháp gia, của chính quyền pháp trị 法治 (3).

*GS. Đại học Paris VII, Pháp.

Những cái mới ấy làm dấy lên những suy tư chính trị và luân lý, trong đó có những suy tư của Khổng Tử (孔子, 551-479) là lỗi lạc hơn cả. Ta từng nhận thấy rằng luật lệ có khả năng bảo toàn sức mạnh và sự bền chặt của các quốc gia nhưng chỉ được bảo đảm bằng binh lực vốn kéo dài không lâu, dù có thay thế quyền lực truyền thống địa phương là những quốc (國) bằng những huyện (縣) do người của quyền lực trung ương nắm giữ đi nữa. Sự thể ấy vẫn không đủ để bảo toàn hòa bình bền vững là điều cần thiết cho sự ổn định của quyền lực, tức là cho sự thịnh trị cần thiết. Do đó, tư tưởng của Khổng Tử, thay vì thống nhất bằng sức mạnh và ép đặt luật lệ, là đào tạo cán bộ ưu tú, quân tử 君子, biết trọng tha nhân, truyền thống và những đặc điểm riêng biệt. Tuy nói thế vẫn không thể loại trừ các quy định, nhưng đây là một lễ lối canh cải khác: những quan lại thủ đắc uy quyền là nhờ vào đạo đức bản thân và ý thức trách nhiệm, chứ không phải nhờ thừa kế địa vị của cha ông hoặc nhờ dùng bạo lực. Thuật cai trị theo đạo Khổng này tìm cách từ khước dùng luật lệ (pháp, 法) của pháp gia, và cậy vào tính hiệu quả của đức trị (德治). Cũng không nên diễn dịch quá vội vàng đức trị là trật tự đạo đức; danh từ này gợi ra ở phương Tây một chế độ viện dẫn sự bảo vệ đạo đức để che đậy sự lạm quyền của một nhóm người. Đạo đức ở đây được định nghĩa không hẳn trong tương quan với một nguyên tắc siêu việt hoặc với một tuyệt đối siêu hình, mà liên quan đến sự mưu cầu hòa hợp trong quan hệ xã hội, bằng thái độ kính sợ đối với tổ tiên.

Nhưng việc cai trị bằng luật pháp lúc đầu cũng đã được áp đặt, trong thời Chiến Quốc cho đến chiến thắng của nhà Tần với ông vua tự xưng là Thủy Hoàng Đế (始皇

帝) vào năm 221 trước CN. Ông vua này nổi tiếng nhờ áp dụng quy chế nhất loạt cho nhiều lĩnh vực sinh hoạt. Tại Việt Nam cho đến thời gian gần đây, người ta theo quan niệm này mà nhấn mạnh đến tầm quan trọng của việc nhà vua dùng uy lực để gây kính sợ, và của tính minh bạch và sự quảng bá rộng rãi luật lệ để bảo toàn trật tự công cộng; nhưng đồng thời cũng nhấn mạnh đến giá trị chính yếu của toàn bộ luật lệ, chứ không phải chỉ là giá trị của chính quân vương vốn không thể tự tiện cao hứng thay đổi luật lệ làm cho luật pháp không còn hiệu nghiệm và phương hại luôn đến ngai vàng, đồng thời cũng làm khổ dân. Người ta cũng nhấn mạnh trên tính chất phổ quát của luật lệ được áp dụng - trên nguyên tắc - cho mọi người kể cả vua, y như các hiện tượng thiên nhiên vậy (4).

Đã đành người Trung Hoa không thể bằng lòng mãi với một tư tưởng chính trị xây dựng trên tương quan lực lượng như thế. Hàn Phi ở thế kỷ III đã thừa nhận rằng con người không phải ngay khi sinh ra vốn đã là thiện. Ông nhắc nhở rằng luật lệ cần được biết đến rộng rãi và phải nghiêm ngặt để ngăn ngừa tội lỗi, và khoa chính trị phải là một bí mật quốc gia. Do đó ông khuyên răn các vị thiên tử nên ngăn cản hoặc chăm lo khống chế những lực lượng có thể cạnh tranh với quyền lực chính trị trong trường hợp huy động sức người: do đó mà có sự e ngại, thù nghịch đối với các tài sản lớn và các thương nghiệp, chống tích lũy tư bản và tôn giáo sùng bái. Nhưng ông cũng nhìn nhận rằng luật lệ nên tương ứng với bản chất sự vật để cho uy quyền có hiệu quả, rằng thông tin về sự vật và con người cần được cải thiện không ngừng, rằng thuật (術) cần bổ sung cho thế (勢). Luật pháp không nên phải tương ứng với sức mạnh trần trụi hoặc

những kiểu mẫu siêu việt thoát thai từ mơ mộng của con người mà là, dựa vào khoa học, tương ứng với những xu thế sâu xa của xã hội và với những quy tắc nội tại của thiên nhiên gọi là trời (thiên 天) bởi vì cứ nhìn tinh tú dường như cũng thấy được những cái mốc không sai chạy của những biến đổi tuần hoàn. Nghiên cứu thiên nhiên và con người lại còn cho phép ta phục hồi những kỹ thuật cổ về khoa học trực giác, pháp thuật và lý số. Nhưng đúng là trong thực hành, chính trị học từ lâu đã có khuynh hướng chuyển thành một cái học kinh viện bắt những điều quan sát được phải tuân theo các nhu cầu đặc thù của vương quyền (5), do đó mà có thành ngữ chế độ phong kiến 封建制度 được các sử gia Trung Hoa và Việt Nam sử dụng để chỉ thời cổ (6).

