

“NHÂN VŨ LUẬN” NHO GIÁO MỚI VÀ THỰC TIỄN Ở VIỆT NAM

“NHAN VU LUAN” - NEW CONFUCIANISM IN VIETNAM TODAY

*Nguyễn Ngọc Thơ**

1. Đặt vấn đề

Cho đến nay vấn đề môi trường không còn là một hiện tượng cục bộ của riêng cộng đồng quốc gia – dân tộc nào, mà đã trở thành một vấn nạn chung của nhân loại. Các nhà lập pháp, chính trị gia, các nhà khoa học môi trường và cộng đồng dân cư tiến bộ trên thế giới không ngừng nhận thức và chung tay hành động vì môi trường. Tuy nhiên, để nhận thức và hành động có nền tảng lý luận và phương pháp tiếp cận thực sự, thế giới cần có những kiến giải hàn lâm về môi trường và mối quan hệ con người với môi trường. Hầu hết các nền văn hóa lớn của thế giới đều dành những phần nội dung khá quan trọng trong truyền thống triết học, tôn giáo – tín ngưỡng và phong tục để phản ánh điều này, song cái chung nhất vẫn là quan điểm ‘con người làm trung tâm’ (anthropocentrism), chính vì thế chủ động luôn đặt vào tay con người. Thế giới hôm nay đang dần chuyển dịch sâu hơn vào trào lưu hậu hiện đại, khi mà chủ nghĩa hậu nhân văn ngày càng trở nên phổ biến, các quan điểm phê bình sinh thái ngày càng sâu rộng hơn thì xuất hiện không ít các trường phái triết học mới với chủ trương ‘cổ vi kim dụng’, đã tiến hành phân tích, diễn giải và tái diễn giải triết học nhân sinh dưới góc nhìn hậu nhân văn. Quan điểm ‘nhân vũ luận’ (人字論, ‘anthropocosmology’/‘anthropocosmic’ vision) trong trào lưu Nho giáo mới thế kỷ XX-XXI (New Confucianism) là một trường hợp điển hình.

Trong ‘nhân vũ luận’, ‘nhân’ là con người, ‘vũ’ để chỉ vũ trụ, giới tự nhiên tồn tại cùng con người. ‘Nhân vũ luận’ trong Nho giáo mới lấy nền tảng từ phương châm ‘Thiên nhân hợp nhất’ trong học thuyết Khổng - Mạnh song đã được tái diễn giải (thậm chí là tái cấu trúc) dưới cách tiếp cận mới: tự nhiên, cũng giống như con người, có vai trò quyết định sự tồn tại của thế giới, tự nhiên và con người là hai thành tố cơ hữu của một thể tự nhiên hài hòa, chúng có mối quan hệ tương tác, bổ trợ nhau để đảm bảo dòng chảy hài hòa của vũ trụ. ‘Nhân vũ luận’ không hẳn đánh mất hoàn toàn vai trò của con người, cũng không đặt con người song hành với tự nhiên như hai đơn nguyên độc lập, ‘nhân vũ luận’ nhấn mạnh ‘tính nhất thể’ của sự vận động con người với quy luật tạo hóa của vũ trụ.

Từ các diễn giải ‘Thiên nhân hợp nhất’ truyền thống đến ‘Nhân vũ luận’ đương đại là một quá trình dài, trùng lặp với lịch sử phát triển của Nho học Đông Á. Trên thực tế quá trình ấy đã diễn ra như thế nào? Giới nghiên cứu đã khắc phục sự bất tương thức giữa tri và hành trong văn hóa Đông Á ra sao để có thể tương tác và làm chủ quan điểm ‘nhân vũ luận’ trong Nho giáo mới? Nho giáo Việt Nam có vị trí ở đâu trên bản đồ Nho giáo khu vực, và

* Phó Giáo sư, Tiến sĩ, Trường ĐH KHXH&NV, ĐHQG-HCM; Học giả nghiên cứu tại Asia Center, Harvard University (2018-2019).

để tiến sâu hơn vào trào lưu hậu nhân văn, người Việt Nam cần có những gì để bắt kịp sự phát triển lý luận và thực tiễn của khu vực và thế giới?

2. Từ Lý học đến Nho giáo mới: hướng đến tri – hành hợp nhất

a. Lý học, hay Tân Nho (Neo-Confucianism), là thành quả triết học Trung Hoa nói riêng, Đông Á nói chung, xuất hiện từ thời Tống ở Trung Quốc, trải qua nhiều đợt vận động, tranh luận và bổ sung các khía cạnh cơ bản của Học thuyết Khổng - Mạnh qua các triều đại Tống, Nguyên, Minh và Thanh ở Trung Quốc cũng như dưới triều Choson ở Triều Tiên và Tokugawa, Meiji ở Nhật Bản. Còn Nho giáo mới (New Confucianism) là bước phát triển tiếp theo của Lý học, xuất hiện từ sau Phong trào Ngũ Tứ ở Trung Quốc, trong mối quan hệ tương tác với triết học phương Tây và trào lưu hậu hiện đại – hậu nhân văn, khi phê bình sinh thái trở thành quan điểm toàn cầu được diễn giải và tái diễn giải trong triết thuyết Nho giáo.

Học thuyết Khổng – Mạnh trước đây và hệ thống triết lý Nho giáo về sau được Weber đánh giá là “thiếu nền tảng tinh thần (mental foundation)” và là học thuyết “sự phục tùng quyền năng trật tự chính trị đương thời, một dạng thức chủ nghĩa nhân văn thế tục (secular humanism), khác biệt với đạo đức Tin lành vốn bắt nguồn từ đức tin tâm linh”¹.

Học thuyết Khổng-Mạnh đề cao quan điểm ‘Thiên nhân hợp nhất’, nhấn mạnh tính nhất thống và hòa hợp của thiên (heaven, vũ trụ) và nhân (humanity, nhân văn) như là một thể thống nhất (McBeath & McBeath 2014, tr.22). Theo đó, con người được sinh ra trên nền tảng của giới tự nhiên, chịu sự chi phối của “thiên lý” trong tự nhiên, họ có mục tiêu và sứ mạng ‘đúng đắn’ trong đời là theo đuổi đạo đức như là một quy luật tất yếu của vũ trụ (McBeath et al. 2014, tr.22). Lúc sinh thời Mạnh Tử cũng từng mơ ước rằng nếu con người ít quặng lưới xuống ao hồ thể nào cũng có nhiều cá và rùa hơn; và nếu ít mang búa rìu lên núi hay vào rừng, hẳn sẽ có nhiều gỗ hơn ta cần. Quản Trọng cũng từng nhắc nhở rằng hãy nuôi ít động vật để đồng cỏ được tái sinh nhanh chóng và đừng gieo cấy quá dày để đất được hồi sinh. Cuốn *Hoài Nam Tử* khẳng định rằng con người chỉ thịnh vượng khi ghen ghét săn bắt hay can thiệp sâu vào môi trường, trong khi Hàn Dũ (thế kỷ 8) cho rằng cần hạn chế lượng dân số để bớt gánh nặng môi sinh (dẫn theo Thornber 2018, tr.175-6). Tác giả John Berthrong gọi quan điểm con người cần chủ động xây dựng mối quan hệ hài hòa với tự nhiên là “quan điểm bảo thủ trong mối quan hệ tương tác của con người với tự nhiên (the ‘Confucian conservationist view of human interaction with nature’)” (Berthrong 1998).

Sinh thời, Tuân Tử đã từng xây dựng hệ thống đẳng cấp bốn nhóm thành tố của vũ trụ, gồm (1) Nước và khoáng chất tự thân tồn tại *khí* (energy) nhưng không có *sự sống* (life); (2) Cây cối có đủ *khí* và *sự sống* nhưng chúng thiếu cái *trí* (awareness); (3) Giới động vật có đủ *khí*, *sự sống* và *trí* nhưng lại không có *đạo đức* (morals); trong khi (4) Con người có đầy đủ bốn thành tố: khí, sự sống, trí và đạo đức (tham khảo McBeath & McBeath 2014, tr.23). Chính điều này đã phản ánh tính thượng đẳng của con người trước tự nhiên. Nhiều nho sĩ đời

¹ Tham khảo Weber (1968), Fingarette (1972, tr.48-52), Roetz (2013, tr.33), Tu (2008, tr.147).

sau khai thác quan điểm này, luôn trao cho con người tính chủ động khi ứng xử với tự nhiên, tạo thành quan điểm ‘con người là trung tâm vũ trụ’ (anthropocentrism) trong Nho giáo.

b. Đến trào lưu Lý học từ thời Tống về sau, nhận thức về mối quan hệ giữa con người với tự nhiên đã dần có sự thay đổi nhất định, mở đường cho sự xuất hiện quan điểm ‘nhân vũ luận’ ngày nay.

Trương Tải (張載, Zhang Zai 1020-1077) là một nhà nho có tiếng trước Trình - Chu ở Trung Quốc, người có công đặt ra các mục tiêu mang tính bản thể cho người trí thức: kiến tạo tinh thần chung cho sự tồn tại của *thiên* và *địa* (bao hàm cả *nhân*), xây dựng trách nhiệm kiến tạo cuộc sống tốt đẹp cho cộng đồng; tìm tòi và phát triển các nền tảng triết học của tiền nhân có nguy cơ bị đánh mất; và hướng tới nền hào bình thịnh trị vĩnh hằng. Ông nói, “Trời (Heaven) là cha, Đất (Earth) là mẹ, vạn vật kể cả côn trùng nhỏ bé đều có vị trí của mình giữa cha và mẹ [...] Tất cả con người đều là anh em, vạn vật trong vũ trụ đều là bạn đồng hành” (Trương Tải: “Tây Minh” (西銘 Western Inscription); xem thêm Kinsley 1995, tr.77; Tu 2001, tr.245; McBeath & McBeath 2014, tr.23). Với nhận thức này, Trương Tải được nhiều tác giả trào lưu Nho giáo mới đánh giá là người đặt nền tảng cơ bản cho quan điểm ‘nhân vũ luận’ về sau.

Cùng thời với Trương Tải còn có Trình Hạo (程顥, Cheng Hao 1032-1085) và Trình Di (程頤, Cheng Yi 1033-1107), hai nhà nho có công lớn trong việc đặt nền móng Lý học cho Nho giáo Đông Á. Trong cuốn *Nhị Trình di thư* (《二程遺書》), anh em họ Trình đã nhấn mạnh đến tình trạng nước đôi của tính thể tục và tính thiêng của tự nhiên và mối quan hệ con người với tự nhiên, theo đó con người phải nỗ lực hết mình để hình thành một thể thống nhất với Trời, Đất và vạn vật” (Trình Hạo: *Nhị Trình di thư*, tr.4; Tu 2008, tr.159).

Chu Đôn Di (周敦頤, Zhou Dun-Yi, 1017-1073) là người có công trong việc phát triển Nho giáo cổ đại lên thêm một bước. Ông cho rằng trước khi vạn vật xác lập Thái cực âm dương, vũ trụ, bao hàm cả con người, là thể Vô cực; và rằng vạn vật tồn tạo theo nguyên lý *khí* hạo nhiên khách quan, con người muốn sống hài hòa với vũ trụ cần phải rèn luyện mình để bắt nhịp với cái *khí* ấy.

Đến Chu Hi (朱熹, Zhu Xi, 1130-1200), nền tảng Lý học đã hoàn thiện và được đưa vào ứng dụng trong xã hội, nhất là trong giáo dục khoa cử và tuyển dụng nhân tài. Chu Hy đã nhấn mạnh đến cái trí của giới nho sĩ, đề cao “cách vật” bằng nhân quan lý tính và tồn tại khách quan, điều mà nhiều nho sĩ về sau đã phủ nhận hoàn toàn (Chan 1963, tr.655). So với Trương Tải, Nhị Trình và Chu Đôn Di, Chu Hi thiên hẳn về phương diện xã hội hơn là nhấn mạnh mối quan hệ hữu cơ giữa con người với tự nhiên, chính vì thế mà John Berthrong đánh giá Chu Hi là gần gũi với Tuân Tử hơn cả (Berthrong 1998, tr.187). Tác giả Mâu Tông Tam thế kỷ XX cũng nhận xét rằng Chu Hi đã xây dựng quan điểm siêu hình về đạo đức (metaphysics of moral), vốn là một hình thức lý tính dựa hoàn toàn trên năng lực “cách vật” tìm kiếm thiên lý của con người. Rõ ràng quan điểm siêu hình về đạo đức (metaphysics of moral) khác hoàn toàn với quan điểm siêu hình mang tính đạo đức (moral

metaphysics), Chu Hi chưa chú trọng đến tính năng động sáng tạo của tâm trí như là một tiền đề và là động lực của quá trình tìm hiểu tự nhiên – tức quá trình ‘cách vật’ (tham khảo Berthrong 1998, tr.188).

