

M.T. STEPANIANTS

TRIẾT HỌC PHƯƠNG ĐÔNG



TRUNG HOA, ẤN ĐỘ
& CÁC NƯỚC HỒI GIÁO



NHÀ XUẤT BẢN KHOA HỌC XÃ HỘI

**NHÀ XUẤT BẢN KHOA HỌC XÃ HỘI
& CÔNG TY VĂN HÓA PHƯƠNG NAM
PHỐI HỢP THỰC HIỆN**

M. T. STEPANIANTS

TRIẾT HỌC PHƯƠNG ĐÔNG

(TRUNG HOA, ẤN ĐỘ VÀ CÁC NƯỚC HỒI GIÁO)

CHƯƠNG TRÌNH NHẬP MÔN

Người dịch: TRẦN NGUYỄN VIỆT

NHÀ XUẤT BẢN KHOA HỌC XÃ HỘI
HÀ NỘI - 2003

MỤC LỤC

	<i>Trang</i>
Mở đầu	6
Chương I	
Sự phát sinh triết học	11
Chương II	
Nguồn gốc và cấu trúc vũ trụ	23
Chương III	
Bản tính của con người	73
Chương IV	
Con đường nhận thức chân lý	132
Chương V	
Truyền thống và hiện đại	178

MỞ ĐẦU

Triết học phương Đông hiểu một cách đại thể bao gồm các truyền thống triết học của ba nền văn minh bên ngoài châu Âu là Trung Hoa, Ấn Độ và các nước Hồi giáo. Do ảnh hưởng không chỉ bởi những cản trở về mặt ngôn ngữ và văn hoá, mà cả những định kiến cố hữu của quan điểm “Châu Âu là trung tâm” làm cho mảng văn hoá “phương Đông” cho đến nay vẫn chưa được đánh giá một cách đúng mức.

“... Người Ấn Độ không biết dựa vào các nhận định bằng lý trí về khách thể, bởi vì đã dùng lý trí thì cần phải có phản tư”¹. Tác giả của kết luận mang tính quyết đoán này chính là Hêgen. Điều đó càng chứng tỏ, các trí tuệ vĩ đại vẫn không thoát khỏi những lập luận sai lầm khi đề cập đến các hiện tượng của các nền văn minh xa xôi về cả không gian lẫn thời gian, vốn ít được nghiên cứu và đương nhiên là không được hiểu một cách chính xác. Xu hướng thích đóng khung những điều khó hiểu và kiến giải của nó theo quan niệm quen thuộc của riêng mình là sự yếu kém khá phổ biến của con người. Nó xuất hiện một cách thường

¹ Hêgen. *Triết học lịch sử* — Toàn tập. T. 8. M. - L., 1935. C. 149.

xuyên cả ở trình độ trí tuệ cao lẫn ý thức thông thường. Sự yếu kém đó còn là nguồn gốc phát sinh của nhiều chuyện tiêu lâm, đại loại như chuyện người Nhật lần đầu tiên nhìn thấy con lạc đà thì nhất mực cho đó là giống ngựa có u trên lưng. Đáng tiếc, sự việc không chỉ giới hạn ở các chuyện hài hước. Các định kiến cứng nhắc trong tư duy thường dẫn đến những hậu quả khôn lường.

Vị trí địa lý của nước Nga thuộc cả hai lục địa Á, Âu trong quá khứ lịch sử có liên quan chặt chẽ đến vận mệnh phương Đông. Các quan hệ giao tiếp từ xa xưa về chính trị, thương mại và văn hoá với các láng giềng châu Á, tồn tại từ thời Đế chế Nga Hoàng. Những điều đó đã ảnh hưởng đến trí tuệ các bậc khai sáng của nước Nga qua mối quan tâm sâu sắc của họ đối với phương Đông nói chung và văn hoá tinh thần của nó nói riêng. Chẳng hạn, chỉ cần nhắc đến tính đa phong cách “phương Đông” trong thơ ca Nga của A. S. Puskin và K. D. Balmont, M. Iu. Lermontop và A. A. Pheta, S. Ja. Hadxon, V. Ja. Briuxop và của những nhà thơ khác cũng đủ thấy rõ điều đó.

Vào đầu thế kỷ XX, bộ môn phương Đông học nước Nga đã nổi tiếng với những công trình của F. I. Serbatxki, V. P. Vaxiliep, S. F. Oldenburg, O. O. Rôzenberg, V. M. Alekxeep và nhiều nhà khoa học khác. Điều đáng lưu ý là mối quan tâm của những nhà nghiên cứu phương Đông rất rộng, đối với đa số họ thì triết học không phải là đối tượng nghiên cứu duy nhất và cơ bản. Tuy vậy,

những thành tựu mà họ đạt được đã mang những dấu ấn, đặc biệt trong lĩnh vực biên dịch, chú giải và khảo cứu các kinh kệ Phật giáo. Song đáng tiếc là do tình huống chính trị - tư tưởng được hình thành ở Nga thời tiền chiến và mấy chục năm tiếp theo đã không tạo điều kiện cho sự phát triển bộ môn nghiên cứu phương Đông, mà còn gây cho nó những tác hại ghê gớm. Tất cả những sai lầm đã để lại những khuyết tật cho hầu hết các công trình nghiên cứu về phương Đông của Nga. Tuy vậy, cả những thời kỳ khó khăn nhất vẫn có những nhà khoa học thể hiện tính độc lập họ đã tiến hành các nghiên cứu tầm cỡ thế giới (như V.N. Tôpôrốp, A.M. Piatchigorski, Iu. K. Sutxki v.v...).

Có những bước ngoặt mang tính quyết định đối với các nhà nghiên cứu Nga về triết học phương Đông trong vòng hai mươi năm trở lại đây, là việc họ chuyển hướng nghiên cứu theo chuyên đề triết học thuần túy, phần lớn là mở rộng khai thác các nguồn tư liệu cực kỳ phức tạp thời Cổ đại và Trung thế kỷ, đặc biệt việc chú giải và dịch thuật các tư liệu đó ra ngôn ngữ, khái niệm châu Âu. Từ đó sự phân tích lịch sử - triết học được ưu tiên tiến hành không chỉ tính đến các nhân tố chính trị và kinh tế - xã hội (xã hội học tầm thường vốn chiếm đại đa số trong các công trình trước đây), mà chủ yếu là văn bản học văn hoá đại cương, mang tính đặc trưng về các truyền thống tinh thần. Các nhà nghiên cứu đã nhìn nhận các hiện tượng “tư tưởng phương Đông” như một nền văn hoá của thế giới, trong đó có lịch sử triết

học, được mở rộng hơn rất nhiều. Cách đây không lâu, những mảng văn hoá phương Đông bị quên lãng thì nay, trong lĩnh vực giáo dục nhân văn có những thay đổi đáng kể. Tuy vậy vẫn có những khó khăn do thiếu cơ sở văn bản học thích hợp mang tính giáo trình. Một nhiệm vụ đặt ra trong việc xuất bản công trình này là cố gắng tránh những rập khuôn đã thành thói quen, đồng thời trình bày *Triết học phương Đông* thông qua tính đa dạng về phương pháp tiếp cận của nó đối với việc giải quyết các vấn đề thế giới quan cơ bản.

Với thể loại của giáo trình, hơn nữa lại là giáo trình nhập môn, buộc chúng tôi phải từ bỏ nguyện vọng viễn vông “muốn thu tóm toàn bộ các âm thanh” của một nền văn hoá nào đó trong các truyền thống phương Đông, thay vào đó bằng “sự phối âm của các âm thanh giúp bạn đọc cảm thụ”, nghĩa là cố gắng làm thế nào đó để trình bày được một số nhận thức chung về vấn đề này. Thông qua việc trình bày các *phối âm* đó chúng tôi muốn tách riêng ra để người nghe có quan niệm về cấu trúc chung của vũ trụ, về bản tính con người và ý nghĩa cuộc sống của nó, về phương pháp và con đường nhận thức chân lý, về mối quan hệ giữa truyền thống và hiện đại.

Chúng tôi hoàn toàn không tự cho mình có được một “thính giác tuyệt đối tốt” để nhận biết và đưa ra một cách đầy đủ các âm thanh. Tuy nhiên, khi đưa ra bản *phối âm* của mình, chúng

tôi chỉ hy vọng là nó sẽ làm thức dậy trong độc giả sự quan tâm đến nhận thức mang tính độc lập, để mọi người thoải mái trong sự lựa chọn: Tán thành với các quan điểm lịch sử - triết học bị đóng khung trong quan điểm lấy *châu Á làm trung tâm*, hay là thừa nhận sự khác nhau căn bản của các nền văn hoá thiết lập môn lịch sử triết học thế giới mới trên tinh thần tôn trọng bình đẳng đối với truyền thống của tất cả các dân tộc trên hành tinh này.

Cuốn sách này xuất bản được là nhờ có sự ủng hộ về mặt tinh thần, ý kiến tham khảo và các nhận xét phê bình của các đồng nghiệp - Phương Đông học của Viện Triết học, Viện Phương Đông học (Mátxcova và Xanh Pêtécbuga) thuộc Viện Hàn lâm khoa học Nga.

CHƯƠNG I

SỰ PHÁT SINH CỦA TRIẾT HỌC

Các nhà lịch sử còn phải trả lời cho câu hỏi, tại sao chính thế kỷ thứ VI trước Công nguyên lại khác với các thế kỷ khác của thiên niên kỷ thứ nhất trước Công nguyên, như một thời kỳ bùng nổ của năng lượng trí tuệ. Cho đến nay nhiều tiền đề kinh tế, xã hội, chính trị và tinh thần cho bước đột phá đó mới được khám phá. Bước nhảy vọt trong sự phát triển lực lượng sản xuất, sự xuất hiện các quan hệ tiền-hàng, sự suy yếu của cấu trúc họ hàng-thân tộc, sự xuất hiện các quốc gia đầu tiên, sự tăng trưởng của thế lực đối lập với tôn giáo truyền thống, sự phê phán các chủ trương và các quan niệm mang tính chuẩn mực về đạo đức, sự tăng cường tinh thần phê phán và sự tăng trưởng các tri thức khoa học chính là một số nhân tố để từ đó hình thành môi trường tinh thần thuận lợi cho sự phát sinh triết học diễn ra đồng thời ở ba nền văn minh cổ đại: Hi Lạp, Ấn Độ và Trung Hoa. Tính chung nhất của nguồn gốc không hề loại trừ nét độc đáo của con đường hình thành tri thức triết học đã được hệ thống hoá.

Ở Ấn Độ, xuyên suốt quá trình hình thành triết học là sự đối lập với đạo Bàlamôn vốn dựa vào lễ nghi Vệ-dà và được định

hình ở bốn *samhita*, hoặc là *Vệ-đà* (có nghĩa là tri thức), trong các tuyển tập, những ca khúc ngợi ca Thượng đế, nhằm đồng hoá các tín ngưỡng và phong tục của các bộ lạc. Mỗi một kinh *Vệ-đà* về sau phát triển thành kinh *Bàlamôn*, tức là trở thành những mô phỏng và chú giải, về sau nữa trở thành *áraryaca* (các văn bản về rừng dành cho những ẩn sĩ sống trong rừng) và cuối cùng trở thành những kinh *Upanishad* (xuất phát từ cụm từ “ngồi cạnh chân của [thầy giáo]”). Cả một khối các bài kinh *Vệ-đà* được gọi là *shruti*, nghĩa là thần khải (khả năng nhận biết tiếng nói vĩnh hằng thiêng liêng - N.D.). Các đại biểu của đẳng cấp cao - Bàlamôn - được xem là những người kiến giải và hiểu biết chính xác về sự uyên thâm của *Vệ-đà*. Tuy vậy, việc phá vỡ các quan hệ bộ lạc, sự khủng hoảng của đạo đức thân tộc đã làm lung lay uy tín của những nhà tư tế và lễ nghi mà họ đặt ra. Lần đầu tiên những kẻ “tà giáo” dám hoài nghi tri thức hoàn thiện và phong tục hủ lậu của Bàlamôn là những người khổ hạnh, những nhà truyền giáo. Họ được mệnh danh là những *shraman* (Sa môn) - những người “thực hiện sự nỗ lực”. Sự nỗ lực đó không chỉ thuộc dạng khổ hạnh về thể xác, mà cả trí tuệ nữa, nghĩa là suy ngẫm về những chỉ giáo của *Vệ - đà*.

Thế kỷ VI-V trước Công nguyên được đánh dấu bằng việc mở rộng nhiều trào lưu phê phán đạo Bàlamôn. Trong số đó những trào lưu chính là *adzivika* (thuyết định mệnh tự nhiên), *djainisme* (thuyết Jaina) và đạo Phật. Các hệ thống triết học cơ

bản của Ấn Độ về sau được hình thành và phát triển trên cơ sở của trường phái *Shraman*. Bằng chứng đầu tiên về việc trình bày một cách độc lập, mang tính hệ thống triết học Ấn Độ là các *sutra* (kinh, châm ngôn, cách ngôn, ra đời khoảng từ thế kỷ VII - VI trước Công nguyên đến những thế kỷ đầu sau Công nguyên). Về sau triết học Ấn Độ còn phát triển theo xu hướng của sáu hệ thống cổ điển là *Darshana* (Sankhya, Ioga, Nyaya, Vaisheshika, Mimamsa, Vedanta), theo uy tín của Vệ - đà cũng như các trào lưu phi chính thống như Chârvaķa duy vật, hoặc Lokâyata, Djainism và Phật giáo.

*

* *

Sự hình thành nền triết học Cổ đại Trung Hoa cũng có nhiều nét tương tự. Ở Ấn Độ các tư tưởng triết học được phát hiện trong các di tích văn hoá cổ nhất, người ta thấy chúng trong các phần của Rîgvêda và Upanishad, còn ở Trung Hoa nằm trong Kinh Thi và Kinh Dịch. Các trường phái triết học ở khu vực này hay khu vực kia đều được hình thành vào khoảng thế kỷ thứ VI trước Công nguyên. Một thời gian dài, ở cả nền hai triết học đều khuyết danh, sau đó chúng mới có tác giả với những triết gia vĩ đại như Thích Ca Mâu Ni, Khổng Tử, Lão Tử v.v...

Nếu ở Ấn Độ nhiều trường phái triết học thường liên quan đến đạo Bàlamôn và Phật giáo, thì ở Trung Quốc lại thiên về

dòng chính thống Nho giáo. Thực vậy, ở Ấn Độ, sự khác nhau giữa các trường phái riêng lẻ không hề dẫn tới việc thừa nhận một cách chính thức xu hướng triết học nào trong số đó có vai trò hàng đầu, trong khi đó ở Trung Quốc, Nho giáo vào thế kỷ thứ II trước Công nguyên lại chiếm lĩnh được địa vị độc tôn trong hệ tư tưởng nhà nước, đồng thời còn duy trì vị trí đó cho đến đầu thế kỷ XX. Bên cạnh Nho giáo là các trường phái tôn giáo - triết học khác có ảnh hưởng mạnh không kém như Đạo giáo và Phật giáo.

*

* *

Triết học Hồi giáo-Arập là một hiện tượng của thời Trung thế kỷ, sự hình thành và phát triển của nó phần lớn đều khác với quá trình tương tự diễn ra ở các nền văn minh Cổ đại Trung Hoa và Ấn Độ. Về thực tế, lịch sử trí tuệ của người Arập bắt đầu từ khi xuất hiện Hồi giáo, tức là từ đầu thế kỷ thứ VII. Bản thân tín ngưỡng Hồi giáo là sản phẩm của sự tác động qua lại giữa nền văn hoá Arập, các tư tưởng Thiên Chúa giáo và đạo Do Thái từng được truyền bá khá rộng rãi trên bán đảo Arập cuối thế kỷ VI. Trong học thuyết một thần của Môhamed, những thay đổi căn bản có liên quan đến sự phân rã các quan hệ bộ tộc và sự hợp thành nhà nước thống nhất của người Arập đã được thể hiện rõ trong việc thiết lập *umma*, (còn gọi là công xã), của những người

nhất mực tin theo tiên tri của Môhamed. Đó là bước đi ban đầu trên con đường dẫn tới sự liên kết mọi người với nhau theo dấu hiệu khác biệt với quan hệ họ hàng ruột thịt; đồng thời cũng là bước khởi đầu của sự hình thành nhà nước.

Trong cơ sở của học thuyết đạo Hồi có kinh Koran và *sunna* với những bài kinh được “biên tập” vào cuối thế kỷ IX. Tuy vậy, không có sách kinh Hồi giáo nào, không một truyền thuyết nào có thể trả lời cho tất cả các vấn đề do cuộc sống đặt ra, đặc biệt trong xã hội Hồi giáo đang phát triển. Vì thế đã xuất hiện “những nguồn gốc” bổ sung - *kiiias* (“phán đoán về loại suy”) và *ijma* (“ý kiến nhất trí”) cho phép kiến giải một cách rộng rãi kinh Koran và *sunna*. Sự kiến giải Hồi giáo (exègètikos - tiếng Hi Lạp) đã hình thành bốn trường phái hợp pháp (*mazokhaba*), hai trong số này (*haniphit* và *saphit*) là những phái tự do, còn hai phái khác (*hanbalit* và *malikit*) là những phái bảo thủ. Có thể hiểu quan điểm của những người thuộc phái *malikit* từ khẳng định của Malicu ben Anaxu (chết năm 795) nhà sáng lập ra phái này, cho rằng “niềm tin là bắt buộc, còn nghi vấn là lỗi lầm của tà giáo”. Kết quả của sự tranh tài giữa hai xu hướng trái ngược nhau trong kiến giải của Hồi giáo là sự xuất hiện thần học kinh viện - *kalam*.

Không chỉ có luận chiến trong nội bộ Hồi giáo, mà cả tính cần thiết phải thổi bùng việc phê phán nhằm vào giáo lý đạo Hồi từ phía những người không chấp nhận thần tượng của nó, cũng

như từ Thiên Chúa giáo và đạo Do Thái, đã khích lệ các *mutakalim* - tức là những người bảo vệ *kalam* - chú ý tới luận cứ logic.

Sự xuất hiện các trường phái triết học riêng ở Arập có liên quan trực tiếp đến công việc dịch thuật. Những người Thiên Chúa giáo Xiry đầu tiên đã giới thiệu cho người Arập với những tác phẩm của các nhà tư tưởng Cổ đại. Ảnh hưởng lớn nhất đối với sự phát triển của triết học Arập là các tác phẩm của Aristot, vì vậy không phải ngẫu nhiên xuất hiện “chủ nghĩa tiêu dao phương Đông” (Theo truyền thuyết, Aristot dạy và học trong các cuộc dạo chơi - ND).

Các cuộc tranh luận về nguồn gốc và đặc thù của *chủ nghĩa tiêu dao phương Đông* trong các nhóm khoa học vẫn không hề chấm dứt. Trải qua thời gian khá dài trong tư liệu Âu châu có một ý kiến áp đảo quá đáng về tình trạng *học theo* của triết học Arập. Ví dụ như Hêgen đã khẳng định, nền triết học đó không mang tính độc lập, không “có các trình độ độc đáo trong tiến trình phát triển triết học”. Hoặc theo E. Rênan, “Tất cả những gì mà các nước phương Đông nói tiếng *xêmit* (ngôn ngữ cổ chung cho các nước khu vực giáp ranh Á-Phi - ND) đạt được vào thời Trung thế kỷ trong lĩnh vực triết học theo đúng nghĩa của nó, đều mượn của người Hi Lạp”.

Trong nền tảng các học thuyết do những người theo *chủ nghĩa tiêu dao phương Đông* đề xướng, có chủ nghĩa Aristot đã

được “Tân Platôn hoá”. Một phần nguyên nhân của việc này là sự làm quen với các tư tưởng của Arixtốt thông qua *Thần học Arixtốt* và *Cuốn sách về các nguyên nhân* được dịch ra tiếng Arập theo sáng kiến của nhà triết học Arập đầu tiên là al-Kindi. Tác phẩm *Thần học* gồm các trích đoạn từ *Ennead* của Plotin (4-6) và các bài văn đơn lẻ của chính Arixtốt, còn *Cuốn sách về các nguyên nhân* là tác phẩm của Prôcl - Cơ sở đầu tiên của thần học.

Sự phát triển tiếp theo không phải là hậu quả của “sự sơ suất”, sự nhẹ dạ cả tin hay là sự dốt nát của những người theo chủ nghĩa tiêu dao phương Đông, mà đúng hơn là họ không có “khả năng phê phán”. Việc nắm bắt chủ nghĩa Arixtốt đã được tân Platôn hoá đều là sự lựa chọn tự giác có tính toán từ trước.

*

* *

Khác với Hi Lạp, ở Ấn Độ và Trung Hoa sự quá độ từ thần thoại sang triết học trên cơ sở **nghi lễ** được hình thành một cách mạnh mẽ và bám rễ một cách lạ thường.

Ở Ấn Độ, hạt nhân của lễ nghi là đồ hiến tế. *Vệ đà*, *Aranyaka*, *Upanishad*, tức là các bài văn mà từ đó về sau hình thành các học thuyết lý luận, có xu hướng không phải về mặt nhận thức, mà thiên về thực tiễn-bất tử học. Các tác giả của

những bài văn ấy quan tâm hơn hết không phải vấn đề có sự bất tử hay không, mà là việc làm thế nào để đạt được sự bất tử đó. Họ đạt được sự bất tử nhờ loại tri thức lễ nghi đặc biệt với “dấu hiệu hồi tưởng mạnh và kéo dài với đặc trưng về hình tượng này hay khác (mifologema v.v...), kéo theo hành vi lễ nghi **bề ngoài** tương ứng dưới hình thức lời nói / hoặc là thể xác”¹. Lễ nghi thể xác dần dần được thay bằng lời nói và tâm tư. Những người giữ gìn các tập quán về lễ nghi và những người đề xướng lễ nghi đó là tầng lớp đặc biệt – gọi là *huru*, nhiếp chính và các thầy.

Trước đây chúng ta từng nói về ý nghĩa to lớn của lễ nghi trong các lĩnh vực khác nhau của đời sống Trung Hoa. Vai trò mang tính quyết định của lễ nghi trong sự hình thành triết học, hơn nữa có một ý kiến rất phổ biến cho rằng, ở Trung Hoa nhìn chung thiếu thần thoại “đích thực”, bởi vì một là, truyền thống thần thoại ở đây thường gắn liền với những nhân vật lịch sử nhất định, hai là, thần thoại được quan niệm một cách thiên lệch dưới dạng các mẩu chuyện riêng lẻ chứ không phải là những thần thoại mang tính chỉnh thể.

Nếu như ở Ấn Độ lễ nghi mà chúng ta đã từng nói đến, có xu hướng thực tiễn - bất tử học, thì ở Trung Hoa lễ nghi nhằm định hướng duy trì trật tự của thế giới **hiện tượng** và sự sắp đặt các

¹ Xem thêm: Xemenxop V.S. *Bkhaḡavadghita trong phê phán khoa học truyền thống và hiện đại*. M., 1985, tr. 61 và các trang tiếp theo.

quan hệ giữa nó với thế giới phi hiện tượng. *Lễ nghi có nhiệm vụ làm điều hoà trời - tự nhiên, đất-xã hội và con người.* Ở đây sự chú trọng vào định hướng xã hội được biểu hiện một cách rõ rệt.

Điều đáng chú ý là người ta cho âm nhạc đóng vai trò đặc biệt trong việc duy trì sự hài hoà. Âm thanh đầu tiên được nói đến trong các đoạn văn nổi tiếng liên quan đến vũ trụ luận. Chẳng hạn vấn đề này được đề cập tới trong bách khoa thư về văn hoá tinh thần của thời kỳ Xuân thu: “Nguồn gốc âm nhạc cực kỳ xa-thẳm. Nó được sinh ra [cùng với cái] cao siêu-mạnh mẽ, rồi lại đi vào [đạo] duy nhất vĩ đại. [Đạo] duy nhất vĩ đại sinh ra lưỡng nghi, lưỡng nghi sinh tứ tượng. Khi biến dịch, mối tương quan này [do] tính chất trái ngược nhau về âm và dương mà sinh ra đơn âm [tượng]. [Khi tác động lẫn nhau], như là sự hỗn độn, [các tượng âm thanh] phân rã lại hợp thành, hợp thành rồi lại tan rã – [tất cả điều đó chúng ta] xem là qui luật vĩnh cửu của trời-tự nhiên”¹.

Mô hình vũ trụ Trung Hoa mô tả thế giới phái sinh như là sự hoà âm, trong đó âm chủ được gọi là Âm Chuông Vàng, biểu hiện tương tự như Đạo.

¹ Trích theo: Tkachenco G.A. Vũ trụ, âm nhạc, lễ nghi. Thần thoại và mỹ học trong “Lã thị Xuân thu”. M., 1990, tr. 41.

Theo quan niệm của người Trung Hoa thì âm nhạc là trời ban cho thánh nhân từ cổ xưa, mang tính huyền bí. Nó bao hàm “tri thức của tổ tiên”, được làm cho dễ hiểu bằng các tương quan về tượng số¹.

Nhạc lễ – “mang tính chính xác”, nó làm cho âm thanh đầu tiên vang lên như sự hoà âm, sự phối âm lý tưởng. Và lại, giống như nhạc cụ đòi hỏi sự điều chỉnh nhịp điệu, nhạc lễ cũng bị “can thiệp” do tác động từ bên ngoài, lý do ở chỗ nó đòi hỏi từ thời này đến thời khác phải có sự điều chỉnh, sửa đổi. Thánh nhân thường có vai trò điều phối khi thực hiện công việc như vậy².

Nhịp căn bản được phát ra từ *trung tâm*, và mọi âm thanh đều bắt nguồn từ đó. Càng xa *trung tâm* bao nhiêu thì âm thanh càng bị lạc lõng bấy nhiêu, càng xa rời cái Trật tự- Chân lý bấy nhiêu. Chính vì vậy mà cần phải quay về nguồn, về cái cổ xưa để tìm đến sự phân bố văn hoá Trung Hoa nói chung và nghiên cứu nó nói riêng. Con đường nhận thức không phải được hướng vào việc phát minh ra cái mới, mà là sự quay về với quá khứ, về cái gì đó “được gọi là cơ sở của những cái đã có” mà tổ tiên xa xưa đạt được.

¹ Sdd, tr. 45.

² Sdd, tr. 60 — 61.

Việc coi trọng tính uy nghiêm của lễ nghi cũng như vai trò nhất định của nó trong nguồn gốc tư tưởng triết học Ấn Độ và Trung Hoa đã quy định một cách cứng nhắc giới hạn của các cuộc tranh luận triết học. Nếu thần thoại bằng chuyển bay vào mộng ảo của con người với đặc trưng của nó cho phép đề xuất tính đa phương án về mô hình thế giới mở ra khả năng đa dạng của tranh luận, của phương pháp lý luận hoá, thì lễ nghi lại hạn chế một cách ngặt nghèo phương án đó, đồng thời gắn chặt phản tư với truyền thống.

*Cơ chế cản trở cái mới trong thế giới Hồi giáo lại khác. Ở đây cần nói thêm là nguồn gốc triết học không liên quan trực tiếp với thần thoại. Các nguồn tư liệu thành văn với những bằng chứng rất nghèo nàn về tác phẩm thần thoại trong môi trường Arập. Sự phản tư lý luận của người Arập trên thực tế đều bắt nguồn từ việc tiếp xúc với đạo Hồi. Những giáo điều cơ bản của giáo lý Hồi giáo (tín điều định mệnh được thể hiện một cách mạnh mẽ, niềm tin đến cùng vào truyền thuyết luôn luôn đúng của Môhamed, khẳng định luật lệ chuẩn mực của Thánh Ala với tư cách là thứ luật bất di bất dịch v.v...) được diễn đạt với phong cách tư duy kinh thánh hoá. Chúng tôi xin nhắc lại một điều là quyền tự phán xét còn gọi là *ijtikhad* đã bị cấm tới hai thế kỷ kể từ khi xuất hiện đạo Hồi. Ngay cả những bộ óc độc lập nhất cũng không được phép bàn luận hoặc bài bác “các chuẩn mực xuất phát điểm”, đồng thời cho rằng, “các xuất phát điểm đó là những thứ thần thánh ở tầm cao hơn trí tuệ con người, chính vì*

vậy mà phải thừa nhận chúng, mặc dù nguyên nhân của chúng chưa rõ”¹.

Tất cả những điều nói trên không có nghĩa là ở phương Đông xét về toàn diện, và không có khả năng thoát ra khỏi truyền thống, các ý kiến khác nhau, đa phương án trong xu hướng phản tư được chấp nhận. Tuy nhiên, lịch sử phát triển tư duy thuộc phạm vi nghiên cứu cho thấy, đến cuối thế kỷ XVIII phong cách chuẩn mực của tư duy khác nhau, thoát ra khỏi truyền thống mới được phát triển.

Để đưa ra kết luận về những gì đã đề cập tới trên đây, chúng tôi muốn bày tỏ sự nhất trí hoàn toàn của mình với nhận định của các tác giả đưa ra cách đây không lâu, rằng chúng tôi cũng như họ đều có mục đích khắc phục quan điểm lấy *châu Á làm trung tâm* về phương diện lịch sử triết học: “Nền triết học theo nghĩa rộng của từ, đã xuất hiện trên thế giới này không phải chỉ có một, mà nhiều lần và ở nhiều nơi. Chỉ có sự ngộ nhận thiếu sáng suốt của chúng ta mới cản trở ý thức về khả năng phổ biến các trường phái triết học phong phú về tư tưởng và tinh tế về luận cứ đến toàn thế giới”².

¹ Ibn Rusd. *Phản bác của phản bác*. Tr. 513.

² Solomon R.C. and Higgins K.M. *A Short History of Philosophy*. - N.Y. - Oxf., 1996, c.5-6.

CHƯƠNG II

NGUỒN GỐC VÀ CẤU TRÚC VŨ TRỤ

Điều gì đã làm các nhà triết học đầu tiên băn khoăn, những suy tư về các vấn đề nào đã gây ra không chỉ các cuộc thảo luận, tranh luận, mà cả cuộc đấu tranh ác liệt trong lĩnh vực của họ? Có thể nhận thấy rằng, đó là những vấn đề muôn thuở, bởi vì, chừng nào còn tồn tại con người tư duy thì nó còn tiếp tục đặt vấn đề thế giới là gì và ý nghĩa tồn tại của chính con người ra sao trong thế giới đó?

Bức tranh thần thoại về vũ trụ không phân biệt được cái thực và cái ảo, không tách biệt được con người với thế giới xung quanh, mà ngược lại còn làm sống động thế giới đó khi nhân hoá nó. Những thần thoại cổ nhất thường mô tả nguồn gốc của vũ trụ giống như sự sinh thành mang tính sinh học. Trong thần thoại của những người Ấn Độ là sự kết hôn giữa trời và đất. Trong tưởng tượng của người Trung Hoa cổ thì từ khối đen mù mịt vô hình đã sinh ra hai lực lượng xác lập trật tự của thế giới; một

mang dương tính của đàn ông làm nhiệm vụ điều hành bầu trời, một mang âm tính biểu hiện cho đàn bà quản lý dưới đất.

Về căn bản khi con người do va chạm với cái ác giống như hiện tượng của thế lực tự nhiên thì cho rằng, cái ác đó chỉ là các thế lực siêu nhiên. Song, chủ nhân của cái ác lại chính là con người, người khác tộc hoặc thậm chí ngay cả những người cùng bộ tộc, cho nên, điều đó đã buộc người ta nghi ngờ các quan niệm vốn đã thành thói quen. Nỗi khổ của con người từng biểu hiện trong mọi hình thức khác nhau của nó, là một kích thích cho những suy tư, tìm tòi các ý nghĩa sâu xa. Ở nghĩa này huyền thoại về Phật (Bụt) là một biểu tượng tiêu biểu. Người con trai của ông vua một bộ lạc Ấn Độ Shakya có tên là Xiddhārtha sinh ra từ dòng họ Gautama, từng sống một cuộc đời sung túc trong cung điện và không hay biết gì sự đời, cho đến khi bước ra khỏi cung điện gặp một người già nua, một người đói rách, một đám tang và cuối cùng là một người hành khất. Bốn cuộc gặp gỡ này đã làm xúc động Xiddhārtha, một người chưa từng biết trên đời này còn có cả nỗi thống khổ. Điều đó đã thúc đẩy chàng từ giả cung điện để bắt đầu một cuộc đời khổ hạnh. Sau sáu năm hoài nghi và tìm kiếm, chàng đã đạt được sự giác ngộ. Xiddhārtha đã trở thành “người giác ngộ”, nghĩa là thành Phật khi nhận thấy rằng, cuộc đời trên thế gian này đầy rẫy những khổ đau. rằng khổ đau có nguyên nhân và có thể làm giảm được khổ đau nếu biết phương pháp tránh nó (Tứ diệu đế).

Không thoả mãn với việc mô tả mang tính thần thoại về sự xuất hiện của thế giới, các nhà tư tưởng cổ đại cũng như một số nhà thông thái Upanishad là Udalac, đã bắt đầu đặt vấn đề: “Tại sao lại như thế? Tại sao từ cái Không sinh ra cái Hiện hữu?” - Và họ trả lời: “Không, từ đầu ... (tất thấy) đều là cái Hiện hữu rồi, nó là cái có một không hai, vậy lấy đâu ra cái gốc của nó (hình hài), chẳng lẽ không phải trong thức ăn?.. Nếu thức ăn là mầm mống, hãy tìm cội nguồn trong than hồng. Nếu than hồng là mầm mống, hãy tìm cội nguồn trong cái Hiện hữu. Tất thấy sự tạo tác ấy đều có nguồn gốc trong Hiện hữu, thâm nhập vào Hiện hữu, dựa vào Hiện hữu”¹. Như vậy, các nhà tư tưởng khi bác bỏ sự giải thích mang tính thần thoại về “sinh thành”, đã khẳng định “tính nguyên nhân” của sự xuất hiện thế giới.

Quan niệm vũ trụ, thế giới và các quy luật thường nhiên đều bắt nguồn từ Khởi thủy, đều phụ thuộc vào việc hiểu như thế nào Khởi thủy. Theo truyền thống triết học của Hindu thì Khởi thủy luôn được giải thích như cái Tuyệt đối, như nguyên tắc Tối thượng không lệ thuộc sự mô tả hoặc bất kỳ một định nghĩa nào. Trong các kinh Upanishad, cái tuyệt đối được gọi là *anshara*, nghĩa là “bất diệt”, đồng thời nhận định rằng, “Cái Tuyệt đối không phải to lớn vô biên, không phải bé nhỏ đến mức không thể đo được, không ngắn, không dài, không nóng, không ẩm ướt...

¹ Chhandogya-upanixada VI. 2, 2; 8, 4.

Nó không có bóng sáng, bóng tối, gió, không gian, sức hấp dẫn, hương, vị, mắt, tai, tiếng nói, lý trí, ánh sáng, ý chí, miệng, chất, bên trong và bên ngoài”¹.

Trong trường ca *Mahābhārata* trong kinh Vệ đà và Upanishad được tiếp tục phát triển, có nhiều bài mang nội dung triết học. Cụ thể trong “*Bhagavadgita*” (còn gọi là Chí tôn ca - ND), trước khi cuộc chiến bắt đầu xảy ra giữa hai bộ tộc thù địch, trong giây phút đầy kịch tính thì trước mặt nhân vật chính trong trường ca nói trên là Arjuna xuất hiện một vấn đề vô cùng gay cấn về sự sống và cái chết, về ý nghĩa và thực chất của tồn tại. Vấn đề này được Krishna (biểu tượng trần thế của thần Vishnu) giải thích như là sự khác nhau giữa tồn tại chân lý và thế giới trần tục. Tồn tại chân lý là Brahman tối cao, còn gọi là “Tồn tại vĩnh hằng”, không sinh, không diệt, vừa xuyên suốt lại vừa nằm ngoài giới hạn của thế giới đó (“gọi là ngoài giới hạn bởi vì theo thực chất bí ẩn mà nói nó không bao giờ xuất hiện”).

Điều làm toàn thế giới này thấm nhuần,

Không hề bị huỷ, hãy phân minh

.....

Chỉ những tấm thân là tạm bợ,

Cái diễn hình mẫu mực nhất; nó là vĩnh hằng.

¹ Brihadaranhiaka-upanishada IV. 5, 15 và III. 8, 8.

Nó không chết, cũng không gì đo được:

Vì thế hãy chiến đấu và cũng đừng lo sợ!¹

Tính thiên lệch trong việc xem xét cái Tuyệt đối dưới các khái niệm tiêu cực đã lý giải cho sự im lặng của các nhà thông thái trong Upanishad. Thay cho việc trả lời vấn đề bản chất chân lý của Balamôn là sự im lặng của Phật, đúng ra là Phật đã từ chối việc bàn luận các vấn đề siêu hình. Cần phải nói rằng, Phật giáo không đặt ra và giải quyết vấn đề dường như đã được chứng minh về mặt lôgic và tất yếu của khởi thủy thế giới. Theo truyền thuyết, Thích Ca Mâu Ni từng nói rằng Ngài không hề quan tâm đến việc ai điều khiển mũi tên, hoặc mũi tên đó bay đi đâu, đối với Ngài, điều quan trọng là trả lời cho câu hỏi, làm thế nào để cứu con người thoát khỏi tai nạn do mũi tên ấy gây ra. Về sau các Phật tử mới thừa nhận sự tồn tại của cái hiện hữu-chân lý, song, cái đó lại được họ giải thích không giống nhau.

Một số *sarvâstivâda* (những người theo học thuyết tồn tại đồng thời của quá khứ, hiện tại và tương lai - ND) hiểu cái hiện hữu- chân lý như là tập hợp của các *dharma* (pháp), của những hiện thực nào đó tồn tại vĩnh hằng. Số khác là *sunyavâdina* (những người theo chủ nghĩa hư vô - ND) lại khẳng định rằng,

¹ Bhagavadgita II, 17, 18.

cái hiện hữu - chân lý là hư không vô tính - *sunyata*. Bởi vì không thể nói được nó có hay không - có, rằng nó có và không - có, rằng nó không có và không không - có. Số thứ ba (*vidznyanavadin - lôgachar*) nói về ý thức - huyền diệu thống nhất mà trên bề mặt của nó có những dấu hiệu - *pháp* trôi nổi.

Nhìn chung, chúng ta có thể nhận thấy rằng, quan niệm điển hình nhất đối với phần lớn các trường phái triết học Ấn Độ là quan niệm về cái Tuyệt đối không giống như Thượng đế đã được nhân hoá, mà là một nguyên lý siêu hình phi nhân cách. Về mặt này nhiều người nhận thấy sự khác biệt của nó với triết học Hi Lạp ở chỗ, triết học Hi Lạp suy xét cái Tuyệt đối và sự tạo tác một cách cụ thể hơn.

Giải đáp vấn đề Khởi thủy là gì sẽ không thể gọi là đầy đủ nếu thiếu việc liên hệ nó với “cái đang tồn tại” do nó sinh ra. Thế giới quanh ta là gì, nguồn gốc của nó ra sao, có thể thay đổi, cái tạo được gì trong nó, vai trò của con người trong thế giới đó như thế nào – đó chính là những vấn đề do các nhà triết học đưa ra không phụ thuộc vào thời gian và địa điểm mà họ sống.

Sở dĩ truyền thống triết học Ấn Độ nổi tiếng là do có nhiều cách trả lời các vấn đề bản thể luận. Ở đây hình thành ba phương án của những quan điểm cơ bản - nhất nguyên luận, nhị nguyên luận và đa nguyên luận triết học. Chúng ta bắt đầu bằng việc

xem xét phương án thứ ba. Hệ thống Vaisheshika (có nghĩa là tính đặc thù - ND)¹, là một trong những hệ thống đầu tiên (nếu không cho là sớm nhất) muốn xác định cấu trúc logic của tồn tại, đồng thời cũng là hệ thống đầu tiên ở Ấn Độ sử dụng ngôn ngữ phạm trù triết học về phương diện này².

Với tư cách là một hệ thống triết học tôn giáo, trường phái Vaisheshika thừa nhận sự hiện diện của Thượng đế trong quá trình phát sinh của vũ trụ. Tuy nhiên Thượng đế - Ishvara (chúa tể của vũ trụ - ND) không sáng tạo ra thế giới từ hư vô. Đúng hơn, Thượng đế thực hiện “chức năng theo dõi” các hiện tượng tự phát mang tính vĩnh hằng như chính bản thân Ngài. Cứ va chạm làm chuyển động các nguyên tử là *adrishta*, thể hiện không chỉ giản đơn nguyện vọng của Thượng đế, mà cả “qui luật của nghiệp” bất cân cấu³.

Chúng ta thử làm rõ vấn đề nói trên xem sao. Trước hết, các yếu tố tự phát quan trọng – *mahābhūta* (còn gọi là yếu tố lớn) là gì? Đó là những yếu tố vũ trụ đầu tiên mà khi nói tới chúng thì

¹ Vaisheshika còn có tên là “thắng luận”, trong đó chữ “thắng” còn có nghĩa là “phân biệt”.

² Xem thêm: Luxencô V.G. *Triết học tự nhiên ở Ấn Độ: Thuyết nguyên tử của trường phái Vaisesic*. M., 1986.

³ Sdd, tr. 85.

người ta nhớ ra rằng, dường như đã từng gặp chúng ở trong Upanishad rồi. Trong danh mục liệt kê mang tính cổ điển về Vaisheshika bao hàm năm yếu tố tự phát: đất, nước, lửa, không khí và *akasha* (tương ứng với bộ phận âm thanh). Sự bổ sung thêm *akasha* được giải thích là do nhiều Vaisheshika đã giả định tiêu chuẩn về những yếu tố tự phát quan trọng tương ứng chúng với các bộ phận cảm xúc nằm ngoài cơ thể, đó là *indriya* (các giác quan, nhờ chúng mà chúng ta nhận biết được thế giới hiện tượng - ND). “Năm thực thể, bắt đầu từ đất, được sinh ra bởi các yếu tố vật chất của *indriya* và được phân biệt bởi các tính chất đặc biệt mà mỗi một yếu tố đó được cảm nhận bằng các *indriya* có hình dạng bề ngoài tương ứng”¹. Việc nhập âm thanh vào hàng các yếu tố tự phát của vũ trụ là phù hợp với mục đích chung cho tất cả các hệ thống triết học Bàlamôn trong việc quy cho Vệ đà có quan điểm về hiện tượng bản thể luận tồn tại độc lập không phụ thuộc vào con người.

Mahabhuta có hai hình thức: hình thức nguyên nhân phân chia *rational* các nguyên tử ở thời kỳ đêm đen của vũ trụ và khởi đầu của tạo tác thế giới; hình thức hậu quả là các vật thể, cơ quan cảm xúc và các khách thể được hình thành từ các nguyên tử². Tư tưởng về nguyên tử như một hạt nhỏ bé chưa hề có trong

¹ Sdd, tr. 75.

² Sdd, tr. 73.

truyền thống Vệ đà. Các quan niệm về nguyên tử ở Ấn Độ được phát triển ở các trường phái lớn ngoài truyền thống Vệ đà, tức là ở đạo Phật, thuyết Jaina và Ajivica.

Vaisheshika phân loại các nguyên tử theo những yếu tố tự phát (chỉ trừ *akasha*, bởi vì nó không có hình thể, mà chỉ là một bộ phận nằm trong cơ quan thính giác). Các nguyên tử khác nhau về chất tương ứng với đặc thù của từng yếu tố tự phát. Các nguyên tử của đất có mùi, vị, màu sắc, sờ thấy được; các nguyên tử của nước có vị, màu sắc, sờ thấy được; các nguyên tử của lửa có màu sắc, sờ thấy được; các nguyên tử của không khí chỉ sờ thấy được mà thôi. Các nguyên tử không thể chuyển động được nếu không có sự tác động từ bên ngoài. Trong thời kỳ “sáng tạo thế giới”, sự tác động đó xuất phát từ vị thần tối cao là Ishvara thông qua *adrishta*.

Người ta cho rằng, Vaisheshika sơ kỳ là triết học tự nhiên thuần túy, bởi vì nó quan tâm hơn hết đến cấu trúc của tồn tại và tính nhân quả vật chất của nó. Tuy vậy, quan điểm đó không phù hợp với truyền thống chung của Ấn Độ về tính xác thực của sự giải thoát cần thiết. Vì vậy trong Vaisheshika hậu kỳ được trình bày dưới dạng cổ điển, có sự chú trọng hơn tới *adrishta*. *Adrishta* thay cho sự gián đoạn giữa nguyên nhân vật chất và tinh thần. Và lại, nguyên nhân tinh thần trở thành bao trùm và

mang tính quyết định: nguyên nhân vật chất đã hoạt động trên phương diện đạo đức.