Quan niệm này phát triển dưới thời Hán, được một phần của tư tưởng đức trị Nho giáo làm phong phú thêm, để tăng phần hiệu quả: vì nếu chỉ dùng hình phạt để làm dân sợ thì chẳng phải vô tình khuyến khích dân hành động khôn khéo để thủ lợi bằng sự khéo giả vờ? Nỗi sợ xấu hổ đối với xã hội và nhất là sợ tổ tiên nổi giận phải chăng bảo đảm tốt hơn trật tự công cộng? Quan niệm về pháp luật trở nên phong phú thêm trong sự tổng hợp do Đổng Trọng Thư 董仲舒 thực hiện ở thế kỷ II trước CN: quan sát các dấu hiệu của trời để kiểm tra tính chính đáng của quyền lực và giá trị của luật lệ xem có phù hợp với sự hài hòa của vũ trụ không; nhưng đồng thời chuyển đạo phụ tử thành đạo quân thần và đạo vua đối với trời. Chúng tôi nghĩ rằng điều này mang lại cho uy quyền, tôn ti thứ bậc và luật lệ tính chất gần như tôn giáo với những lễ nghi của nó. Cái nhu cầu làm vừa lòng tổ tiên để các vị đừng giận, hoặc ngay cả để các vị ban phúc hàng ngày trong

đời sống, chuyển từ gia đình và vương phủ sang chính trị nói chung, cái đức cá nhân của vị quân vương quả là quan trọng cho thái bình 太平, vị quân vương trở nên con người gương mẫu và nhà giáo dục lớn, gần như là vị giáo chủ, có trách nhiệm mang lại hài hòa trong thiên hạ. Giáo dục hay nhà giáo dục trở nên quan trọng bằng hoặc lớn hơn là dòng dõi hay là người cha. Ta có thể xem đó là một tiến bộ của văn minh, nhưng cái chức năng làm cha lớn lao vừa mới nói cũng có thể đi đến chỗ giảm bớt giá trị chính yếu của luật lệ, và có cơ sở tạo thuận lợi cho quyền lực lệch sang quân chủ chuyên chế có tính chất tôn giáo và linh thiêng, nếu không phải là thần quyền, từ này vốn gọi lên một ý nghĩa khác ở phương Tây.

Đó là nguồn gốc của tinh thần được gọi là Nho giáo trong luật pháp, và là cốt lõi của một nền giáo dục thường được đánh giá một cách sai lạc là chỉ trọng thơ phú, nền giáo dục đó đã đóng một vai trò rất quan trọng trong các nền văn minh Đông Á. Khổng Tử được tôn làm bậc tiên sư. Các bài giảng của ông viết đã bị thất lạc, rồi tìm lại được, rồi có lẽ được mô phỏng san định, và trở thành những cuốn *Kinh* (經). Giáo lý của tổ tiên, kể cả khả năng thích ứng với tình huống mới của họ, là con đường ẩn giấu dưới sự kiện, và vì sự kiện nằm trong sự tích, cho nên có thể xem đây gần như là kinh thánh. Các văn bản ấy được khắc trọn lên các tấm bia tại Kinh đô Trường An muộn nhất là vào năm 175 sau CN, để có thể sao lại dễ dàng bằng cách dập khuôn. Chúng được in lên giấy muộn nhất vào thế kỷ X. Đáng kể nhất là *Dịch kinh* (易經), nền tảng của khoa học thời cổ, *Thư kinh* (書經) gồm những bài học rút ra từ kinh nghiệm, và *Lễ kinh* (禮經) đúc kết hành động hiệu quả trong những lĩnh vực tế nhị hơn cả (7).

Dành rằng trật tự đế chế đã tàn lụi từ thế kỷ III đến thế kỷ VII, lý tưởng của luật Nho giáo lắm khi nhường bước cho sự cảm dỗ của chuyên quyền hoặc suy nghĩ lung tung, đôi khi không phải là không có các giải thích tinh đến độ nguy hiểm như ý tưởng cho rằng có một tôn ti tự nhiên thiết lập trên sự an bài của phận (分) do mạng (命) của mỗi người quy định. Tiếp theo là ảnh hưởng của Phật giáo nhấn mạnh công đức để cứu thoát mỗi người hơn là trách nhiệm trong sự hài hòa của vũ trụ. Nhưng sự phục hưng của đế chế vào đời Đường đã phát triển trở lại các định chế, và tất nhiên phát triển luật lệ của pháp trị và đồng thời củng cố đức trị, từ nay đức trị được bổ sung bằng hai khái niệm của Phật giáo là phúc và từ bi (8).

