

VẬN MỆNH VÀ TƯƠNG LAI CỦA NHO GIÁO TRUYỀN THỐNG Ở ĐÔNG Á HIỆN NAY

LÝ MINH HUY(*)

Trong thế giới Đông Á, Trung Quốc, Nhật Bản, Hàn Quốc và Việt Nam đều cùng một nền văn hoá Nho giáo. Ngoài ra, do sự di dân của người Trung Quốc, văn hoá Nho giáo cũng trở thành một thành phần chủ yếu trong văn hoá của Singapo và Malaixia. Bất kể vận mệnh của Nho giáo truyền thống đương đại tại các nước có sự khác biệt, giữa chúng có không ít điểm tương đồng, như đối mặt với sự xâm nhập của nền văn hoá phương Tây, đối mặt với sự hiện đại hoá, truyền thống bị thay đổi... Trong đó, điểm chung nổi bật nhất là: Nho giáo truyền thống không bao hàm phân mức của hình thái ý thức quốc gia và sau khi Đông Á tiến vào thế giới hiện đại, Nho giáo truyền thống không thể khôi phục là hình thái ý thức của quốc gia, nhưng vẫn tiếp tục là tư liệu giáo dục văn hoá thiết yếu. Nho giáo cũng không nên chỉ là một bộ lý luận học (như chủ trương của Từ Anh Thời), bởi vì đặc điểm nổi bật nhất của Nho học vẫn liên quan đến nội thánh và ngoại vương. Ở thế kỷ XXI, Nho học, ngoài việc phát triển thành một bộ lý luận hiện đại ý nghĩa, vẫn nên phát triển lý luận văn hoá phê phán, chính trị phê phán và xã hội phê phán.

Năm 1988, trong bài luận *Những khó khăn của nền Nho học hiện đại*, nhà nghiên cứu Nho học nổi tiếng Từ Anh Thời đã ví nền Nho học hiện đại như “du hồn”(1). Đối với một nhà nghiên cứu về Nho học như Từ Anh Thời, sự so sánh này không hề mang chút ý nghĩa châm biếm nào, mà chính là để miêu tả những khó khăn của nền Nho học hiện đại. Trong bài luận, ông đã chỉ ra rằng, mặc dù trước đây Nho giáo dựa vào việc chế độ hoá mà hầu như chi phối được toàn bộ nền văn hoá truyền thống của Trung Quốc, nhưng đến nay, cùng với sự tan rã của xã hội Trung Quốc truyền thống, “mối liên hệ giữa Nho học và chế độ bị cắt

đứt, việc chế độ hoá của Nho học chấm dứt”(2). Trong hoàn cảnh đó, Nho học đã mất đi cơ sở, cũng giống như linh hồn rời khỏi thân xác. Đó chính là nguyên nhân của sự so sánh Nho học hiện đại với “du hồn”.

(*) Giáo sư, Viện Triết học, Sinica.

(1) Đây là bài luận được Từ Anh Thời phát biểu trong cuộc hội thảo “Những vấn đề và triển vọng phát triển của nền Nho học” tại Viện Nghiên cứu Đông Á Singapo cuối tháng 8 năm 1988. Bài viết được đăng lần đầu tiên trên Thời báo Trung Quốc - Phụ bản Nhân Gian, sau được nhập vào tập “Văn hoá Trung Quốc và sự thay đổi của thời đại” (Đài Bắc: Nhà in Tam dân, năm 1992), tr.95-102.

(2) Xem: Từ Anh Thời. *Văn hoá Trung Quốc và sự thay đổi của thời đại*, tr.99; Từ Anh Thời. *Luận về Nho học hiện đại*, tr.162.

