

TÂN NHO GIÁO TRONG BỐI CẢNH ĐÔNG Á THỜI TRUNG ĐẠI: MỘT NGHIÊN CỨU VỀ SỰ HIỆN DIỆN CỦA TÂN NHO GIÁO TẠI NHẬT BẢN

TS. NGUYỄN VIỆT PHƯƠNG *
NCS. DƯƠNG XUÂN NGỌC HÀ **
THS. ĐẶNG BÙI ANH ĐÀO ***

TÓM TẮT

Tân Nho giáo với tính cách là một hình thái phát triển quan trọng của Nho giáo, hình thành vào cuối thời Đường và đạt đến đỉnh cao vào giai đoạn Tống - Minh, đã đánh dấu sự chuyển biến sâu sắc trong tư duy của giới Nho sĩ. Từ chỗ đặt trọng tâm vào các vấn đề đạo đức thuần túy, Tân Nho giáo phát triển thành một hệ thống tư tưởng chặt chẽ, tích hợp các yếu tố siêu hình học. Trong bối cảnh bang giao rộng mở của các quốc gia Đông Á thời trung đại, Tân Nho giáo không chỉ duy trì vai trò là một truyền thống tư tưởng đặc trưng của Trung Quốc mà còn được truyền bá, tiếp nhận, bản địa hóa và phát triển đa dạng ở các quốc gia trong khu vực. Đặt trong tầm nhìn Đông Á, bài viết phân tích sự hiện diện của Tân Nho giáo ở Nhật Bản để làm sáng tỏ tính thống nhất trong đa dạng của trào lưu tư tưởng này. Nghiên cứu này cho thấy rằng, quá trình tiếp nhận và bản địa hóa của Tân Nho giáo ở Nhật Bản không chỉ cung cấp một minh chứng cụ thể cho sức sống bền bỉ của Tân Nho giáo với tính cách là hiện thân chung của nền văn minh Đông Á, mà còn đóng góp một mảnh ghép vào bức tranh văn hóa của khu vực từ góc độ triết học.

Từ khóa: Tân Nho giáo, Siêu hình học, Nho - Thần, Văn minh Đông Á

Nhận bài: 25/2/2025; đưa vào quy trình biên tập 25/2/2025; duyệt đăng 25/4/2025.

1. DẪN NHẬP

Trong *Nền đạo đức Tin Lành và tinh thần của chủ nghĩa tư bản*, Max Weber (1864 - 1920) từng khơi lên những cuộc tranh luận đầy kích thích cho giới học thuật khi ông cho rằng, tôn giáo là yếu tố trung tâm cấu thành văn minh nhân loại mà đỉnh cao là tinh thần duy lý. Song, cũng chính ông trong *Konfuzianismus und Taoismus: Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen* (Nho giáo và Đạo giáo: Luân lý học kinh tế của các tôn giáo trên thế giới) đã nêu đích danh các truyền thống tôn giáo của Trung Quốc lại thiếu những động lực nội tại cho tiến trình hiện đại hóa. Bởi lẽ, sự “khổ hạnh thế gian” (Innerweltliche Askese) với tư cách

là nguồn gốc của đạo đức Tin Lành lại bị truyền thống Trung Quốc “xem thường như một sự ký sinh” [19, tr. 229].

Xét riêng trường hợp Nho giáo, hai luận đề trên của Weber phần nào lột tả sự chuyển mình mang tính bước ngoặt của học thuyết này từ tính luân lý cổ điển sang những gợi ý mới mẻ hơn với tên gọi “Tân Nho giáo” (Tống Nho, Lý học). Trong tác phẩm *Lý học Tống - Minh*, học giả Trần Lai 陳來 đã đưa ra một nhận định đáng chú ý rằng, Tân Nho giáo là “hiện thân chung của nền văn minh Đông Á” [10, tr. 11]. Vậy, điều gì khiến cho Tân Nho giáo trở thành một chất keo kết dính như vậy thay vì các giai đoạn Nho giáo khác trong lịch sử? Đây chính là mấu chốt để chúng tôi thực hiện nghiên cứu về sự du nhập và

* Khoa Lý luận chính trị, Trường Đại học Khoa học, Đại học Huế.

** Khoa Triết học, Trường Đại học Khoa học Xã hội và Nhân văn, Đại học Quốc gia Hà Nội (Tác giả liên hệ).

*** Khoa Công tác xã hội, Trường Đại học Sư phạm Nghệ Thuật Trung ương.

hiện diện của Tân Nho giáo ở Nhật Bản thời trung đại. Để qua đó phần nào luận giải rằng học thuyết này không chỉ là một hệ tư tưởng mang tính thống nhất về nguyên tắc, mà còn là dấu chỉ sinh động của quy luật tiếp biến văn hóa. Và hơn hết, nghiên cứu này còn cho thấy Tân Nho giáo đủ cơ sở làm động lực cho tiến trình hiện đại thay vì đón nhận một sự phê phán mang tính toàn cục của Weber.