Phải nói đến Vương Dương Minh (王陽明, Wang Yang-ming, 1472-1529) thời Thanh thì cách nhìn nhận về mối quan hệ giữa con người với tự nhiên mới sáng rõ do ông đặt trọng tâm ở sứ mệnh tự nhận thức (self-realization), tự phản ánh (self-reflection) và tự thân rèn luyện (self-cultivation) của từng cá nhân để chạm tới sự hài hòa nhất thể giữa con người với vũ trụ². Theo Vương Dương Minh, *thành ý* (sincerity) của nguyện ước là cái có trước (Chan 1963, tr.655) và sẽ không có bất kỳ cái lý hay sự vật nào tồn tại cho đến khi con người quyết định *nhận thức* về chúng, do vậy thành ý phải tồn tại trước quá trình cách vật. Quan điểm này của ông đã đối lập hoàn toàn với sự nhấn mạnh năng lực ‘cách vật’ lý tính của Chu Hi nói trên. Vương Dương Minh nhấn mạnh rằng nếu cái lý tồn tại bên ngoài tâm trí thật sự thì quan niệm chữ hiếu của con người sẽ biến mất ngay khi bố mẹ họ qua đời bởi lúc đó không còn sự hiện diện tương tác của bố mẹ nữa thì nhu cầu thể hiện chữ hiếu cũng không còn. Theo ông, cái lý và tâm trí là một, tinh thần hiếu đạo chính là cái thể hiện ra ngoài của cái tâm. Vạn vật cũng vậy, nó tồn tại trọng nhận thức của con người (xem thêm Chan 1963, tr.655). Cái tâm tốt thể hiện người có lương tri, người có lương tri sẽ tự thân biết cách tu dưỡng để đạt cảnh giới ‘Thiên nhân hợp nhất’.

So với nhiều nhà nho Lý học trước đó, Vương Dương Minh nhấn mạnh thực nghiệm hơn suy luận logic, ông chủ trương bám sát vào trải nghiệm thực tiễn của đời sống nhân sinh hơn là những suy luận triết thuyết bay bổng. Nhà nghiên cứu Hồng Kông về sau là Đường Quân Nghị gọi triết thuyết Vương Dương Minh là một dạng mô thức “ngôn ngữ thực nghiệm” (a heuristic language) (xem Chen et al. 2014, tr.76).

Wang Yang-ming cho rằng tri thức bẩm sinh vốn là “bản chất nguyên thủy của cái tâm”, là “nguyên lý của tự nhiên”, là “trí khôn tinh khiết và nền tảng nhận thức rõ nét nhất của cái tâm”. Bản thể của tâm là *chí thiện*. Cái tác động trực giác vào cái tâm hướng đến chí thiện là *lương tri*. Bản thể của lương tri là thái hư, nó bàng bạc khắp vũ trụ, không tụ lại ở điểm này và cũng không bỏ sót ở điểm kia. Theo ông, cái tâm luôn soi sáng và phản ánh vạn vật theo đúng bản chất của chúng, đó là nguyên lý tạo nên thiên, địa, đấng siêu nhiên và các bậc đế vương” (xem Chan 1963, tr.656; Phan Văn Hùm 2016, tr.241-242). Vương Dương Minh chủ trương “trí tri cách vật 致知格物”, con người mang lương tri xuất phát từ cái tâm tốt lành của mình (thiên lý) ra để tiếp ứng vạn vật trong vũ trụ, ắt vạn vật sẽ vận hành hợp lẽ với thiên lý và hợp với cái tâm của chúng ta. Lương tri của cái tâm được dùng triệt để, đến nơi đến chốn, ấy là “trí tri”, vạn vật vận hành đúng thiên lý của vũ trụ, ấy là “cách vật”. *Tâm với lý* (Thiên lý) hòa thành một khối, ấy là cảnh giới mỹ mãn nhất (tham khảo Đào Trinh Nhất, tr.180).

Điều đáng nhấn mạnh ở Vương Dương Minh chính là quan điểm về sự thống nhất về *tri* và *hành* trong lý luận; theo đó, *tri* (tri thức) là khởi nguồn của *hành* (hành động), còn

² Xem thêm Chan (1963, tr.658), Bary (1981, tr.xiii), Taylor (1990, tr.5).

chính *hành* là sự kết thúc của *tri* (Wang 1963, tr.656). Nếu như ở Chu Hi, đào tạo trí thức đủ tầm để “cách vật” và tham gia xã hội là ưu tiên hàng đầu thì ở Vương Dương Minh đó là sự tu dưỡng đạo đức cá nhân và xã hội. Theo ông, người quân tử cần “giảm thiểu cái sai trái trong tâm trí để đảm bảo tính đúng đắn trong bản chất nguyên thủy của nó” (Chan 1963, tr.655). Chính ở điểm này, William Theodore de Bary đánh giá rằng Nho giáo đã đề cao trách nhiệm lễ nghi của con người hơn là quyền lợi của họ để bảo đảm rằng mọi cá nhân luôn tìm thấy chỗ đứng chính xác nhất của mình (tham khảo Tu et al. 1992, tr.17).

Học thuyết Vương Dương Minh truyền bá đến Nhật Bản, hình thành học phái Yomeigaku (Dương Minh học), một trường phái thách thức nhóm Shushigaku (Chu Hi học) xuyên suốt từ thế kỷ XVII đến thế kỷ XIX, đồng thời cung cấp nền tảng triết lý quan trọng cho công cuộc cải cách Minh Trị năm 1868 (Chan 1963, tr.658). Quan niệm *tri* và *hành* cũng như mối quan hệ giữa Thiên, Địa, và Nhân của Vương Dương Minh có ảnh hưởng lâu dài về sau, tác động mạnh mẽ đến quá trình hình thành con đường triết học của Tôn Dật Tiên (1866-1925), Hùng Thập Lực (1885-1968), v.v.

c. Song, để đi từ Lý học đến Nho giáo mới, triết học Nho gia đã vận động không ngừng để khắc phục hoặc loại bỏ những phương diện (thậm chí là một số giá trị, chuẩn mực) để phù hợp với nhãn quan thế giới hậu hiện đại hôm nay, nhất là khi nhân loại đang bắt đầu gánh chịu những phản ứng khắc nghiệt từ thiên nhiên.

Muộn nhất là từ thời Khổng Tử về sau triết học Nho gia luôn đề cao ‘Thiên nhân hợp nhất’, đề cao mối quan hệ con người và giới tự nhiên, song lại trao cho con người (chính xác là đáng quân tử) sứ mệnh và quyền năng chủ động để tác động, cải hóa tự nhiên. Theo Heiner Roetz, cái gọi là ‘Thiên nhân hợp nhất’ được diễn giải trên thức tế lịch sử là một nguyên tắc ‘hợp tác’ hơn là nguyên tắc con người vận động để hoàn thiện mình trước tự nhiên (Roetz 2013, tr.27). Nho giáo khi ứng dụng vào xã hội từ thời Hán về sau thực chất là vừa cổ vũ vừa chế ngự tự nhiên.

Thần thoại Trung Hoa hết lời ca ngợi hình ảnh những bậc anh hùng tiên phục chinh phục tự nhiên, từ Hoàng Đế “bạt rừng, phá núi, khơi thông ao hồ để lấy đất cho dân; vua Thuấn ‘đốt đầm lầy và xua đuổi động vật hoang dã’ (ghi trong *Quán Tử*, chương 84, tr.414), một số binh tướng của Thuấn đã ‘đốt rừng, bạt núi, xua đuổi thú rừng’ theo mệnh lệnh của Thuấn (theo cuốn *Mạnh Tử*). Mạnh Tử đã từng không ngớt lời khen ngợi vua Thuấn khuất phục thiên nhiên để tạo cơ ngơi cho con người. Tương tự, người Trung Hoa xưa và nay lưu truyền với tinh thần tự hào về vị vua Vũ ‘không ngừng đốn hạ cây cối trên núi’ và ‘trị thủy’ cứu muôn dân, về một ông Ngụ công dời trọn cả quả núi, về một Tinh Vệ lấp mát một phần biển cả, v.v. (ghi trong *Thượng Thư, Kinh Thi*; tham khảo thêm Roetz 2013, tr.35). Như vậy, giữa *tri* và *hành* của người Trung Hoa xưa khi ứng xử với tự nhiên không phải bao giờ cũng tương thích với nhau, đến Trang Tử cũng thốt lên rằng cây trên núi thể nào cũng bị anh thợ mộc đốn hạ để biến chúng thành cái có ích cho anh ta (*Trang Tử* chương 4, tr.81; *Tả Truyện*). Ngay từ thời Tần, người Trung Hoa đã cho xây đập nước Đô Giang Yểm để ngăn dòng chảy của dòng sông Dương Tử, cho đào Linh Cù

vượt núi Việt Thành ở phía Bắc Quảng Tây để khơi thông tuyến mạch giao thông đường thủy từ vùng Dương Tử xuống Lĩnh Nam; đến thời Tùy – Đường thì cho đào kênh Đại Vận Hà để nối thông nam, bắc. Một số nhà nho các đời sau còn ví von khả năng chinh phục tự nhiên là một trong các ‘đức’ của người quân tử, ngược lại coi những cộng đồng nằm ở ngoại vi văn minh Trung Hoa là ‘những con người rừng rú’ thiếu văn minh. Tác giả Robert Weller khảo tả bộ *Miêu Man đồ* [苗蠻圖] thời Thanh cho thấy người Trung Hoa vẽ hình hài các dân tộc phi Hán vùng rừng núi tây nam không hơn những cá thể ‘người rừng’ thực thụ với tóc cắt ngắn hay để dài buông thõng, toàn thân đầy lông lá, thân để trần, phía dưới quấn tấm da thú hay đơn giản chỉ quấn bằng dây lá (thay vì mặc trang phục thêu may như những người Trung Hoa thấm đượm chất văn minh Nho giáo) (Weller 2014, tr.151). Dù vậy, trong một nghiên cứu khác, Weller cũng khẳng định rằng trong lịch sử Trung Hoa vẫn tồn tại một khuynh hướng giữ cân bằng sinh thái, một khi các hoàng đế phá rừng, khai sông dẫn đến lụt lội hay hạn hán đều bị dân chúng phê bình là ‘không hợp thiên mệnh/thiên lý’; do đó, một lực lượng trí thức lớn luôn phải vận động trí óc để tìm tòi phương thức khai phá đất nông nghiệp phục vụ sản xuất lương thực nhưng ít tàn phá môi trường nhất có thể (Weller 2011, tr.128).

Trong tín ngưỡng dân gian, thần thánh phải chờ đợi lần lượt được sắc phong để đạt được cái gọi là ‘chính thống’, giới trí thức và dân làng mang các thần thánh ‘chính thống’ ấy về địa phương mình, coi họ như là một thể hiện của hoàng đế hơn là những vị thần có năng lực siêu nhiên biết ‘hô phong hoán vũ’ và kết nối con người với cái thần bí của vũ trụ. Đến lúc này, thần thánh ‘chính thống’ chẳng qua là ‘bàn tay kéo dài’ của hoàng đế xuống từng thôn xóm (xem Faure 1999, tr.278). Trong thế giới biểu tượng, rồng là ‘chúa tể’ của vạn vật song bị các hoàng đế lũng đoạn, biến chúng thành một công cụ đại diện cho tính thuần phục vô điều kiện đối với các bậc Thiên tử (Tu et al. 1992, tr.43; Nguyễn 2017).

Thuật phong thủy Trung Hoa từng được lầm tưởng là tri thức giúp con người tìm kiếm cách thức sống hài hòa viên mãn với giới tự nhiên, thế nhưng trên thực tế lại là một thứ ‘công cụ’ chỉ dẫn con người “lấp sông”, “bạt rừng”, “phá núi” để khơi thông cái gọi là “dòng chảy của khí”. Marion Egger kết luận rằng phong thủy thực chất là phương thức con người tìm kiếm phương cách quản lý số phận mình bằng bất cứ mọi phương cách³.