Từ Anh Thời chỉ ra rằng, Nho học hiện đại rơi vào hoàn cảnh khó khăn như hiện nay còn là bởi Nho học truyền thống đã có những thiếu sót về mặt chế độ hay tổ chức, tức là cái đáng ra phải thoát hẳn khỏi chế độ chính trị và xã hội đương thời. Điều này khác với tôn giáo ở phương Tây (ví dụ, đạo Thiên chúa). Sau khi du nhập vào xã hội hiện đại, đạo Thiên chúa ở phương Tây vẫn có thể dựa vào Giáo hội của mình, không đến nỗi bị biến thành *du hồn*; trái lại, trong xã hội hiện đại, Nho giáo không có giáo hội riêng của mình để nương tựa. Một cách miễn cưỡng, Nho học hiện đại chỉ có thể dựa vào các trường đại học hay số ít các đoàn thể Nho học trong xã hội. Nhưng hiện nay, sinh viên trong các trường đại học chỉ chú trọng đến việc chuyên ngành hoá, nên khó mà tránh khỏi được sự va chạm với xu hướng coi trọng sự uyên bác, am hiểu của Nho học truyền thống.

Vậy, tương lai Nho giáo sẽ đi về đâu? Nho giáo phải làm thế nào để khẳng định vị trí của mình trong xã hội hiện đại? Bài luận này của Từ Anh Thời vẫn chưa đưa ra được câu trả lời rõ ràng cho vấn đề này. Tuy nhiên, trong một bài luận khác của ông là *Tư tưởng Nho giáo và nhân sinh hiện đại*, Từ Anh Thời đã đưa ra câu trả lời ban đầu là: "...lối thoát hiện thời của Nho giáo chính là gắn gũi với cuộc sống, chỉ có như vậy Nho giáo mới có thể thoát khỏi được chế độ cũ để tạo sức ảnh hưởng mới cho giá trị tinh thần"(3). Ông còn chỉ ra rằng, Nho học thời Minh Thanh sau Vương Dương Minh đã có xu hướng gắn gũi với cuộc sống. Sự thực này đã phá bỏ lý tưởng "nội thánh ngoại vương" và tình trạng "thánh quân hiển tướng" của nền Nho học cũ. Kết luận của ông là: *Nho giáo hiện đại gắn gũi với cuộc sống chỉ có thể thực hiện được trong những lĩnh vực cá nhân và hoàn toàn*

tách biệt với những lĩnh vực mang tính công. Điều đó tương tự với tình trạng chia rẽ của các chính giáo hiện đại ở các nước phương Tây. Nói cách khác, Nho giáo đang thay đổi. Còn về việc trị quốc, bình thiên hạ, Nho giáo chỉ còn có sức ảnh hưởng gián tiếp thông qua địa vị của mình trong nền văn hoá.

Qua các nhận định trên, về cơ bản, tôi hoàn toàn không phản đối. Tuy nhiên, tôi cho rằng, Từ Anh Thời đã bỏ qua khả năng chuyển hoá hiện đại trong cơ cấu tư tưởng truyền thống "nội thánh ngoại vương". Trước khi bàn về vấn đề này, tôi xin dựa vào cách nói về "du hồn" của ông để nhìn lại vận mệnh hiện tại của Nho giáo truyền thống ở các nước Đông Á.

Thực ra, trước đời Tần, khi Nho giáo vẫn chưa phải là hình thái ý thức quốc gia của Trung Quốc, nó đã mang dạng của trạng thái "du hồn". Khổng Tử - ông tổ của Nho giáo - cả đời thấp thỏm lo âu, dù đã đi khắp các nước nhưng vẫn không làm được gì, chỉ còn cách lui về thu thập môn đồ dạy học. Vị thánh thứ hai của Nho giáo là Mạnh Tử cũng gặp hoàn cảnh tương tự. Chỉ đến khi đế quốc Tây Hán được thành lập, Nho giáo mới kết hợp lại được cùng chế độ quân chủ chuyên chế và giành được chỗ đứng trong hình thái ý thức quốc gia. Sự kết hợp này kéo dài cho đến năm 1911, khi triều đình Mãn Thanh sụp đổ. Ngoài chế độ quân chủ chuyên chế, Nho giáo còn dựa vào các chế độ khác, như chế độ thi cử, chế độ giáo dục và chế độ gia tộc. Chế độ thi cử bao gồm khảo cử và biện luận của thời Hán, cửu phẩm chính chế của Vệ phủ và chế độ khoa cử từ sau thời Đường. Chế độ này được áp dụng cho đến năm 1905, khi nhà Thanh tuyên bố xoá bỏ chế độ thi cử. Chế độ giáo dục gồm có các trường học ở Trung

(3) Từ Anh Thời. *Tư tưởng Nho giáo và nhân sinh hiện đại*; xem: *Luận về Nho học hiện đại*, tr.173.