Điều đó giúp cho các nhà nho triều Tống (thế kỷ XI đến thế kỷ XIII) suy nghĩ sâu hơn về sự kết hợp giữa pháp (法) và đức (德), khởi nguyên từ di sản triết học của Trung Quốc và Ấn Độ, để tạo ra được một tổng hợp hoàn hảo hơn giữa trật tự chính trị và văn hoá biện minh cho quyền lực. Đó là chặng thứ ba mà các nhà nho gọi tên là Tính lý học (性理學). Đó chính là cái học mà chúng ta gọi lầm là Khổng giáo hoặc tân Khổng giáo (tức Tống nho), là lối tư duy mà Khổng Tử chỉ chịu trách nhiệm một phần nào thôi (9). Đây là một lối tư duy hơn là một học thuyết, cho nên dễ thích nghi với hoàn cảnh. Được bình phẩm hoặc sửa đổi ít nhiều, các tác phẩm của các nhà Tống nho, trong đó có phần xét lại và bình phẩm kinh sách của Khổng Tử, vẫn là nền tảng của giáo dục ở Trung Hoa và Việt Nam cho đến thế kỷ XX.

Tóm lại và trên nguyên tắc, qua các tác phẩm ấy luật pháp được quan niệm không phải như là kết quả của ý muốn độc đoán

của quân vương, cũng không phải là kết quả của sự cân bằng lực lượng, nhưng được quan niệm như một quy tắc cần xét lại không ngừng thì khi áp dụng mới giúp đem lại thái bình hoặc ngăn ngừa những gì phương hại đến thái bình, một sự thái bình có phần mong manh như sức khỏe của con người vậy. Dù khuynh hướng thiên về hữu thần chưa mất hẳn, như các tu sĩ Dòng Tên thế kỷ XVII nhận định, luật pháp không nhắm làm vừa lòng Thượng đế (上帝), xem xét và hướng dẫn hành động của quân vương, thưởng hay phạt, như thỉnh thoảng có nhắc đến trong *Thi kinh* (詩經). Luật đề ra một dạng hiệu kính nhằm thiết lập sự hòa hợp giữa hoạt động của con người với đời sống trong thiên hạ (天下), từ vi mô vũ trụ đến vi mô gia đình và cá nhân: vật chất - tinh thần luôn luôn chuyển động, khi thì trải rộng ra đến vô cực (無極), khi thì kết tinh dày đặc lại thành thái cực (太極); sáng tạo thường hằng, hô hấp lớn không ngừng nghỉ của vạn vật theo sự luân phiên của hai khí dương (陽) và âm (陰), điều kiện hiển nhiên của sự đổi mới theo nguyên lý tổ chức (lý lý), chứ không phải do tiền định. Tìm kiếm cho ra nguyên ủy và cứu cánh là vô ích. Mọi hành động không hợp lý làm rối loạn toàn thể, nhưng có thể tránh được nhờ giáo dục. Như thế, việc dạy đạo đức nghiêm nhiên là nhiệm vụ chính yếu của một chính quyền tốt đẹp. Một người thông minh có thể hưởng được cái lợi và tránh được cái hại của thiên nhiên. Bởi vậy, nghệ thuật của các nhà nho thích đề tài người đi câu: anh ta không làm chủ sự vật nhưng nhờ kiên nhẫn và nhờ sắm dụng cụ tốt nên câu được cá khi gặp hoàn cảnh thuận lợi. Và bởi vậy khoa địa lý (地理), căn cứ trên nghiên cứu phong thủy (風水) mới cho phép ta sử dụng một địa điểm tốt, hoặc thay đổi một khung cảnh thiên nhiên nguy hiểm.

Cái triết lý chính trị ấy được nói rộng ra cho tất cả nghệ thuật sống, nhắc nhở tư tưởng của Khổng Tử, qua ưu tư về vấn đề làm chủ bản thân và về giáo dục, nhất là đối với những ai có trách nhiệm. Cái học, được quan niệm như là kết quả của quan sát, đồng thời như là trực giác về sự liên đới lớn trong hòa hợp vũ trụ, đòi hỏi sự tinh thuần về đạo đức tức là lòng nhân (仁). Tôi không dám dịch rõ nghĩa hơn từ này, vì ý nghĩa của nó đã biến đổi nhiều kể từ thời Khổng Tử, tiến dần đến nghĩa chỉ lòng vị tha quý tộc và chỉ năng lực phổ biến của trực giác về vũ trụ sinh động (10), nghiêng về hành động công bằng (nghĩa 義), không hẳn là công lý hay bác ái. Nhân sinh ra trí (智) giúp hành động thích hợp và đạt đến sự trung dung (中庸) theo những hình thức rút ra từ kinh nghiệm cũng như từ thái độ trọng thiên nhiên trong chừng mực con người có thể hiểu được nó. Do đó, tôi nghĩ có thể xem pháp cũng gần giống như lễ, nhưng trong một quan niệm phiếm thân hãy còn khác biệt đôi chút với chủ nghĩa duy vật vô thần trong văn minh phương Tây. Dĩ nhiên, cái đại đức trực giác này dễ bị hôn ám vì bao nhiêu tham muốn cá nhân gắn liền với bản chất con người; về phía con người, nhất là người giữ trách nhiệm về sự duy trì và cải thiện luật lệ hay lễ nghi, phải thường xuyên trau dồi chữ tín (信) để giữ gìn và phát huy sự tinh thuần của mình, vì đó là điều kiện để trực giác về những sức mạnh của thiên nhiên mà mình không được xúc phạm hoặc mình phải sử dụng cho công ích.

