MÔI TRƯỜNG - SINH THÁI

ĐẠO ĐỨC HỌC MÔI TRƯỜNG NHO GIÁO ĐỊNH VỊ VÀ VẤN ĐỀ

Nguyên tác: **Thời Quốc Minh***
Người dịch: **Thích Nhuận Đạt****

1. Lời nói đầu

Đạo đức học môi trường (*environmental ethics*) có nguồn gốc từ phương Tây, là một môn khoa học mới xuất hiện nhằm mục đích đáp ứng với vấn đề thời đại của thế kỷ 20 (khủng hoảng sinh thái) mà phát triển thành. Đối chiếu đạo đức học truyền thống, đạo đức học môi trường đều cấp tiến và có đủ tính cách mệnh. Nó đột phát hàng loạt trong phạm vi hạn chế của truyền thống, đem đối tượng quan tâm của đạo đức từ nhân loại mở rộng đến động vật, thực vật, thậm chí đến cả các loại phi sinh vật như đất đai... đồng thời, bao gồm luôn cả vòng sinh thái Trái đất. Do đặc tính cực đoan này mà đạo đức học môi trường đã được trù định số phận nhiều chông chênh, nó vừa gặp phải sự phê bình từ nội bộ giới học thuật, vừa chịu sự ngăn cản mạnh mẽ của lợi ích đoàn thể, thậm chí dẫn đến sự mỉa mai và không hiểu biết của những người dân bình thường. Người ta hoặc có thể miễn cưỡng tiếp thu yêu cầu cư xử một cách có đạo đức đối với thực vật, nhưng nếu yêu cầu họ có thái độ cư xử giống như vậy đối với đất đai hoặc sỏi đá, thì nhất định sẽ gây ra trò cười. Có liên quan đến vấn đề này, rất nhiều sự truy tìm căn cứ của các học giả đạo đức học môi trường cho thấy ý nghĩa rất to lớn. Bởi vì, một khi tìm được căn cứ cho quan niệm đạo đức học môi trường trong văn hóa truyền thống, thậm chí có thể suy diễn đạo đức học môi trường từ văn hóa truyền thống thì đạo đức học môi trường như thế càng có sự hỗ trợ của văn hóa rất sâu sắc, và không thể chỉ quy về với kinh nghiệm cá nhân hay tư tưởng kỳ lạ đột phá của một số học giả. Do vậy, tính cấp tiến của nó có thể được loại trừ nhưng sức thuyết phục của nó lại tăng lên. Công việc của phương diện này nhắm đến truyền thống văn hóa phương Tây, học giả phương Tây đã có rất nhiều thành quả nghiên cứu, nhưng về văn hóa truyền thống Trung Quốc thì ngược lại ít thấy sự quan tâm của giới học giả Hoa ngữ. Trên thực tế, đây là một phần trọng yếu của sự nghiên cứu "tư tưởng học thuật địa phương hóa", có thể gọi là "vấn đề định vị đạo đức học môi trường" (*the location of environmental ethics*). Đối với sự giới thiệu và sự thâm nhập của khoa học thì, tính trọng yếu của nó không cần phải nói.

---

* Giảng sư Khoa Triết, Trường Đại học Hoa Phạm, Đài Bắc, Đài Loan.
** Thành phố Hồ Chí Minh. Dịch từ *Hoa Phạm đại học đệ ngũ giới chuyên nghiệp luân lý học thuật nghiên thảo hội*, từ trang 121 đến trang 135.

Bài viết này thử đưa ra suy nghĩ sơ bộ về vấn đề này. Trước tiên, triển khai sự định vị đạo đức học môi trường theo quan điểm phương Tây. Kế đến, căn cứ theo quan điểm Nho giáo để định vị đạo đức học môi trường, đồng thời nghiên cứu khả năng thành lập đạo đức học môi trường Nho giáo (*Confucian environmental ethics*). Sau cùng, thảo luận chủ đề liên quan của đạo đức học môi trường Nho giáo. Mục đích của bài viết này là qua sự đối chiếu quan điểm của phương Tây, khảo xét khả năng thành lập của đạo đức học môi trường Nho giáo, đồng thời nêu ra ưu và khuyết điểm, để tiến thêm bước nữa hoàn bị sự kiến lập lý luận.

2. Sự định vị đạo đức học môi trường: Quan điểm phương Tây

Đối với đạo đức học môi trường thì, cái gọi là "vấn đề định vị" thật ra là một loại "vấn đề mang tính chính đáng", căn cứ theo mâu thuẫn giữa đạo đức học truyền thống và đạo đức học môi trường thì đây là một vấn đề tự cho là hợp lý thuộc môn học mới xuất hiện cần được giải quyết. Đối với vấn đề này thì phương thức giải quyết của các học giả là chê bai các quan điểm mở rộng đạo đức (*ethical extension*), cũng chính là lấy đạo đức học truyền thống làm tọa độ định vị, đem nguồn gốc đưa vào đạo đức truyền thống, và đưa ra thành quả thuộc đạo đức học môi trường. Do vậy, cần định vị đạo đức học môi trường trong sự phát triển lịch sử đạo đức nhân loại, từ đó thành lập tính chính đáng của đạo đức học môi trường. Tư duy định vị này có nhiều mô thức không giống nhau, bài viết này chủ yếu thảo luận tư tưởng của Aldo Leopold và Roderick F. Nash. Aldo Leopold định vị cho đạo đức học môi trường, chủ yếu là căn cứ quan điểm đạo đức tiến hóa và sinh thái học. Dựa theo quan điểm đạo đức tiến hóa, Aldo Leopold cho rằng quan điểm đạo đức của con người là căn cứ vào quá trình diễn biến. Quay lại với lịch sử của nhân loại, điều mà quan niệm đạo đức lúc đầu xử lý đó là mối quan hệ giữa cá nhân và cá nhân, chẳng hạn như Mười điều răn (*Ten Commandments*) của Moses, về sau vì xã hội nhân loại phát triển nên xuất hiện đạo đức giai đoạn hai, cũng chính là xác lập đạo đức thuộc mối quan hệ giữa xã hội và cá nhân. Chẳng hạn như, Luật Vàng(*) trong Thánh kinh của Kitô giáo, và chế độ dân chủ; nhưng, "cho đến nay vẫn chưa có một loại quan điểm đạo đức xử lý con người và đất đai, cho đến giữa con người, động vật và thực vật sinh sống trên đất".(1) Quan điểm đạo đức này là đạo đức học về Trái đất (*the land ethics*) do Aldo Leopold chủ trương. Trong quá khứ, phương thức mà nhân loại cư xử với đất đai có thể là "đất đai giống như người nữ nô tỳ của Ulysses, chỉ là một loại của cải. Mối quan hệ giữa con người và đất đai vẫn là lấy kinh tế làm nền tảng. Con người chỉ yêu cầu đặc quyền mà không cần nỗ lực hoàn thành bất kỳ nhiệm vụ nào cả".(2) Đạo đức học về Trái đất siêu việt cả mô thức tư duy trong quá khứ, muốn xây dựng mối quan hệ đạo đức giữa con người và đất đai, yêu cầu con người bài trừ thái độ mang tính công cụ thuần túy, mà dùng phương thức đạo đức thích hợp để cư xử với đất

---

* Luật Vàng do chúa Giêsu dạy: "Vậy, hễ điều chi các ngươi muốn người ta làm cho mình thì cũng hãy làm điều đó cho họ, vì ấy là luật pháp và lời tiên tri". (Mat 7:12). BBT.

đai. Theo Aldo Leopold thì, đạo đức học về Trái đất tuy là một loại đạo đức học chưa từng có trước đây, nhưng nó xuất hiện không khiến cho người ta bất ngờ, bởi vì, nó có "tính tất yếu trên phương diện sinh thái học và tính khả thi trong quá trình tiến hóa."(3)

Trước tiên, cần phải thừa nhận đạo đức học về Trái đất là một loại tính khả thi trong quá trình tiến hóa của đạo đức nhân loại. Hơn nữa, đây là một loại tính khả thi mang tính đột phá, bởi vì, nó vượt ra ngoài phạm vi hạn chế trong quan điểm đạo đức của nhân loại, mà xây dựng mối quan hệ đạo đức giữa con người và không phải con người (đất đai).

Kế đến, trong thời đại của Aldo Leopold, loại tính khả thi này phải trở thành hiện thực, nhân loại lúc đó phải từ đạo đức thuộc giai đoạn thứ hai hướng đến đạo đức học về Trái đất. Nhân tố làm động cơ thúc đẩy của nó là tri thức sinh thái học của con người đối với đại tự nhiên, cũng chính là nói, sinh thái học quyết định sự tiến hóa đạo đức của nhân loại thời bấy giờ. Đồng thời, cũng quy định tư tưởng đặc sắc của đạo đức học về Trái đất. Do vậy, đạo đức học về Trái đất tuyệt đối không phải là ý tưởng kỳ lạ đột phát thuộc về cá nhân, cũng không thiếu đi sự tư duy hoàn toàn mới được hỗ trợ bởi văn hóa truyền thống. Mà, chính là một loại đạo đức học được phát triển từ trong đạo đức học truyền thống.

Theo như sự trình bày ở phần trên, suy nghĩ của Aldo Leopold chính là sự định vị cho đạo đức học về Trái đất của ông, chủ yếu bao gồm ba yếu tố:

- Trên phương diện lịch sử nhân loại, quan điểm đạo đức của nhân loại cho thấy một loại quá trình tiến hóa, mà cái gọi là quá trình tiến hóa thì chỉ cho sự mở rộng chủ thể cộng đồng đạo đức (*ethical community*);

- Đạo đức học về Trái đất là giai đoạn mới nhất của quá trình tiến hóa này;

- Sinh thái học thúc đẩy sự tiến hóa của đạo đức học về Trái đất.

Ở đây, chúng ta vẫn có thể bổ sung một nhân tố khác, tức là: Aldo Leopold chủ trương quan điểm đạo đức tình cảm.(4) Do đó, có thể thấy lối suy nghĩ đạo đức học về Trái đất của Aldo Leopold cũng không ngoài phiên bản tư tưởng đạo đức tiến hóa của Charles Darwin. Charles Darwin chính là thông qua bối cảnh của quan điểm đạo đức tiến hóa mà lấy tình cảm đạo đức thuyết minh đạo đức tính, dùng năng lực lý trí thuyết minh sự mở rộng của đối tượng đạo đức. Charles Darwin cho rằng cảm giác đạo đức hay lương tâm của nhân loại chính là sản vật của sinh vật tiến hóa, bắt nguồn từ bản năng xã hội như tình cảm cha con... Và, sau khi lương tâm được hình thành, lương tâm theo sự phát triển liên tục tiến hóa của văn minh, do ban đầu chỉ hạn cuộc trong thành viên cùng một bộ lạc, dần dần mở rộng dùng thích nghi với thành viên bộ lạc khác, quần xã càng lớn thì hợp thành các bộ lạc, cùng chủng tộc... Nhưng, sự mở rộng phạm vi từ đặc thù đến phổ biến này của lương tâm, mấu chốt xúc tiến của nó nằm ở năng lực lý trí. Lý trí này

khiến cho nhân loại phát hiện điều cần thiết trong việc mở rộng phạm vi đạo đức. Từ đó, thúc đẩy sự tiến hóa của đạo đức. Và rồi, cùng với năng lực lý trí của nhân loại ngày càng được nâng cao thì, phạm vi sử dụng thích hợp của đạo đức cũng được mở rộng ra. Căn cứ theo lôgic đạo đức tiến hóa này, Charles Darwin tin rằng, nhân loại tiến đến sẽ sử dụng phạm vi thích hợp của lương tâm mở rộng ra ngoài phạm vi nhân loại và đến động vật không thuộc nhân loại, cuối cùng đến tất cả sinh vật có tri giác.(5)

Nói theo phương diện này thì, đạo đức học về Trái đất của Aldo Leopold không chỉ đi trên con đường đạo đức tiến hóa được Charles Darwin mở ra, mà còn đi xa hơn Charles Darwin.(6)

