

## **Từ bao giờ và bằng cách nào người Nhật thoát ra khỏi quỹ đạo tư tưởng của Trung Quốc?**

**Cao Huy Thuần**

Nhật Bản đã chịu ảnh hưởng của văn hóa Trung Quốc không thua gì Việt Nam. Cũng như ở ta, Khổng giáo đã từng là khuôn vàng thước ngọc chính thống trong tư tưởng của nước ấy. Nhưng người Nhật đã sớm ra khỏi quỹ đạo tư tưởng của Trung Quốc. Họ bắt đầu giải phóng tư tưởng của họ từ bao giờ? Bằng cách nào? Do trường phái nào? Bằng lý luận gì? Đó là câu hỏi mà tôi mong nhiều bạn sẽ cùng đặt ra với tôi, và bài viết này chỉ là một câu trả lời rất khiêm tốn. Công việc của tôi, thật vậy, rất khiêm tốn: tôi chỉ đọc một quyển sách và trình bày lập luận của tác giả. Quyển sách là một tác phẩm có tiếng và tác giả là một giáo sư đại học lừng danh, ở Nhật cũng như trên quốc tế. Xuất bản lần đầu tại Nhật năm 1952 và gây tranh luận sôi nổi sau đó, quyển sách của Masao Maruyama, rất bác học và khó đọc, được dịch ra tiếng Anh năm 1974, rồi tiếng Pháp năm 1996, khi ông mất, dưới nhan đề: "*Essais sur l'histoire de la pensée politique au Japon*" ("Luận về lịch sử tư tưởng chính trị tại Nhật"). Giới học thuật Pháp đặc biệt chú ý đến lập luận của Maruyama, một lập luận độc đáo làm họ ngạc nhiên: người Nhật đã thoát ra khỏi sự nô lệ văn hóa đối với Trung Quốc *trước khi* tiếp xúc với Tây phương. Họ đã giải phóng tư tưởng của họ *tự bên trong*, chứ không phải dưới áp lực của bên ngoài. Hiện đại hóa trong tư tưởng của người Nhật đã diễn ra trong một quá trình tranh luận giữa các tín đồ Khổng giáo với nhau, chứ không phải giữa họ với "ánh sáng mới" đến từ Tây phương. Nói khác, hiện đại hóa trong tư tưởng của người Nhật đã xảy ra *trước khi* Minh Trị hiện đại hóa nước Nhật để bắt kịp Tây phương. Giải phóng tư tưởng đi trước giải phóng chính trị.

Đó là điểm đặc biệt mà ít người nói đến, nhất là ở phương Tây. Tây phương ưa làm người ta nghĩ rằng nguồn gốc hiện đại là đến từ họ. Đó cũng là điểm đặc biệt mà chúng ta, người Việt Nam, nên chú ý. Vì hai lẽ. Một là: trong cùng một hệ thống tư tưởng đến từ Trung Quốc, tại sao họ biết đặt lại vấn đề để phủ định, để hiện đại hóa, còn ta thì không? Hai là: tại sao ta vẫn lấy tư tưởng Trung Quốc làm tư tưởng của ta? Nếu ta không thiếu những cái đầu để suy nghĩ thì cái gì đã không cho phép ta làm cái việc mà Nhật đã làm hồi thế kỷ 17-18, tức là phê phán tư tưởng chính thống tự trong lòng tư tưởng ấy, bởi những tín đồ của tư tưởng ấy?

Người Nhật không hơn gì ta đâu về phương diện triết lý: họ cũng không có những

lý thuyết gia xuất sắc. Vậy mà họ có được những trường phái, những tranh luận đưa dần đến sự thành hình một tư tưởng chính trị mang sắc thái đặc trưng của Nhật. Quyển sách của Masao Maruyama nghiên cứu sự thành hình đó. Ông đưa ra hai nhân vật tiêu biểu: Ogyū Sorai và Motoori Norinaga. Sorai (1666-1728) là kết tụ của một quá trình đánh giá lại Khổng giáo, hay nói cho chính xác hơn là Tống Nho. Norinaga đi xa hơn, đã kích Tống Nho, xây dựng cả một trường phái đề cao quốc học. Trong phạm vi nhỏ bé của bài này, tôi chỉ có thể giới hạn vào hai tác giả đó mà thôi, nhất là Sorai.

### **Đối tượng xét lại của Sorai: Tống Nho**

Khổng giáo du nhập vào đất Nhật rất sớm, cuối thế kỷ thứ 4 sau Tây lịch, và đặc biệt được tôn quý nhất dưới thời Tokugawa, nghĩa là từ đầu thế kỷ 17 đến khi Minh Trị thiết lập lại uy quyền của Vua năm 1868. Sử Nhật xem khoảng thời gian đó như là thời hoàng kim của Khổng giáo. Cũng lạ, đó là khoảng thời gian mà người Nhật gọi là *cận đại* (*kindai*). Họ dịch "*modernisation*" là *cận đại hóa*. Thời hoàng kim của Khổng giáo ở Nhật là thời cận đại! Nhưng tại sao lại hoàng kim?

Lý do thứ nhất là cấu trúc xã hội và chính trị ở Nhật dưới chế độ phong kiến Tokugawa có thể so sánh với cấu trúc ở Trung Quốc hồi Khổng giáo bắt đầu phát triển: đất giống nhau, mùa màng tươi tốt như nhau. Nông dân thời Tokugawa không được phép mang kiếm bên mình, chỉ được sống với đất, tách biệt rạch ròi với giai cấp võ sĩ. Giai cấp võ sĩ lại tách biệt rạch ròi với đất đai, từ giã đất, kéo nhau lên đô thị làm gia nhân cho các lãnh chúa. Giữa họ với nhau, võ sĩ lại tách biệt rạch ròi thành đẳng cấp, tôn ty trên dưới phân minh. Cũng sĩ nông công thương như ở ta, nhưng "sĩ" (võ sĩ) tách biệt với ba giai cấp kia và tách biệt giữa nhau, phân chia trên dưới chặt chẽ, dưới phải tuân trên. Từ trên cùng là Đại Tướng Quân (Shogun) với các tướng quân chư hầu chung quanh, cho đến các samurai thấp kém nhất ở dưới, giai cấp võ sĩ thống trị tuyệt đối trên ba giai cấp khác. Tôn ty trật tự ấy tìm được nơi đạo lý Khổng giáo ý thức hệ tuyệt hảo để làm cơ sở lý thuyết. Ý thức hệ ấy thấm nhuần khắp xã hội, vì các giai cấp ở dưới có khuynh hướng bắt chước đạo lý sống của giai cấp trên đầu.

Lý do thứ hai là Khổng giáo khoác bộ áo mới dưới thời Tống nhờ tài ba sáng tác của Chu Hy, và Tống Nho được vị Shogun đầu tiên của thời Tokugawa là *Ieyasu* (1542-1616) đặc biệt sùng ái. Trước đó, Khổng giáo chỉ được quảng bá ở chốn cung đình, bây giờ Tống Nho được phổ biến rộng rãi trong dân gian qua các thầy đồ mở lớp dạy học trong quân chúng. Chẳng phải ông Đại Tướng Quân này sùng gì đạo lý, văn chương. Ông biết ông đã ngồi trên lưng ngựa để được thiên hạ, nhưng ông cũng biết mất thiên hạ như chơi nếu chỉ cai trị với cái lưng ngựa. Tống Nho giúp ông chính đáng hóa quyền hành. Cả một học phái Nhật quảng bá tư tưởng Chu Hy được ông tích cực nâng đỡ.

Nhưng Tống Nho là gì? Trước hết, dưới mắt Sorai, đó là một sự trở về nguồn, lấy gương sáng của năm ông vua truyền thuyết thời thượng cổ (Nghiêu, Thuấn, Thang, Vũ, Chu Công) hợp với Khổng, Mạnh, làm kim chỉ nam, đặt trọng tâm trên Tứ Thư (Đại học, Luận ngữ, Trung dung, Mạnh Tử) thay vì Ngũ Kinh (Thi, Thư, Lễ, Dịch, Xuân Thu). Thứ hai, đó là một siêu hình học vừa được sáng chế, kết nối con người với vũ trụ, lấp đi một lỗ trống lớn trong tư tưởng của Khổng giáo, quá thiên về mặt hình nhi hạ. Toàn bộ là một hệ thống triết lý chặt chẽ bao gồm cả đạo đức hàng ngày của con người lẫn quan niệm về bản thể của vũ trụ.

