

KHỔNG GIÁO NHẬT BẢN VÀ VIỆT NAM - VÀI ĐIỂM THAM CHIẾU

Tóm tắt: Khu vực Á Đông với bề dày lịch sử lâu đời, đã sản sinh ra nhiều giá trị đặc thù cơ hữu mà cho đến ngày nay vẫn trường tồn dấu trái qua bao thăng trầm của lịch sử. Khổng giáo là một trong số những giá trị ấy. Vượt qua biên giới Trung Hoa, Khổng giáo truyền sang Triều Tiên, Nhật Bản, Việt Nam, hình thành nên một vành đai chung văn hóa Khổng giáo. Tuy nhiên, Khổng giáo khi thâm nhập vào mỗi quốc gia thì lại được chọn lọc và thích nghi với đặc trưng văn hóa của mỗi quốc gia đó để rồi làm nên Khổng Việt, Khổng Triều và Khổng Nhật. Bài viết này tham chiếu những nét tương đồng và dị biệt trong cấu trúc, bản chất Khổng giáo cũng như quá trình dự nhập của nó vào Việt Nam và Nhật Bản - hai đại diện cho hai tiểu khu vực Đông Nam Á và Đông Bắc Á để nhận diện rõ tính đa dạng trong thống nhất của các giá trị đặc hữu Á Đông và sức sống chưa hề phai màu của học thuyết Khổng giáo ở mỗi quốc gia này.

Từ khóa: Đặc trưng, Khổng giáo, Nhật Bản, Việt Nam, so sánh.

1. Những nét tương đồng và dị biệt trong quá trình thâm nhập Khổng giáo của Việt Nam và Nhật Bản

Nhìn chung, so với các nước thuộc khu vực văn hóa chữ Hán thì quá trình du nhập và phát triển của Khổng giáo ở Việt Nam và Nhật Bản được xem là có nhiều nét tương đồng hơn cả. Khổng giáo được du nhập vào hai nước đều ở những thế kỷ sau Công nguyên và do sự truyền bá của các học giả nước ngoài. Nếu như Khổng giáo vào Việt Nam khoảng thế kỷ III với vai trò của Nhâm Diên, Sĩ Nhiếp, thì ở Nhật Bản vào khoảng thế kỷ V với vai trò của hai dòng họ chuyên lo về văn thư là Yamato no fumi/ Đông Văn 東文 có gốc là người Trung Quốc ở quận Đới Phương và dòng họ Kawachi no fumi/ Tây Văn 西文 vốn là hậu duệ

* TS., Khoa Việt Nam học, Đại học Sư phạm Hà Nội.

của những nhà Nho ở Bách Tế. Cùng với đó phải kể đến vai trò của học giả Vương Nhân cùng các “Ngũ kinh bác sĩ”¹.

Điều dễ nhận thấy, ở Việt Nam cũng như ở Nhật Bản, ban đầu Khổng giáo không phổ biến nhanh như Phật giáo mà chỉ hạn chế trong một bộ phận thuộc giới thượng lưu. Điều này một mặt do phương thức học tập dựa trên sự truyền thụ cá nhân nên việc học chỉ phổ biến cho hoàng gia và một số người trong vương triều. Mặt khác, do Khổng giáo đương thời chú trọng đến cái học huấn hủ, nên nó chỉ phù hợp với người có học vấn cao. Thực tế cho thấy, từ thế kỷ X - XV ở Việt Nam, từ thế kỷ VIII - XII ở Nhật Bản, Khổng giáo ở cả hai nước vẫn còn nằm trong cấu trúc Tam giáo với sự ưu trội của Phật giáo. Sự phổ biến của Khổng giáo ở cả hai nước lúc bấy giờ hầu như chỉ bó hẹp trong phạm vi cơ quan giáo dục cao nhất là Quốc Tử Giám ở Việt Nam, Đại Học Liêu ở Nhật Bản cùng một vài trường tư khác. Đến thế kỷ XV ở Việt Nam và sau cuộc cải cách thời Đại Hóa (Đại Hóa cải tân 大化改新, năm 646) ở Nhật Bản² thì Khổng giáo mới trở thành bộ đỡ cho tư tưởng chính trị quốc gia và là kiến thức bắt buộc đối với những người tham chính. Tuy nhiên, trong khi ở Việt Nam, vào giai đoạn phát triển điển hình của chế độ phong kiến, Khổng giáo được đẩy lên địa vị cao nhất thì ở Nhật Bản, Khổng giáo giai đoạn này lại có phần chìm lặn, nhường lại địa vị cao nhất cho Phật giáo Thiền tông. Đến thời kỳ suy thoái của chế độ phong kiến và nảy sinh những mầm mống tư bản chủ nghĩa cùng với sự lên ngôi của tầng lớp thị dân ở các đô thị (ở Việt Nam từ thế kỷ XVIII đến giữa thế kỷ XIX; ở Nhật Bản là thời Edo, từ đầu thế kỷ XVII đến giữa thế kỷ XIX) thì Khổng học ở cả hai nước ngày càng trở nên nghiêm khắc hơn để chống lại cái mà bấy giờ gọi là “dị học” (thực chất là tôn giáo từ Phương Tây đến).

Như vậy, xét về đại thể, *tiến trình dự nhập, tiếp biến Khổng giáo của Việt Nam và Nhật Bản mang nhiều nét tương đồng*. Song, nếu tiếp cận Khổng giáo của hai nước theo những chiều kích sâu thẳm nhất thì sẽ vén mở cho chúng ta nhiều nét dị biệt ẩn chứa trong đó.

Trước hết, do vị trí địa lý, hoàn cảnh lịch sử cụ thể mà *thái độ, tính chất tiếp nhận Khổng giáo của hai nước không giống nhau*.