Không giống như Aldo Leopold trực tiếp dẫn sự giải thích đạo đức tiến hóa luận của Charles Darwin, Roderick F. Nash khi đối diện với vấn đề định vị đạo đức học môi trường, điều mà ông quan tâm là truyền thống chủ nghĩa tự do của Anh, Mỹ. Tư tưởng chủ nghĩa tự do của Anh, Mỹ giải quyết vấn đề chính trị hiện thực và vấn đề dần dần được hình thành. Do sự tương quan của lý luận và hiện thực, tư tưởng này rõ ràng bao gồm hai khía cạnh lý luận và thực tiễn. Trên phương diện lý luận, nói cách đơn giản, chủ nghĩa tự do chủ trương mỗi cá nhân đều có quyền lợi thiên nhiên (*natural rights*) vốn có, trời sinh, không thể bóc lột. Theo John Locke, đối tượng mà những quyền lợi thiên nhiên này ám chỉ bao gồm cả sinh mệnh, tự do, sức khỏe, của cải và tài sản tư hữu. Vì thế, trên phương diện có đủ những quyền lợi thiên nhiên này thì, mỗi cá nhân đều bình đẳng. Nhưng, trên thực tế, có khoảng cách không bình đẳng, ngược lại cho thấy cái gọi là "mọi người đều bình đẳng" chẳng qua chỉ là được xây dựng trên bình diện tư tưởng. Bởi vậy, từ phương diện thực tế, lý luận này là yêu cầu về giá trị trở thành một loại lý tưởng, và hoàn thành từng bước một. Roderick F. Nash chỉ ra, nếu lấy "Đại hiến chương" của Anh Quốc năm 1215 làm điểm khởi đầu thì, những sự kiện lớn từ đây về sau như "Pháp điển tự do" (*The Body of Liberties*) năm 1641, "Tuyên ngôn độc lập" (*The Declaration of Independence*) của Mỹ năm 1776, "Tuyên ngôn giải phóng nô lệ" (*The Emancipation proclamation*) năm 1863, Đạo luật cho người da đỏ nhập quốc tịch (*The Indian Citizenship Act*) năm 1924, Đạo luật dân quyền (*The Civil Rights Act*) năm 1957... có thể thấy mốc lịch sử của đạo đức quyền lợi tự nhiên dần dần được hoàn thành, và biểu hiện quá trình phát triển của quyền lợi tự nhiên từ một người có, dần dần mở rộng đến một số người, không cùng giai tầng trong xã hội, không phân biệt giới tính, không cùng chủng tộc.(7)

Không thể phủ nhận đây là một bộ lịch sử đầy máu và nước mắt của người dân tranh đấu cho quyền lợi, và bởi vì đặc tính thực hiện theo từng bước của nó, cho dù hoàn toàn không có mảy may tranh cãi nào cả nhưng từ trong đó có thể thấy được một loại lôgic mang tính mở rộng. Nói cách khác, trên phương diện thực tiễn, tư tưởng quyền lợi tự nhiên hình thành nên một loại đạo đức mở rộng (*extended ethics*). Roderick F. Nash cho

rằng, loại đạo đức mở rộng này là điểm đặc sắc của tư tưởng chủ nghĩa tự do Anh, Mỹ. Cũng chính là trang bị tư tưởng khi đang đối diện với vấn đề thời đại khiến người ta cực kỳ phấn chấn. Căn cứ theo lôgic đạo đức mở rộng này, sau khi nhân loại có quyền lợi tự nhiên, chúng ta có thể tiến thêm bước nữa đem quyền lợi tự nhiên mở ra một cách hữu hiệu đến động vật, thực vật, thậm chí đến cả bản thân đại tự nhiên. Từ đó, xác lập quyền lợi của đại tự nhiên, đem đại tự nhiên đưa vào trong thể cộng đồng đạo đức, khiến cho nó trở thành đối tượng mà đạo đức quan tâm. Vì thế, đạo đức học môi trường tuyệt đối không phải là một loại luận thuyết kỳ lạ, mà chính là thành quả sinh trưởng của tự nhiên từ trong nguồn gốc của văn hóa truyền thống phương Tây.

Tổng quan lý luận của Aldo Leopold và Roderick F. Nash, do Aldo Leopold trực tiếp dẫn đạo đức tiến hóa luận của Charles Darwin, cho nên vấn đề của Charles Darwin cũng chính là của ông ta. Tức là, lấy tình cảm làm bản chất của đạo đức, đồng thời giải thích nghiêng về sinh thái học đạo đức, mà coi nhẹ tính phổ biến và tính tiên nghiệm của đạo đức. Ngoài ra, Aldo Leopold còn lấy sinh thái học làm căn cứ lý luận của đạo đức học về Trái đất. Tuy quan điểm đạo đức tiến hóa của ông đưa ra sự giải thích hợp lý, nhưng ngược lại cũng khiến cho cái gọi là "sự tiến hóa của đạo đức" trở thành một sự "đột biến" ngẫu nhiên, cũng chính là nói, trong quá trình đạo đức tiến hóa của nhân loại thì, sự xuất hiện của đạo đức học về Trái đất hoàn toàn không phải là một kết quả phát triển một cách tự nhiên, mà chính là sản vật tiếp nhận sự kích thích của "dị chất" (sinh thái học). Hơn nữa, đem đạo đức học về Trái đất đặt nền móng trên sinh thái học, cũng dẫn đến sự phê bình "sự sai lầm của chủ nghĩa tự nhiên" (*naturalistic fallacy*).[8] Cho đến, sự giải thích chủ nghĩa tự do của Roderick F. Nash, mục đích chủ yếu của ông là minh chứng tính mở rộng của đạo đức, nhưng điều không may là, đây đồng thời cũng là nơi mà vấn đề nảy sinh. Bởi vì, lý luận quyền lợi tự nhiên theo truyền thống chỉ luận về quyền lợi của nhân loại. Do đó, trong sự phát triển của lịch sử, quyền lợi tự nhiên lần lượt từ một người mở rộng đến nhiều người, sau cùng đến toàn nhân loại, chính là ý nghĩa cần phải có trên phương diện lý luận hiện thực. Nhưng, nếu phải đem quyền lợi tự nhiên mở rộng ra ngoài phạm vi nhân loại, và ban tặng quyền lợi cho động vật, thực vật, hoặc đại tự nhiên, thì e rằng không phải là lý luận quyền lợi tự nhiên trước kia có thể đảm trách. Vì thế, Roderick F. Nash đem đạo đức học môi trường đưa vào sự trù liệu trong truyền thống chủ nghĩa tự do, nếu muốn thành công thì không còn cách nào khác là chỉ dừng lại ở sự giải thích qua khía cạnh thực tiễn, ông nhất định phải tiến thêm bước sửa đổi lý luận quyền lợi tự nhiên của truyền thống để thích hợp với vật không phải là con người. Từ đó, "quyền lợi tự nhiên" mới có thể trở thành ngôn ngữ có ý nghĩa. Hiện tại, lý luận quyền lợi mang hình thức mới này không chỉ chưa được hình thành sự nhận thức chung trong giới học thuật, ngược lại, còn gây ra sự đả kích mạnh mẽ của mọi người.[9]

Vả lại, khi làn sóng phê bình dâng cao thì càng làm cho rất nhiều học giả như Paul Taylor coi lý luận quyền lợi là con đường nguy hiểm, mà dùng hết tâm trí xoáy quanh lý luận quyền lợi, sử dụng phương pháp khác xây dựng đạo đức học môi trường.

3. Định vị đạo đức học môi trường: Quan điểm Nho giáo

Theo như sự thảo luận khái quát được trình bày phần trên, chúng ta có thể hiểu một cách sơ bộ cái gọi là "địa phương hóa tư tưởng học thuật". Kỳ thật, nghiên cứu không phải là một công việc dễ dàng. Nếu cần phải đạt đến trình độ để hình thành sự hiểu biết chung thì e rằng cần phải có sự nỗ lực chung của học giả trong vài đời. Vì thế, cần phải đối diện một cách nghiêm túc, và nhanh chóng mở ra phương pháp nghiên cứu khả thi. Tiếp đến, chúng tôi khảo sát "vấn đề định vị đạo đức học môi trường" từ quan điểm văn hóa truyền thống Trung Quốc, nghiên cứu tính khả thi đem đạo đức học môi trường đưa vào Nho học truyền thống. Giống như Roderick F. Nash từ khía cạnh thực tiễn và lý luận giải thích chủ nghĩa tự do, khi xử lý vấn đề định vị đạo đức học môi trường, sự phân biệt lý luận/thực tiễn cũng cho thấy phương thức thích đáng của Nho học truyền thống. Trên phương diện lý luận, căn cứ tính tương quan của chủ đề bàn thảo, chúng tôi phân biệt Nho học truyền thống thành hai cấp độ. Cấp độ thứ nhất là, tư duy siêu hình có liên quan đến trời; cấp độ thứ hai là, cảnh giới đạo đức có liên quan đến thánh hiền. Theo *Dịch truyện* (易傳), trời là nguồn gốc của vạn vật, như *Dịch truyện*-Hệ từ hạ (易傳 - 繫辭下) chép: "Đức lớn trong trời đất gọi là sinh" (天地之大德曰生).

Dịch truyện-Hàm truyện (易傳 - 咸傳): "Trời đất cảm ứng với nhau khiến cho vạn vật hóa sinh" (天地感而萬物化生).

Dịch truyện-Tự quái (易傳 - 序卦): "Có trời đất rồi sau vạn vật mới sinh ra; cái mà chứa đầy trong trời đất thì chỉ có vạn vật" (有天地, 然後萬物生焉, 盈天地之間者唯萬物).

Đương nhiên, đối với đặc tính của trời đất và vạn vật hóa sinh như thế nào thì *Dịch truyện* đều có giải thích cực kỳ tường tận, nhưng chúng ta không định thảo luận sâu, ở đây chỉ cần nêu ra nguồn gốc mà Nho học truyền thống lập ra trời là vạn vật, vả lại, trời không có tính cách con người, là đủ rồi. Từ tư duy siêu hình học này thì, mối quan hệ của trời, người và vạn vật có thể được xác lập, tức là: Trời là bậc có thể sáng tạo, con người và vạn vật là được sáng tạo. Do đó, so với trời thì con người và vạn vật đều là được sáng tạo, ở cùng một mức độ. Đây là điểm giống nhau của con người và vạn vật. Ngoài ra, theo Nho học truyền thống, trời, người và vạn vật vẫn còn một tầng quan hệ khác. Đây chính là "mối quan hệ trời-người" chỉ có con người mới có, vạn vật không có. Mạnh Tử nói: "Người mà phát triển toàn diện tâm mình thì có thể biết được tính, khi biết được tính thì sẽ biết được trời". *Mạnh Tử*-Tận tâm thượng. (盡其心者, 知其性也. 知其性, 則知天矣).

Con người thông qua việc truy cầu đạo đức phát triển toàn diện tâm thì có thể biết được nguồn gốc của vạn vật. Nhưng, căn cứ theo tâm, tính và trời, kỳ thực chính là một quá trình quay về với nguồn gốc. Do đó, có thể biết: Một phương diện là, về việc biết "trời" tạo nên sự thiết lập là nguồn gốc của vạn vật, không phải lý tính, cũng không phải đối tượng tín ngưỡng, mà chính đối tượng cần phải trải qua phương pháp đạo đức thực tiễn mới có thể hiểu biết được. Một phương diện khác, cái gọi là "biết" trời, cũng giống như "biết" tính, tuyệt đối không phải là sự nhận thức lý trí đơn thuần, mà là một sự hòa vào thực tiễn, là sự thể nghiệm khế hội lặng lẽ trong quá trình hoàn thành đạo đức, có thể gọi đây là vấn đề nội hàm "thiên nhân hợp nhất". Mọi người đều biết, "thuyết tri thiên" của Mạnh Tử là thiết lập hệ thống nghĩa lý căn bản cho Nho học truyền thống. Ở đây, bài viết rất chú trọng vấn đề nội hàm của "thiên nhân hợp nhất".

Theo quan điểm của Mạnh Tử, người mà phát triển toàn diện tâm tức là biết được tính, khi biết được tính thì sẽ biết được trời, người mà biết được trời thì không phải thánh thì cũng là hiền. Và, sự mô tả cảnh giới đạo đức của thánh hiền thì, quan điểm của các nhà Nho rất nhất trí. *Dịch truyện*-Càn văn ngôn: "Bậc đại nhân thì phẩm đức hợp với đạo của trời đất; trí huệ hợp với ánh sáng của mặt trời, mặt trăng; hành vi hợp với sự thay đổi của bốn mùa; sự thành bại hợp với sự tốt xấu của quỷ thần" (夫大人者, 與天地合其德, 與日月合其明, 與四時合其序, 與鬼神合其吉凶).