2. BUỔI ĐẦU CỦA TÂN NHO GIÁO Ở NHẬT BẢN: TỪ CỬA THIÊN ĐẾN CỬA THÁNH

Truy xét về mốc khởi đầu và phương hướng địa lý của quá trình du nhập Nho giáo vào xứ sở mặt trời mọc cho thấy, trong bối cảnh bang giao rộng mở giữa Nhật Bản thời Thiên Hoàng Ojin và vương quốc Bách Tế dưới triều đại Chogo Wang (Tiêu Cổ Vương), một học giả ở Bách Tế lúc bấy giờ là Wang In (王仁, Vương Nhân ? - ?) đã mang theo các thư tịch như *Luận ngữ*, *Thiên tự văn* dong buồm sang Nhật Bản để truyền thụ. Người Nhật gọi những học giả như Wang In là Quy hóa nhân, tức là người mang văn hóa đến để truyền bá.

Tư tưởng Nho học được truyền bá ở vào buổi sơ khai này vốn chỉ là một học thuyết thứ cấp và mảnh vụn. Nó chưa tạo ra được thanh thế về siêu hình học mà chỉ thuần túy về đạo đức, chính trị - xã hội. Đặc biệt, ngay từ đầu Nho học đã gắn liền với tầng lớp quý tộc, bị thu tóm để đưa vào thành quách phong kiến, trở thành *cái học nhà quan*, “ly khai nếp sống thanh đạm căn bản [...] sinh hoạt thuần theo xa hoa trường giả tính” [3, tr. 96]. Chiếu theo quy luật tiếp biến văn hóa, thật khó để khẳng định tình trạng này có thể chứng minh Nho giáo đã thâm nhập vào nền tảng tinh thần của Nhật Bản. Chúng tôi cho rằng, cốt lõi vấn đề không nằm ở việc giới thượng lưu quan tâm hay thu góp được bao nhiêu kinh điển Nho học, mà ở chỗ học thuyết này được thông tục hóa ở mức độ nào. Đến thời kỳ Edo (1603 - 1868), bằng những nỗ lực của mình, chế độ Mạc phủ Tokugawa đã nâng tầm Nho giáo và từng bước giới thuyết rộng rãi đến đại chúng dưới tên gọi Tân Nho giáo.

Tại đây, Tân Nho giáo được chấp nhận không chỉ bởi giới cầm quyền mà còn cả tầng lớp thứ dân. Kết hợp với truyền thống bản địa, Tân Nho giáo đã nhân hóa thời kỳ Edo thành một thực thể sống động thể hiện rõ lập trường chính trị, dân tộc dưới hai thành tố cốt lõi là **Chu Tử học - Shushigaku** (đại diện cho nền quan học chính trị) và **Dương Minh học - Oyomeigaku** (hiện thân cho tính bình dân đậm nét). Có thể khẳng định rằng, với việc thấu nhập vào đời sống xã hội Nhật Bản, Tân Nho giáo đã trở thành cơ sở tư tưởng chủ đạo của quá trình bản địa hóa Nho giáo trên vùng đất này.

So với Dương Minh học, Chu Tử học xuất hiện sớm hơn. Ngay từ giai đoạn Mạc phủ Muromachi (1336 - 1573), tinh thần của Chu Hy (1126 - 1271) - người tập đại thành Chu Tử học, đã hiện diện nhờ công của các thiền sư Lâm Tế Nhật Bản. Những thiền sư như Enni Benen (Viên Nhĩ Biện Viên 1202 - 1280), Rankei Doryu (Lan Khê Đạo Long 1208 - 1268) trong quá trình sang Trung Quốc tham học đã mang về những trước tác của Chu Tử học để phổ biến, như *Đại học hoặc vấn*, *Luận ngữ tinh nghĩa...* Ban đầu, các tác phẩm này được họ tiếp cận như là phương pháp đọc văn Trung Quốc thay vì một hệ thống tư tưởng. Dần về sau chúng tiếp tục được phổ biến mạnh trong trào lưu Gozan Bungaku (Ngũ sơn văn học) của các thiền sư khác như Kokan Shiren (Hồ Quang Sư Luyện 1278 - 1346), Chugan Engetsu (Trung Nham Viên Nguyệt 1300 - 1375).