Trong học thuyết của Vaisheshika, cú va đập (*adrīṣṭa*) có ba ý nghĩa: *thứ nhất*, ý nghĩa vũ trụ - tác động đầu tiên mở đầu việc tạo tác dẫn đến sự chuyển động của các nguyên tử; *thứ hai*, ý nghĩa vật lý - các nguyên nhân không nhìn thấy bằng mắt thường của vận động tự nhiên; và ý nghĩa *thứ ba* là đạo đức. Một trong những điểm khác biệt theo thuyết nguyên tử của Vaisheshika so với thuyết nguyên tử Đêmocrit chính là ở chỗ, nếu Đêmocrit giải thích các quá trình nguồn gốc của vũ trụ như những quá trình cơ học - tự nhiên (các quá trình xuất hiện và huỷ diệt của thế giới do sự vận động vĩnh cửu của các nguyên tử, lúc hợp, lúc tan) thì Vaisheshika nhận thấy trong các quá trình đó có sự hoạt động của các pháp, bởi vì theo truyền thống Ấn Độ thì thế giới phát triển theo các qui luật đạo đức. Nói một cách đại thể là, các nguyên tử trong Vaisheshika nhờ có các *adrīṣṭa* để tạo ra không chỉ bức tranh vật lý của thế giới mà còn cả đạo đức nữa. Đối với các Vaisheshika, các quá trình thế giới được quyết định không phải bởi những nguyên nhân cơ học gây ra sự va chạm của các nguyên tử v.v..., mà bởi các nguyên nhân đạo đức như sự báo ứng đối với những hành vi của con người, *qui luật của nghiệp* tác động thông qua các *adrīṣṭa*.

Người ta cho rằng, đối lập với hệ thống Vaisheshika là bản thể luận của Shankara (thế kỷ VIII - IX) - người sáng lập ra luận chiến nhất nguyên Advaita-vêđanta (*advaita* - “tuyệt đối không nhị nguyên”, *vêđanta* - “hoàn thiện của Vệ đà - ND”). Shankara đã phê phán tất cả các hệ thống triết học ngoài Vêđanta, trong đó có Vaisheshika. Mặt khác, luận chiến của ông có một mục đích cơ bản cuối cùng là phản bác học thuyết về nguyên tử.

Sự bất hoà căn bản của Advaita-vêđanta với Vaisheshika ở những điểm sau. Điểm thứ nhất - quan niệm về tính liên tục của thực thể, ngược với tính gián đoạn mà trường phái Vaisheshika khẳng định. Điểm thứ hai - khẳng định sự đồng nhất giữa nguyên nhân và kết quả là khác với quan điểm của Vaisheshika vốn bảo lưu quan điểm cho rằng, kết quả không phải là khởi đầu của cái mới mà cái mới này không nằm trong nguyên nhân. Điểm thứ ba - thừa nhận nguyên nhân của tất cả thấy cái hiện hữu là Brâhman chứ không phải các *adrista*.

Theo Shankara, vũ trụ được hình thành bởi những ánh sáng lấp lánh mang tính mẫu nhiệm *mâyá* - tức là bức màn, hoặc là *ảo ảnh* mang tính ma thuật che lấp bản chất bất biến khác như Brâhmana. Cũng giống trường hợp sợi dây thừng trong tay nhà ảo thuật làm người ta ngỡ là con rắn, còn vỏ sò nhìn từ xa làm người ta lầm tưởng là thỏi bạc, thế giới hiện tượng cũng mang tính *ảo ảnh* như vậy. Brâhman tối cao bị mất các đặc tính, nó

luôn tự đồng nhất và thống nhất. Còn ảo ảnh của thế giới xuất hiện do *mâyá*, về thực chất của nó mà nói thì làm sao mà biết được thực hư thế nào (*avidya*).

Thế giới không thể là hậu quả của nguyên nhân, bởi vì nguyên nhân và hậu quả là đồng nhất: “quả” chỉ là tên gọi cho cái Tồn tại, nó không bao giờ bị thay đổi. Ở một trong những chú giải của mình Shankara nói về các vật dụng làm bằng kim loại, rằng “chúng lấy cái ban đầu trong ngôn từ”, đồng thời còn nhận định thêm rằng, không phải tự thân chúng có thật, mà bởi tại bản thân chúng là kim loại. “Hậu quả - đúng ra chỉ là hình thức ngôn từ, là cách nói mà thôi”¹.

Theo Shankara, “trạng thái mà trong đó các tên gọi và hình thức biểu hiện, là khác hẳn với trạng thái khi không có sự biểu hiện của những cái đó. Vì vậy, mặc dù hậu quả cũng tồn tại như là cái khó phân biệt từ nguyên nhân đến sáng tạo theo quan điểm phân biệt trạng thái, nó vẫn bị xem là cái chưa hề có trước [động cử] của sự sáng tạo... Do trong thế giới có sự sắp đặt, chẳng hạn, vật được gọi là tồn tại khi sự biểu hiện của nó thông qua tên gọi và hình hài, cho nên, để chịu nhường trước quan niệm thông thường người ta mới nói rằng, thế giới không tồn tại trước sự xuất hiện của nó dưới các tên gọi và hình hài”².

¹ Trích theo: Ixacev N.V. *Shankara và triết học Ấn Độ*. M., 1991, tr. 87.

² Sđd, tr. 91.

Shankara cho rằng, tâm hồn có trạng thái bản thể giống thần Ishvara, về nguyên tắc nó khác hẳn với tất cả hiện tượng còn lại của thế giới: “Tính vĩnh hằng của tâm hồn được rút ra từ các bài kinh, cho nên tính vô sinh và thường hằng của tự nhiên [là vốn có] của Brāhman bất biến, thể hiện một cách [mạnh mẽ] như Brāhman và tâm cá nhân”¹.

Tâm - *djiva* vì đồng nhất với Brāhman cho nên cũng là vĩnh hằng, nó không có khởi đầu cũng không bị huỷ diệt. Tuy nhiên, ở tâm thế giới kinh nghiệm có vô số tâm hồn, đó là cái “có liên quan đến sự tiến hoá trước đó, mà sự tiến hoá này đã diễn ra một cách tổng thể trong môi trường của *avidya* (vô minh - ND) và ban phát cho tâm hồn một cá tính mà lịch sử kiếp sống trước đây của nó được cô đọng lại”². Từ trước tới nay, chừng nào tâm hồn còn nằm trong hệ thống của cơ thể - lý trí - cảm xúc, nó vẫn chỉ còn là sự tương tự, là hình ảnh của Brāhman, bởi vì nó mang tính vô số, không hoà tan làm một với Brāhman.

Theo ý kiến của Shankara thì vẫn còn cách giải thích khác về tính vô số của tâm. Ông nói rằng, *akasha* thống nhất (tức là môi trường không khí), dường như bị chia nhỏ bởi các lọ đất nung được sắp xếp cạnh nhau. Chỉ cần cất bỏ các lọ ấy đi thì sự

¹ Sdd.

² Sdd , tr. 116.

thống nhất ban đầu của *akasha* sẽ được phục hồi. Như vậy, “nguyên nhân của việc chia nhỏ [các tâm] là ở những hạn chế nhất thời [bất nguồn] từ *buddha* v.v..., cũng như nguyên nhân của việc chia nhỏ ánh sáng của trường không khí [do] liên quan đến các bình đất nung”¹.

Tâm hồn là ý thức được xem xét trong Advaita như một hiện thực tự bạch và tồn tại vĩnh hằng. Điều đang được đề cập đến là ý thức “thuần túy”, khác với cái cảm thụ trong trạng thái sáng khoái hoặc trong giấc mơ, khi những ức chế tác động do vô thức gây ra. Chỉ trong giấc ngủ sâu tâm hồn mới có bản chất riêng của nó, đó là lúc dường như nó đồng nhất với Brāhman.

Theo bản chất bên trong của mình thì dù sao tâm cũng khác với tính hoạt động. Trạng thái hoạt động do “công cụ thể xác” nhất thời sinh ra. “Trên đời này, - Shankara lập luận - người thợ mộc sẽ bất hạnh khi trong tay ông ta có các dụng cụ như rìu và các thứ khác. Chỉ khi nào về đến nhà, thả các dụng cụ làm việc ấy ra khỏi tay thì [ông ta] mới thấy hài lòng, nhàn hạ và hạnh phúc. Chẳng hạn Atman được liên kết bởi tính kếp đôi do *avidya* cung cấp, nó xuất hiện trong mơ hoặc khi sáng khoái làm cho chủ thể trở thành người hoạt động [và vì thế] không thể xem đó là người sung sướng được. Song, nếu như chính [Atman] ấy

¹ Sdd, tr. 117.

muốn tiêu diệt sự mệt mỏi thì phải làm thế nào đó để trở về với chính mình, [tức là] thành Bráhmaṇ tối cao, thoát ra khỏi [sợi xích] nhân quả, thành người vô vi, nghĩa là khi đó sẽ thành người hạnh phúc và giác ngộ”¹.

Advaita-vêdānta là hệ thống cuối cùng trong sáu hệ thống Hin-đú giáo đã tập hợp được nguồn tư liệu tư tưởng trước nó, trong đó có cả nguồn tư liệu đã được các hệ thống không chính thống như Jaina và đặc biệt là Phật giáo nghiên cứu đến.

Quan điểm nhị nguyên luận trong bản thể luận đã được thể hiện một cách đầy đủ nhất trong Sankhya, tức là một trong những hệ thống triết học cổ nhất của Ấn Độ. Sankhya nguyên thủy là một học thuyết vô thần, mặc dù về sau nó mang tính thần học. Đầu tiên Sankhya phủ nhận chính sự tồn tại của Đấng sáng tạo thế giới. Nó khẳng định rằng, không có bằng chứng gì về sự tồn tại của Thượng đế, bởi vì sự cảm nhận Thượng đế chẳng nói lên được điều gì cả, còn việc nhờ vào tư biện cũng không thể rút ra kết luận Thượng đế là ai.

Riêng Sankhya Cổ điển lại thừa nhận có tới hai hiện thực đầu tiên độc lập với nhau: *Purusha* (người) và *prakriti* (bản chất, vật chất). *Purusha* là lý trí khởi thủy mà ở đó ý thức - *chaitanya*

¹ Sđd, tr. 119.

không phải là đặc tính, mà chính là bản chất của nó. Đó là ý thức vĩnh hằng nào đó, là tinh thần thuần túy nằm ngoài thế giới của các khách thể. Còn prakriti là nguyên nhân khởi thủy của thế giới khách quan. Khác với purusha bất biến, *prakriti* nằm trong quá trình biến đổi không ngừng. Nó là duy nhất nhưng đồng thời được tạo thành bởi ba sức mạnh cơ bản còn gọi là *gun*. Cả ba cái này không phải là chất hay là đặc tính của nó, mà là những yếu tố thực thể có thể sánh với ba sợi dây được bện thành dây chao (tự chữ “*gun*” được dịch ra là “sợi chỉ”, “sợi dây” nhưng đồng thời cũng là “chất”, “tính chất”). Trong “Các bài giảng về lịch sử triết học” mà ở đó Sankhya rất được chú trọng hơn bất cứ một hệ thống triết học Ấn Độ nào khác, Hêgen đã đặc biệt chú ý đến quan điểm về *gun*. “Ý thức mang tính quan sát của người Ấn Độ quả là tuyệt, - Hêgen viết, - nó chú ý tới cái mà chân lý tự nó và cho nó hàm chứa ba qui định, còn khái niệm tư tưởng được kết thúc tại ba thời điểm”¹.

Vậy *gun* là gì? *Cái thứ nhất* trong những *gun* đó là *rajas* thể hiện tính tích cực, tính hoạt động. *Cái thứ hai* là *tamas* được đồng nhất với toàn bộ cái mang tính bền vững, không thay đổi, trì trệ. *Cái thứ ba* là *sattva* tượng trưng cho tính cân bằng, tĩnh, ý

¹ Hêgen G.V.F. *Các bài giảng về lịch sử triết học*. Quyển 1. SPb., 1993, tr. 173.

thức. Trong *prakriti* cả ba *gun* đều có mặt cùng một lúc, mặc dù chúng nằm trong những quan hệ khác nhau. Để giải thích sự tác động lẫn nhau của chúng, người ta sử dụng sự so sánh chúng với bóng đèn: gồm bắc đèn, dầu và ngọn lửa - ba thành phần của một quá trình đốt cháy.

Quả là thú vị, Hegel khi kiến giải về *gun* đã xem xét sự tương quan của nó với nhận thức về tam đa biện chứng. *Sattva* được ông giải thích như là sự thống trị của nhà hiền tài, như là “cái phổ biến có tính khẳng định dưới hình thức trừu tượng”, như là “sự thống nhất tự thân”. *Rajas* - như là “sự biểu hiện, là khởi thủy của sự khác nhau, là sự thu hút, sự phân đôi”, còn *tamas* - “chỉ là sự phủ định”. “Sự khác nhau quan trọng giữa nhận thức của sankhya với nhận thức của chúng tôi, - Hegel chỉ ra, - là ở chỗ cái khởi thủy thứ ba theo Sankhya không phải là sự quay trở về với cái thứ nhất, điều mà tinh thần và ý niệm đòi hỏi, vì rằng cái cuối cùng đó phải trở nên gián tiếp với chính bản thân và quay trở về với chính nó thông qua việc gỡ bỏ phủ định; còn người Ấn Độ cho rằng, về cái thứ ba vẫn là sự biến đổi, tiêu diệt”¹.

Việc kết hợp giữa *Purusha* với *prakriti* đã phá vỡ sự cân bằng của *prakriti*, đồng thời thúc đẩy sự chuyển động và thay

¹ Sđd, tr. 174.

đối. Trước hết, từ *prakriti* xuất hiện mầm mống vĩ đại của vũ trụ - *mahat*. Nó tượng trưng cho sự thức tỉnh thiên nhiên từ giấc ngủ vũ trụ và sự xuất hiện lần đầu của tư duy, vì thế nó gọi là trí tuệ - *buddha*. Về phần mình, trí tuệ sinh ra *ahamkara* (cái tôi), xét về thể loại nó là nguyên lý cá tính, nhờ có nguyên lý này mà vật chất sinh ra tổng thể các cơ thể sống. Khi các yếu tố của *sattva* nổi trội hơn trong *ahamkara* thì từ đó xuất hiện năm cơ quan nhận thức, năm bộ phận hoạt động và *manas* (năng lực suy nghĩ) như những cơ quan nhận thức và hoạt động. Còn khi ở trong *ahamkara*, nhờ vai trò quyết định của yếu tố phủ định ra năm yếu tố cực mỏng được sinh *rational* gồm các tiềm năng âm thanh, màu, mùi và vị được cảm nhận. Từ năm yếu tố cực mỏng ấy xuất hiện năm yếu tố vật chất: trường không khí (*etc - akasa*), không khí, lửa, nước và đất. Tóm lại, trong hệ thống Sankhya, nhìn chung có đến hai mươi lăm cái khởi thủy.



Quan niệm về quá trình của thế giới mang tính đặc trưng cho truyền thống tinh thần Trung Hoa được định hình trong cuốn Kinh Dịch. Đó là một trong những tác phẩm nổi tiếng ảnh hưởng sâu sắc tới toàn bộ nền văn hoá Trung Hoa.

Theo nhà nghiên cứu và dịch thuật Nga Iu.K. Sutxki, thì Kinh Dịch “xuất hiện với tư cách là thành văn xung quanh thực

tiền bói toán cổ và sau này làm nền tảng cho triết lý, có thể lời văn càng khó hiểu và cổ sơ bao nhiêu thì càng có chỗ cho tư duy sáng tạo triết học bấy nhiêu¹. Thực tiễn bói toán bằng cỏ thi, bằng mai rùa hoặc bằng xương của các động vật có sừng, phát triển theo thời gian từ cuối thiên niên kỷ II đến đầu thiên niên kỷ I trước Công nguyên. Dần dần nó được cải tiến thành hệ thống tượng số học của thuật toán với các số hình học nhằm mục đích “phân chia theo tính chất của vạn vật”². Hệ thống này còn tạo thành văn viết căn bản của Kinh Dịch, được chia thành ba phần. **Phần thứ nhất** gồm tên gọi của quẻ và dạng công thức bói toán. Quẻ (gồm 64 quẻ) là các ký hiệu hình họa có 6 vạch thuộc hai dạng vạch liền (—) và vạch đứt (- -) xếp chồng lên nhau, tạo thành các tổ hợp khác nhau. Mỗi vạch (còn gọi là *hào*) - là những ký hiệu biểu thị thế lực tổng hợp kiến tạo thế giới: đàn ông là *đương* (được biểu thị bằng vạch liền) là chủ động, biểu tượng của ánh sáng, còn đàn bà là *âm*, (được biểu thị bằng vạch đứt), về bản chất là thụ động, là bóng tối.

Trong Kinh Dịch, các quẻ đơn (*bát quái*) giữ vai trò trọng tâm - đó là sự kết hợp của ba vạch. Theo lời Trình Y Xuyên (1033 - 1107), một trong những người chú giải Kinh Dịch nổi tiếng thì “khi các thánh nhân nghĩ ra tám quẻ đầu tiên từ thời cổ, trong đó đã biểu thị sức mạnh của Trời -- Đất - Người”³.

¹ Sutxki Iu.K. *Kinh Dịch cổ điển Trung Hoa*. M. 1993, tr. 112.

² Sđd, tr. 11.

³ Sđd, tr. 121.

Phần thứ hai là kinh văn gồm những cách ngôn cho quẻ hay còn gọi là Thoán từ. **Phần thứ ba** cũng là kinh văn gồm những lời giải cho từng hào. Phần chú giải của Kinh Dịch có tên gọi là “Thập dục”, mặc dù phần này người ta cho là của Khổng Tử, song thật ra do các môn đệ sau này của ông làm ra (khoảng thế kỷ VI - I trước Công nguyên). Kinh Dịch với tư cách là cơ sở lý luận của thế giới quan truyền thống Trung Hoa.

Mặc dù nguồn tư liệu chú giải Kinh Dịch ở chính Trung Quốc cũng như nước ngoài rất nhiều, nhưng theo cách ví của nhà Trung quốc học nổi tiếng người Nga V.M.Alecxeep, Kinh Dịch giống như một trong những cuốn Kinh Tân ước “Apokalipsis”, là cuốn sách mang đầy bí ẩn. Trong một phần của “Thập dục” có tên gọi “Thuyết quái”, nghĩa của các ký hiệu trong Kinh Dịch được giải thích như sau: “Ngày xưa, khi các thánh nhân làm [học thuyết về] Dịch, họ có mục đích thể theo các qui luật bản mệnh [của con người]. Cho nên họ xác minh được phép Trời, nói chính xác là ánh sáng và bóng tối. Họ xác định được phép của Đất ở chính tính mềm và cứng của nó; họ xác định được đạo Người ở chính *tình* và *nghĩa*. Họ kết hợp cả ba tiềm năng đó và tạo kết cấu của chúng dưới dạng kép. Vì vậy trong Kinh Dịch, sáu nét tạo thành một quẻ, trong quẻ có sự phân bố của ánh sáng và bóng tối, mềm và cứng luân phiên nhau...”¹.

¹ Sdd, tr. 190.

Dĩ nhiên, về sau các nhà chú giải và dịch nghĩa tùy thuộc vào yêu cầu của thời đại và lĩnh vực nghiên cứu mà giải mã lời văn của Kinh Dịch bằng các khái niệm phù hợp với trình độ tư duy của thời mình. Một số nhận thấy trong các quẻ có mầm mống của tri thức duy vật (Lưu Vị Hoa), số khác thấy trong đó có mối liên hệ giữa các quan sát chiêm tinh học và thiên văn học, gần với các quan niệm Babilon về các thiên hà, số thứ ba, chẳng hạn như K. Jung, đã khẳng định rằng, “quẻ” định hình chung, cấu trúc tâm lý bẩm sinh của loài người, v.v... “Quẻ đơn, quẻ kép và các thành phần của chúng trong tất cả các dạng thức kết hợp tạo thành thứ bậc tổng hợp của sơ đồ được phân loại mà dưới các ký hiệu trực quan thứ bậc này bao hàm bất kỳ các phương diện nào của thực tế - những khoảng không gian, những khoảng thời gian, các yếu tố tự phát của tự nhiên, số, màu sắc, các bộ phận cơ thể, hoàn cảnh gia đình và xã hội” (A.I.Kôpzev).

Về đại thể có thể nói rằng, tuy đã có sự giải mã về cổ văn của Kinh Dịch, song điều dễ dàng nhận thấy là sự khẳng định quá trình thế giới không có khởi đầu cũng không có kết thúc, rằng đặc tính của thế giới là sự biến dịch thường xuyên, là đấu tranh không ngừng nhưng đồng thời là sự thống nhất của các mặt đối lập.

Trong tư liệu thời kỳ cuối Cổ điển xuất hiện khái niệm khởi thủy, tuy nhiên khái niệm đó được giải thích theo cách khác hẳn so với cách hiểu của vũ trụ luận phương Tây về khởi thủy của thế

giới như là trật tự được sắp đặt từ bên ngoài. Theo cách giải thích phương Đông thì khởi thủy đó được sinh ra từ sự hỗn độn nào đó bằng sức mạnh siêu nghiệm đồng nghĩa với Sáng tạo hoặc Nguyên nhân đầu tiên.

Từ nguyên của thuật ngữ *hundun* nếu dịch là “Hỗn độn” thì khó cắt nghĩa hết được. Trong thần thoại Trung Hoa, Hỗn độn làm người ta liên tưởng đến một con vật huyền thoại nào đó (giống như con chó hoặc con gấu), “có mắt nhưng lại không nhìn được, có chân mà không đi được, có tai mà không nghe được”, hoặc như con chim có sáu cánh bốn chân, tuy “không có mặt và mũi, nhưng lại biết nhảy và hát”.

Về sau Hỗn độn được quan niệm như là nguồn nước vô hình (Thủy), một đại dương nào đó mà một phần tinh túy của nó tạo thành trời, còn phần đục và nặng của nó tạo thành đất. Nó được hình dung dưới dạng bản nguyên bất phân được thể hiện qua các ẩn dụ: “như cây gỗ nguyên sơ” “như đồng sợi chưa xe”. Thế giới hữu hình, “vạn vật”, tự chúng sinh ra từ Hỗn độn.

“Mọi vật đều sống, nhưng gốc thì không rõ. Chúng xuất hiện, nhưng từ đâu thì không rõ”, hoặc “Mọi vật tự nó sinh ra, và không có cái tôi để sinh ra cái khác. Tôi không thể sinh ra các sự vật, các sự vật cũng không thể sinh ra tôi. Tự thân tôi tồn tại, các sự vật khác cũng vậy”. Đó là hai ý kiến nêu ra từ một tác phẩm lớn và có uy tín nhất của Trung Hoa Cổ đại có tên là “Trang Tử”

(thế kỷ IV - III trước Công nguyên), tác phẩm này đã đặt nền móng cho truyền thống Đạo gia, trên thực tế đã định hình quan điểm đặc trưng cho tư tưởng Trung Hoa, ngược hẳn với bản thể luận (nói theo nghĩa của từ mà chúng ta quen hiểu).

Một ấn tượng đáng chú ý là người Trung Hoa hầu như không thiên về suy tư các khái niệm tồn tại hoặc không-tồn tại, bởi vì đối với họ thì tồn tại là một quá trình mang tính chu kỳ, là một vòng tròn không có điểm đầu và cuối: “Bánh xe quay liên tục; nước chảy không ngừng, bắt đầu và kết thúc cùng với vạn vật”¹. Trong nhiều bài văn mà ở đó có đoạn đã được trích dẫn trên đây, một mặt nói rằng, “không ai làm được gì cả, mà [hết thảy mọi thứ] đều theo Đạo”², song mặt khác lại khẳng định: “Đạo tối cao sinh vạn vật, song không ai nắm được Đạo; nó làm ra sự thay đổi muôn hình muôn vẻ, song nó lại không thống trị những gì do nó làm ra”³. Những khẳng định đại loại như vậy không hề mâu thuẫn nhau, bởi vì Đạo ở đây không phải là khởi thủy siêu nghiệm, mà là cùng lý, là quy luật trong nền tảng của cái phổ biến tự phát triển. “Đạo lớn, - theo “Đạo Đức Kinh”, - có mặt

¹ Hoài Nam Tử. — *Triết học Trung Hoa Cổ đại. Thời Hán*. M. 1990, tr. 38.

² Sdd, tr. 38.

³ Sdd, tr. 39.

khắp mọi nơi. Nó có thể ở bên phải và cả bên trái. Nhờ nó mà toàn thể cái hiện hữu được sinh ra và không ngừng lớn lên... Toàn thể cái hiện hữu đều quay trở về với nó..."¹. Bản thể luận Trung Hoa, theo A.I.Kôpzev, có lẽ đúng hơn nên xem xét nó như là bản thể luận của các sự kiện, chứ không phải của thực thể.

Khác với văn hoá Hi Lạp và Ấn Độ, ở Trung Hoa, các phạm trù triết học tự nhiên lần đầu tiên được biết đến không thể sớm hơn thế kỷ thứ V-III tr. CN. Ai cũng thừa nhận rằng, trong triết học Trung Hoa truyền thống không có phạm trù nào được gọi là "có trước nhất" so với phạm trù Đạo. Thế nhưng chính phạm trù này lại khó xác định một cách chính xác hơn bất cứ phạm trù nào. Những nhà nghiên cứu thiên về cách tư duy theo mẫu tượng triết học phương Tây, thường so sánh Đạo với Lý trí tối cao, Thực tại tối cao, Logos, Tự nhiên v.v... Khó khăn của việc xác định Đạo bởi các cấp độ ngữ nghĩa khác nhau vốn có của nó. Đạo với tư cách là **nguồn gốc đầu tiên** của mọi thực tại, luôn thể hiện sự thống nhất về nguồn gốc của thế giới. Nó là "Khởi nguyên của trời và đất", "là Thủy tổ của mọi vật", là "Mẹ của thiên hạ". Nó là hiện thân cho sự thống nhất về **bản chất** của "vạn vật". Như sách "Trang Tử" đã nói, "trong cái to lớn mà không chứa đủ, trong cái nhỏ bé nhất mà không thiếu... Cái bao

¹ Triết học Trung Hoa Cổ đại. Tuyển tập các bài văn in thành hai tập. T.1. M., 1972, tr. 125.

là là *cái bao la*, nó hàm chứa hết mọi thứ”. Ngoài ra, Đạo còn là **quy luật phổ biến**: “Con người thể theo các quy luật của Đất. Đất theo quy luật của Trời. Trời theo quy luật của Đạo, và Đạo tuân theo bản thân nó” (“Đạo Đức Kinh”, 25).

Người Trung Hoa có sự biểu đạt đơn giản rất thực tế là: “Đạo sinh một, một sinh hai, hai sinh ba, còn ba thì sinh ra vạn vật” (“Đạo Đức Kinh, 42). “Một” ở đây được hiểu là Khí, có rất nhiều nghĩa, nào là khí lực, ête, khí quyển, năng lượng, sinh lực v.v. Từ nguyên của Khí là “hơi nước bốc lên từ nồi cơm đang nấu” (ý nói cơm để thờ cúng). Khí có khi được hiểu là sự vật đầu tiên vô phẩm nào đó, khi thì là chất lưu siêu thực thể vũ trụ, có khi là những yếu tố vật chất đầu tiên, là nguyên tử, v.v...

Khi xác định vai trò của Khí trong quá trình kiến tạo thế giới, Vương Phục (76 - 157), người tổng hợp các tư tưởng của các trường phái triết học Trung Quốc đã viết: “Từ đời thái cổ, vào thời đại hư [có] một loại Khí ban đầu vô hình, vô dạng (Khí là khái niệm lần đầu tiên do các Đạo gia nói tới - T.G.), được tạo thành từ các thực thể pha trộn nhau. Không thể chế ngự được nó, không thể điều hành nó. Điều đó diễn ra rất lâu, nhưng [sau đó] nó bỗng nhiên bắt đầu thay đổi, nó phân chia thành trong và đục để rồi trở thành âm và dương. Âm và dương khi đó đã có hình; khi thiết lập trật tự của thế giới, chúng tạo thành bầu trời và mặt đất. Lúc khí trời và khí đất giao cảm với nhau, mọi cái hiện hữu

được sinh ra. Sự hội tụ hoà hợp của âm và dương sinh ra con người để nó điều hành tất cả mọi hiện hữu”¹.

Do sự phân hoá của thực thể năng lượng mà thực thể đó được gọi là Khí, đã sinh ra âm và dương. Nguyên nghĩa của chúng tương ứng với bóng tối và ánh sáng, với hai triền của một quả núi hoặc đôi bờ của một dòng sông. Âm và dương có thể được xem như là bản chất trời và đất của Khí, từ sự phá huỷ tương tác của chúng mà xuất hiện những thảm hoạ thiên tai trong thiên nhiên và loạn lạc trong xã hội (Quốc Ngữ, thế kỷ V-III tr. CN). Liên quan với chúng là sự luân phiên của ngày và đêm, của bốn mùa trong năm. (Quản Tử, thế kỷ IV tr. CN), giống như trạng thái tĩnh và động (“Trạng Tử”). Do các ý niệm của thuyết nhị nguyên phổ quát về âm và dương được phát triển một cách đầy đủ nhất mà một trong sáu học phái triết học Trung Hoa cổ đại được gọi là phái Âm dương gia.

Từ hai sinh ra ba, đó là Trời - Đất - Người. Trong lý thuyết hữu thần có sự song hành cùng với các quan điểm triết học tự nhiên vốn được xem là điển hình nhất của truyền thống Trung Hoa là sức mạnh siêu nghiệm của Trời đã tác thành thế giới và điều khiển thế giới đó. Chẳng hạn, theo các đại biểu của phái Mặc gia, do Mặc Tử (479 - 400 tr. CN) sáng lập, thì Trời “sinh

¹ Sdd, tr. 348.

và nuôi dưỡng mọi hiện hữu, đồng thời đem lại phúc lợi cho chúng... cái gì cũng đều do Trời sinh ra”¹. Hơn nữa, trong kiến giải của phái Mặc gia, Trời có chức năng trừng phạt những gì ngược với “ý chí” của mình. Việc làm trái ý Trời sẽ bị trừng phạt nặng dưới hình thức điềm Trời, những điều quái gở của thiên nhiên hay những tai hoạ đều là sự biểu hiện bất bình của Trời. Điều đó không chỉ liên quan đến các hiện tượng tự nhiên mà cả xã hội nữa: “Ai làm theo ý Trời sẽ được thưởng, - sách của “Mặc tử viết” - Ai làm trái ý Trời, người đó sẽ bị trừng phạt”².

Tuy nhiên vẫn có những nhận thức gắn gũi với chủ nghĩa duy vật về Trời. Các quan điểm của Vương Sung (27 - khoảng 97) là những bằng chứng về vấn đề này. Trong luận chiến với những người theo học thuyết của Khổng Tử, Vương Sung cho rằng, Trời “hoàn toàn không phải là một thực chất nào đó mang tính mờ mịt và thể lỏng”³. Dựa vào các kết quả của thiên văn học và phép tính toán học, ông khẳng định “trời là thực thể có hình”⁴.

¹ *Triết học Trung Hoa Cổ đại. Tuyển tập các tư liệu. Hai tập. T. 1. M.* 1972, tr. 195.

² Sđd, tr. 195.

³ *Triết học Trung Hoa Cổ đại. Thời Hán*, tr. 279.

⁴ Sđd, tr. 279.

Mối quan hệ tương tác giữa Trời - Đất - Người sẽ được đề cập một cách cụ thể hơn ở chương sau, còn bây giờ chúng ta để ý thấy rằng, sự phân đôi tạo ra cả năm [yếu tố] - *ngũ hành*. Nguồn gốc của *ngũ hành* xuất phát từ quan niệm viễn cổ (khoảng thiên niên kỷ thứ II tr. CN). Trong phần chuyên bàn về nó ở thiên “*Hồng Phạm*” của Kinh Thư có nói: “Bản nguyên đầu tiên là nước, thứ hai là lửa, thứ ba là mộc, thứ tư là kim và thứ năm là thổ. [Bản tính thường biến] của nước là ẩm và chảy xuống thấp; lửa thì cháy và bốc lên cao; mộc thì dễ uốn cong và nắn thẳng; kim thì chịu [sự tác động bên ngoài] và bị biến dạng; [tính chất] của thổ biểu hiện ở chỗ nó cung cấp đất cho trồng trọt và đem lại mùa màng.

Từ đó các yếu tố bản nguyên còn biểu hiện trong nhiều lĩnh vực khác nhau: ngũ phúc, ngũ khí, ngũ vị, ngũ tạng v.v... Các hệ thống được phân thành âm dương và ngũ hành được Đổng Trọng Thư - “*Khổng Tử đời Hán*” (190/179 - 120/104 tr. CN) quy về hệ thống thống nhất. Ông thừa nhận sự tồn tại của Đạo với tư cách là cái Duy nhất, cái có trước cả Trời. Đạo đồng nghĩa với *đức*, nhờ có *đức* mà tiềm năng của thế giới được xuất hiện. Đức chứa đầy các phần tử đầu tiên của *khí* là âm và dương, do sự tác động giữa chúng mà sinh ra tính đa dạng của thế giới. Trời có năm yếu tố (ngũ hành): kim, mộc, thủy, hỏa, thổ. Đất là trung tâm của năm yếu tố với trật tự do Trời sắp đặt. Trời còn “sinh ra

dân”¹, mà dân về bản chất của nó có thể là thiện hoặc ác. “Để làm cho bản chất [của dân] thành thiện, Trời đặt ra ngôi thiên tử [để trị dân]. Ý của Trời là như vậy... Thiên tử tiếp nhận và thực hiện ý Trời, đồng thời có nhiệm vụ thực hiện [việc hoàn thiện] bản chất của dân”². Để nhận thấy rằng, luận chiến chính thống của Nho giáo đã tổng hợp các quan điểm rút ra từ các trường phái Trung Hoa Cổ đại khác nhau, đồng thời thực hiện việc dung hoà chúng với nhau và đảm bảo một số mặt thống nhất về tư tưởng, điều đó là cần thiết giúp cho việc duy trì tính bền vững của hoàng đế Trung Hoa.

*

* *

Các nhà triết học Hồi giáo thường gắn việc bàn luận về cái Khởi thủy với giáo điều cơ bản của đạo Hồi - *tauhid*. Đó là giáo điều khẳng định sự thống nhất của Thánh được định hình trong định thức của kinh Koran là “Không có Thánh nào ngoài Thánh Ala” (lẽ ra để dịch cho đúng hơn nên viết “Không có Thánh nào, ngoài Thánh”).

¹ Sdd, tr. 123.

² Sdd.

Các nhà triết học tôn giáo thuộc mutazilit (từ tiếng Arập *mu'tazil* - “khác biệt”) phản đối một cách dứt khoát ý đồ đưa ra một định nghĩa mang thuyết nhân hình về Thánh. Trong đạo Hồi, về mặt hình thức thì thuyết nhân hình bị cấm (cấm mô tả Thánh hoặc nhà tiên tri v.v...), tuy nhiên, chính văn bản của kinh Koran thường khẳng định cái ngược lại, chẳng hạn Thánh tái hiện trên ngai vàng (7:54; 20:5) hoặc có thể thấy Thánh vào ngày Phán xét (75:22). Các mutazilit nhất tề tuyên bố rằng, Thánh không có “hình hài, hồn, dáng, khí chất, máu, thực thể, tính ngẫu nhiên, Ngài cũng không có cả màu sắc, mùi, vị, nóng, lạnh, ẩm, khô, cao, rộng và sâu... Ngài không bao giờ bị chia, chúng ta không biết Ngài đang ở đâu và vào lúc nào... Ngài bao giờ cũng có trước hết thảy mọi sự vật... Ngài... là Tồn tại vĩnh hằng duy nhất”¹. Thần học tiêu cực của các mutalazit mâu thuẫn với đặc tính được biểu thị một cách rõ nét và thậm chí còn được liệt kê trong văn kinh mang tính thần thánh (trong kinh Koran có đến 99 cái “tên” được nhắc tới: Sức mạnh toàn năng, Trí tuệ toàn năng, Nhân đức v.v...). Các mutalazit ý thức được vấn đề đó nên cố giải quyết nó bằng mọi cách. Một số tuyên bố rằng, các đặc tính chỉ có ý nghĩa siêu hình mà thôi, còn số khác lại qui chúng về kết quả, “hiệu quả” được rút ra từ bản chất của các Thánh và chỉ xảy ra do sự tiếp xúc với từng hiện thực cụ thể.

¹ Trích theo: *Fakhry Majid. A History of Islamic Philosophy*. N.Y. — L. 1983, tr. 57.

Cuộc luận chiến xung quanh các đặc tính của ý chí và lời nói Thánh thánh đã diễn ra cực kỳ ác liệt. Việc phủ định những đặc tính đó đã gây ra hậu quả cực kỳ nghiêm trọng, bởi vì nó dẫn tới việc thừa nhận tự do ý chí của con người và thừa nhận cả quan điểm về tính sáng tạo của kinh Koran (như vậy là trái ngược với luận điểm về tính vĩnh hằng của Đức Chúa Lời). Song những luận cứ của các mutazilit lại tỏ ra có tính thuyết phục, rằng dưới thời của *khalip* (chỉ giới quý tộc có quyền chức trong đạo Hồi) al-Mamun (năm 827), tính sáng tạo của Koran đã được nhà nước công nhận một cách chính thức.

Riêng việc các mutazilit phú cho Thánh một cử chỉ bất thường trong việc làm cho cái không-thực tại được tồn tại thời cũng đủ biến Thánh trở nên trừu tượng, không can dự vào diễn biến trên thế giới. Chính vì vậy mà các nhà thần học truyền thống gọi các mutazilit là những người dị giáo. Trong tiến trình chung của sự phát triển văn hoá tinh thần Hồi giáo, các mutazilit đã đóng vai những nhà tiên tri của nền triết học đó.

Các nhà triết học Ả-rập - al-Kindi (khoảng năm 800 - 870), al-Pharabi (870 - 950), Ibn Xina (980 - 1037), Ibn Rusd (1126 - 1198) - khi nghiên cứu vấn đề Khởi thủy đã dựa vào kinh nghiệm của các nhà triết học cổ đại. Al-Kindi là người mở ra phong trào *tiêu dao phương Đông*, ông đã kết hợp thần học với các thuật ngữ triết học thuần tuý để thay cho Khởi thủy. Ông gọi Khởi thủy là nguyên lý Đầu tiên, là Vĩnh hằng, đôi khi còn gọi

là sự Thống nhất mang tính chân lý. Sự Thống nhất đó (còn gọi là Một) không thể có nguyên nhân nào khác ngoài nó. Nó không đối, không huỷ, luôn nằm trong trạng thái không ngừng hoàn thiện. Nó cao hơn hết thảy cái tồn tại, không có cái tương tự. Nó không lệ thuộc vào tính đa số và không tương quan với một cái gì đó khác nó. Nó không có hình thức hoặc vật chất.

Công lao của al-Kindi trong việc truyền bá các tư tưởng triết học Cổ đại và đưa nó vào từ điển các thuật ngữ triết học Arập là điều không còn nghi ngờ gì nữa. Tuy vậy cũng cần phải lưu ý một điều là, việc nghiên cứu triết học và ái mộ những người Hi Lạp không hề ảnh hưởng tới tính tôn giáo của ông, tới thái độ đối với những giáo điều Hồi giáo như: Đấng sáng tạo thế giới theo thời gian, phục sinh, tính hiện thực của những tiên đoán thần thánh hấp dẫn, ý nghĩa to lớn của thần khải mang tính tiên tri. *Lớp tiêu dao phương Đông* về sau ít bị mâu thuẫn với nhau hơn khi bàn đến thế giới quan triết học.

Theo cách gọi của người Arập thì al-Pharabi là bậc thầy (sau Arixtốt) về việc nhận định Khởi thủy như là Hiện hữu đầu tiên mang tính “vĩnh hằng và sự tồn tại của nó cũng vĩnh hằng trong thực thể và bản chất của nó. Nó không cần bất cứ cái gì để đảm bảo cho mình sự tồn tại... Nguyên nhân đầu tiên là thống nhất trong sự tồn tại của nó”¹. Theo al-Pharabi, nguyên nhân đầu tiên

¹ Al-Pharabi. *Luận văn triết học*. A.-A. 1970, tr. 203 và 207.

“là hoàn thiện, là tất yếu, là tự đủ, là vĩnh hằng, là vô nguyên nhân, là phi vật chất, không xác định, không liên quan và không hề mâu thuẫn với bất cứ cái gì. Tồn tại đầu tiên có trong tất cả, bắt đầu từ trí tuệ sơ khai”. Ibn Xina vĩ đại cũng lập luận theo tinh thần của al-Pharabi: “Cái đầu tiên không có sự giống nhau, không có mâu thuẫn, không nội giống, không khác loài”¹.

*

* *

Trong kinh Koran có một phương án được định hình mang tính thần thoại về sáng tạo thế giới, trên thực tế là lặp lại giả thuyết của thánh kinh. Thuyết hữu thần đưa ra giả định về đặc tính của Thượng đế trong việc sáng tạo thế giới và không ngừng định hướng cho thế giới đó. Thuyết này được thể hiện trong thần học Hồi giáo bằng việc phân chia một cách cứng nhắc Thượng đế với thế giới (Thượng đế - thực thể tối thượng, còn thế giới - thực thể sinh vật, vì thế mà bị xếp ở vị trí thấp hơn). Một số mutakallim (các tín đồ Hồi giáo chính thống - dòng Kalan-ND) đã đề xuất phương án nguyên tử về cơ sở bản thể luận kinh

¹ Ibn Xina. *Chỉ dẫn và giáo huấn. Tuyển tập các tác phẩm triết học*. M., 1980, tr. 331.

viện Hồi giáo. Họ cho rằng: “Toàn thể vũ trụ, tức là mỗi một vật thể tồn tại trong đó, được tạo thành từ những phần tử rất nhỏ... nhỏ tới mức không thể chia được nữa”¹. Khác với các nhà nguyên tử cổ đại, mutakallim cho rằng, các phần tử cực nhỏ không thể bị phân chia được nữa sẽ không thể lưu lại một cách vĩnh viễn trong vũ trụ”, còn “Thượng đế luôn sáng tạo ra các thực thể đó khi Ngài muốn”².

Thế nhưng, “theo lẽ tự nhiên thì mọi sự vật đều mang tính thực thể”, thể thì sự vật làm gì có tính vô hạn (tức là “không thể có sự tồn tại của vật thể vô hạn hoặc các vật thể mà số đếm của nó là vô hạn”), vả lại “tính vô hạn của những cái ngẫu nhiên” phần nào lại được chứng minh³.

Những khách thể không mang các đặc tính bền vững, tức là những đặc tính mà mỗi lần Thượng đế tạo ra chúng. “Khi Thượng đế sáng tạo ra thực thể giản đơn, Ngài cũng sáng tạo luôn trong nó tính ngẫu nhiên mà Ngài muốn”⁴. Tuy nhiên, thực thể này biến mất ngay, bởi nó không thể kéo dài được đến hai

¹ Trích theo: Maimonid M. *Người dẫn đường của những kẻ dao động*; Grigorian S.N. *Từ lịch sử Trung Á và Iran (VII — XII)*. M., 1960, tr. 287.

² Sdd, tr. 288.

³ Sdd, tr. 305-306.

⁴ Sdd, tr. 293.

thời điểm. Còn Thượng đế tại mỗi thời điểm lại tạo ra một ngẫu nhiên của chính loại đó. “Chừng nào Thượng đế còn muốn loại ngẫu nhiên ấy tồn tại thì việc đó vẫn cứ tiếp diễn”¹. Giả thử khi con người đang viết, không phải nó đưa đẩy ngòi bút: sự chuyển động xảy ra ở đầu ngòi bút trong tay người là nhờ các đặc tính do Thượng đế ban. Một kết luận phổ biến của các *mutakallim* như sau: “Làm gì có vật thể sinh ra tác động nào đó... chỉ có Thượng đế mới là sự tác động đầu tiên”².

Thuyết hữu thần của kinh viện Hồi giáo mâu thuẫn với thuyết phiếm thần luận của các *suphic* (những người theo xu hướng khổ hạnh trong Hồi giáo đồng thời chống lại các lễ nghi của đạo Hồi - *ND*), mà đại biểu xuất sắc nhất là Ibn Arabi (1165 - 1240). Ông được mệnh danh là “môn đồ của thuyết thần trí luận”, là “bậc thiên tài vĩ đại nhất của người Ả-rập về thần luận”. Ngay trong các tác phẩm của ông, đặc biệt trong “*Phusus al-khica*” (“Con dấu thông thái”), một quan điểm mà về sau được gọi là “*vakhdat al-vujud*” (“sự thống nhất của tồn tại”) do ông đưa ra đã trở thành một trào lưu quan trọng của tư tưởng *suphis*.

Nguyên lý nhất nguyên trong quan điểm về sự thống nhất của tồn tại được Ibn Arabi xem xét trên hai phương diện mà

¹ Sdd.

² Như trên, tr. 295.

chúng ta có thể gọi một cách ước lệ là “vũ trụ” và “hiện tượng”. Sự thống nhất của Tôn tại (theo nghĩa chữ viết hoa) được biểu hiện ở ba cấp: Tuyệt đối, Danh (*ackhetip*) và Thế giới hiện tượng. Trong ba cấp này, cấp đứng đầu có sự tồn tại tự thân. Sự tồn tại không thể xảy ra từ không-tồn tại, mà ngược lại, là sự Tồn tại tuyệt đối không có nguồn gốc khác ngoài nó. Nói ngắn gọn thì đó là sự Tồn tại tuyệt đối không bị hạn chế và không bị ràng buộc bởi bất kỳ điều kiện nào.