Trương Hoành Cừ (張橫渠) nói: "Thánh nhân phát triển toàn diện tính, không bị cái thấy nghe bó buộc tâm mình, nhìn thiên hạ không gì mà chẳng phải là ta. Mạnh Tử nói phát triển toàn diện tâm thì biết được tính, biết được trời, là lý do này". *Chánh mông*-Đại tâm thiên. (聖人盡性, 不以見聞梏其心, 其視天下, 無一物非我. 孟子謂盡心則知性知天, 以此).

Trình Hạo (程顥, 1032-1085) nói: "Người có lòng nhân coi vạn vật trong trời đất cùng một thể, không gì mà chẳng phải là mình vậy". *Hà Nam Trình thị di thư*, quyển 2, thượng (仁者, 以天地萬物為一體, 莫非己也).

Vương Dương Minh (王陽明) cũng nói: "Bậc đại nhân coi vạn vật trong trời đất là một thể vậy". *Đại học vấn* (大人者, 以天地萬物為一體者也).

Do đó, có thể biết người phát triển toàn diện tâm thì biết được tính, biết được trời, cũng chính là thực tiễn hiển bày bản tính và hòa vào nguồn gốc của vạn vật. Ở đây, không phải quy về với "thể đơn lẻ" siêu việt trên cả vạn vật mà là thông qua việc biết tính, biết trời để tiêu hủy khoảng cách giữa vật và ta, và cùng hợp với vạn vật trong trời đất, rồi mở ra cảnh giới vốn có vật-ta cùng một thể. Nói cách khác, "vạn vật cùng một thể" (*All things as one body*) chính là nội hàm cụ thể của "thiên nhân hợp nhất". Do đó, theo tư duy siêu hình của Nho học thì, biết trời liền có thể tiêu hủy khoảng cách giữa vật và ta, coi vạn vật trong trời đất cùng một thể, và biết được công sức của trời là ở trong việc phát triển toàn diện tâm, cũng có thể nói, việc tìm kiếm đạo đức của con người chính là tìm kiếm trên phương

diện siêu hình học. Vì lẽ này, cần phải thừa nhận, về bản chất thì tính đạo đức của con người tóm thâu vạn vật trong trời đất, căn cứ theo Nho học truyền thống để bàn về đạo đức, chúng ta không thể đem đạo đức giới hạn ở con người và xã hội nhân loại, mà không bao hàm vạn vật. Nói cách khác, trên phương diện siêu hình học thì, mọi vật đều quán thông với nhau.

Trên phương diện tư duy, đạo đức môi trường vốn là phân đoạn tạo thành Nho học truyền thống. Trên phương diện tư duy siêu hình học, Nho học truyền thống khẳng định cảnh giới đạo đức "vạn vật cùng một thể". Trên cấp độ thực tiễn, Nho học truyền thống thiết lập trình tự hoàn thành, và điểm này không ngoài nội hàm phát huy "tận tâm" của Mạnh Tử. Trước tiên, "tồn dưỡng" và "khuyếch sung" (mở rộng) do Mạnh Tử đưa ra, có thể tạo thành nguyên tắc hoàn thiện cơ bản. "Tồn dưỡng" có nghĩa là bồi dưỡng thể lớn của nó, để xây dựng chủ thể đạo đức. Đương nhiên đây là căn bản của việc hoàn thiện đạo đức, nhưng không liên quan với mục đích chính của bài viết này, cho nên không bàn luận. "Mở rộng" có hàm ý là trình tự thực hành.

Mạnh Tử nói: "Tâm trắc ẩn là đầu mối của nhân; tâm hổ thẹn là đầu mối của nghĩa; tâm khiêm nhường là đầu mối của lễ; tâm phân biệt phải trái là đầu mối của trí. Con người có tứ đoan giống như có tứ chi vậy... Khi con người có tứ đoan này trong họ thì họ sẽ mở rộng và làm hoàn thiện chúng. Như lửa bắt đầu cháy, nước trong suối bắt đầu chảy." *Mạnh Tử*-Công Tôn Sửu thượng (惻隱之心, 仁之端也; 羞惡之心, 義之端也; 辭讓之心, 禮之端也; 是非之心, 智之端也. 人之有四端, 猶其有四體也-----凡有四端於我者, 知皆擴而充之. 若火之始然, 泉之始達. 孟子-公孫丑上).

Ban đầu, đạo đức thực tiễn đầu tiên chú trọng ghi nhận đầu mối của tâm, rồi sau dựa vào đó để mở rộng và làm hoàn thiện chúng. Tất cả mọi sự vật mà con người gặp phải đều quán thông với nhau. Theo phương cách được nêu ra ở đây của Mạnh Tử thì, cái gọi là "mở rộng và làm phong phú" rõ ràng vẫn là sự chỉ dẫn mang tính nguyên tắc. Nếu muốn làm cho sự mở rộng thực hành một cách cụ thể, và không bị rơi vào sự mơ hồ sơ suất, quả thật cần phải giải thích "mở rộng như thế nào?". Vì vậy, có thể hỏi: Sự mở rộng tâm tứ đoan (nhân, nghĩa, lễ, trí) phải chăng là tuân theo thứ lớp hay không? Ngoài ra, một khi đã mở rộng thì phải có điểm dừng. Vì thế, có thể hỏi: Sự mở rộng tâm tứ đoan phải chăng là có cảnh giới để dừng hay không? Và dừng ở chỗ nào? Về điểm này, có ba cách giải thích:

Thứ nhất, *Đại học* nói: "Nghiên cứu tường tận sự vật thì sự hiểu biết sẽ hoàn bị, sự hiểu biết đã hoàn bị rồi sau tư tưởng mới chân thành, tư tưởng chân thành rồi sau tâm mới đoan chánh, tâm đoan chánh rồi mới tu thân, tu thân rồi sau gia đình mới được hòa thuận, gia đình hòa thuận rồi sau mới cai trị đất nước đúng lẽ, cai trị đất nước đúng lẽ rồi sau thiên hạ mới thái bình." (物格而后知至, 知至而后意誠, 意誠而后心正, 心正而后身修, 身修而后家齊, 家齊而后國治, 國治而后天下平).

Quan điểm của *Đại học* có thể thấy là cụ thể đưa ra việc thực hành nguyên tắc này, nhưng, đối chiếu với tư duy siêu hình "vạn vật cùng một thể", rõ ràng là, trình tự thực hành được đưa ra trong *Đại học* vẫn bị hạn chế trong mục đích chính trị của nhân loại, chưa có thể trình bày toàn bộ diện mạo của đạo đức thực tiễn.

Thứ hai, Mạnh Tử nói: "Người quân tử yêu quý động thực vật nhưng không nhân từ với chúng; đối với người dân thì nhân từ, nhưng không thân ái; trước phải thương yêu người thân của mình rồi sau mới nhân từ với người dân và sau mới yêu quý động vật cỏ cây". *Mạnh Tử*-Tận tâm thượng (君子之於物也, 愛之而弗仁; 於民也, 仁之而弗親. 親親而仁民, 仁民而愛物. 孟子- 盡心上).

Từ thương yêu người thân rồi nhân từ với người dân và yêu quý động thực vật, tất nhiên là chỉ cho trình tự đạo đức thực tiễn, vả lại cũng tương ứng với toàn bộ cảnh giới đạo đức của "vạn vật cùng một thể". Nói cách khác, lòng nhân từ được mở rộng từng bước trên hiện thực và đến cả vạn vật, tức là thực hiện trình tự thuộc tư duy siêu hình và đến kết quả sau cùng. Căn cứ theo đây, có thể thấy được hai quan điểm của Nho học truyền thống về đạo đức thực tiễn: Một là, đạo đức thực tiễn vốn có trình tự để tuân theo, nhưng tuyệt đối không chỉ dừng lại ở "người dân" (nhân loại). Về phương diện bản chất, tâm tứ đoan vẫn phải mở rộng đến vạn vật. Vì lẽ đó, phải thừa nhận đạo đức học môi trường là phân đoạn được tạo thành của Nho học truyền thống. Hai là, việc mở rộng lòng nhân từ có sự khác biệt, trước tiên ghi nhớ tâm tứ đoan là khởi đầu, rồi sau thương yêu người thân, nhân từ với người dân, yêu quý động thực vật. Thứ tự trước sau này chính là từ gần đến xa. Nhà Nho phần lớn là cân nhắc sự sai khác thuộc thân và sơ. Theo điều này, có thể cho thấy quan điểm của Nho học truyền thống về hai loại đạo đức, tức là đạo đức giữa con người có tính ưu tiên, đạo đức môi trường đứng thứ hai.(10)

Điều này phù hợp với thái độ "không hỏi ngựa" của Khổng Tử.(*) *Luận ngữ*-Hương đảng (不問馬, 論語 - 鄉黨).

Thứ ba: *Trung dung* nói: "Chỉ có người thành tâm trong thiên hạ mới có thể phát triển toàn diện tính của mình; người có thể phát triển toàn diện tính của mình thì mới có thể phát triển toàn diện tính của người khác; người có thể phát triển toàn diện tính của người khác thì mới có thể phát triển toàn diện tính của động thực vật; người có thể phát triển toàn diện tính của động thực vật thì mới có thể trợ giúp tiến trình chuyển hóa và nuôi dưỡng của trời đất; người có thể trợ giúp tiến trình chuyển hóa và nuôi dưỡng của trời và đất thì có thể cùng với trời, đất trở thành bộ ba." (唯天下至誠, 為能盡其性; 能盡其性, 則能盡人之性; 能盡人之性, 則能盡物之性; 能盡物之性, 則可以贊天地之化育; 可以贊天地之化育, 則可以與天地參矣).

---

* Chuồng ngựa cháy. Khổng Tử ở triều về, hỏi: "Có ai bị thương không?", chứ không hỏi ngựa. *Luận ngữ* - Hương đảng. BTT.

Do có thể phát triển toàn diện tính của mình mà có thể phát triển toàn diện tính của vật, trên thực chất thì giống với quan điểm trong *Đại học* đã được dẫn ở phần trên: "Nghiên cứu tường tận sự vật, sự hiểu biết hoàn bị, tư tưởng chân thành, tâm đoan chánh, tu thân", tức là "phát triển toàn diện tính của mình", "tề gia, trị quốc, bình thiên hạ" tức là "phát triển toàn diện tính của con người". Nhưng, *Trung dung* nói tiếp: "Phát triển toàn diện tính của vật", thì tiến đến "Đại học". Và, trên phương diện siêu hình học, dường như dẫn lời của Mạnh Tử, cũng chính là cho thấy toàn cảnh sự thực thi theo trình tự. Thuyết "phát triển toàn diện" trong *Trung dung*, qua bối cảnh đạo đức học môi trường, có hai điểm đáng phải suy ngẫm: Trước tiên, hiểu "phát triển toàn diện tính của vật" như thế nào? Chính là sử dụng toàn triệt vật, nhưng vật dụng phần lớn là xuất phát từ mục đích của nhân loại, nhằm thỏa mãn mưu cầu lợi ích của nhân loại, như *Dịch truyện*-Hệ từ hạ chép: "Người ta kết dây làm lưới để đi săn hay đánh bắt cá" (作結繩而為網罟, 以佃以漁). "Người ta đẽo cây làm thuyền, chặt cây làm mái chèo, sự tiện ích của thuyền giúp những người không có phương tiện giao thiệp với người khác, có thể đến được những nơi xa xôi, làm lợi ích cho mọi người trong thiên hạ" (刳木為舟, 剡木為楫, 舟楫之利, 以濟不通, 致遠以利天下). "Người ta dùng xe bò, xe ngựa để chở những vật nặng đến những nơi xa xôi, làm lợi ích cho mọi người trong thiên hạ" (服牛乘馬, 引重致遠, 以利天下).