“Dân dĩ thực vi thiên” – Khổng Tử từng nhận xét như vậy; do đó quan niệm tiến bộ ‘thiên nhân hợp nhất’ đã bị đánh lờ đi, bởi ‘dân coi cái ăn là trời’. Tương tự như vậy, thuốc Bắc cũng là một hệ thống tri thức tận dụng (nếu không nói là khuất phục) tự nhiên bằng cái có là bảo vệ sức khỏe con người. Để có được những thang thuốc Bắc như ý, người ta đã phải giết gấu lấy mật, cưa gãy sừng tê, bẻ gãy răng hổ, săn cá voi lấy vi, mổ ăn óc khỉ, hay giết thịt một số loài động vật quý hiếm khác trong giới tự nhiên (tham khảo Roetz 2013, tr.31).

Nghệ thuật vườn cảnh Trung Hoa cũng là một thể hiện sinh động của việc đem núi non, sơn thủy về nhà và bắt chúng thể hiện theo ý thích của riêng mình (Tuan 1972,

³ Các chi tiết xem Egger (2002, tr.255), Roetz (2013, tr.31).

tr.17) dưới một lớp diễn ngôn rất sức ‘thanh tao, nho nhã’ là thú tiêu khiển của trí thức thượng lưu.

Rõ ràng Nho giáo Trung Hoa trong lịch sử đã trao cho con người (đặc biệt là Thiên tử và giới quý tộc) thế và quyền chủ động khi ứng xử với thiên nhiên. Tác giả Trung Hoa là Li Ruiquan trong cuốn *Luân lý học sinh mệnh Nho gia* đã không ngần ngại cho rằng các nhà nho có thể ‘đóng vai thần thánh’, chủ động làm ‘người đồng sáng thế’ (co-creator) của vũ trụ, có sứ mệnh chỉnh sửa mặt thiếu hụt hay khuyết điểm của tự nhiên (Li Ruiquan 1999, tr.130-132; xem thêm Kinsley 1995, tr.77). Vấn đề nằm ở chỗ tự nhiên là đầy đủ hay khiếm khuyết, tất cả quyết định ấy đều nằm trong phạm trù *tri* của con người khi đứng trước nhu cầu thực tiễn vốn không có điểm dừng của họ.

Theo Roetz, Trung Quốc hiện nay đang đối mặt với thực tiễn môi trường bị tàn phá nghiêm trọng (Roetz 2013, tr.23); như vậy quan điểm ‘thiên nhân hợp nhất’ đã không được diễn giải đúng theo nguyên bản của nó. Từ cái *tri* có thiên kiến đã dẫn đến cái *hành* đầy khuyết điểm.

d. Trào lưu Nho giáo mới (New Confucianism) xuất hiện từ đầu thế kỷ XX (thập niên 1920-1930) tới nay như là hệ quả của sự tương tác Lý học với triết học và văn minh phương Tây (“Kéo Tây học vào Nho học”), là một bước chỉnh lý và hoàn thiện triết lý Nho giáo theo những tác động và nhu cầu của thời đại mới (xem Lý Anh Hoa 1997). Tác giả Vi Chính Thông đã phác họa các đặc trưng cơ bản của Nho giáo mới ở Trung Quốc gồm có: (1) là dòng Nho giáo chính thống trong văn hóa Trung Hoa chú trọng “tâm tính chi học”; (2) coi văn hóa sử Trung Hoa là một “thực thể tinh thần” và dòng chảy văn hóa sử tồn tại ở nơi thực thể tinh thần ấy thể hiện; (3) khẳng định Đạo thống là nền tảng cốt lõi của quốc gia và là suối nguồn của mọi biến đổi; (4) tôn trọng văn hóa truyền thống; (5) chú trọng căn nguyên, nguồn cội; (6) thận trọng trong việc đối mặt với các nguy cơ phai nhạt dần về văn hóa; (7) giàu cảm xúc tôn giáo và ước vọng chấn hưng văn hóa quốc gia (xem Vi 1982, tr.44; Makeham 2003, tr.29-30).

Tuy vậy, như đã nói, Nho giáo mới là trào lưu triết học mang tính khu vực và thế giới; ngoài hệ thống đặc tính quốc gia nói trên, Nho giáo mới chia sẻ với thế giới một điểm mấu chốt: phê bình sinh thái. Theo Đỗ Duy Minh (Tu Weiming), Nho giáo mới có một động lực và cũng là nguồn sáng tạo to lớn là dấu ấn sinh thái, sản sinh ra ngay ở thời điểm có “bước ngoặt sinh thái (ecological turn)” quan trọng của nhân loại (Berthrong 1998, tr.185; Tu 2001, tr.244).

Nho giáo mới đã trải qua lần lượt ba giai đoạn phát triển. Giai đoạn thứ nhất ứng với thời kỳ Vận động Ngũ Tứ gia tang học gỏi và giao lưu với văn minh phương Tây với các đại diện là Lương Thấu Minh (Liang Shuming 梁漱溟), Trương Quân Mại (Zhang Junmai 張君勱 1886–1969), Phùng Hữu Lan (Feng Youlan 馮友蘭), Hạ Lâm (He Lin 賀麟), Hùng Thập Lực (Xiong Shili 熊十力), v.v. Giai đoạn thứ hai tính từ sau Thế chiến thứ hai với các tên tuổi Mâu Tông Tam (Mou Zongsan 牟宗三), Đường Quân Nghị (Tang Junyi 唐君毅),

Từ Phục Quan (Xu Fuguan 徐復觀), Tiền Mục (Qian Mu 錢穆), Phương Đông Mỹ (Fang Dongmei 方東美), v.v. Giai đoạn thứ ba là giai đoạn hiện nay, nổi lên các nhà nghiên cứu Du Thời Anh (Yu Shiyang 余英時), Lưu Thuật Tiên (Liu Shuxian 劉述先), Lý Trạch Hậu (Li Zehou 李澤厚)⁴, Thành Trung Anh (Cheng Chung-ying 成中英) và đặc biệt là Đỗ Duy Minh (Tu Weiming 杜維明)⁵. Ở giai đoạn thứ ba này song hành cùng nổi lên tên tuổi nhiều nhà nghiên cứu phương Tây cùng đối thoại và xây dựng phát triển nền tảng học thuật của Nho giáo mới trong mối quan hệ ứng xử với sinh thái.

Lương Thấu Minh (Liang Shuming 梁漱溟 1893-1988), tác giả cuốn *Đông – Tây văn hóa cận kỳ triết học* (1922)⁶, cho rằng các quan niệm đạo đức Nho giáo thực chất chủ trương xa rời và thiếu thân thiện với tự nhiên; do đó người Trung Quốc phải học phương Tây về quan điểm và phương thức sống hài hòa với thiên nhiên trong quá trình phát triển (Liang 1979, tr.200-201; Tu 2001, tr.250). Lương Thấu Minh sinh thời chịu sự phê phán sâu sắc của tư tưởng cách tân Tây học song vẫn kiên trì viết về các khía cạnh triết học và tôn giáo của tư tưởng Nho giáo (Tucker 2004, tr.17; xem thêm Nguyễn Kim Sơn 2005, tr.68-73). Cả tư duy siêu hình và tư duy thực nghiệm của họ Lương được cho là dấu vết ảnh hưởng của tư tưởng Phật giáo, điều khiến cho tác giả Hohn Hanafin đánh giá rằng ông “gần Phật giáo hơn Nho giáo” (Hanfin 2003, tr.187-218). Dù vậy, những quan điểm, khái niệm cơ bản của ông đa phần xuất phát từ Vương Căn (1483-1540), chẳng hạn chữ nhân, lương tri, lương tâm, v.v. (Makeham 2003, tr.13). Phép siêu hình của Lương Thấu Minh xoay quanh trục ba khái niệm *sinh mệnh*, *vũ trụ* và *bản ngã* và *quan điểm duy thức* (唯識論), đồng thời phân biệt triết học Nho giáo Trung Hoa với triết học phương Tây qua cặp phạm trù *trực giác* (Trung Hoa) và *lý trí* (phương Tây) (xem thêm Hanafin 2003, tr.199-205).

Hùng Thập Lực (Xiong Shili 熊十力 1883-1968) là người theo chủ phái Vương Dương Minh hơn là triết học Trình – Chu, một hạt nhân quan trọng gieo cấy nên trào lưu Nho giáo mới. Ông cho rằng quan niệm ‘Đại hóa’ 大化 trong Phật học và Nho học phải được diễn giải thành sự tham gia (chứ hoàn toàn không phải là sự áp đặt hay can dự) của con người vào các quá trình vận động của vũ trụ (Berthrong 1998, tr.185; Tu 2001, tr.250). Theo họ Hùng, sức sống thu hút sự sáng tạo của con người vốn dĩ là cùng một nguồn năng lượng tạo ra núi, sông và toàn bộ hành tinh này (Tu 2001, tr.250), do vậy loài người không phải một đơn nguyên độc lập nằm ngoài hay nằm trên giới tự nhiên. Trong thuyết ‘Bản thể vũ trụ luận’ 本體宇宙論 của mình, ông nhấn mạnh rằng ý tưởng Nho giáo mới về “sự biến đổi vĩ đại” được khẳng định dựa trên sự tham gia của con người vào quá trình vũ trụ, thay vì áp đặt ý chí của con người lên thiên nhiên. Ông khẳng định, ‘bản thể vũ trụ luận’ thực chất

⁴ Xem bài “Li Zehou and New Confucianism” của Sylvia Chan (2003) trong cuốn *New Confucianism: a critical examination*, ed. John Makeham, Palgrave MacMillan, pp.105-28.

⁵ Xem Fang (1988, tr.18-24), Tu et al. (1992, tr.103), Makeham (2003, tr.5, 25-54), Hammond (2015, tr.104).

⁶ Nhiều tác giả Trung Hoa và phương Tây coi quyển *Đông Tây văn hóa cận kỳ triết học* của Lương Thấu Minh là văn bản Nho giáo mới đầu tiên trên văn đàn (Makeham 2003, tr.11).

là một phép siêu hình trong đó bản chất của bản thể biến đổi và thâm thấu vào vạn vật để bản chất bản thể và hiện tượng được kết dính, hòa hợp với nhau (xem thêm Makeham 2003, tr.14). Ông còn quan sát thêm rằng là một loài liên tục phát triển, con người không được tạo ra ngoài tự nhiên mà chúng nổi lên như một phần không thể thiếu của lực lượng sản xuất và sinh sản nguyên thủy. Hùng Thập Lực đã nhất quán nhấn mạnh rằng sự tồn tại lâu dài của loài người phụ thuộc vào tính điều độ trong thực hành sống, một đặc trưng của sự trau dồi triết học Nho gia trong việc đạt được sự cân bằng, hài hòa và cân bằng với thiên nhiên (xem Tu 2001, tr.251; Tu 2004, tr.486). Như vậy, cả Hùng Thập Lực và Lương Thấu Minh đều khẳng định rằng sức sống của giới tự nhiên phải được tôn trọng và bảo tồn thông qua sự điều tiết có chừng mực của con người; tuy nhiên cả hai ông đều chưa mạnh dạn đề xuất quan điểm không lấy con người làm trung tâm vũ trụ (nonanthropocentric) (Tu 2001, tr.251). Với những đóng góp của mình, Hùng Thập Lực được đánh giá là “người đầu tiên sau Vương Dương Minh khuyến khích nền tảng tinh thần của đạo đức nói chung và phép siêu hình đạo đức nói riêng (xem Makeham 2003, tr.14) mặc dù không ít tác giả phương Tây và Trung Quốc đánh giá rằng ông chịu ảnh hưởng của Phật giáo Du già tông/Duy Thức tông (Yogacara Buddhism) từ Ấn Độ.