Chính tinh thần phá chấp cầu học này của Thiền đã mở ra cánh cửa khả quan cho Chu Tử học thâm nhập. Sự kết hợp giữa Chu Tử học, Thiền và tinh thần Võ sĩ đạo của Mạc phủ đã tạo lập một thế chân vạc vô cùng vững chắc cho tư tưởng Nhật Bản về sau. Tuy vậy, Chu Tử học lúc này vẫn chưa tiến bước lên vũ đài chính trị mà vẫn chỉ nép trong cửa thiền. Tình hình chỉ thực sự thay đổi khi Fujiwara Seika (Đằng Nguyên Tinh Oa, 藤原惺窩, 1561 - 1619) dụng công giới thiệu học phái này cho giới quý tộc.

Xuất thân là một nhà sư, Seika sau quá trình dài tu tập tham thiền đã quay trở về với

Nho giáo. Lập trường của Seika được xác lập vào thời điểm ông tiếp cận những tác phẩm của Nho học Triều Tiên nhờ vào mối bang giao của hai nước. Cụ thể đó là *Thiên mệnh đồ thuyết* của Yi Hwang (Toegye 1502 - 1570), một nhà Nho nổi tiếng được công nhận là người sáng lập Chu Tử học Triều Tiên. *Thiên mệnh đồ thuyết* là hình vẽ cùng những thuyết giảng về sự khởi phát Tứ độn (bốn đầu mối của cái thiện) và Thất tình (bảy loại cảm xúc của con người) thông qua Lý, Khí. Tính chất của các đồ hình này nói chung giúp nắm bắt một cách trực quan những luận điểm khó hiểu, cũng như góp phần khảo nghiệm sự xác tín của Chu Tử học đối với Nho học. Chính vì vậy, xét về gốc gác, Seika thuộc nhánh Chu Tử học của Yi Hwang.

Seika lập ra một học phái gọi là Lãnh Tuyền, tiếp nhận và phổ biến Chu Tử học rộng rãi. Bộ Tứ thư *Ngũ kinh Oa huấn* của ông là trước tác sớm nhất giải thích tinh thần Chu Hy trong *Tứ thư tập chú*. Cùng lập trường “sự cao minh của Tống Nho, sáng như sự chân thành của đạo ta vậy” [12, tr. 62], tư tưởng của ông còn hàm chứa tinh thần của Dương Minh học, khi xem các đại biểu của phái này tuy có nhiều sai biệt về ngôn từ nhưng lại thấu nhập vào nhau mà không hề khác biệt. Vai trò của Seika không chỉ ở chỗ thiết lập và phổ biến Chu Tử học, mà bên cạnh đó, ông còn tiến cử một môn đệ *không thể thay thế được* đối với Mạc phủ Tokugawa, đó là Hayashi Razan.

3. CHU TỬ HỌC LÂM GIA: SỰ Củng Cố THỂ QUYỀN CỦA MẠC PHỦ TOKUGAWA

Hayashi Razan (Lâm La Sơn, 林羅山, 1583 - 1657) tuy là người kế thừa của Seika, nhưng khác ở chỗ, ông luôn kiên định một lập trường Chu Tử học triệt để. Sự kiện Mạc phủ cho phép Razan thành lập học phái riêng để đào tạo quan chức (Lâm gia), đồng thời bổ nhiệm ông vào vai trò quân sư toàn diện, là bước ngoặt quan trọng đánh dấu việc Chu Tử học trở thành quan học của chính quyền Tokugawa. Tư tưởng triết học, chính trị của Razan nằm gọn trong bộ

Lâm La Sơn văn tập. Khi giải quyết mối quan hệ Lý Khí cũng như bản chất con người, ông thể hiện rõ lập trường nhất nguyên duy Lý, bài trừ Dương Minh Học: “Lý, Khí một mà hai, hai mà một, đó là cái ý của Tống Nho vậy. Nhưng Vương Dương Minh nói: ‘Lý là cái trật tự của khí, Khí là cái dụng của Lý’. Nếu nghĩ như thế này, tắc có cái hại của sự chi li” [11, tr. 844].

Tuy Chu Tử học đã được giới thiệu rộng rãi và bước lên đỉnh cao học thuật, nhưng một đặc điểm nổi bật của phần lớn nho sĩ thời Edo chính là “không bước vào địa hạt của tôn giáo hay siêu hình học” [2, tr. 194]. Thay vào đó, họ chú tâm vào vấn đề trị loạn, hưng vong trên nền tảng của các yếu tố luân thường đạo lý. Với định hướng này, Razan đã tạo ra dấu ấn đậm nét trong đời sống đạo đức Nhật Bản bằng một loạt tư tưởng mang tính tuân phục thời đại như “ngũ luân”, “thiên hạ quý tiện chi nghĩa”. Những tư tưởng này được ông và các môn đệ Lâm gia thuyết giảng, truyền bá nhằm tăng cường quyền lực cho tầng lớp võ tướng, củng cố nền thống trị lâu dài của triều đại Tokugawa.