Sự trình bày ở đây gần với quan điểm nhân loại trung tâm luận (*anthropocentrism*) của Kitô giáo phương Tây, nhưng trái ngược với ý chỉ của *Trung dung*. *Trung dung* nói: "Vật" còn có hai điểm liên quan đến văn nghĩa. Thứ nhất: "Đạt đến đỉnh cao nhất của Trung và Hòa thì trời đất ổn định vị trí của nó, vạn vật nương bản tính mà sinh trưởng." (致中和, 天地位焉, 萬物育焉). Kết quả dùng vật và phát triển toàn diện vật, tuyệt đối sẽ không khiến cho vật trưởng thành mà phù hợp với sự sinh trưởng của nó. Thứ hai: "Thành tựu bản thân là Nhân vậy, thành tựu vật là Trí vậy" (成己, 仁也; 成物, 智也). Ở đây, rõ ràng là lấy việc "thành tựu mình" (成己) để giải thích "phát triển toàn diện tính của nó" (盡其性, hay thành tựu tính của nó), lấy việc "thành vật" (成物) để giải thích "phát triển toàn diện tính của vật", kết hợp hai quan điểm này lại chính là "đạt đến đỉnh cao nhất của Trung và Hòa" (致中和), cũng chính là quan điểm "phát triển toàn diện tâm" (盡心) của Mạnh Tử.

Do đó, tận (盡) tức là "thành" (成), là "trí" (致), theo Chu Hy chú, chính là *suy xét đến cùng cực*. Theo sự giải thích này thì, "tận vật chi tính" (盡物之性), chính là thành tựu tính của vạn vật, tức là thuận theo tính của vật mà suy cứu đến cùng cực. Vì thế, *Trung dung* nói "tận vật chi tính" hoàn toàn không chủ trương nhân loại trung tâm luận, mà là gần với quan điểm của sinh thái học tầng sâu (*deep ecology*).[11]

Kế đến, theo quan điểm được nêu ra trong *Trung dung*, trong ba "năng tận" (能盡) dường như có điều kiện hạn chế, cái trước là tiền đề để thực

hiện cái sau, phải có thể phát triển toàn diện tính của nó, mới có thể phát triển toàn diện tính của con người, có thể phát triển toàn diện tính của con người rồi mới có thể phát triển toàn diện tính của vật. Mô thức tư duy này rõ ràng là không có lợi cho việc xây dựng đạo đức học môi trường. Bởi vì, "phát triển toàn diện tính của vật" (盡物之性) là sau khi thiên hạ thái bình rồi mới có thể thực hiện được. Cái ngưỡng cửa này có thể trở thành cái cớ mãi mãi, khiến cho người ta trước sau cứ chú tâm vào con người, mà luôn trì hoãn việc phát triển toàn diện tính của vật. Do đó, căn cứ theo *Trung dung*, đạo đức học môi trường tuy có thể định vị, và đưa vào trong Nho học truyền thống, nhưng sự thực hiện của nó lại xa vời không có kỳ hạn. Như đã trình bày ở phần trên, chúng ta có thể khẳng định, không luận là trên phương diện tư duy siêu hình hay từ cấp độ thực tiễn để quan sát thì, đạo đức môi trường quả thật đều bao hàm trong Nho học truyền thống. Từ trong Nho học truyền thống có thể mở rộng một cách hợp lý đạo đức học môi trường. Đương nhiên, đạo đức học môi trường có thể chỉ là một phân đoạn thứ yếu trong Nho học truyền thống, nhưng đối với người có bối cảnh văn hóa Nho gia mà nói, thông qua quan điểm nêu ra thích đáng thì, sự xuất hiện của đạo đức học mới này sẽ không phải là sự việc ngoài ý muốn. Có lẽ, có người nghi ngờ tư duy siêu hình của Nho học là không hợp thời, trong trào lưu học thuật đương đại, nếu vẫn chỉ trích các khái niệm như "trời" thuộc truyền thống... thì nhất định sẽ mang đến nhiều vấn nạn khó khăn. Nhưng, "vấn đề chính là sự thách thức", đối diện với sự xung đột mãnh liệt của thời đại, học giả Nho giáo lẽ nào lại không gặp phải những thách thức, cấu trúc lại truyền thống hay sáng lập học thuyết mới để làm cho Nho học tồn tại lâu dài? Dù như thế nào đi nữa, nếu căn cứ theo Nho học truyền thống thì đạo đức học môi trường quả thật là có tiền cảnh nghiên cứu rất phong phú.

4. Vấn đề tương quan của đạo đức môi trường Nho giáo

Trong sự trình bày ở phần trên, chúng tôi căn cứ mô thức sắp xếp cấp độ thực tiễn và tư duy siêu hình để trình bày khả năng thành lập đạo đức học môi trường Nho giáo. Lộ tuyến giải thích này do đem các ngôn luận của Nho học kết hợp chặt chẽ nên trên mặt nội dung khó tránh khỏi có những bất cập lẫn lộn; dù như thế, bản thân mô thức giải thích này ngược lại đã được cân nhắc kỹ lưỡng. Trên thực tế, khi Vương Dương Minh bàn luận *Đại học*, đã từng sử dụng phương thức tư duy tương tự, ông nói: "Làm sáng rõ đức sáng (trong thiên hạ) là xây dựng thể trời đất cùng một thể; đổi mới (nhận thức của) người dân là đạt được cái dụng của vạn vật trong trời đất cùng một thể vậy." *Đại học vấn* (明明德者, 立其天地萬物一體之體也; 親民者, 達其天地萬物一體之用也. 大學問).

Tuy tư tưởng của Vương Dương Minh chỉ căn cứ vào lương tri, có sự khác biệt với việc căn cứ theo trời mà xây dựng học thuyết của các nhà Nho thời Tiên Tần. Cơ cấu nghĩa lý theo mô thức Thể và Dụng này biểu đạt một cách chuẩn xác mối quan hệ theo cấp độ thực tiễn và tư duy siêu hình.

Chúng tôi cho rằng, sau thời Chiến quốc, Vương Dương Minh là nhà Nho có thể thể nhận được yếu tố đạo đức môi trường được bao hàm trong Nho học. Không chỉ như thế, do khéo trình bày tính thể và thể dụng đều đầy đủ, nên ở phương diện đạo đức môi trường, tư tưởng Vương Dương Minh thậm chí so với Mạnh Tử thì lý càng rõ ràng hơn, so với *Trung dung* cũng đầy đủ thấu đáo hơn, và đủ để trở thành nguyên mẫu đạo đức học môi trường Nho giáo. Liên quan đến vấn đề này thì ở đây khó mà luận bàn cho tường tận được, sẽ bàn luận trong những bài viết khác. Tiếp đến, đối với tư tưởng đạo đức học môi trường Nho giáo được triển khai trong đoạn văn trên, chúng tôi bàn về vấn đề tương quan hàm ẩn trong đó. Trước tiên thảo luận Mạnh Tử. Mạnh Tử nói, trình tự mở rộng lòng nhân là từ thương yêu người thân, nhân từ với người dân và yêu quý vật, "thương yêu người thân" và "nhân từ với người dân" là lấy nhân loại làm đối tượng đạo đức, "ái vật" là lấy vật không phải người làm đối tượng đạo đức. Trong đây, lòng nhân từ là do "thương yêu người thân" mở rộng đến "nhân từ với người dân", là yêu cầu vốn có của tính người, Mạnh Tử đã luận chứng rất đầy đủ, không phải là vấn đề, nhưng, nếu tiến tới mở rộng đến "ái vật" thì có vấn đề: Lòng nhân từ phải thể hiện như thế nào mới là yêu quý vật? Đây là vấn đề mang tính hợp lý của lòng nhân từ hướng về việc mở rộng đến vật không phải con người, cũng là vấn đề căn cứ của ái vật. Hơn nữa, Mạnh Tử chủ trương, biểu hiện của lòng nhân từ phải có sự sai biệt về cấp bực, cũng chính là nói, dù đều căn cứ theo lòng nhân từ nhưng khi đối với đối tượng khác loại thì phương cách đối đãi cũng sẽ khác nhau. Đối với "người thân" thì thương yêu, đối với dân thì "nhân từ với họ nhưng không thân ái", đối với vật thì "yêu quý nhưng không nhân từ với chúng". Mạnh Tử phần lớn là chỉ ra tâm tứ đoan, do đó có thể đem "thương yêu" người thân và "nhân từ" với người dân thâu tóm vào tâm tứ đoan. Nhưng, "yêu quý" vật cũng là biểu hiện của lòng nhân từ. Thế thì, "yêu quý" vật có thuộc về tâm tứ đoan không? Hay đây là đầu mối thứ năm của tâm? Tính chất của "yêu quý" vật quy định như thế nào? Đây là vấn đề nội hàm của "ái vật". Sau cùng, do xuất hiện nổi bật phân đoạn "ái vật", cấu trúc nghĩa lý phân biệt người và cầm thú của Mạnh Tử có thể gặp phải sự công kích. "Ái vật" đã là biểu hiện của lòng nhân từ, như thế thì, tiêu chuẩn phân biệt giữa người và cầm thú ngoài tâm tứ đoan ra, phải chăng cần phải thêm tâm "ái vật"? Phải chăng người không có tâm "ái vật" thì không phải con người hay không? Đây là vấn đề ảnh hưởng của "ái vật". Liên quan đến vấn đề thứ nhất này, có thể có ba đáp án như sau:

Một là, căn cứ theo thể nghiệm siêu hình "thiên nhân hợp nhất" thì trời vốn là nguồn gốc của tâm tính, lại là nguồn gốc của vạn vật, vì thế nói về trời thì, sự bày hiện của lòng nhân từ phải bao phủ vạn vật, không thể thiên vị. Theo đây, căn cứ của "ái vật" là ở trời, vì tâm tính của người có nguồn gốc từ trời, cho nên, phải mở rộng tâm đến vật. Đây là đoạn văn ở phần trên dẫn *Dịch truyện*, tư duy siêu hình là luận điểm định vị đạo đức học môi trường.

Hai là, căn cứ theo tư tưởng Vương Dương Minh, "bậc đại nhân coi vạn vật trong trời đất cùng một thể", nhưng "nhân từ" là một thể của nó vậy. Tuy tâm của tiểu nhân cũng nhất định có nhân từ là căn cứ tính của thiên mệnh, nhưng tự nhiên thì rõ ràng không mơ hồ vậy". *Đại học vấn* ("大人者, 以天地萬物為一體者也", 但 "是其一體之仁也, 雖小人之心亦必有之, 是乃根於天命之性, 而自然靈昭不昧者也" 大學問). Do đó, căn cứ của "ái vật" là ở tính, sở dĩ lòng nhân từ do thương yêu người thân, nhân từ với người dân và phải mở rộng đến "ái vật" là bởi vì tính con người vốn lấy vạn vật trong trời đất làm một thể.

Ba là, theo hàng loạt kiến giải của Aldo Leopold và Charles Darwin, lương tâm là nguồn gốc tính đạo đức của nhân loại, đối tượng của lương tâm đầu tiên chỉ hạn cuộc ở mối quan hệ cha con, rồi sau dần dần mở rộng đến phạm vi sử dụng thích hợp, và phạm vi đạo đức dần dần được mở rộng là do năng lực lý trí thúc đẩy. Dựa theo điều này thì, căn cứ của "ái vật" là ở trí, sở dĩ con người phải mở rộng lòng nhân từ đến vật chính là vì yêu cầu của lý trí.