Đọc kinh sách do Khổng Tử san định, rồi sau đó hơn ngàn năm do Chu Hy, ta biết bậc quân vương khó giữ được khả năng thực hiện thiên mạng (天命), và thiên mạng này không được trao mãi mãi cho một người hay một triều đại (11). Và kinh

nhệm cho thấy rằng đa số người ta, dù thiện chí, chẳng có cái tài (才) bẩm sinh cho phép họ chế ngự cái dục (慾) và vì vậy không có khả năng cầm quyền: đó là những tiểu nhân (小人) đối lập với những quân tử (君子). Nhưng từ quân tử dễ làm người ta hiểu lầm, vì văn minh Trung Hoa không giới hạn vào quý tộc huyết thống: việc thăng tiến được xây dựng trên thành quả của sự học tập. Một số nho sĩ ở thế kỷ XX hãy còn thành thực nghĩ rằng Nho giáo thực chất không đối nghịch với một dạng dân chủ nào đó với điều kiện là giáo dục tạo ra được người hiền để nhà vua tham khảo ý kiến.

Ta đã biết vị quân vương phải duy trì hòa hợp vũ trụ bằng cách giữ lễ và bằng cách làm ra những luật không trái với thiên nhiên, và như thế thì nhà vua còn có vẻ gia trưởng, nghĩa là thiêng liêng và đáng kính hơn luật; và do đó rủi ro sẽ có một nền quân chủ cực quyền dựa trên lễ nghi tôn giáo vẫn luôn luôn tồn tại. Tuy vậy, ta thấy rằng trong trường hợp này, nhà vua phải chứng tỏ cái đức của mình có hiệu quả, nghĩa là chứng tỏ tính chính đáng của mình như là kẻ nhận *thiên mệnh* đã thực hiện được thái bình trong thiên hạ mà mình chịu trách nhiệm. Vì thế mà từ thái bình tốt cực cũng có nghĩa là mùa màng thu hoạch tốt. Cái đức chính trị cốt yếu cho bất cứ ai là trung (忠) với vua và với giới cầm quyền, không nên lẫn lộn với sự trung thành đối với một người hoặc với đức hiếu (孝) là hai đức tính còn thiêng liêng hơn.

Đúng là nhiều người phục vụ các triều đại bị diệt thà chết chứ không phò tá triều đại mới, giống như ở Việt Nam có Vũ Duệ cùng mười hai quan triều Lê ở thế kỷ XVI đã tỏ rõ lòng trung thành của mình bằng cách chết theo chủ sớ mà họ

vấn xem là chính thống (12); nhưng cử chỉ ấy cũng có thể biểu đạt sự không chấp nhận một giải pháp áp đặt bằng sức mạnh. Phải quan niệm rằng trong trường hợp vua hoàn toàn thất bại trong việc gìn giữ thái bình và bảo vệ đất nước thì thần dân có thể cảm thấy mình không cần giữ lòng trung với vua và luôn cả với triều đại, và thần dân phải hành động nhằm loại trừ kẻ vốn có nhiệm vụ tổ chức thiên hạ lại gây ra rối loạn trong thiên hạ. Thần dân phải khởi nghĩa (起義), chấp nhận rủi ro cá nhân để giành lấy thành công tất yếu phải là tập thể, đặt nền móng trên nhân hòa (人和) nghĩa là trên sự ủng hộ của toàn dân. Tại Việt Nam La Sơn phu tử Nguyễn Thiếp, cũng trong hướng ấy, rốt cuộc đã theo Nguyễn Huệ vốn là một võ tướng ở Nam Hà, sau khi Nguyễn Huệ thắng quân Thanh xâm lược được nhà Lê cầu viện vì quá bất lực (13). Ta hầu như có thể đề cập tới cái quyền và cái bổn phận làm cách mạng, nhuộm màu sắc gần như tôn giáo. Và chẳng đó là một tình huống tốt cùng, bởi lẽ bình thường một một minh vương hay nghe lời người hiền, nhất là trong trường hợp trời đất hay xã hội bị hỗn loạn: các vụ mất mùa hoặc những cuộc nổi loạn khiến phải đàn áp đẫm máu liên tục xảy ra, và đó là những cảnh báo cho sự bùng nổ tai hại trong việc cai trị. Thế là, theo truyền thống, các biểu tấu được dâng lên vua để đòi phải khiến trách những sai lầm, ân xá những án nhẹ, giảm thuế, bớt gay gắt trong cách áp dụng luật lệ (14). Trái lại, không thể không giữ đạo hiếu nếu có người cha thiếu đức.