Tôi khỏi phải dông dài về siêu hình học của Chu Hy, về thái cực, âm dương, ngũ hành... Chỉ nói rằng Chu Hy phát triển học thuyết *Lí* và *Khí* của hai anh em họ Trình, Trình Hạo và Trình Di, *lí* là phần siêu hình, *khí* là phần vật chất, hai phần ấy không tách

rời nhau, hễ có *khí* thì có *lí*, nhưng *lí* có trước, *khí* có sau, *lí* có trước cả khi có Trời Đất, nghĩa là siêu việt vũ trụ và muôn loài. Mọi vật trong vũ trụ đều được tạo thành do sự hợp nhất của *lí* và *khí*; *lí* là bản chất của mọi vật, *khí* là hình thể của mỗi vật. Bản chất của mọi vật là giống nhau vì cùng do *lí* mà ra, nhưng dưới hoạt động của *khí*, mỗi vật đều dị biệt. Con người khác con vật là vì vậy: bản chất *lí* giống nhau nhưng nhận *khí* khác nhau, nên người làm chủ vạn vật. Cũng vậy, giữa người với người cũng khác nhau, vì tuy bình đẳng về bản chất, về *lí*, người này với người kia khác nhau về *khí*, về trình độ. Cho nên phạm thánh khác nhau, thánh hiền bảm thụ *khí* trong, phạm phu bảm thụ *khí* đục. Vũ trụ quan của Chu Hy kéo dài để trở thành lý thuyết về bản chất của con người. Nơi mỗi người vừa có "bản chất nguyên thủy" (*lí*) vừa có "bản chất riêng" (*khí*). Nơi thánh hiền, "bản chất riêng" trong suốt, hiển lộ bản chất trong suốt nguyên thủy. Nơi phạm phu, bản chất riêng vẫn đục vì ham muốn che lấp bản chất nguyên thủy. Cho nên "nhân dục" đối lập với "thiên lí". Từ chỗ vẫn đục ấy, tính ác sinh ra.

Thế nhưng... nhân chi sơ tính bản thiện, tánh thiện ẩn sâu trong bản tính của con người hơn tánh ác, vì tánh thiện là do *lí* mà ra, tánh ác là do *khí* mà đến. Làm sạch được những yếu tố của bản chất riêng thì phục hồi lại được bản chất nguyên thủy. Vì vậy, vấn đề là làm sao làm tốt hơn lên cái *khí* riêng của mình: tất cả luân lý của Tống Nho nằm trên đó.

Làm sao? Một là phải giáo dục luân lý. Lí học thánh hóa đạo đức của Khổng học, đưa Khổng học lên thành tôn giáo. Hai là phải dùi mài trí tuệ: cách vật trí tri. Tu thân là bước đầu tiên phải thực hiện trước khi tề gia, trị quốc, bình thiên hạ.

Tu tề trị bình, ta đã từng học thuộc như cháo. Nhắc lại là cốt để nói: tất cả đều lệ thuộc vào luân lý, từ vũ trụ, thiên nhiên, đến văn hóa, lịch sử. Lịch sử không có gì khác hơn là bài học về luân lý, là tấm gương sáng về luân lý. Vũ trụ không có gì khác hơn là phản ánh bản tính của con người và bản tính đó là thiện vì *lí* là tuyệt đối chân và thiện. Từ một quan niệm siêu hình lạc quan về bản tính của con người, Tống Nho đi đến một kết luận về luân lý cực kỳ khe khắt, tất cả đều là luân lý, tất cả ước muốn của con người đều bị đặt dưới tòa án của phán quan luân lý. Nếu đây là lĩnh vực của cá nhân thì chẳng sao cả; vấn đề đặt ra là khi Nhà nước phóng tay lãnh đạo luân lý.

Lý thuyết siêu hình lạc quan ấy rất hợp với một xã hội ổn định như xã hội Nhật dưới thời Tokugawa, tức là thời kỳ tiếp theo sau một khoảng thời gian đại loạn kéo dài từ thế kỷ 15 đến thế kỷ 17. Lý thuyết đó đem lại quân bình trong dân chúng và đồng thuận trong xã hội. Nhưng xã hội đâu có đứng yên mãi một chỗ, ổn định đâu có bất biến, tính lạc quan khởi đầu thời đại Tokugawa đâu có mãi mãi bền vững? Cả một loạt câu hỏi bắt đầu được đặt ra, khởi động phong trào đặt lại vấn đề. *Lí* có thật là bản tính nguyên thủy của con người? Con người có thể tự mình dẹp bỏ được "nhân dục" hay bắt buộc phải dẹp bỏ? *Lí* có phải là toàn năng đến mức cai trị tất cả? Tu tề có thật sẽ đưa đến trị bình? Nghi ngờ này tiếp theo nghi ngờ khác, rốt cuộc tất cả hệ thống dần dần tan rã dưới cách đặt lại vấn đề của Sokô (1622-1685), Jinsai (1627-1705), rồi Ekiken (1630-1714) như là những nhà đại Nho tiêu biểu. Họ vẫn ở trong hệ tư tưởng của Tống Nho, nhưng họ nghi ngờ. Một câu nói của đồ đệ Ekiken biểu trưng tình trạng đó: "Thầy tôi càng tin mãnh liệt chừng nào vào tư tưởng của Chu Trình thì càng nghi ngờ mạnh mẽ chừng ấy". Quá trình đặt lại vấn đề kết thúc với Sorai. Sorai là mở đầu của đoạn tuyệt. Thế giới trí thức Nhật bàng hoàng với những lập luận mới của ông, nhưng rất nhanh bị ông thu hút.

### **Sorai xét lại**

Đâu là mới trong lập luận của Sorai? Quan trọng nhất là *phương pháp* nhìn và

phân tích vấn đề của ông. Với phương pháp đó, ông vẫn đứng trong hệ tư tưởng của Tống Nho, nhưng ông đã suy nghĩ với một cái đầu khác. Thú thật, tôi không bị hấp dẫn vì nội dung trong tư tưởng của Sorai bằng phương pháp ông đã dùng trong thời đại của ông. Hai trường hợp cụ thể sau đây cho thấy cái nhìn mới của ông khi ông mới bắt đầu hành trình xét lại.

Trường hợp thứ nhất xảy ra năm 1696 khi Sorai giúp việc cho một quan chức lớn. Một anh nông dân cùng khổ bỏ nhà, bỏ vợ, cạo đầu làm thầy tu dưới tên Dôn-yu, dẫn mẹ đi lang thang kiếm ăn. Dọc đường, bà mẹ bị đau, anh chàng gửi mẹ tại chỗ, tìm đường lên kinh đô. Mặc dù bà mẹ được cư dân ở đây chăm nom và gửi trả về nguyên quán, anh chàng vẫn bị bắt với tội phạm "từ bỏ cha mẹ". Ông quan hỏi ý kiến các nhà Nho cổ vấn: trị tội với hình phạt gì? Luật nhà Minh không có chỗ nào nói về mục này, luật lệ bản xứ cũng không có, các Nho gia đề nghị xem trường hợp Dôn-yu như chỉ là trường hợp người đi ăn xin; Đi ăn xin thì đâu có phải từ bỏ cha mẹ? Huống hồ anh chàng đã bỏ vợ trước đó mấy ngày mà vẫn cung dưỡng mẹ già dù phải đi ăn xin - một thái độ đáng khen, nhất là đối với một người cùng khổ. Vợ thì bỏ, mà mẹ thì vẫn curu mang: vậy thì anh chàng có ý *định* bỏ mẹ đâu? Đó là lỗi lý luận hợp với tinh thần Tống Nho, cái gì cũng dựa vào *lí*, *lí* đó luôn luôn hiện diện trong đầu con người và hiển lộ qua ý định đưa đến hành động.

Viên quan không bằng lòng với lập luận đó. Dưới mắt ông, bỏ cha mẹ là tội không tha thứ được, dù con đi ăn xin. Ông hỏi ý kiến Sorai. Đây là lần đầu trong đời, ông lập thuyết công khai: "Nếu có một nạn đói xảy ra nơi nào đó, chắc chắn nơi khác cũng có nhiều người đói như vậy. Bỏ cha mẹ là điều không tưởng tượng được. Nếu ta xét hành động của Dôn-yu là như vậy và phạt tội, ta sẽ tạo ra một tiền lệ mà tòa án các nơi khác sẽ xử theo. Nhưng tôi nghĩ rằng *trách nhiệm* dồn một người đến cái mức tàn tệ như Dôn-yu *trước hết phải quy cho các quan địa phương từ cấp thấp đến cấp cao rồi lên cao hơn và ngay cả lên cao hơn nữa*. Bởi vậy, tội của Dôn-yu, nếu đem ra so sánh, là không đáng kể".