Đối với ba quan điểm này, chúng tôi cho rằng: Nếu chúng ta lấy căn cứ của "ái vật" thì ở trời, rõ ràng là dẫn *Dịch truyện* để giải thích Mạnh Tử, bởi vì, Mạnh Tử tuy từng chỉ ra tính nguồn gốc của trời, nhưng lại chưa xây dựng luận điểm về trời, cho nên từ quan điểm học thuật nghiêm túc, quan điểm như đã trình bày ở trên có thể còn nhiều điểm để tranh luận. Nhưng, nếu nói theo quan điểm tương đối rộng của Nho giáo thì, giải pháp này quả thực không thể chê được. Dù như vậy, ở đây vẫn có vấn đề, như thế thì: Lấy trời làm căn cứ của "ái vật" chính là vấn đề đạo đức được giải quyết trên phạm vi siêu hình. Sự phê bình có liên quan đến căn cứ này thì quan điểm "phát triển toàn diện tâm thì biết được tính, biết được trời" của Mạnh Tử quả thật đã thiết lập rõ ràng cơ cấu hai tầng, tức là: Tâm bắt nguồn từ tính, và tính bắt nguồn từ trời, đây đúng là phù hợp với cơ cấu tư duy của triết học cận đại. Nói theo phương diện này, quan điểm của Vương Dương Minh quả thật càng phù hợp với lối tư duy của Mạnh Tử, cũng càng có đủ ý nghĩa hiện đại. Quan điểm theo căn cứ của "ái vật" là ở tính, là vì tính con người lấy vạn vật trong trời đất làm một thể, cho nên con người nhất định phải mở rộng lòng nhân từ đến với vật, bằng không thì có sự thiếu sót ở nơi tính của con người, đây là tư duy thuộc về lãnh vực đạo đức học. Nếu như chúng ta lại nghi vấn tính con người tại sao lấy vạn vật trong trời đất làm một thể, thế thì sự truy tìm căn cứ của đạo đức học, ở đây đã vượt khỏi phạm vi của đạo đức học và tiến đến lãnh vực siêu hình học, nếu như dùng "thiên mệnh" để trả lời, hoặc tiến vào lãnh vực sinh vật học, nếu như dùng "sinh vật tiến hóa luận" để trả lời. Vì thế, căn cứ theo quy cách nghĩa lý do Mạnh Tử thiết lập, do lược qua trình tự của tính, trực tiếp lấy quan điểm "trời" làm căn cứ của "ái vật" là có vấn đề, căn cứ của "ái vật" trước tiên phải ở nơi tính. Theo đây, quan điểm về căn cứ của "ái vật" là ở trí, có thể có sự khảo sát từ hai phương diện:

- Theo tư tưởng của Mạnh Tử, Aldo Leopold và Charles Darwin lấy lý trí thuyết minh sự mở rộng phạm vi đạo đức, rõ ràng chỉ là một sự giải thích bên ngoài. Lý trí ở đây chỉ là nhân thúc đẩy bên ngoài, họ đều chưa tiếp xúc đến bản chất của sự việc.

- Nếu căn cứ theo Nho giáo, về sự mở rộng lòng nhân từ thì lý trí không liên can gì cả, nhưng đối với việc thực hiện lòng nhân từ thì lý trí chiếm vị trí chủ chốt.

Có liên quan đến vấn đề quan hệ của đạo đức và tri thức, từ Trương Hoành Cừ thời Bắc Tống sau khi đề xuất sự khác biệt giữa cái biết thuộc thấy nghe và cái biết thuộc tính đức thì dần dần được các nhà Nho quan tâm, đồng thời trở thành luận đề chủ yếu của Nho học truyền thống, có thể nghiên cứu sâu và cấu trúc học thuyết mới về vấn đề này, lần đầu tiên đưa ra Dương Minh tâm học (陽明心學). Theo Dương Minh và quan điểm chủ lưu hàng hậu học của ông thì, tri thức (lý trí) chính là điều kiện tất yếu của việc thực hiện lòng nhân.(12) Điều này được cho là định luận của Nho học truyền thống. Nếu đặt vào trong phạm vi của đạo đức học môi trường đương đại thì kiến giải này không còn nghi ngờ gì nữa. Bởi vì, con người hiện đại đã hiểu rõ, đối diện với tình huống phức tạp của các hệ sinh thái. Tâm ái vật nếu cần phải được thực hiện thì phải nương vào trí thức phong phú về sinh thái học. Nếu không thì sự phù hợp của tâm ái vật đủ để hại chính nó, đây cũng chính là lý do mà *Trung dung* nói "thành vật là trí vậy" (成物, 智也).

Đến vấn đề thứ hai, cũng chính là vấn đề nội hàm của ái vật, một đoạn văn trong *Mạnh Tử* nói rất rõ ràng, chúng ta bàn về đoạn văn này. Sách *Mạnh Tử* chép: (Mạnh Tử) nói: "Thần nghe Hồ Hột kể rằng: Vua ngồi ở nhà trên, lúc đó người đàn ông xuất hiện, dắt con bò đi ngang qua phía nhà dưới. Vua thấy anh ta và hỏi: Dắt bò đi đâu? Anh ta đáp: Chúng tôi dắt đi giết lấy máu của nó bôi chuông. Vua nói: Thả nó đi! Ta không nỡ nhìn thấy vẻ sợ hãi của nó, giống như một người vô tội sắp đến chỗ chết. Anh ta hỏi: Thế thì chúng ta phải bỏ đi việc hiến dâng cái chuông được bôi máu bò sao? Vua đáp: Làm sao bỏ được. Dùng con dê thay thế bò." Ta không biết thực sự có chuyện này xảy ra hay không? (Tề Tuyên Vương) nói: Có đấy. Và, Mạnh Tử nói rằng: Tâm này đủ để làm vua. Trăm họ đều cho rằng vua tiếc con bò, nhưng quần thần đều biết chắc là vua không chịu được khi nhìn thấy cảnh đó. ([孟子]曰: "臣聞之胡齕曰: 王坐於堂上, 有牽牛而過堂下者, 王見之, 曰: 牛何之? 對曰: 將以釁鐘. 王曰: 赦之. 吾不忍其觳觫, 若無罪而就死地. 對曰: 然則廢釁鐘與? 曰: 何可廢也? 以羊易之. 不識有諸?" (齊宣王) 曰: 有之. 曰: 是心足以王矣. 百姓皆以王為愛也, 臣固知王之不忍也).

Tuyên Vương cười nói: Quả thật tâm ta như thế nào nhỉ? Không phải ta tiếc của mà đem con dê thay con bò. Cho dù trăm họ nói là ta tiếc của thì cũng đúng thôi.

Mạnh Tử nói: Không hại gì khi người ta nói như vậy. Hành động của vua là thuật để thi hành lòng nhân vậy. Vua chỉ thấy bò mà chưa thấy dê.

Đối với loài chim, loài thú, bậc quân tử nhìn chúng lúc còn sống thì không nỡ nhìn chúng khi chết; nghe tiếng kêu gào của chúng thì không nỡ ăn thịt chúng. Vì vậy, bậc quân tử tránh xa nơi giết mổ và nhà bếp. *Mạnh Tử*-Lương Huệ Vương thượng (王笑曰: "是誠何心哉? 我非愛其財, 而易以羊也. 宜乎百姓之謂我愛也". 曰: "無傷也, 是乃仁術也. 見牛未見羊也. 君子之於禽獸也, 見其生, 不忍見其死; 聞其聲, 不忍食其肉。是以君子遠庖廚也". 孟子-梁惠王上).

Nói về kinh nghiệm trong cuộc sống hằng ngày thì, Tề Tuyên Vương thấy bò và "không nỡ nhìn thấy vẻ sợ hãi của nó" (不忍其觳觫). Quả thật là cảm nhận mà người bình thường đều có thể có. Mạnh Tử nương vào đây mà chỉ ra "tâm bất nhẫn" (tâm không nỡ), có thể được mọi người tiếp thu, cho dù khó có được tính phổ biến. Đối chiếu Mạnh Tử dùng "tâm bất nhẫn của con người" để giải thích "tâm trắc ẩn" (*Mạnh Tử*-Công Tôn Sửu), quan điểm này chứng thật sự mở rộng tâm tứ đoan, tức là cùng một tâm mà mở rộng đối tượng sử dụng thích hợp của nó. Đây chính là luận điểm trùng hợp ngẫu nhiên với Aldo Leopold và Roderick F. Nash. Nhưng, tính thiện của con người vẫn còn có phương thức biểu đạt về ba đầu mối (tam đoan) khác, có thể thấy tâm ái vật có lẽ không chỉ là "bất nhẫn" mà thôi, vấn đề là chúng ta có thể dùng tâm hổ thẹn, khiêm nhường và tâm phân biệt phải trái để bàn về ái vật hay không? Và, ngoài tâm tứ đoan ra thì tâm ái vật vẫn còn có nội dung khác hay không? Đây là chủ đề thảo luận thuộc về đạo đức động vật.

Về vấn đề này, chúng tôi tạm thời khó mà đưa ra được đáp án vừa ý, nhưng trước mắt căn cứ theo tài liệu thì giả định tâm ái vật chính là tâm bất nhẫn. Do đó, kế đến Mạnh Tử phải đối diện hai vấn đề:

Thứ nhất, đối chiếu đạo đức về động vật của phương Tây, "tâm bất nhẫn" của Mạnh Tử rất giống với quan điểm "Động vật giải phóng" của Peter Singer.(13) Vì vậy, đối với sự phê bình của Peter Singer thì có thể sử dụng tương đồng với Mạnh Tử. Chẳng hạn như: quan điểm của Peter Singer, chúng ta nên dùng sự bảo hộ đạo đức đặc thù để ban cho động vật cá biệt, khiến cho nó không bị tổn thương hoặc bị giết hại, nhưng vì thế mà sự cân bằng sinh thái của một vùng có thể bị phá hoại, ngược lại nguy hại đến sinh vật khác trong vùng đất đó.(14)

Trên thực tế, thuyết "thấy bò mà không thấy dê" trong đoạn văn được trích dẫn phần trên, tức là đầu mối thông qua việc tự phê bình.

Thứ hai, theo như sự trình bày ở phần trên, bất luận là căn cứ theo trời hay căn cứ theo tính thì sự mở rộng lòng nhân từ đều không thể dừng ở nhân loại, đồng thời cũng không thể dừng ở động vật. Cái gọi là "vật" còn phải bao hàm luôn cả cỏ cây gạch đá, thậm chí đến cả hệ sinh thái... Như thế thì, nếu căn cứ theo tâm ái vật (tâm yêu quý cầm thú), tức là tâm bất nhẫn mà suy xét, chúng ta có thể nói bất nhẫn đối với cỏ cây gạch đá hay không? Tâm yêu quý cỏ cây gạch đá được quy định như thế nào?

Liên quan đến vấn đề "tâm bất nhẫn", chúng tôi cho rằng: Nói một cách giản lược, lộ tiến "tâm bất nhẫn" của Mạnh Tử có hai điểm đặc sắc: 1) Tính chủ quan: Lấy cảm nhận chủ quan của con người làm tiêu chuẩn đạo đức; 2) Tính tiêu cực: Sự quan tâm đối với động vật chỉ chú trọng phương diện tương ứng đối với cảm nhận chủ quan. Nói một cách tương đối thì, lộ tiến "thành vật" trong *Trung dung* có hai điểm đặc sắc: 1) Tính khách quan: Nếu muốn thành tựu vật thì phải thuận theo tính mà làm, cho nên phải lấy tính của vật làm điểm y cứ; 2) Tính tích cực: Thành tựu vật không phải là khiến cho nó không bị tổn thương, mà là hoàn thành bản tính của nó. Từ đây có thể thấy, trong truyền thống Nho học, lộ tiến "thành vật" của *Trung dung* có thể giải quyết vấn đề của Mạnh Tử. Không những như thế, chúng ta thậm chí có thể nói, tâm ái vật của Mạnh Tử phải đặt vào lộ tiến của *Trung dung* mới có thể đạt đến sự thể hiện chân thật. Nói cách khác, "thành vật" mới là "ái vật" chân chánh. Đối với vấn đề "yêu quý cỏ cây gạch đá", nói một cách thông thường, chúng ta sinh tâm bất nhẫn đối với người khác hoặc động vật, nhưng đối với cỏ cây gạch đá thì không phải vậy, nguyên nhân là tâm bất nhẫn tương ứng với sự khổ đau, thương tổn. Nhưng sự khổ đau, thương tổn là cảm nhận mà chỉ có loài có tri giác mới có. Ở điểm này, Vương Dương Minh có bàn đến, ông nói:

"Thấy vẻ hoảng sợ kêu gào thảm thiết của động vật mà cần phải có tâm bất nhẫn, lòng nhân từ này và chim thú là cùng một thể, chim thú vẫn có tri giác vậy" (見鳥獸之哀鳴觳觫而必有不忍之心焉, 是其仁之與鳥獸而為一體也, 鳥獸猶有知覺者也).

Lại nói, "Thấy cỏ cây bị bẻ gãy mà cần phải có tâm thương xót", "thấy gạch đá bị hủy hoại mà cần phải có tâm thương tiếc". *Đại học vấn* (見草木之摧折而必有憫恤之心焉. 見瓦石之毀壞而必有顧惜之心焉. 大學問).