Tồn tại của cấp thứ nhất được Ibn Arabi đặt tên là Tuyệt đối, là Thượng đế, là Chân lý. Đó là hiện thực duy nhất mang tính bản chất (*khakika*), là sự hoàn thiện tuyệt đối và là chỗ “ẩn náu” của tất cả hiện thực tồn tại.

Nếu Thượng đế là tất cả thì thế giới chúng ta đang sống là gì? Thế giới ấy là “cái bóng của Thượng đế”. Sở dĩ có cái bóng đó là do ý của Thượng đế muốn thể hiện mình và thông qua việc này để “nhìn thấy chính thực chất của mình”. Nguyên vọng này được thực hiện bởi “nỗi buồn cô đơn”, nỗi khổ bởi không ai biết đến Ngài, không gọi tên của Ngài. Mục đích của Thượng đế là làm thế nào để Ngài “nổi tiếng”, và Ngài là thế giới.

Ibn Arabi cũng như các suphis khác đều xem xét cơ sở của việc giải thích như vậy trong *khadis* (truyền thuyết về tiên tri của Môhamed - ND) về “*cudsi*” (truyền thuyết “thần thánh” - không phải của nhà tiên tri, mà người ta cho là của Thánh Ala). Truyền thuyết này khẳng định rằng, Thánh đã trả lời do câu hỏi của nhà

tiên tri Đaуда (Đavid) là tại sao Ngài sáng tạo ra thế giới như sau: “Ta là một kho báu được giấu kín, và ta muốn nó lộ ra. Vì vậy mà ta sáng tạo ra thế giới”. Xuất phát từ truyền thuyết này, các suphis kiến giải nguồn gốc của thế giới như là ý nguyện của Thánh muốn thể hiện chính mình cũng như bản chất tiềm ẩn của Ngài. Tuy nhiên, Thánh không thể hiện hết mình, không thể hiện đến cùng, mà luôn “cất dấu” một cái gì đó. Ngài nấu mình trong tấm thảm bao phủ của màn đêm mà thực chất là thần linh thiên nhiên, bởi vì thế giới được làm từ vật chất thô thiển và tính tế. (“hành vi” như vậy của Thánh được mô tả trong Vedanta như “lila” - “trò chơi thần thánh” khi đó cái Tuyệt đối tự phủ lên mình nó tấm thảm - *maiju*.)

Hành vi sáng tạo của Thánh, theo quan điểm của những người theo thuyết *vakhdat al - vujud*, – là sự thể hiện của Đấng sáng tạo thông qua việc kiến tạo thế giới. Sáng tạo là bước quá độ từ trạng thái tiềm năng đến trạng thái biểu hiện, nghĩa là quá trình thực hiện tính tất yếu với tính cách là sự tồn tại của Thánh trong thế giới của những khả năng vô hạn.

Hai cấp biểu hiện thần thánh (*at-majalli*) được phân biệt với nhau: cấp thứ nhất là sự tồn tại của Thánh được biểu lộ dưới danh của Ngài, còn cấp thứ hai - trong các hình thức cụ thể của tồn tại thế giới cảm xúc. Các tên gọi, một mặt là đồng nhất với tên của Ngài, mặt khác lại không giống Ngài bởi ý nghĩa nhất định của nó: mỗi một tên gọi biểu thị một trong những khía cạnh

của cái Duy nhất và tính quyết định về bản chất của nó làm nó phân biệt với tất cả các tên khác. Trong việc xác định này có sự biểu hiện tính hạn chế của mỗi một tên cũng như sự lệ thuộc của nó vào các cấp độ hằng hà sa số các tên.

Các tên gọi là lĩnh vực nằm giữa tồn tại tuyệt đối (*vudjud mutlac*) và tồn tại hạn chế (*vudjud mukaijad*) thường đồng nhất với thế giới vật chất. Đường như với tư cách là mắt xích gián tiếp giữa cái Tuyệt đối và thế giới, chúng lệ thuộc vào quan hệ với cấp thứ nhất, song đối với thế giới mắt xích chúng được xem là “thống soái”, bởi vì thế giới này là phái sinh của chúng, là sự biểu lộ trực tiếp của chúng. Ibn Arabi nói rằng, chúng ta là sản phẩm đương nhiên của lòng khoan dung thần thánh trong mối quan hệ của các tên Thánh. Tên Thánh cũng giống như ánh sáng, nhờ có nó mà Ngài dùng bóng dáng của mình vào việc kiến tạo thế giới. Không có ánh sáng làm gì có hình bóng, và lại không có nguồn tia sáng soi chiếu thì lấy đâu ra ánh sáng.

Các tên gọi mang tính thần thánh không chỉ là những phạm trù thần học dùng để xác lập các đặc tính thần thánh, mà còn là khái niệm triết học phổ quát. Khi giải thích tính tương quan của chúng với tồn tại tuyệt đối của Thánh, nhà suphis Ibn Arabi viết: “Khái niệm phổ quát (*umur cullia*) dù không hàm chứa tồn tại điển hình nhất, cũng nằm trong trí tuệ như những khái niệm tư

duy (*ma' culja*) có thể hiểu được"¹. Hơn nữa: "Vốn được giấu kín (*batuma*), các tên gọi luôn gắn liền với tồn tại bản chất điển hình nhất, đồng thời quy định và có ảnh hưởng tới tất cả những gì thuộc tồn tại như vậy. Và lại, tồn tại này là của chúng và không có một thể hiện nào khác (tôi muốn nói đến bản chất điển hình nhất của cái hiện hữu có sự tồn tại điển hình), và khi đó, bản thân các tên luôn mang tính siêu thực"².

Thủ lĩnh vĩ đại (Ibn Arabi) thường nhấn mạnh đặc thù về tính hiện thực của khái niệm phổ quát. Khi làm rõ quan điểm của mình, ông dựa vào khái niệm phổ quát về nhân tính mà theo ông, nhân tính đó cũng có mặt trong tồn tại riêng biệt của [con người], không khác gì nhau hoặc không có số lượng làm ảnh hưởng tới trí thông minh cá nhân và luôn là hiện thực trí tuệ thuần túy.

Các tên Thánh là hiện tượng Thánh trong "thế giới kín" (*alam al-gaib*), trong khi đó, thế giới hiện tượng lại là sự biểu lộ của tồn tại thần thánh trong "thế giới bằng chứng" (*alam as-sakhaḍa*). Tồn tại tuyệt đối, chân lý có tính chỉ là Thánh, đó là bản chất mà thế giới là sự biểu hiện của nó. *Vakḥḍat al-vujud*

¹ Ibn Arabi. Con dấu thông thái. — Xmirnốp A.V. *Thủ lĩnh vĩ đại của học phái suphius*. M., 1993, tr. 150.

² Sdd, tr. 150.

vừa có nghĩa là tính siêu nghiệm của Thánh đối với thế giới hiện tượng, vừa là tính nội tại của bản thân nó. Các quan niệm phủ nhận sự giống nhau giữa thế giới với tồn tại thần thánh đều bị Ibn Arabi xem là sự “đốt nát”¹. Việc kiên trì nguyên tắc siêu nghiệm sẽ dẫn tới học thuyết nhị nguyên luận. Còn những người tán thành quan điểm vakhdāt al-vujud từ phía nhất nguyên luận lại khẳng định rằng: “Người không phải là Ngài, người thừa biết điều đó, còn khi người là Ngài là do người gặp Ngài. Cái Liên hệ và cái Tuyệt đối ở đây là những cái quanh mình”.²

Mặc dù Ibn Arabi luôn nhấn mạnh tính chất phái sinh của thế giới hình tượng và sự lệ thuộc của nó vào tồn tại thần thánh, ông vẫn nói về hiện thực của thế giới như là hình thức biểu hiện của cái tuyệt đối thần thánh cũng như sự thực hiện cái tất yếu trong khả năng: “Cả toà vũ trụ mà Thánh trao cho nó sự tồn tại, là một cơ thể (*sabakh musavvan*) vô thân, bởi nó tựa hồ như một cái gương không tráng”³. Cái “bể chứa” phái sinh do Thánh tạo ra tiếp nhận sự thăm qua của Thánh. Những khả năng biểu hiện của Thánh là vô hạn, chính vì vậy mà sự đa dạng của thế giới chúng ta là vô cùng. Tính vô cùng của các hình thức biểu hiện

¹ Sdd, tr. 163 và 290.

² Sdd, tr. 164.

³ Sdd, tr. 148.

tồn tại thần thánh được đảm bảo bởi quá trình biểu lộ bền vững, liên tục, bởi sự quá độ từ trạng thái không biểu hiện mà ở đó Thánh là khả năng thuần túy, sang một trạng thái biểu hiện.

Tóm lại, tính đa dạng của tồn tại trong thế giới là phái sinh và có sau so với cái Thống nhất là tồn tại thần thánh. Ý kiến nêu trên của Ibn Arabi chịu ảnh hưởng của chủ nghĩa Platôn mới một cách rõ rệt. Ở đây chúng ta thấy tư tưởng của chủ nghĩa Platôn mới được thủ lĩnh vĩ đại trường phái suphis kiến giải dưới ảnh hưởng tất yếu của đại biểu cuối cùng khá nổi tiếng thuộc trường phái triết học Cổ đại là Prôcl (410 - 185). Trong thuyết tam đa của Prôcl, cái Thống nhất nằm trong chính bản thân nó, sau đó vượt ra ngoài giới hạn của nó và cuối cùng, quay trở về với chính nó. Trong hệ thống "*vakhdat al-vujud*" sự tồn tại thần thánh vô danh, vô tính, được biểu hiện ở thế giới hiện tượng và thường xuyên muốn quay về với trạng thái ban đầu của mình: toàn bộ hiện thực từ đầu đến cuối đều xuất phát từ một và chỉ một Thánh mà thôi, rồi nó lại quay về với Thánh.

Thuyết phiếm thần luận của trường phái suphis, như chúng tôi đã nói tới ở trên, là mâu thuẫn trước hết với thuyết hữu thần của thần học Hồi giáo, song xét về mặt bản thể luận mà nói thì nó cũng khác với các nhà tiêu dao Arab, bởi vì bản thể luận của các nhà tiêu dao đó được phát triển theo tinh thần của thuyết phiếm thần tự nhiên.

Al-Kindi cũng có quan niệm thần học về Thánh với tư cách là một đặc phái viên của hiện thực hay là nguyên nhân duy nhất

của thế giới. Song, do từ trước đã chịu ảnh hưởng của Aristot nên ông thừa nhận tính tất yếu của việc suy xét các mối liên hệ và nguyên nhân “phái sinh”, mặc dù các nhà thần học phản đối việc này rất mạnh. Trong *Luận văn về nguyên nhân tác động gần nhất của sự sinh và diệt* al-Kindi phân tích sự tác động “trung gian”, hay cái gọi là “lệ thuộc” của đặc phái viên - nguyên nhân. Ông khẳng định rằng, chỉ có trời cao mới không bị “nhiễm bản”, không bị ảnh hưởng của bốn nguyên nhân phát ra: nóng và lạnh, ẩm và khô. Môi trường để những thứ này tác động tới là toàn bộ mặt đất.

Vốn là một nhà thiên văn học và chiêm tinh học nổi tiếng (ông từng đảm đương nhiệm vụ này trong việc phục vụ ba giáo chủ), al-Kindi chú trọng nhiều đến ảnh hưởng của các hành tinh và các thiên hà thể khác đối với sự phát triển sự sống trên trái đất. Thế nhưng, dù có thiện cảm hoàn toàn với những người Hi-Lạp, như chúng ta đã nói tới ở trên, ông vẫn luôn là tín đồ trung thành với giáo điều trong kinh Koran, cụ thể là về sự sáng tạo thế giới.

Bắt đầu từ al-Pharabi các nhà *tiểu dao phương Đông* phát triển học thuyết Platon mới về *emanation*¹. “Tồn tại của cái Hiện hữu đầu tiên, - al-Pharabi viết, - dường như là sự thâm nhập của

¹ Emanatio: Đặt chuyện về sự rational đời của thế giới bởi sự tạo tác thần bí của Thượng đế.

tồn tại vào tồn tại của các vật khác”, còn tồn tại của tất cả những vật khác lại bắt nguồn từ tồn tại của chính nó¹. Ông đã phân chia hạng bậc *emanation* một cách có hệ thống, mang tính tà giáo theo quan điểm của Hồi giáo và hạng bậc này làm chúng ta nhớ tới những gì mà Prôcl đã từng nói.

Al-Pharabi nói rằng, Nguyên nhân đầu tiên sinh ra tồn tại của cái thứ hai. Tồn tại này cũng là thực thể hoàn toàn vô hình không nằm trong vật chất (còn gọi là trí tuệ đầu tiên). Nó nhận biết bằng lý trí bản chất của mình về Nguyên nhân đầu tiên. Do nó nhận biết được một cái gì đó từ Nguyên nhân đầu tiên, cho nên nó nhất thiết phải để ra tồn tại của cái Thứ ba. Cái thứ ba cũng không nằm trong vật chất; nó được xem là trí tuệ nhờ thực thể của mình. Từ cái thứ ba đó xuất hiện ra tồn tại không gian của các vì sao bất động. Quá trình đó là diễn xuất của một tồn tại, hay là của một trí tuệ từ cái khác và cứ thế tiếp diễn cho đến mười trí tuệ, sao cho tương ứng với các môi trường của sao thổ, sao mộc, sao hoả, mặt trời, sao thủy và mặt trăng.

Sự tồn tại mặt trăng có trước tồn tại thứ mười một bắt nguồn từ nó. Tồn tại thứ mười một là một trong những tồn tại để “sống được” nó không cần đến vật chất với tư cách là cơ sở, có nghĩa chúng là trí tuệ và những khách thể trí tuệ được nhận biết bằng

¹ Al-Pharabi. *Luận văn triết học*, A.-A., 1970, tr. 225.

lý trí. Tiếp đến là thứ bậc của những tồn tại trên mặt đất, có thể là những tồn tại tự nhiên hoặc là ở tồn tại phái sinh. Những tồn tại thuộc loại này là lửa, không khí, nước, đất khoáng, thực vật, động vật và cuối cùng là con người. Con người là đỉnh cao trong hạng bậc của vũ trụ¹.

Tư tưởng của al-Pharabi được Ibn Xina tiếp tục phát triển và hệ thống hoá. Sự bắt nguồn của tổng hoà các khách thể được Ibn Xina mô tả như một quá trình vĩnh cửu, hoặc là sự diễn xuất từ cái Thống nhất (cái Thứ nhất, cái Tất yếu-hiện hữu). Ibn Xina viết rằng, “Cái Thứ nhất tạo ra thực thể lý trí mà thực thể này đúng ra là sáng tạo. Từ nó lại sinh ra thực thể lý trí [khác] tương tự như thiên hà thể. Trong chính thực thể lý trí này các thiên hà thể được hoàn thiện, đồng thời được kết thúc bởi một thực thể lý trí nào đó mà từ đấy không có thiên hà thể nào xuất hiện thêm được nữa... Vật chất của thế giới nhỏ nhất cần phải bắt nguồn từ lý trí cuối cùng đó, và ngoài các thiên hà thể ra thì sự tương tác có tính quyết định tại đó không bị từ chối. Tuy nhiên điều đó chưa đủ để đảm bảo chắc chắn cho sự xuất hiện của vật chất, chừng nào sự xuất hiện đó chưa kết hợp được với hình thức... Từ thực thể lý trí đằng sau thế giới ấy xuất hiện các tâm hồn của thực vật, động vật và lý trí. Tính nhất quán về tồn tại của các

¹ Sđd, tr. 232 — 236.

thực thể lý trí được kết thúc bởi tâm hồn có lý trí. Tâm hồn có lý trí cần được hoàn thiện với sự hỗ trợ của các bộ phận cơ thể và trong mối liên hệ với các hiện hữu tối cao”¹.

Al-Gazali (1058 - 1111) tác giả của một trong những công trình của ông không phải ngẫu nhiên mang tựa đề “Tính không nhất quán của các nhà triết học” (*Takhaphut al-phalasipha*)², đã phản bác hết sức kịch liệt các nhà triết học và những người xúc phạm đến thế giới quan thần học Hồi giáo. Al-Gazali cảnh báo với các tín đồ trung thành về tính nguy hại của mười sáu quan điểm siêu hình học và bốn quan điểm vật lý do các nhà triết học đưa ra. Quan điểm thứ nhất thuộc loại các quan niệm “nguy hại” là sự khẳng định tính vĩnh hằng của thế giới. Al-Gazali bảo vệ ý kiến của mình cho rằng, thế giới được thiết lập ra cùng với thời gian là tùy thuộc vào ý chí của thượng đế.

Sự phê phán của al-Gazali là một đòn đau đánh vào sự phát triển tư tưởng triết học Arập. Song “*chủ nghĩa tiêu dao phương Đông*” vẫn không bị loại trừ ra khỏi môi trường Hồi giáo. Hơn nữa, cũng có thể do việc khắc phục chính sự phê phán này mà

¹ Ibnxina. Chỉ giáo và giáo huấn. — Tuyển tập các tác phẩm triết học. M., 1980, c. 351.

² Takhaphut — dịch là “tính không nhất quán”, “không vững vàng”. Tuy vậy từ trước vẫn quen gọi luận văn của Al-Gazali là *Phản bác các nhà triết học*.

xuất hiện trên vũ đài triết học Arập một triết gia vĩ đại nhất trong số những triết gia theo đuổi học thuyết Arixtốt một cách nhất quán - đó là Ibn Rusd, người sau này được các tác giả Latinh thời Trung thế kỷ gọi là Averroes. Xét về khối lượng di sản triết học và sự đa dạng của những vấn đề đặt ra trong triết học Hồi giáo mà nói thì Ibn Rusd vượt trội hẳn các nhà tư tưởng Hồi giáo khác. Ngoài ra có ít nhất hai đặc thù làm ông khác với những tiền bối vĩ đại của mình - Al-Pharabi và Ibn Xina, là *tính thận trọng và chú giải một cách sâu sắc các tác phẩm của Arixtốt* (người ta cho ông là một chuyên gia chú giải giỏi nhất thời trung thế kỷ khi chưa xuất hiện Tômat Đacanh), đồng thời cũng là người lưu tâm thường xuyên đến vấn đề muôn thuở là *mối quan hệ giữa triết học và tôn giáo*.

Chúng tôi sẽ nói về Ibn Rusd cụ thể hơn, hiện tại xin dừng lại ở việc xem xét các quan điểm của ông có liên quan đến vấn đề mà chúng ta đang quan tâm.

Trong công trình *Đại chú giải về siêu hình học Arixtốt*, Ibn Rusd nghiên cứu các học thuyết về nguồn gốc thế giới phổ biến nhất thời ông. *Học thuyết thứ nhất* - tôn giáo, giảng sinh: Đấng sáng tạo ra thế giới từ hư vô. *Phản đề* của nó là học thuyết *al-kumun* (tạm dịch là “lưu lại dưới dạng tiềm ẩn”), theo thuyết này “sự sáng tạo” là hành vi “bổ sung hình dạng” cho bản chất của vật chất bằng trí tuệ tích cực (Ibn Rusd cũng xếp al-Pharabi và Ibn Xina vào hàng ngũ những người theo quan điểm này).

Quan điểm thứ ba là của Arixtốt mà Ibn Rusđ cho là “quan điểm ít bị nghi vấn nhất và phù hợp nhất với bản chất của tồn tại” và được chính ông tán thành.

Theo Ibn Rusđ, “sáng tạo là làm cho sự vật từ chỗ tồn tại mang tính tiềm năng thành cần thiết”¹, nó được thực hiện bởi “Người hoạt động” - đó là Đấng toàn năng. Sáng tạo chỉ có thể sánh được với Đấng toàn năng về mặt ngẫu nhiên, chứ không phải mặt bản chất². Ibn Rusđ cho rằng ai không công nhận vật chất, thì người đó sẽ giả định, hành vi của người hoạt động liên quan trước hết về mặt bản chất với cái không-tồn tại. Song đâu phải như thế. Vì “có hai khởi thủy mang tính bản chất đối với các sự vật sinh, diệt là vật chất và hình thức, cho nên, một khởi thủy ngẫu nhiên là sự không tồn tại đồng thời cũng là điều kiện xuất hiện của cái được xuất hiện, chính xác hơn là cái có trước nó: khi sự vật xuất hiện bắt đầu được tồn tại thì sự không tồn tại của nó biến mất, còn khi bị diệt sẽ xuất hiện sự không tồn tại của nó”³.

Ibn Rusđ phê phán các nhà tiêu dao *Arâp*, trong đó có Ibn Xina, cho rằng, họ là những người xuyên tạc Arixtốt. Ibn Rusđ

¹ Ibn Rusđ. *Phản bác của phản bác*. □ *Tuyển tập các tác phẩm của các nhà tư tưởng Trung Cận Đông*. M., 1961, tr. 489.

² Sdd, tr. 498.

³ Sdd.

giả định rằng, quả là sai lầm nếu như xem bản chất về mặt logic là có trước và có thể được xác định được nó mà không phụ thuộc vào việc có tồn tại “chủ thể” của nó hay không. Bản chất chỉ có thể được nhận thức và xác định trong trường hợp nếu nó thực sự tồn tại. Ibn Rusđ cho rằng, nguyên nhân của phán đoán sai lầm do Ibn Xina đưa ra là sự xáo trộn hai nghĩa của tồn tại là tồn tại thực tế, hay còn gọi là tồn tại bản thể và tồn tại khái niệm. Chỉ có tồn tại khái niệm mới có thể được nhận thức và xác định. Ibn Rusđ cũng không tán thành ý kiến của Ibn Xina cho rằng, sự tồn tại của vật chất đúng ra được thể hiện ở siêu hình học hơn là trong vật lý học, rằng tồn tại của tự nhiên không phải là tự biểu hiện nổi bật, mà đòi hỏi phải được chứng minh. Ibn Rusđ nghi ngờ khẳng định của Ibn Xina cho rằng, việc đưa ra nguyên nhân vật chất cuối cùng và động cơ đầu tiên là việc của siêu hình học chứ không phải của vật lý học. Ngược lại, theo ông, nhà siêu hình học nhận biết được tồn tại của hai nguyên nhân cuối cùng nói trên của thế giới trước hết là từ vật lý học.

*

* *

Sự đa dạng của các quan điểm về nguồn gốc vũ trụ và cấu trúc của nó ở Ấn Độ, Trung Hoa và thế giới Hồi giáo đã giải đáp cho nghi vấn của chúng ta về khả năng và tính xác thực của việc quy tính đa tư tưởng của nó về quan điểm thống nhất nào đó xét

về tổng thể đặc trưng cho cái được gọi một cách đại thể là truyền thống Ấn Độ, Trung Hoa hoặc Hồi giáo.

Đương nhiên, còn một loạt nhận định mang tính khái quát mà các nhận định đó có thể chấp nhận được. Chẳng hạn, triết học Trung Hoa trải qua sự tiến hoá từ sự hình thành quan điểm đặc trưng cho thời kỳ sơ khai của nó về tự nhiên như là hỗn độn nguy hiểm và không chịu bất kỳ sự điều chỉnh nào, đến quan niệm mang tính quyết định đối với toàn bộ tiến trình lịch sử tiếp theo của Trung Quốc, - đó là hệ thống phổ quát có trật tự hài hoà luôn đề ngỏ cho nhận thức của con người và khẳng định sự phồn thịnh của nó¹.

Một phán đoán được cân nhắc khá kỹ lưỡng về vấn đề cho rằng, trong cảm nhận thế giới của Ấn Độ, lý trí thần thánh không đóng vai trò sức mạnh tạo tác ra vũ trụ từ Hư vô: “Nếu sự tạo tác từ Hư vô, tức là sự tạo tác theo nghĩa chính xác chặt chẽ, là điều không hề có trong tư tưởng Ấn Độ..., điều đó quy định các yếu tố căn bản nhất không chỉ của các quan niệm vũ trụ, mà cả các quan niệm siêu hình về Thượng đế, về thực thể, về thời gian...”².

¹ Xem: Ivanhoe P.J. *Human Beings and Nature in Traditional Chinese Thought. — A Companion to World Philosophies*. Ed. By E.Deutsch and R.Bontekoe. Oxf., 1997, c. 155.

² MohantuJ.N. *A Fragment of the Indian Philosophical Tradition. — Philosophy East and West*. July 1988, vol. 38,c. 252-253.

Cuối cùng, một ý kiến khá phổ biến là ý kiến về Thần là trung tâm và tính vũ trụ trong bản thể luận Hồi giáo, bởi vì nguyên lý cơ sở tạo nên niềm tin *tauhid* (sự thống nhất của Tôn tại) mà sự thống nhất này là cần thiết đối với sự thống nhất đồng thời của vũ trụ đối với mọi tồn tại hiện hữu và sự lệ thuộc tuyệt đối của chúng vào Thánh Ala.

Ở đây cần cố gắng để tránh những kết luận khái quát về mặt phạm trù. Một là, để gây ra sự phản đối của các nhà khoa học không chỉ “từ bên ngoài”, mà từ cả “bên trong”, từ chính các nhà tư tưởng Ấn Độ, Trung Hoa và Hồi giáo về toàn bộ tiến trình lịch sử văn hoá của họ. Hai là, điều đó mâu thuẫn với nhiệm vụ mà cuốn sách này đang theo đuổi: giới thiệu các truyền thống phương Đông (ở chừng mực mà khả năng hạn chế của chương trình nhập môn cho phép) trong sự đa dạng của chúng, đồng thời khơi dậy trong độc giả những kết luận độc lập, đáng trân trọng hơn là theo đuổi mục đích nào đó mang tính chuẩn mực vạch sẵn.

Và lại, có ít nhất một đặc điểm chung cho các truyền thống phương Đông mà chúng ta dễ dàng nhận thấy nếu chịu khó để ý tới. Đó là vấn đề về vị trí của con người trong thế giới. Ở đây trên thực tế bộc lộ tính mâu thuẫn hoàn toàn về quan điểm của tư duy các học phái phương Đông (mặc dù chúng có tính phong phú đa dạng) với tư duy phương Tây.

CHƯƠNG III

BẢN TÍNH CỦA CON NGƯỜI

Có lần Hêgen đưa ra mệnh đề tư tưởng cho rằng, trong triết học Ấn Độ không có chỗ cho con người, nhất là con người chỉ được xem xét như là sự bộc lộ nhất thời của cái Đơn nhất, nghĩa là cái Tuyệt đối, bởi vì nó không có giá trị tự thân¹. Tư tưởng này được công nhận khá rộng rãi trong các tư liệu lịch sử-triết học Tây Âu. Vậy lập luận ấy đúng ở chỗ nào? Nó có mang ấn tượng kiêu ngạo của “châu Âu là trung tâm” không? Hoặc việc đánh giá kiểu này có thể là hậu quả của sự thiếu hiểu biết về truyền thống Ấn Độ, cũng như việc thiếu khả năng nhận thức nó một cách hợp lý chăng?

Điều trước tiên làm cho đại biểu của thế giới Tây Âu vốn được giáo dục theo tinh thần Khai sáng “bực mình” là, ở triết học Ấn Độ dường như chưa tách được con người ra khỏi thế giới

¹ Xem thêm: Halbfass W. *Tradition and Reflection. Exploration in Indian Thought*. Albany, 1991.

động vật. Thực vậy, trong các bài văn của kinh Vệ đà (được tất cả các trường phái triết học Ấn Độ có uy tín công nhận) con người thường được gọi là *pashu* - vật nuôi được xếp ngang hàng với bò, ngựa, dê và cừu (trong đám này có khi còn được bổ sung thêm lạc đà, chó, lừa). Tuy vậy ở các cổ văn có nói rằng, con người chiếm vị trí đặc biệt trong đám động vật và thậm chí còn sánh ngang với cả *thần Indra* của thế giới động vật. Dường như khi nhấn mạnh vị trí đặc biệt của con người, các bài văn tôn giáo chỉ gán cho con người cái quyền thực hiện các lễ nghi và vật tế. Cùng với sự thừa nhận địa vị của con người là việc công nhận mối liên-hệ đặc biệt của nó với các thần linh. Địa vị ưu việt của con người được xác định bởi khả năng tư duy của nó. Vì vậy, không phải ngẫu nhiên mà một trong những từ đồng nghĩa phổ biến nhất với từ “người” là *manushya*, nó đồng nghĩa với động từ “suy nghĩ”.

Tuy nhiên, sự khác nhau căn bản của con người với thế giới ngoài nó là ở ngay trong chính bản thân nó, cái “Bản ngã” tối thượng - Atman được biểu lộ một cách đầy đủ nhất. Trong “*Aitareya-aranyaka*” (2.3.2.) có nói: “Trong cây có dòng nhựa chảy. Trong động vật có lý trí (*chitta*). Trong con người Atman được xuất hiện dưới hình thức tốt nhất, bởi vì con người được phân biệt bởi lý trí (*prajnyana*). Nó quan sát và phát ngôn về điều nó biết, nó thông báo những gì sẽ diễn ra ngày mai, nó biết phân biệt thế giới hiện thực với phi hiện thực, nó muốn đạt được

sự bất tử, mặc dù cái chết đối với nó là đương nhiên”. Sự khác nhau căn bản của con người với động vật ở chỗ nó có khả năng đi theo **pháp** (*dharma*) - tức là quy luật đạo đức.

Mối liên hệ qua lại của Atman-Brakhman với Atman của từng “Bản ngã” được giải quyết trong truyền thống Ấn Độ một cách ưu việt trên cơ sở nguyên lý phi nhị nguyên. Về phương diện này, Shankara có ý kiến nhận định như sau: “Tồn tại của Brakhman được biểu hiện rõ nét trên cơ sở “Bản ngã” của từng người. Chính bản thân mỗi người ý thức được sự tồn tại “Bản ngã” của riêng mình và không bao giờ nghĩ rằng: “Bản ngã không tồn tại”. Nếu như sự tồn tại của “Bản ngã” không được biểu hiện rõ ràng thì bất kỳ ai cũng có thể nói được “Tôi không tồn tại”. Và “Cái Tôi-Bản ngã” mà sự tồn tại của nó được tất cả mọi người biết đến là Brakhman¹.

Do có mối liên hệ phi nhị nguyên của “Bản ngã” với cái “Tôi-Bản ngã” nên Atman-Brakhman cũng có mặt trong mỗi người, mỗi con người về bản chất là đồng nhất với tất cả những người khác.

Mỗi một người đều nhận được một định suất về vai trò đặc biệt làm sứ giả của trật tự thế giới. Như người ta đã từng nói,

¹ Trích theo: Najime Nakamura. *The Ways of Thinking of Eastern Peoples*. Honolulu, 1964, tr. 99.

theo tư tưởng được chấp nhận phổ biến ở Ấn Độ thì thế giới được kiến tạo và phát triển vì mục đích thực hiện quy luật đạo đức - **pháp**. Dù quan niệm “pháp” mang tính then chốt trong văn hoá Ấn Độ, sự kiến giải thống nhất của nó vẫn chưa có.

Nhìn chung ở đây chúng tôi muốn đề cập đến vấn đề là không phải các quá trình nguồn gốc vũ trụ đều có liên quan với ý muốn tùy tiện của thần thánh và hơn nữa với các nguyên nhân thuộc loại cơ học tự nhiên, mà với nguyên nhân của phương diện đạo đức, nói đúng hơn là với trạng thái đạo đức của các cơ thể phân bố trong vũ trụ. Theo vũ trụ luận Ấn Độ được ghi trong trường ca thì “sự suy sụp” của **pháp** ở cuối mỗi chu kỳ vũ trụ gây ra *pralaya*, còn gọi là thời kỳ đêm đen của vũ trụ, khi đó thế giới bị phân rã, còn tâm hồn hưởng thụ thành quả hoạt động trước đây của mình.

Thực vậy, từ vấn đề nêu lên ở trên thiết nghĩ không nên vội đưa ra kết luận về việc thừa nhận vô điều kiện vai trò “chủ nhân” của con người đối với thiên nhiên. Một là, do không ít các văn kinh của đạo Hin đú, Phật giáo, Jaina giáo thừa nhận vai trò nâng đỡ của **pháp** không chỉ đối với con người, mà đối với động vật nữa. Thậm chí đôi khi người ta còn chứng minh được rằng, động vật cũng có khả năng giải thoát khỏi vòng khâu của kiếp sinh. Ngoài ra, cần phải nói tới điều là cả con người trong đạo Hin đú cũng có những “quyền” khác nhau trong việc tham gia quá trình của **pháp**.

Theo truyền thống Vệ đà thì con người có tri thức về **pháp**, về các qui tắc thực hiện lễ nghi và cúng tế dựa trên kinh Vệ đà. Song tuyệt nhiên không phải ai cũng hiểu biết được kinh Vệ đà, mà chỉ có một số đại biểu có đẳng cấp cao của (*varna và kasta*).

Theo kinh Vệ đà, Brákhman xác định cho tất cả mọi người “tên gọi, loại hình hoạt động (*karma*) và địa vị đặc biệt”¹, nghĩa là, trên thực tế bao gồm những gì có được theo đẳng cấp. Trong các thần thoại Vệ đà thần Purusa nghìn đầu, nghìn tay nghìn mắt v.v... là mô hình của vũ trụ, đồng thời cũng là của loài người, tức là vũ trụ vĩ mô và vi mô, từ cái thần mà sinh ra trăng, từ mắt sinh ra mặt trời, từ hơi thở sinh ra gió; từ miệng Purusa xuất hiện các nhà tu hành-*bráhmán*, từ tay thần sinh ra tầng lớp nhà binh - *kshatriya* (đẳng cấp thứ hai), từ móng sinh ra thương gia - *vaishya* và cuối cùng, từ bàn chân sinh ra tất cả các đẳng cấp còn lại *shudra* (ngoài giới hạn của việc phân chia đẳng cấp là “những cái không bị đụng chạm đến”). Chỉ có ba đẳng cấp đầu tiên (trong bốn đẳng cấp: Bráhmán, Kshatriya, Vaishya và Shudra - *ND*) được gọi là “những đẳng cấp được sinh ra về mặt tinh thần”, nghĩa là được sinh hai lần, bởi vì chúng biết đọc và nghiên cứu kinh Vệ đà. Người ta cho rằng, *Shudra* sinh ra là để phục vụ những thành viên thuộc đẳng cấp cao mà trước hết là Bráhmán. *Sudra* “không được tích góp của cải, mặc dù có đủ

¹ Luật Manu. Chương XII, tr. 94, M., 1960.

khả năng [làm được điều đó], bởi vì, nếu có của họ sẽ phản bội đối các *brāhman*"¹.

Sự vượt ra khỏi một đẳng cấp để chuyển sang một đẳng cấp khác không thể xảy ra trên đời này. Việc chấp hành nghiêm túc bộ luật hiện hành ("*varna - ashrama - dharma*") bảo đảm một địa vị xã hội cao hơn cho kiếp sinh sau, được xem là một hành vi lý tưởng. Một khái niệm có tính then chốt đối với đạo Hin đú và suy rộng *rational*, là hình ảnh cuộc sống Ấn Độ về "*ashrama*" - quan niệm về các giai đoạn của cuộc sống - được hình thành từ thời kỳ Upanishad, tức là khoảng thế kỷ VIII - VII trước Công nguyên. Ở đây chúng ta đang đề cập đến bốn ashrama. Ashram thứ nhất - *brahmancharya*: người học trò nghiên cứu kinh Vệ đà có sự hướng dẫn của sư phụ, cho nên biết duy trì được ngọn lửa hiến tế. Sự hiểu biết, sự kiểm chế, sự chân thành và chấp hành – đó là những tính cách căn bản về hành vi đạo đức của nó. Ashrama thứ hai - *grihastha*: gia chủ thực hiện các nghĩa vụ của gia đình (kiếm sống, sinh đẻ con cái, thực hiện các lễ nghi v.v...). Các tính cách tương thích với giai đoạn này là gia đình, nghề nghiệp, danh dự và tình yêu. Ashrama thứ ba - *vanaprastha*: người sống ẩn dật trong rừng và thực hiện một cuộc sống khác người bằng sự kiểm chế và danh dự. Ashrama cuối cùng - *sannyasa*: người khổ hạnh hoàn toàn cách ly thế giới, không để ý đến ai mặc dù sống nhờ vào của bố thí.

¹ Sđd, tr. 226.

Thuyết quyết định về nghiệp là tuyệt đối được diễn tả như sau:

Trong *brāhman* cũng như trong *vaishia*,
trong *kshatriya* cũng như trong *shudra* -
các *gun* được sinh ra tự nhiên
tất thấy các hoạt động của chúng đều được xác định.
Đạt được thành quả nhanh chóng,
thì con người thoả mãn với nghiệp của mình.
Ngay cả thành công mỹ mãn trong **pháp** khác
cũng vô bổ mà thôi - hãy hướng về **pháp** của mình!¹

Việc can dự của con người vào quá trình của pháp, uỷ quyền “hành pháp”, một mặt là để tách nó ra khỏi thế giới động vật. “Chỉ có con người mới là nơi để thực hiện “nghĩa vụ”; không phụ thuộc vào việc nó có điểm chung với động vật, chỉ nó mới tỏ ra có liên quan đến các chuẩn mực và trách nhiệm, tức là **pháp**”². Mặt khác, quan niệm “*varna - ashrama - dharma*” về cuộc sống của con người cũng nhắc đến mức trên thực tế không để cho ai có khả năng tự do lựa chọn: con người hành động

¹ Bkḥagavadgita 17, 41; 18, 47.

² Halbfass W. *Tradition and Reflection. Exploration in Thought*, tr. 278.

không phải như một người bảo vệ đạo đức, mà là một “diễn viên” được sắm vai đó từ trước.

Thiết nghĩ cũng cần phải có điểm bổ sung cho những vấn đề nêu ra trên đây. Người ta vẫn thường khẳng định rằng, chỉ có Ấn Độ mới là đất nước có khả năng được giải thoát khỏi sự sinh và tử. Chẳng hạn, trong “*Vishnu-purana*” nói rằng, Bharata là “đất nước duy nhất của hành vi có trách nhiệm”, còn những nước khác là những “vùng hường lạc”¹. Ngoài ra còn lưu ý rằng, các thuật ngữ “*manu*”, “*manushya*” không phải được dùng để chỉ bất kỳ đại biểu của giống người nào, mà chỉ có người *ariēp* mà thôi, bởi vì giống người này đối lập với tất cả những giống người khác bị liệt vào hàng man rợ - “*ḍasa*”.

Mô hình mang tính chuẩn mực, hay là “tính tập thể” nêu trên được hướng vào việc thực hiện một cách vô điều kiện các chuẩn mực và qui định về hành vi nhằm duy trì một thế giới đã được xác lập nhất định. Trong những trường hợp đó thì quan điểm mang tính khẳng định thế giới hay cuộc sống đều phản ánh quan điểm bảo tồn những gì đã được định trước. Như vậy “sự khẳng định cuộc sống” trên thực tế lại trở thành “phủ định cuộc sống”, bởi vì nó kìm hãm bất kỳ sự thể hiện ý chí và hành động nào vượt ra khỏi giới hạn những chuẩn mực và quy tắc, cho nên,

¹ Sdd, tr. 273.

suy cho cùng đều tìm hãm một cách đương nhiên sự phát triển và tiến bộ. Mac Vêber viết về những hậu quả mang tính bảo thủ trong việc chấp hành những tiền định của hệ thống đẳng cấp như sau: “ Một thứ lễ nghi mà theo đó bất kỳ sự thay đổi nào về nghề nghiệp, bất kỳ một thay đổi nào về công nghệ lao động cũng có thể dẫn đến tổn hại lễ nghi, đương nhiên không thể từ nó đẻ ra những cuộc cách mạng kinh tế và kỹ thuật”¹.

Lẽ ra có thể khẳng định đơn giản hơn, rằng tính chuẩn mực hoàn toàn loại trừ thế mạnh cuộc sống. Tuy nhiên, cũng cần lưu ý một điều là, thế mạnh đó trong giới hạn của mô hình “chuẩn mực” lại có thiên hướng xã hội hơn cả: nó hướng tới sự hoàn thiện thế giới xung quanh của con người. Về nghĩa này có thể nói được rằng, tính chuẩn mực ấy là nhân chứng cho chủ nghĩa lạc quan nhất định về thành quả kiến tạo một thế giới lý tưởng.

Trái lại, cái mô hình gọi là cá nhân được hình thành dưới tác động của các điều kiện khách quan làm tổn thất hy vọng có thể giải thoát khỏi nỗi đau khổ, khỏi cái ác và bất công. (Ở đây chúng ta đang đề cập tới phương án mô hình “cá nhân” mang ý thức tôn giáo thường bị cuốn hút theo học thuyết thần bí). Con người luôn tìm đến sự yên tĩnh, sự cứu độ và lý tưởng ngoài môi trường xung quanh. Sự cố gắng của nó hướng tới việc tu thân,

¹ Weber M. *Essay in Sociology*. N.Y., 1974, tr. 413.

biết đâu có thể làm nó gần gũi, “hoà nhập” với ý niệm Tuyệt đối mang tính siêu nghiệm. Sự lánh xa trần thế được kết thúc như vậy.

Ở Ấn Độ hệ thống đẳng cấp bị trừng phạt một cách tàn nhẫn bởi Vệ đà thiêng liêng, nó khắt khe đến mức quyết định cả cuộc sống con người, dường như không chừa cho người ta một tí hy vọng nào để có thể giải thoát khỏi đau khổ bằng con đường khác ngoài con đường gián đoạn *samsara* - những vòng khâu tái sinh, vượt ra ngoài giới hạn của hệ thống đó. Sự giải thoát khỏi vòng tuần hoàn của tồn tại, những cuộc tái sinh phụ thuộc vào kiếp trước, được gọi là *moksha*.

Các văn bản tư liệu của Ấn Độ đã đưa ra nhiều khả năng về định nghĩa "*moksha*" là gì. Trong các kinh Vệ đà nó được giải thích như là việc thu hồi linh hồn từ chu trình chuyển đời cuộc sống, tức là sự thay đổi của một số hình hài cơ thể bằng những hình hài cơ thể khác. Điều đó chỉ đạt được “bằng nhận thức về tâm hồn” và “tách biệt nó với thiên nhiên”. Các định nghĩa ngắn gọn mang tính siêu hình vẫn thường xảy ra. Chẳng hạn, một trong những tác giả Jaina thế kỷ XII nói rằng, việc thoát khỏi *samsara* chẳng khác gì so với việc phân nhỏ cơ thể với một tâm hồn mệt mỏi và bị giam hãm để đến với tự do, tức là *moksha*.

Phương pháp đạt được *moksha* cũng thật đa dạng. Một số theo tục thờ thần Shiva (Đấng tốt lành, vị thần thứ ba trong Ấn

Độ giáo - ND) và Tantra (Chân ngôn tông, Mật tông) cho rằng, để thoát khỏi nghiệp xấu và đạt được *moksha* cần phải thực hiện lễ nghi hiến tế (trong đó không chỉ có súc vật làm vật tế, mà cả người nữa). Dĩ nhiên, quan điểm như vậy không mang tính điển hình. Con đường đến với *moksha* thường trải qua lao khổ bằng việc tu thân.

Thuở ban đầu cần tuân thủ các chuẩn mực đạo đức chung của toàn xã hội đã được ghi trong bộ luật về hành vi đạo đức phù hợp với giáo lý. (Trong Hindu giáo bộ luật đó được gọi là “Luật Manu”, nó hình thành từ thế kỷ II trước Công nguyên đến thế kỷ II sau Công nguyên). Sau đó tiếp đến việc từ bỏ các dục vọng trần thế:

Đừng suy nghĩ vẩn vơ về điều cám dỗ,
hãy chiến thắng bản thân, đừng nên tham vọng,
hãy lánh xa và đừng làm gì cả
thì sẽ đạt được sự hoàn thiện¹.

Sự hoàn thiện được biểu hiện trong khả năng nhận thức chân lý của riêng “Bản ngã” đồng nhất với Atman. Trong “Dhammapada” - một trong những bản tư liệu nổi tiếng nhất của Phật giáo có nói rằng, *Bhikshu*, tức là Phật tử hành khát đối rách

¹ Bhagavadgita 18, 49.

“được xem là người yên thân, nếu thân thể của ông ta được bình yên, giọng nói bình tĩnh, trí óc không bị rối loạn, nếu ông ta biết tập thiền và từ bỏ mọi cảm dỗ trần thế. Hãy tự tỉnh ngộ, tự kiểm soát bản thân mình. Một *Bhikshu* biết lưu ý đến bản thân, biết tập thiền như vậy sẽ có một cuộc sống hạnh phúc. Hoặc là anh làm chủ được bản thân, hoặc chính anh tìm con đường cho mình...”¹.

Con đường khổ hạnh và tìm tòi thân bí được đặt ra dưới hình thức cụ thể nhất trong Phật giáo. Tồn tại, thế giới kinh nghiệm, được các Phật tử xem như là sự lo lắng thiếu chỉ đạo của cái hiện hữu-chân lý. Như vậy, nó không phải là hậu quả của sự sụp đổ, của tội lỗi đến mức phải hối cải, mà là sự đau khổ thiếu chỉ đạo của cái hiện hữu-chân lý. Tồn tại cũng là đau khổ, chúng đồng nhất với nhau.