Thượng cấp của Sorai khen phải. Ông cho phép Dôn-yu trở về nguyên quán và cấp dưỡng thóc gạo để nuôi mẹ. Lời tự sự sau đây của Sorai đáng ghi lại nguyên văn:

"Từ thuở bé, tôi đã sống ở nông thôn; năm 13 tuổi, tôi dời đến Kazusa và ném đủ mùi khổ cực, thấy đủ mọi cảnh. Chính tại vì tôi là dân quê mùa cục mịch, vừa chui ra khỏi nông thôn, nên tôi mới dám nói với quan lớn thứ ngôn ngữ mà người thường không dám bắt chước... Ở mãi trong phủ chúa, người ta tất nhiên nhiễm thói quen sống và suy nghĩ để trở thành những kẻ nói sao cũng được và tựu trung chẳng biết gì. Nghĩ cho kỹ, các quan lớn hoặc các quý tộc sống mãi trong đó chẳng biết gì cả và chẳng bao giờ nói được câu gì khác với các ý kiến nghe đến nhàm tai".

Lời tự sự đó hé ra cho thấy ý muốn cải cách chính trị của Sorai. Nhưng quan trọng không kém là cách nhìn vấn đề của ông. Nho gia nhìn mọi việc qua *lí*, gò bó tư tưởng trên ý định *chủ quan* đã đưa Dôn-yu đến hành động để xem hành động đó "đáng khen" hay không. Sorai, đặt vấn đề trên bình diện *khách quan*, hướng vấn đề qua trách nhiệm chính trị của quyền lực để tha bổng. Đúng hay không, không phải là chuyện để nói ở đây. Chuyện để nói là cái nhìn đã đổi. Phân biệt hai lĩnh vực, khách quan và chủ quan, là một khía cạnh quan trọng trong phương pháp luận của Sorai.

Chuyện thứ hai lý thú hơn nữa, gợi hứng cho những tranh luận kéo dài đến thế kỷ 19. Sáng ngày rằm tháng chạp năm 1702, dân chúng ở kinh đô hoàng kinh khi nghe kẻ 46 cựa samurai của lãnh chúa Akô tấn công tư thất của Kira Yoshinaka, cắt đầu ông này để trả thù cho chủ cũ. Dư luận bàn tán xôn xao về thái độ phải đối xử trong sự việc tối quan trọng này vì nó liên quan đến mối quan hệ phong kiến giữa chủ và tớ, nền tảng của chế

độ Tướng Quân. Sự việc cũng động đến cơ sở của Khổng giáo trong chừng mực luân lý đức Khổng đặt ngang hàng quan hệ chủ tớ với bốn quan hệ khác, có tính cách *tu*, *cha-con*, *vợ-chồng*, *anh-em*, *bạn bè*. Nho gia bối rối. Phần đông đòi tha cho các samourai. Rốt cuộc, phán quan của Tướng Quân xử như sau:

"Nếu ta lý luận theo các lý do đã thúc đẩy các samourai đó hành động, hành động của họ là thích đáng vì họ là những người mà cuộc đời là ngủ trên chiếu, gối trên grom, báo thù cho chủ, giết kẻ thù của chủ không đội trời chung. Luật sống của samourai buộc họ không được tha thiết với đời sống, cấm họ nuốt nhục. Nếu ta lý luận theo quan điểm của luật pháp, ai làm trái luật đều phải trị tội. Dù các samourai đã hành động theo lời trối trăn của chủ cũ, họ đã vi phạm luật của Nhà nước. Tội đó đáng phải xử trảm để làm gương cho thế hệ bây giờ và mai sau. Hai quan điểm đó [lý do và luật pháp] có vẻ hoàn toàn trái ngược nhau, nhưng vẫn có thể sống chung với nhau mà không phản lại nhau. Chỉ cần, trên thượng đỉnh, có một minh quân cai trị với những cổ vấn minh triết, làm sáng tỏ luật pháp và ban bố sắc lệnh, và ở dưới, có những chư hầu trung thành và những samourai đạo hạnh, xả thân theo tình cảm của mình, sống trọn với ham muốn, rồi sau đó quyết định tuân theo luật pháp, chấp hành bản án xét xử".

Một lập luận hàng hai, nhưng cho phép áp dụng cả hai thứ luật: luật của Nhà nước và luật của võ sĩ đạo. Chuyện đáng nói ở đây là sự *phân biệt* giữa ý định ở bên trong và luật pháp ở bên ngoài báo hiệu sự tan rã của lý thuyết về *lí*, đặt tất cả trên nền tảng luân lý, xem mọi nguyên tắc của lĩnh vực *công* đều bắt nguồn ở luân lý cá nhân, tu thân vì bản, trị nước là hậu quả kéo dài.

Sorai cũng kết án như thế, nhưng với một lập luận khác, chặt chẽ hơn:

"Sự việc 46 samourai trả thù cho chủ chứng tỏ rằng các người này tôn trọng danh dự giống như bất cứ samourai chân chính nào khác. Hành động trung thực như vậy, *đã đành họ đi theo con đường mà bốn phận của họ đã vạch ra, nhưng sự lựa chọn đó chỉ liên quan đến họ, và, tựu trung, đó là một vấn đề có bản chất riêng tư*. Đối với luật, thái độ đó không chấp nhận được. Nếu, bây giờ, ta tuyên bố rằng 46 người đó có tội mà lại kết án họ mổ bụng theo luật võ sĩ đạo của họ thì các võ sĩ ấy có sợ gì mà không mổ bụng theo bốn phận trung thành của họ? Có thể biện pháp đó thích hợp nhất với ích lợi chung, *nhưng nếu ta vi phạm ích lợi chung bằng những lập luận về ích lợi riêng như thế, rốt cuộc sẽ không thể làm luật gì được cho Nhà nước*".

Khác nhau chỉ ở câu cuối. Sorai cũng công nhận hành động của các samourai là có cơ sở, nhưng, bằng mọi giá, phải hạn chế sự công nhận đó vào lĩnh vực *tu*, như là những quan điểm riêng tư, chủ quan, cá nhân, khi các quan điểm ấy trái với ích lợi chung, hoặc *khi một luân lý cá nhân tràn vào lĩnh vực công*.

Phân biệt hai lĩnh vực công và *tu*, lãnh địa của luân lý và lãnh địa của luật pháp, lãnh địa của tu thân và lãnh địa của trị quốc, tư tưởng của Sorai nhắm vào một điểm căn bản: *chính trị hóa Khổng giáo*, đặt ưu tiên trên yếu tố chính trị. Từ điểm căn bản này, Sorai dần dần phá vỡ tất cả kiến trúc của tư tưởng Tống Nho, với một phương pháp luận sắc bén, chặt chẽ.

Điểm khởi hành của phương pháp đó là: "nghiên cứu những từ cổ và những câu cổ". Sorai gây dựng cả một học phái đi chuyên sâu vào nghiên cứu này. Ông nói: không hiểu chữ cho đúng thì không hiểu Đạo được. Tại sao? Tại vì một ngôn ngữ luôn luôn thay đổi theo thời gian. Nếu ta giải thích những tài liệu xưa theo nghĩa của chữ mà ta dùng ngày nay, có khi ta hiểu sai ý của người xưa. Tinh túy của nghiên cứu, ông nói, là khiêm tốn giới hạn vào việc tìm hiểu *từ* và *sự việc*. Đừng quan tâm đến những biện luận

tinh tế về bản chất của đời sống. Cụ thể, nghĩa là gì? Là nghiên cứu những định chế và sự kiện văn hóa mà Nghiêu Thuấn để lại cho thời hoàng kim của Tam Đế Hạ, Thương, Chu. Thay vì Tứ Thư như Chu Hy xem trọng nhất, Sorai đặt trọng tâm trên Ngũ Kinh, vì theo ông, Ngũ Kinh diễn tả những định chế và những sự kiện lịch sử. Nghiên cứu cặn kẽ từng chữ, từng câu trong Ngũ Kinh để hiểu rõ cụ thể những định chế của thời thượng cổ, xong rồi mới bắt qua Luận Ngữ để hiểu ý nghĩa thực sự những gì Khổng Tử viết, chứ không phải chỉ hiểu Khổng Tử qua giải thích của người đời sau. Nếu Sorai sống vào thế kỷ 19 ở châu Âu hoặc thế kỷ 20 ở nhiều nước khác, chắc ông sẽ nói: hãy hiểu Mác bằng cách đọc thẳng Mác, chứ đừng đọc qua chữ nghĩa của những người nhân danh ông.

Mục đích mà Sorai nhắm đến là gì? Là cắt đứt sự liên tục giữa Thánh nhân và người thường và gạt bỏ dần dần tính chủ quan - mà ông gọi là "minh triết riêng tư" - nhờ chuyển việc nghiên cứu từ *lí* qua cổ tự, cổ ngữ. Ông lập luận thế nào?