Lòng sùng kính có tính tôn giáo đối với sự hài hòa của vạn vật khó thành hình trong tư tưởng cá nhân, nhưng thế giới vi mô của gia đình cùng tính chất gây xúc

động của các cuộc lễ, của ngày Tết hoặc ma chay chẳng hạn, giúp cho lòng sùng kính bay lên. Việc thờ cúng tổ tiên hay nói đúng hơn việc thờ cúng họ tộc, là biểu hiện vừa của chữ hiếu và tình cảm đối với cha mẹ và ân nhân, vừa của sự sợ hãi - có tính tôn giáo - là tổ tiên không bằng lòng khi hiện về. Những lễ cúng ấy hiện nay còn mang những lời cầu nguyện cho thiên hạ thái bình. Và ảnh hưởng của Phật giáo đốc thúc con người cố sức tích đức (德) để truyền lại cho con cháu, còn con cháu thì có thể dùng tiền tài được thừa hưởng để thành đạt hơn nữa vừa tiếp tục nỗ lực tích đức.

Cố nhiên vẫn còn thiếu một nhận định rõ ràng về tự do cá nhân, với tư tưởng dường như còn quá tin vào guồng máy của tạo hóa. Nhưng chưa hề có một nền văn minh nào giải quyết được vấn đề này. Trong sự phát triển của tư tưởng cận đại Tây phương ở thế kỷ XVII, Francis Bacon đã từng nhận thấy rằng chỉ có thể điều khiển thiên nhiên bằng cách phục tùng thiên nhiên (15); và, như người ta thường nói "con người để đạt còn Trời định đoạt". Bút lông của nhà nho xưa, trong thi ca hoặc trong hội họa, thường gợi ra những phong cảnh hùng vĩ nhưng không đè bẹp con người, chuyển đổi theo mùa, trong đó con người thật nhỏ bé nhưng sinh động an nhiên hoặc sùng kính chiêm nghiệm về những kỳ quan của trời đất. Lắm khi ta nhìn ra trong đó những lời cầu nguyện thờ cúng. Trong những quan niệm ấy, nhất là đối với quần chúng thường chịu khổ vì quá nghèo và bị chính trị ngược đãi, cũng thiếu sự cứu rỗi, thiếu sự an ủi cho mỗi cá nhân, không thể giản lược vào nỗi lo sao cho thiên hạ thái bình hay gia đình thịnh vượng. Chúng tôi nghĩ rằng, chủ yếu đặt trên nền tảng tư tưởng thừa kế của Khổng Tử và được nhiều thế hệ kế tiếp nhau làm cho

phong phú thêm, nhất là vào đời Tống, Nho giáo đón nhận dễ dàng một tôn giáo nhằm giải thoát cá nhân. Được hấp thụ từ lâu đời, Phật giáo tạo điều kiện dễ dàng cho việc đi từ hành thiền (禪) (mà tinh thần tôn giáo dựa trên thiên nhiên của các nhà nho dễ chấp nhận) sang niềm tin ở Tây phương cực lạc (hay Tịnh thổ 淨土) và các thực tiễn được xem là hiệu quả của mật tôn (密).

Văn minh Việt Nam chịu ảnh hưởng một ngàn năm Bắc thuộc. Những gì chúng ta biết được từ các tiên nho như Lê Văn Hưu, từ những vị vua đời Trần cùng các vị tổ của phái thiền Trúc Lâm (竹林) vào nửa cuối thế kỷ XIII và đầu thế kỷ XIV, rồi từ nhiều nhà nho như Ngô Thì Nhậm vào nửa cuối thế kỷ XVIII, khiến ta nghĩ rằng các vị đã chống lại các tệ mê tín sùng bái, nhưng không đề ra một giới hạn tuyệt đối giữa Khổng giáo xưa và một thực tiễn phụ có tính tôn giáo đúng nghĩa hơn theo quan niệm phương Tây. Các vị vẫn giữ tinh thần tam giáo (三教) được xem là do Khổng Tử, Lão Tử và Phật Thích Ca khai sáng, mà giá trị được nhiều thế hệ khẳng định, nhưng vẫn khoan dung và tôn trọng các tín ngưỡng chính thức về trời đất. Văn học Việt Nam bằng chữ Nôm hay chữ Hán đã minh chứng cho nhận định trên: chúng thấm đẫm lòng sùng mộ đối với các kỳ quan của thiên nhiên, từ những vị thần sư đời Lý -Trần cho đến các nhà thơ cận đại ở thế kỷ XIX như Nguyễn Công Trứ hay luôn cả các hoàng đế triều Nguyễn (16). Theo chúng tôi, nghệ thuật hiện đại cũng thấm nhuần sự sùng kính đó.