Việt Nam từ xa xưa đã trở thành đối tượng xâm lược của các thế lực bành trướng Trung Hoa. Hơn 1.000 năm Bắc thuộc là minh chứng hùng hồn nhất. Song, chính trong thời kỳ ấy lại diễn ra một quá trình giao lưu,

tiếp biến văn hóa giữa hai nước như một lẽ tất yếu. Khổng giáo được du nhập vào Việt Nam qua hai con đường: cưỡng bức và tự nguyện, trong đó, dưới thời đô hộ của phong kiến Phương Bắc thì *thái độ cưỡng bức* có phần ưu trội. Kéo theo đó, sự tiếp nhận Khổng giáo của Việt Nam ban đầu mang *tính chất thụ động*. Trong khi đó, Nhật Bản là một quốc đảo nằm về phía Đông Bắc của lục địa Châu Á. Sự ngăn cách về mặt địa lý (biển Hoa Đông và eo biển Triều Tiên) đã khiến cho Nhật Bản ở vị trí gần như biệt lập với Trung Quốc. Chính sự biệt lập tương đối đó đã đảm bảo an ninh cho Nhật Bản. Có thể nói, chưa bao giờ trong lịch sử, Nhật Bản trở thành chư hầu của Trung Hoa. Vì thế, những ảnh hưởng văn hóa từ Trung Hoa truyền vào Nhật Bản không phải bằng con đường cưỡng bức mà bằng chính *thái độ tự nguyện và chủ động*. Theo *Cổ sự ký* 古事記 và *Nhật Bản thư kỷ* 日本書紀, hai bộ sử tối cổ của Nhật Bản (thế kỷ VIII) thì vào thế kỷ V, thời Ứng Thần thiên hoàng/ Ojintennô 応神天皇, vua nước Bách Tế 百濟 là Tiêu Cổ/ Shôko 肖古 có phái sứ giả là Achigi/ A Trục Kỳ 阿直岐 dâng hai con ngựa tốt. Nhận thấy Achigi đối đáp nhanh nhẹn, tỏ ra thông tuệ, Thiên hoàng hỏi: “Trong nước Bách Tế có ai giỏi hơn người không?”. Achigi trả lời rằng có, người tên là Vương Nhân/ Wani 王人. Triều đình Nhật Bản bèn cho mời Vương Nhân sang. Vua nước Bách Tế bèn dâng Vương Nhân cùng với 10 quyển *Luận ngữ* 論語 và 1 quyển *Thiên tự văn* 千字文. Sau đó, Vương Nhân dạy cho Thái tử Uji no Wakiiratsuko/ Thô Đạo Trĩ Lang Tử 菟道稚郎子 kinh điển Nho gia³. Từ đây, Khổng giáo chính thức được truyền bá vào Nhật Bản. Rõ ràng, Nhật Bản hoàn toàn tự nguyện và chủ động trong việc tiếp nhận Khổng giáo.

Sau khi được du nhập vào, Khổng giáo đã góp phần định thành hệ tư tưởng chính thống trong xã hội phong kiến Việt Nam cũng như Nhật Bản, trực tiếp chi phối đến cung cách tổ chức, quản lý và vận hành nhà nước, pháp luật và cả lối sống, tâm tư, tình cảm cùng tính cách văn hóa của người người dân hai nước. Song ngược lại, Khổng giáo vào Việt Nam hay Nhật Bản đều phải chịu sự chi phối mạnh mẽ của cơ tầng văn hóa bản địa. Vì thế, nếu như Khổng giáo khi vào Nhật Bản bị khúc xạ theo hướng dương tính hóa thì ở Việt Nam lại theo hướng âm tính hóa và thu hẹp chất triết học cho phù hợp với thực tiễn đời sống Việt Nam cũng như kiểu tư duy tổng hợp trọng thực tế của cư dân Việt. Nhưng chính việc sử dụng và phát huy các giá trị Khổng giáo theo chiều hướng thực tế

hơn ở Việt Nam như vậy lại làm mất phần sâu sắc nhất là khía cạnh triết học của Không giáo và tính sáng tạo của nó theo thời gian.

Xét về thành phần Nho sĩ, nếu như ở Việt Nam, Nho sĩ là Thân sĩ (văn sĩ) vốn xuất thân là nông dân ở các làng quê thì tại Nhật Bản, Nho sĩ lại chính là võ sĩ ở các phiên (lãnh địa) và đô thị. Bởi vậy, trong khi thái độ chung của nhà Nho chính thống Việt Nam là phản đối rất mạnh mẽ nền kinh tế thị trường với biểu hiện của nó là đồng tiền bởi theo họ, nó đối lập với đạo đức Không giáo: “Đời nay nhân nghĩa tựa vàng mười/ Có của thì hơn hết mọi lời” hay “Đồng tiền hai chữ son khuyên ngược/ Nhân nghĩa đôi đường nước chảy xuôi”⁴ thì Kê sĩ Nhật Bản lại là võ sĩ, ban đầu xuất thân từ nông dân, nhưng dần dần tách ra khỏi tầng lớp này, lên các đô thị sinh sống, rồi trở thành trí thức đô thị hay thương nhân. Và rồi chính họ đã đưa đạo đức Không giáo vào kinh doanh để biến Không giáo trở thành đạo đức đô thị. Đến thế kỷ XVIII - XIX, ở Việt Nam, mặc dù xu hướng đô thị hóa Không giáo cũng có xuất hiện, rõ nét nhất là nhóm nhà Nho Nam Bộ nhưng bấy giờ chỉ là xu hướng tạm thời, không phát triển đủ mạnh để có thể làm thay đổi cơ cấu nhà Nho truyền thống vốn đã định hình từ lâu trong lịch sử Việt Nam. Do vậy, tính hai chiều của Nho sĩ: vừa làm công cụ thống trị của nhà nước quân chủ, vừa đóng vai trò phát ngôn dư luận nông dân, là gạch nối giữa triều đình và làng xã đã trở thành đặc trưng xuyên suốt trong lịch sử phát triển của Nho sĩ Việt Nam.

Từ những nét dị biệt về thành phần xuất thân ấy đã kéo theo sự khác biệt, thậm chí là đối lập nhau về *học vấn và tính cách của Nho sĩ hai nước*. Trong khi Nho sĩ võ sĩ Nhật Bản xem võ nghệ là sở trường và là cơ sở để đánh giá năng lực thì các nhà Nho thân sĩ ở Việt Nam lại xem sự thông thuộc kinh sách thánh hiền mới là thể mệnh của mình, là cơ sở để đo mức độ năng lực. Tuy không phủ nhận vai trò của võ nhưng rõ ràng ở Việt Nam, võ không phải là tiêu chí hàng đầu trong thang bậc đánh giá trình độ Nho sĩ. Phải chăng đây cũng là một trong những căn nguyên quan trọng lý giải sự khác biệt trong đặc trưng tính cách của giới Nho sĩ Việt Nam: không dứt khoát, mạnh mẽ, quyết liệt và không có đầu óc thực tiễn cao như giới võ sĩ Nhật Bản. Vì thế, sự trói buộc tinh thần với quá khứ của giới trí thức Việt Nam theo đó cũng có phần nặng nề hơn so với trí thức Nhật Bản. Đây là đặc điểm vô cùng quan trọng chi phối đến đường hướng cùng những đóng góp của Nho sĩ hai nước đối với sự phát triển của dân tộc trong suốt những chặng đường lịch sử về sau.