Sự phát triển mạnh mẽ của Tân Nho giáo từ Seika đến Razan đồng nghĩa rằng Thiên tông đã dần bị đẩy lui về sơn môn và nhường chỗ cho việc lý thuyết hóa, hệ thống hóa Võ sĩ đạo theo hướng nhất quán với Chu Tử học. Điều này là tất yếu bởi lẽ “nếu họ [các võ sĩ - nhóm tác giả chú thích] không hiểu về Chu Tử học, thì sẽ không được Mạc phủ tuyển dụng” [9, tr. 6]. Dẫu vậy, một vấn đề nảy sinh ở đây là trong hệ thống quyền lực kép giữa Thiên Hoàng và Shogun thì chữ Trung sẽ được định vị như thế nào? Lâm gia giải quyết vấn đề này một cách rất ráo dựa trên ý chí của Mạc phủ. Cần biết rằng, tính chính thống của Thiên Hoàng vốn dĩ đã được xác lập từ thời Cải cách Taika (Đại hóa cải cách) với đại ý khẳng định ngôi vị vĩnh viễn của Thiên Hoàng cả về thần quyền và thế quyền, điều này đã thấm sâu vào tiềm thức của tầng lớp võ tướng. Chính tại đây, nếu Mạc phủ Tokugawa muốn dùng võ tướng như một nắm đấm quyền lực, cố nhiên sẽ phải thay đổi tâm tính của họ. Razan đã

khéo léo lý giải sự chuyển biến của lòng trung rằng, “ân trọng hay nghĩa trọng là tùy theo thời thế” [1, tr. 341]. Tinh tế hơn, Mạc phủ không đẩy ý chí của mình lên cao độ đến mức phải bác bỏ vị thế của Thiên Hoàng. Thay vào đó, họ vẫn duy trì lý tưởng “thiên mệnh”, “tôn quân” nhằm cầm tù triều đình Kyoto dưới hình thức một biểu tượng bị kiểm soát và “cẩn thận phủ cho những tù nhân đó một lớp mạ vàng” [4, tr. 221].

Đặt trong tương quan so sánh, có thể thấy đặc điểm trên mang khá nhiều nét tương đồng với xã hội Trung Hoa thời Chiến Quốc. Nếu như ở thời Xuân Thu, chế độ tông pháp nhà Chu vẫn còn giữ được ít nhiều ảnh hưởng và được Khổng Tử nhiệt thành bảo vệ, thì thời Chiến Quốc gắn liền với quá trình chuyển biến mạnh mẽ của hình thái kinh tế xã hội từ chiếm hữu nô lệ sang phong kiến. Từ lập trường của giai cấp địa chủ mới nổi, Mạnh Tử đã phân thành hai mô hình chính trị chủ đạo: Vương chính và bá chính. Ông ủng hộ nền chính trị vương đạo, nhưng lại “không nêu ra thiên tử nhà Chu” [6, tr. 303]. Theo theo quan điểm của Mạnh Tử, chỉ cần người đứng đầu biết thực hiện nhân chính thì vương đạo tự khắc được thi hành: “Nuôi được người sống, chôn cất kẻ chết, không còn hờn oán, đó là bước đầu của cái lễ thi hành vương đạo vậy” [7, tr. 4b]. Nghĩa là, quý tộc hoàn toàn có thể thay vua trị quốc nếu thấu hiểu và tự giác thực hiện nhân chính. Tại Nhật Bản, Mạc phủ Tokugawa tự nhận rằng đường lối của mình là vương đạo. Razan là nhân vật tiên phong vận động áp dụng đường lối đó không chỉ trong chính trị mà còn lên giáo dục và tôn giáo dưới tên gọi “nhất trí vương đạo” [3, tr. 300]. Chính nhờ nỗ lực này, Chu Tử học không chỉ nắm giữ vị trí thượng hạng trong các học thuyết chính trị, mà còn kiêm thông đường lối giáo dục, tôn giáo để chỉ đạo mọi hành vi xã hội của người Nhật Bản đương thời, nhất là tầng lớp võ sĩ.

Tựu trung, tư tưởng của Hayashi Razan cùng môn đồ Lâm gia đã góp phần quan trọng định hình bản sắc và trật tự riêng của nhà Tokugawa trong bối cảnh quyền lực kép:

Thiên Hoàng - Mạc phủ. Sức ảnh hưởng của Lâm gia lớn đến mức vào năm 1790, Mạc phủ đã ban hành “Dị học đình chỉ lệnh” (Lệnh cấm dị học) nhằm độc tôn Chu Tử học, gián tiếp mở rộng đường cho sự phát triển của khuynh hướng kết hợp Chu Tử học - Thần đạo. Nhờ đó Chu Tử học nói riêng, Tân Nho giáo nói chung ngày càng được bản địa hóa sâu sắc. Điển hình nhất của khuynh hướng này là dòng Thùy Gia Thần đạo (Suika Shinto) của Yamazaki Ansai.