### **Sorai lập luận**

Trước hết, Đạo chỉ bao gồm những nguyên tắc liên quan đến con người, chứ không phải bao gồm cả trật tự tự nhiên, liên quan đến Nhân, chứ không mắc mớ gì đến Thiên với Địa. Khi người ta nói đến "Đạo Trời" là vì liên tưởng đến "đạo của Thánh nhân", thế thôi, chứ chẳng ai biết Trời là gì. Trời là bí mật, không thể biết được. Thánh nhân sợ Trời, kính Trời, nhưng không bao giờ nói rằng mình biết Trời là gì. Trời không phải là đối tượng của hiểu biết, Trời là đối tượng của kính sợ. Các ông đại Nho giải thích "Trời là một thể với *Li*" là tán dóc, là "minh triết riêng tư". Đạo, duy nhất là Đạo của Thánh nhân. Đạo của Thánh nhân là gì?

Sorai phân biệt *trình túy* với *nội dung*. Ông nói: Người xây dựng nên Đạo là Nghiêu và Thuấn, mà Nghiêu và Thuấn là vua. Vậy Đạo của Thánh nhân bao gồm duy nhất Đạo của chính quyền, Đạo của Nước. Và bởi vì Nghiêu Thuấn là vua, Đạo của Thánh nhân cũng được gọi là Đạo của các Vua Thời Xưa. Đạo đó có mục đích đem lại thái bình cho Nước. Trong trình túy, Đạo đó có bản chất *chính trị*: trị quốc để bình thiên hạ. Chính trị tách rời với luân lý. Chính trị tách rời với tu thân. Dây liên kết tu tề trị bình bị chặt đứt.

Còn nội dung là gì? Là lễ, nhạc, luật và nghệ thuật cai trị, những yếu tố mà các Vua Thời Xưa đã sáng chế; Ngoài ra không có gì khác. Đạo là *khách quan* và cụ thể. Lễ, nhạc, luật, và nghệ thuật cai trị là những *định chế* và *sự kiện văn hóa* của thời thượng cổ, không có liên quan gì đến bản tính con người. Nếu ta ăn mặc như Nghiêu, nói năng như Nghiêu, cư xử như Nghiêu thì ta là Nghiêu, chẳng cần nhờ vả gì đến lý thuyết nhân chi sơ tính bản thiện. Vì Đạo không có liên hệ ràng buộc gì của luân lý, bàn luận về tính thiện, tính ác là tổn nước bọt.

Vậy thì nền tảng của Đạo là sáng chế của các Thánh nhân hoặc của các Vua Xưa. Tuân theo Đạo của các Vua Xưa là thiện, không tuân theo là ác. Đến cái mức này, tôi nghĩ, các Vua Thánh nhân đã được Sorai siêu việt hóa, thần linh hóa, nâng lên ngang Trời, thành đối tượng tôn giáo. Bởi vậy, trái với Chu Hy cho rằng con người có thể tu thân để trở thành thánh nhân, Sorai quả quyết ta có thể học Thánh nhân nhưng ta không bao giờ thành Thánh nhân. Thánh nhân tách biệt với con người, một bên là tối hảo, một bên là đầy nhân dục, không thay đổi được.

Thánh nhân là tối hảo, nên các định chế của họ cũng tối hảo. Nhưng những định chế đó không phải là những nguyên tắc bất biến. Thánh nhân siêu việt, nhưng những nguyên tắc đó không siêu việt mà, trái lại, bị điều kiện hóa theo thời gian và không gian. Hiểu như vậy thì mới hiểu được lịch sử. Lịch sử không phải là một chuỗi dài thường

phạt, mà là sự kiện. Sự kiện là khách quan, bình chú là chủ quan. Chủ quan thì y theo nguyên tắc. Sự kiện thì thay đổi. Ngôn ngữ cũng vậy. Định chế cũng vậy.

Từ đó, Sorai bắt qua chuyện học. Ông nói: thuở đầu, kiến thức bao gồm việc học Đạo của các Vua Xưa để trị quốc. Đạo của các Vua Xưa là Ngũ Kinh. Bây giờ, học còn là quan sát càng rộng càng tốt các sự kiện, không những lịch sử mà tất cả các lĩnh vực khác, văn chương, luật pháp, quân sự, kể cả âm nhạc, nghĩa là những gì liên quan đến văn hóa. Ông gọi lĩnh vực thứ nhất là *công*, lĩnh vực thứ hai là *tư*. Quan niệm của Sorai về *công* và *tư* khá độc đáo, cần nói rõ thêm để hiểu ý muốn chính trị hóa Khổng giáo đã nêu lên từ đầu. Câu chuyện sau đây làm sáng thêm vấn đề:

Hai samurai thông đồng với nhau để lật đổ chế độ tướng quân. Việc bại lộ vì anh này đi tố cáo anh kia với nhà chức trách. Thường công cho anh đi tố cáo là việc mà dư luận phản đối, vì ai cũng cho anh này là hèn, sao không tự tay chém phứt cái đầu của anh kia mà phải mượn tay Nhà nước. Sorai không nghĩ thế. Ông thấy một duyên cớ khác: nếu anh ta tố cáo vì trung thành với Nhà nước thì sao? Ông nói: trong việc cai trị một nước, nhiều khi những bổn phận riêng tư phải tuân theo những nguyên do hợp lý, nhưng nếu những bổn phận đó trái với trật tự công đến mức vi phạm trật tự công thì không được việu dẫn bổn phận riêng tư.

Trong chuyện vừa kể, cũng như hai chuyện trước, "công" có nghĩa là chính trị, xã hội, cái gì ở bên ngoài; "tư" là cái gì ở bên trong, là cá nhân. Hiểu như vậy là đồng nghĩa với cách hiểu hiện nay, nhưng không dễ gì tư tưởng "tiền hiện đại" đi đến chỗ đó. Trước hiện đại, người ta không thấy gì chống đối, phân biệt, giữa công và tư. Ông quan, đã là phụ mẫu chi dân thì ông làm gì cũng vừa là quan vừa là phụ mẫu. Cả cái nước cũng là của ông. Phân biệt giữa công và tư, và giải phóng cho "tư", là công trình của hiện đại. Trong "tiền hiện đại", không phải người ta hoàn toàn không có khái niệm gì về công và tư, nhưng người ta hiểu một cách khác, dựa trên luân lý. "Công" là tốt, là thiện. "Tư" là xấu, là ác. Trong Tống Nho, "công" là *lí*, "tư" là nhân dục. Sorai cũng đặt "công" trước "tư". Nhưng ông không bác bỏ "tư". Người cầm quyền cũng có quyền có những quan tâm tư. Nhưng người cầm quyền chính đáng phải đặt quyền lợi công trên quyền lợi tư. Chừng đó, tư tưởng của Sorai đã là cách mạng. Càng cách mạng hơn nữa khi ông bênh vực những cảm thụ tự nhiên của con người, chống lại luân lý gò bó của Khổng giáo.

Từ đó, sự phân biệt công/tư trong Sorai đưa đến sự phân biệt giữa quy tắc và tính tự nhiên (*norme/nature*). Ông viết: "Các đại Nho hiện tại say sưa với nguyên tắc *lí*, các ngài mở miệng ra là toàn luân lý, bổn phận, thiên mệnh, nhân dục. Mỗi khi nghe vậy, tôi buồn nôn đến nỗi phải chạy đi nơi khác cầm ống sáo mà thổi". Đùng thay đổi tính tự nhiên của con người, phát triển cá tính của mỗi người, giải phóng cá tính đó ra khỏi luân lý *chi hồ dã giả*, học phái của Sorai thu hút không biết bao nhiêu là trẻ hoa trong hội trường của ông.

Sau lịch sử, sau chính trị, đến lượt văn chương cũng được ông giải phóng ra khỏi luân lý. Kinh Thi, theo ông, không cốt khuyến thiện trừng ác. "Có rất nhiều bài thơ nhá nhem đạo đức trong đó. Những bài thơ ấy, nếu Chu Hy bình chú là đã được sáng tác để trừng ác, thì tôi quả quyết ngược lại rằng đó là những bài thơ sáng tác để đưa vào đường trắc nét hư thân. Tuyệt đối không có gì khác giữa những bài thơ trong Kinh Thi và những tác phẩm về sau. Phải đánh giá những bài thơ trong Kinh Thi như là những bài thơ và chỉ là những bài thơ". Thơ là để diễn tả tình cảm của con người, do đó thuộc về lĩnh vực tư.

Tóm lại, trên tất các vấn đề căn bản, Sorai phá vỡ thành trì Khổng giáo tuy vẫn ở trong Khổng giáo. Một tư tưởng trời dậy như vậy, được trí thức hưởng ứng, gây nên

thanh thế, tất phải có cơ sở xã hội. Cơ sở xã hội này tất không phải nền tảng trên đó triều đại Tokugawa xây dựng quyền hành *lúc đầu*. Vậy đó là cơ sở xã hội gì?