Hơn thế, nếu như *Nho học ở Việt Nam là thứ Nho học khoa cử (Nho học từ chương)* bị khuôn đúc, giới hạn về mặt kiến thức thì *Nho học ở Nhật Bản lại mang tính tự do, là thứ Nho học nghĩa lý*. Ở Việt Nam, dưới thời phong kiến, Khổng giáo được dùng làm kiến thức căn bản để thi tuyển quan lại. Thực tế thì phương thức tuyển chọn quan lại qua khoa cử thay cho chế độ thế tập quý tộc ở Việt Nam bắt đầu từ năm 1075 dưới triều Lý và dần dà trở nên phổ biến, chiếm ưu thế. Tất nhiên, không thể phủ nhận ý nghĩa tích cực của phương thức tuyển chọn quan lại qua khoa cử này (như: thể hiện tinh thần dân chủ, chọn được nhiều người có học thức tham gia vào bộ máy nhà nước...), song vì kiến thức Khổng giáo ở Việt Nam cốt được sử dụng để phục vụ thi cử nên nó bị đóng khuôn lại trong cái vỏ bọc chính thống và bị cắt xén cho vừa vặn với nhu cầu thi thố kiến thức của giới Nho sĩ. Đã có không ít nhà Nho phản ánh đầy sinh động thực trạng này. Ví dụ, Nguyễn Thông đã từng thốt lên về tình trạng thí sinh học thi chỉ học bộ sách toát yếu của Bùi Huy Bích hay Lê Quý Đôn đã tổng kết rằng: Người ta chỉ cần học thuộc một ngàn bài thơ, một trăm bài phú, 50 bài văn sách là có thể đủ kiến thức để đi thi⁵. Dường như trong suy nghĩ của Nho sĩ Việt, Khổng giáo tồn tại như những tín điều để học tập, noi theo, ứng dụng mà không cần tranh cãi, không cần bổ sung, phát triển. Rồi như một lẽ tất yếu, cùng với sự đóng khuôn trong hệ thống kiến thức có sẵn một cách xơ cứng ấy sẽ là sự thờ ơ, bảo thủ trong việc tiếp nhận những kiến thức mới của thời đại. Ngay cả những học phái Khổng giáo mới nảy sinh ở Trung Quốc trong những giai đoạn về sau cũng không được Nho sĩ Việt Nam chú động, hào hứng tiếp nhận bởi đơn giản đối với họ: Những kiến thức mới ấy không phục vụ cho con đường khoa cử tiến thân của mình. Thậm chí, tư tưởng Vương Dương Minh, một loại tư tưởng được đánh giá có tính “thực học”, tính đô thị và rất chú trọng vào phát triển kinh tế, phù hợp với xu thế mới của lịch sử, của dân tộc từ thời hậu kỳ trung đại cũng không được các nhà Nho Việt Nam đón nhận. Rõ ràng, tính thực dụng và thiếu thực tiễn là hai đặc trưng dễ nhận thấy trong việc tiếp nhận kiến thức Nho học của giới Nho sĩ Việt Nam.

Trong khi đó, trí thức Nho học ở Nhật Bản lại khác. Họ không bị đóng khuôn kiến thức. Bản thân Nhật Bản cũng không áp dụng chế độ khoa cử mà họ sử dụng chế độ thế tập: quý tộc cung đình, lãnh chúa địa phương, võ sĩ truyền đời... Hơn thế, điều đặc biệt là giới Khổng giáo Nhật Bản luôn theo sát, cập nhật những nét mới của Khổng giáo Trung Hoa. Bởi thế mà không như ở Việt Nam, ở Nhật Bản cùng lúc tồn tại nhiều học

phái Nho gia khác nhau: Chu Tử học phái của Hayashi Razan, Dương Minh học phái với Nakae Tôju/ Trung Giang Đằng Thụ, Kumazawa Banzan/ Hùng Trạch Phiên Sơn; Cổ học phái với Itô Jinsai/ Y Đằng Nhân Trai, Yamaga Sokô/ Sơn Lộc Tổ Hành; Công lợi chủ nghĩa phái với Ogyû Sorai/ Dịch Sinh Tô Lai... Ở các phiên khác nhau, người ta có thể lựa chọn trí thức để phục vụ cho mình từ nhiều nguồn học phái nêu trên. Mặc dù các học phái này ở Nhật Bản có đôi lúc tương khắc về tư tưởng nhưng chính nhờ sự song tồn này đã làm nên tính cạnh tranh về mặt học thuật, là động lực quan trọng cho sự phát triển nơi đây. Theo đó, những kiến thức nào xưa cũ, lỗi thời, đi ngược lại nhu cầu xã hội tất sẽ bị thải loại để nhường chỗ cho những kiến thức mới thức thời. Từ đó, nó lý giải cho chúng ta tại sao giới trí thức Nhật Bản lại nhanh chóng thích nghi và ứng phó linh hoạt với sự chuyển vận của thời cuộc hơn hẳn giới trí thức Nho học Việt Nam. Điều này đã được chứng thực đầy sinh động khi cả hai nước phải đương đầu với ách xâm lược của thế lực mới đến từ Phương Tây xa xôi vào nửa cuối thế kỷ XIX.

Những nét tương đồng và dị biệt trong quá trình tiếp nhận Khổng giáo Trung Hoa sẽ chi phối trực tiếp đến đặc trưng, bản chất của Khổng giáo ở Việt Nam và Nhật Bản.