Mâu Tông Tam (Mou Zongsan 牟宗三 1909-1995) là nhà nho theo dòng chủ lưu tư tưởng Trung Quốc thời Tống - Minh, nếu truy ngược hơn nữa là Mạnh Tử, không chạy theo chủ trương giáo dục khoa cử của Chu Hi. Ông truy tìm nguyên lý mới (*Tâm thể* và *Tính thể*) thông qua triết học và logic phương Tây, cho rằng các nhà nho thời ấy cần xây dựng và bảo vệ khung logic triết học chặt chẽ hơn cho Nho giáo Trung Hoa bởi nó giống tư tưởng Nho giáo (so với triết học phương Tây) thiếu tính tổ chức quy củ, thiếu logic khoa học, giống với thơ ca hơn và tranh luận triết học. Theo họ Mâu, cả Kant và Chu Hi đều đã xây dựng nền tảng siêu hình về đạo đức, một thứ chủ nghĩa duy lý đơn thuần dựa trên khả năng của cái tâm để phân tích các nguyên tắc nội tại và ngoại tại của nó (Berthrong 1998, tr.187-8). Ông cho rằng nhà nho phải quan tâm đến giá trị con người và tìm hiểu phương cách để những giá trị ấy có thể mang tới thịnh thịnh của con người. Mâu Tông Tam gọi đó là cặp phạm trù “mối bận tâm - sự nhận thức” (“concern-consciousness”), cái mà hiện nhân cổ kim luôn tìm kiếm để chấn hưng xã hội và duy trì mối quan hệ thân thiện giữa con người và môi trường. Theo Mâu Tông Tam, thế giới là có thật và những giá trị mà con người nắm giữ cũng có thật (Berthrong 1998, tr.188).

Mâu Tông Tam đặt Nho giáo dưới nhãn quan tôn giáo, mặc dù phương thức tổ chức của nó khác với Do Thái giáo, Ấn Độ giáo, Hồi giáo, v.v., bởi Nho giáo có định hướng cả những vấn đề thực tế đời thường lẫn những phạm trù siêu việt (Tu et al. 1992, tr.100-1; Chan 2003, tr.131-64).

Tiền Mục (Qian Mu 錢穆, 1895-1990) nhấn mạnh ‘Thiên nhân hợp nhất’ trong Nho giáo phải là sự tương tác và tương hỗ nhau giữa tâm trí con người với Thiên đạo; đồng thời cho rằng đây sẽ là một đóng góp lớn của triết học Nho giáo đối với nhân loại trong tương lai (Qian 1990; Tu 2001, tr.244-245).

Đường Quân Nghị (Tang Junyi 唐君毅, 1909-1978) nhấn mạnh cái gọi là “sự siêu việt vô thường (immanent transcendence) của vũ trụ và con người, chúng ta có thể “thông hiểu” được Thiên mệnh bằng cách hiểu được tâm trí của chúng ta; do đó, tính siêu việt của Thiên là vô tận trong ý thức tự giác và tinh thần phê phán của con người nói chung (Tang 1977, tr.872–88). Theo ông, Nho giáo vốn dĩ là dòng triết học thể hiện sự tôn kính sâu đối với giới tự nhiên (Thiên), thế giới quan Nho giáo không (và không nên) thể hiện bất kỳ “sự điều chỉnh nào đối với thế giới tự nhiên”. Nho giáo đề cao ý thức trách nhiệm thông qua phạm trù siêu việt (yếu tố “Thiên”) song không chủ trương vượt lên trên giới tự nhiên mà là đi xuyên qua nó (Tu 2001, tr.245).

Phùng Hữu Lan (Feng Youlan 馮友蘭, 1895-1990), tác giả bộ Trung Quốc triết học sử, là người lần đầu tiên sử dụng thuật ngữ “Nho giáo mới” trên văn đàn Trung Quốc. Họ Phùng nhấn mạnh các giá trị của sự hài hòa không chỉ nằm trong thế giới con người mà còn trong mối quan hệ giữa con người và thiên nhiên (xem Feng 1999, tr.251-254). Phùng Hữu Lan chịu ảnh hưởng của Trương Tải, khẳng định rằng cảnh giới cao nhất của sự tự nhận thức của con người chính là sự hiện thân của “tinh thần Thiên - Địa” (the “spirit of Heaven and Earth”) (Tu 2001, tr.244-246).

Lý Trạch Hậu (Li Zehou 李澤厚, 1930-) là một học giả theo xu hướng Hùng Thập Lực và Mâu Tông Tam, đặc biệt giống như Mâu Tông Tam, họ Lý nỗ lực dung hòa, tổng hợp cách diễn giải đạo đức của Kant vào hệ thống triết học Nho giáo (Ames 2001, tr.94; Makeham 2003, tr.8; Chan 2003, tr.111-112). Nền tảng triết học của ông bắt nguồn từ Tuân Tử, coi các chuẩn mực đạo đức, nghi lễ và cả những điều cấm kỵ là “Lễ禮”, đến lượt mình “Lễ” có thể thay đổi theo thời gian song sự mưu cầu chính nghĩa và hành vi đẹp trong tiềm thức con người mọi thời đại đã “chắc lọc và ngưng tụ” ở lại trở thành cấu trúc đạo đức sâu thối thúc chúng ta hướng thiện. Lý Trạch Hậu tiếp nhận Kant nhưng vẫn khác Kant ở hai điểm, một là Kant đặt ra một trật tự vũ trụ cần thiết để duy trì sự hoàn thiện đạo đức con người gắn với sự tồn tại của Đấng siêu nhiên (God) trong khi trong triết học Nho giáo trật tự vũ trụ được hiểu là một quy luật chung (thiên lý) chia sẻ giữa vạn vật trong vòng quay bất tận của mình và nguyên tắc đạo đức con người (đạo, Thiên đạo). Hai là, Kant phủ nhận thiện tính của bản chất sinh học của con người (ngay cả từ lúc mới sinh ra) trong khi trường phái Mạnh Tử của Nho giáo lại khẳng định “Nhân chi sơ tính bản thiện”. Lý Trạch Hậu ủng hộ quan điểm tính thiện bao trùm cả cơ thể sinh học lẫn cái tâm lương tri của con người, chỉ cần con người sống đúng Thiên đạo sẽ đảm bảo tính nhất quán của đạo đức cá nhân. Ở một phương diện khác, Lý Trạch Hậu cũng quan tâm đến phê bình sinh thái, ông khẳng định khi con người sống hợp với quy luật tự nhiên, đó là lúc họ được “tự do” trong sinh hoạt sống, được tiếp cận và làm chủ chân thiện mỹ. Để làm sáng tỏ hơn quan điểm sinh thái của mình, ông đề xuất quan niệm “nhân tự nhiên hóa” (人自然化, naturalized humanity) được diễn giải cụ thể qua ba bước (1) sống gần gũi, hòa hợp với thiên nhiên; (2) rèn luyện thể chất để hấp thụ khí của đất trời nhằm hoàn thiện khí của chính mình và (3) đặt mình vào đúng quỹ đạo của ‘Thiên lý’ thông qua một số thuật pháp như khí công, yoga nhằm nắm bắt sự huyền

bí của thiên nhiên và khơi thông năng lượng của chính mình (Chan 2003, tr.115). Như vậy, giống như nhiều nhà Nho mới khác, Lý Trạch Hậu tiếp tục khẳng định tầm quan trọng của Thiên lý trong thiên nhiên và chủ trương con người phải quay về quỹ đạo Thiên lý để đạt đến cảnh giới cao nhất của cuộc sống thiện mỹ.

Đỗ Duy Minh (Tu Weiming 杜維明, 1940-) là đại diện nổi bật nhất của giai đoạn thứ ba trào lưu Nho giáo mới. Là người tinh thông triết học đông, tây, Đỗ Duy Minh chủ trương tìm kiếm thể mạnh của triết học phương Tây để bổ khuyết, lựa chọn và xây dựng triết học Nho giáo trở nên tiến bộ, để cả thế giới hiểu và chia sẻ được. Ông chủ trương Nho giáo mới đề cao năng lực vận động của tâm trí, của sự tự nhận thức và con đường thể hiện của nó ra ngoài hành động. Theo đó, học cách làm người có nghĩa là tự ý thức của tâm trí bắt đầu một quá trình mà cơ thể người và thế giới của anh ta được biến đổi và hoàn thiện dần. Sự vận động không ngừng của tâm trí chính là điều kiện và là động lực để con người hoàn thiện mình trong một thế giới hài hòa giữa con người với nhau và với tự nhiên. Theo Đỗ Duy Minh, đặc điểm nổi bật nhất của tâm trí là sự cảm thông, là khả năng chia sẻ nỗi khổ của người khác; cái tâm biểu thị cả nhận thức trí tuệ lẫn sự thức tỉnh đạo đức, ở đó “cảm giác” (feeling) chính là cơ sở để nhận biết, sẽ chia và phán xét. Theo đó, sự tự nhận thức (self-realization) không phải là một cuộc tìm kiếm đơn độc cho trạng thái tâm linh bên trong cá nhân mà là một hành động giao tiếp trao quyền cho các cá nhân trở thành con người có trách nhiệm (Tu 1994, tr.179-82). Trong nhiều phần nội dung dưới đây chúng tôi nhắc lại một số quan điểm của Đỗ Duy Minh để làm nền tảng lý luận cho các phần nội dung thảo luận của mình.

Nho giáo mới là một trào lưu hiện hành, chưa có hồi kết; do vậy diện mạo của nó hẳn chưa thật sự hoàn thiện. Không một nhà nghiên cứu nào dám khẳng định đã hoàn thiện hệ thống triết học mới có hệ thống và bảo lưu truyền thống. Hiện các nhà nho đang sàng lọc cái gì giữ, cái gì cần nhấn mạnh, cái gì phải bỏ đi để đảm bảo Nho giáo mới hàm chứa nhiều hơn các giá trị phổ quát nhất.

Thú vị hơn, trong hai thập kỷ gần đây dần dà xuất hiện một xu hướng mới trong phê bình Nho giáo mới, cái gọi là “Hậu Nho giáo mới (后新儒学, Post New Confucianism)” như là một khuynh hướng đối kháng trực tiếp. Năm 1994, Lâm An Ngô (林安梧) dùng thuật ngữ này để minh chứng rằng Nho giáo mới mang tính bảo thủ, và rằng trí thức Trung Hoa (và cả Đông Á) ngày nay thâm thấu, am hiểu tinh hoa triết học đa nguyên, từ Nho, Phật, Đạo, Mặc và cả triết học Ấn Độ, phương Tây, họ đã vượt qua những rào cản phân biệt hẹp hòi của các ranh giới triết học; do đó việc quá chăm chú vào việc xây dựng nội hàm và ngoại diên mới cho Nho giáo như là một tháp ngà triết thuyết mới có khi lại không hợp với xu thế hậu hiện đại. Cho đến nay, xu hướng “Hậu Nho giáo mới” này vẫn khá im ắng, những yếu điểm của Nho giáo mới được nêu ra trên đây đã cung cấp một “hồ sơ bệnh án” quan trọng cho Nho giáo mới, giúp các học giả đương thời kịp điều chỉnh, bổ sung và mở rộng các giá trị theo hướng bất nhị và dung hòa vào tinh thần nhân loại. Trong bức tranh đầy các mạng lưới vận động đan cài vào nhau ấy, quan điểm ‘nhân vũ luận’ dường như tìm thấy chỗ đứng khá ổn định của chính mình.