4. THÙY GIA THẦN ĐẠO CỦA YAMAZAKI ANSAI: KHI “NHỒ THẦN NHẤT TRÍ”

Yamazaki Ansai (Sơn Kỳ Âm Trai, 山崎闇斎, 1619 - 1682) vốn xuất thân từ cửa thiền, về sau hoàn tục và chuyển hướng sang Chu Tử học. Ông hoàn toàn tán đồng các quan điểm triết học của Chu Hy, từ đó định hình nên một xu hướng học thuật mang đậm màu sắc kinh nghĩa, tức chủ yếu trích dẫn lời của Chu Hy theo truyền thống thuật nhi bất tác. Sự xác quyết rõ ràng về lập trường của Ansai đến mức người ta phải công nhận rằng, “ở đất nước này, người duy nhất thông đạt Chu Hy là Yamazaki Ansai” [17, tr. 411].

Để bảo vệ quyền lợi của tầng lớp võ tướng, Ansai đã sáng lập một dòng Thần đạo mang dấu ấn riêng biệt, có tên là *Thùy Gia Thần đạo*. Trước đó, Razan đã cố gắng lý tính hóa thần đạo trong quá trình xiển dương Chu Tử học, sau này Ansai chọn một phương án khác. Ông kế thừa cả siêu hình học và quan điểm danh phận của Chu Tử học để tái diễn giải nguồn gốc phả hệ của Thần đạo. Chẳng hạn, ông dựa trên các lập luận về vô cực - thái cực, âm dương ngũ hành của Chu Đôn Di (Người đặt nền cho tất cả trào lưu Tân Nho giáo Trung Quốc) trong *Thái cực đồ thuyết* để giải thích hệ thống *Thần thế thất đại* (bảy thế hệ thần) trong Nhật Bản thư kỷ, từ đó đi đến kết luận rằng, các vị thần trong phả hệ này thực chất là hiện thân của cả hỗn độn (vô cực) và trật tự (thái cực).

Khi truy tìm nguồn gốc Lý và Khí trong hệ thống Thần đạo của mình, Ansai không

phân chia rạch ròi vị thần nào đại diện cho Lý hoặc Khí. Ngay cả Kunitokotachi - Vị thần đầu tiên trong bảy thế hệ thần cũng không được xem là hiện thân độc lập của một trong hai yếu tố này. Thay vào đó, Ansai nhấn mạnh sự hợp nhất Lý và Khí trong khái niệm về thần: “Thần cũng là cái Khí theo Lý mà xuất nhập” [15, tr. 167]. Luận điểm này phản ánh tinh thần *một mà hai, hai mà một* của Chu Tử học. Các biểu tượng thần thoại thường được hình dung như sự phóng chiếu hoặc nhân cách hóa từ con người, do đó, bản chất của thần không thể tách rời khỏi khía cạnh đạo đức. Điều này đặt ra câu hỏi về thiện và ác trong tính cách của thần. Ansai đã khai thác quan niệm của Chu Tử học về thuyết *Tính khí chất* với kỳ vọng tìm thấy ở đó một cách tiếp cận mới cho vấn đề tính người. Theo quan niệm này, Lý bên trong con người vốn mang tính thiện, khi gặp Khí ngay thẳng và trong sáng thì tính thiện ấy của Lý sẽ triển hiện ra bên ngoài. Ngược lại, tính thiện của Lý sẽ bị che khuất mà sinh ra tính ác bởi phần Khí bất chính và ứ tập. Sự thông đạt Chu Tử học của Ansai cho phép ông luận giải rằng: “Cho nên khí chính trực thì tắc thần chính trực, khí tà vạy thì thần cũng tà vạy vạy. Người ta nếu có thể tĩnh lặng quan sát cái bắt đầu của điều hỗn loạn, khử đi tà ứ, đạt được sự rõ ràng, chính trực để tiến hành cầu đảo, thì thần chính trực ban phúc đến, thần tà vạy tiêu đi tai họa vạy, há có thể bất kính” [16, tr. 271].