Tôi nghĩ đã có thể nhận ra tính thường xuyên của cái tinh thần được gọi là Nho giáo ấy trong trong việc cai trị ở Việt Nam kể từ 1802 (17). Tôi nghĩ rằng không nên xem là cơ bản một số tính chất, quá hiển nhiên là

bảo thủ nhằm phục vụ triều đại, như trong chỉ dụ của Minh Mạng được ban bố năm 1834. Khi tôi đọc những huấn thị vào năm 1829 của vị vua này cho Nguyễn Công Trứ về việc tổ chức sơ học bó buộc tại các huyện mới khẩn hoang tại Ninh Bình (18), tôi lại tìm thấy quan niệm rèn luyện về đạo đức ấy, điểm phát xuất trên lộ trình trí thức và tâm linh hướng tới một đạo lý có tính cách tôn giáo, có khả năng dành một không gian tự do cho thỏa mãn cá nhân. Sự bại trận vào giữa thế kỷ XIX, rồi sự cộng tác với chính quyền thuộc địa khiến người ta rất dễ nghĩ đến sự thất bại không cứu chữa nổi của cái học cổ ngay chính trong bản chất của nó. Một số trí thức có thể đã nhầm lẫn khi tưởng nhận ra thuyết quyết định trong các văn bản sử học viết sau những năm 1860. Nhưng chính vì chỉ quan tâm đến sự thất bại trong việc bảo vệ tổ quốc, người ta đã khai thác một vài khía cạnh văn hóa cổ truyền để biểu lộ lòng tin về tương lai của tổ quốc, mà bấy giờ nhà Nguyễn là hiện thân mặc dầu đã tỏ ra bất lực. Dù sao đi nữa thì sự thay đổi nhóm người cầm quyền chỉ có thể đến từ quyết định của các bậc hiền tài với sự đồng ý của công luận, không có người ngoại quốc xen vào. Về sau, việc chính quyền thực dân và những người hợp tác khai thác các khía cạnh phục tùng và nhần nhục khiến những nhà trí thức mới như Đào Duy Anh nổi giận. Nhưng trong sự lảng đi vào cuối thế kỷ XX, người ta không còn ngại đánh giá rất cao Nho giáo khi xét lại nó một cách toàn bộ (19).

Kỳ thật tôi nhận ra một lối suy nghĩ và hành động phong phú và phức hợp, hơi lạ lùng đối với tinh thần phương Tây vì rất ít tính hệ thống, dường như còn phân vân giữa chủ nghĩa độc thần (théisme) và phiếm thần (panthéisme). Giáo sư Trần Văn Giàu đã chỉ rõ, đặc biệt khi trích dẫn

Cao Bá Quát và Nguyễn Đức Đạt, rằng lòng tin vào ý "Trời" khó tránh vẫn không làm người ta cam chịu định mệnh (20). Các tác giả của biên niên sử triều Minh Mạng, chép xong năm 1861, muốn tạo hình ảnh vị vua này như là một nhà nho ưu việt tự nhận mình là "người đứng đầu giới nho sĩ"; nhưng họ cũng đã cẩn thận thuật lại rằng Minh Mạng đã chấm dứt được hạn hán vào năm 1820, không phải chủ yếu nhờ các nghi lễ chính thức trong lễ Nam Giao, nhưng là nhờ sau đó vua đã tự mình cầu xin; và người ta cho rằng sự hiệu nghiệm ấy là do lòng thành của ngài động đến trời (21). Như thế, họ đã đề cao một hành vi tôn giáo đối với Trời, đáng sinh thành của vạn vật. Những vị viết sử biên niên đời Thiệu Trị, chép xong năm 1877, có ghi lại rằng vị vua này trong di chúc năm 1847 có nhắc đến câu trong *Kinh Thư* về "thiên mệnh tuần hoàn" (22). Và các sử biên niên thường ghi lại những lời cầu nguyện đặc biệt đối với thần linh được xem như những đấng trung gian linh thiêng bên cạnh Trời, trong trường hợp thiên nhiên bị rối loạn (23). Việc hiện đại hóa các quan niệm này, theo tôi, là đã có thể làm được. Một bài nghị luận về sự không nên tin vào định mệnh, Thiên mệnh chính ngộ (天命正悟), trong cuốn *Quốc dân độc bản*, được các nhà nho trong phong trào Đông Kinh Nghĩa Thực sử dụng năm 1907, đã chỉ rõ ta nên thận trọng như thế nào để hạn chế bất hạnh, và kết luận: "Ta khó lòng chống lại ý trời, nhưng chỉ nghĩ số phận thôi thì đã đủ chưa?" (24).

Chung quy, Nho giáo, thấm nhuần văn hóa cổ điển Trung Hoa, chủ yếu không có tính cách tôn giáo theo nghĩa phương Tây và nhất là theo nghĩa Kitô giáo bao hàm sự sùng mộ một đấng Thượng đế nhạy cảm đối với những lời cầu nguyện chân thành, và

bao hàm luôn thánh sử và các giáo điều tạo thành một học thuyết mạch lạc bó buộc. Nhưng theo tôi, ta vẫn có thể nói tới một lối ứng xử có tính tôn giáo, nếu từ này bao gồm xúc cảm và niềm kính sợ đứng trước quang cảnh vũ trụ sống động và huyền nhiệm, đứng trước tổ tiên mà ta tôn kính như những ân nhân, và ta nghĩ là họ hiện diện trong chừng mực nào đó và khả dĩ biểu lộ nổi bất bình hoặc sự hài lòng đối với chúng ta trong những điều kiện của đời sống hàng ngày. Tuy nhiên, ta không nên quên sự khiếm khuyết tri thức khách quan về các quy luật thiên nhiên vào thời xưa, gán cho sự nhần nhục và sự tích lũy kinh nghiệm đặc thù một tầm quan trọng thái quá, dễ đi đến chỗ mê tín nếu cơ chế lễ nghi và cầu nguyện áp chế tình cảm chân thành.