3. Diễn ngôn sinh thái trong Nho giáo mới: hợp nhất *tri* và *hành*

a. Vào thập niên 1990, nhóm học giả Đại học Harvard dưới sự chủ trì của Trung tâm Nghiên cứu Tôn giáo Thế giới của nhà trường đã nghiên cứu và xuất bản hàng loạt chuyên luận và tuyển tập chuyên đề có giá trị khai mở một khuynh hướng nghiên cứu mới về môi trường, đó là triết lý tôn giáo và môi trường sinh thái thời hậu nhân văn. Theo Beverley F. McGuire, chủ nghĩa hậu hiện đại đang lên trên quy mô toàn cầu, nó mạnh mẽ phê phán quan điểm lấy con người làm trung tâm cũng như phân biệt ranh giới giữa con người với động vật. Hậu nhân văn mạnh mẽ phê phán hành vi tàn phá môi sinh và sát hại các loài vật trong hệ sinh thái; nó khuyến khích con người tư duy nhiều hơn về mối quan hệ gắn bó hữu cơ và tương tác đa chiều giữa họ với thế giới động vật trong hệ sinh thái tự nhiên (McGuire 2018, p.147). Có thể kể ra một số tác phẩm tiêu biểu như Tucker và Williams (1997) với *Phật giáo và sinh thái* (Buddhism and ecology), Tucker và Berthrong (1998) với cuốn *Nho giáo và sinh thái* (Confucianism and ecology), Foltz (2003) với cuốn *Islam và sinh thái* (Islam and ecology), v.v. (tham khảo Yu 2014, tr.2). Bên cạnh đó là các cuốn tuyển tập phê bình sinh thái từ góc độ triết học, tín ngưỡng - tôn giáo và văn học - nghệ thuật có giá trị khác như *Chiều kích tôn giáo của Nho giáo* (*Religious Dimensions of Confucianism*) của Rodney Taylor (1990), *Sinh thái và tôn giáo* (Ecology and Religion) của David Kinsley (1995), *Đồng bằng sông Cửu Long: sinh thái, kinh tế và Cách mạng giai đoạn 1860-1960* (The Mekong delta: ecology, economy, and Revolution, 1860-1960) của Pierre Brocheux (1995), *Nho gia sinh mệnh luân lý học* của Li Ruiquan (1999), *Cẩm nang về tôn giáo và sinh thái - phần Nho giáo* (The Oxford handbook of religion and ecology) của Roger S. Gottlieb cb. (2006), *Phê bình sinh thái thời hậu thuộc địa* (Postcolonial Ecocriticism) của Helen Tiffin & Graham Huggan (2009), *Đương đại Nho giáo sinh mệnh luân lý học* của Fan Ruiping (2011), *Sự mơ hồ sinh thái: khủng hoảng môi sinh và văn học Đông Á* (Ecoambiguity: environmental crises and East Asia literatures) của Karen Thornber (2012), *Tôn giáo và tính bền vững sinh thái ở Trung Quốc* (Religion and ecological sustainability in China) của James Miller, Dan Smyer Yu và Peter van der Veer cb. (2014), *Sinh thái toàn cầu và vấn đề nhân văn môi trường* (Global ecologies and the environmental humanities) của David Arnold cb (2015), *Phê bình sinh thái và các nước đang phát triển* (Ecocriticism of the global South) của Christopher Lloyd de Shield (2015), *Phê bình sinh thái ở Đông Nam Á* (Southeast Asian ecocriticism) của John Charles Ryan cb. (2018), v.v. Các tác phẩm này đặc biệt gây chú ý, đặc biệt là nghiên cứu yếu tố sinh thái trong hệ thống triết học Nho giáo, dần dà hình thành nên cái gọi là ‘nhóm Nho học Boston’ với các tên tuổi quan trọng như Theodore de Berry, Đỗ Duy Minh, Marilyn Tucker, John Berthrong, Rodney Taylor, Karen Thornber, McBean, Robert Weller, David Kinsley, Roger T. Ames, v.v.

Sự phục hưng Nho giáo mới bắt đầu từ điểm tựa nhân văn của nó. Theo Rodney Taylor, Nho giáo là một hệ thống đạo đức về giáo dục nhân văn (Taylor 1990, tr.2), trong nhiều thập kỷ qua đã không ngừng được hồi sinh và tu bổ để có thể hiện diện như một dòng triết học nhân sinh tiên bộ của thế giới (Tu 1986, tr.3-21 & 2008, tr.152). Nho giáo truyền thống mang đặc điểm ‘lấy con người làm trung tâm’ (anthropocentrism), và cái giá phải trả

cho việc thể tục hóa giá trị nhân sinh Nho giáo là hết sức lớn lao (Tu 2001, tr.253). Thực ra, thứ chủ nghĩa nhân văn thể hiện sự hợp nhất hài hòa giữa con người với thiên nhiên không mang tính thể tục hoàn toàn cũng không đặt con người ở vị trí trung tâm.

Trong Nho giáo mới, phương diện mà các nhà nghiên cứu tiếp cận đầu tiên và phổ quát hơn cả chính là diễn ngôn sinh thái (ecological narrative). Đỗ Duy Minh từng đánh giá rằng các kinh điển Tân Nho không ngừng củng cố quan điểm ‘nhân vũ luận’ về sự hợp nhất Thiên, Địa, Nhân⁷. Mạnh Tử từng nói “ái nhân, ái vật”, cuốn *Trung Dung* ca ngợi trạng thái “Thiên địa hợp nhất”, hay Trương Tải từng viết “Trời là cha, đất là mẹ, con người là anh em, và vạn vật là bạn đồng hành”⁸, tất cả cho thấy triết thuyết Nho giáo về mặt lý luận luôn có chỗ đứng quan trọng của sinh thái. Vương Dương Minh được đánh giá là nhà nho thân thiện với sinh thái, ông cho rằng người quân tử coi Thiên, Địa và vạn vật như một cơ thể nhất thống. Thế giới là một gia đình và đất nước là một thành viên trong gia đình ấy. Những ai luôn tìm kiếm cách phân biệt, tách bạch chúng với nhau hiển nhiên là kẻ tiểu nhân. người quân tử coi Thiên, Địa và vạn vật như một cơ thể nhất thống không phải vì anh ta cố tình muốn làm như vậy, mà vì bản chất nhân đạo của tâm trí anh ta làm vậy. Vương Dương Minh đưa ra khẳng định mang tính bản thể rằng khả năng tạo nên sự cộng hưởng, đồng cảm với Trời, Đất và vạn vật chính là một đặc điểm mang tính xác định của con người. Cái gọi là “một cơ thể nhất thống” được đề cập trên đây không phải là một ý tưởng lãng mạn về sự hợp nhất mà là một cảm giác khác biệt cao về sự kết nối giữa con người với vũ trụ. Con người, với tư cách là thành viên đồng tham gia đảm bảo sự vận hành bình thường của vũ trụ, họ không chỉ phải có trách nhiệm với chính mình mà còn phải có trách nhiệm với trời, đất và vạn vật. Chúng ta càng vượt ra khỏi tự ngã trung tâm của chính mình thì càng được ‘tăng quyền’ để tự nhận thức (Tu 2001, tr.246 & 2004, tr.492-494).

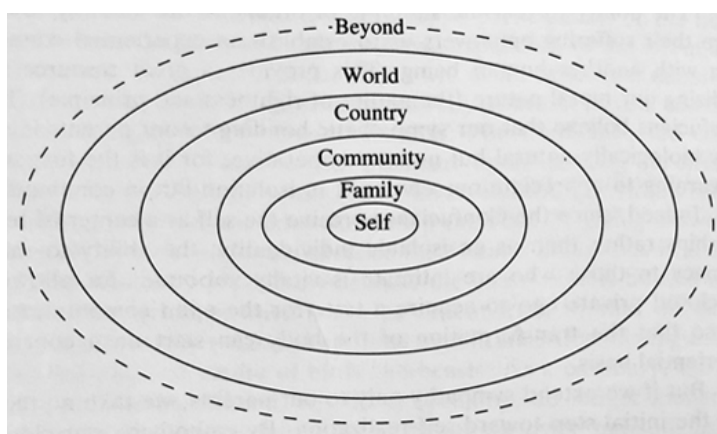
Michael Kalton khám phá ra rằng trong Nho giáo Korea, giới tự nhiên được định nghĩa là ‘Thiên’ chính là mặt thể hiện của đạo đức (Tu et al. 1992, tr.3), theo đó, con người đứng giữa đầu đó giữa thiên, địa và vạn vật. Với cái *trí* và năng lực kết hợp *tri* và *hành* của mình, con người phải là những người quản gia, người giám hộ, hoặc thậm chí là ‘cha mẹ’ của vạn vật (Kinsley 1995, tr.78).

Theo Đỗ Duy Minh, chỉ bằng cách kết hợp đầy đủ các chiều kích tâm linh (cái thiêng) và cái tự nhiên vào triết học thế giới Nho giáo mới có thể tránh được nguy cơ quá nhân mạnh yếu tố kỹ thuật xã hội, chất lý tính mang tính công cụ, phát triển kinh tế tuyến tính và quản lý công nghệ trả giá bằng sự đánh mất tầm nhìn ‘nhân vũ luận’. Do vậy, Nho giáo phải tự giải thoát khỏi tư duy phát triển kinh tế hiện đại bằng mọi giá và xem xét lại mối quan hệ của nó với thể chế xã hội như một điều kiện tiên quyết cho sự chuyển đổi sáng tạo của chính nó (Tu 2004, tr.497). Nho giáo mới tin rằng yếu tố ‘Thiên’ thể hiện đầy đủ bản chất con người và ‘Thiên đạo’ có thể tiếp cận được với chúng ta thông qua cái *trí* và sự hiểu biết của chúng ta về tự nhiên như một quá trình không ngừng thay vì sự hiện diện tĩnh, và là

⁷ Xem thêm Tu (2001, tr.246), McBeath et al. (2014, tr.23).

⁸ Dẫn trong Kinsley (1995, tr.77), Tu (1994, tr.185 & 2001, tr.245).

nguồn cảm hứng để chúng ta hiểu được sự năng động của cái ‘Thiên’. Bước ngoặt sinh thái Nho giáo mới cho thấy rõ rằng có một khía cạnh không thể tách rời của mối quan hệ con người bền vững chính là việc tạo ra các giếng mối xã hội hài hòa và các chính phủ thân thiện thông qua việc tự nhận thức của tất cả các thành viên cộng đồng (Tu 2004, tr.498, 504). Đạt được điều này, chúng ta có thể nói rằng tinh thần Nho giáo mới đầy chất bao dung, cùng với Phật giáo và Đạo giáo tiên bộ, con người Đông Á có thể học cách để “ứng xử với vạn vật với tất cả lòng tôn kính và sự thận trọng” (Tu 2004, tr.498, 504-505). Cũng theo Đỗ Duy Minh, con đường phát triển của tự nhận thức và tự rèn luyện – tu dưỡng mở rộng từ cái lõi là bản thân (self), rộng ra thành gia đình (family), quốc gia (country), thế giới (world) và vũ trụ rộng lớn hơn (beyond)⁹:



(Tu 1994, tr.182)

Để thúc ước tính tương thích vốn có giữa con người và vũ trụ, Đỗ Duy Minh đề xuất ứng dụng triết đề quan điểm ‘nhân vũ luận’ (anthropocosmic vision) trong Nho giáo mới, đồng thời nhấn mạnh vai trò của khí trong việc kết nối, đồng nhất cây cỏ, vạn vật và con người với nhau (Tu 1989, tr.475-485; Tucker 2004, tr.4). Nhân quan ‘nhân vũ luận’ chỉ ra rằng bản thân con người gắn chặt với trật tự vũ trụ chứ không phải đơn thuần là người đồng hành với vạn vật trong vũ trụ. Chính sự gắn chặt hữu cơ này thúc đẩy mối quan hệ thiên, địa, nhân càng trở nên năng động hơn, cả ba yếu tố cùng chi phối, kích thích nhau phát triển (xem McBeath et al. 2014, tr.24). Đỗ Duy Minh cũng giải thích thêm rằng, các chiều kích tự biến đổi của tâm linh Nho giáo đòi hỏi con người phải điều nghiên nhiều phương thức tu dưỡng cá nhân khác nhau, điều mà ông gọi là “tự biến đổi như một hành động chung của nhân loại” (Tu 1989, tr.475-485). Ngôn ngữ Trung Hoa cổ có câu “Thiên sinh nhân thành”, rõ ràng con người không thể tách biệt với sinh thái trong việc lựa chọn con đường tiến bộ của chính mình. Con người có thể trợ giúp sự chuyển hóa và phát triển của vũ trụ thông qua quá trình tri và hành đúng đắn (Tu 1989, tr.77; Tu 2008, tr.155). Tự nhiên (‘Thiên’) đã tự mang tính sáng tạo, con người cần phải học để sáng tạo tương ứng thông qua nỗ lực tự thân mình (Tu 2008, tr.154-155).

⁹ McBean & McBean thì quy tụ thành bốn phạm trù: bản thân (self), cộng đồng (community), giới tự nhiên (nature) và ‘Thiên’ (Heaven) (McBeath et al. 2014, tr.25).

Nhận định về quan điểm này của Đỗ Duy Minh, Roger T. Ames đánh giá rằng chính sự gần gũi và nhạy cảm (thay vì tư duy lý tính, ý chí hay trí thông minh) là cái xác định phẩm chất tối thượng của con người. Thông qua sự tu dưỡng của tâm trí, con người cá nhân và thế giới trở nên mang ý nghĩa tâm linh sâu sắc, một phương diện quan trọng hình thành nên quan điểm ‘nhân vũ luận’ Nho giáo mới, nơi chủ nghĩa nhân văn bằng bạc thúc đẩy hình thành thể thống nhất Thiên, Địa, Nhân và vạn vật (Ames 1994, tr.171-172).