2. Đặc trưng, bản chất Khổng giáo Việt Nam và Nhật Bản - Vài điểm tham chiếu

Có thể nói, trong lịch sử phát triển của mình, người Việt cũng như người Nhật Bản không từ chối các yếu tố thuộc văn hóa ngoại sinh. Chính điều này đã định thành nên nét đặc sắc trong bản cách văn hóa Việt Nam là tính *không chối từ* (non refuse). Việt Nam cũng như Nhật Bản sẵn sàng đón nhận những luồng sinh khí văn hóa đến từ Phương Đông cũng như Phương Tây. Mặc dù trong chừng mực, thái độ tiếp nhận văn hóa ngoại sinh của mỗi nước là không giống nhau, song những yếu tố văn hóa bên ngoài khi truyền nhập vào Việt Nam hay Nhật Bản thì đều trải qua quá trình tiếp biến, gạn lọc. Trong quá trình ấy, có những yếu tố sẽ dần phai màu, nhưng cũng có những yếu tố ngưng kết lại và rồi trở thành một phần không thể thiếu trong đời sống tinh thần của người dân. Khổng giáo khi dự nhập vào Việt Nam và Nhật Bản cũng như vậy. *Xét về cơ bản, những nội dung cốt tủy, những quan niệm đã trở thành định thức để nhận diện Khổng giáo nói chung, chúng ta đều tìm thấy ở các nước thuộc vành đai Khổng giáo này.*

Điểm chung dễ nhận thấy và cũng là hạt nhân của học thuyết Khổng giáo chính là Con người. Khổng giáo chú ý đến con người xã hội hơn con người tự nhiên, chú ý đến con người đạo đức hơn con người trí tuệ. Trong tâm thức của người dân Việt Nam cũng như Nhật Bản thì con người trong Khổng giáo do Trời sinh ra và nhận được từ Trời “tính” và “mệnh”. Bản tính con người vốn thiện, mang sẵn mầm Nhân, Nghĩa, Lễ, Trí. Đạo đức con người (tức cái tính thiện của con người) chính là biết ứng xử trong các mối quan hệ khác nhau giữa người và người trong các cộng đồng (gia đình, họ hàng, làng, nước) mà mình thành viên. Mặc dù tính người vốn thiện lương nhưng trong thực tế thì con người có lúc đánh mất tính thiện ấy bởi do “tập” (Tính tương cận, Tập tương viễn). Tập chính là thói quen, là cái con người học được trong đời sống chung và thực hành trong thực tiễn. Vì vậy, muốn tránh cái ác thì con người cần phải cải thiện Tập, tức phải học, phải tu dưỡng. Trong đó, Khổng giáo nhấn mạnh đến vai trò hàng đầu của người cầm quyền - những người có trách nhiệm giáo hóa muôn dân.

Bên cạnh những bản tính vốn sẵn, Con người còn nhận từ Trời “mệnh”. “Chết sống là có mệnh, giàu sang là tại Trời” (Luận Ngữ). Song theo Khổng giáo, cũng có một số thứ không phải là Trời định mà chính là do con người tự quyết định: đó chính là trí tuệ và đạo đức - những cái mà nếu không học, không tu dưỡng thì con người không thể có. Học để thành người, học để làm người, chỉ có học, chỉ có giáo dục mới thành được người. Đó là một nguyên lý vĩ đại và cũng rất hiện đại của Khổng giáo và là cơ sở để Nho gia chủ trương “Từ thiên tử cho đến thứ dân ai cũng phải lấy tu thân làm gốc” (Đại học).

Lý tưởng Khổng giáo đặt lên hàng đầu đòi hỏi *tu thân*, nhưng tu thân không chỉ nhằm mục tiêu đạo đức - hoàn thiện phẩm chất con người - mà còn nhằm cả mục tiêu chính trị: tổ chức xã hội. Vì thế, Khổng giáo còn được gọi là một học thuyết chính trị nhằm tổ chức xã hội. Để tổ chức xã hội có hiệu quả, điều tiên quyết là phải đào tạo được người cai trị kiểu mẫu *mang tên gọi Quân Tử*⁶. Trong vai trò của một đảng Quân tử ấy, họ phải đạt 3 tiêu chuẩn chính yếu sau: *Thứ nhất* là Đạt đạo: Đạo là con đường, là những mối quan hệ xã hội mà con người phải biết cách ứng xử trong cuộc sống. Đạt đạo trong thiên hạ có 5 điều: đạo vua tôi, đạo cha con, đạo vợ chồng, đạo anh em, đạo kết giao bạn bè (Trung Dung), tương đương với “quân thần, phụ tử, phu phụ, huynh đệ, bằng hữu”. Đó chính

là Ngũ thường hay Ngũ luân; *Thứ hai* là Đạt đức: Theo Khổng tử, người quân tử nếu có 3 điều Nhân - Trí - Dũng thì gọi là Đạt đức (Trung Dung). Sau này, Mạnh Tử đã bỏ “Dũng” và thay vào đó là “Lễ, Nghĩa” thành 4 đức: Nhân, Nghĩa, Lễ, Trí. Đến thời Hán thì bổ sung thêm “Tín” thành 5 đức mà vẫn thường nghe là *Ngũ thường*; *Thứ ba* là người quân tử phải có vốn văn hóa toàn diện Thi, Thư, Lễ, Nhạc.

Sau khi tu thân, người quân tử phải *hành đạo*, phải “tề gia, trị quốc, thiên hạ bình”. Điều này có nghĩa là người quân tử thì phải hoàn thành từ những việc nhỏ của gia đình đến việc lớn - trị quốc, để cuối cùng đi đến cái đích là bình thiên hạ (thống nhất thiên hạ). Kim chỉ nam xuyên suốt cho hành đạo của người quân tử là hai phương châm: Nhân trị (tức là cai trị bằng tình người, là yêu người và coi người như bản thân mình) và Chính danh (tức là mỗi sự vật phải được gọi đúng tên của nó, mỗi người phải làm đúng chức phận của mình). Chính Khổng Tử đã từng chỉ rõ hai phương châm quan trọng này trong hành đạo của người quân tử: “Người không có nhân thì lễ mà làm gì? Người không có nhân thì nhạc mà làm gì?” (sách Luận ngữ), “Quân quân, thần thần, phụ phụ, tử tử - Vua ra vua, tôi ra tôi, cha ra cha, con ra con” (sách Luận ngữ). Bởi thế mà người quân tử lý tưởng theo Khổng giáo không coi tự do và hạnh phúc của bản thân là đích đến trong cuộc đời mà luôn sống theo lý tưởng nhân nghĩa, yêu thương người khác và có trách nhiệm đối với mọi người, với xã hội.

Đó không chỉ là những hạt nhân cốt lõi của học thuyết Khổng giáo mà còn là những quan niệm đã hóa thành định thức để nhận diện nó ở bất kỳ quốc gia nào thuộc vành đai Khổng giáo, trong đó, Việt Nam và Nhật Bản không là ngoại lệ. Những định thức ấy cũng chính là những điểm tương đồng của Khổng giáo giữa hai nước Việt - Nhật xưa và nay.