Cái học này, mà ta gọi lạm là Khổng giáo, thừa kế di sản hai nghìn năm từ Khổng Tử, được nhiều ảnh hưởng khác và được nhiều chiêm nghiệm của các nhà nho thuộc nhiều thế hệ làm phong phú thêm lên, nhất là dưới triều Tống. Nhưng nó cũng có nhiều tính chất tôn giáo, do nghĩa vụ tham gia vào các lễ nghi chính thức cúng Trời Đất sinh động và huyền nhiệm, do ưu tiên dành cho nỗ lực tinh tấn về đạo lý như là điều kiện đầu tiên của tri thức trực giác, và do xúc cảm chiêm ngưỡng gắn với sự sùng mộ huyền nhiệm của đời sống vạn vật mà con người có học cảm thấy cần tham gia một cách ý thức.

Mặt khác, tôi tự hỏi có luân lý nào có thể thực sự không cần đến tôn giáo, hay, đúng hơn không cần đến thứ xúc cảm tâm linh đứng trước huyền nhiệm của sự sống, vì từ tôn giáo ở phương Tây có nghĩa hạn hẹp. Nước Pháp đã từng biết tới những cuộc tranh luận lý thú về vấn đề này kể từ khi nhà trường phi tôn giáo (latque) trở thành

phổ biến vào cuối thế kỷ XIX. Jules Ferry, bị chỉ trích vì đã tổ chức một nền giáo dục đạo đức vô hiệu quả vì tách khỏi các giáo hội, đã trả lời rằng vẫn có tôn giáo dù không có Thượng đế và giáo hội như xưa nay vẫn tồn tại ở Pháp: rằng ta có thể quan sát vai trò của Phật giáo ở châu Á (25). Và vào thời đó nhiều sách luân lý phi tôn giáo đã quy chiếu vào việc thờ cúng tổ tiên theo Nho giáo (26). Tôi mạn phép đưa ra nhận định rằng “chủ nghĩa duy vật vô thần” do phương Tây sáng chế chỉ là một sự cắt xén tinh thần, chủ yếu là một khía cạnh của chủ nghĩa “duy khoa học”, của sự tin tưởng quá độ vào kỹ trí của con người có khả năng phân tích và suy lý lôgic. Sự thái quá này đã nhường chỗ cho sự tái khám phá tri thức trực giác và tâm linh, điều này dễ minh chứng qua những biểu đạt nghệ thuật và triết học ở thế kỷ XX. Và giờ đây, sự sống còn của loài người chắc chắn tùy thuộc vào khả năng giáo dục lòng quý trọng môi trường tự nhiên.

Trong lịch sử Hiện đại của Việt Nam nói riêng, chủ nghĩa Mác là học thuyết bó buộc theo hiến pháp, nhưng những diễn giải tế nhị đã được Viện Nghiên cứu Tôn giáo ở Hà Nội quảng bá từ năm 1993. Vị viện trưởng của Viện này đã bày tỏ sự tán thành một số ý kiến của nhà văn công giáo Jean

Delumeau (27), khi ông này nhận ra nhu cầu suy nghĩ sâu hơn của các nhà khoa học ngay đến lôgic của chính sự sống. Ông nhận định rằng Mác đã hiểu rõ giá trị tâm linh và thực tiễn của tôn giáo, rằng Mác không chối cãi vai trò của tôn giáo trong đời sống xã hội, nhưng chỉ không cho nó chiếm vị trí ưu thế, dù vẫn biết nó cần thiết. Ông có nhắc đến việc Chủ tịch Hồ Chí Minh tôn trọng thờ cúng tổ tiên của gia đình và quốc gia, một sự thờ cúng cổ truyền mang tính tôn giáo của người Việt (28). Trong các lập trường chính thức này, tôi thấy dường như không phải chỉ nhằm nới rộng lòng khoan dung nhất thời mà là nhằm củng cố lãnh vực truyền thống, nền tảng cho công trình xây dựng hỗn hợp thường trực. Ngày xưa rất đông nho sĩ, khi được làm quan, đã đem tư tưởng mệnh danh là Nho giáo áp dụng vào hoạt động cai trị trong đó có giáo dục luân lý, nhưng lại sẵn sàng miệt mài thiền định để trong giây lát thoát ra khỏi những nếp cũ và chiêm nghiệm con đường mẫu nhiệm của sự sống. Thiết tưởng, cũng giống như vậy, con người hiện đại cũng nên biết làm dịu và bổ sung chủ nghĩa thực chứng khát khe của thời đấu tranh.