Một tác giả Nho giáo mới khác là Thành Trung Anh (Cheng Chung-ying) đã trình bày vấn đề quan niệm về cái tâm, đặc điểm của biện chứng và triết học Nho giáo cũng như vai trò của lương tâm trong việc nhận thức và thực hành quan điểm ‘nhân vũ luận’, v.v. Theo ông, tinh thần tôn trọng sinh thái có lẽ được mô tả tốt hơn khi xem xét mối quan hệ giữa mục tiêu và chủ thể và giữa thể chất và tinh thần, đồng thời các nhà nho mới phải tăng cường đối thoại với các nhà Hán học và triết gia phương Tây làm rõ sự giao thoa và tính độc đáo của Nho giáo mới hiện nay (Cheng 1991, tr.84; Berthrong 1998, tr.194).

Quan điểm ‘nhân vũ luận’ hay rộng hơn là mối quan hệ hữu cơ giữa con người và giới tự nhiên của các tác giả Trung Hoa rất được các nhà Hán học phương Tây quan tâm: Roger Ames, John Berthrong, Julia Ching, Cheng Chung-ying, Antonio Cua, Wm. Theodore de Bary, David Hall, P.J. Ivanhoe, Young Chan Ro, Rodney Taylor, Mary Evelyn Tucker, Lee Yearley, v.v. Marilyn Tucker cho rằng ‘Thiên nhân hợp nhất’ trong nhân quan đạo đức toàn cầu có thể sẽ là một trong những ‘cứu tinh’ của khủng hoảng sinh thái toàn cầu (xem McBeath et al. 2014, tr.24). Tucker nhấn mạnh việc duy trì các nghi lễ điển hình của văn hóa Nho giáo là cần thiết, vì các nghi lễ chính là các phương tiện khẳng định các chiều kích cảm xúc của cuộc sống con người. Hơn nữa, các nghi lễ trực tiếp liên kết, thúc ước con người với nhau và với các bình diện quan trọng khác của đời sống thực tiễn như trật tự chính trị, tiến bộ xã hội, tính chu kỳ của mùa màng và vũ trụ. Nói cách khác, các nghi lễ Nho giáo được coi là phù hợp với tính năng sáng tạo của trật tự vũ trụ (Tucker 2004, tr.5)

Cũng theo Marilyn Tucker, truyền thống Nho giáo được thể hiện đa dạng cùng lúc ở Trung Quốc, Triều Tiên, Nhật Bản và một số vùng lãnh thổ khác; do vậy, xem Nho giáo như một truyền thống đơn nhất là một vấn đề bởi sự lan truyền địa lý, sự phát triển lịch sử và các hình thức đa dạng của Nho giáo là hết sức đa dạng (Tucker 2004, tr.7).

Rodney Taylor nhấn mạnh rằng cần nhấn mạnh tính cần thiết của việc duy trì các mối quan hệ hài hòa giữa con người với giới tự nhiên, trong đó tập trung nhất vào giới động vật ngoài con người (McBeath et al. 2014, tr.21) – đối tượng dễ bị tổn hại nhất bởi các hoạt động sống của con người. Trong cuốn *Chiều kích tôn giáo của Nho giáo (Religious Dimensions of Confucianism)*, 1990), Rodney Taylor khẳng định Nho giáo là một hệ thống đạo đức của nền giáo dục nhân văn, trong đó mối quan hệ giữa ‘Thiên’ và nhà các nhà nho, các bậc thánh nhân đã trở thành một mô hình tôn giáo điển hình (Taylor 1990, tr.2-3).

Robert P. Weller nghiên cứu phê bình sinh thái từ góc nhìn nhân loại học văn hóa, ông tiếp cận quan điểm ‘nhân vũ luận’ trong văn hóa Trung Hoa thông qua phong tục - lễ hội và các thực hành tín ngưỡng - tôn giáo. Ông cho rằng trong văn hóa Trung Hoa nói riêng,

trong văn hóa Nho giáo nói chung, quan điểm ‘nhân vũ luận’ có thể đơn giản hóa thành ‘Thiên nhân hợp nhất’, con người, vạn vật và vũ trụ tuân thủ một nguồn năng lượng chung là *khí*, được vận hành trên trục hài hòa âm dương luân chuyển cho nhau. Thế nhưng trên thực tế người Trung Hoa đã chặt phá rừng và bạt núi xuyên suốt nhiều thế kỷ qua để lấy đất cày cấy, tạo nên một hệ sinh thái “nhân tạo” mới khá cố định trong thời gian dài. Nghề trồng lúa nước theo phương thức truyền thống, nghề trồng dâu nuôi tằm và nuôi cá ao ít nhiều có xu hướng cân bằng môi trường, dù rằng chúng cũng tác động nguy hại đến một số loài trong tự nhiên và nhất là đòi hỏi diện tích đất khai phá lớn (Weller 2011, tr.125-129). Nghiên cứu của ông chỉ ra rằng, sau thời kỳ thượng tôn phát triển và trả giá vì môi sinh, một bộ phận trí thức và lãnh đạo tôn giáo - tín ngưỡng ở Đài Loan và một số nơi ở Trung Quốc đại lục đã ý thức được tầm quan trọng của quan điểm ‘nhân vũ luận’, đồng thời đã và đang triển khai nhiều hoạt động gắn bảo vệ môi sinh với các hoạt động tín ngưỡng - tôn giáo và truyền thống lịch sử - văn hóa địa phương.

Karen Thornber, một giảng viên Đại học Harvard, cũng là một chuyên gia nghiên cứu phê bình sinh thái, có quan tâm đến mối quan hệ Nho giáo mới với phê bình sinh thái. Trong cuốn *Ecoambiguity: environmental crises and East Asia literatures/Sự mơ hồ sinh thái: khủng hoảng môi sinh và văn học Đông Á* (2012, tr.1), tác giả này đã nhấn mạnh tầm quan trọng và sự kiên trì trong khảo cứu và nâng tầm “quan hệ tương tác đối lập và phức tạp giữa con người với môi trường bằng sự hiện diện phi nhân loại vô cùng quan trọng”. Theo bà, nền văn học Trung, Nhật, Hàn trong một trăm năm qua “đầy ắp những diễn ngôn về sự xuống cấp của môi trường (ecodegradation) cũng như sự mơ hồ sinh thái (ecoambiguity), điều có thể khiến cho độc giả vốn quen với những hình ảnh thông ước truyền thống về sự hài hòa ‘thiên nhân hợp nhất’ giữa con người với sinh thái trở nên ngạc nhiên”. Các họa sĩ và triết gia Đông Á truyền thống đã không ngừng lý tưởng hóa sự tương tác với môi trường xung quanh, họ làm cho người dân lầm tưởng rằng truyền thống văn hóa ưu ái, thân thiện với môi trường; thế nhưng trớ trêu thay, đó chỉ là những điều tôn xưng mang tính lý thuyết chứ không hề phản ánh thực tế. Trong bài viết phê bình sinh thái đối với tác phẩm *Tô tem Sói* của Khương Nhung (Thornber 2017, tr.888-894), bà đặc biệt cảm thấy đau nhói khi phản ánh sự tàn phá của Cách mạng Văn hóa Trung Quốc đối với môi trường (đại diện là bầy sói) qua diễn ngôn mang tính giai cấp. Một thủ lĩnh Hồng vệ binh đã nói “Kẻ thù giai cấp chúng ta chính là loài sói [...] chúng ta phải tiêu diệt hết loài sói trên trái đất này!”. Karen Thornber nhấn mạnh đến ‘sự trả thù’ của sinh thái đối với con người đã được tác giả Khương Nhung phản ánh sinh động qua hình ảnh bầy sói rượt đuổi để bắt mỗi bằng mọi giá đối với bầy ngựa của Hồng vệ binh đến nỗi con người phải trả giá bằng chính sinh mạng của mình và bầy ngựa quý giá của mình. Theo bà, tác phẩm *Tô tem Sói* đã đặt một nền móng khá quan trọng cho trào lưu nhận thức về môi trường đang lên ở Trung Quốc.

Hai tác giả Gerald A. McBeath Jenifer Huang McBean đánh giá rằng quan điểm ‘Thiên nhân hợp nhất’ mới của Nho giáo mới nếu được diễn giải đúng có thể đóng góp to lớn đối với vấn đề đạo đức môi trường toàn cầu cũng như việc nhấn mạnh tính bền vững của sinh thái

(McBeath et al. 2014, tr.29). Cũng theo hai tác giả này, quan điểm sinh thái của Nho giáo mới mang *bốn đặc trưng cơ bản*, gồm (1) sự tương tác hiệu quả giữa cá nhân và cộng đồng; (2) mối quan hệ hài hòa bền vững giữa loài người và giới tự nhiên; (3) sự chi phối lẫn nhau giữa tâm - trí con người và ‘Thiên đạo’; và (4) tính tự độ trong nhận thức và tu dưỡng của con người trong việc hình thành Thiên - Địa - Nhân nhất thể (McBeath et al. 2014, tr 25).

Nho giáo mới đề cao yếu tố *thiên*, từ thời Tống, Trình Hạo đã từng khẳng định triết lý Nho giáo hàm chứa cả yếu tố thiên và yếu tố xã hội (Trình Hạo: *Nhị Trình di thư*, tr.4). Tác giả Kim Kyong-Dong từng nhấn mạnh phương diện tâm linh của dòng triết học này, bên cạnh nó là tính triết học, tầm nhìn quản lý, chuẩn mực xã hội và sự tu dưỡng cá nhân (Kim Kyong-Dong 1996, tr.51-53; Tucker 2004, tr.18). Theo Marilyn Tucker, thế giới quan tôn giáo của Nho giáo thể hiện rõ trong khối vũ trụ năng động của nó đan xen với các chiều kích tâm linh, cụ thể là sự hòa hợp xã hội, sự tu dưỡng đạo đức cá nhân cũng như các nghi lễ cộng đồng và riêng tư. Các nghi thức phản ánh các cấu trúc khuôn mẫu của thế giới tự nhiên và gắn kết con người với nhau, với thế giới tổ tiên và với vũ trụ rộng lớn ở bên ngoài (Tucker 2004, tr.23-25).

b. Là một quan điểm được diễn giải mới trong học thuyết Nho giáo, ‘nhân vũ luận’ được nhiều nhà nghiên cứu quan tâm đánh giá và phê bình dưới nhiều góc độ khác nhau. Tác giả Fan Ruiping cho rằng quan điểm ‘nhân vũ luận’ theo diễn giải của Tu Weiming thực chất là một kiểu quan điểm ‘con người làm trung tâm’ ở mức thấp (weak anthropocentric) chứ hoàn toàn chưa phải là ‘nhân vũ luận’ chính thống bởi Nho giáo luôn đề cao giá trị nội tại của con người so với vạn vật, và do vậy chỉ có con người mới mang tính chủ động trước vũ trụ. Theo ông, ‘nhân vũ luận’ là một quan niệm mơ hồ và thiếu chính xác để mô tả theo bất kỳ bản chất cụ thể nào về đạo đức môi trường với ý nghĩa quy phạm về cách chúng ta nên đối xử với động vật và các đối tượng khác trong giới tự nhiên; do vậy thực chất đó vẫn là quan điểm ‘nhân loại trung tâm’ theo định hướng vũ trụ (Fan 2005, tr.105). Chủ nghĩa nhân loại trung tâm, cũng như chủ nghĩa vũ trụ trung tâm và chủ nghĩa tự nhiên trung tâm đều mang tính siêu hình, tính thực nghiệm và tính đạo đức, chúng vốn không phải là những phạm trù đơn lẻ mà phải là những nhóm cấu trúc các vấn đề có liên quan đan cài vào nhau (Ivanhoe 1998, tr.65-67; Fan 2005, tr.105-107). Đồng quan điểm này, hai tác giả Gerald A. McBeath và Jenifer Huang McBean giải thích thêm rằng quan điểm về sinh thái của Nho giáo mới thừa nhận rằng lợi ích của nhân loại vượt lên trên các lợi ích về kinh tế mà nó còn bao gồm cả phúc lợi môi trường, thực tế ấy là kiểu ‘nhân loại trung tâm luận’ ở mức thấp chứ không hẳn là ‘nhân vũ luận’ (McBeath & McBeath 2014, tr.17). Tác giả Heiner Roetz cung cấp thêm rằng theo quan điểm của Nho giáo xuyên suốt lịch sử, chính con người mới là người chủ động nhào nặn thế giới mang hình hài ‘Thiên - Địa - Nhân hợp nhất’ (Roetz 2013, tr.33).