Từ đây, với tính cách là tổng hòa các giá trị sống, văn hóa làm người theo nhân sinh quan Khổng giáo nêu trên - cái phản ánh sâu sắc bản chất của Khổng giáo⁷ ấy đã thấm nhiễm vào nền văn hóa các nước thuộc vành đai Khổng giáo, để rồi dần xác lập nên những giá trị hằng hữu Châu Á mang tên gọi *Hiếu học* (đề cao giáo dục, đề cao đức tính hiếu học), *Cộng đồng* (đề cao trách nhiệm của cá nhân đối với cộng đồng), *Cần cù* (yêu lao động), *Huyết tộc* (tôn trọng quan hệ gia đình, huyết tộc) - *những giá trị được thừa nhận là mang đậm dấu ấn Khổng giáo*⁸. Những giá trị chung ấy chính là sợi dây ràng buộc có tính hữu cơ giữa các nước trong khu vực, trong đó có Việt Nam và Nhật Bản.

Tuy nhiên, điều đáng nói là khi Khổng giáo Trung Hoa truyền nhập vào Việt Nam và Nhật Bản thì nó *chỉ được tiếp nhận khi đã được Việt hóa, Nhật hóa*. Bởi thế, cùng với việc lưu giữ những giá trị căn cốt của Khổng giáo phù hợp với bản sắc chung của khu vực Á Đông như đã nêu trên để làm nên cái nền văn hóa chung mang đặc tính Khổng giáo ở các nước này (tức những điểm tương đồng) thì Khổng giáo khi thâm nhập vào mỗi nước lại được tái cấu trúc trong môi trường đặc thù của nước đó. Đây cũng chính là nguyên lý tiếp biến văn hóa nói chung và Khổng giáo nói riêng ở cả Việt Nam và Nhật Bản. Vì thế, lần theo những đặc thù văn hóa Khổng giáo của hai nước, chúng ta nhận thấy không ít những nét khác biệt giữa chúng - những nét khác biệt ấy cộng gộp lại để rồi tái sinh ra một cấu trúc Khổng giáo mới mang đặc thù của mỗi nước.

Nếu như trong bậc thang giá trị Khổng giáo, *Nghĩa* là đức được xếp hàng đầu ở Việt Nam thì *Trung* lại trở thành từ khóa khi bàn về bảng giá trị Khổng giáo ở Nhật Bản. Ở Việt Nam “Nghĩa” là Nghĩa với nước (đại nghĩa), là tình nghĩa ở đời, là nghĩa hiệp với những người bị ức hiếp, hoạn nạn. “Thấy câu kiến ngãi bất vi, làm người như thế cũng phi anh hùng” (*Lục Vân Tiên*, Nguyễn Đình Chiểu). Nguyễn Trãi ở thế kỷ XV chính là một tấm gương vì nghĩa như thế. Ông đã không chọn nhà Hồ - chủ cũ, như yêu cầu của đức Trung mà võ sĩ Nhật Bản thường tuân thủ; không chọn nhà Trần - họ ngoại, như chữ Hiếu (trong phạm vi gia đình) của Trung Quốc, mà Nguyễn Trãi đã theo lời khuyên của cha mình, chọn về với Lê Lợi bởi ông hiểu rằng chỉ có theo Lê Lợi, theo cuộc khởi nghĩa Lam Sơn thì mới có thể giải quyết được vấn đề sinh tử của cả đất nước lúc bấy giờ. Đó là hành động cao cả vì Đại Nghĩa, Đại Hiếu.

Trong khi đó, ở Nhật Bản, chữ *Trung* lại là đức mục được đề cao bậc nhất⁹. Đối với các Nho sĩ - võ sĩ Samurai thì lòng trung thành bao giờ cũng được xem là tiêu chuẩn đạo đức hàng đầu và người Nhật gọi là “Trung thành tâm” (忠誠心 chūseishin). Còn mối quan hệ bề tôi với chủ thì được gọi là “Quan hệ chủ tòng” (主従関係 shujū kankei). Điều đáng nói là ngay trong chữ “Trung” của Nhật Bản cũng không giống với chữ Trung ở Việt Nam. Lòng trung của các Nho sĩ Nhật Bản trước hết là lòng trung thành với chủ chứ không phải là trung quân nói chung. Lòng trung thành ấy sẽ phát triển theo cấu trúc hàng dọc và đơn tuyến: từ trung thành với lãnh chúa đại danh mới đến trung thành với tướng quân, rồi cuối cùng với Thiên hoàng. Lòng trung ấy còn cao hơn cả Hiếu, cao hơn cả tình vợ

chồng, thậm chí trong nhiều trường hợp còn cao hơn cả liêm sỉ. Trong khi đó, với người Việt Nam thì *Trung* luôn được hiểu là trung với nước, trung quân gắn liền với ái quốc. Điều này cũng khác biệt với Khổng giáo Trung Hoa chính thống khi nó đặt trọng tâm cao nhất mỗi quan hệ quân - thần trong Tam cương. Bởi thế mà ở Việt Nam, những bậc quân tử chỉ trung thành với vua khi và chỉ khi đó là vị vua yêu nước. Điều này lý giải cho chúng ta tại sao nhiều văn thân sĩ phu Việt Nam nửa cuối thế kỷ XIX đã không nghe theo chỉ dụ của vua Tự Đức giải giáp quân, đầu hàng giặc, cũng không theo vua Đồng Khánh, mà lại chiến đấu một cách anh dũng, bình thản đón nhận cái chết như một nghĩa cử cao đẹp vì đất nước. Dường như ở đây, chúng ta thấy một sự trùng khớp giữa nội hàm của *Trung* và Đại Nghĩa trong tâm thức Việt Nam.