### **Cơ sở xã hội của tư tưởng Sorai**

Trong 80 năm đầu củng cố quyền lực, ổn định xã hội, tiếp theo một thời gian cực loạn, triều đại Tướng Quân Tokugawa đã lấy Tống Nho làm hệ ý thức, cắt đứt mọi liên lạc với bên ngoài, biệt lập với thế giới, bế môn tỏa cảng. Xã hội được ổn định thật đấy, nhưng với thời gian xã hội nào mà không biến chuyển?

Trước hết là biến chuyển về văn hóa. Tướng Quân thứ năm, Tsunayoshi, ra sắc lệnh buộc các samurai phải học văn chương chữ nghĩa, ngoài phép tắc lễ nghĩa trên dưới. Ý của Tướng Quân là dựng lên một chính quyền nho sĩ. Khổng Miếu được xây ở Phủ chúa, Edo, giáo dục được mở mang, thơ phú được diễn giảng khắp nơi, chúa tôi hò hời đàm luận chữ nghĩa trong các hội trường, nhà nhà vang dội thánh điển Khổng Mạnh. Được Tướng Quân yêu chuộng, khuyến khích, thơ và nghệ thuật phát triển rất nhanh, trở ra thành nhiều trường phái độc lập, tranh đua nhau phản ứng lại truyền thống. Bashô xuất hiện trong thơ. hài cú phổ sắc. Văn chương bắt đầu có dấu hiệu hiện thực với Saikaku mô tả thế giới ăn chơi ở Edo. Kịch nghệ vụt trưởng thành, mở ra cho giới thị dân có tiền thú tiêu khiển mới. Hội họa khoác áo tươi mát, cởi mở hơn, đáp ứng thị hiếu mới của giới ăn chơi. Tóm lại, trong mọi lĩnh vực của văn hóa, tính sáng tạo nảy nở, đơm bông kết trái.

Những hình thái văn hóa mới đó đem vui đến cho đời sống trở nên thoải mái hơn của dân thị thành, nhưng rốt cuộc lại bị dân thị thành biến đổi, và dân thị thành ở đây, đặc biệt là ở ba thành phố lớn nhất, Edo, Kyôto, Osuka, là *giai cấp mới đang lên*, nhờ kinh tế mở mang. Có tiền, họ phung phí tiền vào những chuyện ăn chơi quá lố, văn hóa rốt cuộc rồi cũng lố lảng. Phụ nữ diện rất sang, bắt chước các cô gái ở khu ăn chơi, áo quần đắt tiền từ ngoài đến trong, phấn son lược là cực kỳ đom đàng, trang của trên khắp thân hình, mệnh phụ phu nhân ngày xưa nằm mơ cũng không dám thế. Giới samurai bắt chước theo. Trước, các vị ấy không có cả chiếu trải nhà. Bây giờ, nhà cao cửa rộng, áo lụa xanh xang, đầu chải dầu, gương nạm vàng bạc, kẻ dưới ăn diện không thua bậc trên, kẻ cả các chú võ sĩ trẻ hầu hạ trong các gia trang, xa hoa hỗn tạp.

Dưới đây vậy, trên khỏi nói. Cách ăn, cách ở, cách đầy tớ gia nhân hầu hạ, cung phụng, bái rước mỗi khi ra đường, nghi lễ đám cưới, đám tang hoành tráng không thua gì chốn cung đình, nhất cử nhất động tiền vung như nước.

Các chỗ ăn chơi phồn vinh như trứng sỏ, ban ngày là thiên đường, ban đêm là lạc cung, giới võ sĩ cũng lân la đến nếm mùi, cả trên lẫn dưới. Ăn chơi đã trở thành mục tiêu của đời sống, mọi quan tâm khác, nhất là chính trị, tan biến trong đầu, đầu ai còn to tưởng đến đôi mới với cải tổ, tướng quân chỉ cần kín đáo tặng một nhát gươm. Nhất trí, võ sĩ và giai cấp thị dân mới giàu cùng vui chơi, cùng hưởng thụ một thời đại thanh bình, văn hóa phát triển, chính trị ổn định, đỉnh cao nhất của triều đại Tokugawa.

Nhưng đó là bộ mặt phồn vinh ở bên ngoài. Ở bên trong, biến đổi cứ âm thầm tiến tới, bước từng bước chậm nhưng chắc nịch, phá hủy dần dần quyền lực của chế độ phong kiến Tokugawa dựa trên sự phân chia giữa giai cấp võ sĩ với ba giai cấp kia. Bắt đầu là biện pháp thả lỏng việc phong đất cho chư hầu và tình trạng các võ sĩ tập trung về thành phố. Đặc điểm của chế độ phong kiến là kết hợp quyền lực và sở hữu đất đai. Bây giờ, tách rời quyền lực ra khỏi việc quản trị trực tiếp đất đai tức là đào mồ cho cả chế độ. Anh chư hầu được phong đất còn có chút liên hệ với đất thông qua đất được phong và phẩm vật phải cống cho thượng cấp, nhưng bây giờ, đối với phần đông giới võ sĩ, toàn là võ sĩ cấp dưới cả, chút liên hệ với đất đai đó chỉ còn tính cách rất tượng trưng qua việc



hưởng lương trên thóc của nông dân nộp. Chưa hết, Nhà nước đã bắt đầu đúc tiền, kinh tế bắt đầu đi vào kinh tế tiền tệ, mà tiền thì càng ngày càng phải đúc thêm để trả lương cho các samurai càng ngày càng tập trung về kinh đô và thành phố. Đời sống của các samurai lúc trước dựa trên lợi tức của đất, vững chắc, bây giờ dựa trên tiền càng ngày càng mất giá. Đến nhà thỏ, đâu có vác thóc đi theo để trả cho các em? Tiền đâu để xài sang?

Tướng Quân Tsunayoshi hào phóng hậu đãi chư hầu và võ sĩ được một thời phồn vinh, nhưng sau ông, khó khăn về kinh tế và tiền tệ trở thành bất trị, ngân sách Nhà nước cứ chi bội thu. Các Tướng Quân không có biện pháp gì khác ngoài việc cứ đúc thêm tiền, cả tiền vàng tiền bạc. Càng đúc, giá càng lên, samurai càng cạn túi, tiền càng đổ xô chui vào hầu bao của giới thương nhân. Võ sĩ đem thóc ra đổi tiền, ban đầu đổi ra tiền vàng, sau tiền vàng mất giá, đổi ra tiền đồng để tiêu hàng ngày. Gạo cơm mắm muối ngày nào cũng chùng ấy, không giảm, mà tiền đồng thì khan, có nghĩa là tiền đồng lên giá, võ sĩ càng túng. Các Tướng Quân giải quyết bằng cách đúc tiền "nặng", giá gấp mười lần đồng tiền cũ. Nhưng dân không ưa tiền ấy, không chịu dùng, chính quyền ép mấy cũng không được, dọa nạt cũng bằng thừa. Đến một lúc thì chuyện lạ ắt phải xảy ra: dân không nghe nữa. Tướng Quân chết giữa cơn hỗn loạn tiền tệ, nào vàng, nào bạc, nào đồng mà tởm hời cứ thay đổi bất thường, chưa kể vàng bạc cũng biết tìm đường vượt biên ra khỏi nước, định cư nơi nào đắt giá hơn.

Tình trạng bất lực kéo dài cho đến Tướng Quân thứ 8, Yoshimune (1684-1751). Ông này áp dụng một chính sách thắt chặt, giảm chi, giảm tiêu, từ Tướng Phủ đến dân chúng. Nhưng tình trạng vẫn không khá, Nhà nước phá sản, không đủ tiền để trả lương cho chư hầu. Rốt cuộc, để cứu nguy, ông phải nuốt nhục dùng đến một biện pháp cùng đường: buộc các chư hầu (daimyô) có một lợi tức bằng hoặc cao hơn 10 000 *koku* phải biếu ông một "tặng phẩm bằng thóc" tương ứng với 1% của lợi tức. Ngược lại, ông miễn cho họ một nửa nghĩa vụ phải ở kinh đô. Chế độ phong kiến ở Nhật buộc chư hầu phải thay đổi chỗ ở, một nửa thời gian ở địa phương, một nửa thời gian ở kinh đô. Bây giờ cột trụ phong kiến ấy sụp đổ (từ 1722 đến 1730) chỉ vì khó khăn ngân sách.

Họa vô đơn chí, khổ vì chuyện tiền, võ sĩ còn khổ vì chuyện thóc. Giá thóc cứ tụt, rồi đến năm 1728 thì rơi tởm vì... quá được mùa. Nhưng giá gạo cơm mắm muối thì không tụt mà cứ thăng thiên. Tiền thì túi rỗng mà ăn chơi xả láng thì quen thói, võ sĩ không trở về lại được nữa với thời yên ngựa thanh gươm, dần dần lệ thuộc vào giới ngân hàng, giới cho vay, phát lên giàu sụ nhờ khai thác tởm hời lên xuống giữa vàng và bạc, nhờ giá hàng của vật phẩm tiêu dùng lên vọt như pháo bông. Đồng thời, chính sách xây nhà, nhất là sau những thiên tai, tạo ra bông lộc béo bở cho các nhà thầu, cho các tay buôn gỗ.