Nhà Hán học Herbert Fingerhette cũng từng tranh luận rằng mặc dù Nho giáo chú trọng lễ nghi nhiều hơn là đức tin cá nhân song việc coi các phạm trù thế tục là thiên liêng là “có vấn đề”; hơn nữa việc quy chụp chung quan điểm ấy cho tất cả các gia tầng xã hội là khó khả thi, bởi nhận thức và hành vi của một thương nhân, một anh nông dân sẽ rất khác

so với một người trí thức (xem Tu et al. 1992, tr.18). Peter Bol nhấn mạnh thêm rằng định hướng giá trị của Nho giáo về bản chất là tạo thế ưu tiên cho giới trí thức và dòng văn hóa tinh hoa hơn là cho toàn thể xã hội. Theo đó, nếu ‘nhà nặn’ quá đà nội hàm mới cho Nho giáo mới có khả năng tạo ra một triết thuyết hoàn toàn mới mang vỏ bọc Nho giáo (Tu et al. 1992, tr.12, 18-19). Do vậy, việc đề cao giá trị tuyệt đối của vũ trụ và sự hòa nhập nhất thể hoàn toàn của nhân loại vào vũ trụ (hoặc giả coi nhân loại là người đồng sáng thế (co-creator) với vũ trụ) là khá cấp tiến và khó thực thi trên thực tiễn nếu chúng ta không có thể chế, cơ chế và cách tiếp cận gần gũi hơn với thực tế.

Nếu như Max Weber từng đánh giá Trung Quốc thiếu vắng “nền tảng tinh thần” (mental foundation) để thay đổi thế giới bởi trong văn hóa thế giới quan niệm về sự linh thiêng của thần thánh do con người (nhà nước phong kiến) chế ngự. Có lẽ Weber đã đánh giá một chiều, bởi lẽ sự thiếu vắng đức tin tâm linh sâu sắc có thể cho phép con người làm bất cứ thứ gì với công cụ kỹ thuật tiên bộ của mình dù phương châm ‘thiên nhân hợp nhất’ có mạnh mẽ đến đâu. Cũng theo Heiner Roetz (2013, tr.39), văn hóa Trung Hoa vừa thúc đẩy vừa kéo lùi năng lực con người, tự thân mỗi cá nhân sẽ phải biết điểm dừng của mình để khỏi phải lâm vào cảnh bi đát. Họ nói “thiên sinh nhân thành” nhưng lại nói “nhân định thắng thiên” (người muốn là thắng trời), cả hai đều đan cài, chi phối vũ trụ quan và nhân sinh quan người Trung Hoa từ xưa tới nay. Muốn thay đổi hoàn toàn truyền thống này để gieo cấy quan niệm ‘nhân vũ luận’ Nho giáo mới là điều không hề dễ dàng.

4. Việt Nam trước diễn đàn sinh thái - văn hóa Nho giáo mới

[Tạm lược do khuôn khổ Kỷ yếu có hạn. Có thể xem toàn văn trên web Khoa Việt Nam học: www.vns.edu.vn].

TÀI LIỆU THAM KHẢO

1. Alexander, Ong Eng Ann 2010: “Contextualizing the book-burning episode during the Ming invasion and occupation of Vietnam”, *Southeast Asia in the fifteenth century: the China factor*, ed. Geoff Wade & Sun Laichen, Singapore: Singapore National University Press: 154-164.
2. Ames, T. Roger 1994: “Introduction to part three”, *Self as person in Asian theory and practice*, ed. T. Roger Ames, Wimal Dissanayake & P. Thomas Kasulis, State University of New York Press, pp.171-176.
3. Ames, T. Roger 2001: “New Confucianism: a native response to Western philosophy”, *Chinese political culture, 1989-2000*, ed. Shiping Hua, Armonk” ME. Sharpe.
4. Ba Xuyên 1949, “Phê bình sách Vương Dương Minh của ông Phan Văn Hùm”, *Tạp Kỷ yếu Hội Khuyến học*, số 3, tr.6.
5. Bary, WM. Theodore de 1981: *Neo-Confucianism orthodoxy and the learning of the Mind-and-Heart*, New York: Columbia University Press.
6. Baldanza, Kathlene 2013: “De-civilizing Ming China’s Southern Border: Vietnam as Lost Province or Barbarian Culture”, *Chinese history in geographical perspective*, ed. Yongtao Yu and Jeff Kyong-McClain, Lexington Books.

7. Baldanza, Kathlene 2016: *Ming China and Vietnam – negotiating borders in early modern Asia*, Cambridge University Press.
8. Berthrong, John H. 1998: *Transformations of the Confucian way*, Westview Press.
9. Buttinger, Joseph 1972: *A dragon defiant: a short history of Vietnam*, New York - Washington: Praeger Publishers.
10. Buu Duong 1958: *The Confucian tradition in the history of Vietnamese education*, Ph.D. dissertation in Philosophy in Education, Harvard University.
11. Cao Tự Thanh, Đoàn Lê Giang 1984: *Tác phẩm Nguyễn Thông*, Sở Văn hóa và Thông tin Long An xuất bản.
12. Chan, Wing-tsit 1963: “Dynamic idealism in Wang Yang-ming”, *A sourcebook in Chinese philosophy*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, pp.654-691.
13. Chan, N. Serina 2003: “What is Confucian and New about the thought of Mou Zongsan”, *New Confucianism: a critical examination*, ed. John Makeham, Palgrave Mac Millan, pp.131-164.
14. Chan, Sylvia 2003: “Li Zehou and New Confucianism”, *New Confucianism: a critical examination*, ed. John Makeham, Palgrave Mac Millan, pp.105-128.
15. Chen Xia, Peng Guoxing with Miller, James 2014: “Hard-hearted” and ‘soft-hearted’ ecologies: a reading of Confucian and Taoist classics”, *Religion and ecological sustainability in China*, ed. James Miller, Dan Smyer Yu, Peter van de Veer, London & NY: Routledge, pp.71-83.
16. Cheng Hao/Trình Hạo: *Nhị Trình di thư 《二程遗书》* trong bộ *Tứ thư toàn khố. Văn Uyên các tập. Tử bộ, tập 2A* 四书全库，文渊阁本，子部，儒家类, vol.2A.
17. Cheng, Chung-ying (Cheng Zhongying) 1991: *New Dimensions of Confucian and Neo-Confucian philosophy*, Albany, N.Y.: State University of New York Press.
18. Cooke, Nola 1991: *Colonial political myth and the problem of the other: French and Vietnamese in the protectorate of An-nam*, Ph.D. dissertation, Australian National University.
19. Duong, Dung N. 2004: “An exploration of Vietnamese Confucian spirituality: the idea of the unity of the Three Teachings (tam giao dong nguyen), *Confucian spirituality*, ed. Tu Weiming and Mary Evelyn Tucker, vol.2, New York: Crossroad Publication Company: 289-318.
20. Dror, Olga 2018: *Making two Vietnam: war and youth identities, 1965-1975*, Cambridge University Press.
21. Dutton, George E. & Werner, Jayne S. 2012: *Sources of Vietnamese tradition*, New York: Colombia University Press.
22. Đào Duy Anh 1938: *Khổng giáo phê bình tiểu luận*, Huế: Quan hải Tùng thư.
23. Đào Duy Anh 1951: *Việt Nam văn hóa sử cương*, Sài Gòn: Bốn phương.
24. Đào Trinh Nhất?: *Vương Dương Minh: người xướng ra học thuyết tri lương tri và tri hành hợp nhất*, Sài Gòn: Tân Việt.
25. Egger, Marion 2002: “P’ungsu: Korean geomancy in traditional intellectual perspective”, *Bochumer Jahrbuch zur ostasienforschung*, 26.

26. Elman, Benjamin A. 1984: *From philosophy to philology: intellectual and social aspects of change in late imperial China*, Cambridge, Mass.: Council on East Asian Studies, Harvard University: Distributed by Harvard University Press.
27. Elman, Benjamin A., Duncan, John B., & Ooms, Herman 2002: “Introduction”, *Rethinking Confucianism: past and present in China, Japan, Korea, and Vietnam*, ed. Benjamin A. Elman, John B. Duncan, & Herman Ooms, Los Angeles: UCLA Asian Pacific Monograph Series: 1-29.
28. Fan, Ruiping 2005: “A re-constructionist Confucian account of environmentalism: toward a human sagely dominion over nature”, *Journal of Chinese Philosophy* 32: 1, March 2005, pp.105-22.
29. Fang, Keli 方克立 1988: “Một vấn đề về Nho giáo mới hiện nay 關於現代新儒家研究的幾個問題”, *Tạp chí Khoa học Xã hội Thiên Tân* 《天津社會科學》, số 4: 18-24.
30. Faure, David 1999: “The emperor in the village: representing the state in South China”, *State and court ritual in China*, ed. Joseph T. McDermott, Cambridge: Cambridge Univ. Press, pp.267-298.
31. Feng Youlan 1999: *Zhongguo xiandai zhhexueshi* (History of Modern Chinese Philosophy), Guangzhou: Guangdong People’s Publishers.
32. Fingarette, Herbert 1972: *Confucius - the secular as sacred*, NY.: Harper & Row.
33. FitzGerald, C.P. 1972: “Chapter 2: Chinese expansion by land: Vietnam”, *The Southern expansion of the Chinese people*, London: Barrie & Jenkins, pp.19-38.
34. Hall, Kenneth R. & Whitmore, John K. 1976: “Introduction”, *Explorations in the early Southeast Asian history: the origins of Southeast Asian statecraft*, ed. By Kenneth R. Hall and John K. Whitmore, Michigan Papers on South and Southeast Asia, Ann Arbor: University of Michigan: 1-18.
35. Hammond, J. Kenneth 2015: “The return of the repressed: the new left and “left” Confucianism in contemporary China”, *The sage returns: Confucian revival in contemporary China*, ed. Kenneth J. Hammond & Jeffrey L. Richey, Suny Press, pp.93-112.
36. Hanafin, John J. 2003: ““Last Buddhist’: the philosophy of Liang Shuming”, *New Confucianism: a critical examination*, ed. John Makeham, Palgrave Mac Millan, pp.187-218.
37. Hoàng Đạo 1964: *Mười điều tâm niệm*, Saigon: Khai-Trí.
38. Jamieson, Neil 1993: *Understanding Vietnam*, Berkeley: University of California Press.
39. Kim Định 1973: *Tinh hoa ngũ điển*, Saigon: Nguồn Sáng.
40. Kim Kyong-Dong 1996: “Confucianism and Modernization in East Asia”, in *The impact of traditional thought on present-day Japan*, ed. Josef Kreiner, Munich: Iudicium-Verlag.
41. Kinsley, David R. 1995: *Ecology and religion: ecological spirituality in cross-cultural perspective*, Prentice Hall.
42. Liang Shuming 1979: *Dongxi wenhua jiqi zhexue* (Đông Tây văn hóa cập kỳ triết học), reprint, Taipei: Wenxue Publishers.