ương và địa phương, các thư viện dân gian được hình thành sau thời Tống cũng nằm trong số đó. Hình thái này được duy trì đến cuối thời nhà Thanh, khi chế độ giáo dục truyền thống dần bị thay thế bởi chế độ giáo dục của phương Tây. Chế độ gia tộc của Trung Quốc cũ sau khi hội nhập với xã hội hiện đại cũng dần bị thay thế bởi chế độ gia đình nhỏ.

Ở các nước Đông Á, tình hình gần giống với Trung Quốc là Hàn Quốc. Ở bán đảo Triều Tiên thời tam quốc (khoảng thế kỷ 1 đến thế kỷ 7 TCN) Cao Cú Lệ, Tân Lô, Bách Tế đã vận dụng chế độ Trung Quốc. Đến thời đại Cao Lê (917-1392), Nho học được truyền nhập vào bán đảo Triều Tiên. Vương triều Cao Lê đã tích cực bắt chước chế độ chính trị, chế độ giáo dục và chế độ thi cử của Trung Quốc. Từ đó về sau, các vương triều của Triều Tiên (1392-1910) đã bắt chước toàn bộ các loại chế độ của Trung Quốc và theo đó, Nho học (đặc biệt là Chu tử học) đạt được địa vị là hình thái ý thức quốc gia cho đến khi Hàn Quốc bị Nhật Bản thôn tính.

Ở Nhật Bản, từ cuối thế kỷ IV, sau khi du nhập vào Nhật Bản, Nho học dần dần được tầng lớp quý tộc Nhật Bản coi trọng. Năm 604, Thánh Đức thái tử đã dùng lý tưởng Nho học để đưa ra hiến pháp. Giữa thế kỷ VI, Hiếu Đức Thiên hoàng tiến hành đại hoá cách tân, toàn diện làm theo chế độ phong kiến nhà Đường của Trung Quốc. Năm 702, Văn Võ Thiên hoàng ban bố "Đại Bảo Luật lệnh", thiết lập đại học, giảng kinh điển Nho giáo, cùng lúc tiến hành các chế độ giống nhà Đường. Ở vương triều Nại Lương (710-794) và tiền kỳ vương triều Bình An (794-1185), Nho học, Hán học phát triển mạnh mẽ. Điểm khác biệt lớn nhất giữa Nhật Bản và Trung Quốc là ở chỗ, chế độ khoa cử của Nhật Bản từ sau thế kỷ 11 đã biến thành hữu danh vô thực.

Chính phủ Hán triều của Trung Quốc đã thiết lập ở Việt Nam ba quận là Giao Chỉ, Cửu Chân và Nhật Nam. Đến thời nhà Đường, Việt Nam được gọi là An Nam. Do vậy, tính đến thế kỷ X, tức là trước khi Việt Nam độc lập, các loại chế độ của Việt Nam và Trung Quốc là như nhau. Sau khi Việt Nam độc lập, các đời vương triều vẫn tiếp tục duy trì chế độ như của Trung Quốc, thiết lập trường học, kiến tạo chế độ khoa cử, dùng "Tứ Thư", "Ngũ Kinh" làm phạm vi thi cử. Chế độ khoa cử của Việt Nam được mở đầu và rất thịnh hành ở triều Lý (1010-1125), qua triều Trần (1225-1400), rồi đến triều Lê (1428-1789). Chế độ khoa cử tiếp tục duy trì đến năm 1883, khi Việt Nam thành thuộc địa của Pháp, thì chấm dứt. Bởi vậy, về cơ bản, có thể nói, Việt Nam là một nước Nho giáo.