Vì thế, có thể xác định tâm yêu quý cỏ cây gạch đá hoàn toàn không phải là tâm bất nhẫn, mà là một loại tâm thương xót hoặc tâm thương tiếc. Kết luận này có đủ sức phá hoại. Bởi vì, nếu đúng là như vậy thế thì cái gọi là mở rộng tâm tứ đoan liền xuất hiện sự rạn nứt, và đưa đến hai kết quả:

- Tâm bất nhẫn có thể từ việc thương yêu người thân mở rộng đến nhân từ với người dân, mở rộng đến thương cầm thú, nhưng không có cách nào mở rộng đến yêu quý cỏ cây gạch đá. "Ái vật" của Mạnh Tử chỉ là thương cầm thú mà thôi. Vì thế, căn cứ theo tư tưởng mở rộng của Mạnh Tử, nhiều nhất chúng ta chỉ có thể bàn về đạo đức học về động vật của Nho giáo, và không thể xây dựng đạo đức học môi trường Nho giáo.

- Hoặc thừa nhận "ái vật" bao quát cả việc yêu quý cỏ cây động vật, do đó có thể xây dựng đạo đức học môi trường Nho giáo, nhưng đây hẳn nhiên không phải xây dựng nương vào sự mở rộng tâm tứ đoan. Nói cách khác, theo đạo đức học môi trường Nho giáo, mở rộng lối tư duy hoàn toàn không cần thiết.

Hai quan điểm này đều bất lợi đối với Mạnh Tử. Điều này phải chăng cho biết, nếu căn cứ theo lập luận của Mạnh Tử, giữa việc mở rộng lối tư duy và đạo đức học môi trường Nho giáo, chúng ta chỉ có thể chọn lấy một? Đáp án phải chăng đã được xác định, bởi vì ở đây vẫn còn có sự giải thích theo khả năng thứ ba. Mạnh Tử chỉ ra dụng ý của tâm tứ đoan, xét theo phương diện đã phát ra thì tất cả đều nhấn mạnh khởi điểm của việc mở rộng, và xét theo phương diện chưa phát ra thì dựa vào tâm mà nói tính, dùng tâm thiện để chứng minh tính thiện,(15) nói ngược lại thì đây cũng chỉ ra tâm tứ đoan chính là biểu hiện của tính thiện. Do đó có thể thấy, quan điểm gọi là "mở rộng tâm tứ đoan", hàm ý tầng sâu của nó kỳ thật là "mở rộng biểu hiện của tính thiện". Từ đây, có thể giải thích thỏa đáng vấn đề khó khăn đã được nêu ở phần trên. Tính thiện của con người biểu hiện đối với người thân thì "thương yêu", đối với người dân thì "nhân từ", đối với cầm thú thì "thương", đối với cỏ cây thì "thương xót", đối với gạch đá thì "thương tiếc". Những "tâm" này đều là tùy theo đối tượng khác nhau mà hiện ra không giống nhau. Nếu căn cứ theo quan điểm thực hành đạo đức thì dùng mối quan hệ thân sơ để đối xử với đối tượng đạo đức, từ "thương yêu" đến "thương tiếc" tự nó có hình thành mối quan hệ mở rộng. Căn cứ theo điều này, chúng ta có thể khẳng định "ái vật" của Mạnh Tử bao gồm cả việc yêu quý cỏ cây gạch đá, và tâm yêu quý cỏ cây gạch đá cũng có thể đạt được do mở rộng lối tư duy. Chúng tôi cho rằng, sự giải thích như đã trình bày là hợp lý, đồng thời vẫn có đủ tính khai triển, bởi vì: 1) Đây là sự giải thích trong tư tưởng của Mạnh Tử; 2) Đây cũng phù hợp với quan điểm "căn cứ của ái vật ở tại tính" trong đoạn văn trên; 3) Đây có thể là không gian tư duy mở ra rộng rãi của đạo đức học môi trường Nho giáo. Theo lối tư duy này, chúng ta có thể lấy tính thiện làm nguyên tắc chỉ đạo để xây dựng "tâm ái vật", và hạn định "ái vật" là "làm việc thiện đối với vật". Do đây, tiến thêm bước quy định nội hàm của "ái vật" mà không nhất thiết phải câu nệ trong tâm thương xót và thương tiếc của Vương Dương Minh.

Sau cùng, thảo luận vấn đề ảnh hưởng của ái vật. Trước khi thảo luận cần phải nêu ra việc "không nỡ nhìn thấy vẻ sợ hãi của nó" (不忍其觳觫), kỳ thật là chủ đề bàn luận mang tính truyền thống. Khi Mạnh Tử đề cập việc Tề Tuyên Vương thấy bò nhưng "không nỡ nhìn thấy vẻ sợ hãi của nó", liền che lấp đầu mối khiến người ta chất vấn. Bây giờ, lại thêm vào nhân tố tư duy về đạo đức môi trường thì vấn đề có vẻ càng trở nên nghiêm trọng hơn. Về mối quan hệ giữa người và tâm tứ đoan, Mạnh Tử có quan điểm hai mặt chánh phản.

Nói theo phương diện chánh: "Tâm trắc ẩn, người ta đều có; tâm hổ thẹn, người ta đều có; tâm khiêm nhường, người ta đều có; tâm phân biệt phải trái, người ta đều có." *Mạnh Tử*-Cáo tử thượng (惻隱之心, 人皆有之; 羞惡之心, 人皆有之; 辭讓之心, 人皆有之; 是非之心, 人皆有之. 孟子 - 告子上).

Nói theo phương diện phản: "Người không có tâm trắc ẩn thì không phải con người; người không có tâm hổ thẹn thì không phải con người; người

không có tâm khiêm nhường thì không phải con người; người không có tâm phân biệt phải trái thì không phải con người." *Mạnh Tử*-Công Tôn Sửu thượng (無惻隱之心, 非人也; 無羞惡之心, 非人也; 無辭讓之心, 非人也; 無是非之心, 非人也. 孟子 - 公孫丑上).

Căn cứ theo mạch lạc văn tự, tâm tứ đoan mà hai phương diện này đề cập đều lấy con người làm đối tượng. Vì thế, tư tưởng của Mạnh Tử là: Tâm tứ đoan lấy con người làm đối tượng là điều kiện cần thiết đầy đủ khiến cho con người là con người, cho nên có thể hỏi: Có phải "tâm ái vật" cũng là điều kiện cần thiết đầy đủ khiến cho con người là con người hay không? Phải chăng "người không có tâm ái vật thì không phải là con người"? Nói theo đạo đức học môi trường Nho giáo, vấn đề này cực kỳ quan trọng, bởi vì, đáp án nếu là phủ định thì con người có thể không nhất thiết phải có tâm ái vật. Như thế, đạo đức học môi trường Nho giáo liền mất đi tính bắt buộc, và làm yếu đi ý nghĩa lập luận.

Như vậy thì, làm sao để đáp ứng vấn đề này? Chúng ta bắt đầu phân tích hàm ý của "người không có tâm tứ đoan thì không phải con người". Đối với vấn đề này, có hai cách giải thích:

- Con người đều có tính thiện, mà tâm tứ đoan chính là biểu hiện của tính thiện, vả lại cái Thể nhất định phát khởi ra cái Dụng, nay chưa thấy cái Dụng của nó, bên ngoài hoàn toàn không có cái Thể này nên "không phải là con người". Đây là nói theo phương diện Thể.

- Con người đều có tính thiện, khi gặp đối tượng, tính thiện phải biểu hiện mà chưa biểu hiện, và việc làm trái với tính thiện cho nên "không phải con người". Đây là nói về phương diện Dụng.

Ở đây, sự giải thích theo phương diện Dụng thì tương đối hợp với tư tưởng của Mạnh Tử. Bởi vì, "tâm tứ đoan, người ta đều có" của Mạnh Tử, chính là nói điều mà con người cần phải làm, nghĩa là: Khi gặp đồng loại, con người bình thường đều phải biểu hiện thích hợp với tính thiện. Căn cứ theo điều này, cái gọi là "người không có tâm ái vật thì không phải là con người", có thể giải thích là: Khi đối mặt với loài khác, con người cũng phải biểu hiện phù hợp với tính thiện, nếu không như vậy thì không phải con người. Nhưng, tại sao nói là "không phải con người" ? Theo cách dùng của Mạnh Tử, đương nhiên đây là lời phê bình thuộc về giá trị, dùng ngôn ngữ học thuật hiện đại mà nói thì, cái mà "không phải con người" chỉ cho *person* mà không phải *human being*. Cho nên nếu bạn không có tâm ái vật thì liền mất đi tư cách trở thành *person*, cho dù bạn vẫn là một *human being*, cũng chính là nói, bạn trở thành *human being* không đủ *personhood*, và điều này khiến cho bạn và cầm thú có giá trị ngang nhau.

Theo sự giải thích này thì, quan điểm "người không có tâm ái vật thì không phải con người" quá nghiêm khắc, e rằng khó mà làm cho người ta tiếp thu được. Cuối cùng người ta sẽ không vì bạn không có tâm thương xót đối

với việc cỏ cây bị bẻ gãy mà nói là bạn không phải con người. Như thế thì, có phải là "tâm ái vật" chính là điều kiện cần thiết đầy đủ khiến cho con người là con người hay không? Đối với vấn đề này, có thể trả lời trên hai phương diện:

- Nói theo phương diện lý: Như đã trình bày phần trên, nếu thừa nhận tính con người lấy vạn vật trong trời đất làm một thể, như thế thì, "tâm ái vật" tức là điều kiện cần thiết đầy đủ khiến cho con người là con người. Bởi vì, yêu cầu của tính thiện hữu hiệu đối với tất cả mọi người, hơn nữa lấy vạn vật làm đối tượng. Vì thế, nói theo phương diện con người đều có tính thiện, hơn nữa tính thiện phải được biểu hiện một cách phù hợp thì, người không có tâm ái vật thực sự không phải con người.

- Nói theo phương diện thực tiễn: Tuy nhiên ở cấp độ thực tiễn cụ thể, phải thừa nhận, người ta thể ngộ được tính thiện có sự sâu cạn khác nhau, thể hiện tính thiện cũng có cao thấp khác nhau. Đúng như nhà Nho nói thì, chỉ có bậc đại nhân mới có thể coi vạn vật trong trời đất cùng một thể, cũng mới có thể phát triển toàn diện cái Dụng của tính thiện, còn người bình thường thì chỉ có thể ít nhiều nương vào tính mà khởi ra cái Dụng. Vì thế, trên phương diện thực tiễn, cái gọi là "không phải con người" cần phải giải thích một cách bao dung, nếu không thì khắp thiên hạ e rằng chỉ có bậc "đại nhân" mới là con người.