Ansai không chỉ đơn thuần bàn luận về sự hành trì tôn giáo, mà còn gọi ra một công phu cốt lõi trong Chu Tử học, đó chính là phép *cư kính* (Chú trọng thái độ khiêm cung khi tu dưỡng đạo đức). Trình Di xem cư kính là gốc cho sự tu dưỡng, “hàm dưỡng tất dụng kính” [13, tr. 11b], còn Chu Hy nhấn mạnh cần phải bàn về chữ Kính bởi “công phu ở chữ *Kính* là phần không thể thiếu của cửa Thánh, từ đầu đến cuối không được có khoảnh khắc gián đoạn” [8, tr. 18b]. Phương pháp này nhằm mục đích thiết lập một tư thế giúp con người có thể thấu đạt bản chất sự vật (*cùng Lý*). Nói cách khác, *cư kính* - *cùng Lý* song hành với nhau đưa con người đạt đến cảnh giới cao thâm về

tinh thần. Nhưng Ansai dường như lại thuận về *cư kính*, thể hiện qua sự “khất khe về luân lý đạo đức [...] coi trọng tính tuyệt đối trong quan hệ quân thần, nên được nhiều phiên chủ tin cậy” [2, tr. 214]. Điều đó cho thấy, trên chặng đường tìm kiếm tri thức siêu hình, Ansai đã dừng lại ở quan hệ danh phận trong xã hội. Quả thật đây là một sự đan cài rất tinh vi giữa triết học, tôn giáo và chính trị.

5. DƯƠNG MINH HỌC NHẬT BẢN VÀ SỰ LƯU CHUYỂN TÂN NHO GIÁO ĐẾN ĐẠI CHÚNG

Hành trang Tân Nho giáo mang đến Nhật Bản không chỉ có Chu Tử học, mà còn có một học phái khác: Dương Minh học. Tuy yếu thế so với Chu Tử học ở bình diện quan học, nhưng Dương Minh học lại đóng vai trò quan trọng trong quá trình lưu chuyển Tân Nho giáo đến các tầng lớp thứ dân. Trong quá trình đó, đóng góp nổi bật phải kể đến Nakae Toju (Trung Giang Đằng Thụ, 中江藤樹, 1608 - 1648) cùng lập trường vô giai cấp nổi tiếng của ông. Bằng kiến văn của mình, ông đã xác lập một hệ thống lý luận đối trọng với Chu Tử học của Mạc phủ.

Qua tác phẩm *Ông vấn đáp* (Đối thoại giữa trưởng bối và người cầu học), Toju đã thể hiện rõ lập trường Chủ Khí với việc khẳng định rằng, mọi thứ đều được sáng tạo bởi ý chí của Thái Ất Đại Thần: Một biểu tượng tôn giáo phổ quát mang khuynh hướng Nho - Thần. Theo ông, biểu tượng này phú bẩm bên trong con người như một dạng “khí tại nội tâm” [3, tr. 311]. Từ quan điểm đó, Toju truy tìm tiêu chuẩn tối cao của đạo đức bằng cách tự suy xét bản ngã, thay vì sử dụng phương pháp cùng Lý hướng ngoại của Chu Tử học. Tính độc đáo trong tư tưởng của Toju thể hiện ở cách ông nhìn nhận Thần đạo như là hiện hữu trọn vẹn trong tâm, cũng chính là điều không thể tìm thấy ở Dương Minh học Trung Quốc.

Tư tưởng cốt lõi của Dương Minh học có thể được tóm gọn bằng khẳng định: Tâm tức Lý. Cấu trúc của Tâm là một thể thống nhất chứ không có sự phân chia rạch ròi giữa Lý và Khí như Chu Tử học. Điều đó cho phép bản ngã quán chiếu

vào Tâm để nắm bắt toàn bộ bản chất của tạo hóa, thay vì dùng phép phân tích mang tính kỹ thuật (duy lý). Dù Toju coi biểu tượng của Thần đạo như là bản chất nội tâm cao nhất cần phải nhận thức, nhưng vẫn bị Mạc phủ xem là dị học. Nguyên nhân chính có thể được giải thích từ sự đối lập căn bản giữa Dương Minh học và Chu Tử học. Nếu như Dương Minh học chú trọng tự do nội tâm, thì Chu Tử học lại đề cao thứ bậc rõ ràng, là sự cầu tìm, rèn luyện (thích hợp hơn với tính chất chỉ huy của mô hình Mạc phủ).