Điều làm nên sự khác biệt trong nội hàm của đức *Trung* nêu trên giữa hai nước Việt - Nhật không gì khác chính là khởi phát từ đặc thù của bối cảnh lịch sử - văn hóa cụ thể ở mỗi nước. Trong suốt chiều dài lịch sử của mình, Việt Nam luôn phải gồng mình đương đầu với những cuộc bành trướng xâm lược từ các nước lớn trên thế giới (từ đại quốc Châu Á Trung Hoa, Nhật Bản cho đến những cường quốc hùng mạnh nhất Phương Tây như Mỹ, Pháp). Vì thế mà ở Việt Nam, cái Tôi tự bao đời đã hòa cùng với cái Ta rộng lớn, hay nói cách khác, sự sống còn của mỗi cá nhân, mỗi gia đình, làng xã luôn song hành với vào sự sống còn của cả dân tộc. Nếu nước mất thì nhà tan, nếu độc lập dân tộc không còn thì tự do của mỗi cá nhân, mỗi gia đình và sự bình yên của mỗi làng quê cũng không thể nào có được. Trong khi đó, Nhật Bản với vị trí địa lý khá biệt lập của mình chưa bao giờ bị ngoại bang xâm lược mà nổi lên trong diễn trình lịch sử phong kiến nơi đây là những cuộc nội chiến tranh giành quyền lực liên miên giữa các lãnh chúa. Vì thế, sự sống và cái chết của mỗi thành viên không phải tùy thuộc vào sinh tử của cả đất nước mà lệ thuộc gần như hoàn toàn vào sống - chết của chủ, tức lãnh chúa ở mỗi vùng. Nhất là khi quyền lực quốc gia bấy giờ nằm trong tay Mạc phủ, danh phận không rõ ràng thì việc trung thành với người chủ trực tiếp lại càng trở nên dễ hiểu. Đó cũng là yêu cầu tất yếu để vận hành xã hội theo trật tự nhất định.

Hơn thế, *Khổng giáo của Việt nam và Nhật Bản lại được nuôi dưỡng bởi hai dòng văn hóa khác nhau: Một bên là dòng văn hóa du mục Phương Bắc (Nhật Bản) và một bên là dòng văn hóa nông nghiệp*

Phương Nam (Việt Nam). Bởi thế trong khi những đặc trưng của dòng văn hóa du mục Phương Bắc ở cực dương tính (như: Tính quốc tế thể hiện ở mục tiêu cao nhất của người quân tử là “bình thiên hạ”; Tính “phi dân chủ” mà hệ quả của nó là tư tưởng “bá quyền”, coi khinh các dân tộc khác coi thường người dân, đặc biệt là phụ nữ; Tính “trọng sức mạnh”, trọng võ; Tính “nguyên tắc” kỷ luật) thấm nhiễm trong Khổng giáo Nhật Bản thì chất văn hóa nông nghiệp Phương Nam ở cực âm tính (như: Tính “hài hòa”, đề cao “Nhân trị”; Tính “dân chủ”; Trọng văn) lại dung nhập sâu sắc trong Khổng giáo Việt Nam.

Trong đó, *dân chủ* là một trong những đặc tính ưu trội của truyền thống văn hóa nông nghiệp Phương Nam mà Khổng giáo khi vào Việt Nam đã được hấp thu và tinh luyện chuyển hóa. Chính nhờ đặc tính dân chủ truyền thống ấy mà khi các yếu tố mang tính du mục của Khổng giáo Trung Hoa thâm nhập vào Việt Nam thì chúng đã được làm “mềm đi”, giảm thiểu đi sự hà khắc vốn có. Hạt nhân của đặc tính dân chủ trong Khổng giáo Việt Nam chính là đề cao chữ “*Nhân*” và nguyên lý “*nhân trị*”. Có “*nhân*” thì mới khoan hòa mềm mại trong mọi mối quan hệ. Chính Khổng Tử đã xem đây là đặc tính để phân biệt Phương Bắc và Phương Nam. Ông nói: “Về cái mạnh của Phương Nam ư? Hay cái mạnh của Phương Bắc ư?... Khoan hòa mềm mại để dạy người, không báo thù kẻ vô đạo - ấy là cái mạnh của Phương Nam, người quân tử ở vào phía ấy. Xông pha gươm giáo, dầu chết không nản, ấy là cái mạnh của Phương Bắc - kẻ mạnh ở vào phía ấy” (sách Trung Dung). “*Nhân*” trong Khổng giáo thực ra có rất nhiều nghĩa, nhưng nghĩa cơ bản của nó là: “*Nhân* là khắc kỷ, phục lễ” (Khổng Tử trả lời Nhan Uyên); “*Nhân* là ra cửa thì kính cẩn như đang tiếp khách lớn, khiến dân thì thận trọng như làm tế lễ lớn” (Khổng Tử trả lời Trọng Cung); “*Nhân* là nhân giả, ái nhân”, nghĩa của “*nhân*” là thương người (Khổng Tử trả lời Phàn Trì); “*Nhân* là coi người như mình, cái gì mình không muốn thì đừng làm cho người khác (kỷ sở bất dục vật thi ư nhân), mình muốn lập thân thì cũng giúp người khác lập thân, mình muốn thành đạt thì cũng giúp người khác thành đạt” (Kỷ dục lập nhi lập nhân, kỷ dục đạt nhi đạt nhân); “*Nhân* là hạn chế lòng mình trở lại với lễ là điều nhân” (khắc kỷ phục lễ vi nhân)¹⁰. Nói gọn lại, *Nhân* ở đây là tình người, *Nhân trị* là cai trị bằng tình người, là yêu người và coi người như bản thân mình. Bởi thế, khi Trọng Cung hỏi thế nào là *Nhân* thì Khổng Tử đã từng nói: “Kỷ sở bất dục, vật thi ư nhân - Điều gì mình không muốn thì đừng làm cho

người khác” (sách Luận ngữ). Người còn nói tiếp: “Người không có nhân thì lễ mà làm gì? Người không có nhân thì nhạc mà làm gì?” (sách Luận ngữ). Đó cũng chính là kim chỉ nam cho mọi hành động của bậc quân tử trong việc hành đạo¹¹. Việc đề cao chữ “Nhân” và nguyên lý “Nhân trị” này của Khổng giáo Việt Nam có gốc rễ từ lối sống trọng tình của cư dân nông nghiệp Phương Nam. Chính vì vậy, trong quá trình tiếp nhận Khổng giáo, người Việt rất tâm đắc chữ “Nhân”. Tuy nhiên, trong khi nội dung “Nhân” của Khổng giáo nguyên thủy mang tính giai cấp rõ rệt, ví dụ, Khổng Tử cho rằng: chỉ có người quân tử mới có điều “Nhân” còn tiểu nhân không thể đạt được Nhân..., thì chữ “Nhân” của người Việt không hoàn toàn có nghĩa như vậy. *“Nhân” trong tâm thức người Việt xưa nay trước hết là lòng thương yêu con người, không phân biệt giai cấp, đặc biệt dành vị trí cao cho nữ giới. “Người nhân” thường giúp đỡ, cứu mang người khác vượt khó khăn, gian khổ. Vì thế, dưới thời Đại Việt, ông vua được xem là có Nhân khi và chỉ khi ông vua đó thương yêu dân như con của mình, đồng thời phải kính trọng dân, chăm lo cho đời sống của nhân dân và mọi đường lối đối nội, đối ngoại đều phải hướng tới cái đích cuối cùng là an dân. Rõ ràng là chữ “Nhân” và nguyên lý “Nhân trị” của Khổng giáo khi được thâm nhập vào Việt Nam đã được khúc xạ qua lăng kính của văn hóa bản địa và được hóa trộn, khoan hòa cùng với tinh thần “từ bi” của Phật giáo nơi đây để trở thành tinh thần “nhân ái”, “nhân nghĩa” (TG nhấn mạnh) hay nói cách khác, chữ “Nhân” và nguyên lý “Nhân trị” đã thực sự được Việt hóa khi thâm nhập vào đất Việt. Và cặp phạm trù Nhân - Nghĩa đã sớm trở thành nguyên lý hằng xuyên trong văn hóa Khổng giáo Việt Nam từ xưa đến nay, góp phần định thành nên tinh thần hòa hiếu thấm đẫm trong văn hóa ứng xử của người Việt trong mọi thời đại.*