Qua sơ lược lịch sử của Trung Quốc, Nhật Bản, Hàn Quốc, Việt Nam, chúng ta cũng có thể hiểu được đại bộ phận thuyết "du hồn" của Từ Anh Thời. Đây chính là vận mệnh hiện đại của Nho giáo truyền thống. Đối mặt với hoàn cảnh khó khăn đó, Khang Hữu Vi (1858-1927) ở cuối đời Thanh đã đề nghị lập Khổng giáo làm quốc giáo, tôn Khổng Tử là giáo chủ, mô phỏng theo gia giáo của phương Tây, kiến lập hội Khổng giáo. Sau khi Trung Hoa dân quốc thành lập, ông và các học giả nổi tiếng, như Trần Hoán Chương (1880-1933), Nghiêm Phúc (1854-1921), v.v., tiến thêm một bước, vận động thúc đẩy Khổng giáo và đã được Viên Thế Khải (1859-1916) cùng Chính phủ dân quốc ủng hộ. Nhưng, cùng với sự sụp đổ của chế độ Viên Thế Khải (Hong Hiến đế chế), cuộc vận động Khổng giáo của Khang Hữu Vi cũng đã thất bại (4).

(4) Về cuộc vận động Khổng giáo của Khang Hữu Vi, xem: Xuân Tùng. *Tái lập chế độ Khổng Giáo: Khang Hữu Vi và Khổng giáo hội, thu thập "chế độ Nho học"* (Nxb Thương Hải, 2006, tr.105-186).

Nguyên nhân khiến cuộc vận động Khổng giáo thất bại chủ yếu là do nó quay lưng lại với thời cuộc, khởi đầu khôi phục Nho giáo thần thánh truyền thống. Ngay đến đệ tử thân cận nhất của Khang Hữu Vi là Lương Khải Siêu (1873-1929) cũng phát biểu một bài "Bảo Giáo phi sở di tôn Khổng luận" vào năm 1902, công khai phản đối cuộc vận động Khổng giáo.

Cuộc vận động Khổng giáo của Khang Hữu Vi là một kiểu nỗ lực tiêu biểu cho Nho giáo. Hiện tại, ở Trung Quốc cũng có những cuộc vận động tương tự. Điều này đã được Tưởng Khánh nêu trong kiến nghị "Chính trị Nho học" và "Vương đạo chính trị". Năm 1989, trên tờ "Nga Hồ Nguyệt san" trong bài *Ý nghĩa hiện thực và các vấn đề cấp thiết của phục hưng Nho học Trung quốc đại lục*(5), Tưởng Khánh đã chỉ ra rằng, "vấn đề lớn nhất trước mắt của Trung Quốc đại lục là vấn đề phục hưng Nho học" và tuyên xưng "Nho học lý luận phải là chủ nghĩa, cần được khôi phục lại địa vị cao nhất như trong lịch sử, là tư tưởng chính thống của tinh thần và sinh mệnh của dân tộc Trung Hoa Trung Quốc đại lục". Tưởng Khánh còn soạn ra cuốn *Chính trị Nho học: Chuyển hướng của Nho học đương đại, tính chất đặc biệt và phát triển* để chứng minh tư tưởng của mình. Theo Tưởng Khánh, tư tưởng của Khổng Tử bao gồm hai mặt, sau đó phân biệt phát triển thành hai truyền thống là: "tâm tính Nho học" (còn gọi là "sinh mệnh Nho học") và "chính trị Nho học" (còn gọi là "chế độ Nho học"). Truyền thống trước do Tử Tư, Mạnh Tử và Tống Minh Nho kế thừa; truyền thống sau do chính Khổng Tử làm "Xuân thu", sau được Tuân Tử, Công dương học và Tân văn kinh học đời Hán, Vương Thông đời Đường và Tân văn kinh học đời Thanh kế thừa (6).