Người dịch: Bửu Ý

Hiệu đính: Cao Huy Thuần
và Nguyễn Tùng

CHÚ THÍCH

(1), (17). Durant, B., Langlet, P., Nguyen Chanh Tam, *Lịch sử điển chế pháp luật ở Việt Nam*, Montpellier, tủ sách Thời đại và Luật pháp, 2001, tr. 15-58; 31-49.

(2). Cheng, Anne, *Lịch sử tư tưởng Trung Hoa*, Seuil, Paris, 1997, tr. 48.

(3). Vandermeersch, Léon, *Sự hình thành của pháp gia. Nghiên cứu về sự hình thành một triết học chính trị đặc thù của Trung Hoa thời xưa*, ấn

phẩm của Trường Viễn Đông Bác Cổ, LVI, 1965, tái bản 1987.

(4). Vũ Khiêu, *Đức trị và pháp trị trong Nho giáo*, Nxb. KHXH, Hà Nội, 1995, tr. 10-17.

(5), (7), (8), (9). Gernet, Jacques, *Thế giới Trung Hoa*, Armand Colin, Paris, 1972, tr. 55, 79, 102; 140; 181; 303.

(6). Phan Huy Lê, Trần Quốc Vượng, Hà Văn Tấn, Lương Ninh, *Lịch sử Việt Nam, Thời kỳ*

nguyên thủy đến thế kỷ X, Nxb. Đại học và Trung học chuyên nghiệp, Hà Nội, 1991, tr. 5.

(10). Trần Trọng Kim, *Nho giáo*, Trung Bắc Tân Văn, Hà Nội, 1930, tái bản 1992 tại Tp. Hồ Chí Minh, tr. 7, 32.

(11), (22). *Thu Kinh*, xuất bản do Cathasia (Tien Tsin), với bản dịch bằng tiếng Pháp và latinh: Chou King, *Trung Hoa biên niên sử*, S. Couvreur, Tái bản tại Leiden và Paris do Brill và Les Belles Lettres, 1950, tr. 321, 322, 437; 110.

(12), (23). Langlet, Philippe, *Sử học nhà nước Việt Nam thời xưa*, tập I: *Lý do hiện hữu, điều kiện biên soạn và tính cách ở thế kỷ nhà Nguyễn*, Paris, EFEO, 1990 (Văn bản và Tài liệu về Đông Dương, XIV), tr. 359, 57-89.

(13). Hoàng Xuân Hãn, *La Sơn phu tử*, Paris, Minh Tân, 1952, tr. 140.

(14). Zhouli, Bản dịch bằng tiếng Pháp do Ed. Biot, *Chu lễ* hay nghi lễ đời Chu, Paris, Imprimerie Nationale, 3 tập, 1851. Do Cheng Wen in lại, Đà Bắc, Đà Loan, 1975, tr. 208.

(15). Bacon, Francis, 1620, *Tân phương pháp luận*.

(16). Nguyễn Tài Thư, *Lịch sử Phật giáo Việt Nam*, Nxb. KHXH, Hà Nội, 1988, 331-338.

(18). *Đại Nam thực lục* [ĐNTL], xem Trương Đăng Quế, IX, tr. 220; Langlet, Philippe sđd, tr. 129.

(19). Nguyễn Hồng Phong, *Phạm Thận Duật. Cuộc đời và tác phẩm*, của Nguyễn Văn Huyền, *Lời tựa*, Nxb. KHXH, Hà Nội, 1989, tr. 8.

(20). Trần Văn Giàu, *Sự phát triển tư tưởng ở Việt Nam từ thế kỷ XIX đến Cách mạng tháng Tám*, tập I. *Hệ ý thức phong kiến và sự thất bại của nó trước các nhiệm vụ lịch sử*, Nxb. KHXH, Hà Nội, 1973, tr. 112 - 116.

(21). *Đại Nam thực lục chính biên*, II, V, tr. 66; Langlet, sđd, tr. 78.

(24). Vũ Văn Sách, *Văn Thơ Đông Kinh Nghĩa Thục*, Nxb. Văn hóa, Hà Nội, 1997, tr. 24, trong nguyên văn Cục Lưu trữ Nhà nước Việt Nam, EFEO. Giới thiệu các tài liệu 1907 do Vũ Văn Sách, Vũ Minh Hương, Philippe Papin. Trong đó có Quốc dân độc bản. Câu trích dẫn của tôi quy chiếu vào văn bản chữ Hán, mà tôi có lời bình về bản dịch.

(25). Chevalier, P., *Phân lập Giáo hội và trường học. Jules Ferry và Léon XIII*, Fayard, Paris, 1981, tr. 438.

(26). Beauberot J., *Luân lý phi tôn giáo chống trật tự luân lý*, Seuil, Paris, 1997, tr. 261

(27). Delumbeau, Jean, *Sự kiện tôn giáo*, Fayard, Paris, 1994, tr. 774.

(28). Đặng Nghiêm Vạn (chủ biên), *Về tôn giáo tín ngưỡng Việt Nam hiện nay*, Nxb. KHXH, Hà Nội, 1996, tr. 37, 107.