Chúng tôi cho rằng, chúng ta có thể hiểu "không phải con người" là một từ ngữ mang tính cảnh giác, từ ngữ mang tính thức tỉnh, một yêu cầu quán sát ngược lại, thức tỉnh bên trong, cần phải có sự thức tỉnh đối với bản tính. Bậc đại nhân là người như thế nào? Ta là người như thế nào? Người hữu vi cũng giống như vậy. Vì thế, về cấp độ thực tiễn, "người không có tâm ái vật thì không phải con người" tương đối ít bao hàm ý khiển trách và phủ định, mà phần lớn biểu hiện yêu cầu đạo đức ở cấp độ cao, một động cơ thúc đẩy khích lệ để tiến đến lý tưởng. Những bàn luận trên có liên quan đến vấn đề đạo đức môi trường của Mạnh Tử, tiếp đến, chúng tôi xử lý vấn đề của *Trung dung*. Xét từ tư liệu được dẫn phần trên, có hai quan điểm đạo đức môi trường của *Trung dung*: 1) Chủ trương hiện thực đạo đức môi trường chỉ là sự nghiệp về "thiên hạ chí thành"; 2) Chủ trương thực hiện đạo đức môi trường sau khi thực hiện đạo đức con người. Chủ trương của hai điểm này đều không có lợi trong việc hoàn thành đạo đức học môi trường Nho giáo, hơn nữa khiến cho đạo đức học môi trường trở thành loại ngôn luận lý tưởng xa rời thực tế. Bởi vì, "thiên hạ chí thành" rốt cuộc không thể tìm được, và thiên hạ chưa từng là đại đồng (大同). Phải chăng điều này có nghĩa là *Trung dung* tạo ra sự chướng ngại cho đạo đức học môi trường Nho giáo? Trên thực tế, quan điểm này của *Trung dung* có đủ tính đại biểu, chính là sự biểu đạt đơn giản, đầy đủ về quan điểm "nội thánh ngoại vương" (bên trong là thánh bên ngoài là vua) của Nho học truyền thống. Do đó, có thể thấy, điều mà đạo đức học môi trường Nho giáo gặp phải ở đây là sự kháng cự rất mạnh mẽ của Nho học truyền thống. Chúng ta nên đối diện với vấn đề nan giải này như thế nào? Trước tiên, cần phải

nhắc lại, đạo đức học môi trường Nho giáo chủ trương căn cứ của ái vật là ở tính, và con người đều có tính, cho nên con người đều phải nương theo tính mà phát khởi tâm ái vật. Lối tư duy này kỳ thật là nguyên lý phổ quát của Nho học truyền thống. Như, *Trung dung* nói: "Đạo của bậc quân tử, rộng lớn và tinh vi. Đàn ông, đàn bà thông thường dù không có tri thức nhưng cũng có thể hiểu được chút ít, còn đối với cảnh giới tối cao của đạo thì bậc thánh nhân cũng có những điều không hiểu. Đàn ông, đàn bà dù thấp kém nhưng cũng có thể thực hành được chút ít, còn đối với cảnh giới tối cao của đạo thì dù bậc thánh nhân cũng khó mà thực hành được." (君子之道, 費而隱, 夫婦之愚, 可以與知焉; 及其至也, 雖聖人亦有所不知焉. 夫婦之不肖, 可以能行焉; 及其至也, 雖聖人亦有所不能焉).

Do đó, đạo đức môi trường không thể là sự nghiệp độc chiếm của một số người nào đó, mà là mọi người đều có thể biết, có thể thực hành. Nói cách khác, đạo đức học môi trường Nho giáo có tính bắt buộc đối với tất cả mọi người. Kế đến, giáo nghĩa thành tựu đức mà nhà Nho lập ra đều lấy thánh nhân làm tư cách lý tưởng, và hàm ý có liên quan đến thánh nhân. Dù là sự trình bày của các nhà Nho đều có sự thiên lệch không giống nhau, nhưng nói một cách tổng quát, đại khái có ba đặc tính như sau:

- Thánh nhân có thể biết tính, biết trời, cho nên nhà Nho nói tính và đạo trời, không được kiến lập bởi lý trí mà nương vào sự thể ngộ thực tiễn của thánh nhân.

- Thánh nhân được coi là người thực hiện tròn đầy tính đức, nhân luân (mối quan hệ đạo đức), là hoàn thành cấp bậc sau cùng của trình tự thành tựu đức, cũng là mục tiêu cuối cùng của nỗ lực về đức hạnh.

- Thánh nhân khi làm quan có thể thực hiện xã hội lý tưởng, chính là gốc của việc trị loạn, Tuân Tử gọi đó là "Thánh vương".(16)

Hợp cả ba đặc tính này lại, tức là "nội thánh ngoại vương", cũng chính là ba "năng tận" được trình bày trong *Trung dung*. Do đây, chúng ta có thể biết được chủ trương của đạo đức môi trường trong *Trung dung* (phát triển toàn diện tính của vật) chính là nói theo đến công lao sự nghiệp thuộc ngoại vương (bên ngoài là vua), nghiêng về thánh nhân (thiên hạ chí thành). Nhưng công lao sự nghiệp này lấy nội thánh (phát triển toàn diện tính của vật) làm gốc, cũng là lối tư duy nhất quán của Nho học truyền thống. Điều càng quan trọng hơn, đó chính là loại ngôn luận lý tưởng.

Vì thế, *Trung dung* tuyệt đối sẽ không phải là vật chướng ngại đạo đức học môi trường Nho giáo. Đạo đức học môi trường Nho giáo chính là lập luận cho tất cả mọi người, chủ trương mọi người đều có thể biết, có thể thực hành, đồng thời phải thực hành đạo đức môi trường, nhưng thực hiện đạo đức môi trường có cấp bậc khác biệt. Muốn đạt đến chỗ thực hiện hoàn thiện đầy đủ nhất thì không phải người bình thường có thể làm được, mà cần phải nhờ thánh nhân. Thực hiện lý tưởng cần phải nhờ vào nhân vật

lý tưởng, đây là ý chỉ ngôn luận của đạo đức môi trường trong *Trung dung*, cũng chính là *Trung dung* định vị đạo đức học môi trường Nho giáo.

5. Kết luận

Tổng kết sự trình bày ở phần trên, nói theo cấp độ lý luận của đạo đức môi trường thì, quan điểm đạo đức tiến hóa của Aldo Leopold và tư tưởng chủ nghĩa tự do của Anh, Mỹ đều có những điểm khó khăn cần được giải quyết, và Nho học truyền thống là một môn học hoàn chỉnh, tư duy đạo đức môi trường được bao hàm trong đó cần phải tiến thêm bước để trình bày và phát huy.

Nói theo cấp độ thực tiễn, cùng với quan điểm đạo đức tiến hóa của Aldo Leopold và truyền thống chủ nghĩa tự do của Anh, Mỹ thì, Nho học truyền thống cũng chủ trương mở rộng đạo đức, cho nên về vấn đề định vị của đạo đức môi trường thì, văn hóa phương Đông và văn hóa phương Tây đều có nguồn tư tưởng bên trong của nó mà không cần mượn từ bên ngoài. Song, tương tự như vậy, mở rộng đạo đức của Nho học truyền thống hoàn toàn không phải là phát triển mở rộng ý tưởng đạo đức, cũng chưa hiển bày ra bên ngoài là quá trình lịch sử của nhân loại, mà chính là tự giác thực tiễn của nhà Nho, là kỹ thuật chỉ đạo hoàn thành trình tự tư duy siêu hình. Vì thế, nói theo tính hoàn chỉnh của suy nghĩ thực tiễn và tư duy lý luận thì, Nho học truyền thống rõ ràng chiếm ưu thế. Nhưng nói theo sự phát triển thực tế của đạo đức thì, Nho học truyền thống làm người ta thất vọng.

Tổng quan mấy nghìn năm lịch sử Nho học, cương lĩnh mà *Đại học* thiết lập thì luôn luôn chủ đạo phương hướng đạo đức thực tiễn. Trọng tâm mà nhà Nho quan tâm trước sau vẫn dừng ở trên bản thân nhân loại, dù có khuynh hướng vượt qua giới hạn của giống loài (sinh vật) nhưng chỉ dừng lại trong sự quan tâm mang hình thức công lợi thuộc về nhân loại trung tâm. Chẳng hạn như, "đem búa rìu lên rừng núi chặt cây đúng lúc" của Mạnh Tử và "không làm đứt đoạn sự sinh mệnh của nó thì sẽ không đoạn tuyệt sự sinh trưởng của nó"[17] của Tuân Tử. Nhưng chưa có thể thấy chính xác bản chất nội hàm của "ái vật". Đương nhiên, nhà Nho truyền thống không tiếp cận được điểm này, tự có bối cảnh văn hóa thời đại và nhân tố thực hiện chính trị phức tạp của nó, quả thực rất khó có thể bàn luận tỉ mỉ được. Nhưng, điểm bất cập trên thực tế thì không thể che đậy được sự sắp xếp trên mặt tư tưởng, mà những điểm bất cập có trong quá khứ, cũng không được thay thế trong hiện tại thì không thể khai triển. Vấn đề thời đại hiện nay (khủng hoảng sinh thái) đúng lúc có thể kích hoạt tính khả thi được bao hàm trong Nho học truyền thống, đánh thức bộ phận "sống" trong Nho học truyền thống, để bổ sung thiếu sót của quá khứ. Trên thực tế, chủ đề bàn thảo về môi trường quả thực là coi trọng việc xây dựng điểm mấu chốt khả thi của Nho học, cũng chính là khiến cho Nho học lại có đủ khế cơ mang tính thời đại. Nói tóm lại, Nho học truyền thống thực sự có sự chuẩn

bị nghĩa lý để phát triển đạo đức học môi trường, theo đây có thể đem đạo đức học môi trường đưa vào trong Nho học truyền thống, để xây dựng đạo đức học môi trường Nho giáo.

T Q M

CHÚ THÍCH

(1) Áo Nhĩ Đa Lợi Áo Ba Đức (Aldo Leopold), *Sa hương niên giám* 沙鄉年鑑, Hầu Văn Huệ 侯文蕙 dịch, Cát Lâm nhân dân xuất bản xã 吉林人民出版社, 1997, tr. 192.

(2) Sđd, tr. 192.

(3) Sđd, tr. 193.

(4) Leopold nói: "Tôi không thể tưởng tượng được, trong tình huống không có sự nhiệt tâm, tôn kính và ca tụng đối với Trái đất cho đến nhận thức cao về giá trị của nó, lại có thể có một mối quan hệ đạo đức đối với đất đai", *Sa hương niên giám*, tr. 212. Lại nói: Sự tiến hóa của đạo đức về Trái đất là quá trình thuộc ý thức, đồng thời cũng là quá trình phát triển tình cảm. *Sa hương niên giám,* tr. 214.

(5) Thảo luận tỉ mỉ về đạo đức tiến hóa luận của Charles Darwin, có thể xem Thư Viễn Chiêu 舒遠招, *Tây phương tiến hóa luân lý học: Tiến hóa luận ứng dụng ư luân lý học đích thường thí* 西方進化倫理學: 進化論應用於倫理學的嘗試, Hồ Nam sư phạm đại học xuất bản xã, 2006, tr. 47-60.

(6) Theo giải thích của J. Baird Callicot, học giả đạo đức môi trường người Mỹ, đạo đức học về Trái đất của Aldo Leopold không chỉ có nguồn gốc từ quan điểm tiến hóa của Charles Darwin, mà còn có nguồn gốc từ tư tưởng đạo đức của David Hume. Có thể thấy đạo đức học về Trái đất quả thực có nền tảng văn hóa truyền thống rất sâu sắc của nó. J. Baird Callicot, "The Conceptual Foundations of the Land Ethic" trong *In Defense of the Land Ethic*, State University of New York Press, 1989, pp. 75-99.

(7) Nạp Thập 納什 (Nash), *Đại tự nhiên đích quyền lợi* 大自然的權利, Dương Thông Tiến 楊通進 dịch, Thanh Đảo xuất bản xã 青島出版社, 1999, tr. 13-37.

(8) "Sai lầm của chủ nghĩa tự nhiên" ở đây là chỉ sự sai lầm từ trần thuật thật nhiên (*is-statements,* câu trình bày tình huống sự thật như thế nào) mở ra trần thuật ứng nhiên (*ought-statements,* câu trình bày phải nếu như thế) của David Hume, và không phải là vấn đề định nghĩa có liên quan đến "thiện" của G.E.Moore.

(9) Những phê bình này đại khái có bốn phương diện: 1) Trao quyền lợi cho vật không phải con người, có nguy hiểm làm yếu đi tính trọng yếu của nhân quyền; 2) Trao quyền lợi cho vật không phải con người sẽ mang đến kết quả sai lầm; 3) Khi đánh giá nhân quyền và quyền lợi của phi nhân, sẽ tạo ra sự hỗn loạn và hoàn cảnh khó khăn; 4) Tôn trọng đối với quyền lợi của vật không phải con người là không thiết thực. Ngoài ra, thái độ của vài học giả rất dữ dội, họ cho rằng "quyền lợi của phi nhân" chỉ là một "vấn đề hư cấu". Chiêm Mẫu Tư Nã Thù (詹姆斯拿殊): *Ái tác vi sinh thái đích công nghĩa* 愛作為生態的公義, Lý Thiên Quân 李天鈞 dịch, Vương Hiểu Triều 王曉朝, Dương Hy Nam 楊熙楠 chủ biên: *Sinh thái dữ dân tộc* 生態與民族, Quảng Tây sư phạm đại học xuất bản xã, 2006, tr. 28-34.

(10) Trương Vân Phi 張雲飛, *Trung Quốc Nho đạo triết học đích sinh thái luân lý học xiển thuật* 中國儒道哲學的生態倫理學闡述; Từ Tung Linh 徐嵩齡 chủ biên: *Hoàn cảnh luân lý học tiến triển: Bình luận dữ xiển thích* 環境倫理學進展: 評論與闡釋, Xã hội khoa học văn hiến xuất bản xã 社會科學文獻出版社, 1999, tr. 265.