Chân lý-hiện hữu rải rác khắp hàng hà sa số các pháp mà mỗi một pháp đó chịu một mức khổ đau của riêng mình. Mức đau khổ đó phụ thuộc vào nghiệp và hành vi của kiếp trước: mỗi một cuộc sống hiện tại đều có liên quan đến kiếp sống trước đó và nó lý giải điều mà nó chịu chính sự đau khổ như vậy chứ không thể khác được. Điều đó xảy ra do mỗi một cuộc sống không thể khác ngoài sự kết hợp tạm thời của các bộ phận cấu

¹ Dhammapada. XXV, điều 378 — 380. M., 1960.

thành không có điểm đầu và không có điểm cuối, giống như một dải băng được dệt trong khoảng thời gian nhất định từ những sợi chỉ không đầu không cuối. Tóm lại, cuộc đời là một thứ hoa văn nào đó, còn cái chết là sự huỷ diệt của hoa văn đó, là sự móc nối rồi ren của các sợi chỉ và hợp nhau lại thành dải băng với hình hoa văn mới.

Để thoát khỏi tồn tại-đau khổ, cần phải chấm dứt quá trình đan xuyên của các sợi chỉ, hoặc là, sử dụng ẩn dụ khác mà các Phật tử yêu thích nhất để vượt ra khỏi dòng xoáy đại dương của tồn tại đang trào dâng. Con đường tu thân nhằm mục đích vượt ra khỏi dòng tồn tại như bản để trở thành giọt nước trong, không vương vấn gì đến ngọn sóng và dòng đục. Những người được giải thoát là những người dứt ra khỏi vực thăm tối tăm còn gọi là *bodkhisattva* (cụ thể là “những tấm thân mà bản chất của nó là sự giác ngộ). *Bodkhisattva* - đó là những người gần đạt được đầy đủ an tĩnh trên “bờ” đại dương của sự tồn tại đang cuộn sóng, song chính họ lại tự nguyện từ bỏ khoái cảm đó và một lần nữa lao mình vào vực thăm để cứu giúp người khác thoát khỏi vực thăm đó.

Trong số các *bodkhisattva* có một số ít là cực kỳ trong sáng, như ánh hào quang thấu suốt tấm thân đứng sát bờ mà vẫn được bình yên vĩnh hằng - đó là những ông Phật. Mỗi một vị Phật có đến ba “thân”: một thân riêng đã giác ngộ, thân thứ hai được

phản ánh trong các *bodkhisattva*, và thân thứ ba là tám thân trong giọt nước đục của luân hồi. Khi được phản ánh trong các tám thân khác, Phật đồng thời là thầy, là sư phụ, là người hướng đạo lý tưởng.

Trong khi hướng đạo trên con đường tu hành, Phật dạy rằng: “Nếu đi qua dòng đời hãy từ bỏ quá khứ, từ bỏ tương lai, từ bỏ những gì giữa hai khoảng cách đó. Nếu trí tuệ được giải thoát, để mọi sự được yên lành thì đừng tìm đến sự sinh và lão... Người đã giác ngộ là người không biết sợ, không có dục vọng, trong sạch, người diệt bỏ được thuyết sinh tồn: đó là tám thân cuối cùng của nó”¹.

Sự tiến triển trên con đường tu hành được kết thúc bằng trạng thái *nirvana* (niết bàn). Khái niệm niết bàn được giải thích và phát triển tùy thuộc sự tăng trưởng ảnh hưởng của học thuyết Gautama. Tuy nhiên, có lẽ vì vậy mà một mục đích lý tưởng mong muốn nào đó nếu về đại thể và trên thực tế được toại nguyện, thì cũng chỉ là những phần nhỏ mang tính chọn lọc, và khái niệm thực ra không bao giờ được giải thích một cách rõ ràng, đồng thời dẫn tới giải nghĩa từ ngữ nào đó. Nghĩa của từ “niết bàn” là đa ngữ nghĩa: dập tắt, bị nguội lạnh, không tồn tại thực tế v.v...

¹ Sđđ, Chương XXIV, tr. 348, 351.

Tính đa nghĩa của khái niệm “niết bàn” phản ánh không chỉ tính chất phức tạp của việc truyền đạt trạng thái tâm lý đồng nhất với nó. Trong tính vô xác định của mục đích “cuối cùng” có ý nghĩa tích cực to lớn: “con đường tu hành” là vô hạn, nó thúc đẩy phát triển tất cả sức lực của con người theo đúng nghĩa của nó mà không hề có liên quan gì tới một quy mô tiền định nào.

Thêm nữa: Tính đa nghĩa này chỉ ra sự đa dạng về chức năng do cuộc sống khổ hạnh thần bí thực hiện trong xã hội. Ở đó phản ánh tính chưa thoả mãn với cơ cấu vũ trụ và bao hàm sự thách thức đối với trật tự xã hội, nhưng bù lại nó có thể làm cho con người dễ chịu khi “xa lánh” đời sống. Tính bi quan về khả năng cải tạo thế giới, đồng thời lại lạc quan tin tưởng vào thành quả của việc hoà mình cùng với Tuyệt đối để giải thoát là những thuộc tính vốn có của nó. Cuộc sống khổ hạnh là bằng chứng về sự ích kỷ dựa vào giải thoát cá nhân khỏi khổ đau, song nó lại bộc lộ tình thần vì mọi người rất cao: từ chối các lợi lộc trần thế, làm gương cho mọi người về đức hy sinh, phục vụ người khác một cách vô tư, ít tham vọng và luôn chán ghét sự tranh đua.

Sự bác bỏ cuộc sống trần thế thường chỉ là sự bác bỏ thế giới tội ác, chứ không phải cuộc sống tự thân. Ngược lại, trong khát vọng thường xuyên về tu thân, trong việc tìm tòi không mệt mỏi chân lý lại có sự biểu hiện của việc khẳng định chân thực về đời sống như một quá trình luôn biến đổi, những chuỗi biến dịch vĩnh hằng.



Do việc cố gắng xác định truyền thống triết học Trung Hoa về tổng thể mà nhiều người thiên về đánh giá nó như là dòng triết học có thiên hướng về nhân học một cách rõ rệt. Đúng thế, không có bản thể luận nào, không có những vấn đề nhận thức nào lại được các nhà tư tưởng Trung Hoa quan tâm trong lập luận và suy tư của mình như đề tài con người.

Con người là một trong "vạn vật", nhưng đồng thời chính nó lại là quý giá nhất trong toàn bộ thế giới "vạn vật". Dựa vào danh ngôn của Khổng Tử "Trong tất cả mọi thứ do Trời Đất sinh ra, con người là quý giá nhất", Đồng Trọng Thư khẳng định rằng: "Ai đi sâu vào việc nghiên cứu tính mình do Trời ban cho, người ấy sẽ biết được rằng, chính nó là quý giá nhất so với các sinh linh khác"¹.

Trong "Bách hồ động" ("Cuộc tranh luận trong động Bạch hồ") chúng ta gặp sự trả lời cho câu hỏi, con người khác với tất cả các giống khác ở chỗ nào. Đây là tư liệu khẳng định về mặt hình thức luận chiến chính thống của Nho giáo thời Hậu Hán. Con người là một sinh vật có năm bẩm tính tự nhiên. Đó là:

¹ *Triết học Trung Hoa Cổ đại. Thời Hán*. M., 1990, tr. 149.

nhân, nghĩa, lễ, trí, tín. “Nhân - là lòng nhân ái, khác với bất nhân ở chỗ không phải là người có tâm ác”. Điều đó có nghĩa là biết thương người, yêu người. Nghĩa - là chính nghĩa đồng thời còn là nghĩa vụ, tức là thực hiện bổn phận của mình. Lễ - là lễ độ, là cách cư xử, tức là tuân theo đạo để trưởng thành. Trí - là sự hiểu biết, tức là quan sát và nhận thức sâu, không lâm lẩn, nắm bắt cái huyền vi và tìm tòi chân lý. Tín - là lòng “chân thành”, là tính chân thực, tức là nhất mực trung thành với một ai hoặc một việc gì đó mà không dao động, nghiêng ngả”¹.

Dễ dàng nhận thấy rằng, bản tính con người trên thực tế được tạo thành từ những nguyên tắc điều chỉnh các quan hệ tương thân giữa con người với các thành viên khác trong cộng đồng. Một ấn tượng vốn được định hình là đối với các nhà triết học Trung Hoa quan tâm đặc biệt đến con người như một sinh thể xã hội. Lễ đương nhiên là họ chú trọng hơn bao giờ hết đến vấn đề thiện ác, tiền định và tự do ý chí, số mệnh và thành đạt. Các giải đáp cho những vấn đề nêu trên là phong phú đa dạng, nó khác với cách giải quyết trong các truyền thống văn hoá khác.

Theo truyền thuyết thì Khổng Tử đã khẳng định sự thống nhất về mặt bản tính của tất cả mọi người khi ông xem xét nó tại thời điểm sơ sinh vốn là thiện. (Một số nhà nghiên cứu lại suy

¹ Sđd, tr. 247.

diễn ý kiến đó rồi cho rằng, Khổng Tử nói: “Xét về bản tính thì [mọi người] gần giống nhau, song, vì thói quen mà họ khác nhau”, sau đó đi đến kết luận cho rằng, tính người là trung gian giữa thiện và ác¹).

Khẳng định về bản tính của con người vốn thiện là Mạnh Tử (IV - III tr. CN). Ông cho rằng, chính thiện tính bẩm sinh đã làm cho người bình thường và thánh nhân “giống nhau”. “Nhân, nghĩa, lễ và trí không thâm nhập từ ngoài vào ta, - Mạnh Tử viết, - chúng có sẵn trong ta”².

Người đi ngược với quan điểm của Mạnh Tử là Tuân Tử (khoảng 313 - 238 trước Công nguyên). Tuân Tử căn cứ vào chỗ “bản chất con người vốn ác; còn nếu như nó mang tính thiện là do tác động nhân tạo”. Theo nhận định của A.I. Kôpzev, “qua thời kỳ hai nghìn năm phát triển của Nho giáo - từ Khổng Tử đến Vương Dương Minh - ở đó việc giải quyết vấn đề về mối quan hệ của bản chất con người với thiện và ác trên thực tế được đặt ra và nghiên cứu tới mức tối đa. Bằng chứng về việc tận dụng triệt để trong thực tế các giải đáp có thể có trên phương diện kết hợp cho vấn đề triết học được đặt ra cũng đủ biết rằng, bên trong

¹ Xem thêm: *Vấn đề con người trong các học thuyết truyền thống Trung Hoa*. M., 1983, tr. 208.

² Sđđ, tr. 210.

triết học truyền thống Trung Hoa đã diễn ra quá trình phát triển liên tục. Quá trình này biểu hiện dưới hình thức đặc thù của việc cân nhắc, lựa chọn dần dần tất cả các giải pháp mang tính giả thuyết đối với các vấn đề này hay vấn đề khác vào thời Cổ đại, cũng như việc cân nhắc thận trọng những phối hợp liên quan tới mức tối đa của các giải pháp đó”¹.

Vấn đề thiện và ác, như chúng ta biết, có liên quan mật thiết với vấn đề khắc phục tự do ý chí. Ở đây chúng ta nhận thấy các ý kiến quá tản mạn. Một quan niệm khá điển hình đối với Nho giáo là quan niệm về sự tồn tại của “ý Trời” đối với toàn thể hiện hữu, mà trước hết là đối với con người. “Con người ngay từ khi mới sinh ra đã nhận được đại mệnh, - điều ghi trong “Xuân thu phồn lộc”. - Đó là bản chất (thực thể) của [con người]. [Nó còn bao hàm cả] số mệnh thường biến”². Đại mệnh được hiểu là cái do Trời định đặt và là cái mà đương nhiên con người không thể cưỡng lại được. Còn số mệnh thường biến lại phụ thuộc vào sự nỗ lực cá nhân của con người. Vậy các số mệnh nói trên có liên quan gì với nhau? Chính Đồng Trọng Thư cũng nhận định về vấn đề này như sau: “Trời sinh ra dân. Lúc đó bản tính của dân có tiềm năng trở thành thiện, chứ chưa phải là thiện. Để làm cho bản tính của dân thành thiện, Trời đặt ngôi Thiên tử [cai quản

¹ Sđd, tr. 225.

² *Triết học Trung Hoa Cổ đại. Thời Hán*, tr. 117.

dân]. Ý của Trời là như vậy. Trời ban cho dân bản tính mà không thể [tự] nó thành thiện, còn dân thì nhận được từ Thiên tử sự chỉ giáo ở giai đoạn kết thúc việc [hình thành] bản tính. Thiên tử tiếp tục thực hiện ý Trời, và nhiệm vụ của thiên tử là thực hiện việc [hình thành] bản tính của dân”¹.

Đoạn văn này phản ánh mục đích điển hình đối với truyền thống Nho giáo về: a) phủ định thuyết định mệnh tuyệt đối; b) công nhận không chỉ khả năng, mà thêm nữa là tính tất yếu của nỗ lực và hoạt động của con người nhằm thực hiện các tiềm năng tính thiện vốn có trong con người, tức là nhằm đạt được sự hoàn thiện; c) khẳng định (ở đây chỉ tính đặc thù thuần túy Trung Hoa) “sự thừa lệnh” đặc biệt của Thiên tử trong việc thực hiện bản tính thiện của con người.

Thiên tử thể hiện ý chí của Trời, cho nên có quyền năng vô song. Chính vì thế mà bản tính thiện khởi thủy trong tư chất của con người có được biểu hiện hay không lại phụ thuộc vào thiên tử. Tư chất của con người (theo Đồng Trọng Thư) được so sánh với sự sinh trưởng của cây lúa. Lúa chín là thành quả của hạt. Song không phải hạt lúa nào cũng chín, cũng tương tự, không phải trong mỗi người đều có sự biểu hiện của những tiềm năng vốn có, trong đó có tính thiện ban đầu. Trong cả hai trường hợp

¹ Sđd, tr. 123.

đều đòi hỏi sự nỗ lực hoạt động. Trời ban cho con người tính thiện ở dạng tiềm năng, song để cho nó biểu hiện được cần phải hành động phù hợp với các nguyên tắc giáo dục bắt buộc do Thiên tử thực hiện.

Thiên tử là trụ cột của nhà nước, còn sự tôn kính Thiên tử là nền móng của trật tự cần thiết. Sự kính trọng đó dựa vào phân công chức năng giữa Trời, Đất và Người. Trời sinh, Đất dưỡng, còn người quản lý điều hành tất cả thông qua các qui định và nhạc sao cho phù hợp với lễ. Thiên tử đại diện cho sự thống nhất của tam tài: "... cúng tế, tức là hầu Trời; tự cày ruộng trong nghi lễ tịch điền, tức là hầu Đất; Quan tâm đến mọi người, giáo dục, khai trí họ, đặt ra cho họ các qui tắc, tức là phục vụ Người. Phục vụ cả ba ngôi, Thiên tử khi đó chẳng cần đến bạo lực lẫn hình phạt, mọi người nghe theo Thiên tử, như con cái theo cha mẹ"¹. Dễ dàng nhận đoán được rằng, sự kiến giải tương tự về vai trò của Thiên tử là luận chứng mang tính hệ tư tưởng cho chế độ quân chủ Trung Hoa.

Theo quan điểm của người phương Tây thì đế chế Trung Hoa là sự phân dạng của chính thể chuyên chế phương Đông đã thấm nhuần tinh thần chuyên quyền. Hêgen và những người theo

¹ Trích theo: Vaxiliep L.X. *Vấn đề nguồn gốc tư tưởng Trung Hoa*. M., 1989, tr. 217.

đường lối kiến giải di sản tinh thần phương Đông về lịch sử triết học (Donald Monro, R.Edwards, M.Elvin, S.K.Iang và những người khác) đã đưa ra giả thuyết rằng, nhận thức Trung Hoa về “cái tôi” mang tính “tự phủ định”, hay là “phi nhân cách”, từ đó tên gọi của mô hình Trung Hoa về con người như là “con người rỗng tuếch”. Nhân đạo ở đây là khách thể của sự công khai hoá, và tất cả những gì đáng lẽ là cảm xúc của tính chủ quan bên trong thì lại bị tổ chức hoá từ bên ngoài.

Một ý kiến được phổ biến khá rộng rãi (Marxel Moss, Gerbert Fingarett) cho rằng, truyền thống Trung Hoa không thừa nhận “tính tự trị của nhân cách”, trong nó không có quan niệm về “gián đoạn và cách ly “cái tôi””.

Dĩ nhiên có thể các đánh giá của phương Tây mang dấu ấn theo cách nhìn nhận văn hoá của người khác, cho nên không hiểu được điều là, tại sao nền văn minh Trung Hoa cực kỳ phong phú, được bảo tồn suốt mấy nghìn năm, nếu như ở đó cái cá nhân bị cào bằng hoàn toàn theo nhận định nói trên.

Nhà nghiên cứu Trung quốc hiện đại người Mỹ là Rodzer Ams, người cố gắng khắc phục định kiến rập khuôn được hình thành ở phương Tây đối với phương Đông, đã đưa ra một trong những phương án giải đáp vấn đề nêu trên. Xuất phát từ quan điểm cho rằng, văn hoá Trung Hoa nổi bật là do mối liên hệ chặt chẽ theo cấp độ cá nhân, xã hội và chính trị, Ams đã “rút”

cấp độ cá nhân, hay nói cách khác là “mô hình “cái tôi” từ mô hình tổ chức chính trị của xã hội Trung Hoa truyền thống. Như chúng ta đã biết, Trung Hoa Cổ đại được chia thành “năm khu vực”. Thứ nhất là khu vực trung tâm do nhà vua quản lý; thứ hai là khu vực của các công thần; thứ ba là khu vực bị chinh phục do các quan chấp chính của triều đình nắm giữ; thứ tư là khu vực sinh sống của “dân man di” phần nào đó chịu sự kiểm soát của trung tâm; thứ năm là khu vực “hoang dã” do các man di tự do chiếm giữ. Nhìn chung, “hệ thống mặt trời hài hoà hướng tâm” này, theo ý kiến của R.Ams, đã có trong thể chế chính trị của xã hội Trung Hoa.

Về phương diện xã hội, có một mô hình giống với lễ nghi nằm trong trung tâm gọi là *lễ* hoạt động. Người Trung Hoa phân biệt lễ nghi “tuyệt đối” với các lễ nghi bị thay đổi theo thời. Lễ nghi “tuyệt đối” được gọi là những lễ nghi có cơ sở vũ trụ luận. Đó là những lễ nghi-nguyên lý, nó “giống như trật tự và các quy luật của Trời, bởi vậy nó không thể thay đổi được?.. Chính nó bắt nguồn từ bản tính của Trời”¹. Một trong những lễ nghi hay nguyên lý tuyệt đối đó là tính đẳng cấp của toàn bộ cái hiện hữu. Nói ngắn gọn, mục đích tuân thủ lễ nghi là để duy trì thế giới,

¹ Xem thêm: Kai-wing Chow. *Ritual, Cosmology, and Ontology: Chang Tsai's Moral Philosophy and neo-Confucian Ethics*. — *Philosophy East & West*. Apr. 1993, vol. XLIII, No 2.

trong đó có cả xã hội ở trạng thái ổn định, hoà hợp bằng “phân biệt và phối hợp”.

Chúng ta thử đặt cơ chế “hài hoà hướng tâm” nói trên vào quan niệm Trung Hoa về “cái tôi”. “Cái tôi” này về một số nghĩa giống với vũ trụ mà ở đó, vật chất bao quanh trung tâm được xác định bởi khối lượng có tính chất quyết định, mỗi khi các khối lượng lân cận tạo ra cho nó sự tự do vừa đủ. Cái gì đặc trưng cho không gian vũ trụ đều được nhận thấy trong lĩnh vực của tiểu vũ trụ. Một trung tâm được thiết lập như vậy còn gọi là trung tâm của trường lực, là huyền diệu mà từ đó các lực xuất phát và hội tụ. Bằng phương pháp tương tự, các trung tâm được hình thành tiếp tục liên kết với nhau như tổng các trung tâm mà khi cùng tương tác, chúng tạo ra một trung tâm ly tâm cân bằng, đồng thời hướng việc phân phối lực của trường mình một cách cân xứng xung quanh trung tâm đó. “Cái tôi” cá nhân là một trong những trung tâm mà sự tương tác của nó với tất cả “cái tôi” - trung tâm khác quy định cấu trúc của cái toàn thể, nó được tổ chức xung quanh cái có thể được gọi là trung tâm cân bằng. Như Mạnh Tử từng nói, “tất cả mọi hằng hà sa số đều kết thúc trong tôi”, và “người nào biết sử dụng toàn tâm và toàn trí của mình sẽ chinh phục được bản thân mình, đồng thời khi chinh phục bản thân mình sẽ chinh phục được toàn thể”.

Như vậy, “cái tôi” đồng thời là bộ phận của trường lực chung cũng như trung tâm thiết kế cái toàn thể của mình. Do

mối quan hệ qua lại của con người với xã hội làm xuất hiện không phải sự thống trị và “tinh thần chuyên chế”, mà là sự biểu hiện của “tinh thần tập thể” tốt đẹp đối với cả cá nhân lẫn xã hội nói chung¹.

Truyền thống tinh thần Trung Hoa được đặc trưng không chỉ bằng “mô hình con người “chuẩn mực”, mang “tính tập thể”, mà còn cả tính “cá nhân” được Đạo giáo trình bày một cách đầy đủ nhất. Nếu như con người đối với các nhà Nho được trình bày trước hết như một sinh mệnh xã hội, thì đối với các Đạo sĩ, cái căn bản trong con người là khởi thủy tự nhiên.

Theo học thuyết của Đạo giáo, con người hình như có hai thiên tính. Một là tính tự nhiên do Đạo - duy nhất sinh ra và quyết định (vì thế nên nó là chân lý), hai là nhân tạo do dục vọng vốn có của con người ích kỷ sinh ra và quy định (vì thế mà sai lầm). Từ đó, con người lý tưởng được gọi là người mà trong nó cái thiên tính chân lý áp đảo thiên tính sai lầm. Nó “theo Trời mà cố gắng, hiến cả thiên tính chân lý cho ý chí, không háms lợi, không bị nhân dục lôi kéo. Trời đối với nó là cha, Đất đối với nó là mẹ, âm - dương đối với nó là cơ sở, bốn mùa là sợi ngang của khổ vải. Trời yên là nhờ sự trong sạch, Đất bền vững là do lặng...

¹ Xem thêm: Ams R. Cá nhân trong Nho giáo Cổ điển (mô hình “ảo thuật — trường”). *Trời - - Người — Xã hội trong các văn hoá truyền thống Phương Đông*. M., 1993, tr. 39 — 65.

Lặng và yên là hai trạng thái cái mà nhờ đó lý trí thần thánh được khẳng định; trống rỗng và hư vô là nơi trú ngụ của Đạo. Vì vậy mà người đi tìm cái bên ngoài lại đánh mất cái trong mình, thậm trọng giữ gìn cái bên trong của mình lại bị đánh mất ở thế giới bên ngoài”¹.

Các Đạo gia tỏ thái độ phê phán đối với các Nho gia và Mặc gia, những người dùng sự học “để nghi vấn sự thông thái, sự vu khống hoa mỹ..., để thu hút thêm nhiều người ủng hộ. Họ mua danh vọng và sự nổi tiếng trong thiên hạ bằng ca và nhạc, bằng trống và các điệu nhảy, bằng những đường viền diêm dúa trên quần áo, bằng những bài ca và truyện thuyết. Người ta bày ra nhiều lễ nghi tâng cao và hạ thấp”². Thánh nhân không “thèm để ý tới hình thức bên ngoài như từ thiện và nghĩa..., không quan tâm đến những thứ vui tai hay mắt”, vì thánh nhân “hoàn thiện trong mình nghệ thuật của Đạo”, “thấu đáo trong sự hài hoà của thân hình và tâm hồn”³.

Các Đạo gia tỏ ra thờ ơ hoàn toàn đối với sự thoả mãn bề ngoài về hành vi của mình cũng như điều người khác nghĩ về họ, như vậy thì hành vi của họ phù hợp biết chừng nào với các qui

¹ *Triết học Trung Hoa Cổ đại. Thời Hán*, tr. 55.

² *Sdd*, tr. 52.

³ *Sdd*, tr. 51.

định, các chuẩn mực được xã hội mà cho chấp nhận. Họ không chỉ có thiên hướng quên các quy định và chuẩn mực này mà còn hô hào coi thường: “Cứ xem thường thiên hạ đi thì tinh thần sẽ không bị gông cùm; cứ coi thường đồ vật thì trái tim sẽ được giải thoát khỏi hoài nghi; hãy xem sống cũng như chết, rồi ý chí sẽ không nản; cứ cho các thay đổi với chuyển hoá là một thì tâm nhìn của người sẽ rõ ràng”¹.

Dễ dàng nhận thấy sự hoà nhịp của Đạo giáo với nhiều quan điểm của Phật giáo về tinh thần chống chuẩn mực. Vì vậy điều trở thành qui luật là về sau chúng gặp nhau trên đất Trung Hoa, từ cuộc hội ngộ này đã sinh ra “đứa con chung” - Thiền (tiếng Nhật bản gọi là “dzen”) mà lý tưởng của nó là nhằm vạch ra bản chất khởi thủy, làm thế nào để được tự do như cá trong nước, như chim trên trời, không cần tìm chỗ dựa, chỗ nương thân².

*

* *

Trong văn hoá Hồi giáo, tính chuẩn mực cứng nhắc của mô hình “xã hội” của con người có đạo đức được xây dựng trên quan

¹ Sdd , tr. 60.

² Xem thêm: Grigorieva T.P. Mô hình thế giới của Đạo giáo và Phật giáo. - *Đạo và Đạo giáo ở Trung Hoa*. M., 1982.

niệm định mệnh là phụ thuộc hoàn toàn tất cả hiện hữu vào cái Tuyệt đối tối thượng. Tính tiền định của số mệnh và hành vi con người được khẳng định bằng nhiều tích cổ trong kinh Koran (6:39, 6:134; 7:188 v.v...). Tuy vậy trong kinh này cũng có cả những bài thơ phản bác thuyết định mệnh mù quáng.

Tư tưởng định mệnh từng được các nhà thần học Hồi giáo củng cố và đưa vào cơ sở hệ thống đạo đức của Hồi giáo. Cụ thể nó được phản ánh một cách đầy đủ và rõ ràng trong các tác phẩm của al - Gazaly. Trong luận văn “Phục sinh khoa học về tín ngưỡng” ông viết: ‘Mặt trời, mặt trăng và các vì sao, mây, mưa và đất, tất cả động vật và các sự vật không hồn đều lệ thuộc vào sức mạnh khác, giống như ngòi bút trong tay người viết. Không nên tin rằng, nhà vua biết ký là người làm ra chữ ký. Chân lý ở chỗ người làm ra chữ ký chính là Đấng tối cao. Với tư cách là Đấng toàn năng, Ngài từng nói ... “Đâu phải người ném cái gì đó khi người ném, Thánh Ala ném đấy chứ”’¹.

Ngay từ khi có các quốc vương Hồi giáo đầu tiên, trong đám tín đồ Hồi giáo xuất hiện các cuộc tranh luận và đả phá nhau quanh vấn đề giáo điều tiền định. Mâu thuẫn nội tại của giáo điều này là ở tính bất cập của nó với nguyên lý trách nhiệm của con người trong cách ứng xử của mình. Con người có chịu trách

¹ Abu Hamid al -Gazaly. *Phục sinh khoa học về tín ngưỡng*. M., 1980, tr. 208.

nhiệm về hành vi của mình hay không, tức là những hành vi không phụ thuộc vào bản thân nó mà do Thánh định sẵn hàng thế kỷ? Biết tán thành thế nào cho đúng với quan niệm về Thánh Ala - Đấng vô song và đồng thời lại là Đấng sáng tạo ra tất cả mọi điều thiện? Nếu nó là vô song thì cả thiện lẫn ác đều theo ý chí của nó mà ra, như vậy nó không thể hoàn toàn là điều thiện, còn nếu như Thượng đế là của tất cả mọi điều thiện và cái ác không từ nó mà ra, thì khi đó nó không còn là Đấng vô song nữa và cũng chẳng giải quyết được gì cho số phận con người.

Thuyết định mệnh tuyệt đối bắt đầu bị nghi ngờ khi các tín đồ đầu tiên tham gia vào việc “suy xét” và “tranh luận”. Họ là những cadarit (từ tiếng Arập *cadar* - “số mệnh, kiếp số”). Bản chất của các cadarit, theo nhà sử học Hồi giáo nổi tiếng thời Trung thế kỷ as-Sakhrastany (mất năm 1153), là ở “sự mong muốn tìm ra nguyên nhân của bất kỳ sự vật nào, và điều đó [xảy ra] từ bản chất của kẻ đáng bị nguyên rủa trước tiên (tức là quỷ. - T.G), bởi vì nó đi tìm một là, nguyên nhân sáng tạo, hai là, sự thông thái trong nghĩa vụ tôn giáo, ba là, vì sao cái lợi trong nghĩa vụ lại dồn cho Adam”¹. Cadarit đã bảo vệ tự do ý chí của con người và trách nhiệm đối với hành động của mình trước Thánh Ala.

¹ As-Sakhrastany. *Sách về tôn giáo và giáo phái*. Phần I. M., 1984, tr. 33.

Các nhà thần học-mutazilit cũng lên tiếng ủng hộ học thuyết tự do ý chí. Về thực chất, cuộc luận chiến giữa những người theo thuyết định mệnh tuyệt đối và những người bảo vệ dù chỉ là tự do ý chí tuy ở mức độ vừa phải, cũng đã diễn ra trong suốt tiến trình lịch sử của Hồi giáo, sau đó nó trở nên cực kỳ cấp bách vào các thế kỷ XIX - XX.

Trong sự bất đồng giữa đạo Hồi với Phật giáo hoặc với Đạo giáo đã nảy sinh một mô hình “cá nhân” với những nét chung cho cả ba học thuyết. Chẳng hạn, sự hoàn thiện của bodhishattva Phật giáo và *al-insan al-kamin* Hồi giáo (Con Người Hoàn Thiện) được xác định không phải bởi sự so sánh phẩm chất của họ với phẩm chất của những người khác, mà bởi tính tương quan với Tuyệt đối, về sự gắn gũi với Phật hoặc Ala ở trình độ cao đến đâu, bởi vì tiêu chí lý tưởng thường nằm ngoài hay ít nhất là cao hơn nhiều so với các chuẩn mực (kể cả khi các chuẩn mực này được tôn giáo thần thánh hoá). Tiêu chí đó không phải xuất phát từ thế giới này, nó hướng tới cái siêu nghiệm và đồng thời đóng khung trong “cái tôi” con người.

Việc lựa chọn loại tiêu chí này thực hiện được là do sự chuyển trọng tâm từ bản chất sinh học-xã hội của con người sang nguồn gốc thần thánh, siêu nhiên.

Theo kiến giải suphis, trong con người không có sự phân biệt giữa thần thánh và súc vật, bởi chúng đã hoà vào nhau. Giáo chủ vĩ đại Ibn Arabi giải thích thơ của kinh Koran (75:38) như

sau: “Ô Iblic, điều gì đã ngăn cản ngươi hướng về cái mà Ta tạo ra bằng chính tay mình?” Điều đó chứng tỏ rằng, Adam - Đấng sáng tạo bằng hai bàn tay của mình, mang hai hình thức: Hình thức bên ngoài được tạo thành từ thế giới hiện thực, còn hình thức bên trong tương thích với “tổng hoà các tên thánh và phẩm cách”.

Con người theo nghĩa nòi giống là tồn tại phổ biến mang tính hoàn thiện nhất. Mọi tồn tại khác là sự phản ánh của một trong những thuộc tính vô hạn của Tuyệt đối, riêng con người là sự tổng hoà trong nó tất cả các hình thức biểu hiện của thân thánh, trong nó có toàn bộ cái hiện hữu, toàn bộ thế giới hiện thực được liên kết với nhau. Trong hệ thống *vakhdat al-vudjud* con người là tiểu vũ trụ. Hơn nữa, con người là vòng khâu gián tiếp giữa Thượng đế và thế giới mà ở đó, sự thống nhất của tồn tại vũ trụ và tồn tại mặt đất được bảo đảm.

Ibn Arabi so sánh con người với đá quý trong vòng tròn của con dấu: nó không là cái gì khác ngoài ký hiệu được chạm khắc mà Thượng đế đặt vào các kho báu của mình, bởi vậy nó được gọi là người kế thừa (*khalipha*) của Thượng đế, sự sáng tạo của Thượng đế được nó canh giữ như cái kho đã niêm phong.

Theo kinh Koran (33:72): “Chúng ta đã đưa ra sự thể chấp cho trời, cho đất, cho núi, song đều bị chúng từ chối và sợ hãi; con người mang sự thể chấp đó đến thì...” Điều này được suphis

kiến giải như một sự khẳng định cho rằng, sứ mệnh của con người là làm “chỗ chứa” của Thượng đế.

Để chứng minh vận mệnh nói trên của mình, con người phải hướng tới sự tự hoàn thiện. Bởi vì, nếu trái tim giống như cái gương phản ánh bộ mặt của Thượng đế, để khi nhìn vào đó người ta thấy rõ Ngài, thì cái gương đó phải được “mài nhẵn” sao cho sự phản ánh tương thích với cái được phản ánh (tức là Thượng đế - ND). Như vậy, ý nghĩa cuộc sống của con người là ở việc thực hiện nghĩa vụ cao cả, nó đòi hỏi phải có sự hoàn thiện thường xuyên.

Để làm được điều đó thì mỗi việc tuân thủ các chuẩn mực hành vi do xã hội đặt ra là chưa đủ. Luật pháp là “sự định hướng” trong thế giới của tồn tại hiện tượng, còn đối với người mới bước vào Con đường dẫn tới nhà thờ của tồn tại chân lý thì vai trò “ngọn hải đăng” lại là của các nhà truyền giáo.

Cấp bậc cao nhất trong hàng các nhà truyền giáo suphis là *al-insan al-kamin*. Nếu như ở Ibn Arabi Con Người Hoàn Thiện thiên về giữ **chức năng siêu hình** (cũng có thể đây là trường hợp ngoại lệ) theo nguyên tắc giải quyết vấn đề quan hệ giữa cái một và muôn, chung và riêng, bản chất và hiện tượng, thì trong quan niệm của các nhà suphis sau này, **chức năng tôn giáo** của Con Người Hoàn Thiện đóng vai trò trung gian giữa Thượng đế và con người là vấn đề được đưa lên hàng đầu.

Việc kiến giải mang tính siêu hình và tôn giáo về *al-insan al-kamin* đã cho phép hình thành nguyên lý hoàn thiện đạo đức phụ thuộc vào trình độ trí tuệ của môn đồ. Đối với đa số những người theo học thuyết suphis, thường là những thứ dân, những người mù chữ, thì người định hướng trong quá trình này là giáo chủ. Cuộc đời và hành vi của giáo chủ là tấm gương tốt, được xem là mẫu mực cho mọi người noi theo. Và họ đã làm theo giáo chủ một cách mù quáng thiếu suy xét, để rồi trở thành công cụ trong tay những kẻ dối trá và những nhà cầm quyền muốn bắt những người có ý chí yếu đuối và vụng về phụng sự mình.

Bên cạnh đó, sự giải thích siêu hình về *al-insan al-kamin* vẫn bao hàm không ít tiềm năng đạo đức. Có giả thiết cho rằng, mẫu chuẩn đạo đức, thước đo tính thiện và ác, có thể và cần phải là bản thân con người có khả năng hoàn thiện trên con đường tự nhận thức, nắm bắt “cái tôi” chân lý của mình: “Mục đích và ý nghĩa của Đạo là khám phá ra cái không thể đo được trong chính mình” (al-Pharid).

Quan niệm về Con Người Hoàn Thiện không phù hợp với giáo lý Hồi giáo truyền thống ít nhất là do hai nguyên nhân. Một là, từ quan niệm về con người như là chỗ chứa của Thượng đế và sự quay về với “cái tôi” chân lý của nó có thể xảy ra khi thống nhất với Thượng đế. Từ đó chúng ta có thể đưa ra kết luận logic về tính nội tại tự nhiên của thượng đế đối với con người, song điều đó lại không phù hợp với luận điểm thần học về tính siêu

nhiên tuyệt đối của Thượng đế. Hai là, tự cách đặt vấn đề về khả năng của cá nhân đạt được trình độ *al-insan al-kamin* là sự thách thức đối với tư tưởng định mệnh.

Việc thừa nhận tính tiền định hoàn toàn trong hoạt động đã làm cho con người gia nhập một cách vô thức vào quá trình hoàn thiện mà những người theo trường phái *sufhis* kêu gọi thực hiện. Những người này lấy đó làm cơ sở cho lý luận cũng như thực tiễn của. Từ đó xuất hiện xu hướng hoà nhập tính toàn năng của Thượng đế với tự do ý chí của con người.

Theo Ibn Arabi, tính toàn năng của Thượng đế được biểu hiện ở chỗ bao giờ Ngài cũng là người “ban phát”, Ngài “là người thủ quỹ của mọi khả năng”. Song, Ibn Arabi không bao giờ thừa nhận tính tất yếu và khả năng ngoại lệ. Ông gọi “những người không mạnh về trí tuệ” là những nhà tư tưởng phủ nhận khả năng đích thực và chỉ thừa nhận tính tất yếu tuyệt đối (với tư cách là phạm trù logic và bản thể luận). Ibn Arabi nhận thấy cơ sở để thừa nhận tự do ý chí của con người ở chỗ con người là: nơi chứa các khả năng do Thượng đế ban mà khả năng và trách nhiệm của nó phải thực hiện một cách độc lập:

... Chúng ta thuộc về Ngài,

Song chẳng lẽ chúng ta không tự làm chủ được mình hay sao?

Chỉ một từ □ sẽ □ trong tôi thuộc về Ngài;

Ngài đồng nhất với chúng ta bao nhiêu thì chúng ta được quyền quyết định bấy nhiêu.

Như vậy, tự do ý chí được xem như là ân huệ của Thượng đế. Vậy ý nghĩa của việc cái tối thượng tự nguyện hạn chế tính toàn năng của mình ở chỗ nào? Nó ở trong sự “thử thách” của con người. Tại sao Đấng sáng tạo lại cần phải thử thách con người, chẳng lẽ Ngài không thể cử xuống trần gian một sứ giả nhân từ hay sao? Làm như vậy là để thể hiện tính thiện chân chính của con người, bởi vì, theo nhà thơ-suphis Jalan ad-Din Rumi thì “sự trong sạch chẳng là gì cả, nếu không có sự cám dỗ của thói xấu”. Song cái căn bản không phải ở chỗ đó. Thiện và ác là cần thiết để chỉ ra tính bao trùm của Tôn tại tuyệt đối. Thượng đế là tất cả, cũng có nghĩa là Ngài thể hiện mình ngay cả với tư cách là chưa hoàn thiện và đáng bị phán xét.

Để “trở nên nổi tiếng”, Thượng đế phải xuất hiện dưới hình thức tương phản, do ánh sáng Thượng đế bị tối, muốn nhìn được Ngài lại phải khắc phục sự tối tăm đó. Tư tưởng đó ăn khớp với ý kiến của những người theo học thuyết Platon mới cho rằng, có thể nói về sự hư hỏng của sự vật, chừng nào còn có cái bị hỏng, cũng như về cái ác, chừng nào còn cái lợi.

Thiện và ác biểu hiện với tư cách là những hiện tượng khách quan của các cặp đặc tính Thần thánh: từ bi và báo thù. Chúng thực ra là kết quả **mong muốn** thể hiện mình của Đấng tối cao,

tức là về nghĩa nào đó thì chúng bị quy định. Dừng lại ở đó cũng có nghĩa là thừa nhận sự hiện diện tự nhiên trên đời này của cái thiện và ác, đồng thời cũng đồng ý cho rằng, việc khắc phục cái ác là vô nghĩa. Khi đó không có gì khác ngoài việc làm lành với cái ác đang tồn tại, thừa nhận tính bất hợp lý của việc suy tính và nỗ lực tự hoàn thiện cá nhân cũng như thúc đẩy tiến bộ xã hội. Khi biết được quan điểm ấy sẽ đi tới đâu, các suphis đã cố ý giải thích rằng, mặc dù cái thiện và cái ác mang tính khách quan, con người vẫn thực hiện được sự lựa chọn chúng một cách tự do.

Jalan ad-Din Rumi đã so sánh tự do ý chí với nguồn “tư bản” được người ta sử dụng một cách hợp lý, có lỗi và người nào không biết sử dụng nguồn “tư bản” đó hoặc sử dụng sai, làm hao tổn sẽ đón nhận sự trừng phạt vào ngày Phán xét. Chính Rumi đã thừa nhận rằng, cuộc tranh luận giữa những người theo thuyết quyết định thần thánh với những người phản bác họ không thể giải quyết nổi bằng phương pháp duy lý, bởi vì cuộc tranh luận này cần phải chuyển từ lĩnh vực lý trí sang môi trường tình cảm mà ở đó “trái tim đóng vai trò thống trị”. Bằng tất cả tình yêu hướng vào Đấng tối thượng, con người trở thành một phần của “đại dương” - tức là hiện thực tuyệt đối, và mọi hoạt động do con người thực hiện không phải của con người mà là của đại dương. Tất cả tình yêu đối với Thượng đế đã làm thay đổi biết chừng nào bản thân con người, đến mức đối với nó vấn đề về tự do ý chí cũng mất hết ý nghĩa: nó cảm nhận sự hoà nhập hoàn

toàn với Tôn tại tuyệt đối, và khi đó dĩ nhiên xuất hiện mệnh đề: “Tôi là Thượng đế”.

Mansur al-Khalladur đã tự cho phép mình đưa ra một ý kiến quá táo bạo (vì tội đó ông ta bị xử tử hình công khai năm 922), để đi đến kết luận sau đây: “Linh hồn của Thánh là linh hồn của tôi, còn linh hồn của tôi là linh hồn của Thánh; Ngài thích gì thì tôi cũng thích cái đó, và ngược lại!”. Rumi xem mệnh đề “Tôi là Thượng đế” như là sự hoà giải vĩ đại, và lại nó hoàn toàn không phải là sự đòi hỏi quá cao. Người nào nói câu: “Tôi là kẻ hầu hạ Thượng đế” thì đó chính là người khẳng định sự tồn tại “cái tôi” Thượng đế. Còn người nào nói: “Tôi là Thượng đế”, thì chính người đó khẳng định: “Không có Tôi. Chỉ có Thượng đế mà thôi”.

Tóm lại, theo học thuyết *suphis*, tự do ý chí có nghĩa là sự biểu hiện ý chí không phụ thuộc vào ảnh hưởng của ngoài đời mà sự biểu hiện này được tạo thành cùng với sự lựa chọn của cá nhân. Điều kiện cần thiết của đạo đức là sự phán đoán cá nhân, về cái thiện là gì. Và lại, sự biểu hiện ý chí của *suphis* tuy vậy cũng bị hạn chế và mang tính giả định, bởi vì chỉ có những người được chọn mới có khả năng phán đoán và biết lựa chọn một cách độc lập, số đông còn lại đều bị lệ thuộc vào người chỉ giáo.

Quyền phán xét tự do chỉ có được sau khi trải qua con đường hoàn thiện, cần phải chịu nhiều đau khổ, đạt được trong “sự hành

hạ”, trong việc phấn đấu không mệt mỏi để đạt được chân lý. Sự phát triển đi lên trên con đường [chân lý] được kết thúc bằng “fana”, tức là trạng thái giống như “niết bàn”.

Quan niệm của các nhà triết học Hồi giáo về nguyên tắc con người là gì, và cụ thể con người hoàn thiện hoặc người hiền nhân quân tử có những đặc trưng nào, được hình thành do có quan điểm trái ngược với giáo điều tôn giáo và chịu tác động mạnh của các nhà triết học Cổ đại.

Để lấy ví dụ chúng ta hãy dừng lại ở các quan điểm của al-Pharabi - một trong những gương mặt sáng giá trong lĩnh vực nhân học triết học ở Hồi giáo.

Al-Pharabi đã đặt mối quan hệ của con người với bốn cấp độ của tồn tại. Tồn tại thứ nhất là cái biểu hiện trong con người, ngay từ khi mới sinh, đó là khả năng ăn uống, sau đó là một loạt các khả năng nối tiếp nhau về cảm nhận cái tác động gây cảm giác, ham muốn hoặc từ chối cái gây cảm giác, tưởng tượng và cuối cùng là biết tư duy. Nhờ “sức mạnh của tư duy” con người cảm nhận được các khách thể bằng lý trí, phân biệt được đẹp với cái xấu và nắm bắt được nghệ thuật và khoa học. Sức mạnh tư duy thống trị tất cả mọi thể lực hoặc khả năng khác¹.

¹ Al-Pharabi. *Luận văn triết học*. A. —A., 1970, tr. 267.

Dựa vào những số liệu y học thời mình, al-Pharabi mô tả một cách cụ thể chức năng của các cơ quan khác nhau trong cơ thể con người, đồng thời đưa ra nhận định rằng, tầm quan trọng của não đứng thứ nhì sau tim. Điều thú vị là nhà triết học đã đi ngược với truyền thống của Hồi giáo trong việc phân biệt đối xử giữa đàn ông và đàn bà. Ông khẳng định rằng, “họ, (đàn ông và đàn bà), không phải khác nhau do liên quan đến sức cảm nhận, tưởng tượng và trí tuệ”¹.