Toju đã mở rộng đối tượng truyền thụ tư tưởng phiếm thần của mình một cách phóng khoáng, không phân biệt giai cấp, tầng lớp, hạng người, từ nông thôn đến thành thị, từ bậc đại phu xuống hạng thứ dân. Ở mức độ nhất định, có thể nhận ra quan điểm giáo dục không phân biệt của Toju rất gần gũi với tinh thần “nhân tài thi giáo” hay “hữu giáo vô loại” của Khổng Tử. Tuy nhiên, trong một bối cảnh xã hội mà chính quyền võ gia Tokugawa “cố gắng làm cho ngưng đọng trong tình trạng bán bất động không tưởng, theo kiểu Platon” [5, tr. 256], thì thật dễ hiểu tại sao tư tưởng bình đẳng của Toju bị Mạc phủ kiên quyết bài trừ. Mục đích của thái độ bài trừ này là nhằm ngăn chặn sự dao động lập trường của giới võ sĩ - trụ cột chính trị của Mạc Phủ. Dương Minh học của Toju xem tự do nội tâm phát xuất từ sự phóng chiếu của Thần đạo là mang tính tự nhiên, hoàn toàn đối lập với tính cưỡng cầu của Chu Tử học. Tự do nội tâm này có thể khơi dậy nơi “những kẻ cầm gươm” một nhận thức mới: Tin vào trí lương tri/ tín ngưỡng của bản thân, thay vì hành xử theo Lý mà Mạc phủ đã đặt định. Sự lựa chọn như vậy một khi xuất hiện không chỉ thách thức quyền kiểm soát tư tưởng của Mạc phủ, mà còn khiến cho mâu thuẫn giữa Dương Minh học và Chu Tử học trở nên bất khả dung hòa. Khi Toju phê phán Chu Tử học và cố gắng xây dựng một thế giới quan mới cho giới võ sĩ, bản thân ông không đứng chân bên trong dòng văn hóa chính thống của Chu Tử học, tức là “tách mình khỏi quyền lực pháp lý của Mạc phủ” [18, tr. 262]. Về vấn đề này, theo cách nhìn của chúng tôi, dù cho Dương Minh học và những trào lưu

Nho học khác có thể đứng ngoài Tân Nho giáo để phê phán Chu Tử học, nhưng xét đến cùng, những sự phê phán đó vẫn không thể đứng ngoài ý thức hệ phong kiến.

6. KẾT LUẬN

Lịch sử thăng trầm hơn 260 năm của thời đại Edo là một dấu mốc quan trọng đánh dấu sự chuyển mình của Tân Nho giáo ở Nhật Bản. Bối cảnh chính trị, xã hội Nhật Bản lúc bấy giờ đã bản địa hóa Tân Nho giáo đến mức công phu của nó “vượt xa các nhà Nho Trung Quốc và Triều Tiên” [14, tr. 138]. Dù là Chu Tử học hay Dương Minh học, Người Nhật đều đã biến đổi chúng để thiết đặt nên cấu trúc xã hội vừa tuân phục lại vừa thực dụng. Điều này phần nào phản ánh rõ nét tinh thần “khổ hạnh tại thế” - hạt nhân của của chủ nghĩa duy lý mà Weber đã nêu lên. Nói như vậy, có nghĩa rằng Tân Nho giáo ở Nhật Bản đã có những bước chuyển để tránh đi sự phê phán của Weber. Bước chuyển này chính là sự tự giác về giá trị dân tộc Nhật Bản.

Đặt trong tầm nhìn Đông Á, Tân Nho giáo trong quá trình phát triển đã xem các dân tộc trong khu vực là chủ thể chân chính sáng tạo ra nó. Trong quá trình này, mỗi dân tộc với đặc điểm lịch sử và căn tính riêng lại “sáng tạo” Tân Nho giáo theo một cách mới mẻ, góp phần làm cho nó trở thành một thực thể vừa thống nhất, vừa đa dạng. Sự hiện diện và ảnh hưởng của Tân Nho giáo tại Nhật Bản thời trung đại không chỉ cho chúng ta thấy học thuyết này được tiếp biến và bản địa hóa một cách linh hoạt như thế nào, mà còn góp phần cung cấp một minh chứng cụ thể cho tầm vóc của một hệ tư tưởng đóng vai trò là hiện thân chung cho nền văn hóa khu vực.

TÀI LIỆU TRÍCH DẪN

A. Tài liệu tiếng Việt

1. Thích Thiên Ân (2018): *Lịch sử tư tưởng Nhật Bản*, Nxb. Khoa học Xã hội, Hà Nội.
2. Fumihiko, S (2011): *Lịch sử tôn giáo Nhật Bản* (Phạm Thu Giang dịch), Nxb. Thế giới, Hà Nội.
3. Kazuyoshi, I (2019): *Nhật Bản tư tưởng sử* (Chân Vũ Nguyễn Văn Tần dịch), Nxb. Khoa học Xã hội, Hà Nội.
4. Mason, R & Caiger, J (2003): *Lịch sử Nhật Bản* (Nguyễn Văn Sỹ dịch), Nxb. Lao Động, Hà Nội.
5. Toynbee, A (2002): *Nghiên cứu về lịch sử - Một cách thức diễn giải* (Nguyễn Kiến Giang và cộng sự dịch), Nxb. Thế giới, Hà Nội.