Tưởng Khánh phê phán Hồng Kông Tân Nho học chỉ biết tâm tính Nho học

truyền thống, mà không biết chính trị Nho học truyền thống. Ông còn phê phán việc Tân Nho học Hồng Kông muốn từ Nho học đưa ra chế độ dân chủ, vô tình bỏ qua tính tự nhiên và độc lập của Nho học truyền thống mà hoà nhập vào văn hoá phương Tây, thực chất là một kiểu biến tướng của "Tây hoá luận"(7). Ngược lại, ông chủ trương ra sức lợi dụng tài nguyên truyền thống của chính trị Nho học, "thiết lập tính đặc biệt của chế độ chính trị Trung Quốc, ... là thể hiện tinh thần lễ nhạc, lý tưởng Vương Đạo, đại nhất thống trí tuệ, học thuyết tam thế và thiên tử nhất tuế... tư tưởng Nho giáo của chế độ chính trị"(8). Trong sách *Sinh mệnh tín ngưỡng và Vương đạo chính trị: Giá trị hiện đại của văn hoá Nho giáo*, ông chủ trương dùng "Vương đạo chính trị" của Nho giáo để thay thế chính trị dân chủ của phương Tây. Bởi theo Tưởng Khánh, "Vương đạo chính trị khác với chính trị dân chủ ở điểm, dân chủ chính trị trong vấn đề tính hợp pháp của chính trị dân chủ chỉ cường điệu hoá tính hợp pháp - cân bằng chính trị (9). Dựa vào tính hợp pháp tam tạng, Tưởng Khánh thiết kế ra một nghị hội tam viện chế: "Thông Nho viện" đại biểu tính hợp pháp của siêu việt thần thánh; "Thứ dân viện" đại biểu tính hợp pháp của nhân tâm dân ý; "Quốc thể viện" đại biểu tính hợp pháp của văn hoá - lịch sử. Sau đó, nghị hội bầu ra hệ thống hành chính, do nghị hội

(5) Bài đăng tại "Nga Hồ Nguyệt san" kỳ 170/171 (năm 1989/8/9).

(6) Tưởng Khánh. *Chính trị Nho học: Chuyển hướng của Nho học đương đại, đặc chất và phát triển*. Đài Bắc, Đường chính đường hoá sự nghiệp công ty, 2003, tr.140-143.

(7) *Sdd.*, tr.82-83, 174-175.

(8) *Sdd.*, tr.174.

(9) Xem: Tưởng Khánh. *Sinh mệnh tín ngưỡng và vương đạo chính trị: Giá trị hiện đại của văn hoá Nho giáo*. Đài Bắc, Đường chính đường hoá sự nghiệp công ty, 2004, tr.299-312.

phụ trách. Trong tam viện, chỉ có “Thứ dân viện” do bầu cử mà thành, “Thông Nho viện” do tông nho viện đề cử và uỷ thác, “Quốc thể viện” theo nguyên tắc thể tập của Diển Thánh công (cha truyền con nối) chỉ định(10). Chế độ tuyển cử của dân chủ hiện đại cố nhiên truyền từ dung tục chính trị và dân tụy chính trị, nhưng phương thức hoạt động của “Thông Nho viện” và “Quốc thể viện” liệu có thể tránh được sự tác động qua lại giữa lợi ích và chuyên đoán cá nhân không?

Theo tôi, việc thử khôi phục địa vị hình thái ý thức quốc gia của Nho học trong xã hội Trung Quốc hiện đại, cũng như tư tưởng của xã hội phương Tây hiện đại thử khôi phục sự hợp nhất chính giáo đều là viển vông, không phù hợp với thực tế.

Từ quan điểm của Từ Anh Thời và Tưởng Khánh, chúng ta có thể thấy rằng, họ đều khẳng định giá trị và ý nghĩa nội kinh chi học của Nho giáo trong xã hội hiện đại, nhưng về phương diện ngoại vương, cách nhìn của họ đều đi đến cực đoan: Tưởng Khánh thái quá, Từ Anh Thời không theo kịp thời đại. Từ Anh Thời, trong *Tư tưởng Nho gia và nhân sinh thường nhật*, đã dùng ý của Mỹ quốc đại sư nhân văn chủ nghĩa Irving Babbitt (1865-1933) trong “*dân chủ và lãnh tụ*” (*Democracy and Leadership*) để thể hiện quan điểm của mình rằng, cách dạy của Khổng Tử có đủ điều kiện cần và đủ cho phẩm chất của một lãnh tụ dân chủ. Từ Anh Thời còn chứng minh rằng, “thường nhật sinh hoạt hoá của Nho giáo thông qua phương thức gián tiếp có thể tiếp tục có tác dụng hỗ trợ trị quốc, bình thiên hạ”(11). Nghĩa là, Nho học đối với chính trị dân chủ vẫn còn có thể phát huy nhiều công năng.