Chưa bao giờ giới thương gia thượng phong đến thế! Trật tự trên dưới giữa hai giai cấp, võ sĩ và phú thương, đảo ngược, trời nằm dưới, đất ở trên. Chư hầu cao cũng như chư hầu thấp cúi rạp đầu trước phú thương để xin ân huệ, xin tha những lỗi đã phạm, xin khất nợ, xin vay thêm tiền để tiếp tục xa hoa. Trước, võ sĩ xưng hô trịch thượng với thị dân; bây giờ, gặp phú thương đều phải gọi "ngài" như nhau, ngài này với ngài kia, bình đẳng. Trước mắt phú thương, khách hàng là khách hàng, ai cũng như ai, gươm đeo bên hông hay không cũng vậy. Họ nói: võ sĩ có gươm, ta đây có gái *geisha*, ai làm ai lác mắt? Họ lại nói: gươm chém đầu được, nhưng chém tiền thử coi! Tiền vào là gươm tẻ ra nước!

Tuy nhiên... tuy nhiên cũng phải nói điều này: tất cả giới phú dân vừa phát lên ấy đều ăn bám vào quyền lực phong kiến, tất cả đều là "tư bản thương gia" *chẳng có khả*

*năng gì sáng tạo ra những phương thức sản xuất mới*, phần đông làm giàu chỉ nhờ cho vay nặng lãi một cách hợp pháp. Nương vào quyền lực phong kiến mà phát, phát lên nhờ hút máu từ thuế của nông dân nộp cho lãnh chúa, kiếp giàu của họ rất mong manh. Họ ý thức chứ: Tướng Quân nổi giận là họ đi đời. Cho nên, ăn chơi cho hả là triết lý sống, vất tiền vào thanh lâu như vất rác, yến tiệc hơn cung đình, xe ngựa lầu son tang bồng phi chí. Tất cả giới phú thương đó không tạo ra nổi cái bóng mờ của "giai cấp trung lưu", "bourgeois", đầu óc chẳng có chút lý tưởng gì tương tự giới doanh nhân đồng thời lúc ấy ở bên kia trời Âu như Weber mô tả.

Sĩ nông công thương... vị thế tương quan giữa sĩ và thương là như vậy. Còn cột trụ thứ hai của chế độ phong kiến - nông dân - thì sao? Thì âm thầm chịu đựng, như chịu đựng từ bao thế kỷ.

Từ đầu, các Tướng Quân Tokugawa đã nghĩ ra mọi biện pháp để thu thuế, thuế là cơ sở kinh tế của quyền lực họ nắm. Mọi biện pháp đều tốt dù xâm phạm vào đời sống riêng tư, ăn uống mặc ngủ... Nông dân phải ăn thế nào? Ăn ngũ cốc hạng bét, ít gạo. Uống làm sao? Cấm uống sakê, cấm uống trà. Một trà một rượu, hai thứ ấy cấm. Mặc sao đây? Cho phép mặc áo bông, nhưng cấm đựng đến vải sang, dù để làm cổ áo hoặc thắt lưng cho đẹp. Trồng trọt thế nào? Để dành đất mà trồng ngũ cốc, không được trồng thuốc lá. Còn vợ con phu thê, cái thứ ba lằng nhằng ấy, tha hồ chứ? Luật dạy: được rẫy vợ khi vợ không săn sóc chồng đàng hoàng, khi vợ có thói uống trà nhiều quá, thích vui chân dạo chơi nơi này nơi nọ. Ngược lại, dù vợ xấu như ma lem mà sửa túi nâng khăn tươm tất thì phải thương yêu hết mực.

Tất cả những cấm kỵ răn bảo đó đều được luật quy định. Và luật phê: như thế thì nông dân sẽ có một đời sống yên lành, vô tư, sau khi đã làm xong nghĩa vụ nộp thuế. Giả dụ như có anh nông dân nào chịu cường hào ác bá không nổi, muốn bỏ làng mà đi, qua sống làng khác, được chăng? Được chứ! Thoải mái, sau khi đã nộp thuế không thiếu một hạt thóc.

Ấy, nông dân âm thầm... Nhưng có cái gì mà không biến đổi, kể cả cái âm thầm chịu đựng của anh nông dân? Kinh tế thương mại, kinh tế tiền tệ phát triển vào tận nông thôn, ảnh hưởng lên đời sống của nông dân. Việc thu thuế càng ngày càng khe khắt vì giới võ sĩ càng ngày càng nghèo túng. Kinh tế đổi chác, đổi thóc lấy hiện vật nhường chỗ cho tiền, khí cụ trao đổi. Nhưng ảnh hưởng kinh tế, dù lớn, cũng không lý thú bằng ảnh hưởng văn hóa, cái thứ văn hóa ăn chơi xa xỉ của phú dân thành thị. Bị siết chặt đủ thứ trong đời sống riêng tư, anh nông dân rướn cổ tìm chút không khí tươi mát bằng cách bắt chước ăn chơi ở thị thành, mặc cho Tướng Quân ban thêm sắc lệnh nhắc nhở bọn phạm ăn mặc ngủ nghỉ. Nông dân gánh trên vai hai thức bách mâu thuẫn: vai này nhắc thuế nặng hơn, vai kia xúi dục ăn chơi chút đỉnh. Hậu quả tất nhiên là thế: giữa nông dân và lãnh chúa "địa chủ", hận thù chồng chất.

Đã thế, thâm nhập của tư bản thương mại vào nông thôn tất phải đưa đến việc thu hút đất đai vào quy trình tiền tệ. Trên nguyên tắc, đất đai trồng trọt cấm không được mua bán; nhưng luật đó bị cả trăm biện pháp vô hiệu hóa. Rốt cuộc, một mặt, trên nguyên tắc, đất bị tập trung; một mặt, trên thực tế, đất bị phân tán. Nông dân, cùng đường, chỉ còn có cách duy nhất thôi, quá quen thuộc trong lịch sử, là nổi loạn. Từ 1704 đến 1735, đếm sơ sơ 40 vụ nổi loạn, gấp đôi so với trước. Đến 1750 thì tình trạng nông dân bị đất đến mức đe dọa cả chế độ phong kiến.

Bức tranh xã hội kể trên đưa đến nhận định gì? Đàng sau lớp son tráng lệ của văn hóa thời Tsunayoshi (thường gọi là văn hóa Gensoku) dâng lên, ở thành phố cũng như

nông thôn, một thái độ chống đối, nơi này tiêu cực, nơi kia tích cực, tất cả hợp lại thành nước thủy triều làm nút đê, đẩy chế độ phong kiến đến chỗ phải xét lại. Nhưng chống đối, tiêu cực hoặc tích cực, đều không đủ mạnh để đập vỡ chế độ. Dù lung lay, phong kiến Tokugawa vẫn tồn tại. Nói cách khác, đây đúng là tình trạng *chuyển tiếp*, giao thời. Đúng là bối cảnh xã hội để Sorai "chính trị hóa" Khổng giáo.

Thật vậy, nếu xã hội vững chắc, ổn định, một tư tưởng xét lại sẽ không có chỗ đứng, tâm lý con người lúc đó ai cũng thấy lạc quan. Chỉ khi nào xã hội biến đổi, giai cấp thống trị cảm thấy bị đe dọa, khi đó một vài đầu óc nhạy bén mới cảm thấy có khủng hoảng, mới đặt vấn đề tư tưởng chính trị lên hàng đầu. Nhưng, mặt khác, nếu xã hội tham nhũng, nhầy nhụa, xáo trộn đến mức vô phương cứu chữa thì hoạt động trí thức cũng bầy nhầy, nhem nhuốc, lấp liếm rỗng tuếch trong phê phán bằng tiểu lâm với ngụ ngôn. Chính ở giữa hai tình trạng đó, hai giới hạn đó, một tư tưởng chính trị có tính chiến đấu, có khả năng đốp chát với thực tại, mới có thể trỗi dậy. Sorai đúc kết được tư tưởng của ông, chối từ lạc quan của Tống Nho, "chính trị hoá" Khổng giáo", chính là nhờ ông đã sống ở giữa hai giới hạn ấy. Sorai là "nhà tư tưởng về khủng hoảng" lớn đầu tiên mà xã hội Tokugawa đã sản xuất. Bệnh vực ông hay chống lại ông, trí thức sau ông đều là con đẻ của ông, bởi vì đều chịu ảnh hưởng vô cùng lớn của ông, nhất là trên mặt phương pháp.