Trong khi đó, chất du mục Phương Bắc ở *Khổng giáo Nhật Bản lại đề cao kỷ luật*, hướng đến một xã hội có trật tự ngăn nắp, trên dưới tôn ti phân định rõ ràng. Mọi hành động của người quân tử không phải được đảm bảo bằng chữ “Nhân” như ở Việt Nam mà trước hết phải được đảm bảo bằng chữ “Trung”, chữ “Tín”. Tôi tớ phải trung thành tuyệt đối, phải giữ uy tín tuyệt đối với người chủ của mình. Tất cả phải làm việc theo đúng bổn phận của mình (thuyết Chính danh). Hơn thế, tính “phi dân chủ” này còn dẫn đến hệ quả tất yếu là tư tưởng “bá quyền” nước lớn và coi thường những người dân, đặc biệt là phụ nữ.

Từ chỗ đề cao kỷ luật, tôn ti kỷ cương như vậy, giới Nho sĩ Nhật Bản đặc biệt ưa võ, trọng sức mạnh, xem “Dũng” là đức cao nhất trong ba đức mà người quân tử phải có (Nhân - Trí - Dũng). Trong khi đó, Nho sĩ Việt Nam lại trọng văn hơn trọng võ. Sự tường am về Thi - Thư - Lễ - Nhạc đã sớm trở thành thước đo trình độ, hàm lượng văn hóa của những bậc Nho sĩ Việt Nam thời phong kiến. Bởi thế, trong khi giới Nho sĩ Nhật trọng sức mạnh và nuôi tham vọng “bình thiên hạ” thì trong số các nhiệm vụ chính của người quân tử, người Việt Nam lại đã lược mất yếu tố “bình thiên hạ”, do vậy chỉ còn “tu thân, tề gia, hóa hương, trị quốc”.

3. Kết luận

Từ những điểm tham chiếu giữa Khổng giáo Việt Nam và Khổng giáo Nhật Bản - hai quốc gia tiêu biểu cho tiểu vùng Đông Nam Á, Đông Bắc Á thuộc khu vực Đông Á nêu trên, chúng tôi nhận thấy rằng, mỗi giá trị đặc hữu Đông Á dường như đều tồn tại dưới dạng một mặt cầu văn hóa với sự phản chiếu nhiều chiều, mỗi quốc gia lại phản ánh theo một chiều khác nhau dẫn cùng nằm trên một trục. Khổng giáo ở Đông Á cũng vậy. Tuy rằng giữa các quốc gia, điển hình như Nhật Bản (tiêu biểu cho dòng văn hóa đậm chất du mục Phương Bắc) và Việt Nam (tiêu biểu cho dòng văn hóa đậm chất nông nghiệp Phương Nam) đều có chung những hằng số giá trị Khổng giáo mang đặc tính Á Đông, tuy nhiên Khổng giáo Trung Hoa khi truyền nhập vào mỗi nước thì đều được hóa trộn với cơ tầng văn hóa bản địa để định thành nên một cấu trúc Khổng giáo mới, mang tên gọi Việt Nho, Nhật Nho. Chính đặc trưng văn hóa lai ghép này sẽ làm nên sự đa dạng, phong phú và đầy linh hoạt của văn hóa Khổng giáo Châu Á. Sự đa dạng ngay bên trong Châu Á là vô cùng cần thiết. Phải chăng chính sự đa dạng ấy đã làm nên sức sống của văn hóa Khổng giáo nơi đây, khiến nó có được sự linh hoạt và khả năng thích ứng trước những chuyển vận, thách đố của thời cuộc.

Ngày nay, đứng trước sự trỗi dậy của khu vực Đông Á, bắt đầu từ những năm 80 của thế kỷ XX và ngày càng mạnh mẽ trong những thập niên đầu của thế kỷ XXI (điển hình là sự lớn mạnh nhanh chóng của Trung Quốc với tư cách là một hiện tượng đặc biệt) thì hơn lúc nào hết, những đặc thù văn hóa Châu Á lại được đặc biệt lưu tâm khám phá với đủ mọi chiều kích với hy vọng giải mã chúng để tìm ra đáp án cho hiện tượng trỗi dậy này. Và tất nhiên, khi nói đến đặc thù văn hóa Châu Á, chúng ta sẽ không thể không bàn đến triết lý Châu Á, trong đó có Khổng giáo - cái làm

nên linh hồn của chính văn hóa nơi này. Thực tế cho đến hiện nay, không ít các học giả trong và ngoài nước đã giải thích sự hưng thịnh của Châu Á hiện đại bằng chính “sự phục sinh của truyền thống Khổng giáo” hoặc xem Khổng giáo như một phần không thể không tính đến trong sự phát triển của Châu Á hiện đại¹². Song, dù vậy chúng ta cũng không được quên rằng: *Sự phục sinh đó không phải là sự phục sinh của Khổng giáo chung chung mà là sự tái sinh của bộ phận Khổng giáo đã được Trung Quốc hóa, Việt hóa, Nhật hóa, Triều hóa, với những ưu, khuyết của nó*. Cho dù còn tồn tại một số những hạn chế nhất định song có thể nói: Những chuẩn mực theo Khổng giáo như nhân nghĩa, khoan thứ, cần kiệm, liêm chính, cận dân... sẽ luôn là một hệ quy chiếu về nếp sống, về đạo đức, về cách xử thế làm người cho toàn bộ xã hội, thấm nhiễm sâu sắc trong tâm thức mỗi người qua giáo dục, giao tiếp xã hội. Dù ít dù nhiều thì những giá trị này cũng sẽ có ý nghĩa nhất định trong việc đẩy lùi những “ô nhiễm xã hội” do quá trình hiện đại hóa mang lại và góp phần làm cân bằng “trạng thái tinh thần” của môi trường sống ở mỗi quốc gia Châu Á./.