Khi con người nắm bắt được các khách thể trí tuệ bằng lý trí thì đương nhiên, trong chính con người đó mọi suy nghĩ, suy tư, hồi tưởng, khát vọng tư biện cũng như những ước muốn đều được thực hiện. Al-Pharabi cho rằng, “Việc chú trọng tới cái có thể đạt được, nhìn chung mà nói, là sự biểu hiện của ý chí tự do. Nếu như nó xuất phát từ cảm giác hoặc từ sự tưởng tượng, thì nó có tên gọi chung với sự biểu hiện của ý chí tự do; nếu nó xuất phát từ suy tư hoặc lập luận thì người ta gọi nó là [thuật ngữ] chung của việc lựa chọn tự do vốn có của chính con người”².

Lý trí con người thực hiện sự nắm bắt các khách thể đầu tiên là thành quả bước đầu của nó. Để con người nhận thức được rút cục cũng chỉ nhằm mục đích là làm cho con người đạt được sự

¹ Sdd, tr. 282.

² Sdd, tr. 288.

hoàn thiện cao nhất - đó là hạnh phúc. Hạnh phúc được al-Pharabi định nghĩa như là “cái thiện phải tìm cho chính mình”, nó nằm trong cái mà “tâm hồn con người luôn vươn tới trình độ hoàn thiện mà ở đó, sự tồn tại trong vật chất của nó không còn ý nghĩa gì nữa, bởi vì nó liên kết với tổng hòa các tồn tại độc lập với thân thể, liên kết với các thực thể tách rời khỏi vật chất, đồng thời bằng cách đó mà tồn tại vĩnh viễn”¹. Nhận định như vậy về hạnh phúc nhằm mục đích nhắc người ta nghĩ đến sự mô tả trạng thái của nhà thần học từng đạt được trình độ hoàn thiện cao. Tuy nhiên, lập luận tiếp theo của nhà triết học về thành phố từ thiện và cuộc sống của những con người từ thiện ở đó chứng tỏ rằng, khái niệm hạnh phúc mang đầy ý nghĩa xã hội đối với al-Pharabi.

Động cơ chủ đạo (leitmotiv) của “Luận văn về các quan điểm của người dân thành phố từ thiện” là đề tài về bản chất tự nhiên của con người. “Chỉ có thông qua sự hợp tác của nhiều người vốn hiểu biết giúp đỡ nhau mà ở đó, mỗi người biết đem đến cho người khác chút ít cái cần thiết cho sự sống, - nhà triết học Ả-rập viết, - thì con người mới có được sự hoàn thiện và theo bản chất của mình nó luôn phấn đấu để trở thành người hữu ích”². Thành phố từ thiện, tức là một xã hội lý tưởng có trách

¹ Sđđ, tr. 288 — 289.

² Sđđ, tr. 303.

nhệm bảo đảm các điều kiện thuận lợi cho việc **lựa chọn tự do** (T.G. nhấn mạnh), sự lựa chọn này cho phép mọi người được trở nên hạnh phúc¹. Ngược lại, một thành phố bất hảo hoặc “lạc lõng” là thành phố trùng hợp “với giả định cho rằng, hạnh phúc sẽ có khi kết thúc cuộc đời này”, “người dân thành phố đó không bao giờ biết đến hạnh phúc, và trong đầu họ không bao giờ có ý nghĩ vươn tới hạnh phúc”².

Al-Pharabi đã so sánh thành phố từ thiện với một cơ thể khoẻ mạnh mà ở đó, tất cả các bộ phận của nó đều thực hiện các chức năng được phân công và hoạt động một cách nhịp nhàng. Ông khẳng định rằng, trong xã hội cần sự tuân thủ một trật tự với sự phân cấp nhất định. Cấp cao nhất là người đứng đầu, hơn hẳn những người còn lại bởi những khả năng và lòng nhân từ của mình. Tiếp đến là những người gần với người đó về phẩm chất riêng mà mỗi một phẩm chất trong đó tùy thuộc vào nguyện vọng cá nhân và những khả năng để tiến hành các hoạt động nhằm đạt được mục đích mà người đứng đầu theo đuổi. Thấp hơn nữa là những người hoạt động phù hợp với các mục đích của những người thứ hai. Sau những người này là những người hoạt động phù hợp với các mục đích của những người thứ ba. Cứ như vậy mà các thành viên khác nhau tập hợp lại ở thành phố, họ

¹ Sdd, tr. 305.

² Sdd, tr. 322, 325.

được phân công hoạt động đến từng người để thực hiện mục đích cuối cùng và đến lượt những người còn lại chỉ biết phục vụ mà không hề được ai phục vụ lại. Những người này được xếp vào đẳng cấp thấp, đồng thời là những người có địa vị thấp nhất¹.

Người đứng đầu thành phố từ thiện, thứ nhất, có thể là người vốn có năng lực về quản lý, thứ hai, là người có chí thể hiện những khả năng vốn có của mình. Al-Pharabi khẳng định rằng, con người trở thành người thực sự khi nó tạo được cho mình một hình thức tự nhiên, có thể và sẵn sàng trở thành tài giỏi trong hoạt động. Ngay từ đầu con người đó có lý trí khổ đau. Đến trình độ tiếp theo lý trí khổ đau chuyển sang lý trí hoạt động, còn lý trí hoạt động này đến lượt mình dẫn đến sự xuất hiện của lý trí thu được. Nếu lý trí khổ đau làm vật chất cho lý trí thu được, thì lý trí thu được sẽ làm vật chất cho lý trí của con người hoạt động. “Cái gì đã được bổ sung đầy đủ đều bắt nguồn từ Thánh Ala, - Al-Pharabi viết, - nó tiếp tục được chuyển tới lý trí hoạt động, được Ngài đưa tới lý trí khổ đau của nó thông qua bước trung gian của lý trí thu được, sau đó mới đến khả năng tưởng tượng hình dung của nó. Và con người này nhờ Ngài ban cho lý trí cảm nhận của mình mà trở thành nhà thông thái, nhà triết học, thành người có lý trí hoàn thiện. Nếu cái Ngài ban mà đi thẳng vào khả năng hình dung của ai thì người đó sẽ trở thành nhà tiên

¹ Sdd, tr. 306 — 307.

tri, biết trước được tương lai và kiến giải được các sự kiện cụ thể đang diễn ra... Người như vậy có trình độ cao về sự hoàn thiện của nhân loại, đồng thời là người có trạng thái hạnh phúc cao nhất. Tâm hồn của nó cũng được hoàn thiện khi liên kết với lý trí hoạt động”¹. Chính con người này được mệnh danh là *imam* (danh hiệu người lãnh đạo cao nhất trong Hồi giáo, giống như người cha tinh thần - ND), có đủ khả năng trở thành người đứng đầu thành phố từ thiện.

Quan điểm của al-Pharabi về con người và xã hội đều chịu ảnh hưởng rõ rệt của Aristot (chẳng hạn, khi ông lập luận về tâm hồn của con người và sức mạnh-khả năng vốn có của nó), của Platôn (cụ thể, các quan niệm của ông về sự lãnh đạo lý tưởng trong “Nhà nước”), của phái Platôn mới (khi trình bày quá trình tận thế, mãn hạn của các cấp độ tồn tại). Trong khi đó, al-Pharabi lại muốn làm cho các ý niệm của các nhà tư tưởng Hi-Lạp thích nghi với điều kiện của xã hội Hồi giáo, làm cho chúng hoà đồng với các quy định về tính bất phân của chính quyền tinh thần và thế tục, về lý tưởng của nền quân chủ thần trị.

Người ta coi al-Pharabi là nhà tiên tri của Ibn Khandun (1332 - 1406) - nhà tư tưởng lớn, một số sử gia khẳng định ông là người sáng lập ra ngành xã hội học. Thậm chí đôi khi người ta

¹ Sđd, tr. 316.

còn gọi ông là bậc tiền bối của chủ nghĩa duy vật lịch sử, “một nhà mácxít trước Mác” hay còn gọi là “ông Mác Arập”.

Đến thế kỷ XIV, khi triết học và ngay cả thần học kinh viện ở Hồi giáo dường như hoàn toàn bị chinh phục bởi học thuyết Khanbalit mới (xu hướng bảo thủ nhất của Hồi giáo chính thống), tác phẩm còn lại của Ibn Khandun được xem là độc nhất. Hai phương diện mà ông đóng góp vào di sản triết học mang ý nghĩa đặc biệt. Đó là việc kiến giải một cách cặn kẽ và phê phán phái tiêu dao Arập cũng như việc thiết lập nền triết học đầu tiên về lịch sử trong lịch sử Hồi giáo. Một trong những tác phẩm quan trọng nhất của ông là *Mucadima* (“Prolegomen”). Tác phẩm này là phần mở đầu của luận văn “Đại lịch sử”.

Trong *Mucadima* Ibn Khandun đã phê phán các nhà triết học đồng thời đưa ra kết luận cho rằng, siêu hình học nhìn chung không thể giải quyết được một vấn đề nào liên quan đến số phận của con người cũng như sự giải thoát nó. Một “thành quả” duy nhất của siêu hình học là khả năng của nó làm cho trí óc “thông minh hơn” bằng việc bồi dưỡng mọi người phương pháp lô gíc “làm quen với chân lí”. Mặc dù phương pháp này có một số thiếu sót, nhưng ông vẫn cho rằng, chúng là những phương pháp tốt nhất trong các phương pháp được biết đến từ trước đến nay. Tuy vậy, Ibn Khandun hướng dẫn sử dụng nó chỉ sau khi làm quen một cách nghiêm túc với các khoa học tôn giáo, cụ thể là việc kiến giải kinh Koran (*tafsir*) và luật pháp học Hồi giáo (*phikh*).

Lý thuyết của Khandun về lịch sử và văn minh, nhìn chung là kết quả của mục đích mang tính phương pháp luận thực chứng kết hợp với thế giới quan tôn giáo và thậm chí với cả thế giới quan thần học của ông. Mặc dù Ibn Khandun khẳng định sự phụ thuộc của quá trình lịch sử vào ý chí của toàn năng, ông vẫn xây dựng học thuyết của mình về lịch sử dựa trên các tư liệu kinh nghiệm về địa lý, khí hậu, sinh thái và văn hoá.

Ông đã xác định phương hướng cơ bản cho cơ cấu xã hội học của mình như bộ môn “vật lí xã hội”, đồng thời lấy nền vật lý thời đó vốn phát triển các quan niệm của Aristot về tự nhiên làm mẫu. Thế giới tự nhiên đối với ông là một thế giới “có trật tự và hoàn thiện mà ở đó các nguyên nhân đều có liên quan đến hậu quả, các thiên hà thể liên kết với nhau, một số vật thể hiện tồn này chuyển hoá thành những vật thể khác, sự kỳ diệu của nó là vô tận, nó là vô biên”¹.

Con người luôn gắn liền với tự nhiên. Sự ảnh hưởng lớn nhất đối với nó là nhiệt độ của không vốn lại khác nhau trong bảy “môi trường” khí hậu. Ibn Khandun tiếp tục theo đuổi đường lối tự nhiên trong các công trình của những người đi trước mình, cụ thể là al-Pharabi và Ibn Rusđ trong việc giải thích sự đa dạng về khả năng tâm lí của mọi người trong văn hoá và tổ chức xã hội của họ.

¹ Trích theo; Ignachenco A.A. *Ibn-Khandun*. M., 1980, tr.50.

Ibn Khadun viết rằng, con người không chỉ là tồn tại tự nhiên mà còn là tồn tại xã hội theo nghĩa “cần có sự liên kết hoặc cái gọi là “bảo hiểm”¹. Con người không thể nuôi sống và bảo vệ mình thiếu sự tác động qua lại với những người khác, bỏ lẽ, “sự hợp tác là cần thiết đối với giống người... thiếu nó sự tồn tại của con người không thể xem là đầy đủ”².

Một trong những luận cương quan trọng của Ibn Khandun là khẳng định cho rằng, “Những điều kiện mà ở đó các thế hệ khác nhau đang sống tùy thuộc vào việc mọi người tìm kiếm các phương tiện để sống như thế nào”³. Những người theo đường lối tự nhiên trong việc tìm kiếm phương tiện sống như làm ruộng, chăn nuôi là những người sống trong tình trạng lạc hậu, đó là những người không biết tìm kiếm cái cần thiết cao hơn.

Khi xuất hiện sự thừa thãi, vượt lên trên các nhu cầu tối thiểu thì xã hội con người chuyển từ trạng thái lạc hậu sang trạng thái văn minh. Ibn Khandun xem trạng thái thứ nhất mạnh hơn trạng thái thứ hai. Trạng thái thứ hai đến lượt mình chắc chắn kéo theo sự thừa thãi, thụ động, trì trệ và cuối cùng là huỷ diệt.

¹ Sdd, tr. 126.

² Sdd, tr. 128

³ Sdd, tr. 131.

Ông cho rằng, nhà nước trải qua quá trình tồn tại gồm năm thời kỳ là: 1) thời kỳ củng cố, lúc này nhà nước quân chủ dựa vào sự ủng hộ tích cực của nhân dân để thiết lập; 2) thời kỳ bạo hành, khi nền quân chủ độc chiếm chính quyền và cắt giảm mối liên hệ với các đồng tộc; 3) thời kỳ những kẻ cầm quyền lạm dụng quyền lực; 4) thời kỳ của những cuộc hoà giải nổi bất bình của nhân dân; 5) thời kỳ tan rã và huỷ diệt.

Trong lập luận của Ibn Khandun về các quy luật phát triển xã hội rõ ràng đã chịu ảnh hưởng của “Anh em trong sạch” (hội triết học-tôn giáo bí mật xuất hiện vào thế kỷ X ở Baxr). Hội này khẳng định tính chu kỳ của sự phát triển xã hội: “... mỗi nhà nước có một thời để phát triển cũng như giới hạn mà tại đó nó bị huỷ diệt”. Tuy nhiên, những người đi trước Ibn Khandun chỉ chú ý đến phương diện **chính trị** của chu trình này, còn Khandun đã nhấn mạnh không chỉ mối liên hệ của các nhân tố chính trị với kinh tế, mà còn chú trọng tới chính các nhân tố kinh tế ở những điều kiện mà “con người tìm kiếm phương tiện tồn tại”.

*

* *

Đã đến lúc phải trở lại với đoạn kết cho chương trên và thử làm rõ cái được đề cập trong đoạn kết này: Hiểu thế nào về các quan điểm của những học phái tư tưởng phương Đông vốn thống nhất trong sự đối lập với các quan điểm phương Tây khi nói đến vị thế của con người trong thế giới? Nói đến quan điểm “phương Tây” ở đây trước hết nói là nói đến nhận thức bản tính của con người và vị thế của nó trong thế giới mà nhận thức này được hình thành dưới ảnh hưởng của tinh thần Phục hưng và Khai sáng châu Âu (mặc dù cái tiền đề của nhận thức đó đã từng có ở tư tưởng cổ điển Hi Lạp và La Mã). Chúng tôi xin lưu ý rằng, tính đối lập Đông — Tây trên thực tế đã trở thành đối tượng tranh biện từ cuối thế kỷ XVIII.

Tính chất chung của các quan điểm “phương Đông” mang tính hai mặt. Một mặt là hướng về tự nhiên, mặt khác hướng tới xã hội. Trong trường hợp thứ nhất cái thiên hướng chung theo chủ nghĩa nhân học vũ trụ bộc lộ khá rõ nét đối với nhiều trường phái văn hoá độc đáo như Ấn Độ, Trung Quốc và Hồi giáo, nó đối lập với thuyết con người là trung tâm của châu Âu. Chính vì vậy mà sự đồng cảm trong các mệnh đề của các nhà triết học tiêu biểu phương Đông là đương nhiên. Các mệnh đề đó biểu hiện thái độ phê phán đối với qua điểm phương Tây. Chúng tôi xin đơn cử hai thí dụ. Tác giả của trích dẫn thứ nhất là một trong những nhà triết học Trung Quốc hiện đại có uy tín, Giáo sư

Đại học Tổng hợp Havót Đỗ Duy Minh viết rằng: “Mô hình lối sống của con người mà Nho giáo đưa ra mang tính con người vũ trụ theo nghĩa chung luôn liên kết với nhau và tương tác mạnh giữa thế giới nhân học và trật tự vũ trụ”¹. Sự giống nhau đến kỳ lạ đó với điều nêu trên là những khẳng định nhất quán của nhà tư tưởng Hồi giáo thế kỷ XX Seiid Husein Nasr trong các công trình của mình như sau: “Tín đồ đạo Hồi nhận thấy bản chất con người không phải trong bản tính của thần “Titan” hay “Prômetei” của nó từng anh dũng chống lại “ý trời”, mà trong vị thế *abd Ala*, tức là nô lệ của Chúa với nghĩa vụ “không phải chế ngự thiên nhiên một cách ích kỷ và thiếu lý trí cũng như thống trị nó, mà làm thế nào đó để sống hoà hợp với tự nhiên”².

Tuy nhận thức về trật tự vũ trụ ở Trung Quốc và thế giới đạo Hồi không hoàn toàn giống nhau, song trên phương diện phê phán quan điểm phương Tây ở cả hai trường hợp lại giống nhau. Theo Đỗ Duy Minh, “niềm tin của tư tưởng Khai sáng vào công cụ duy lý đã bị Phaustơ nung nóng bởi khát vọng khám phá, tìm hiểu và chinh phục”, cũng như trong các trào lưu tư tưởng phương Tây hiện đại “đã đối đầu hoàn toàn với tập quán của con

¹ Tu Weiming. *Chinese Philosophy: A Sinoptic View. — A Companion to World Philosophies*. Ed. By E.Deutsch and R.Bontekoe. Oxf., 1999, c. 7.

² Nasr S.H. *A Young Muslim's Guide to the Modern Worrlđ*. Chicago, 1994, c. 38.

tim Trung Hoa” và “tung ra những thách thức cho mọi phương diện của thế giới Trung Hoa”¹.

Đối với S.H. Nasr không hề có mảy may hoài nghi nào về “sự thông thái vĩnh hằng của các truyền thống khác nhau và tri thức truyền thống đã thành cốt tuỷ của các tôn giáo chính thống. Chúng đối lập với tất cả những gì làm cho triết học hiện đại quan tâm nghiên cứu từ thời Phục hưng”².

Mặt chung thứ hai của phương Đông theo giao diện quan hệ với phương Tây như trên đã đề cập, có liên quan đến mối quan hệ của con người với xã hội. Trên thực tế, mối quan hệ đó là đặc trưng không chỉ đối với quan điểm Đông — Tây, nó vạch định sự khác biệt có tính nguyên tắc giữa cái gọi là xã hội tự do truyền thống và hậu truyền thống. Luận cứ của khẳng định trên trở thành hiện thực khi xem xét một trong những khái niệm “công bằng”. Mặc dù khái niệm được chỉ ra có quan hệ với phạm trù giá trị phổ biến của con người, song trên thực tế ý nghĩa của nó luôn được xác định bởi những giới hạn của hệ thống các giá trị văn hoá.

Chẳng hạn, đối với xã hội truyền thống có ít nhất bốn quan điểm diễn hình về lý tưởng công bằng, chúng khác về nguyên tắc so với các quan điểm vốn có của lý thuyết hậu truyền thống.

¹ Tu Weiming. *Chinese Philosophie*, c. 22.

² Nasr S.H. *A Young Muslim's Guide*, c. 178.

Thứ nhất. Trước khi xuất hiện xã hội phương Tây tự do đã có hai loại hình chế định đạo đức phổ biến: đó là quyền uy và thiêng liêng hoá tôn giáo. Các nền văn minh Ấn Độ, Hồi giáo và Thiên Chúa giáo (kéo dài đến tận thời Cận đại) được đặc trưng bởi sự thừa nhận đạo đức như là hệ thống các chuẩn mực hành vi đạo đức, được phú cho các giáo lý tương ứng. Trong thế giới Hồi giáo chẳng hạn, chỉ có Thánh Ala được công nhận là nguồn gốc của mọi luật lệ, trong đó có cả quy tắc đạo đức. Từ đó dẫn đến phủ nhận quyền lập pháp con người, đòi hỏi phải tuân thủ một cách tuyệt đối luật lệ của Ala - đó là *sariat*. Thủ lĩnh Djamahiri của Libi là Miammar Kadhafi đã có những lời phát biểu hùng biện trong “cuốn sách Xanh” rằng: “Luật pháp chân chính của bất kỳ xã hội nào đều có thể là truyền thống, có thể là tôn giáo□ Hiến pháp không phải là luật pháp của xã hội, bởi vì con người làm ra nó... Các bộ luật phi tôn giáo, phi truyền thống do một người làm ra để sử dụng chúng vào việc chống người khác. Tóm lại, các bộ luật đó không thể áp dụng được, vì chúng không có nguồn gốc tự nhiên...”¹.

Một tấm gương sáng giá hơn về hệ thống đạo đức quyền uy do xã hội Trung Quốc đưa ra là truyền thống Nho giáo mang tính quy định. Như chúng ta đã biết, quan niệm của Nho giáo sơ kỳ về ý Trời đã quy định vận mệnh của con người và mọi sự việc

¹ Qaddafi M. *The Green Book*. Vol. 1. Tripoli, [s.a.], c.68-69, 76-77.

của quốc gia. Trong tư liệu cổ Kinh Thi và Kinh Thư có nói về đặc tính cơ bản của Trời là mệnh, tức là “Thiên mệnh”. Mệnh được xem như là “sự uỷ nhiệm” mà Trời giao phó cho vua. Nếu ông vua nào sử dụng không đúng “sự uỷ nhiệm đó” thì Trời sẽ chuyển cho một người khác.

Tuy nhiên, Tuân Tử lại quan niệm “đạo” của xã hội là do Thánh nhân làm ra (những vị vua huyền thoại thời tối cổ). Từ đó cho phép đưa ra định nghĩa về truyền thống chính trị Trung Hoa như là “một nền dân chủ của những người đã chết” (R. Ams) theo nghĩa của một truyền thống từ chối sự lệ thuộc vào số ít, nói cụ thể hơn về lượng là thiểu số, tức những người đang sống, đồng thời thừa nhận quyền của đa số thuộc về những người đã chết - đó là tổ tiên.

Thứ hai. Thực hiện sự công bằng trong các truyền thống văn hoá được suy xét trong những phạm trù của thế giới bên ngoài. Ở đạo Hồi sự công bằng được xem xét một cách long trọng vào ngày Phán xét, khi Thượng đế thưởng hoặc trừng phạt người nào đã làm điều thiện hoặc tội lỗi nơi trần thế. Không phải con người và xã hội, mà chỉ có Thượng đế mới thể hiện sự công bằng đến cùng: “Ai làm được việc thiện, thì người đó được Thượng đế ban phúc và lộc; ngoài ra còn làm cho gương mặt của họ không bị dơ bẩn và không bị hạ nhục. Đó là những người được lên Thiên đường và tồn tại vĩnh hằng ở đó. Còn những ai làm những điều

ác thì phải gánh lấy hậu quả như họ từng gây ra cho người khác. Những người đó sẽ bị sỉ nhục, không có sự che chở nào của Thánh Ala. Gương mặt của họ bị đêm đen bao phủ. Họ phải nằm trên giàn hoả thiêu và suốt đời bị cháy trụi” (10:27-28).

Theo thuyết *samsara* của Ấn Độ, sự di dời của linh hồn sau cái chết của thể xác, tức là cái vỏ bọc bên ngoài bị huỷ diệt, là sự chuyển từ hình thức thân thể này sang hình thức thân thể khác, đó là con người có địa vị thấp hay cao, động vật hay sâu bọ, cây cỏ hay là những ông tiên. Sự di dời của linh hồn như thế nào là phục thuộc vào karma (nghiệp) — sự công bằng được thực hiện đúng như vậy.

Thiên hướng phục cổ là đặc trưng nhất đối với truyền thống Trung Hoa. Tư tưởng quay trở về với trật tự “thời hoàng kim” xa xưa là xuất phát điểm của mọi đề án cấu trúc vũ trụ nhằm mục đích công bằng (đại đồng, thái hoà, thái bình).

Thứ ba. Mối tương liên của công bằng với “một tập thể xác định mà cá nhân con người phụ thuộc vào đó. Những tập thể như vậy có thể là đẳng cấp, cộng đồng, tầng lớp, công đồng tôn giáo v.v... Có sự thưởng phạt khác nhau đối với các hoạt động thiện ác như nhau, chẳng hạn đối với những người thuộc đẳng cấp nhà binh — *Ksatria* chiến đấu anh dũng ngoài mặt trận kéo theo hành động bạo lực, giết người. Họ không những được tha thứ về hành vi của mình, mà còn được thưởng, trong khi đó đối với các

đẳng cấp còn lại ở Ấn Độ, nếu làm như vậy là phạm tội. Trong xã hội truyền thống mà “sự phân công lao động phân tầng (Mac Veber) là đặc trưng vốn có của nó, thì con người phải có nhiệm vụ thực hiện những chức năng phân công theo quy định của cộng đồng xã hội mà nó lệ thuộc. Công bằng ở đây được đền đáp phụ thuộc vào mức độ thành tích mà cá nhân đó đạt được thể theo đạo đức và chuẩn mực hành vi của tầng lớp xã hội nơi nó sinh ra và trưởng thành.

Theo truyền thống Ấn Độ, một truyền thống có liên quan với *darsan* — tức là các trường phái triết học Balamôn (Sankhia, Iôga, Vaisesic, Nija, Mimasa và Vêdanta). Tư tưởng về chính nghĩa khác với nhận thức phương Tây ở chỗ nó không bị quy về bình đẳng. Bất bình đẳng về những khả năng mà tự nhiên phú cho con người khi kết hợp với sự bất bình đẳng về vị thế văn hoá và xã hội của nó (được bảo đảm trước hết bởi hệ thống đẳng cấp) là cực kỳ cần thiết, nếu thiếu nó thì xã hội sẽ không là gì cả. Bởi thế mà một trong những nhà triết học có uy tín nhất Ấn Độ là Đaja Krishna đã khẳng định rằng, bất bình đẳng cũng có lý của nó¹.

Krishna chỉ ra rằng, truyền thống Ấn Độ đòi hỏi kết hợp sự bình đẳng không chỉ với việc duy trì sự khác biệt về địa vị xã

¹ Xem: Krishna D. *Democracy and Justice: Presupposition and Implications*. --- *Justice and Democracy: Cross — Cultural Perspectives*. Honolulu, 1997, c. 217-229.

hội, mà cả việc thừa nhận giá trị của những khác biệt đó. Theo ý kiến của ông, ở Ấn Độ luận chiến xung quanh vấn đề có nên bảo tồn hoặc phủ nhận những khác biệt căn bản hay không, đã đi đến chỗ chú trọng mối tương liên giữa Atman và Brahman, tức là “cái tôi” với cái tuyệt đối, hoặc không bao giờ chú trọng đến mối quan hệ giữa các cơ thể. Mối quan hệ của những người có địa vị xã hội khác nhau đối với cái tiên nghiệm cũng giống như mối quan hệ giữa cái bình đẳng và cái bất bình đẳng. Tất cả đều bình đẳng như nhau xét theo trường hợp khi cái gọi là tiên nghiệm bị tước bỏ. Mặt khác, chúng không thể gọi là bình đẳng như nhau theo nghĩa không phải tất cả mọi người đều tự ý thức được trường hợp tước bỏ đó hoặc ý thức được nó ở mức độ khác nhau.

Một khẳng định nữa mà Krishna cho là sai lầm là sự bình đẳng sẽ đạt được bằng việc làm cho sự bất bình đẳng của mọi người giảm xuống đến mức tối thiểu. Hơn nữa, theo ông ta, tự ý định làm giảm sự bất bình đẳng sẽ bị thất bại không chỉ bởi sự đa dạng chính là bản chất của hiện thực, mà bởi ý định đó song hành với sự cao bằng mang tính cưỡng chế, và cái đó nhất định kéo theo sự bất bình đẳng giữa kẻ cưỡng chế với những người bị cưỡng chế.

Việc thừa nhận sự bất bình đẳng cũng đặc trưng cho cả truyền thống Trung Hoa khi nguyên tắc phân cấp xã hội đã tạo thành cơ sở của truyền thống này. Quan niệm Nho giáo về xã hội từ thiện (tiếp đó là xã hội công bằng) phải có sự hoà hợp xã hội

mà sự hoà hợp này có được và được duy trì là nhờ sự tuân thủ *lễ* và thuyết *chính danh*. Hai nguyên tắc này được xem là bất biến về nội dung của các vai trò xã hội: “Vua cho ra vua, quan ra quan, cha ra cha, con ra con”. Quan điểm Trung Hoa về con người theo nguyên tắc mà nói là không đề cập gì đến bình đẳng.

Một vấn đề khác nảy sinh khi đề cập đến xã hội hậu truyền thống. Ở đây sự phân công lao động “mang tính chức năng”, tức là vị trí của con người trong xã hội trong xã hội phân chia đẳng cấp được xác định bởi chức năng do nó đảm nhận, khi chức năng đó thay đổi thì nó có thể thay đổi luôn cả vị thế xã hội của mình. Như vậy, công bằng được đền đáp bằng việc tính đến hoạt động đặc biệt của chính con người biết chịu trách nhiệm cá nhân. Không phải ngẫu nhiên mà luật pháp nước Anh đề ra việc trả công theo cống hiến”, còn luật pháp nước Pháp quy định “việc thừa nhận và tôn trọng quyền và phẩm giá của mỗi người”.

Thứ tư. Công bằng được xem xét một cách đặc biệt trong mối quan hệ với nghĩa vụ mà lại không tính gì đến quyền của con người. Lưu ý rằng, trong tiếng *sanskrit* không hề có từ “quyền”. Những từ đồng nghĩa với nó là *icta*, *nhiajata*, *dharma*.

Trong Phật giáo, tư tưởng công bằng xã hội liên quan đến phạm trù mấu chốt là *sunhiata* (không) và quan điểm *tự giác ngộ*. Khác với kiến giải khá phổ biến về “không” như là phủ nhận sự vật, cái “không” ấy có thể được hiểu như là dấu hiệu tác động qua lại và lệ thuộc vào nhau của mọi hiện hữu.

Nói đến *tự giác ngộ* xét về mặt khái niệm là chúng ta đề cập đến ý thức về thống nhất của chúng ta với những cái khác, về chính cái không và sự lệ thuộc sâu sắc của chúng ta vào mọi cái không phải là ta.

Như chúng ta đã biết, triết học phương Tây thường giải thích sự công bằng như là sự thể hiện nào đó của các nguyên lý điều chỉnh hành vi mọi người và mối quan hệ qua lại của họ. Theo quan điểm Phật giáo thì bất kỳ lý thuyết nào cũng bị hoài nghi, tức là những lý thuyết muốn tạo ra các nguyên tắc hoặc chuẩn mực nào đó, để trên cơ sở của chúng có thể phán xét được về công bằng. Trong Phật giáo, công bằng là những gì xuất phát từ khổ đau. Khổ đau được hiểu là phương châm của Phật giáo trong việc thừa nhận *sansara* - đó là những mắt xích luân hồi của linh hồn, từ đó chúng ta mới có mối liên hệ với tất cả các sinh thể (do linh hồn của con người sau khi lìa khỏi xác chết tiếp tục đầu thai vào người khác, vào động vật hoặc sâu bọ). Do phương châm xuất phát như vậy nên để có sự công bằng, không nên khư khư giữ quan điểm nhân đạo nào đó về cái được gọi là công bằng; điều giản đơn là phải đối xử với những người khác thật chân thành, mềm dẻo, sẵn sàng nghĩ lại điều mình phán, biết tập trung sự chú ý của mình không phải vào sự bất đồng, mà vào cái cho phép chúng ta đạt được sự nhất trí với những người khác.

Quan điểm đạo đức Trung Hoa truyền thống cũng y hệt như vậy, đúng ra đó là hệ thống các trách nhiệm hơn là pháp luật. Để biểu thị khái niệm công bằng trong ngôn ngữ Trung Hoa người

ta dùng chữ tượng hình là “nghĩa”. Chữ này là phạm trù cơ bản của triết học Trung Hoa, cụ thể là Nho giáo. Nghĩa là đặc tính liên kết hữu cơ của bản tính cá nhân con người, nó đứng trong “ngũ thường” với “nhân”, “lễ”, “trí”, “tín”. Thật thú vị khi chữ tượng hình “nghĩa” được dịch ra không chỉ là công bằng, mà còn được hiểu là “nghĩa vụ” (trách nhiệm, tinh thần trách nhiệm, ý thức gia giáo, đúng mực, v.v...)

Những khác biệt có tính nguyên tắc được biểu hiện trong các phương thức tư duy phương Tây và Hồi giáo-Arập về khái niệm “công bằng”. Trong văn hoá Hồi giáo-Arập “công bằng” được giải thích như là “ban thưởng công vụ” hay là “khẳng định chân lý”. Điều đó không phải là phương thức cào bằng các cơ hội của các thành viên cụ thể của xã hội, mà là cách thức tồn tại ôn hoà và phối hợp với nhau một cách chặt chẽ. Công bằng trong nhiều trường hợp được quy về sự duy trì sự hài hoà vốn có ban đầu đã bị phá vỡ.

Vận dụng hình ảnh chiếc cân đĩa (một trong những hình ảnh tối cổ điển hình của ý thức phương Tây và Arập), A.V.Smirnốp khẳng định rằng, khi ý thức phương Tây chú trọng vào cái đĩa của cân và những gì chứa đựng trong đĩa đó, thì ý thức Arập cổ điển lại chú trọng vào điểm giữa của cái cân và quan sát kim của nó đã đạt được sự thăng bằng hay chưa”¹.

¹ Smirnốp A. Công bằng (Kinh nghiệm nhân thức giao tiếp). — *Triết học Arập Trung thế kỷ. Những vấn đề và giải pháp*. M. 1998. tr. 289.

Ở phương Tây có một quan niệm được chấp nhận là công bằng chưa thể có, chứng nào nó chưa được xác lập. Đó là việc của cơ quan lập pháp. Để tiến tới lý tưởng đó, cần phải có sự vận động, tiến bộ. Thực chất của đời sống xã hội nằm trong sự vận động đó. Trong văn hoá Hồi giáo-Arập *véc tơ* vận động hoàn toàn khác, bởi vì công bằng không được xác lập, mà là khôi phục sự công bằng và hài hoà đã bị mất.

Xã hội hậu truyền thống, hay còn gọi là xã hội tự do, khác với xã hội truyền thống về toàn bộ các tham số đã nói tới ở trên: 1) nguồn gốc của sự công bằng và phán xét, cân nhắc nó, nhân dân là người bầu ra các cơ quan đại diện cho mình là toà án, cơ quan lập pháp; 2) công bằng không phải được suy xét trong các phạm trù ngoài thế giới, thần thánh hoá văn hoá; 3) tất cả và mỗi người đều có quyền bình đẳng như nhau về hưởng thụ sự công bằng và không có trường hợp ngoại lệ nào đối chiếu với các hành vi cá nhân; 4) công bằng và quyền lợi pháp lý không được tách rời nhau.

Nhận thức về bản tính con người trong nền văn hóa này hay nền văn hoá khác chắc chắn dẫn đến việc xác định các giới hạn khả năng của con người về con đường nhận thức và nắm bắt chân lý.

CHƯƠNG IV

CON ĐƯỜNG NHẬN THỨC CHÂN LÝ

Sự hợp lực của Shankhya-ioga và Nyia-vaisheshika tạo thành “phong vũ biểu về tính duy lý của văn hoá Ấn Độ”¹. Chính trong Darshan Cổ điển ấy đã hình thành ý tưởng về tính duy lý đặc trưng cho triết học Bàlamôn Ấn Độ.

Ở Darshan ấy luôn diễn ra việc phân biệt tri thức “bên ngoài” với tri thức “chân lý”:

Cảm xúc, năng lực tư duy và cơ quan tư duy —

Chính là chỗ dựa của khát vọng ;

Khát vọng đó làm cho Arjuna mê muội,

Arjuna là mẫu mực, tri thức phải được giữ chặt.

¹ Shkhawat V. Specific Cultures and Coeistence ò Alternative Rationalities: a Case Study of the Contact of Indian and Greco-European Cultures. — *Journal of Indian Council of Philosophical Research*. New Delhi. January-April, 1992, vol. IX. No 2, tr. 132.

Đức Thánh Thiện (Krishna) từng dạy nhân vật chính của sử thi Arjuna trong “Bkḥagavadgita” (3, 40) như vậy, đồng thời còn khẳng định rằng:

Chính vì trên đời này không có gì sánh được

Với sức mạnh làm trong sạch sự hiểu biết;

Chỉ những ai đạt kết quả hoàn thiện trong ioga

Mới có được trong mình sự hiểu biết đó (4, 38).

Trong hai trường phái dẫn ra trên đây, về thực chất, có một công thức hiểu biết đã được mã hoá (cod — ND), đặc trưng cho truyền thống triết học Ấn Độ Cổ điển trong phương án Balamôn của nó.

Có một số nguồn gốc của sự hiểu biết được gọi là *pramana* mà ba trong số đó có ý nghĩa lớn nhất. Đó là tri giác, tư biện và *shabda-pramana* (bằng chứng âm thanh tinh túy giúp cho việc đạt được nhận thức - ND). Hai nguồn gốc đầu không cần phải giải thích, bởi vì nghĩa của chúng quá rõ ràng: ở đây chúng ta đang đề cập đến các nguồn gốc nhận thức được chấp nhận phổ biến là tri giác về biểu tượng (*perceptip*) và kết luận. Khách thể bên ngoài thông qua “Cảm nhận tri giác là nguồn gốc của sự hiểu biết chân lý, [nó xuất hiện trong những trường hợp] khi ý thức chịu tác động của khách thể bên ngoài thông qua các kênh của cơ quan cảm xúc”. - Theo Pantaniyaly trong “Ioga-sutra”. Môi trường khách quan theo chức năng hoạt động của nó là cái

phổ biến và cái đặc thù; chức năng chính của nó là sự hoạch định cái đặc thù trong khách thể... Tư biện là sự hoạt động của [ý thức] có mối liên hệ với khách thể, tức là mối liên hệ giữa [các yếu tố] của các cấp độ ngang nhau thì có một kết luận logic cho riêng chúng, đồng thời mối liên hệ đó không xảy ra giữa các [yếu tố] của các cấp độ khác nhau. Chức năng cơ bản của cảm xúc tri giác là sự hoạch định cái phổ biến”¹.

Sabda-pramana cho chúng ta biết được cái gì nằm ngoài khả năng của trực quan và tư biện, cái gì có quan hệ với các hiện thực ngoại-logic. *Sabda-pramana* là bằng chứng cho niềm tin. Trong học thuyết Shankhya ba nguồn gốc của *sabda-pramana* được khẳng định. Nguồn gốc thứ nhất — Vệ đà, Ngôn từ phi sáng tạo thuộc loại Kinh thánh của người Ấn. Thứ hai — truyền thống *smṛiti* (dịch nghĩa: “hồi tưởng”, tức là truyền thống lưu truyền bằng trí nhớ), bao gồm *dharmasastra*, *itihāsi*, *purana*. Thứ ba — kinh nghiệm tinh thần của những người “hoàn thiện”, “có thẩm quyền”, “không có tham vọng”.

Các nhà nghiên cứu chú ý tới điều mà trong Ioga-sāṅkhya Cổ điển, *sabda-pramana* thể hiện “cách tiếp cận chuẩn của người Ấn Độ về vấn đề này cũng như các ý thức đặc thù đối với

¹ *Ioga Cổ điển* (“Ioga-sutra” Patanjaly và “Viśva-kosha”). M., 1992, tr. 89.

người Ấn Độ về mô hình tư duy và tương phản. Vấn đề mà chúng ta đang đề cập tới... mâu thuẫn rõ rệt giữa xu hướng “tính chính thống”... và chủ nghĩa thực chứng mang tính tôn giáo cũng như với chủ nghĩa thực dụng. Một mặt, những người theo *sankhya* cương quyết bảo vệ tính quyết định về uy thế của *sruti* và *smriti*, mặt khác, họ quan niệm uy thế đó là kinh nghiệm tinh thần bất kỳ, miễn kinh nghiệm đó được xuất phát từ người nào đó “không có tham vọng”, đồng thời có các khả năng “siêu nhiên”¹.

Người ta đề cập đến *sabda-pramana* với tư cách là nguồn gốc của tri thức chân lý khi các quan sát và phản tư tỏ ra bất lực. Các khách thể của *sabda-pramana* là siêu cảm, về mặt logic nó không thể rút ra được gì cả, song phương pháp xác thực nhất để đạt được chúng là “tri thức nội tâm” biết phân biệt được các *gun* và *Purusu*, thay đổi được toàn bộ ý thức của cá nhân và đưa nó về trạng thái “tử bỏ hoàn toàn”:

Đừng suy nghĩ vẩn vơ về điều cảm dỗ,

Hãy chiến thắng bản thân, đừng nên tham vọng,

Hãy lánh xa và đừng làm gì cả

¹ Sôkhin V.K. Chủ nghĩa duy lý của Sankhya Cổ điển: lịch sử và phân loại học. — *Truyền thống duy lý và thời đại ngày nay*. Ấn Độ. M., 1988, tr. 180.

Thì sẽ đạt được sự hoàn thiện¹

Đạt được sự khước từ, siêu thoát bằng luyện tập tâm lý yoga được coi là mục đích cao của tri thức. Mục đích này mang định hướng cứu độ được biểu hiện một cách rõ nét trong triết học Bàlamôn, nó là sự giải thoát khỏi *samsara*, là thành quả của sự thống nhất — nghĩa là đồng nhất với Bàlamôn-Atman:

Những ai đạt được sự đồng nhất bằng tâm,

Thì ở đó cũng thắng cả *samsara*;

Chính Brakhman là trong sạch và tự đồng nhất:

Nghĩa là họ ở trong Brakhman².

Sự vươn tới “tri thức chân lý” bắt đầu từ sự hiểu biết chính xác của mỗi cá nhân về cấu trúc bên trong của mình. Sau đó là *thiền* để đi đến thành công bằng việc cải tạo lại một cách triệt để tất cả những đeo đẳng nhằm đạt được trạng thái “tử bỏ”: con người được giải thoát khỏi toàn bộ “tám thân”; như con hươu bỏ sừng hay con chim bay khỏi cây đang gãy đổ xuống nước², nó tìm được cái nhất chân của mình.

¹ Bkḥagavadgita 18. 49.

² Sdd, 5, 19.

² Trích theo Sokhin V.K. Chủ nghĩa duy lý của Sankhya Cổ điển: lịch sử và phân loại học, tr. 190.

Người hiểu biết là “người không biết buồn”, “mặt mày rạng rỡ” nhờ có tính ổn định, tĩnh tâm về ý thức. “Ý thức mà hoà nhập được vào [ý niệm] của tính nhất chân, - điều được công nhận trong “Ioga-sutra” Pantanyaly, - sẽ không còn phải lo âu và sẽ trở thành ý thức giống như đại dương, trở nên bình ổn, vô biên và nhất chân. Về mối liên hệ này người ta thường nói: “Khi suy ngẫm về Atman như về cái chỉ là Atman, [người luyện ioga] đúng ra đang đi tới sự hiểu biết hoàn thiện: “Cái tôi bản ngã”.¹

Sử thi Ấn Độ được soạn ra trong Niya-vaisheshika còn chi tiết hơn cả trong Sankhya-ioga. Ở đây bổ sung thêm cho ba *pramana* nổi trên là *pramana* thứ tư - đó là so sánh. *Pramana* thứ hai là kết luận logic, nó được chia thành ba giai tầng, còn *pramana* thứ tư là lời của người có uy tín, nó chia ra làm hai, xuất phát từ việc có phải các đối tượng của lời nói uy tín là những cái “quan sát” được hay “không quan sát được”. Hơn nữa, tất cả các *pramana* đều được nghiên cứu thông qua việc phê phán các ý kiến đối lập đang có hoặc đang ở dạng tiềm ẩn về giải nghĩa từ ngữ của chúng cũng như bác bỏ các ý kiến đó².

¹ Ioga Cổ điển, tr. 104.

² Xem: Sokhin V.K. Chủ nghĩa duy lý Ấn Độ Cổ đại như là đối tượng của khoa học lịch sử-triết học. - - *Truyền thống duy lý và thời đại ngày nay*. Ấn Độ, tr. 39.

Trong Niya-vaisheshika đã hình thành học thuyết về luận tam đoạn với năm thành phần (luận điểm, cơ sở, dẫn chứng và kết luận) mà “đỉnh cao của nó” theo F.I. Serbatxki do học thuyết về các sai lầm mang tính logic tạo nên¹. Chính vì vậy mà trong Niya-vaisheshika logic đã có một thể chế về bộ môn tiền khoa học khi dựa trên bản thể luận “hiện thực”, nó lâm vào tình trạng mâu thuẫn gay gắt với logic Phật giáo. Một trong những nhà tư tưởng đầu tiên đánh đổ logic Niya-vaisheshika là Nagarjuna (khoảng thế kỷ IV). Ông đã mở đầu cho luận chiến kéo dài đến nghìn năm về các vấn đề sử thi học giữa hai quan điểm cơ bản của truyền thống triết học-tôn giáo, còn gọi là các quan điểm hiện thực và duy tâm.