### **Sau Sorai: Norinaga**

Sau Sorai, một học phái khác xuất hiện, chế ngự thế giới trí thức của Nhật: học phái "nghiên cứu quốc học" mà chủ xướng là Motoori Norinaga (1730-1801). Hai ông khác nhau như hai thái cực, nhưng ông này có thể được xem như sợi dây nối dài của ông kia trên mặt lập thuyết. Học phái "nghiên cứu quốc học" đả kích Khổng giáo tận cội rễ, thay thế bằng việc đề cao lịch sử và văn học của Nhật. Họ nói: Thánh nhân hoặc Vua Xưa của Tàu là Vua và Thánh nhân của Tàu, bởi vậy giáo huấn của họ chẳng thích hợp gì để hiểu đặc điểm riêng của lịch sử Nhật. Thay vì Thánh ấy và Vua ấy, Norinaga đề cao các vị thần đã tạo ra nước Nhật. Thay vì thánh điển của Tàu, ông đưa ra thi và thư, đầy điểm lệ, đã kể chuyện nguồn gốc, đã sinh thành ra văn hóa của nước ông. Ta có thể đoán trước: học phái "nghiên cứu quốc học" góp phần tạo ra cơ sở ý thức hệ cho phong trào phục hưng lại quyền của Vua đã bị Tướng Quân tước đoạt, và, sau đó, của chủ nghĩa dân tộc đã đưa nước Nhật đến chiến tranh. Chuyện đó không nói ở đây. Ở đây chuyện để nói là: qua tư tưởng của Sorai và Norinaga, chính trị, lịch sử và văn chương, trước đây bị Khổng giáo buộc chặt thành hệ thống, bây giờ bị tách biệt ra với nhau. Từ sự tách biệt đó, ý thức về hiện đại manh nha. Tuy vậy, lịch sử vẫn luôn luôn đòi hỏi phải cắt nghĩa. Phải giải thích cho bằng được ý nghĩa ẩn nấp sau các sự kiện. Không còn là tám gương luân lý nữa thì nó là cái gì? Cái gì còn giữ mãi hoài niệm về một quá khứ hài hòa đã mất? Ước muốn tìm lại sự thống nhất nguyên thủy giữa quyền lực và lễ nghi, sự gần gũi giữa người và thần, sẽ đưa đến việc thành lập chính quyền Minh Trị, đặt cơ sở trên cá nhân của Thiên Hoàng, người nắm mọi uy quyền, người có nguồn gốc thần linh, như thuở trước.

Nhưng trước khi đi đến kết luận đó, hãy trở về với mối liên hệ giữa Sorai và Norinaga. Có thể nói là có liên hệ không, khi Norinaga chỉ trích học thuyết của Sorai là vẫn còn nô lệ tư tưởng của Tàu? Có thể. Đó là liên hệ vừa đối nghịch vừa tiếp nối.

Trước hết là về vấn đề thần đạo ở Nhật. Sorai không nói gì về thần đạo. Và đúng là ông đã nâng các Thánh nhân và các Vua Xưa của Trung Quốc lên hàng thần thánh, đối tượng của tín ngưỡng. Học phái của Norinaga nói: hạ bệ *Lí*, nhưng sùng bái Thánh nhân

của Tàu, như vậy là Sorai mới đi được nửa đường. Huống hồ, cái nhìn của Sorai về Vua Xưa tựu trung vẫn là cái nhìn chính trị: một uy quyền chính trị đâu có ví được với uy quyền của thần linh? Uy quyền chính trị bị hạn chế trong thời gian và không gian, thời gian đó là thượng cổ, không gian đó là nước Trung Hoa. Cực kỳ nghiêm khắc, họ viết: "Người ta gọi Đạo là những gì do Thánh nhân lập ra. Như vậy, cái mà ta gọi là Đạo của người Trung Hoa, trong ý định sâu thẳm nhất, giới hạn vào hai việc: một là đi xâm chiếm lân bang, hai là không để cho lân bang xâm chiếm". Chính trị chẳng phải là như vậy sao? Lý luận của Sorai bị lật ngược. Sorai nói: Đạo là tuyệt đối vì đó là sáng tạo của Thánh nhân. Phái Norinaga nói: chính vì đó là sáng tạo của Thánh nhân nên nó chỉ có giá trị với người Trung Quốc.

Về Thần đạo, hồi đầu thời Tokugawa, Khổng giáo được nâng lên bậc nhất, các vị Nho gia đòi triệt hạ Phật giáo, và cách triệt hạ tinh tế nhất là giải phóng Thần đạo ra khỏi ảnh hưởng Phật giáo và ghép tén ngưỡng này vào Khổng giáo. Điển hình là giải thích sau đây của một Nho gia đầu đàn (Nobuyoshi): "Thần đạo của Nhật cũng sửa tâm con người, cũng có ý định tối hậu là trái lòng thương xót ra đến mọi người, cũng thực hiện lòng nhân. Đạo của Nghiêu Thuấn cũng đáp ứng ý định đó. Điều đó, ở Trung Hoa thì gọi là Đạo Khổng, ở Nhật Bản thì gọi là Thần đạo: tên gọi khác nhau, ý định chỉ một".

Sorai không chấp nhận sự cưỡng hôn đó. Đạo của Thánh nhân là Đạo của Thánh nhân; Thần đạo không việc gì mà xía vào. Người Nhật thờ phụng thần linh của nước mình là phải, Thánh nhân cũng muốn thế. Và ông đóng cửa, không cho Thần đạo len vào hội trường của ông.

Ở hai thái độ đối nghịch, Norinaga tiếp nối Sorai: một bên không muốn Khổng giáo của Trung Hoa làm bản Thần đạo của Nhật; một bên không muốn Thần đạo xen vào Khổng giáo. Đi xa hơn nữa, Norinaga phục hưng lại cái mà ông gọi là "Thần đạo nguyên thủy", giải phóng Thần đạo ra khỏi triết lý Khổng giáo: "Thần linh, trong cái nước kia - nghĩa là Trung Hoa - chỉ là một nguyên tắc trống rỗng, chẳng có chút bản chất gì; thần linh trong nước ta là tổ tiên của Thiên Hoàng, của chúng ta, chẳng liên hệ gì đến cái nguyên tắc trống rỗng ấy cả".

Mối liên hệ nối dài thứ hai giữa Sorai và Norinaga liên quan đến cái nhìn về lịch sử. Sorai, như đã nói, bác bỏ lối đọc lịch sử qua lăng kính đạo đức. Norinaga, đi xa hơn, bác bỏ luôn cách đọc lịch sử như tuân theo những nguyên tắc siêu nhân loại, kiểu thiên mệnh, ý muốn của Trời, Đạo, thần linh... Ông trích ra nhiều ví dụ cho thấy kẻ ngay bị diệt, kẻ gian được tôn. Bởi vì thiện ác, ông nói, không có ăn nhập gì với tư cách thần linh. Trong Thần đạo, có thần ác (*Magatsubi no kami*) chuyên môn mang tai họa và bệnh tật, và ngay đến cả thần thiện cũng không phải chỉ làm toàn chuyện tốt. "Các ông Khổng Nho nói cái gì cũng phải hợp lý, cho nên các ông không để cho các thần thiện dính một chút bụi dơ. Còn ta, ta phải biết rằng thần linh chỉ là những người cao hơn người thường mà thôi".

Noranaga cũng từ khước đọc lịch sử theo lối hoài cổ, lý tưởng nằm ở sau lưng, xa tít tận thời Nghiêu Thuấn, lịch sử càng đi càng tiến đến chỗ xấu hơn. Cái lối ngoái cổ lại đằng sau để nhìn, ông nói, và nhìn theo một nguyên tắc chỉ đạo đã vạch sẵn, là lối suy nghĩ của Tàu. Chả nhẽ ở thời Nghiêu Thuấn cái gì cũng tốt cả? Sao lại bảo rằng sau thời Tam Hoàng thì con người bị dơ bản vì ham muốn? Chả nhẽ con người dưới thời Nghiêu Thuấn chẳng ai ham muốn cả sao?