Ở đây, chúng ta sẽ quay lại với vấn đề “nội thánh ngoại vương”. Tuy từ này lần đầu tiên được thấy ở “Trang tử, thiên hạ

biên”, nhưng vẫn hoàn toàn phù hợp để biểu đạt tính cơ bản đặc biệt của Nho học. Lý tưởng của Nho gia “nội thánh ngoại vương” khẳng định mối quan hệ của nội thánh và ngoại vương. Nếu Nho học hiện đại quả thật như lời của Từ Anh Thời, thì chỉ có thể hình thành một bộ nội thánh chi học, chỉ có tác dụng trong lĩnh vực tư, còn trong lĩnh vực công thì chỉ có tác dụng gián tiếp và do đó, nó làm mất đi tính cơ bản đặc biệt của Nho học.

Đến đây, chúng ta có thể mượn dùng pháp triết dụng ngữ của nhà triết học Đức G.W.F.Hegel (1770-1831), đem quan hệ của nội thánh và ngoại vương hiểu thành quan hệ của “đạo đức” (moralität) và “luận lý” (sittlichkeit). Học thuyết truyền thống Nho giáo của nội thánh cơ bản thuộc phạm vi của “đạo đức”, song nó cũng không hạn chế trong lĩnh vực chính trị, nó bao hàm gia đình, xã hội thị dân và do vậy, nó vô tình thuộc lĩnh vực chính trị. Đến gia đình cũng thuộc phạm vi Nho gia “ngoại vương”. Có thể nói, phạm vi can thiệp của Nho giáo “ngoại vương” tương đương với “luận lý” của Hegel. Đối với Hegel, “đạo đức” không thể dừng lại ở bản thân, mà bắt buộc phải quá độ đến “lý luận”, điểm này gần giống với sự khai triển trong “nội thánh” phải hướng tới “ngoại vương” của Nho học. Do vậy, tuy hiện tại, gia tộc đã chuyển biến thành tiểu gia đình hiện đại ở Đông Á truyền thống, nhưng Nho giáo truyền thống vẫn tiếp tục phát huy tác dụng thống hợp trong tiểu gia đình hiện đại. Chúng ta có thể thấy, ở Đông Á, nơi nào bảo tồn càng nhiều Nho giáo truyền thống (như Hàn Quốc, Đài Loan), thì càng tôn trọng thờ tổ. Trong xã hội người Hoa ở Singapo và Malaixia, hoạt động Nho giáo truyền thống và tế tổ thường có sự kết hợp mật

(10) *Sdd.*, tr.313-317.

(11) Từ Anh Thời. *Hiện đại Nho học luận*, tr.179.

thiết. Theo đó, Nho giáo có thêm xu hướng tôn giáo. Ở Indônêxia những năm gần đây bắt đầu công khai hoạt động Khổng giáo, cơ bản là dùng thờ tổ và lý luận gia đình làm trọng tâm. Trong thời gian Suharto cầm quyền, một thời kỳ dài Trung văn bị cấm học ở Indônêxia và do đó, người Hoa dưới 50 tuổi cơ bản là không biết tiếng Hoa. Nhưng, thông qua tổ chức gia đình và lý luận gia đình, Khổng giáo vẫn được bảo tồn.