Bản thể luận hiện thực Ấn Độ đã thừa nhận tính hiện thực của thế giới bên ngoài và từ đó thừa nhận luôn khả năng của cá nhân về nhận thức thế giới đó. “Không hề có các ý niệm bẩm sinh cũng như các nguyên lý tiên nghiệm. Mọi cái đều từ bên ngoài đi tới cá nhân nhận thức... Nhận thức... nắm bắt hiện thực bên ngoài và hiện thực tự thân”².

Phương châm bản thể luận của Phật giáo mang tính mâu thuẫn trực tiếp, nó phủ định thực tế của hiện hữu với tư cách là

¹ Serbatxki F.I. *Tuyển tập các công trình về Phật giáo*. M., 1988, tr. 79.

² Sdd, tr. 77 — 78.

tồn tại cũng như phi tồn tại. Nagarjuna khẳng định: “Phật đã dạy cách tránh [sự quá đáng của học thuyết] về sự xuất hiện và hủy diệt. Vì vậy niết bàn về mặt logic mà nói không có liên quan gì tới tồn tại cũng như phi tồn tại. Nếu như niết bàn có tính kép đôi, tức là cả tồn tại lẫn phi tồn tại, thì sự giải thoát cũng sẽ là tồn tại và phi tồn tại. Song về mặt logic thì điều đó không thể xảy ra... Sự đình chỉ hoạt động của tất cả các tri giác cũng như sự đình chỉ của tất cả các biểu hiện của thế giới về mặt trí tuệ (prapasa) chính là phúc”¹. Xuất phát từ đó mà có sự từ chối của Phật về lập luận hoặc giải đáp các vấn đề siêu hình nào đó, Ngài coi trọng sự im lặng đối với các vấn đề này. Tuy vậy, nghịch lý ở chỗ là mặc dù có các vấn đề nêu trên, chính các Phật tử cũng tỏ ra là những tài nghệ xuất sắc nhất về logic biện chứng. Họ đã sử dụng logic này vào luận chiến với các đối thủ tư tưởng của mình ở Ấn Độ, rồi sau đó là ở các nước có sự truyền bá của Phật giáo.



Mặc dù Ấn Độ và Trung Hoa là hai nước láng giềng về địa lý cũng như việc truyền bá của Phật giáo vào Trung Hoa ngay từ

¹ Trích theo Androsop V.P. Biện chứng của nhận thức lý trí trong tác phẩm của Nagarjuna. — *Truyền thống duy lý và thời đại ngày nay*. Ấn Độ, tr. 58.

các thế kỷ đầu của thiên niên kỷ thứ 2, sự ảnh hưởng của truyền thống triết học Ấn Độ không có tác động mạnh mẽ tới nền văn hoá tinh thần của Trung Hoa. Phật giáo tỏ ra bất lực trong việc làm thay đổi nguồn gốc tư duy và kiểu phản tư Trung Hoa. Vạn lý trường thành nổi tiếng Trung Hoa qua bao thế kỷ không chỉ là một trong những di tích quan trọng về kiến trúc, mà còn là biểu tượng rõ rệt nhất về tính biệt lập của Trung Hoa, về sự né tránh của nó với diễn biến trên thế giới, về đặc điểm của văn hoá mang tính nguyên tắc của nó, kể cả đặc thù về kiểu cách tư duy.

Mô hình phản tư Trung Hoa được quy định trước hết bởi sự quan sát thế giới một cách đặc biệt, nó xem cái phổ biến là một hệ thống động, đầy đủ, tự điều chỉnh với một trật tự nội tại vốn có. Khác với trật tự mang tính đặc trưng đối với các truyền thống triết học Hi-Lạp và Ấn Độ, tức là các truyền thống triết học đặc thù khác, triết học Trung Hoa không thừa nhận sự tồn tại một thế lực bên ngoài nào đó hoặc một nguyên lý nổi bật bởi tính hoàn thiện, khách quan, phổ biến, bởi sự thường hằng của nguyên lý sinh ra thế giới, đồng thời truy nhập trật tự vào thế giới đó. Vì vậy cho nên không có sự phân biệt tồn tại với phi tồn tại, duy vật và duy tâm cũng như thuyết nhị nguyên luận mang tính phạm trù theo nghĩa thông thường. Trật tự-*lý* mang tính nội tại vốn có của một thế giới bao hàm trong nó các nguyên lý tổ chức, trật tự riêng. Đã như thế thì vấn đề không phải ở việc vạch ra mối liên hệ nguyên nhân hữu tuyến, mà là nhận thức mối liên

hệ ràng buộc, mối tương quan của “vạn vật”. Từ đó nảy sinh ra chính đặc điểm của mô hình tư duy cũng như chiến lược tư tưởng Trung Hoa.

Tương ứng với tư duy có quan hệ tương quan, liên tưởng là phương pháp luận đặc biệt - đó là sự biểu tượng hoá cấu trúc không gian-số được gọi theo tiếng Trung Hoa là *lý tượng số* - “học thuyết về lý tượng và số”, được các nhà Hán học gọi là tượng số học. Theo Kôpzep A.I., ở châu Âu tương tự với tượng số học Trung Hoa là aritmologi Pitago-Platon, hay là cấu trúc học (thuật ngữ của A.F. Loxep) mà đối với nó các phạm trù trung tâm cũng là những phạm trù biểu tượng / hình tượng và số. Thế nhưng, nếu như ở châu Âu logic học Aritôtêl-Xtôi-tét từng đạt được những ưu thế hơn tượng số học Pitago-Platon, thì ngược lại, ở Trung Hoa tượng số học Nho-Lão thắng phương pháp luận logic phôi thai - tiền logic của những người theo phái Mặc gia, học phái Danh gia, một bộ phận những người theo phái Pháp gia và Tuân Tử.

Tượng số học là hệ thống hình thức hoá được tạo thành từ các đối tượng toán học và tương tự toán học liên kết với nhau bằng biểu tượng, liên tưởng và thẩm mỹ. Bộ khung của tượng số học là ba dạng biểu tượng đồ hoạ: dạng hình học [những “ký hiệu” (quẻ đơn và kép)], các con số, chữ tượng hình [*âm dương* và *ngũ hành* (năm yếu tố)].

Tuy thiên về tính hình thức hoá, tượng số học vẫn hoàn toàn mang tính trọng tâm xã hội và con người. Các nhà nghiên cứu chú trọng đến đặc thù về sự phân loại tượng số học cơ bản bị qui định bởi nhân tố con người. Các con số xuất phát là 2, 3 và 5; số 2: “hình ảnh kép đôi” âm, dương là khởi thuỷ nam và nữ; số 3: “ba vật chất” là trời, người và đất; một hệ thống kết tụ lại ở con người; số 5: năm yếu tố là “kim, mộc, thuỷ, hoả, thổ” - theo nghĩa khởi nguyên của nó là những phạm trù cơ bản của các đối tượng hoạt động lao động-kinh tế của con người¹. (Lưu ý rằng, chính ba con số ấy là những con số làm nền móng cho thực tiễn tính toán ở Babilon Cổ đại.)

Các biểu tượng và con số được người Trung Hoa liên hệ với các sự vật hoàn toàn thực tế như khí và khách thể-sự vật. Điều này được nói tới trong “Chú truyện” (thế kỷ V-IV trước Công nguyên): “Các vật được sinh ra, rồi sau đó xuất hiện các tượng; sau tượng xuất hiện sự bội sinh; sau bội sinh xuất hiện các số”. Về thực tế, toàn bộ hệ thống vũ trụ đều được sắp đặt bằng tổng số.

Tượng số học liên quan đến tượng và số đều có thể trở thành vòng khâu gián tiếp đối với bước quá độ từ kinh nghiệm đến logic học. Tuy vậy, tiềm năng đó không được thực hiện. Một

¹ Xem thêm: Kópzep A.I. *Học thuyết về tượng và số trong triết học Trung Hoa Cổ đại*. M., 1994, tr. 34.

trong những khả năng có thể giải thích cho vấn đề này là do thiếu các hình thức duy tâm phát triển trong triết học cổ điển Trung Hoa, từ đó kéo theo sự thiếu quan niệm về lĩnh vực khái niệm với tư cách là một thực thể đặc biệt mà đối với thực thể này chỉ có các qui luật riêng mang tính logic mới là hiện thực.

Sự dàn dựng của văn hoá mang tính quyết định đã xem toàn thể “vạn vật” như là sự đa dạng luôn tác động lẫn nhau và có thiên hướng duy trì sự thống nhất hài hoà. Tư tưởng về sự thống nhất cũng mang tính tượng trưng, cụ thể bằng nguyên lý *hòa*. Chúng ta nhận thấy rằng, do ảnh hưởng của phương pháp mác xít về tính quy luật đấu tranh biện chứng giữa các mặt đối lập mà nhiều nhà Hán học hiện đại của Trung quốc và Nga dịch chữ *hòa* là nguyên lý đạt được sự thống nhất thông qua mâu thuẫn đối kháng¹. Một trong nhiều thí dụ có thể dẫn lời đối thoại của vua Tề Cảnh công (547-490 trước Công nguyên) với viên cố vấn. Khi giải thích cho vua ý nghĩa của *hòa*, viên cố vấn nói: “Thống nhất - tức là *hòa*, giống như nấu ăn. Chẳng hạn nấu cá cần dấm, dưa chua, muối và dầu. Sau khi sôi nước cho các thành phần của món ăn vào quấy đều, để hợp khẩu vị, người nấu ăn cho thêm những gì còn thiếu, đồng thời bớt đi những thứ dư thừa để đạt được sự thống nhất, đó là *hài hoà*”².

¹ Xem: Perelomop L.X. *Khổng tử: Cuộc đời, học thuyết, số phận*. M., 1993, tr. 34 – 37.

² Sdd, tr. 37.

Như vậy, không phải đạt được sự thống nhất thông qua sự xung đột của các mâu thuẫn đối lập được giải quyết, “giải toả” rồi dẫn đến kết quả cuối cùng là sự tổng hợp để hình thành một cơ cấu mới nào đó, mà thông qua sự hoà hợp, cân đối của các yếu tố đa dạng đang có. Từ đó xuất hiện đặc điểm của phương châm hoạt động phối hợp với tư duy: muốn hướng tới sự hoà hợp, phải dựa vào truyền thống của cha ông, những người biết nêu gương về gìn giữ sự hài hoà của thế giới.

Đặc điểm nói trên xuất hiện ở đặc thù của các khái niệm được sử dụng trong tiếng Hán để chỉ hoạt động nhận thức. Ba thuật ngữ trong đó là: học (học tập, nghiên cứu), *tư* (tư duy, phản tư), *trí* (hiểu biết, tiên đoán, thực hiện).

Thuật ngữ đầu tiên là “*học*” được sử dụng không phải theo nghĩa quen thuộc đối với người Âu - có được tri thức nhờ phản tư, mà trong giải thích của Nho giáo truyền thống thì tri thức là tìm hiểu và nhận thức truyền thống. Khổng Tử từng nói: “Ta chỉ truyền đạt chứ không thành lập; ta tin vào cổ và hoài cổ”¹.

Thuật ngữ *tư* dùng để chỉ tư duy, *phản tư* theo nghĩa xác định của từ - nhất là về mặt khai thác truyền thống và sử dụng nó trong đời sống hiện nay. Cuối cùng là trí, cũng chỉ liên quan đến

¹ Luận ngữ. - *Triết học Trung Hoa Cổ đại. Tuyển tập tư liệu. Hai tập.* T. 1. M., 1972, tr. 153.

truyền thống, có nghĩa là thông thái, hiểu biết, cho phép tiếp bước theo sự thông thái của cha ông, tức là truyền thống. Nói cách khác, cả ba thuật ngữ đòi hỏi định hướng không phải tới nhận thức cái chưa từng biết, cái mới, mà tin tưởng và trung thành với trật tự thế giới đã định hình. Phu Tử từng có những lời hay ý đẹp sau đây: “Ai học cái cũ, sẽ biết cái mới”, “Nghe nhiều, lọc lấy cái tốt để theo; quan sát nhiều và ghi nhớ tất vào đầu - đó là [phương pháp] nắm bắt tri thức”¹.

Nếu như trong truyền thống Âu châu triết học gắn liền với hoài nghi cố hữu, luôn cố gắng tìm kiếm chân lý, thì đối với truyền thống Trung Hoa điển hình là sự phê phán hoài nghi cũng như khẳng định tính vô bổ và độc hại của chúng. Khổng Tử dạy: “Nghe nhiều nhưng đừng tin theo cái sinh ra hoài nghi”, hay là “Nhà thông thái không chấp nhận hoài nghi”². Có thể nói rằng, khác với phương châm Tây Âu “có nghi ngờ mới suy xét”, phương châm Trung Hoa khẳng định: “Học và chỉ học mà thôi”, Khổng Tử từng nói: “Học và ôn tập những điều đã được học”³. Mục đích của nhận thức không phải là nắm bắt chân lý, mà nắm bắt những gì được gọi nguyên tắc, tức là trật tự. Nghĩ đúng có

¹ Sdd, tr. 144, 154.

² Sdd, tr. 144, 158.

³ Sdd, tr. 140.

nghĩa là biết phân loại; như nhà sáng lập nền sử học Trung Hoa Tư Mã Thiên từng dạy rằng “khi phân loại có thể nhận thức được”. Nói ngắn gọn, theo quan điểm của các đại biểu tư tưởng truyền thống Trung Hoa thì “tính toán và biểu thị bằng cấu trúc hình học, tức là lập bảng, xếp đặt vào các ô, phân loại, thậm chí không cần phải chú trọng tới trật tự logic được xem là biết bài trí một cách đầy đủ, thậm chí có khi còn cho là hơn thế nữa”¹.

*

* *

Về đặc điểm kiểu triết lý trong văn hoá tinh thần của thế giới Hồi giáo hầu như đồng nhất với văn hoá phương Tây. Có hai trường hợp được xem là có ý nghĩa nhất khi giải thích hiện tượng này. Một là, sự hiện diện của nhiều nét giống nhau giữa đạo Hồi và Thiên Chúa giáo với tư cách là những tôn giáo một thần, về phần mình, chúng liên quan chặt chẽ với thuyết độc thần của đạo Do Thái. Hai là, ảnh hưởng có tính quyết định của triết học Hi Lạp trong việc hình thành truyền thống triết học Hồi giáo - Phalsapha.

Các bài kinh Koran và phụ trương của nó cung cấp cơ sở để khẳng định rằng, tri thức trong đạo Hồi được xem xét với tư cách

¹ Kôpzev A.I. *Học thuyết về tượng và số trong triết học Trung Hoa Cổ đại*, M.1994, tr. 24.

là một trong những giá trị tinh thần quan trọng nhất. Theo truyền thuyết, Môhamet từng dạy rằng: “Sự tìm tòi tri thức là nghĩa vụ tôn giáo của mỗi tín đồ Hồi giáo”, hoặc là “Hãy đi tìm tri thức, ngay cả khi nó [ở xa như] Trung Hoa, vì rằng, sự tìm tòi tri thức là nghĩa vụ của mỗi tín đồ Hồi giáo”. Tuy nhiên, vấn đề còn ở chỗ hiểu nghĩa của từ “tri thức” như thế nào, xem xét cội nguồn của nó ra sao.

Như chúng ta từng đề cập đến những người đầu tiên “suy nghĩ” và “tranh luận” trong khu vực Hồi giáo là cadarit mà các cuộc tranh luận của họ với các địch thủ của *jabarit* (từ chữ *jabr* - “bắt buộc”) từng phủ nhận việc tự do lựa chọn của con người. Chính những người này đã đặt nền móng cho phản tư xung quanh các bài kinh và truyền thuyết. Luận chiến của họ đã góp phần tạo nên hệ thống giáo điều tôn giáo và triết học tôn giáo. Cuộc tranh luận của cadarit và jabarit đã xác lập phạm vi luận chiến, vạch ra vấn đề trù tượng đầu tiên là tự do ý chí và tiền định mà xung quanh vấn đề này, những mâu thuẫn của thần học đã bắt đầu có sự chuyển hướng.

Các nhà nghiên cứu thường so sánh luận chiến của các cadarit và jabarit với luận chiến giữa những người ủng hộ Pelagi và Avgustin. Tuy vậy, sự giống nhau ở đây dù sao cũng chỉ mang tính hình thức. Vấn đề chung là tranh luận chứ không phải phương pháp luận cũng như việc đồng ý tham gia vào cuộc tranh

luận đó: những nỗ lực về lý trí của cadarit “chưa hẳn đã hướng vào việc tìm tòi chân lý khách quan trong tranh luận, mà chủ yếu là nhằm chứng minh sai sót của các bên tham gia tranh luận. Sự phê phán của họ mang tính tiêu cực, “phá rối” chứ không phải tích cực để “giải thích cho rõ ngọn ngành”. Ở đây chúng ta thấy chỉ có một ý định bình thường muốn làm cho tư duy, ngôn ngữ, ý kiến cụ thể trở nên nhất quán và được chứng minh. Việc sử dụng tích cực các ngôn phê phán “giải thích” là hoàn toàn trùng ý của các mutazilit¹.

Mutazilit là những người đầu tiên trong xã hội Hồi giáo mạnh dạn tranh luận về đạo của Thánh, về bản chất của tính thiện và ác trong các phạm trù của tính duy lý. Dẫn chứng cơ bản của họ là sự khẳng định việc Thượng đế chán ghét tất cả những gì mâu thuẫn với lý trí, hoặc không đoái hoài gì đến phúc lợi của mọi người. Khi nói về các quan điểm của các mutazilit, as-Sakhrastany (mất năm 1153) nhận định rằng: “Cái quan điểm đó giống nhau ở chỗ là con người có khả năng [hoạt động độc lập], là chủ thể sáng tạo ra các hành vi của mình, cả hành vi tốt lẫn xấu, nó đáng được thưởng hoặc phạt ở đời sống của thế giới bên kia, tùy thuộc vào việc nó đang làm... Thiện và ác cần phải

¹ Xem thêm: Sutanop R.I. Về lịch sử hình thành chủ nghĩa duy lý thần học. *Phân tích so sánh các sơ đồ tư tưởng Kalam và patristic. – Truyền thống duy lý và thời đại ngày nay. Trung Cận Đông. M., 1990, tr. 43.*

được nhận thức bằng lý trí”¹. Sakhrastany chê trách mutazilit với lý do là “những người này tán thành với các nhà triết học”, “không biết ôn hoà trong việc trình bày các học thuyết của các nhà triết học”, cũng như do việc bồi thêm cho thần học đặc điểm của công việc tiền phán để quên hết “điều thiện cũ”.

Điều “dị giáo” của các mutazilit bị phán xử và bác bỏ một thời do sự phê phán kịch liệt của những người đi theo xu hướng truyền thống, đứng đầu là Akhmađa ubn Khanbala và những người kế tục ông ta như giáo chủ xứ Abbasid al-Mutavakkil. Thế nhưng, không một cuộc thăm sát nào có thể bóp chết hoàn toàn thiên hướng duy lý của việc tìm tòi mang tính thần học. Chủ nghĩa mutazilit đã để lại dấu vết không phai mờ. Nhờ chính nó mà các *asarit* (những người lấy tên của nhà sáng lập – Abu-l-Khaxana Al-asary, mất năm 935) thay chân chủ nghĩa truyền thống ấu trĩ, thiếu suy nghĩ của các nhà thần học Hồi giáo sơ khai.

Abu Bacr al-Bakillany (mất năm 1013) là người đầu tiên trình bày một cách có hệ thống luận chiến asarit trong luận văn của mình là “At-Tamkhid”. Luận văn này mở ra cuộc thảo luận vấn đề về bản tính của tri thức nay là “khoa học” –ilm. Khoa học được tác giả định nghĩa như là “tri thức về đối tượng tự thân”. Tri

¹ As-Sakhrastany. *Sách về các tôn giáo và dòng phái. Phần 1*. M., 1984, tr. 55-56.

thức được chia thành hai phạm trù: tri thức vĩnh hằng của Thượng đế và tri thức tạm thời của súc vật biết nhận thức (thuộc loại này gồm có con người, thiên sứ, thần phù phép). Tri thức thứ hai lại chia thành tri thức cần thiết hay còn gọi là lý trí và tri thức tranh luận.

Khác với tri thức tranh luận, tri thức cần thiết là quá rõ ràng, không còn nghi ngờ gì nữa. Tiếp bước theo các mutazilit, các asarit đã thừa nhận ý nghĩa của tri thức duy lý, song khác với mutazilit ở chỗ là họ đã hạn chế một cách nghiêm ngặt các giới hạn của tri thức này. Asarit giữ quan điểm đối lập với mutazilit về hai vấn đề cơ bản, đó là: có thể có nhận thức duy lý về Thượng đế hay không, tức là nhận thức độc lập với thần khải, và tri thức về thiện và ác có trước thần khải hay không?¹

Truyền thống Hồi giáo về thần học duy lý biểu hiện một cách nhất quán và rõ rệt hơn trong luận văn của al-Gazaly (mất năm 1111) có tựa đề: *Phục sinh khoa học về tín ngưỡng*. Thông qua sự phong phú về các ý niệm được trình bày trong tác phẩm này, tức là những ý niệm liên quan đến vấn đề tri thức, nó được xem là một tác phẩm có một không hai trong toàn bộ tư liệu của Hồi giáo².

¹ Xem thêm: Fakhri Majid. *A History of Islamic Philosophy*, tr. 210–211.

² Rozental F. *Thắng lợi của tri thức. Quan điểm tri thức trong Hồi giáo Trung thế kỷ*. M., 1978, tr. 105.

Tác phẩm được phát hiện bằng truyền thuyết mà người ta cho là của Môhamed có câu: “Sự ham thích tri thức là trách nhiệm của mỗi một tín đồ Hồi giáo”. Tiếp theo al-Gazaly đã đề xuất nhận thức của mình về quan niệm tri thức.

Tác giả của *Phục sinh khoa học về tín ngưỡng* đề cập đến sự tồn tại của bốn quan niệm về “lý trí”. Thứ nhất, đó là “phẩm chất mà nhờ đó con người khác với tất cả các động vật, đồng thời cũng nhờ nó con người sinh ra là để nhận thức các khoa học tư biện và tri thức, để nắm được các thủ thuật tư duy phức tạp”. Khả năng lý trí, theo al-Gazaly, “cũng liên quan đến tri thức, như con mắt với sự nhìn nhận, còn kinh Koran và phần phụ trương của nó cũng có liên quan đến khả năng đó trong hoạt động về phát minh tri thức, như ánh sáng mặt trời đối với thị giác”¹.

Thứ hai, “lý trí là một số tri thức cần thiết về khả năng của cái có thể có và không khả năng của cái không thể có”². Thứ ba, lý trí còn gọi là tri thức “lĩnh hội từ kinh nghiệm... của người học được kinh nghiệm trong cuộc sống, còn gọi là người có lý trí”³. Cuối cùng, lý trí là khả năng nhận thức hậu quả của các hoạt

¹ Al-Gazaly abu Khamid. *Phục sinh khoa học về tín ngưỡng*. M., 1980, tr. 92-93.

² Sdd, tr. 93.

³ Sdd, tr. 94.

động, để từ đó có sự theo dõi kiểm tra những hoạt động dẫn đến “các khoái cảm một cách nhanh chóng”. Cộng cả bốn định nghĩa về lý trí, có thể khẳng định rằng, đó là món quà mà thánh Ala “làm cho mọi người hạnh phúc”¹. Chính nhờ món quà nói trên mà mọi người có được tri thức.

Al-Gazaly tỏ ra cương quyết trong khẳng định của mình: “...Một kết luận đầy đủ, không còn bị nghi ngờ gì nữa là điều mà ... tri thức được chia thành khoa học về hành vi và khoa học về thần khải”². Như vậy, ở đây vấn đề đang được nói tới là một vấn đề đặc biệt về hiểu biết các mệnh lệnh tôn giáo và giáo điều. Còn đối với các vấn đề siêu hình thì chúng không lệ thuộc vào lý trí. Chẳng hạn, con người “không chịu trách nhiệm mở mang... cho mình thông qua sự xem xét, nghiên cứu và tiến hành chứng minh” các ý nghĩa ngôn từ cơ bản của kinh Koran: “Không có Thượng đế nào ngoài Thượng đế và Môhamed là nhà tiên tri của Thượng đế”. Theo ý kiến của al-Gazaly: “Chỉ cần (con người - T.G.) tin vào Thượng đế, tin một cách kiên quyết, không dao động, không nghi ngờ và nao lòng, rằng mọi việc đều có thể vượt qua miễn là làm theo và vâng lời, không cần nghiên cứu và chứng minh gì cả là đủ”³. Con người không cần phải suy nghĩ về

¹ Sdd, tr. 94.

² Sdd, tr. 89.

³ Sdd. tr. 89.

lời căn dặn mang tính lễ nghi, nghĩa vụ của nó chỉ nên biết đến những lời căn dặn đó và làm theo chúng trong đời sống hàng ngày của mình mà thôi.

Theo quan niệm của al-Gaaly, niềm tin là vốn có trong tâm hồn do tự nhiên sắp đặt. Còn mọi người bị chia ra thành những kẻ “né tránh và lãng quên”, số khác thành những người “nghĩ lâu mới nhớ ra”. Kinh Koran có câu: “Lời kinh gửi xuống cho người, cầu mong cho mọi người nghĩ về các dấu hiệu của nó và để cho những người có lý trí nhớ tới” (38:28). Nói ngắn gọn là ở đây không phải đề cập đến một dấu hiệu nào khác ngoài dấu hiệu **tín ngưỡng**¹, nó hoàn toàn hợp với truyền thuyết từng được gán cho Nhà tiên tri (Môhamed - ND): “Người có trí khôn là người biết tin vào Thánh Ala, tin vào sứ giả của Ngài và phục tùng Ngài”².

Al-Gazaly đã phê phán việc xem xét quan điểm thần học Hồi giáo, *suphis*, *ismailism** và các nhà triết học, tức là hầu hết các xu hướng cơ bản của tư tưởng Hồi giáo. Trong các nhà triết học, các đối tượng phê phán của ông ta là Arixtốt, al-Pharabi và

¹ Xem thêm: Frolop E.A. *Vấn đề tín ngưỡng và tri thức trong triết học Ả-rập*. M., 1983.

² Sđd, tr. 95.

Giáo phái *siism* — một trong hai giáo phái chủ yếu của Hồi giáo chỉ chấp nhận kinh Koran, phủ nhận sunna, tức là phụ trương của bộ kinh này - ND)

Ibn Xina. Điều đáng lưu ý trong đó là khi chứng minh tính sai sót của con đường nhận thức triết học, bản thân ông ta thường xuyên dùng các phương pháp cải chính, dựa vào thủ pháp logic Hi-Lạp một cách rộng rãi. Từ đó đã nảy sinh tính nghịch lý của tình huống, khi người cải chính triết học lại là al-Gazaly, đã từng có đóng góp rất lớn đối với sự phát triển của triết học.

Động lực thúc đẩy trong việc tìm tòi chân lý của ông ta là hoài nghi, nghi vấn. Chủ nghĩa hoài nghi của al-Gazaly cũng khá mạnh, làm cho một số nhà nghiên cứu đi đến khẳng định cho rằng, dường như ông ta “tiếp cận đến trình độ cao về chủ nghĩa hoài nghi lý tính mà bảy thế kỷ sau mới đến lượt Hium. Bởi vì khi làm đứt tung xiềng xích của nguyên nhân, bằng sự sắc bén của phép biện chứng ông chứng minh rằng, chúng ta không hề biết đến nguyên nhân cũng như hậu quả, mà chỉ biết đến cái lần lượt kế tiếp nhau”¹, như thế thì sau al -Gazaly, “Hium chẳng có gì để nói nữa”².

Hoàn thành nghĩa vụ của mình trong việc đóng góp cho sự phát triển của triết học Hồi giáo, al-Gazaly đồng thời phải né tránh việc kiến giải mang tính hiện đại hoá các quan điểm của

¹ Macdonal D.B. The Life of al-Ghazali. - *Journal of the American Oriental Society*. New York-New Haven, 1899, vol. 21, tr. 103.

² Renan E. *Averroes et averroisme*. P., 1903, c. 74.

nhà thần học Trung thế kỷ khi thừa nhận ý nghĩa của lý trí trong nhận thức chân lý, tuy vậy ông vẫn kiên trì nhấn mạnh sự hiện diện của nguồn gốc cao hơn và xác thực hơn trực giác thần bí, đó là *zauc* (cụ thể là “khẩu vị”, “ăn uống”). Nhìn chung có thể nói rằng, al-Gazaly thực hiện ý định phê phán và đồng thời làm một số việc “tổng hợp” tất cả các quan điểm từng được biết đến trong thời ông về nhận thức. Chính vì vậy, công lao của ông là sự hoà giải giữa thần học Hồi giáo với học thuyết suphis và nâng học thuyết này lên ngang hàng với “khoa thần học”.

Học thuyết suphis vốn là một xu hướng thần bí nên đương nhiên nó đứng về phía chủ nghĩa phi lý, “...các tác phẩm của những nhà thần học suphis mang đầy tính phê phán “những người duy lý”, đồng thời làm giảm ý nghĩa của lý trí so với trực giác. Điều này dường như đã **gây ra một ấn tượng** về các suphis như là kẻ thù chủ yếu của triết học” (T.G. nhấn mạnh)¹. Dĩ nhiên, sự phê phán của các suphis không chỉ nhằm vào việc chống chủ nghĩa duy lý triết học, mà chủ yếu là chống luận chứng triết học theo chủ trương thần học.

Thần học Hồi giáo bảo vệ bằng được tính siêu nghiệm của Thượng đế, đồng thời loại trừ khả năng nhận thức cái Tuyệt đối. Sự cách biệt giữa Thượng đế với con người đã làm cho con người

¹ Rahaman F. *Islam*. I., 1966, tr. 145.

không còn lối thoát nào khác ngoài việc chấp nhận niềm tin vào “tri thức” của kinh Koran. Còn các suphis thì cho rằng, không thể biết hết được chân lý - Thượng đế, tuy vậy, họ cũng giả thiết rằng, xác suất của việc “tiếp cận” tối đa đến Chân lý đó là có.

Quan điểm suphis về con người như một tiểu vũ trụ, cả việc nó thừa nhận không thể dùng kính viễn vọng để xác định vị trí của Thượng đế đã nâng qui chế của Thượng đế lên ngang với điều là, thần học Hồi giáo không công nhận cá nhân được hưởng qui chế đó, tức là loại thần học gắn Thượng đế với một thế giới đặc biệt xa xăm. Chính vì vậy mà con người sẵn có “tín nhiệm” để trở thành người bảo vệ Thượng đế, nó có khả năng nhận thức được Tuyệt đối. Tuy vậy, “sự bất hảo” của nó là ở chỗ nó “quên” mất nhiệm vụ của mình, đồng thời dò tìm kho báu - chân lý khắp nơi mà không biết tìm nó trong chính bản thân mình. ở một trong những bài thơ ngụ ngôn nhan đề “Masnavi” - tác phẩm thơ triết học tôn giáo của Jalan ad-Din Rumi - kể về một suphis cùng đi ra vườn dạo chơi với bạn để chiêm ngưỡng vẻ đẹp của thiên nhiên và thư giãn. Khi người bạn hỏi, tại sao ông lại ngồi gục đầu xuống mà không để ý gì tới xung quanh, tới “các dấu hiệu từ thiên” của Thượng đế thì suphis trả lời, rằng tốt nhất nên ngắm những dấu hiệu đó trong tâm của chính mình¹.

¹ Rumi J. *Mathnawi*, 4. 4286-4289.

Phương châm của suphis về nắm bắt Chân lý thông qua tự nhận thức có thể bị mâu thuẫn một cách thường xuyên với hiệu triệu được lặp đi lặp lại của các nhà thần học là hãy quên lãng, thủ tiêu “cái tôi” cá nhân. Thế nhưng ở đây lại không có mâu thuẫn, bởi vì người ta đang nói về sự lãng quên “cái tôi” như là cái mang tính hiện tượng nhằm tìm cho ra “cái tôi” chân lý và thực chất.

Phá nhà ra khỏi bức tường,

Thu về vũ trụ làm phương tiện nhà.

Bầu trời sống động trong ta,

Chiều sâu, chiều rộng đều là tấm thân¹.

“Cái chết” của “cái tôi” hiện tượng mở ra con đường cho tri thức bản chất, trong đó không có sự phân chia thành chủ - khách thể nhưng vẫn đạt được chân lý về sự thống nhất của tồn tại.

Con người cần sử dụng những công cụ nhận thức nào? Các suphis cho rằng, lý trí (*al-aql*) chỉ đóng vai trò tích cực trong lĩnh vực hạn hẹp của nhận thức. Các kết luận do họ đưa ra dựa trên các chỉ số của cơ quan cảm giác mà các chỉ số đó lại là những bằng chứng rất dễ bị lầm lẫn. Rumi có câu chuyện ngụ ngôn về con voi ở trong phòng tối. Khi mọi người muốn biết đối tượng

¹ Ibn al-Pharid. *Thơ ca Ả rập thời Trung thế kỷ*. M., 1975, tr. 530.

đang ở trước mặt mình, họ dùng tay để sờ. Một người sờ được cái vòi của nó cho rằng, đó là cái vòi phun nước, người khác sờ cái tai rồi nói rằng, đó là chiếc quạt to, người thứ ba chạm phải chân voi thì cho rằng, đó là những chiếc cột đình, người thứ tư sờ vào lưng voi rồi đi đến kết luận cho rằng, trước mặt ông ta là chiếc ngai lớn. Câu chuyện ngụ ngôn được kết thúc bằng việc công nhận một điều là, những bằng chứng của cơ quan cảm giác chúng ta mang tính bề mặt, không có tính chân lý.

Các suphis tập trung sự chú ý tới cả đặc tính tĩnh về khả năng của lý trí nhận thức. Chữ “acl” được họ nhắc tới do xuất phát từ chữ “ical” (cụ thể là “xiềng xích”, “dây trói chân ngựa”). Còn tính hiện thực phủ nhận các hạn chế nào đó được so sánh với “hơi thở” liên tục và mang tính thần thánh, tức là được phân biệt bởi tính biến dị không ngừng.

Theo nhận định của các suphis, trái tim là cơ quan chủ yếu của nhận thức chứ không phải lý trí. “Nhận thức là thành quả của trái tim... - Ibn Arabi khẳng định. - Bản chất của trái tim luôn trong sạch, trong sáng và rõ ràng. Mỗi trái tim mà ở đó sự hiện diện thần thánh được biểu hiện... là trái tim của người am hiểu. “Cái gì lý trí không chế ngự nổi đều trong tâm của trái tim”¹.

Khi kêu gọi từ bỏ sự sáng suốt trong tranh luận cũng như tham gia “can thiệp” vào các cuộc tranh luận, các suphis nghiêm

¹ Trích theo Rozental F. *Sự toàn thắng của tri thức*, tr. 188-190.

nhân giải phóng con người ra khỏi những mục đích trói buộc nó từ bên ngoài; họ hy vọng vào sức mạnh bản năng phá cùm, vô thức, vào sự tự phát tự do của tưởng tượng.

Quá trình nhận thức thường được so sánh với sự say rượu để dẫn đến sự phấn chấn cao độ, sự mất trí.

Để cho say tôi đâu cần đến rượu

Tôi uống đến say những lấp lánh rập rờn.

Ôi tình yêu của tôi, ta chỉ say em thôi,

Cả thế giới cứ trôi, dấu mình trong sương phủ,

Tôi cũng sẽ chẳng còn, chỉ còn mỗi em thôi.

Soi nội tâm là đôi mắt của tôi,

Thấy được hết mặt trời cháy bỏng,

Quên mình đi, tôi mới thấy được em.

Còn lúc nhớ, lại gặp hình trái đất,

Em sẽ chẳng còn, ta lúc đó mất em¹.

Trong những vần thơ đó của nhà thơ thần học Ibn al-Pharid đã truyền đạt một cách tuyệt vời thực chất của sự hiểu biết suphis về nhận thức: Chân lý chỉ được phát hiện trong kinh

¹ Ibn al-Pharid. *Thơ ca Ả-rập thời Trung thế kỷ*, tr. 520-521.

nghiệm cá nhân. Trái tim có tri thức nguyên bản, nó tái tạo đối tượng của tình yêu trong tưởng tượng - đối tượng đó là Thượng đế. Tư tưởng này đã được thể hiện một cách đầy đủ nhất trong tác phẩm của Ibn Arabi. Ông đã xem xét chức năng cơ bản của tưởng tượng trong việc thực chất hoá cái không cụ thể. Giác mơ, thần khải và sự sáng tạo là các lĩnh vực được ông đưa vào hoạt động mang tính tượng trưng của tưởng tượng.

Theo các suphis, về thực chất sự tưởng tượng phục vụ cho lý tính: nó thực hiện vai trò trung gian, đồng thời trừu tượng hoá các hình ảnh xuất hiện trong tri giác cảm thụ trước khi truyền đạt các hình ảnh đó cho lý trí. Nhờ có lý trí, trực giác, tưởng tượng mà con người tiếp cận được tới chân lý. Về nguyên tắc mà nói thì các khả năng nhận thức của con người là vô hạn, nhiệm vụ của nó là không ngừng hoàn thiện các khả năng đó, nếu khác đi thì nó chỉ nhận thấy các hình thức của sự vật mà thôi, còn bản chất của các sự vật đó thì vẫn là điều bí ẩn đối với con người.

Các nhà thần học Hồi giáo chia mọi người thành tầng lớp thượng lưu tinh thần có trình độ tri thức uyên thâm và tầng lớp thường dân, thuộc loại dân đen. Tầng lớp thứ nhất gồm những nhà tiên tri và các vị thánh, họ gần gũi với Lý trí toàn năng. Còn người bình thường nếu cố gắng nhận thức chân lý thì cần phải dẫn thân trên con đường hoàn thiện, trước hết phải đi tìm thầy để theo học như việc lần dò theo dây dẫn. ảnh hưởng của thần học truyền thống chung quy lại được thay bằng thể chế truyền giáo

theo trường phái suphis. Thực tiễn của các giáo phái chỉ ra rằng, các giáo chủ là những người có uy tín trực tiếp, sự phục tùng vô điều kiện vào những người này trở thành chuẩn mực hành vi của các tín đồ *miurid* (những tín đồ chỉ biết học và tuân thủ vô điều kiện học thuyết suphis - N.D.). Trong khi đó học thuyết suphis sẵn sàng công nhận sự hiện diện của những người có “ngọn đuốc riêng”, tức là những người sau khi đạt được sự hoàn thiện có thể không cần theo các chuẩn mực tiền định.

Ý niệm về nắm bắt tri thức bằng con đường tự hoàn thiện (tu thân) bao hàm trong nó sự tích nạp nhân đạo mạnh mẽ. Con người mà tìm được cho mình giá trị tự thân thì trong bản thân nó cái được xem có giá trị hơn cả là kết quả của những nỗ lực cá nhân đối với chính sự cấp bách. Tri thức và sự hoàn thiện đạo đức có tính liên hệ mật thiết không tách rời nhau. Tư tưởng về điều cho rằng, “bất kỳ ai cũng biết về Thượng đế chẳng qua cũng chỉ biết về cái do bản chất riêng của Ngài tạo ra mà thôi (zat)”¹. Tư tưởng này đã phản ánh một cách hoàn toàn chính xác và hàm chứa đặc thù của quan niệm suphis về tri thức, đồng thời làm sáng tỏ sự khác nhau căn bản so với kinh viện Hồi giáo: chân lý phi cá nhân bị đặt đối lập với chân lý cá nhân, tính hợp tác đối lập với cá thể, truyền thống với phản truyền thống, tính hoạch

¹ Ibn Arabi. Gemma của sự thông thái. - Smirnop A.V. *Thủ lĩnh vĩ đại của suphisma*. M. 1993, tr. 149-150.

định chương trình thần học với tính nội tại của giác ngộ lý tính. Ngay cả khi quan điểm của học thuyết suphis được xem như trùng hợp với thần học chính thống, vẫn có một quan điểm mang tính tập trung hơn cho việc phát hiện ra tính không đồng nhất của chúng.

Thực vậy, các suphis cũng như những nhà thần học thường xuyên khẳng định: “Không thể biết được Thượng đế”. Song nếu học thuyết không thể biết của thần học Hồi giáo được xem như tính vô nghĩa của những nỗ lực nhằm nắm bắt chân lý, và từ đó là tính tất yếu của sự lệ thuộc vào chữ cái của các bài văn thánh, những lời kinh do thần học phát ra, thì học thuyết suphis hàm chứa trong nó một cái gì đó rất khác, đó là sự thừa nhận tính bất khả nhận thức cái Tuyệt đối. Cái Tuyệt đối là đồng nghĩa với tính vô bổ của việc chấp nhận niềm tin đối với một giáo điều nào đó. Sự thừa nhận này đòi hỏi phải tìm tòi thường xuyên, đồng thời khẳng định cả tính vô cùng của quá trình nhận thức. “Nỗi ưu phiền về tri thức chưa biết” là công thức của suphis, cho là việc tìm tòi thường xuyên cái chân lý chưa được giải mã mà ý nghĩa của nó là **vô biên** trước hành động quả cảm của con người. Phương châm như vậy của học thuyết suphis đã biến nó thành đồng minh tiềm năng của triết học, bởi thế cho nên Ibn Xina gọi những người suphis là “những người anh em vì chân lý”, mặc dù sự hoài nghi là vốn có của các nhà thần học về mặt phương pháp nhận thức triết học - đó là phương pháp duy lý, cũng như tính đa

phương của nhận thức thần học và triết học. Đối với suphis, tri thức mở ra mối liên hệ của con người với Thượng đế, bao giờ nó cũng là duy nhất, là cá nhân, là nội tại. Còn bản thân tri thức được các nhà triết học tìm đến lại muốn vươn tới môi trường của tính phổ biến, của tầm quan trọng mang tính phổ cập, nhằm mục đích nhận thức thế giới xung quanh.

Khác với các trường phái khác của tư duy Hồi giáo, các đại biểu triết học không chỉ giản đơn thừa nhận vai trò của lý trí trong quá trình nhận thức, mà còn xây dựng một học thuyết về lý trí như là khả năng cao nhất của con người và chuẩn độ của chân lý. Trong thế giới Hồi giáo, Ibn Xina đã trở thành “biểu tượng của triết học Hi Lạp”. Trong luận văn nổi tiếng *Danis-namé* (“Sách về các tri thức”), ông gọi logic học là khoa học chuẩn (*na farxi tarazu*), nghĩa đen là “cái cân”, khi chứng minh rằng, “mọi tri thức nếu không dùng chiếc cân [lý trí] để cân, sẽ không được gọi là xác thực, do đó nó không thể là tri thức chân lý được”¹.

Ibn Xina phân biệt ba dạng chứng minh: luận tam đoạn, qui nạp và tương tự, trong đó luận tam đoạn được ông xem là chính xác nhất. Ông đã miêu tả một cách chi tiết tất cả các dạng chứng minh trước khi chuyển sang xem xét các khoa học triết học. Ông

¹ Ibn Xina [Avixena]. *Tuyển tập các tác phẩm triết học*. M., 1980, tr. 60, 62.

chia chúng thành hai dạng cơ bản: khoa học lý luận và khoa học thực tiễn. Mỗi khoa học này lại bị phân thành ba khoa học. Khoa học thực tiễn bao gồm 1) khoa học về quản lý nhân dân (nó có hai dạng: a/ khoa học về vấn đề luật tôn giáo; b/ khoa học về chính trị); 2) khoa học về quản lý nhà cửa và 3) khoa học về chính bản thân mình, nghĩa là con người phải như thế nào trong quan hệ với chính mình.

Khoa học lý luận cũng được chia thành ba dạng. Dạng thứ nhất được gọi là cao nhất, hay còn gọi là khoa học có trước, tức là khoa học về những điều nằm ngoài tự nhiên, đó là siêu hình học. Thứ hai, khoa học tầm trung bình, toán học. Thứ ba là khoa học tầm thấp, khoa học về tự nhiên, gần gũi với con người nhất, song đồng thời lại hàm chứa “cực kỳ nhiều cái tù mù”, bởi vì đối tượng của nó là các vật thể có cảm xúc, thường nằm trong sự vận động và biến đổi¹.

Siêu hình học của Ibn Xina tập trung vào việc mô tả và xác định cái tất yếu-hiện hữu. “Cái tất yếu-hiện hữu, - Ibn Xina viết, - là cái mà tồn tại của tất cả các sự vật đều xuất phát từ nó, đồng thời nhận ở nó tính tất yếu về tồn tại”². Nhà triết học này dựa vào những câu châm ngôn của kinh Koran để thừa nhận tính đồng

¹ Sdd, tr. 105.

² Sdd, tr. 153.

nhất về tất yếu-hiện hữu của Thánh, Thượng đế. Như vậy, khái niệm đó không chỉ mang tính bản thể luận. Cái tất yếu hiện hữu đối với Ibn Xina là “cái thông thái tuyệt đối”, là “cái hợp lý-hiện hữu”, là cái mà từ đó phát sinh các nấc thang lý trí.