B. Tài liệu tiếng nước ngoài.

6. 馮友蘭 (2001) : 《中國哲學史新編》《三松堂全集》(卷8)。鄭州: 河南人民出版社。(Phùng Hữu Lan (2001): *Trung Quốc triết học sử tân biên. Trong Tam tòng đường toàn tập* (Tập 8). Trịnh Châu: Hà Nam Nhân Dân Xuất bản xã.)
7. 朱熹 (宋) : 《孟子集註·梁惠王章句上》《四書章句集注》。載於《欽定四庫全書》。文淵閣。(Chu Hy (Tống): *Mạnh Tử tập chú: Lương Huệ Vương chương cú thượng* (Tứ thư chương cú tập chú). Trong *Khâm định tứ khố toàn thư*. Văn Uyên Các.)
8. 朱熹 (宋) : 《朱子語類》(卷十二, 學六:持守)。載於《欽定四庫全書》。文淵閣。(Chu Hy (Tống): *Chu Tử ngữ loại* (Quyển 12, Học lục: Trì thủ). Trong *Khâm định tứ khố toàn thư*. Văn Uyên Các.)
9. 汪高鑫 (2008) : 〈古代東亞文化圈的基本特徵(一)〉《巢湖學院學報》(02), 1-6。(Uông Cao Hâm (2008): *Những đặc trưng cơ bản của vòng tròn văn hóa Đông Á cổ đại* (1). Sào Hồ Học viện Học báo (02), tr. 1-6.)
10. 陳來 (2004) : 《宋明理學》。上海:華東師範大學出版社。(Trần Lai (2004): *Tống Minh Lý học*. Thượng Hải: Hoa Đông Sư phạm Đại học xuất bản xã)
11. 林羅山 (1930) : 《隨筆四》。載於《林羅山文集》(卷六十八)。東京: 弘文社。(Hayashi Razan (1930): *Tùy bút tứ*. Trong *Lâm La Sơn văn tập* (Quyển 68). Đông Kinh: Hoàng Văn Xã.
12. 趙乃章 (1998) : 〈論日本近世獨立儒學朱子學之祖藤原惺窩的哲學思想〉《遼寧大學學報》(哲學社會科學版)(04), 62-64。(Triệu Nãi Chương (1998)-

Luận về tư tưởng triết học của Fujiwara Seika: Người đặt nền móng cho dòng Chu Tử học độc lập trong Nho học Nhật Bản cận thế. *Liều Ninh Đại học Học báo* (Ấn bản khoa học xã hội và triết học) (04), tr. 62-64.)

13. 程顥; 程頤 (宋) : 《二程遺書》(卷18) (朱熹編)。載於《欽定四庫全書》。文淵閣。(Trình Hạo; Trình Di (Tống): *Nhị Trình di thư* (Quyển 18), (Chu Hy biên hiệu). Trong *Khâm Định Tứ Khố Toàn Thư*. Văn Uyên các.)
14. 董灝智 (2017) : 〈近世日本“自文化中心主義”的初步形成——以《大學》《中庸》的“日本化”為中心〉《歷史研究》(04), 128-139+192-193。(Đổng Hạo Trí (2017): Sự hình thành sơ bộ của “chủ nghĩa trung tâm văn hóa tự thân” ở Nhật Bản thời cận thế: Lấy sự “Nhật Bản hóa” *Trung Dung* và *Đại học* làm trung tâm. *Nghiên cứu lịch sử* (04), tr. 128-139+192-193.)
15. 山崎闇齋 (1936): 《文会筆録》《山崎闇齋文集》(卷 1)。日本古典學會編。(Yamazaki Ansai (1936): *Văn hội bút lục*, trong *Yamazaki Ansai toàn tập* (Tập 1). Biên tập bởi Hội cổ điển học Nhật Bản. <https://ndlsearch.ndl.go.jp/books/R100000039-I12222291>
16. 山崎闇齋 (1936): 《垂加文集》《山崎闇齋文集》(卷 2)。日本古典學會編。(Yamazaki Ansai (1936): *Thùy Gia văn tập*, trong *Yamazaki Ansai toàn tập* (Tập 2). Biên tập bởi Hội cổ điển học Nhật Bản. <https://ndlsearch.ndl.go.jp/books/R100000039-I12284849>
17. Nobukuni, K & Steben, B. D (2014): ZHU Xi and “ZHU Xi-ism”: Toward a Critical Perspective on the Ansai School. In C.-c. Huang & J. A. Tucker (Eds.), *Dao Companion to Japanese Confucian Philosophy* (Vol. V, pp. 411-422). Dordrecht: Springer. doi:10.1007/978-90-481-2921-8_14
18. Steben, B. D (1998): Nakae Tōju and the Birth of Wang Yang-Ming Learning in Japan. *Monumenta Serica* (46), pp. 233-263. doi:10.1080/02549948.1998.11731318
19. Weber, M (1951): *The Religion of China: Confucianism and Taoism* (translated by Hans H. Gerth). New York: Free Press.