Từ đó, mối liên hệ nối dài thứ ba liên quan đến việc giải phóng tính tự nhiên của con người bị Tống Nho cho mang gông dưới khái niệm "nhân dục". Sorai đã mở đầu

bằng cách chặt đứt tu thân với trị quốc, tu thân là tư, trị quốc là công. Norinaga đi xa hơn: không những ông chấp nhận tính tự nhiên mà còn chính đáng hóa nó. Đạo không phải do học mà biết; nó nằm trong tim chân thật của con người ngay từ khi sinh, trái tim chân thật là trái tim có khi sinh ra, dù tốt hay xấu. Tuy vậy, ông nói tiếp: "Con người ở những thời đại về sau, vì cứ mãi mê hướng theo tư tưởng của Tàu, và do đó mất đi trái tim chân thật, cho nên không còn biết Đạo là gì nữa nếu không học". Vậy thì Đạo là tính tự nhiên của "ham muốn trong con người". Một trong những tác giả sáng chói đầu thời Minh Trị (Tsuda Manichi) tiếp nối ý tưởng của Norinaga theo một quan điểm tiến bộ hơn: "Tại sao chối bỏ, không nhận ham muốn của con người cũng là thành phần của *Li*? Hoài bão thấu hiểu bản chất của sự vật, ý muốn tìm tòi cái gì mới, hưởng thụ tự do, khao khát hạnh phúc: tất cả những đam mê đó, tiêu biểu cho những ý muốn cao đẹp nhất của con người, chẳng phải là cần thiết cho bản tính của con người hay sao? Tất cả chẳng hợp lại để bảo đảm cho tiến bộ hay sao?"

Không ở đâu sự giải phóng đó hiển lộ rõ ràng trong quan niệm về văn chương. Sorai giải phóng thơ ra khỏi luân lý và chính trị. Kinh Thi cũng giống như thơ Nhật, chẳng có chỗ nào liên quan đến tốt xấu, cũng chỉ là thờ than và reo vui. Có điều là hiểu thơ tinh tế thì có lợi cho ai ngồi trên chóp bu thiên hạ. Norinaga cũng nói vậy: "Mục đích của thơ chẳng phải là để tu thân trị quốc gì cả, chỉ là để diễn tả tình cảm của trái tim... Ba trăm bài thơ trong Kinh Thi yêu điệu thật, cũng chỉ diễn tả tình cảm thôi, cho nên, giống như lời nói thốt ra từ miệng các cô thiếu nữ, thơ ấy cũng vẫn vơ, chẳng có gì sâu sắc".

So sánh thơ Nhật với thơ Tàu, ông cho thơ Nhật không thua. Đi xa hơn, ông trân trọng đặt thơ vào vị trí trung tâm của Thần đạo, cho rằng hồn của thơ (*mono no aware*) cũng là hồn của chính Thần đạo. Đạo của các thần, ông viết, chẳng những không vương chút vết tích nào của lối biện luận tẩn mẩn tỷ mỹ trong Khổng giáo, mà còn tràn đầy phong phú, diễm lệ. Cái duyên dáng ấy tạo ra hồn thơ vô cùng thích hợp với Đạo ấy. Trường phái của Norinaga xem hồn thơ đó trong thơ của Nhật có thể mang đến bình yên và hài hòa cho con người và cho xã hội. Quan niệm đó đưa đến bao nhiêu tranh cãi: vậy thơ cũng có chức năng xã hội và chính trị hay sao? Vậy thơ là thuộc lĩnh vực công hay tư?

Vấn đề này lớn quá, không bàn ở đây. Chỉ trích thêm một câu của Norinaga để chấm dứt: "Lửa tự nó nóng, nước tự nó lạnh. Không thể hiểu được vì nguyên tắc gì mà chúng nóng lạnh như thế. Để làm cho thiên hạ tưởng rằng ta có thể biết nguyên nhân, người ta bày đặt ra âm dương, thái cực, rồi đưa thái cực lên hàng thánh của tất cả các thánh, hoặc thiên liêng hóa những đối cực, *li* là lửa, phương đông, mùa xuân, *khôn* là nước, phương tây, mùa thu, khiến cho ai muốn nói cái gì cũng được, tả cũng được, hữu cũng xong. Tất cả những chuyện đó chỉ là đầu óc vụn vẹo do tưởng tượng của các ông thánh Trung Hoa mà ra".



Tôi có hai điều muốn nói trước khi kết thúc:

Trước hết, mục đích của tôi không phải là để tán dương hai nhà học giả Nhật. Không phải cái gì các ông ấy nói tôi đều tán thành, kể cả về mặt cấu trúc tư tưởng. Tư tưởng của Sorai rất vững chắc trên lý tính, rất hợp với lý tính, rất *rationnel*. Mà ai cũng biết, *rationalisme* là một đặc tính thiết yếu của hiện đại. Thế nhưng, từ tính hợp lý trong phương pháp, lập luận của ông đi đến tính bất hợp lý, *irrationnel*, trong kết luận, khi ông

đặt lòng tin tuyệt đối vào các Thánh nhân. Người đọc bỡ ngỡ tự hỏi: thay Trời Phật bằng Thánh nhân, tư tưởng triết lý có cao hơn lên hay thấp xuống bớt? Norinaga lại càng đi xa hơn trong tính bất hợp lý: phục hưng lại Thần đạo, thần quyền của Thiên Hoàng, tin tưởng tuyệt đối vào các thần trong đạo ấy, thế chẳng phải là thay thế một tín ngưỡng bằng một tín ngưỡng khác chẳng phổ quát gì hơn? Cả hai ông nhiều khi nhuộm tư tưởng của mình với màu sắc thần bí (mystique) đến độ làm phương hại cho phương pháp thực nghiệm (positiviste) rất hiện đại của mình.

Tuy vậy, đó chưa phải là quan tâm của người viết. Câu hỏi chính là: tại sao người Nhật biết xét lại vấn đề từ hồi thế kỷ 17-18 còn ta thì không? Còn ta thì phải đợi đến Phan Khôi của những năm 1930 khi Khổng học đã chiều tà xế bóng? Đọc Sorai, người đọc thấy ông sùng bái văn hóa Trung Hoa không thua gì các nhà nho của ta, vậy mà ông vẫn đặt lại vấn đề. Đặt lại vấn đề, như vậy, đâu có bị phong kiến đương thời coi là chống đối? Là phản loạn? Hóa ra phong kiến cũng nhận biết rằng đặt lại vấn đề là chuyện bình thường của cái đầu. Cái gì đã khiến ta không làm thế? Cái gì đã khiến ta khác Nhật? Đầu óc nô lệ chăng? Hay là xã hội ta ở thời đại đó bị chiến tranh liên miên, nào Lê, nào Trịnh, nào Mạc, nào Tây Sơn, nào Nguyễn, chỉ mỗi vấn đề chính thống đã làm kiệt quệ hết tư tưởng?

Thứ hai, xã hội Nhật thời Tokugawa là một xã hội đóng, cô lập với thế giới, cả Sorai lẫn Norinaga đều không biết mô hình nào khác mô hình phong kiến, cả hai đều không có ý đã phá chế độ phong kiến, cả hai đều phò tá các tướng quân. Vậy mà, trong xã hội đóng ấy, tư tưởng vẫn có thể mở, hai trường phái chính mà hai ông là thủ lĩnh vẫn thu hút đông đảo trí thức. Chính nhờ tư tưởng đã đi trước thời đại như vậy tự bên trong, không cần có bên ngoài tác động, mà vua Minh Trị mới dám quả quyết khi mở nước Nhật ra cho thế giới bên ngoài: duy tân là giữ hồn Nhật, chỉ mượn phương Tây về kỹ thuật mà thôi. Họ biết đâu là *hồn* của họ khi mở cửa. Xã hội ta ngày nay, ngược lại, là một xã hội mở, mở loạn xạ ngẫu, thế mà tư tưởng thì đóng, sinh hoạt trí thức rách rưới, bần hàn. Ai có chút suy nghĩ đều không thể tự đặt câu hỏi: tình trạng ấy có bình thường không?

### *Chú thích*

Quyển sách của Maruyama, xuất bản lần đầu tại Nhật năm 1952, tập hợp những nghiên cứu ông viết trong khoảng thời gian 1940-1944. Chi tiết này rất quan trọng để hiểu tư tưởng của tác giả và những tranh luận sau đó. Đó là khoảng thời gian mà nước Nhật phát xít lao vào đại chiến thứ hai. Trí thức tiến bộ, Maruyama không vui vẻ gì với chế độ quân phiệt.

Về điểm này, cũng như về tư tưởng của Maruyama, một trong những trí thức đầu đàn thời hậu chiến, có thể xem:

- Mary L. Hanneman: The Old Generation (Mid) Showa Japan: Hasegawa Nyosekan, Maruyama Masao, and Post-War Thought, *Historian*, Vol. 69, N° 3, Fall 2007.
- Andrew E. Barshay: Imagining Democracy in Post-War Japan: Reflections on Maruyama Masao and Modernism, *Journal of Japanese Studies*, Vol. 18, N° 2, Summer 1992. - - ...
- Laura Hein, điểm sách, Tadashi Karube: Maruyama Masao and the Fate of Liberalism in Twentieth Century, *American Historical Review*, Vol. 114, N° 1, Feb. 2009.

© Thời Đại Mới

[Trở về trang chủ Thời Đại Mới](#)

6-8-10