Khi thừa nhận sức mạnh vô song của nhận thức duy lý cũng như khi khẳng định rằng, “sức mạnh của lý trí là vô biên và cái được lý trí nghiên cứu là vô hạn”¹, Ibn Xina đã thừa nhận luôn sự tồn tại của lĩnh vực linh cảm thần bí cũng như lĩnh vực mà tư duy duy lý không đạt tới².

Vì thiếu tính nhất quán trong việc thực hiện đường lối duy lý mà Ibn Xina đã bị Ibn Rusđ (Averroes) — người cuối cùng trong số những người kiệt xuất theo trường phái tiêu dao Hồi giáo phê phán.

Theo nhận định của Ibn Rusđ thì lý trí “không phải là gì khác, mà là sự nhận thức cái hiện hữu theo nguyên nhân của nó”; ông cho rằng, chính điều đó làm cho ta phân biệt được lý trí với tất cả những năng lực cảm nhận khác³. Lý trí cho phép nắm

¹ Sđd, tr. 221.

² Sđd, tr. 366-371.

³ Ibn Rusđ. Phủ định của phủ định (tiểu luận). - *Tuyển tập các tác phẩm của các nhà tư tưởng các nước Trung và Cận Đông thế kỷ IX-XIV*. M. 1961, tr. 510.

được “tri thức chân lý” mà tri thức này theo Ibn Rusđ, “là tri thức về sự vật tự thân”¹.

Quan tâm chú ý đến sự phê phán nhằm vào triết học của các nhà thần học, Ibn Rusđ rất chú trọng luận chứng “qui luật” mang tính tôn giáo của sự phê phán đó, thậm chí còn “khích lệ” việc “nghiên cứu” nó nữa². Ông căn cứ vào uy tín của kinh Koran cùng với một loạt aiat của nó để kêu gọi tín đồ Hồi giáo nghiên cứu và nhận thức cái hiện hữu bằng lý trí, đồng thời ông dựa trên cơ sở của các aiat đó để đi tới kết luận cho rằng, “tôn giáo làm thức tỉnh nhận thức Thánh Ala tối cao cũng như sự sáng tạo của Ngài bằng việc chứng minh”³. Nhà triết học này đánh giá chứng minh như là “công cụ” của tư duy mà tín đồ cần phải có.

Ibn Rusđ thừa nhận, “việc nghiên cứu dựa trên chứng minh” có thể mâu thuẫn với thánh kinh này hay thánh kinh khác. Trong trường hợp đó cần xem nhẹ không phải kết quả chứng minh, mà là sự chạy theo câu chữ của kinh Koran. Ông tuyên bố rằng: “Chúng ta khẳng định một cách hoàn toàn cương quyết là mỗi khi các kết quả của chứng minh dẫn tới mâu thuẫn theo nghĩa

¹ Sđd, tr. 516.

² Ibn Rusđ. Lập luận là đưa ra giải pháp đối với mối liên hệ giữa tôn giáo và triết học. - Xagadêp A.V. *Ibn Rusđ (Averroes)*. M., 1973, tr. 171.

³ Sđd, tr. 172.

đen trong giáo lý, thì nghĩa đen ấy cần đến sự kiến giải mang tính ẩn dụ”¹.

Ông đã cương quyết chống sự tấn công vào các nhà triết học Hồi giáo về những nguyên nhân làm cho các nhà triết học này bận bịu với công việc, xa lánh các giáo lý Hồi giáo, đồng thời du nhập từ bên ngoài chính nền triết học Hi Lạp. Chủ nghĩa cách ly văn hoá đã làm cho ông ngán ngẩm, bởi vì ông đã thể tuân thủ tính kế thừa trong nhận thức chân lý. Ibn Rusđ viết: “Mỗi khi chúng ta tìm thấy các quan điểm và phán đoán nào đó ở các dân tộc sống trước thời mình về cái hiện hữu phù hợp với đòi hỏi của các điều kiện chứng minh, thì chúng ta cần phải nghiên cứu điều mà các dân tộc đó nói đến, đồng thời làm rõ chúng trong các sách của mình. Nếu như một cái gì đó phù hợp với chân lý trong các sách ấy thì có nghĩa là chúng ta cải danh được cái mà các dân tộc ấy có, vui với cái đó và cảm ơn họ; còn nếu như cái gì đó không phù hợp với chân lý thì chúng ta chỉ rõ nó ra, phòng tránh nó và tha thứ cho họ”².

Ibn Rusđ không chỉ “bảo vệ” triết học, mà còn đưa nó đến vị trí cao hơn so với thần học. Ông phân chia mọi người theo tương quan với khả năng nhận thức của họ. Nhóm thứ nhất gồm những

¹ Sđd, tr. 178.

² Sđd, tr. 175.

người bình thường đã bị chết, là đám “đông”, là “những người không có khả năng kiến giải [các bài thánh kinh]; đó là lối văn khoa trương tạo ra số đông các độc giả... Nhóm thứ hai gồm những người có khả năng kiến giải biện chứng; đó là phép biện chứng chỉ chuyên về tự nhiên hoặc vừa về tự nhiên vừa về thói quen. Nhóm thứ ba gồm những người có khả năng kiến giải chính xác; đó là những chính xác về tự nhiên và khoa học, tức là về khoa học triết học”¹. Nói cách khác, tồn tại đám đông, những nhà thần học và các nhà triết học, hơn nữa, các nhà triết học được xếp vào hàng “những người thượng hạng”, chính họ được Thánh Ala làm nổi bật hơn những người khác.

Tuy nhiên, tri thức mà các nhà triết học đạt được “không thuộc vào sự tiết lộ”, bởi vì con người khi không có tài kiến giải chính xác sẽ bị đẩy vào sự bất tin”². “Không thể trình bày các kiến giải đúng đắn... trong các cuốn sách dành cho các độc giả”³. Chúng là vận mệnh của những người được lựa chọn. Tính độc hại về hoạt động của những “nhà biện chứng”- thần học chính là ở chỗ họ không gắn gũi với “độc giả, bởi vì các phương pháp của họ quá đối đầu với đại đa số; họ chẳng gắn gũi với những người

¹ Sdd, tr. 193

² Sdd.

³ Sdd, tr. 196.

được lựa chọn, bởi vì nếu quan tâm xem xét các phương pháp đó lại bộc lộ tính non yếu, không thể đáp ứng được các điều kiện của chứng minh”¹. Sự lập luận của các nhà thần học dẫn đến tình trạng không thống nhất trong kiến giải các bài thánh kinh, dẫn đến sự lũng củng, tà giáo và bất tin.

Triết học do Ibn Rusd đưa ra không mâu thuẫn với tôn giáo, mà ngược lại, là “bạn đồng hành và vú nuôi” biết chỉ ra cho “những người được lựa chọn tính cần thiết phải nghiên cứu một cách hoàn chỉnh các quan điểm nền tảng của tôn giáo”².

Những nỗ lực của Ibn Rusd trong việc bác bỏ các luận điểm phê phán đối với triết học và bảo vệ triết học thật là cương quyết và đầy tính thuyết phục, làm cho ảnh hưởng của các quan điểm mà ông đưa ra vượt xa giới hạn của thế giới Hồi giáo và đi vào lịch sử triết học thế giới như là một xu hướng tư tưởng đặc biệt - học thuyết Ibn Rusd.

Những tác phẩm quan trọng nhất của nhà tư tưởng xứ Cordôp trước hết, được các nhà triết học châu Âu dịch và chú giải. Một số người đã đánh giá ông như một nhà chú giải có một không hai về Aristot, một số khác trong số những người kính trọng ông xem ông là “nhà giải thích” vĩ đại về Staghirit.

¹ Sdd.

² Sdd, tr. 198 - 199.

Sau một thời gian ngắn, các quan điểm của Ibn Rusđ được người châu Âu biết đến. Việc chú giải của ông về các công trình Arixtốt được truyền bá trước hết ở trường Đại học Tổng hợp Paris (khoảng năm 1230), nơi mà vào thời điểm ấy đã bùng nổ cuộc luận chiến giữa những người muốn cải biên lại học thuyết Arixtốt theo tinh thần Thiên Chúa giáo và những người thuộc thế lực chống đối thần học chính thống. Nhận nhiệm vụ mà Cha đạo giao phó, năm 1256 Giáo sư Khoa Thần học trường Đại học Tổng hợp Paris Albert Veliki đọc bài phát biểu “Về sự thống nhất của lý trí chống Ibn Rusđ”, còn Tomat Đacanh, Giáo sư trường này mười lăm năm sau đọc bài diễn văn “Về sự thống nhất của lý trí chống những người theo học thuyết Ibn Rusđ”.

Mặc dù bị các nhà thần học Thiên chúa giáo tấn công, ảnh hưởng của các tư tưởng Ibn Rusđ vẫn không hề chấm dứt. Điều đó đã thúc đẩy Giáo chủ Paris là Tampie cùng với một loạt các nhà thần học khác của Pháp không chỉ đem ra thảo luận, mà còn cấm 13 luận điểm cho là của Ibn Rusđ (mặc dù phần lớn các luận điểm ấy do môn đệ của Ibn Rusđ là Sigheer Brabanxki viết). Một tài liệu tương tự được thông qua năm 1277 cấm đến 219 luận điểm. Các luận điểm của Ibn Rusđ cũng bị Jili Rimxki và Raimon Luli biến thành sự rút phép thông công khoảng cuối thế kỷ XIII đầu thế kỷ XIV. Trong suốt ba thế kỷ, cho tới đầu thế kỷ XVII, học thuyết Ibn Rusđ mới được áp dụng một cách rộng rãi ở Italia, đặc biệt trong các trường Đại học Tổng hợp Boloni và Paduy.

So với châu Âu, số phận của học thuyết Ibn Rusd trong phạm vi của thế giới Hồi giáo thật hoàn toàn phi thường và đáng được lưu ý. Các tư tưởng của Ibn Rusd thúc đẩy sự phát triển chủ nghĩa duy lý và tri thức khoa học đã bị chết hẳn ở đây. Thần học về thực tế đã hoàn toàn chiến thắng triết học.

Vậy điều gì giải thích cho sự “tắt ngấm” của các xu hướng duy lý ở Hồi giáo sau đúng ba thế kỷ hoàng kim của triết học và thịnh vượng của khoa học tự nhiên?

Vấn đề nguyên nhân của sự trì trệ đặc trưng cho đời sống tinh thần ngoài giới hạn của thế giới phương Tây qua bao thế kỷ là chủ đề của các cuộc thảo luận và tranh cãi. Sự bảo thủ của các truyền thống tư tưởng được giải thích bởi đặc thù tổ chức kinh tế xã hội và chính trị, đôi khi được gọi một cách ước lệ là “phương thức sản xuất châu Á”; đặc thù về cảm nhận thế giới và quan sát thế giới bị quy định bởi các điều kiện khí hậu, vị trí địa lý, các điều kiện tự nhiên; các đặc thù về cấu trúc ngôn ngữ v.v... Tuy nhiên cũng không nên loại trừ một điều trong cuộc tranh luận này là yếu tố “khởi thủy” của sự tìm tòi lý trí, nguồn gốc thế giới quan lý luận, có ý nghĩa then chốt.

Hêgen viết : “Việc khắc họa lại các nhà triết học cổ đại dưới hình thức phản tư của chúng ta có sức hấp dẫn thật là mạnh mẽ”¹. Thiết nghĩ chúng ta chưa nên vội quan tâm đến quảng cáo

¹ Hêgen G.V.F. *Các bài giảng về lịch sử triết học*. Quyển 1. SPb., 1993, tr. 103.

đó của nhà tư tưởng vĩ đại, mà cố gắng tìm hiểu đặc thù của tư duy phương Đông ở chỗ nào, và nhìn chung có tồn tại một đặc thù như vậy không?

Trong các quan niệm cổ hữu được hình thành ở phương Tây có sự đối lập của cái gọi là kiểu tư duy phương Đông với tư duy phương Tây, hơn nữa sự đối lập đó được biểu hiện về nhiều mặt. Chẳng hạn, có khẳng định cho rằng, ở phương Đông triết học không bao giờ tách rời tôn giáo, trong khi đó ở phương Tây giữa chúng lại có sự khác nhau; rằng thuyết duy linh phương Đông đối lập với học thuyết tự nhiên của phương Tây; rằng chủ nghĩa duy tâm, thuyết phi lý, nội tâm, trung tâm vũ trụ và bi quan là những học thuyết đặc trưng vốn có của triết lý phương Đông, chúng đối lập với chủ nghĩa duy vật, chủ nghĩa duy lý, tính cởi mở, thuyết loài người là trung tâm, chủ nghĩa lạc quan v.v... của phương Tây.

Các định kiến rập khuôn trong một số trường hợp tương tự như vậy đã hình thành và được xếp hạng theo cấp độ nguyên lý mà ở đó triết lý phương Tây được thừa nhận là “cao hơn” so với triết lý phương Đông. Với cách tiếp cận như vậy thì những người Ấn Độ bị xem là không có khả năng tư duy khoa học tư biện¹, người Trung Hoa thì bị cho là “thiếu sức sáng tạo tưởng tượng một cách đáng kinh ngạc”², còn người Ả-rập thì bị cho là “hoàn toàn thiếu khả năng phê phán”³.

¹ Đại cương lịch sử triết học. T. 2. SPb. 1910, tr. 38.

² Sđd, tr. 43.

³ Sđd, tr. 87.

Trong các trường hợp khác, chính “tính duy linh”, tâm trạng thần bí của tư duy phương Đông được xem như một bằng chứng về sự vượt trội so với tư duy phương Tây. Nhà phương Đông học nổi tiếng F. Max Miyller từng nhận định rằng, các nhà tư tưởng phương Đông “là những người giỏi hơn đa số các nhà triết học phương Tây”¹.

Đôi khi các định kiến rập khuôn nói trên biểu hiện “ngang nhau” và bổ sung cho nhau. Quan điểm này được nhiều người tán thành và bảo vệ, chẳng hạn Hecman Gesse là người yêu thích triết học phương Đông đã nhận thấy trong “thông thái Đông và Tây... không có các thế lực thù địch chống đối nhau, tuy nhiên giữa chúng vẫn tồn tại những thái cực mà ở đó cuộc sống cứ tiếp biến”².

Tuy quan điểm này loại trừ sự bất bình đẳng, kể cả việc loại trừ những nhận định xấu về truyền thống thế giới quan này hay khác, nó vẫn bị xem là chưa thoả đáng, bởi vì sự phân ly Đông và Tây thành hai thái cực và chỉ nhấn mạnh đặc thù của mỗi bên, từ đó không đưa ra được những khả năng làm rõ cái chung trong sự phát triển tư tưởng triết học của từng dân tộc, tức là cái chung

¹ Max Muller F. *The Six Systems of Indian Philosophy*. Varanasi, Reprint, 1919, tr. XIII.

² Gesse H. Cùng các độc giả Nhật bản của tôi. - *Đông - Tây. Các công trình nghiên cứu*. Bản dịch. Các xuất bản phẩm. M., 1982, tr. 217.

đó làm cho các dân tộc trở thành chủ thể tham gia vào quá trình lịch sử xã hội loài người nói chung.

Sự bất cập của định khuôn cứng nhắc ở hai trung tâm Đông và Tây không có nghĩa là khẳng định một hình thức thống nhất mang tính phổ biến cho các bên về phương thức cũng như phương pháp triết lý. Và lại, đặc thù của các phương pháp triết lý cũng như các mặt khác của văn hoá là điều hiển nhiên. Song việc làm sáng tỏ một cách hợp lý tính phong phú của di sản triết học buộc phải từ bỏ thái độ hạn chế-giản đơn trong việc qui các truyền thống triết học về hai thái cực khác nhau. Trong trường hợp này việc chú ý tới các trường hợp sau đây là quan trọng.

Định kiến rập khuôn kiểu tư duy phương Tây với tư cách là tư duy duy lý rõ ràng được biểu hiện bởi trạng thái và xu hướng phát triển của tư duy triết học ở châu Âu thời kỳ Cận, tiền Hiện đại. Song, đương nhiên nó không được áp dụng đối với triết học châu Âu thời Trung thế kỷ. Tính đứt khoát trong việc đánh giá tư duy phương Đông với tư cách là tư duy cực kỳ phi lý đã xuất hiện do triết học phương Đông hiện nay đối lập với triết học châu Âu thời kỳ Cận, tiền Hiện đại. Không tìm được xu hướng Đề-Các ở phương Đông, các nhà nghiên cứu thiên về việc kết luận cho rằng, “phương Đông” về nguyên tắc là xa lạ với tính duy lý. Tuy nhiên, còn một vấn đề nữa là không phải vì thiếu xu hướng duy lý hiểu theo nghĩa thông thường mà ở phương Đông chúng không được thực hiện với mức độ như ở phương Tây. Và điều đó đã diễn ra sau đó do một hệ thống nguyên nhân.

Quả là rõ ràng rằng, bất kỳ người nào với tư cách là một sinh thể có lý trí đều có tính duy lý ở mức độ khác nhau, bởi vì, tính duy lý là yếu tố không thể tách rời của văn hoá tinh thần của bất cứ dân tộc nào. Thừa nhận sự hiện diện của kiểu tư duy duy lý chỉ xảy ra khi vận dụng bộ máy khái niệm-lôgic. Theo nghĩa này thì ở một mức độ nhất định cả các quan niệm thần học lẫn hệ thống thần luận cũng được xem là duy lý chứ chẳng riêng gì các lý thuyết triết học hay khoa học.

Tuy vậy, điều dễ hiểu là tính duy lý tự nó không đồng nhất với chủ nghĩa duy lý. Chủ nghĩa duy lý có liên quan đến kiểu tư duy mang tính đặc trưng là sự định hướng đặc biệt cho lý trí như là nguồn gốc tri thức xác thực và vô hạn về khả năng của mình. Chủ nghĩa duy lý đặt lý trí làm nền tảng không chỉ cho nhận thức luận, mà cho cả bản thể luận khi lý trí biểu hiện với tư cách là Thượng đế-tuyệt đối, là khởi thủy của tồn tại, là thế giới. Nếu tư duy của tất cả các dân tộc văn minh được đánh dấu bằng tính duy lý thì chủ nghĩa duy lý là hiện tượng, dĩ nhiên không phải là hiện tượng mang tính phổ biến, mà đúng ra là hiện tượng đặc biệt ở một thời điểm và trình độ nhất định của sự phát triển văn hoá.

Đương nhiên, kiểu tư duy cũng có liên quan một cách biện chứng với sự quan sát thế giới, với việc xác định vị thế của con người trong thế giới đó. Như đã chỉ ra ở chương ba, các quan điểm phương Tây về con người khác về mặt nguyên tắc đối với

các quan điểm phương Đông ở chỗ các quan điểm phương Tây tách hẳn con người ra khỏi vũ trụ, và tương tự ở một nghĩa xác định nào đó, ra khỏi trật tự của xã hội và rốt cục coi con người là cá nhân không bị ràng buộc bởi phạm vi chuyên chế mà một phần của nền chuyên chế đó là nó.

Việc tìm được “tính chủ thể cuối cùng” có nghĩa là quyền được tự thể hiện được bản thân mình, và điều đó lại làm nảy sinh những hậu quả tích cực cũng như tiêu cực. Nhà triết học và văn hoá học nổi tiếng hiện nay là Charles Taylor đã nhận định rằng, khi có được “tính chủ thể cuối cùng”, hoặc nói một cách giản đơn hơn, “tính cá nhân”, nhân cách thì đồng thời là sự làm mất đi “mối liên hệ cộng đồng, tình đoàn kết trên cơ sở họ hàng, gia đình và cộng dân, tất cả những thứ đó đều bị đẩy xuống hàng thứ yếu”¹. Theo Taylor Ch., “sự tìm kiếm cách thể hiện tính chủ thể thuần túy làm cho cuộc sống trở nên mong manh”² và không

¹ Taylor Ch. *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge, 1996, c. 507.

² Ở đây Ch. Taylor sử dụng thuật ngữ khá phổ biến trong hội thảo triết học sau khi công bố cuốn sách của nhà triết học nổi tiếng nửa cuối thế kỷ XX Misel Walzer có tên là: *Dày và mỏng* (Walzer M. *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*. Notre Dam, 1994). Ch. Taylor lấy ý kiến của Walzer M. đối với việc chính môi trường “dày đặc” các phong tục và thể chế là đạo đức sơ cấp dùng để trừng phạt, chứ không phải là đạo đức “mỏng”, trừu tượng, đưa ra một hạt nhân nào đó làm cầu nối cho quy luật đạo đức.

mang tính thực thể, nhưng rốt cục có thể phá tan mối liên hệ đó¹. Trong khi đó, cái giá trị xuất phát vốn có trong mỗi cá nhân con người đem lại cho nhân cách một phẩm giá nhất định và tính tự chủ cao hơn, niềm tin lớn hơn vào khả năng thành đạt của mình trong nhiều lĩnh vực, trong đó có sự nghiệp “cải tạo” tri thức của chúng ta về thế giới.

¹ Sdd, c. 511.

CHƯƠNG V

TRUYỀN THỐNG VÀ HIỆN ĐẠI

Những thế kỷ XIX — XX chiếm vị trí đặc biệt trong lịch sử các nước phương Đông mà thời kỳ trước đó sự phát triển của các nước này cách ly khá mạnh với thế giới bên ngoài. Thực ra, lần đầu tiên các dân tộc thuộc những nền văn minh khác nhau, cũng bởi thế mà từ trước đến nay mỗi nước trong số đó tùy theo logic tiến hoá truyền thống của mình làm cho số phận của họ có liên quan thường xuyên với nhau, còn đặc điểm khuynh hướng xã hội về nhiều mặt là giống hệt nhau.

Hai nhân tố mang tính quyết định là: nhân tố bên trong, được biểu hiện trong sự khủng hoảng của các hệ thống truyền thống thiên về phong kiến tập quyền, và nhân tố thứ hai - sự xâm lược chưa từng có trong lịch sử từ phương Tây. Thế kỷ XIX đến đầu thế kỷ XX thường được xem là thời kỳ “đánh thức châu Á”, điều muốn nói đến là ở vùng này chỗ nào cũng gặp sự năng động của tư tưởng xã hội, trước hết là tư tưởng chính trị xã hội, kinh tế và triết học tôn giáo. Sự nỗ lực về mặt trí tuệ nhằm giải quyết các

vấn đề vận mệnh mà về tổng thể là cùng một lúc tìm cách vượt ra khỏi trạng thái trì trệ do gánh nặng truyền thống để lại và khắc phục sự lạc hậu hàng mấy thế kỷ, sao cho không ảnh hưởng đến độc lập dân tộc, tính đồng nhất về văn hoá. Rốt cục, tư tưởng xã hội làm công việc hình thành hệ tư tưởng của chủ nghĩa dân tộc mang tính trọng yếu đối với thời kỳ Cận đại ở phương Đông.

Việc so sánh kinh nghiệm lịch sử của phương Tây đang thành đạt với hiện trạng đã được định hình ở phương Đông dẫn đến kết luận cho rằng, sự phồn thịnh và tiến bộ ở châu Âu cũng như trên thế giới nói chung, bắt đầu từ thế kỷ XVI đã được nảy sinh bởi chủ nghĩa dân tộc, được hiểu như là “sự đoàn kết của những người cùng một chủng tộc, cùng chung một ngôn ngữ, tôn giáo và tập quán, của những người anh em xung quanh tư tưởng đấu tranh vì độc lập, vì tự chủ, vì sự nghiệp xây dựng một nhà nước hoàn thiện nhằm mục đích đạt được một xã hội ấm no và hùng mạnh, vì mục đích chống kẻ thù ngoại xâm”. (cụ thể là Lương Khải Siêu (1873-1929) - nhà tư tưởng tiên phong Trung Quốc đã từng có kết luận như vậy).

Nhận thức được tính tất yếu của sự đoàn kết đó có thể chỉ được bảo đảm bằng cách giáo dục nhân dân. Theo Akmad Riza, một đại biểu nổi tiếng của phong trào Thổ Nhĩ Kỳ trẻ, thì việc giáo dục đó là cơ sở của tiến bộ văn hoá. Nền giáo dục bảo đảm sự ấm no và phồn thịnh của đất nước, sự hùng mạnh của quốc

gia và tương lai của nó, bảo vệ luật pháp, đời sống và tài sản của mọi người.

Phong trào giáo dục đã trở thành nhiệm vụ căn bản của đời sống xã hội ở các nước phương Đông trong giai đoạn đầu của sự hình thành hệ tư tưởng chủ nghĩa dân tộc. Khắp nơi người ta thành lập các hội tuyên truyền giáo dục, chúng ảnh hưởng không chỉ tới lĩnh vực văn hoá mà cả lĩnh vực chính trị nữa.

Hoạt động giáo dục đã trở thành mục đích cùng một lúc vừa khơi dậy sự quan tâm của đồng bào về di sản tinh thần dân tộc, lại vừa làm quen họ với những thành quả của văn hoá phương Tây. Trong tình huống lịch sử đã được tạo nên, cái cốt lõi của dư luận xã hội là vấn đề quan hệ qua lại của các truyền thống dân tộc với những tư tưởng và giá trị phương Tây mà người ta cho là chủ nghĩa hiện đại hoá. Những người tham gia luận chiến đã tự phân thành hai phe đối lập nhau về quan điểm.

Trường hợp thứ nhất là sự thù ghét toàn bộ thành quả của châu Âu và lý tưởng hoá các truyền thống của riêng mình. Những truyền thống này cũng như sự kiến tạo tổ chức xã hội dựa trên các truyền thống đó, coi như không bị lệ thuộc vào những thay đổi căn bản. Ngược lại, việc quản lý nhà nước tập quyền (vẫn thường được gọi là thần quyền), các hình thái kinh tế tiền tư bản (thường gọi là phong kiến) và những chủ trương đạo đức Trung cổ được xem là nên duy trì. Tư tưởng về tiến bộ xã hội với

tính cách là sự vận động tiệm tiến, trong mối liên hệ này được xem là mâu thuẫn với thế giới quan truyền thống đã được chấp nhận kể cả sự liên tưởng đến giáo lý này hay giáo lý khác.

Chẳng hạn, ở các nước thuộc khu vực Hồi giáo, những người ủng hộ sự bảo tồn nguyên trạng đã thanh minh quan điểm bảo thủ-biến hộ của mình bằng việc dựa trên giáo điều của cái gọi là tính thần kỳ trong sấm ký của Môhamed. Trong thiên Sura của kinh Koran có nói rằng, Môhamed được “Thánh Ala phái làm sứ giả in các sấm ký” (33:40), chuyện này được họ xem như là bằng chứng về sự hoàn thiện của việc truyền bá sấm ký Hồi giáo, không được phép bổ sung bất cứ điều gì, hơn nữa càng không được sửa chữa. Sự thật, dường như người ta không cảm thấy đòi hỏi gì về cải thiện luật lệ xã hội do đạo Hồi dạy: nó quả là lý tưởng và phổ biến.

Tư tưởng tiến bộ xã hội là hệ quả của cố gắng tập thể lại tỏ ra không ăn nhập gì với tâm trạng định mệnh của đạo Hồi. Như vậy có cần phải nói đến tiến bộ xã hội không, khi số phận của mọi người và hành vi của họ do Thượng đế định đoạt trước? Sự tiếp nhận một cách tuyệt đối nguyên lý logic thần luận đã cho phép giải thích sự tiến bộ chỉ là quá trình thực hiện trước mục đích phương châm của Thượng đế mà thôi.

Cả các tín đồ của những tôn giáo khác ở phương Đông cũng dựa trên các giáo điều tương ứng trong các giáo lý của mình để

biện hộ cho sự phản đối các thay đổi xã hội một cách căn bản. Chúng ta có thể lấy thí dụ đối với các tín đồ đạo Phật và đạo Hin du. Theo *shanshara* và *karma* với tư cách là những nguyên lý cơ bản đối với họ, một giai đoạn phát triển xã hội cao không được xem là lý tưởng (bởi vì nhiệm vụ hoàn thiện xã hội nói chung không được đặt ra), mà lý tưởng hơn lại là tình trạng luân hồi kiếp sau phụ thuộc vào hành vi, hạnh kiểm cá nhân của kiếp trước như “quy luật của nghiệp”. Tư tưởng về sự phát triển tiệm tiến cũng bị phủ nhận do quan niệm về vận động đi xuống của xã hội, chứ không phải đi lên. Theo quan điểm Phật giáo do Buddhaghosa đưa ra vào thế kỷ thứ V thì tồn tại năm giai đoạn thoái hoá mà mỗi giai đoạn cách nhau tới một nghìn năm.

Dĩ nhiên, có thể xem việc giải thích đại loại như vậy về tiến bộ xã hội là hàm hồ, hơn nữa lại mang tính ảo tưởng, nó đối lập với những cố gắng cá nhân nhằm đạt được sự giải thoát cho riêng mình, nếu như không đạt đến cõi niết bàn thì ít ra cũng dành được một thể chế cao hơn trong cuộc sống mới hoặc sinh ra trong “một quốc gia lành mạnh” mà ở đó có sự thống trị của Phật Adidà.

Luận cứ mang tính biện hộ đã được sử dụng một cách rộng rãi trong việc luận chứng cho cái gọi là hệ tư tưởng của chủ nghĩa dân tộc phong kiến mà hệ tư tưởng này phản ánh tâm trạng của các tầng lớp dân chúng đang đứng lên chống chủ nghĩa thuộc địa, đồng thời quy tội cho chính những người nước ngoài

gây ra mọi khó khăn của cuộc sống. Những vua chúa, địa chủ và quý tộc phong kiến, nông dân bị khốn khổ do chính sách thuế đất của chính quyền thuộc địa, và những nhà thủ công phải giải nghệ vì nghề thủ công nghiệp bị phá, những người phục vụ các công việc thần thánh không bằng lòng với hoạt động của các sứ giả Thiên Chúa giáo và sự truyền bá các tư tưởng trần tục, – đó là tổng hợp các thành phần khác nhau của những người luôn sẵn sàng chia sẻ sự đồng cảm về cương lĩnh tư tưởng của chủ nghĩa dân tộc phong kiến.

Trường hợp thứ hai là mối quan hệ đối nghịch với truyền thống được biểu hiện trong việc phản bác, thậm chí đôi khi còn từ bỏ hoàn toàn nó, chẳng hạn cho nó là già cỗi hết mức và không còn dùng được nữa trong điều kiện mới. Đồng thời, chúng ta lại thấy sự biểu hiện của việc lý tưởng hoá mạnh mẽ các giá trị và thể chế phương Tây. Quan điểm như vậy đã thể hiện một cách rõ nét ở các đại biểu của Iohaku – trường phái Nhật bản về “khoa học phương Tây”. Một trong những nhà sáng lập ra trào lưu này là Yamahata Banto (1746–1821), ông kiên trì thuyết phục đồng bào mình rằng: “Không còn nghi ngờ gì nữa về tài nghệ của phương Tây, cần phải học theo nó và tin vào nó một cách nồng nhiệt”, bởi vì trong nhận thức về bản chất và hiểu biết các quá trình diễn ra trên thế giới, thì “khoa học phương Tây là tin cậy nhất do nó biết dựa vào thực nghiệm”¹.

¹ Trích theo: Nahata Hiroshi. *Lịch sử tư tưởng triết học Nhật Bản*. M. 1991, tr. 305.

Ngược lại với trường phái trên là Kōkūhaku — tên gọi của trường phái khoa học dân tộc (người đi tiên phong là nhà tư tưởng Hirata Axutanē (1776 — 1843) — các nhà hiện đại hoá Nhật Bản đưa ra khẩu hiệu: “Đạo đức phương Đông, kỹ thuật phương Tây” (Xakuma Xiōdzana, 1811 — 1864) hoặc “Chúng ta sẽ dùng khoa học và kỹ thuật của họ, còn đạo đức và lòng trung thành thì chúng ta có sẵn” (Haximōtō Xanai, người bị tử hình năm 1859).

Trên nhiều phương diện, quan điểm của một trong những người đứng đầu phong trào cải cách năm 1898, nhà thơ, nhà triết học Đàm Tự Đồng (1865–1898) cũng tương tự như vậy. Ông là tác giả của tác phẩm *Nhân học* thể hiện với tư cách là một người chống đối triệt để truyền thống vốn được xem là trụ cột của trật tự xã hội ở Trung Quốc. Theo ông, trước hết cần phải phá nát mạng lưới khoa học kinh viện, sau đó đến mạng lưới các học thuyết xã hội thế giới, mạng lưới quân chủ, mạng lưới các nguyên tắc đạo đức truyền thống, lưới trời, lưới tôn giáo thế giới và cuối cùng là mạng lưới Phật giáo.

Chương trình cải cách chính trị kinh tế-xã hội do Đàm Tự Đồng luận chứng xuất phát từ tiền đề thế giới quan mà theo đó, cái khởi thủy có trước nhất trong vũ trụ là thực thể thống nhất — ête. Mọi diễn biến xảy ra trên thế giới về thực chất là sự biểu hiện của thực thể mà thôi. Sự biến dịch, liên kết, phân chia, xuất hiện, tiêu biến và các hình thức khác của tương tác giữa các sự

vật là một quá trình tổng quát được Đàm Tự Đồng gọi là “nhân” (nhân nghĩa).

Còn một quan điểm mang tính hiện đại hoá-triệt để hơn là của thủ lĩnh “cách mạng trí tuệ” ở Trung Hoa Hồ Thích (1891–1962). Lợi dụng ảnh hưởng lớn trong các nhóm trí thức tư sản và sinh viên, nhà triết học Trung Hoa này đã chê bai văn minh phương Đông và ca ngợi hết lời văn minh hiện đại phương Tây. Ông gọi nền văn minh phương Đông là “xe kéo, xích lô”, còn văn minh phương Tây là “ôtô”. Theo ông ta thì sự cách biệt ghê gớm như vậy chính là ở chỗ, tính đặc trưng đối với thông minh phương Đông là vật chất, còn đối với phương Tây là tính duy lý. Ông cho rằng, dấu hiệu “của tính vật chất” là “sự thoả mãn với số phận”, là “sự lệ thuộc vào môi trường vật chất”, không có khả năng và không muốn cải tạo nó cũng như vượt ra khỏi giới hạn trì trệ, lại còn thêm cả “tính lười nhác của trí óc và tinh thần”. Còn tính duy lý thì được ông giải thích như là “tính chưa thoả mãn”, sự năng động sáng tạo kích thích phát triển triết học và khoa học, luôn tìm tòi những chân trời mới và vươn tới chúng.

Hồ Thích lên tiếng chống các chấn hưng cách mạng về kỹ cương xã hội, đồng thời tôn trọng hướng “cải tổ liên tục, nhỏ giọt” trên cơ sở đổi mới trí tuệ và đạo đức cá nhân. Ông đấu tranh cho “chủ nghĩa cá nhân lành mạnh” mà mỗi một người có thể đảm bảo tự do và phồn vinh cùng một lúc cho từng người và cho tất cả cá nhân cũng như xã hội. Theo sự thừa nhận của chính

Hồ Thích, thế giới quan của ông đã được hình thành do ảnh hưởng mạnh mẽ của thuyết không thể biết của Haxli và chủ nghĩa thực dụng Điuây. Tác động của các quan điểm của những nhà triết học này làm cho nhiều nhà tư tưởng khác của phương Đông bị ảnh hưởng.

Việc đi theo các xu hướng tư tưởng phương Tây khác nhau được biểu hiện bằng tính lựa chọn do mối quan tâm hàng đầu của các nhà triết học phương Đông tạo nên. Sự chú ý của họ bị cuốn hút bởi các tư tưởng phục vụ cho việc luận chứng tính quy luật của quá trình tiến hoá trong tự nhiên và xã hội. Từ đó, sự quan tâm chú ý mạnh tới S. Đác uyn và học thuyết Đác uyn xã hội của G. Spenser. Việc nhận thức khả năng chuyển biến theo đường lối tiến bộ chỉ với điều kiện khắc phục tính cổ hủ của chủ nghĩa giáo điều (trước hết là giáo điều tôn giáo) đã gây ra sự tổ cáo các luận cứ học thuyết Đê các, hoặc chủ nghĩa thực chứng (O. Côt) một cách thường xuyên hơn. Quan điểm đối lập với tính trừu tượng và tính trực quan đã buộc người ta phải hướng tới chủ nghĩa thực dụng như là một chương trình gì đó về “sự cải tổ trong triết học”, biến triết học thành phương pháp giải quyết các vấn đề đời sống thực dụng (W. Jemx, J. Điuây). Và cuối cùng, việc công nhận con người với tư cách là chủ thể của công cuộc cải tạo xã hội và hoàn thiện đã tìm được chỗ dựa ở các nhà triết học biết chú trọng tới khởi thủy sáng tạo và ý chí của con người - hoạt động (A. Sôpenhauơ, A. Bergson, F. Nitơ).

Thái độ hư vô chủ nghĩa đối với chính truyền thống triết học của dân tộc mình và hướng tới một trong những hệ thống triết học phương Tây nào đó là đặc trưng nhất đối với thời kỳ đầu thế kỷ XX, nó tỏ ra bị hạn chế theo thời gian và mức độ truyền bá của mình, tuy vậy vẫn có thể nói được về sự hình thành một loạt trường phái “thực dụng của Trung Hoa”, “học thuyết Đắc uyển-xã hội” của A rập v.v...

Không có một thái độ ca tụng, hư vô chủ nghĩa nào đối với truyền thống đất nước lại có thể trở thành những thái độ mang tính chủ đạo trong lịch sử tư tưởng các nước phương Đông. Quan điểm tỏ ra chiếm ưu thế, đồng thời mang tính hiện thực và *có triển vọng hơn cả là quan điểm cải cách*, nó phù hợp với quyền lợi của tư sản dân tộc và thể hệ tri thức mới ở mức độ cao nhất. Trong quan điểm này có việc kết hợp sự tôn trọng di sản tinh thần của đất nước với sự đánh giá mang tính phê phán một cách đúng mức các truyền thống lỗi thời, tinh thần chống đế quốc và thừa nhận tính hiển nhiên về thành tựu của văn minh phương Tây, về niềm tin tôn giáo vững chắc và nhận thức tính tất yếu của việc giao lưu với những thành tựu của khoa học và kỹ thuật hiện đại.

Tính phức tạp, tính mâu thuẫn và bi kịch của quan điểm như vậy phần nào được Khang Hữu Vi (1858-1927) trình bày. Môtip chủ đạo về toàn bộ hoạt động và sáng tạo của nhà tư tưởng Trung Hoa này là luận đề sau đây: “Sự biến đổi là đạo của Trời”. Ông

khẳng định rằng, hệ tư tưởng đang thống trị ở Trung Quốc là sai lầm, bởi vì nó dựa trên các tư liệu cổ điển được bịa đặt vào thời ông vua tiếm quyền Vương Mãng. Ông dành hẳn một công trình để chứng minh sự xuyên tạc các sách kinh với tựa đề: *Nghiên cứu các sách kinh giả của trường phái nhà Thanh*.

Để minh chứng cho việc xét lại mang tính phê phán luật lệ hiện hành và các chủ trương đạo đức truyền thống, Khang Hữu Vi đã ngợi ca Khổng Tử và xem ông là một nhà cải cách cực kỳ vĩ đại. Trong “nghiên cứu học thuyết của Khổng Tử về cải cách chế độ nhà nước” ông viết rằng, Khổng Tử chắc chắn là người ủng hộ việc tiến hành những thay đổi định kỳ trong hệ thống quản lý nhà nước.

Tác phẩm lý luận cơ bản của Khang Hữu Vi là *Cuốn sách về Đại đồng* (“Đại đồng thư”) được viết vào những năm 1844-1902 và xuất bản sau khi ông mất. Trong cuốn sách này ông trình bày quan điểm cải cách của mình về phát triển của lịch sử và quan niệm về xã hội lý tưởng. Khang Hữu Vi sử dụng sự phân kỳ lịch sử xã hội thành ba kỷ vốn được chấp nhận trong kinh sách Khổng học *Lễ ký*. Đó là kỷ Hổn độn, kỷ Sinh thành và kỷ Đại đồng, hay còn gọi là Đại bình đẳng. Điều đáng chú ý nhất là khác với truyền thống vốn được chấp nhận ở Trung Hoa trong giao tiếp với quá khứ như là “thời kỳ hoàng kim” lý tưởng, lý tưởng xã hội của Khang Hữu Vi định hướng tới tương lai. Ông nói rằng, Trung Hoa thời ông vẫn còn nằm trong kỷ đầu, nghĩa

là kỷ Hỗn độn, bởi vậy ông đã chỉ định tiến hành việc đấu tranh cho sự quá độ sang kỷ Sinh thành, hoặc là Tiểu phồn thịnh, để trong tương lai xa xôi thực hiện được lý tưởng Đại đồng.

Tại kỷ này, một mô hình xã hội được đề xuất không bị phụ thuộc vào sự phân biệt nhà nước, sắc tộc, dân tộc, giai cấp, tôn giáo, và thậm chí cả sự phân biệt giới tính. Con đường tiến tới thành lập một nhà nước thống nhất với quy mô hành tinh được vạch ra trong thời kỳ các nước lớn “thôn tính” các nước nhỏ: chẳng hạn như nước Mỹ chiếm cả châu Mỹ, còn Đức chiếm châu Âu. Sự phân biệt sắc tộc, theo quan niệm của Khang Hữu Vi, có thể loại trừ bằng việc thay đổi môi trường sống về địa lý và thực tiễn kết hôn với nhau giữa các sắc tộc. Để loại bỏ sự bất bình đẳng về tình dục, ông đề xuất thay đổi luật hôn nhân gia đình bằng các thoả thuận kết hôn tạm thời. Điều xảy ra là, tất cả các giáo lý dần dần rút lui khỏi cảnh tượng thế giới và nhường chỗ cho một tôn giáo mới – Phật giáo. Như vậy, Đại đồng được quan niệm không phải là một cái gì khác với không tưởng mà hình ảnh của nó được tạo thành từ các yếu tố khác nhau, hơn nữa không dung hợp nhau, nó vay mượn được từ chính văn hoá Trung Hoa cũng như văn hoá phương Tây.

Tư tưởng tổng hợp Đông và Tây cũng được nhà triết học lớn của Ấn Độ thế kỷ XX là Sarvepalli Radhakrisnan (1888 — 1975) đưa ra. Ông cho rằng, những người muốn bắt chước phương Tây đang loại bỏ tận gốc nền văn minh cổ và đề xuất

nguyện vọng ra vẻ vì sự phồn vinh và phát triển của Ấn Độ, đã thừa nhận nước Anh là “mẹ tinh thần” của Ấn Độ, còn Hi Lạp là “bà tinh thần”. Thái độ như vậy đối với nền văn hoá của mình là nguy hiểm: “Nếu xã hội hết tin vào vào lý tưởng của mình thì nó cũng mất cả định hướng”¹. Bởi vậy mà việc tỏ ra sáng suốt hơn và đáng được nể trọng hơn cả là xây dựng một cuộc sống “trên nền móng đã có sẵn” của nền văn hoá dân tộc², ngược lại cũng không nhất thiết phải loại trừ việc khai thác các yếu tố giá trị của văn minh phương Tây.

Các phương pháp khai thác có thể khác nhau. Trong một số trường hợp chúng được áp dụng thông qua việc tổng hợp các tư tưởng Đông-Tây. Nhà tư tưởng Hồi giáo có uy tín thế kỷ XX, người chủ biên cuốn sách cơ bản *Lịch sử triết học Hồi giáo*, người sáng lập Hiệp hội Triết học Pakistan Môhamed Maian Sarif (mất năm 1965) đã nghiên cứu quan điểm bản thể luận về cái gọi là học thuyết đơn tử (monadism) biện chứng. Trong cơ sở của cuốn sách này có các học thuyết nguyên tử về cây sậy. Đi theo chủ trương của những người sáng lập các học thuyết này, tức là mutakallim, M. M. Sarif khẳng định rằng, toàn thể vũ trụ và từng vật thể trong nó được tạo thành từ những phần tử cực nhỏ

¹ Radhakrishnan C. Read. *An Anthology*. Bombay, 1988, tr. 418.

² Xin xem: Radhakrishnan C. *Triết học Ấn Độ*. T. 2. M., 1957, tr. 701.

không thể tiếp tục chia được nữa và được ông gọi là những “đơn tử”. Đơn tử là một trong ba dạng của tồn tại. Dạng thứ nhất – tồn tại cuối cùng-Thượng đế; dạng thứ hai – bản chất tinh thần; dạng thứ ba – thế giới không gian và thời gian của các cảm giác. Tất cả mọi thứ trong thế giới, bắt đầu từ điện tử đến con người đều là các đơn tử tinh thần được sinh ra bởi Thượng đế. Nguyên do là Thượng đế có mặt trong từng vật thể của vũ trụ, các đơn tử là vĩnh hằng, không thể bị chia nhỏ và không nhìn thấy. Các đơn tử thấp hưởng tự do thấp hơn, còn các đơn tử cao thì được tự do cao hơn. Tự do của Thượng đế vừa là nguồn gốc của tính quy định đơn tử, vừa là tự do mang tích đơn tử.