CHÚ THÍCH:

- 1 Thích Thiên Ân (1965), *Lịch sử tư tưởng Nhật Bản*, Đông Phương xuất bản, Sài Gòn.
- 2 Mô phỏng theo chế độ luật lệnh của nhà Tùy, Đường
- 3 Đoàn Lê Giang (2007), *Nho giáo Nhật Bản và Nho giáo Việt Nam*. Theo: <http://khoavanhoc-ngonngu.edu.vn/>
- 4 Đoàn Lê Giang (2007), *Nho giáo Nhật Bản và Nho giáo Việt Nam*. Theo: <http://khoavanhoc-ngonngu.edu.vn/>
- 5 “Tờ sớ xin ban cấp sách vở”, trong *Thơ văn Nguyễn Thông*, Lê Thước, Phạm Khắc Khoan biên soạn (1962), Nxb. Văn học, Hà Nội: 216 - 218.
- 6 Quân = kẻ làm vua, quân tử = chi tầng lớp trên trong xã hội, phân biệt với “tiểu nhân”, những người thấp kém về địa vị xã hội; sau “quân tử” còn chỉ cả phẩm chất đạo đức: những người cao thượng, phẩm chất tốt đẹp, phân biệt với “tiểu nhân” là những người thiếu đạo đức hoặc đạo đức chưa hoàn thiện. Điều này có thể được lý giải bởi đối tượng mà Khổng giáo hướng đến trước tiên là những người cầm quyền
- 7 Hồ Sĩ Quý (2009), “Về số phận của Nho giáo”, *Nghiên cứu Trung Quốc*, số 8.
- 8 Hồ Sĩ Quý (2005), *Về giá trị và giá trị Châu Á*, Nxb. Chính trị Quốc gia, Hà Nội: 162.
- 9 “Nho giáo ở Trung Quốc, Nhật Bản, Hàn Quốc và Việt Nam” của Tsuboi Yoshiharu, Đoàn Lê Giang dịch (từ *Lịch sử và tương lai của khu vực văn hóa chữ Hán* (Bản tiếng Nhật), in trong: Nhiều tác giả (1992), *Đại cương văn hóa phương Đông*, Đại tu quán thư điểm xuất bản, Tokyo.
- 10 Nguyễn Hữu Vui (chủ biên, 1991), *Lịch sử triết học*, tập 1, Nxb. Tư tưởng - Văn hóa, Hà Nội: 30.
- 11 Hành đạo là tề gia, trị quốc, bình thiên hạ.
- 12 Hồ Sĩ Quý (2005), *Về giá trị và giá trị châu Á*, Sdd: 107 - 108.

TÀI LIỆU THAM KHẢO:

1. Thích Thiên Ân (1965), *Lịch sử tư tưởng Nhật Bản*, Đông Phương xuất bản, Sài Gòn.
2. Phan Dai Doan (2002), "Some Distinctive Features of Confucianism in Vietnam", *Confucianism in Vietnam*, VNU-HCMC Publishing House.
3. Tran Van Doan (2002), "The Ideological Essence of Vietnamese Confucianism", *Confucianism in Vietnam*, VNU-HCMC Publishing House.
4. Đoàn Lê Giang (2007), *Nho giáo Nhật Bản và Nho giáo Việt Nam*.
5. Tran Van Giau (2002), "A Treatise on Vietnamese Confucianism", *Confucianism in Vietnam*, VNU-HCMC Publishing House.
6. [Http://dongtac.net/spip.php?article1358](http://dongtac.net/spip.php?article1358); hoặc: <http://khoaanhoc-ngonngu.edu.vn>
7. Vũ Khiêu (1997), *Nho giáo và phát triển ở Việt Nam*, Nxb. Khoa học Xã hội.
8. Michio Morishima (1991), *Tại sao Nhật Bản thành công? Công nghệ phương Tây và tính cách Nhật Bản*, Đào Anh Tuấn dịch, Lê Văn Sang, Lưu Trọng Trịnh hiệu đính, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội.
9. Hồ Sĩ Quý (2005), *Về giá trị và giá trị Châu Á*, Nxb. Chính trị Quốc gia, Hà Nội.
10. Hồ Sĩ Quý (2009), "Về số phận của Nho giáo", *Nghiên cứu Trung Quốc*, số 8.
11. Reichauer, Edwin O. (1994), *Nhật Bản quá khứ và hiện tại*, Nguyễn Nghi, Nguyễn Thị Bích Ngọc dịch, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội.
12. Lê Thước, Phạm Khắc Khoan (biên soạn, 1962), *Thơ văn Nguyễn Thông*, Nxb. Văn học, Hà Nội.
13. Tsuboi Yoshiharu, "Nho giáo ở Trung Quốc, Nhật Bản, Hàn Quốc và Việt Nam", Đoàn Lê Giang dịch (từ *Lịch sử và tương lai của khu vực văn hóa chữ Hán* (Bản tiếng Nhật), in trong sách: Nhiều tác giả (1992), *Đại cương văn hóa phương Đông*, Đại tu quán thư điểm xuất bản, Tokyo).
14. Nguyễn Hữu Vui (chủ biên, 1991), *Lịch sử triết học*, tập 1, Nxb. Tư tưởng - Văn hóa, Hà Nội.

Abstract

**THE CONFUCIANISM IN JAPAN AND IN VIETNAM
- SOME COMPARATIVE POINTS**

The East Asia has an ancient history and has created many typical values that immortalized though the vicissitudes of history. The Confucianism is one of these values. Crossing over the Chinese border, Confucianism arrived Korea, Japan and Vietnam which formed a Confucius cultural region. However, the Confucianism was selected and adapted to each culture where it penetrated. Thus, it created Vietnamese Confucianism, Korean Confucianism and Japanese Confucianism. This article compares the homogeneity and the difference between the Confucianism in Vietnam and in Japan in the aspect of structure, nature and process of introducing in order to identify the diversity and the unity of the East Asia's typical values and the vitality of the Confucianism in these countries.

Keywords: Confucianism, typical, Japan, Vietnam, comparison.