Ngoài ra, trong lĩnh vực giáo dục, Nho học còn đưa ra tài liệu "giáo dưỡng" (trong bản tiếng Đức của Bildung), trong đó bao gồm giáo dục tiểu, trung học và giáo dục đại học. Trước kia, Chính phủ Quốc dân đảng của Đài Loan đã đưa "Tứ thư" vào giáo trình cấp ba "sách giáo khoa cơ bản văn hoá Trung Quốc". Mặc dù giáo trình này có mục đích chính trị và do vậy, đã bị giới học giả phê bình(12), nhưng không thể phủ nhận rằng, nó đã có những tác dụng nhất định. Tôi cũng từ giáo trình này mà có cảm hứng mãnh liệt với văn hoá Trung Quốc. Những năm gần đây, nhiều tổ chức ở Đài loan và Trung Quốc đại lục đã thúc đẩy vận động thể chế ngoại "nhi đồng đọc kinh", cũng có công dụng tương tự. Trong giáo dục đại học, tư tưởng Nho giáo có thể xuyên suốt giáo trình đọc hiểu kinh điển, tạo thành một vòng "thông thức giáo dục".

Hơn nữa, như ngành triết học, ngành Trung văn, ngành lịch sử ở đại học, tư tưởng Nho giáo cũng hình thành một đối tượng nghiên cứu chuyên ngành. Từng có người hoài nghi đây là một chiều hướng khoa học hoá, chuyên môn hoá, tri thức hoá tư tưởng Nho giáo và cho rằng, đây là một cách tước giản hoá tư tưởng Nho giáo, làm cho Nho giáo mất đi sinh mệnh. Những năm gần đây, trong những cuộc thảo luận ở Trung Quốc về vấn đề "Tính hợp pháp của triết học Trung Quốc" cũng đã xuất hiện kiểu hoài nghi này. Trọng

điểm của vấn đề mà phái hoài nghi đưa ra là: Tinh hoa của tư tưởng truyền thống phương Đông (bao gồm tư tưởng nho giáo) có thể tiếp tục lưu truyền trong thể chế học thuật phương Tây không? Song, đây lại là một điểm sai lớn nhất. Theo tôi, trọng điểm của vấn đề nên là: trong bối cảnh thể chế học thuật hiện đại của phương Đông và phương Tây, tư tưởng truyền thống có thể gìn giữ tinh hoa như thế nào? Pierre Hadot, triết gia người Pháp, trong *Triết học cổ đại và tinh thần huấn luyện*(13) đã đặc biệt nhấn mạnh ý nghĩa của triết học cổ đại (triết học Hy Lạp, La Mã). Và trong *Triết học với tư cách một phương thức sinh hoạt* ("Philosophy as a Way of Life"), ông chỉ ra rằng, trong thể chế học thuật của phương Tây hiện đại, nghĩa cổ của "triết học" đã bao gồm tất cả. Như vậy, tư tưởng truyền thống của phương Đông và phương Tây đều cùng đối diện với vấn đề chuyên ngành hoá, tri thức hoá học thuật hiện đại.

Rõ ràng, thể chế học thuật hiện đại, *một mặt*, cố nhiên không có cách nào bảo lưu sinh mệnh nguyên thủy của tư tưởng Nho giáo, song *mặt khác*, lại có thể đưa tư tưởng Nho giáo đi tới một hướng khác, như tri thức hoá Nho học. Tuy tri thức hoá Nho học so với "học vấn của sinh mệnh" của Nho học có một khoảng cách, nhưng nó lại có thể phát triển thành một bộ lý luận học hiện đại, có thể hình thành cơ sở lý luận của phê phán văn hoá, chính trị phê phán và xã hội phê phán lý luận.□

Người dịch: CHU HỒNG HẠNH

(*Cộng tác viên Viện Nghiên cứu Trung Quốc*)

(12) Xem: Hoàng Tuấn Kiệt. *Tư tưởng Nho giáo của văn hoá Đài Loan sau chiến tranh: tôn tại hình thức nội dung và công dụng* trong "Văn hoá Đài Loan và ý thức Đài Loan" (Đài Bắc, Nxb Đại học Đài Loan, 2006, tr.201-233).

(13) Pierre Hadot. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris, Etudes Augustiniennes, 1981.