(11) Sinh thái học tầng sâu là một loại "chủ nghĩa bình đẳng sinh thái trung tâm" (*ecocentric egalitarianism*), chủ trương: "Tất cả sự vật trong vòng sinh vật đều có quyền lợi bình đẳng về sinh tồn và phát triển mạnh mẽ, đều có trong phạm vi của Đại ngã rất bao la, khiến cho cá thể tồn tại của bản thân đạt được quyền lợi phát triển và Tự ngã thực hiện." B. Devall and G. Sessions, *Deep Ecology: Living as Nature Mattered*, Salt Late City, Gibbs M. Smith, Inc, 1985, p. 67. Dẫn từ Hà Hoài Hoằng 何懷宏 chủ biên: *Sinh thái luân lý: Tinh thần tư nguyên dữ triết học cơ sở* 生態倫理: 精神資源與哲學基礎, Hà Bắc đại học xuất bản xã 河北大學出版社, 2002, tr. 500.

(12) Bành Quốc Tường 彭國翔, *Lương tri học đích triển khai: Vương Long Khê dữ Trung Vãn Minh đích Dương Minh học* 良知學的展開: 王龍溪與中晚明的陽明學, chương 2, chương 6, Bắc Kinh, Tam Liên thư điếm, 2005; Mâu Tôn Tam 牟宗三, *Vương Dương Minh chí lương tri giáo* 王陽明致良知教, chương 3, Trung ương văn vật cung ứng xã, 1945; Thái Nhân Hậu 蔡仁厚, *Vương Dương Minh triết học* 王陽明哲學, chương 4, Tam Dân thư cục, 2000.

(13) *Động vật giải phóng luận* của Peter Singer đề xướng đem động vật đưa vào phạm vi quan tâm của đạo đức. Lý luận của nó có nguồn gốc từ chủ nghĩa công lợi của Jeremy Bentham, chủ trương khổ vui có đủ tính đạo đức, và năng lực cảm thọ khổ vui chính là nền tảng của tính đạo đức, do ở động vật có đủ năng lực cảm thọ khổ vui. Vì thế, khiến cho động vật cảm nhận được bất kỳ hành vi đau khổ trên phương diện đạo đức đều là sai lầm. Peter Singer, *Animal Liberation: A New Ethics for our Treatment of Animals*, New York, Random House, 1990.

(14) Đái Tư Cổ Đinh Tư (Joseph R. Des Jardins), *Hoàn cảnh luân lý học: Hoàn cảnh triết học đạo luận* 環境倫理學: 環境哲學導論, Lâm Quan Minh 林官明, Dương Ái Minh 楊愛民 dịch, Bắc Kinh đại học xuất bản xã, 2002, tr.136.

(15) Thái Nhân Hậu 蔡仁厚, *Khổng Mạnh Tuân triết học* 孔孟荀哲學, Học Sinh thư cục, tr.198-204.

(16) Sự thảo luận tường tận về quan điểm thánh nhân của Nho giáo, xin tham khảo Lý Đông Quân 李冬君, *Khổng Tử thánh hóa dữ Nho giả cách mệnh* 孔子聖化與儒者革命, Trung Quốc nhân dân đại học xuất bản, 2004.

(17) *Mạnh Tử*-Lương Huệ Vương thượng: "Không phạm thời gian làm nông của người dân thì lúa gạo ăn không hết; không đánh lưới nhiều lần trong ao hồ thì cá, rùa ăn không hết; đem búa rìu lên rừng chặt cây đúng lúc thì gỗ chẳng dùng hết. Lúa gạo và cá rùa ăn không hết, cây gỗ dùng không hết, như thế thì khiến dân có nuôi người sống, chôn cất người chết, không còn oán hận gì cả." (不違農時, 穀不可勝食也: 數罟不入洿池, 魚鱉不可勝食也: 斧斤以時入山林, 材木不可勝用也. 穀與魚鱉不可勝食, 材木不可勝用, 是使民養生喪死無憾也). Tuân Tử-Vương Chế: Định chế của bậc Thánh vương: Khi cỏ cây đơm hoa, sinh trưởng tốt tươi, không mang búa rìu vào rừng núi để đốn chặt, không làm dứt đoạn sự sống, không đoạt tuyệt sự sinh trưởng của nó. Khi ba ba, cá sấu, cá, rùa, cá chạch, cá chiên, có mang thì đừng mang lưới, thuốc độc thả vào ao hồ, không làm dứt sanh mệnh của nó, không đoạn tuyệt sự sinh trưởng của nó. Mùa xuân cấy cày, mùa hạ trừ cỏ, mùa thu gặt hái, mùa đông cất kho, bốn mùa không trái thời cho nên ngũ cốc không gián đoạn và trăm họ ăn không hết. Ao, hồ, sông, rạch, cẩn thận nghiêm cấm theo từng mùa của nó, cho nên cá rùa sinh sản phong phú, và trăm họ dùng không hết. Chặt đốn, trồng trọt không trái mùa cho nên rừng núi không bị trọc, và trăm họ dùng không hết cây gỗ. (聖王之制也, 草木榮華滋碩之時, 不夭其生, 不絕其長也. 黿鼉魚鱉鰍孕別之時, 網罟毒藥不入澤, 不夭其生, 不絕其長也. 春種夏耘, 秋收冬藏, 四者不失時, 故五穀不絕, 而百姓有其食也. 池淵沼川澤, 謹其時禁, 故魚鱉優多, 而百姓有其用也. 斬伐養長不失其時, 故山林不童, 而百姓有其材也).

THƯ MỤC THAM KHẢO

1. [Tống] Chu Hy 朱熹, *Tứ thư chương cú tập chú* 四書章句集註, Nga Hồ xuất bản xã 鵝湖出版社, 1996.
2. [Tống] Trình Di 程頤, *Dịch truyện* 易傳, Học Sinh thư cục 學生書局, 1976.
3. [Minh] Vương Dương Minh 王陽明, *Vương Dương Minh toàn thư* 王陽明全書, Đại Thân thư cục 大申書局, 1983.
4. Thư Viễn Chiêu 舒遠招, *Tây phương tiến hóa luân lý học: Tiến hóa luận ứng dụng ư luân lý học đích thường thí* 西方進化倫理學: 進化論應用於倫理學的嘗試, Hồ Nam sư phạm đại học xuất bản xã 湖南師範大學出版社, 2006.
5. Bành Quốc Tường 彭國翔, *Lương tri học đích triển khai: Vương Long Khê dữ Trung Vãn Minh đích Dương Minh học* 良知學的展開: 王龍溪與中晚明的陽明學, Bắc Kinh 北京, Tam Liên thư điếm 三聯書店, 2005.
6. Lý Đông Quân 李冬君, *Khổng Tử thánh hóa dữ Nho giả cách mệnh* 孔子聖化與儒者革命, Trung Quốc nhân dân đại học xuất bản 中國人民大學出版, 2004.

7. Thái Nhân Hậu 蔡仁厚, *Khổng Mạnh Tuân triết học* 孔孟荀哲學, Học Sinh thư cục 學生書局, 1990.
8. Mâu Tôn Tam 牟宗三, *Vương Dương Minh trí lương tri giáo* 王陽明致良知教, Trung ương văn vật cung ứng xã 中央文物供應社, 1954.
9. Hà Hoài Hoằng 何懷宏 chủ biên: *Sinh thái luân lý: Tinh thần tư nguyên dữ triết học cơ sở* 生態倫理: 精神資源與哲學基礎, Hà Bắc đại học xuất bản xã 河北大學出版社, 2002.
10. Trương Vân Phi 張雲飛, *Trung Quốc Nho đạo triết học đích sinh thái luân lý học xiển thuật* 中國儒道哲學的生態倫理學闡述; Từ Tung Linh 徐嵩齡 chủ biên: *Hoàn cảnh luân lý học tiến triển: Bình luận dữ xiển thích* 環境倫理學進展: 評論與闡釋, Xã hội khoa học văn hiến xuất bản xã 社會科學文獻出版社, 1999, tr.251-311.
11. Chiêm Mẫu Tư Nã Thù (詹姆斯拿殊): *Ái tác vi sinh thái đích công nghĩa* 愛作為生態的公義, Lý Thiên Quân 李天鈞 dịch, Vương Hiểu Triều 王曉朝, Dương Hy Nam 楊熙楠 chủ biên, *Sinh thái dữ dân tộc* 生態與民族, Quảng Tây sư phạm đại học xuất bản xã, 2006, tr.12-34.
12. Đái Tư Cổ Đinh Tư (Joseph R. Des Jardins), *Hoàn cảnh luân lý học: Hoàn cảnh triết học đạo luận* 環境倫理學: 環境哲學導論, Lâm Quan Minh 林官明, Dương Ái Minh 楊愛民 dịch, Bắc Kinh đại học xuất bản xã 北京大學出版社, 2002.
13. Nạp Thập 納什 (Nash), *Đại tự nhiên đích quyền lợi* 大自然的權利, Dương Thông Tiến 楊通進 dịch, Thanh Đảo xuất bản xã 青島出版社, 1999.
14. Áo Nhĩ Đa Lợi Áo Ba Đức (Aldo Leopold), *Sa hương niên giám* 沙鄉年鑑, Hầu Văn Huệ 侯文蕙 dịch, Cát Lâm nhân dân xuất bản xã 吉林人民出版社, 1997.

TÓM TẮT

Bài viết này sử dụng vấn đề định vị làm bối cảnh, đồng thời đối chiếu quan điểm của phương Tây, chú trọng nghiên cứu khả năng thành lập đạo đức học môi trường Nho giáo và vấn đề tương quan của nó. Trước tiên, thảo luận sự định vị của đạo đức học môi trường thông qua quan điểm của phương Tây, điểm chính là phân tích tư tưởng liên quan của hai học giả Aldo Leopold và Roderick F. Nash. Tiếp đến, căn cứ theo Nho học truyền thống để định vị đạo đức học môi trường, thuận theo sự sắp xếp *Mạnh Tử, Dịch truyện*, *Trung dung*, *Đại học* và tư tưởng của Vương Dương Minh. Từ hai phương diện tư duy siêu hình và đạo đức thực tiễn, đem đạo đức học môi trường đưa vào Nho học truyền thống, và thành lập đạo đức học môi trường Nho giáo. Sau cùng, thảo luận chủ đề tương quan của đạo đức học môi trường Nho giáo (*Confucian environmental ethics*), lần lượt là: Vấn đề căn bản "Ái vật" của Mạnh Tử, vấn đề nội hàm của "Ái vật", vấn đề ảnh hưởng của "Ái vật", và vấn đề tính "tận vật" của *Trung dung*. Kết luận là: 1) Đạo đức học môi trường Nho giáo được đặt trên nền tảng "tính con người lấy vạn vật trong trời đất làm một thể"; 2) Ái vật tức là làm việc thiện đối với vật; 3) Không có tâm ái vật tức là không phải con người; 4) Mọi người đều có thể biết và có thể thực hiện đạo đức môi trường nhưng chỉ có bậc thánh nhân mới có thể thực hiện đạo đức môi trường một cách toàn triệt nhất.

ABSTRACT

CONFUCIAN ENVIRONMENTAL ETHICS: LOCATION AND PROBLEM

This paper deals with the possibility of Confucian environmental ethics with a view of location and in the Western perspectives. First, it inquires into the location of environmental ethics in the Western perspectives, discusses Aldo Leopold's and Roderick F. Nash's thought. Secondly, this paper argues that Confucian environmental ethics could be set up by located and received environmental ethics into Confucianism, based on "Mencius", "Yizhuan", "Zhongyong", "Daxue" and Wang Yangming's thought. Lastly, four subjects of Confucian environmental ethics are under discussion, these are the ground, the meaning and the influence of kindness to things from "Mencius", and the problem of bringing full development to the nature of things from "Zhongyong". The conclusions are: a) Confucian environmental ethics is grounded on human nature which is the essence of all things; b) Kindness to things means doing good to things; c) Anyone who has no kindheartedness to things is not a person; d) All men can know and practice environmental ethics, but only sages can realize it completely.