43. Lý Anh Hoa 1997: “Tân Nho giáo”, *Trung Quốc nho học*, Nhà xuất bản Đông Phương, bản dịch của Phạm Lan, đăng trên *Thông báo Hán Nôm học* 2006, tr. 296-301.
44. Makeham, John 2003: “Introduction”, *New Confucianism: a critical examination*, ed. John Makeham, Palgrave Mac Millan, pp.1-22.
45. Makeham, John 2003: “The retrospective creation of New Confucianism”, *New Confucianism: a critical examination*, ed. John Makeham, Palgrave Mac Millan, pp.25-54.
46. McBeath Gerald A., McBeath Jenifer Huang 2014: “Confucianism as an environmental ethic”, *Environmental education in China*, Cheltenham, UK & Northampton, MA, USA: Edward Elgar, p.16-29.
47. McGuire, Beverley F. 2018: “Buddhist uploads”, *Posthumanism: the future of homo sapiens*, Macmillan Reference USA, Gale, pp.143-154.
48. McHale, Shawn 2002: “Mapping a Vietnamese Confucian past and its transition to modernity”, *Rethinking Confucianism: past and present in China, Japan, Korea, and Vietnam*, ed. By Benjamin A. Elman, John B. Duncan, & Herman Ooms, Los Angeles: UCLA Asian Pacific Monograph Series: 397-430.
49. McHale, Shawn 2004: *Print and power: Confucianism, Communism, and Buddhism in the making of modern Vietnam*, Honolulu: University of Hawaii Press.
50. Ngạc Xuyên Ca Văn Thịnh 1943: “Khổng học ở đất Đồng Nai”, *Dại Việt tập chí*, số 22-3.
51. Ngô Tất Tố 1940: *Phê bình Nho giáo Trần Trọng Kim*, Hà Nội: Mai Lĩnh.
52. Nguyễn Kim Sơn 2011: “Khổng giáo phê bình tiểu luận” của Đào Duy Anh trong lịch sử nghiên cứu Nho giáo thế kỷ XX”, <http://www.nguyenkimson.net/?p=110> (tru cập 3/5/2019), bài viết công bố trên *Nghiên cứu văn hóa nghệ thuật*, số 1 năm 2005 dưới tên gọi “*Một thái độ đúng đắn đối với Nho giáo*”.
53. Nguyễn Kim Sơn 2005: “Lương Thấu Minh và sự khởi xướng Tân Nho học hiện đại”, *Tạp chí Khoa học*, ĐHQG-HN, số 1: 68-73.
54. Nguyen, Ngoc Huy 1998: “The Confucian incursion into Vietnam”, *Confucianism and the family*, ed. Walter H. Slote & George A. De Vos, New York: State University of New York Press, pp.91-103.
55. Nguyễn Ngọc Thơ 2017: “Confucian and human education in contemporary Vietnam”, *International Communication of Chinese Culture*, vol.3(4), pp.645-671.
56. Nguyễn Ngọc Thơ 2017: *Hình tượng rồng trong văn hóa phương Đông*, NXB Chính trị Quốc gia.
57. Nguyễn Khắc Viện 1974: “Confucianism and Marxism in Vietnam”, in Nguyễn Khắc Viện: *Tradition and Revolution in Vietnam*, Berkeley, CA: Indochina Resource Center.
58. O’Harrow, Stephen 1979: “Nguyen Trai’s “Binh Ngo Dai Cao” of 1428: The development of a Vietnamese national identity”, *Journal of Southeast Asian Studies*, Vol.10, No.1: 159-174.
59. Ostrowski, Brian 2010: “The rise of Christain Nôm literature in seventeenth-century Vietnam: fusing European content and local expression”, *Vietnam and the West: new approaches*, ed. Wynn Wilcox, Cornell Southeast Asia Program Publications: 19-39.

60. Qian Mu 1990: “Zhongguo wenhua dui rennei weilai keyou di kongxian” (The Possible Contribution of Chinese Culture to the Future of Humankind), *United News* in Taiwan.
61. Phan Đại Doãn 1989: “Về vai trò của Nho giáo và Phật giáo trong xã hội ta”, Nguyễn Tài Thư chủ biên, *Xã hội học* số 4 (1989): 65-67.
62. Phan Đại Doãn 1998: *Một số vấn đề về Nho giáo Việt Nam*, NXB Chính trị Quốc gia.
63. Phan Văn Hùng 2016: *Vương Dương Minh: thân thế và học thuyết*, Hà Nội: Nhà xuất bản Thế giới.
64. Reid, Anthony 1988: *Southeast Asia in the Age of commerce 1450-1680*, Yale University Press.
65. Richey, Jeffrey L. 2013: *Confucius in East Asia: Confucianism’s history in China, Korea, Japan and Việt Nam*, Key Issues in Asian Studies, No. 13, Ann Arbor: the Association for Asian Studies, Inc.
66. Roetz, Heiner 2013: “Chinese ‘unity of man and nature’: reality or myth?”, *Nature, environment and culture in East Asia*, Leiden-Boston: Brill, pp.23-39.
67. Rozman, Gilberts 2014: *The East Asian Region: Confucian Heritage and Its Modern Adaptation*, Princeton: Princeton University Press.
68. Tang Junyi 1977: *Shengming cunzai yu xinling jingjie* (Life Existence and the Spiritual Realms) Taipei: Xuesheng Book Co.
69. Taylor, Keith 1976: “The Rise of Đại Việt and the Establishment of Thăng-long”, *Explorations in the early Southeast Asian history: the origins of Southeast Asian statecraft*, ed. Kenneth R. Hall and John K. Whitmore, Michigan Papers on South and Southeast Asia, Ann Arbor: University of Michigan: 149-181.
70. Taylor, Keith 1993: “Nguyen Hoang and the beginning of Vietnam’s Southward expansion”, *Southeast Asia in the early modern era*, ed. Anthony Reid, Ithaca & London: Cornell University Press, pp.42-66.
71. Taylor, Rodney L. 1990: *The religious dimensions of Confucianism*, Albany: State University of New York Press.
72. Thornber, Karen 2012, *Ecoambiguity: environmental crises and East Asian literature*, Ann Arbor: University of Michigan Press.
73. Thornber, Karen 2017: “Wolf totem and the Nature writing”, *A new literary history of modern China*, ed. David Der-Wei Wang, Cambridge Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, pp.888-894.
74. Thornber, Karen 2018: “Is there environmental awareness in China?”, *The China questions: critical insights into a rising power*, ed. Jennifer Rudolph & Michael Szonyi, Harvard University Press, pp.173-179.
75. Trần Huy Liệu 1991: “Những ngày cửa Khổng sân Trình”, in trong *Hồi ký Trần Huy Liệu*, Hà Nội: NXB Khoa học xã hội.
76. Trần Nghĩa 2017: “Thử phân loại Nho học Việt Nam qua các thời kỳ lịch sử”, <https://nghiencuulichsu.com/2017/03/03/thu-phan-loai-nho-hoc-viet-nam-qua-cac-thoi-ky-lich-su/>.

77. Tran Ngoc Hieu, Dang Thi Thai Ha 2018: “Listening to nature, rethinking the past”, *Southeast Asian ecocriticism: theories, practices, prospects*, ed. John Charles Ryan, Lexington Books, pp.205-228.
78. Trần Trọng Kim 1958: *Việt Nam sử lược*, Sài Gòn: Tân Việt.
79. Trần Trọng Kim 1960: *Vương Dương Minh và cái học trí lương tri*, Sài Gòn: NXB Tân Việt.
80. Trương Tửu 1950: *Kinh Thi Việt Nam*, bản in lần 3, Sài Gòn: Liên Hiệp/Tủ sách Tân văn hóa Hàn Thuyên.
81. Trần Văn Giàu: *Luận cương về Nho giáo ở Việt Nam*, <https://khotrithucso.com/tai-lieu-chuyen-nganh/chuyen-nganh-xa-hoi/van-hoa-lich-su/luan-cuong-ve-nho-giao-o-viet-nam-tran-van-giau.html>.
82. Trần Văn Giàu 1973/1975: *Sự phát triển của tư tưởng ở Việt Nam từ thế kỷ XIX đến Cách mạng Tháng Tám*, 2 tập: năm 1973 (tập 1), 1975 (tập 2), Hà Nội: NXB Khoa học xã hội, tập 1:11.
83. Trình Hạo/Cheng Hao: *Nhị Trình di Thư 《二程遗书》* trong bộ *Tứ thư toàn tập 《四书全库》*, Văn Uyên các bản. Từ bộ. Nho gia loại 文渊阁本, 子部, 儒家类, tập 2A.
84. Tu Weiming 1985, “The Continuity of Being: Chinese Visions of Nature”, in *Confucian Thought: selfhood as creative transformation*, State University of New York Press.
85. Tu Weiming 1986: “Toward a third epoch of Confucian humanism: a background understanding”, in *Confucianism: the dynamics of tradition*, ed. Irene Eber, NY: Macmillan: 3-21.
86. Tu Weiming 1989: “Embodying the Universe: A Note on Confucian Self-realization”, *World & I*: 475-485.
87. Tu Weiming 1989: *Centrality and commonality: an essay on Confucian Religiousness*, Albany, NY.: State University of New York.
88. Tu Weiming 1994: “Embodying the universe: a note on Confucian self-realization”, *Self as person in Asian theory and practice*, ed. T. Roger Ames, Wimal Dissanayake & P. Thomas Kasulis, State University of New York Press, pp.177-186.
89. Tu Weiming 2001: “The ecological turn in New Confucian Humanism: implications for China and the world”, *Daedalus*, vol.130(4), pp.243-264.
90. Tu Weiming 2008: “Sociality, individuality and anthropocosmic vision in Confucian humanism”, *Polishing the Chinese mirror: essays in honor of Henry Rosemont, Jr*, New York: Global Scholarly Publications.
91. Tu, Weiming, Hejzmanek, Milan & Wachman, Alan 1992: *The Confucian world observed: contemporary discussion of Confucian humanism in East Asia*, Honolulu, Hawaii: East-West Center: Distributed by the University of Hawaii Press.
92. Tuan I-fu 1972: “Discrepancies between environmental attitude and behavior: examples from Europe and China”, *Man, space, and environment*, ed. Paul Ward, New York, Oxford University Press, pp.68-81.
93. Tucker, Mary Evelyn 2004: “Introduction”, *Confucian spirituality*, Vol.2, ed. Tu Weiming & Mary Evelyn Tucker, New York: The Crossroad Publishing Company: 1-27.

94. Weber, Max 1968: *The religion of China*, translated by Hans H. Gerth, NY.: The Free Press.
95. Weller, Robert 2011: “Chinese cosmology and the environment”, *Chinese religious life*, ed. David A. Palmer, Glenn Shive, and Philip L. Wickeri, Oxford University Press, pp.124-138.
96. Weller, Robert 2014: “Globalizations and iversities of nature in China”, *Religion and ecological sustainability in China*, ed. James Miller, Dan Smyer Yu, Peter van de Veer, London & NY: Routledge, pp.147-163.
97. Whitmore, John K. 1976: “The Vietnamese Confucian scholar’s view of his country’s early history”, *Explorations in the early Southeast Asian history: the origins of Southeast Asian statecraft*, ed. Kenneth R. Hall and John K. Whitmore, Michigan Papers on South and Southeast Asia, Ann Arbor: University of Michigan: 193-203.
98. Whitmore, John K. 2010: “paperwork: the rise of the new literati and ministerial power and the effort toward legibility in Đại Việt”, *Southeast Asia in the fifteenth century: the China factor*, ed. Geoff Wade & Sun Laichen, National University Press: 104-125.
99. Vi Chính Thông 1982: “Đương đại Tân Nho học đích tâm thái”, *Trung Quốc luận đàn* 15(1).
100. Wolters, O.W. 1988: *Two essays on Đại Việt in the fourteenth century*, Council on Southeast Asia Studies & Yale Center for international and area studies.
101. Wolters, O.W. 1996: “What else may Ngo Si Lien mean? A matter of distinctions in the Fifteenth century”, *Sojourners and settlers: Histories of Southeast Asia and the Chinese*, ed. Anthony Reid & Kristine Alilunas Rodgers, Asian Studies Association of Australia, Allen & Unwin.
102. Woodside, Alexander 1988: *Vietnam and Chinese model: a comparative study of Vietnamese and Chinese government in the first half of the nineteenth century*, Cambridge, Mass.: Council on East Asian Studies, Harvard University: Distributed by Harvard University Press.
103. Woodside, Alexander 1998: “Territorial order and collective-identity tensions in Confucian Asia: China, Vietnam, Korea”, *Daedalus* 127(3), pp.191-220.
104. Woodside, Alexander 1998: “Freedom and elite political theory in Vietnam before the French”, *Asian freedoms: the idea of freedom in East and Southeast Asia*, ed. David Kelly and Anthony Reid, Cambridge: Cambridge University: 205-224.
105. Woodside, Alexander 2002: “Classical promordialism and the historical agendas of Vietnamese Confucianism”, *Rethinking Confucianism: past and present in China, Japan, Korea, and Vietnam*, ed. Benjamin A. Elman, John B. Duncan, & Herman Ooms, Los Angeles: UCLA Asian Pacific Monograph Series: 116-143.
106. Yu Insun 1978: *Law and Family in Seventeenth and Eighteenth Century, Vietnam*, Ph.D. dissertation, University of Michigan.
107. Yu, Dan Smyer with Miler, James and van der Veer, Peter 2014: “Introduction”, *Religion and ecological sustainability in China*, ed. James Miller, Dan Smyer Yu, Peter van de Veer, London & NY: Routledge, pp.1-16.
108. Young, B. Stephen 1998: “The orthodox Chinese Confucian social paradigm versus Vietnamese individualism”, *Confucianism and the family*, ed. Walter H. Slote & George A. De Vos, New York: State University of New York Press, pp.137-61.