Đơn tử luận của Sarif phần lớn là nhắc lại học thuyết của Leibnit. Tuy nhiên ông phủ nhận nguyên lý không thẩm thấu của các đơn tử, đồng thời khẳng định sự tác động lẫn nhau và thậm chí cả sự thâm nhập vào nhau. Ông cũng “bổ sung” cho các nguyên lý của Leibnit bằng phép biện chứng (hiển nhiên là lấy của Hêgen): Các đơn tử về bản chất của mình là biện chứng, quá trình phát triển trong chúng diễn ra theo tam đa: sự vận động của “cái tôi” thông qua “cái không-tôi” hoặc đúng hơn là “chưa phải cái không-tôi”, sau đó đến sự tổng hợp cả hai cái thành “cái tôi” phát triển¹. Học thuyết của Sarif thú vị ở chỗ là trong đó hệ

¹ Sharif M.M. *Dialectical Monadism. - The Contemporary Indian Philosophy*. L. 1952, tr. 585.

thống bản thể luận kinh viện Hồi giáo được thể hiện dưới các khái niệm và thuật ngữ phương Tây, điều đó cho phép trình bày truyền thống Hồi giáo được xem là hoàn toàn phù hợp với cái được chấp nhận như những tiêu chuẩn triết học thế giới. Sự suy ngẫm “biện chứng” về nguyên tử luận *mutakallim* còn mang tính căn bản hơn, nó cho phép luận chứng tư tưởng về quá trình phát triển dưới mọi hình thức biểu hiện của nó là xã hội và tự nhiên.

Một thí dụ về tổng hợp các truyền thống Đông-Tây cũng được nhà triết học Trung Hoa nổi tiếng nhất của thế kỷ XX là Phùng Hữu Lan (1895–1990) trình bày bằng học thuyết “Nho giáo mới” của mình mà quan điểm trọng tâm của nó được giải thích như những quan niệm logic. Theo Phùng Hữu Lan, “Nho giáo duy lý mới” dựa trên bốn “trụ cột” siêu hình: Nguyên lý, Lực lượng vật chất, Thực thể của Đạo và Đại chính thể. Quan niệm về Nguyên lý xuất phát từ quan điểm sơ khai như sau: do có các vật thể nên cần phải có các nguyên lý đặc thù; vật thể phải tuân theo Nguyên lý, song Nguyên lý không nhất thiết phải kịp thời hoá trong sự vật, nó lệ thuộc vào môi trường của tính hiện thực chứ không phải tính kịp thời. Quan niệm về Lực lượng vật chất có sau quan điểm sơ khai: do có Nguyên lý nên cần phải có Lực lượng vật chất, nhờ lực lượng này mà vật thể tồn tại; Lực lượng vật chất không phụ thuộc vào thế giới kịp thời mà chỉ có quan hệ với sinh tồn. “Đạo” đồng nghĩa với “quá trình phổ

biến”, với phổ biến xã hội “của sự đổi mới thường nhật”, của sự biến đổi thường xuyên. Cuối cùng, cái Đại chính thể mà trong đó một là tất cả và tất cả chỉ là một, nó mang đến cho tất cả một cái tên chung, nó tương ứng với cái Tuyệt đối của triết học châu Âu.

Về thực chất, Phùng Hữu Lan định chuyển các quan điểm cơ bản của Tống Nho sang ngôn ngữ của chủ nghĩa thực chứng. Song kết cục đã xảy ra sự đánh đổi Tống Nho với tư cách là triết học nội tại để thu về triết học siêu nghiệm.

Trong khi đó ở Đài loan “Tống Nho mới” đã trở thành xu hướng chủ đạo trong tư tưởng triết học và biểu hiện ở ba trường phái với các tên gọi như trường phái tổng hợp Phổ biến, tổng hợp Tống Nho hiện đại và tổng hợp Tân kinh viện Trung Hoa¹.

Trường phái tổng hợp Phổ biến được Phương Đông Mỹ (1899 — 1977) và những người kế cận ông đưa ra. Họ là những người nghiên cứu triết học Trung Hoa với tư cách là một dạng độc đáo về siêu hình nội tại tiên nghiệm, bởi vì họ thiên về tổng hợp các tư tưởng triết học phương Tây được xem là ăn khớp với nhận thức Trung Hoa về tồn tại và bản chất con người. Những người đi theo *trường phái tổng hợp Tống Nho* hiện đại (Đường

¹ Xem thêm: Shen Vincent. Creativity as Synthesis of Contrasting Wisdom: An Interpretation of Chinese Philosophy in Taiwan since 1949. - *Philosophy East & West*. Apr. 1993. Vol. 43, No 2.

Quân Di, Mậu Tông Tam v.v...) chú trọng tới các yếu tố của học thuyết tiên nghiệm trong di sản tinh thần Trung Hoa và có ý định tìm cơ sở cho sự phát triển tri thức khoa học trong kinh nghiệm chủ thể. Đối với trường phái này cái thú vị nhất ở triết học phương Tây là chủ nghĩa duy tâm Đức mà trước hết là học thuyết tiên nghiệm của Kant cũng như hiện tượng luận tinh thần của Hêgen. Cuối cùng, *trường phái tổng hợp Tống Nho* kinh viện Trung Hoa (Ngô Thanh Không, Lỗ Quang) định kết hợp các tư tưởng triết học Trung quốc với học thuyết Tômat: chẳng hạn xem xét mối liên hệ hoặc thậm chí giống nhau giữa các quan niệm Nho giáo về “Thiên mệnh”, bản chất con người, sự giáo hoá với các khái niệm “của quy luật vĩnh hằng”, “quy luật tự nhiên” và “quy luật thực chứng” trong triết học kinh viện Thiên Chúa giáo.

Tình huống chính trị mới liên quan đến khởi đầu của những cải cách kinh tế đã được hình thành ở Trung quốc những năm 80, một lần nữa lại cho phép khẳng định xu hướng tổng hợp các nền văn hoá. Chẳng hạn, xuất hiện *lý thuyết tổng hợp sáng tạo* mà nhà lý luận chính của nó là Giang Đại Nam. Ông đã kêu gọi từ bỏ “tư duy trực cảm”, tức là các tư tưởng đối đầu giữa Trung Hoa và phương Tây. Theo ông, cần phải đi theo đường lối hội nhập văn hoá Trung Hoa và phương Tây.

Mặc dù có những lời kêu gọi tập trung vào sự tổng hợp, song ý định thực hiện sự tổng hợp ấy cho đến nay trên thực tế lại

chuyển thành việc biên dịch các tư tưởng triết học truyền thống của mình ra ngôn ngữ triết học phương Tây. Một là, việc này mở mang và làm cho truyền thống “phương Đông” trở nên dễ hiểu đối với thế giới bên ngoài vốn bị hạn chế bởi các phạm vi văn hoá-văn minh, đồng thời tạo ra khả năng xây dựng một tiếng nói chung nào đó cần cho sự hiểu biết lẫn nhau. Mặt khác, việc sử dụng các ngôn ngữ triết học khác nhau là rất tốt không chỉ để biểu đạt một cách đầy đủ mà còn phát hiện được các kinh nghiệm văn hoá khác nhau, chung quy lại là kích thích đồng thời quá trình triết lý đúng với nghĩa của nó.

Việc học hỏi kinh nghiệm phương Tây có thể tiến hành thông qua cảm nhận các kiểu mẫu thích hợp. Sự tác động sâu sắc nhất tới sự phát triển của tư tưởng triết học phương Đông là mẫu tượng của hậu Trung cổ châu Âu, và thế giới quan giống hết trạng thái đặc trưng cho các xã hội phương Đông thế kỷ XX. Giống nhau thì có, song khác nhau cũng nhiều. Bù lại cho cái đã bỏ qua, thời gian ở phương Đông dường như được nén lại: trong thế kỷ XX cùng một lúc các dấu hiệu phục hưng và cải cách đã diễn ra. Điều đó phần nào được giải thích bởi điều là, các nền nếp truyền thống bị lạc hậu không phải từ bên trong, mà bị phá vỡ dưới tác động mạnh mẽ của các hình thái kinh tế tư bản do các mẫu quốc áp dụng. Việc áp dụng chế độ ấy, việc thừa nhận sự lạc hậu so với các tiêu chuẩn phát triển của phương Tây và tính tất yếu phải đẩy mạnh việc khắc phục sự chênh lệch quá lớn

đã dẫn đến sự tìm kiếm một nguyên cơ đạo đức để thích nghi với tình thế mới và tiếp tục chuyển biến theo con đường phát triển tư bản chủ nghĩa. Trong các điều kiện đó thì mẫu đạo Tin lành có vẻ tìm được ý nghĩa đặc biệt.

Tương tự như vậy ở châu Âu thế kỷ XVI sự quá độ sang chủ nghĩa tư bản không thể xảy ra nếu thiếu cải cách – “cuộc cách mạng tư sản tôn giáo”, sự phá vỡ nền tảng thế giới thời Trung thế kỷ ở phương Đông được thực hiện với mục đích thay đổi căn bản vai trò xã hội của các giáo lý tôn giáo truyền thống, có nghĩa là xem xét lại toàn bộ tính giáo điều của các truyền thống đó. Cũng như cuộc cải cách nhằm huỷ diệt sự tha hoá về tôn giáo, loại bỏ tính phân lập của chủ thể và khách thể, giải phóng tín đồ đạo Thiên Chúa khỏi vòng khâu gián tiếp là nhà thờ và các tổ chức tôn giáo, những nhà cải cách của các tôn giáo phương Đông định xem xét lại mối quan hệ giữa người và Thượng đế, đặt mục đích của mình vào việc “xích gần” các tín đồ với Thượng đế, cùng tác động để thực hiện đồng thời việc “giải thoát” cho con người.

Quan điểm cải cách trong đạo Hindu biểu hiện trước hết ở việc từ chối thần tượng, thuyết đa thần, sự phân chia các thần thánh thành những nét hình nhân. Các nhà cải cách của đạo Hindu chú trọng tới vai trò đặc biệt của con người trong vũ trụ. Svami Vivekanada (1863–1902) là một trong những nhà tư tưởng và nhà hoạt động xã hội tiêu biểu của Ấn Độ thời kỳ Cận đại. Ông luôn nhắc tới bản chất thần thánh đặc biệt của con

người. Khi tiếp xúc với đồng bào của mình, ông nói: “Trước hết, hãy bỏ cái quan niệm hạn chế về Thượng đế, rồi mọi người sẽ nhìn thấy Ngài trong mỗi một con người – đó là người làm việc bằng nghìn tay, ăn bằng tất cả các miệng... Cái tôi không phải là một tạo vật nhỏ bé với giới hạn đóng khung, cái tôi là phần nhỏ của vũ trụ. Cái tôi là cuộc sống của tất cả những đứa con quá khứ, cái tôi là linh hồn của Phật, của Giêsu, của Môhamed... Hãy đứng lên, các người sẽ nhận thấy tầm cao của niềm tin. Các người là đồng nhất với vũ trụ. Đó mới chính là sự hoà hợp chân lý, chứ không phải ở chỗ bò lê bò toài bằng bốn chân rồi tuyên bố mình là kẻ có tội”¹.

Nhà cải cách Ấn Độ mơ ước sao cho người Ấn Độ nào cũng có niềm tin vào chính bản thân mình, từ bỏ sự nô lệ bên trong, sao cho “ai cũng trở thành người khổng lồ có khả năng hát các ngọn núi bằng sức mạnh lý trí của mình để trở thành Thượng đế vô biên”². ở đây chúng tỏ rằng, Vivekanada nhìn thấy nhiệm vụ của con người trong lao động trần thế, chứ không phải trong khổ hạnh, xuất thế. Khi so sánh con người “chính thống” với con người “trong hình dung”, Svami khẳng định rằng, “con người là

¹ Svami Vivekanada. Tôn giáo là gì? - Svami Vivekanada. *Vệ đà thực tiễn. Tuyển tập các công trình*. M., 1993, tr. 365.

² Svami Vivekanada. Ý nghĩa của Vệ đà đối với những người Ấn Độ. - *Vệ đà thực tiễn*, tr. 379.

vĩ đại nhất trong số các vật sống, còn trần thế của lao động là chỗ ở tốt nhất đối với nó, bởi vì chỉ ở đó nó mới nhận được những khả năng lớn nhất để hoàn thiện”¹.

Tại chính mấu chốt nhân văn này vấn đề Thượng đế và con người trong quan điểm của các nhà cải cách Hồi giáo cũng được xem xét lại. Nhà thơ, nhà triết học Mukhammad Iqbal (1873–1938) viết: “Thế giới trong tất cả sự biểu hiện của nó, từ vận động cơ học của cái mà chúng ta gọi là vật chất nguyên tử đến vận động tự do của tư duy vào êgo (cá nhân- ND) là sự phản ánh của “cái Tôi” vĩ đại”². Nó đạt được trình độ cao nhất trong con người. Iqbal đưa ra kết luận: “Chính vì thế mà kinh Koran dạy rằng, êgo cuối cùng gắn với con người hơn là động mạch trên cổ”. Tiếp nữa: “Con người có được trình độ hiện thực cao hơn sự vật cũng như các thứ bao quanh nó. Trong tất cả những cái do Thượng đế tạo tác chỉ có con người mới có khả năng tham gia một cách có ý thức vào hoạt động tạo tác của Đấng sáng tạo”³.

Sự kiến giải mang tính cải cách tạo cơ sở cho việc giải thích mới phù hợp với tinh thần thời đại về vai trò của con người trong

¹ Svami Vivekanada. Dzanhiana -Ioga. – *Vệ đà thực tiễn*, tr. 281.

² Muhammad Iqbal. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Lahore, 1962, tr. 71.

³ Sdd, trang 72.

vũ trụ. Việc thừa nhận mức độ xác định về tự do ý chí của nó không chỉ chứng minh cho tính độc lập về nỗ lực của con người nhằm cải tạo đời sống, mà còn dành các nỗ lực đó vào nghĩa vụ đạo đức, tôn giáo. Những nguyên tắc đạo đức cơ bản của các nhà cải cách không phải là sự siêu thoát trần thế, không phải là việc tìm kiếm sự giải thoát cá nhân, mà là tính tích cực, năng nổ trong đấu tranh vì sự cải tạo xã hội tại những bước ban đầu mới mẻ mang tính nhân văn. Các khái niệm căn bản đối với đạo Hin du và đạo Phật như nghiệp (*karma*), mầu nhiệm (*maya*), niết bàn (*nirvana*), (*mukti*), v.v... cũng được xem xét lại. Các nhà khai sáng Hin du như Rammôhan Roi và Debendranath Tagor nhìn chung không chấp nhận chúng và cho là không có cơ sở logic. Các nhà cải cách Phật giáo (U Ôtáma, U Lun, U Timixara) cho rằng, những nỗ lực để đạt cỏi niết bàn được xem là thực tế chỉ sau khi giải thoát khỏi sự nô lệ trần thế.

Mối quan tâm đến giải thoát cá nhân về nguyên tắc là tội lỗi. Nghĩa vụ đạo đức cao cả nhất là quan tâm đến người khác mà mối quan tâm đó được thực hiện trong phong trào giải phóng dân tộc. Aurobindô Ghos (1872–1950), người từng làm biến đổi một cách căn bản trường phái có ảnh hưởng nhất trong các trường phái triết học tôn giáo Hin du Cổ điển sang “học thuyết Vệ đà” cho rằng, chủ nghĩa dân tộc “là một tôn giáo do Thượng đế ban xuống”, còn dân tộc là “sự thể hiện của một trong những phương diện của bản nguyên thần thánh”, là tình yêu đất nước đồng

nghĩa với sự tin theo Thượng đế. Aurbindô Ghôś được Dzavakharlal Nêru gọi là “người thống trị linh hồn” của dân Ấn Độ, bởi vì Ghôś theo đuổi ý định tổng hợp các phương pháp Iôga vốn có trong các xu hướng tư tưởng triết học tôn giáo khác nhau của Ấn Độ với cái mà nhờ “Iôga liên kết” có thể cải tạo được bản chất của con người và xã hội nói chung.

Phương tiện phổ biến của việc giáo dục con người, theo A. Ghôśa, là văn hoá. Văn hoá là “hạt nhân bên trong và là trái tim của văn minh”. Lịch sử loài người từng chứng kiến tính chất đơn phương của sự phát triển, bởi vì trong mỗi một nền văn minh nổi tiếng từ trước tới nay đều chú trọng vào một yếu tố nào đó trong các yếu tố văn hoá. Ở phương Đông Cổ đại là tôn giáo, ở *Spart* Hi Lạp là đạo đức, ở thời kỳ Phục hưng châu Âu là nghệ thuật, ở xã hội phương Tây hiện đại là khoa học. Khắc phục tính hạn chế về chuyển động đều của văn hoá chỉ có thể bằng sự tổng hợp hài hoà bằng Iôga liên kết. Iôga liên kết xem xét việc cải tạo con người về mặt tâm lý, tinh thần và tư duy. Thông qua *karma-yôga*, *jnâna-iôga* và *bhakti-iôga* mà việc làm trong sạch ý chí, trí tuệ và cảm xúc được thực hiện một cách phù hợp, đạt được “sự gián đoạn” từ cái tôi “kinh nghiệm” tới cái tôi tinh thần. Iôga thứ tư là “iôga hoàn thiện”, nó phụ thuộc vào tính từ bi của Thượng đế (chỉ cần con người “đứng né sang một bên” để cho Thượng đế hoạt động). Nó cho phép nắm được ý thức tư duy. Khác với Sancara và Madkhava, những nhân vật có uy tín lớn nhất thời

Trung thế kỷ, Ghôh đã đem lại ý nghĩa đặc biệt cho *karma-iôga*, hoạt động ý chí mà nguyên lý cao nhất của nó là *dharma* (pháp) – tức là quy luật hành vi đạt được bằng cảm tính và xem xét sự kết hợp một cách tối ưu các quyền lợi cá nhân và xã hội. Ghôh chú trọng tới phương diện xã hội của *dharma* (pháp) và cho rằng, chính *karma-iôga* có thể trở thành công cụ hiệu quả của cuộc đấu tranh giải phóng dân tộc, bởi vì nó có khả năng giáo dục tinh thần vô tư và hy sinh, tin vào chính nghĩa và thắng lợi cuối cùng của phong trào chống thực dân.

Tiền đề tất yếu của tính tích cực sáng tạo cá nhân là tự do tư tưởng. Luận chứng về quyền tự phán xét, không bị ép buộc bởi các giáo điều là môtip chủ đạo của các nhà cải cách phương Đông. Một ý nghĩa đặc biệt của các vấn đề quan hệ giữa niềm tin và tri thức, tôn giáo và khoa học đối với phương Đông là hoàn toàn dễ hiểu nếu chúng ta nhận ra, sự lạc hậu của các nước thuộc vùng này về nhiều mặt có liên quan đến chủ trương tiêu cực của giáo điều tôn giáo từng thống trị nhận thức duy lý, sự phát triển của các khoa học tự nhiên và tiến bộ kỹ thuật. Theo công nhận của nhà cải cách Hồi giáo, nhà tư tưởng của chủ nghĩa đa Hồi giáo Djelan ad-Đina Afgani (1834 — 1905), trong sự sụp đổ của nền văn minh Hồi giáo thì “lỗi hoàn toàn do đạo Hồi. Chỗ nào nó cũng chằm vào, nó muốn bóp nghẹt khoa học và chế độ chuyên quyền đã ra sức buông lỏng cho nó hoành

hành”¹. Sự công nhận như vậy mang tính đặc trưng đối với cả những nhà cải cách khác của phương Đông. Họ không kết tội cho giáo lý truyền thống nguyên thủy trong việc gây ra sự lạc hậu, mà cho sự kiến giải mang tính giáo điều về giáo lý đó. Từ đó xuất hiện nhiệm vụ luận chứng cho tính dung hợp của niềm tin và tri thức, đồng thời chứng minh rằng, tôn giáo “chân chính” không phải là kẻ thù, mà là đồng minh của tiến bộ khoa học.

Nhà sáng lập “khoa học triết học” và là nhà vật lý Ấn Độ tự do Pravas Djivan Chaudhuri (1916 - 1961), không chịu thừa nhận mâu thuẫn đối đầu của khoa học với tôn giáo và cho rằng, về nguyên tắc “ẩn ý của khoa học không khác gì chân lý tôn giáo mà theo chân lý đó Thượng đế là đáng sáng tạo thế giới...” ẩn ý là tính hợp lý và hài hoà được quan sát trong tự nhiên, là bằng chứng về sự tồn tại siêu tự nhiên, về đặc phái viên siêu thế giới, tức là lý trí phổ biến hay còn gọi là vũ trụ được mệnh danh là Thượng đế. Khi sử dụng thuật ngữ Vệ đà, Chaudkhuri nêu hoạt động của lý trí như là “trò chơi” – “lyla”, mà thứ trò chơi này làm giàu và phong phú thêm thế giới hiện tượng, đồng thời giữ cho nó tránh được sự hỗn loạn. Nhiệm vụ của khoa học là nhận thức và mô tả tính hợp lý kéo theo trò chơi của lý trí vũ trụ: “Chúng ta chỉ có thể lấy tư tưởng của tinh thần vũ trụ với tư cách

¹ Afghani J. *Refutation des materialistes*. P. 1942, tr. 184.

là giả thuyết quan trọng làm nền tảng lý luận để giải thích những đặc điểm nhất định của nhận thức kinh nghiệm của chúng ta về thế giới”¹.

Tiếp tục đường lối Vệ đà của khoa học trong triết học Ấn Độ, Sampurana Singkh chứng minh rằng, tôn giáo cần phải là “hợp chất” với triết học và khoa học để tạo thành thế giới quan tổng thể mới. Sự cộng sinh này là cần thiết, bởi vì “khoa học khách quan chỉ có một chân lý loé sáng, trong khi đó tôn giáo nghiên cứu chân lý trong tính cục bộ của nó”².

Đường lối hạn chế các lĩnh vực ảnh hưởng của khoa học và tôn giáo tương tự như vậy đã xuyên suốt các quan điểm của nhà triết học Hồi giáo hàng đầu hiện nay là Seyid Huxein Nasr (sinh năm 1933). Ông tốt nghiệp Khoa Vật lý Trường Đại học Công nghệ Massachuset (Mỹ), sau đó ở Hawaii. Trước cuộc cách mạng chống giáo chủ, Nasr là hiệu trưởng Trường Tổng hợp Teheran và Giám đốc Viện hàn lâm khoa học Iran. Quan niệm về tổng hợp khoa học và tôn giáo của ông dựa trên cơ sở khách quan nhất định. Chế độ giáo chủ, như chúng ta đã biết, đã tỏ ra tích

¹ Trích theo: Litman A.D. *Tư tưởng triết học của đất nước Ấn Độ tự do* (các hệ thống hàn lâm viện và các học thuyết tôn giáo-triết học). M., 1966, tr. 188.

² Singh Samporan. *Dynamic Interplay between Science and Religion*. Jodhpur, 1978, tr. 33.

cực trong việc tiến hành các cuộc cải tạo nhằm hiện đại hoá nền kinh tế đất nước. Tất nhiên, điều đó đòi hỏi phải áp dụng rộng rãi các thành tựu khoa học-kỹ thuật, nắm vững tri thức lý luận và thực nghiệm hiện đại. Trong khi đó, giáo chủ và cận thần của ông ta muốn bảo vệ các cơ sở tôn giáo của chính quyền quân chủ. Tóm lại, một nhiệm vụ được đặt ra là đưa nền kinh tế Iran lên tầm các tiêu chuẩn thế giới hiện đại mà không ảnh hưởng gì tới kỷ cương truyền thống của xã hội.

Khi tổng hợp khoa học và tôn giáo, S.H.Nasr thể theo nguyện vọng sử dụng các thành quả khoa học-kỹ thuật, đồng thời tránh bằng được những hậu quả tiêu cực của nó. Nasr buộc lỗi con người hiện đại (ý muốn nói người châu Âu) về “thái độ vô học” đối với tự nhiên, bởi vì nó thiên về chủ nghĩa duy lý. Chủ nghĩa duy lý mà ông muốn đề cập đến là “thứ tri thức mang tính thế tục về tự nhiên... nó bị tước mất khả năng nhận biết Thượng đế trong tự nhiên đó”¹. Theo ông, chủ nghĩa duy lý không tính đến phương diện thần thánh của tự nhiên, tức là sự phụ thuộc của tự nhiên vào Đấng tối thượng, mà hoàn toàn và hết thảy hướng con người vào khai thác và nắm bắt tự nhiên, bắt nó lệ thuộc vào những nhu cầu đòi hỏi của mình.

Trong hệ quan điểm tổng hợp khoa học và tôn giáo, S.H. Nasr ca ngợi học thuyết suphis. Cơ sở bản thể luận về tồn tại của

¹ Nasr S.H. *The Encounter of Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*. L. 1968, tr. 20.

khoa học và tôn giáo đã được ông lấy từ bản chất của con người vốn ở vị trí trung gian giữa trời và đất, giữa hiện thực tuyệt đối và tương đối¹. Theo trạng thái “rơi từ Thượng đế xuống” con người muốn quay trở về trạng thái gần gũi với Ngài, bởi thế nên bao giờ nó cũng tìm cái vĩnh hằng và tuyệt đối. Sự tìm tòi đó được tiến hành thông qua “giác quan lý tính”, thứ giác quan này là khả năng giác ngộ, phát hiện một cách tức khắc và trực tiếp linh hồn của tri thức tiên nghiệm. Giác quan lý tính về tiềm năng là vốn có của từng người, song nó chỉ hội đủ ở những nhà tiên tri và thần học. Mặc dù lý tính cũng là đặc tính của con người, song khi được sử dụng, nó chỉ phát huy khả năng của mình với sự hỗ trợ của thần khải: tín niệm tạo ra môi trường, đem lại những định hướng cần thiết và những chủ trương cho phép thực hiện các tiềm năng lý tính.

Việc lưu lại ở thế giới kinh nghiệm sẽ nảy sinh những đòi hỏi trong con người và những đòi hỏi này có thể được đáp ứng thông qua tri thức về thế giới bên này. Trong trường hợp đó, sự hoạt động của khả năng nhận thức khác là cảm xúc và lý trí. Theo ý kiến của S.H.Nasr thì lý trí có hai khả năng kiến giải các dữ kiện của kinh nghiệm cảm xúc— đó là kinh nghiệm mang tính sự kiện hay còn gọi là kinh nghiệm tự nhiên và nhìn hiện thực dưới dạng biểu tượng. Từ đó nảy sinh ra hai loại khoa học về tự

¹ Nasr S.H. *Knowledge and the Sacred*. Edinburgh, 1981, tr. 130.

nhien khác nhau về chất là tự nhiên học và vũ trụ học. Khoa học tự nhiên nghiên cứu bản chất kinh nghiệm của sự vật được đặc trưng bằng tính vật chất vô số và luôn biến đổi. Đối tượng của vũ trụ học là siêu kinh nghiệm, vĩnh hằng và không đổi. Khi phân loại các tri thức, S.H.Nasr đã xếp siêu hình học vào loại cao, tầm trung bình là các khoa học về vũ trụ, còn mức thấp nhất là khoa học tự nhiên. Khoa học tự nhiên nghiên cứu các sự vật ở các mối liên hệ vật chất riêng của chúng mà không bị hạn chế về mặt siêu hình học, bởi vì nó không dựa vào những nguyên nhân sâu xa, phi vật chất về sự xuất hiện và tồn tại của cái tự nhiên. Cũng tương tự như vậy đối với đối tượng của các khoa học tự nhiên – thế gian là hình tượng được phản ánh bởi Thượng đế, tri thức tự nhiên không có gì hơn so với sự phản ánh của siêu hình học, tức là tri thức về hiện thực thần thánh.

Các khoa học vũ trụ cũng tìm kiếm nội dung từ chính kinh nghiệm cảm xúc đó giống như tri thức tự nhiên, có điều chúng đặt một mạng lưới toạ độ của siêu hình học trên các dữ kiện của cảm xúc mà mạng lưới này cho phép phát hiện ý nghĩa ẩn dấu bên trong các hiện tượng tự nhiên. Khi sử dụng phương pháp ngụ ý *tá avil* do các *suphis* áp dụng để giải thích kinh Koran, Nasr cố ý chuyển ngôn ngữ khái niệm của khoa học sang ngôn ngữ biểu tượng tôn giáo. Cuối cùng ông ta không bỏ được sự phân đôi giữa khoa học và tôn giáo, song hệ thống quan điểm của ông cũng làm chính thống hoá sự tồn tại tự trị của tri thức khoa học

trong xã hội được điều hành bởi các chế định tôn giáo. Một quan điểm như vậy đã bày tỏ sự đòi hỏi của xã hội đối với việc áp dụng các thành quả của khoa học hiện đại, mặc dù việc áp dụng đó vẫn còn mang tính vụ lợi, chỉ bị hạn chế bởi môi trường sản xuất vật chất.

Còn một cách tiếp cận hiệu quả hơn nhiều về chính vấn đề này đang được các nhà triết học Nhật bản đưa ra, trước hết là các đại biểu của trường phái Kyôtô. Người sáng lập ra trường phái này là Kitarô Nixida (1870 - 1945) đã lợi dụng uy tín trong dân chúng lớn đến mức mà chính tác phẩm *Nghiên cứu tính thiện* của ông đã trở thành một cuốn sách triết học duy nhất có mặt trong danh mục tư liệu bắt buộc đối với những người dự thi tuyển vào trường cao đẳng của đất nước mặt trời mọc. Công trình này được Nixida viết vào năm 1911, tức là vào thời kỳ mà việc giải quyết mâu thuẫn một mặt, giữa tiếp nhận các thành quả khoa học và công nghệ phương Tây và mặt khác, là bảo tồn các giá trị văn hoá truyền thống đang trở nên cực kỳ gay gắt trước xã hội Nhật Bản thời đó. Nixida đã tính đến quan điểm khoa học phương Tây là không chấp nhận được đối với người Nhật. Thay cho việc giải phóng khoa học thoát khỏi thước đo giá trị, ông đã tôn trọng quan điểm phù hợp với các truyền thống văn hoá phương Đông. Những khác biệt giữa khoa học, đạo đức, tôn giáo và nghệ thuật được ông xem như là những khác biệt bên ngoài,

trên bề mặt: về “chiều sâu” thì mỗi một kinh nghiệm được thống kê ra nằm trong luồng vận động đến “kinh nghiệm thuần túy” tiền quan niệm. (Khái niệm “kinh nghiệm thuần túy” ông lấy từ William James). Tư duy - đó là giải đáp tạm thời cho sự ngắt quãng trong sự thống nhất xuất phát của kinh nghiệm, là giải đáp mà tự nó hướng vào sự quy về với thống nhất ban đầu. Kinh nghiệm thuần túy theo Nishida là điều cơ bản nhất của tư duy.

Theo ý kiến của nhà triết học Nhật Bản này, mọi phán đoán đều xuất hiện từ điều kiện hoàn cảnh nhất định (baso). Là một tín đồ Thiên, ông tuyên bố một cách phù hợp hoàn toàn với học thuyết Thiên rằng, không thể có một chân lý. Chân lý rất nhiều, mỗi một chân lý đều có quan hệ với một hoàn cảnh nhất định, chính vì thế mà không thể có những đòi hỏi về tính tuyệt đối của bất cứ chân lý nào trong số các chân lý đó.

Những thành quả kinh tế của Nhật Bản hiện đại có thể được giải thích bởi chính chủ trương văn hoá hiện nay về thừa nhận sự lệ thuộc của chân lý vào hoàn cảnh nhất định, điều đó cho phép người Nhật tự do hơn và năng động hơn trong thế giới hiện thực, đồng thời thể hiện những khả năng thích ứng kỳ diệu của đối với chủ nghĩa thực dụng hiểu theo nghĩa tích cực của khái niệm này.

Các tư tưởng bản thể luận, nhận thức luận và đạo đức được xem xét lại theo tinh thần cải cách, chắc chắn nổi bật hơn bởi định hướng xã hội. Trước khi các dân tộc phương Đông dành

được quyền tự chủ chính trị trên thực tế họ không biết chính xác một điều là mình muốn chế độ xã hội nào. Duy chỉ có một điều rõ nhất là phải thay đổi căn bản tổ chức xã hội truyền thống mang tính gián tiếp về chính trị-kinh tế. Song cụ thể theo chính xu hướng nào? Vấn đề này tỏ ra cam go đối với các quốc gia có chủ quyền chính trị. Vấn đề là phải chọn một trong hai mô hình có ảnh hưởng nhất về chính trị kinh tế đang có trên trường quốc tế là tư bản chủ nghĩa và xã hội chủ nghĩa. Trong nhiều trường hợp họ chọn phương án kết hợp các yếu tố cả của chủ nghĩa tư bản lẫn chủ nghĩa xã hội. Cho nên đã xuất hiện lý thuyết về “đường lối phát triển thứ ba”, “chủ nghĩa xã hội tôn giáo”. Trong các đường lối này người ta chú trọng tới các thể chế truyền thống và những giá trị được xem là có khả năng đảm bảo cho sự phát triển tư sản, đồng thời giải quyết các hậu quả tiêu cực vốn có của chủ nghĩa tư bản: Nguyên tắc xây dựng công xã thầy tu (*sankhya*) được đề xuất với việc tổ chức xã hội ở các nước có ảnh hưởng mạnh mẽ của Phật giáo; nội dung đã được xem xét lại về các khái niệm của đạo Hin đú như *dana* (bố thí), *yajna* (dâng hiến), *tapas* (nhiệt thành) từng được sử dụng ở Ấn Độ để minh chứng cho phong trào *bhūdan* (tự nguyện hiến đất); *zakat* (thứ thuế có lợi cho người nghèo), cấm nhận *riba* (phần trăm tư bản nhà băng) và chế độ luật pháp hạn chế sự lợi dụng sở hữu tư nhân (của Hồi giáo - ND) về di sản được giải thích như “những trụ cột” của hệ thống kinh tế-xã hội Hồi giáo.

Ở Trung Quốc thời kỳ hậu chủ nghĩa Mao đã tuyên bố việc từ bỏ phê phán một cách xô bồ về truyền thống và bắt đầu “thời kỳ nghiên cứu truyền thống”. Nho giáo một lần nữa lại được công nhận là “định hướng cơ bản của văn hoá Trung Hoa”.

Chấn động trực tiếp tới việc phục hưng mối quan tâm đến Nho giáo có lẽ đã được nhà triết học lớn của Trung Quốc thời kỳ hậu chủ nghĩa Mao tạo ra là Lý Trạch Hậu — người viết bài báo hồi đầu năm 1978 dưới nhan đề: “Đánh giá lại Khổng Tử”, trong đó có xem xét lại cách đối xử tiêu cực với học thuyết của “Phu tử” trong suốt ba mươi năm qua, đặc biệt ở thời kỳ cách mạng văn hoá Trung Quốc. Uy tín của Khổng Tử và Mạnh Tử không chỉ được phục hồi, mà các quan điểm của họ còn trở thành đối tượng nghiên cứu được chú trọng và đối với những người nhiệt thành với việc “phục hồi Nho giáo” ở chính Trung Quốc cũng như các nước ngoài phạm vi của nó đã có những phản tư giá trị (Phùng Khắc, Lương Thấu Minh, Trương Lý Văn, Mâu Tông Tam, Dụ Ân Tư, Đỗ Duy Minh, v.v[□]).

Việc nghiên cứu đi đôi với suy ngẫm truyền thống triết học dân tộc được tiến hành theo hai hướng cơ bản, cụ thể là theo đường lối làm sáng tỏ tiềm năng nội dung của nó đối với việc cảm nhận tri thức khoa học và nhân văn, thừa nhận tính tự chủ cá nhân và tự do ý chí của nó. Trong số các nhà triết học Trung Quốc có những người nổi tiếng hơn cả (như Phùng Khắc, Lý Trạch Hậu) đã đề xuất thay đổi luận điểm phổ biến trước đây

cho rằng, “Trung Quốc là thực thể, châu Âu là chức năng” bằng phản luận điểm là “Châu Âu là thực thể, Trung Quốc là chức năng”. “Thực thể châu Âu” được hiểu là mô hình hiện đại hoá, còn “chức năng Trung Hoa” là ý nói các phương pháp hỗ trợ “của thực thể châu Âu” cho thực tế Trung Hoa. Theo ý kiến của Lý Trạch Hậu, nhân dân Trung Hoa cần cải tạo lại “cách học Trung Quốc” để phù hợp với “thực thể châu Âu” vốn có nền khoa học, công nghệ, lực lượng sản xuất, các thể chế quản lý và hành chính, hệ tư tưởng châu Âu (chủ nghĩa Mác và tất cả các trường phái tư tưởng hiện đại khác), cũng như áp dụng một cách có ý thức các hệ tư tưởng đó để thay đổi phong cách tư duy của Trung Hoa¹.

Xu hướng hiện đại của tư tưởng Trung Quốc hoạt động trong phạm vi mẫu tượng Nho giáo khác với Nho giáo cổ điển bởi tên gọi “Nho giáo mới”. Được phát triển trên bình diện tranh luận diễn ra ở Trung Quốc từ năm 1978 do liên quan đến mở đầu “thời đại cải tổ và mở cửa”, tức là quá trình hiện đại hoá Trung Quốc, “Nho giáo mới” tập trung vào hai vấn đề trọng tâm: tính tự chủ cá nhân và tự ý thức dân tộc.

Khác với Lý Trạch Hậu, người từng thể hiện cách tiếp cận mỹ học đối với Nho giáo (tác phẩm chính của ông không phải

¹ Xem thêm: Shi Yanping. Developments in Chinese Philosophy Over the Last Ten Years. - *Philosophy East & West*. Jan. 1993, vol. 43, No 1, tr. 123.

ngẫu nhiên được gọi là “Mỹ học Trung Hoa”), “Các Nho gia mới” chú trọng tới những mặt đạo đức - tôn giáo của học thuyết Nho giáo. Về thực chất, những người phát kiến “Nho giáo mới” là nhóm các nhà triết học Trung Quốc sống ở nước ngoài, phần lớn ở Mỹ; trong số đó trước hết phải kể đến Đỗ Duy Minh, Dụ Ân Tư, Trình Trung Ân. Tư tưởng của họ được các nhà triết học nổi tiếng của Cộng hoà Nhân dân Trung Hoa tiếp nhận: Giang Đại Nam, Đường Dụ Nhật, v.v...

Các “Nho gia mới” muốn khôi phục mối quan tâm đến siêu hình học Trung Hoa truyền thống và cho rằng, về nguyên tắc nó khác với siêu hình học phương Tây bởi nó không thừa nhận nhị nguyên luận mang tính bản thể. Đối với họ, điểm nổi bật là sự chú ý đặc biệt tới các vấn đề quan hệ giữa truyền thống và hiện đại; sự khẳng định khả năng tồn tại mô hình hiện đại hoá phi châu Âu; từ chối sự tiếp nhận thiếu phê phán các tư tưởng, giá trị và các thể chế; không chấp nhận học thuyết khoa học (scientism); thừa nhận các mâu thuẫn không thể giải quyết giữa tự do cá nhân và phúc lợi xã hội; giữ gìn tính tất yếu của “cái siêu nghiệm (tức là cái tôn giáo) như là nguồn gốc cuối cùng của các giá trị”¹.

¹ Cụ thể xin xem: Lin Tong qi, Rosemont Henry Jr. And Ames Roger T. *Chinese Philosophy: A Philosophical Essay on the “State-of-the Art”*. - *The Journal of Asian Studies* (August 1995), vol. 54, No 3, tr. 727 – 758.

“Nho giáo mới” không trở thành xu hướng cơ bản trong tư tưởng triết học của Trung Hoa hiện đại. Nó đã gây ra sự phản ứng từ phía các nhà tư tưởng chính thống. Tuy vậy, ảnh hưởng của nó rất mạnh, ngay cả các nhà tư tưởng này từng phải thừa nhận “Nho giáo mới” bên cạnh chủ nghĩa Mác và chủ nghĩa tự do theo kiểu phương Tây là một trong bốn xu hướng cơ bản của tư tưởng Trung Quốc từ thời kỳ “Phong trào Ngũ Tứ”.

Nếu như hiện nay ở Trung Quốc người ta đề ra nhiệm vụ “cải tổ theo chiều sâu” thì ở Nhật Bản nhiệm vụ đó thực ra đã có rồi. Nền kinh tế Nhật Bản đã được thực hiện “một cách kỳ diệu” ở mức độ cao, bởi vì môtip đạo đức của chủ nghĩa tư bản ở đây dựa trên việc xem xét lại một cách độc lập các truyền thống văn hoá dân tộc. Người Nhật không đi theo lối mòn của phương Tây về kích thích hoạt động doanh nghiệp thông qua việc khuyến khích và phát triển chủ nghĩa cá nhân. Truyền thống văn hoá ở Nhật Bản vốn tổng hợp từ Nho giáo, *Xintôism* và Phật giáo đã phủ nhận tư tưởng cho rằng, con người là “chúa tể của tự nhiên” hoặc nó có giá trị gì đó ngoài tổ chức xã hội. Bởi vậy mà việc nghiên cứu ra hệ tư tưởng có thể thực hiện các chức năng như đạo Tin lành ở châu Âu, Nhật Bản có logic riêng của mình.

Sự tham gia của Nhật Bản vào con đường phát triển tư bản chủ nghĩa được đẩy nhanh bởi “sự mở cửa” đất nước mang tính thúc ép của người châu Âu năm 1853. Trước đó đã diễn ra một thời kỳ hình thành hệ tư tưởng của các tầng lớp thành thị mới -

các tiền nhân của tư bản Nhật Bản. Học thuyết *xingacu* (dịch là tâm học) do Ixida Baigan (1684 — 1744) sáng lập đã đặt cơ sở triết học cho việc tư sản hoá xã hội truyền thống.

Theo học thuyết về con người của Baigan, thì con người là một trong "vạn vật" nằm trong sự thống nhất về bản chất với Trời và Đất. Mọi người có giá trị ngang nhau, bởi vì mỗi "con người là một tiểu vũ trụ" và bất kỳ ai cũng có khả năng đạt được trạng thái "thánh nhân". Để phù hợp với "lẽ trời", con người phải biết làm được nghề gì đó (xiokubun Nhật Bản làm chúng ta liên tưởng tới hệ thống phân chia đẳng cấp của Ấn Độ). Con người khi tiến hành hoạt động nghề nghiệp nhất định mà nhà nước yêu cầu, nó cũng thể hiện luôn bản thân mình: dường như nó là một bộ phận của cơ thể xã hội thống nhất. Ngược lại với các quan niệm từng có ở Nhật Bản, những người theo trường phái tâm học đã tự ý cào bằng các vai trò xã hội, điều đó cho phép người ta quan niệm về "con đường của các thương gia" ngang với "đạo của các võ sĩ Nhật" mà trước đây được xem là những người thuộc đẳng cấp cao nhất trong các tầng lớp xã hội. Những thương gia có nghĩa vụ riêng, không thua kém gì về ý nghĩa xã hội so với nghĩa vụ của các nhà binh — đó là đáp ứng nhu cầu đòi hỏi của người mua, đồng thời cũng làm luôn cả công việc "an dân". Sự trung thành với nghĩa vụ đòi hỏi phải có hiểu biết rất tỷ mỉ và hoàn thiện bản thân một cách thường xuyên theo trách nhiệm được giao phó. phải có tâm tốt, thật thà, chất chiu tiết kiệm và tích góp. Sự pha phách nhà cửa cha mẹ được xem là thái

độ bất hiểu nhất của con cái. Sự tận tiện có trong tâm cá nhân của con người, tức là nếu chỉ biết thỏa mãn các quyền lợi cá nhân mình thì bị xem là tư lợi, bởi vì điều đó sẽ "lộ ra" do cái tâm cá nhân được đặc trưng bởi ý thức ảo ảnh và cảm giác "cái tôi" luôn mâu thuẫn với thế giới. Để trở thành chân lý, tính tận tiện cần phải xuất phát từ "tâm bản nguyên", nó không bị bóp méo xuyên tạc bởi ý thức cá nhân.

Trong học thuyết về tâm cũng như trong các học thuyết khác của Nhật Bản có định hướng cải cách vẫn còn giữ được sự trung thành với quan niệm Nho giáo về "cái tôi" trong vai trò xã hội của nó và các nghĩa vụ như: cá nhân vẫn là sự quy tụ tiềm năng cho đến khi nào các tiềm năng đó được sử dụng trong tổ chức xã hội, thành công của con người phụ thuộc vào mức độ thực hiện các vai trò xã hội nhất định. Trong khi đó, ở các học thuyết Thiên và chủ trương Kitô về thống nhất giữa người và tự nhiên vẫn được duy trì. Triết học loại suy Nhật Bản về đạo Tin lành được xây dựng trên nguyên tắc duy trì sự "hài hoà" (wa). Sự hài hoà này xem xét độ tin cậy lẫn nhau và sự quan tâm đến nhau mà về phần mình, chúng bảo đảm cho tính công bằng hoặc nhân nghĩa (*Jinghi*). Như vậy không phải là cá nhân, mà là đạo đức hợp tác đóng vai trò kích thích tư bản hoá xã hội.

Gương điển hình Nhật Bản chứng minh cho khả năng thực hiện các phương án dân tộc về mẫu tượng cải cách, biến xã hội truyền thống thành xã hội tư sản.

Tuy nhiên, cũng không loại trừ tính xác suất về lựa chọn của các nước phương Đông những mẫu tượng khác nhau. Trong nhiều trường hợp, sự tìm tòi ở xu hướng này đang diễn ra. Những đảng ký phát minh mở rộng các nền văn minh mới cũng đang được tiến hành. Những nhu cầu và đòi hỏi như vậy gắn liền với các chính khách khác nhau, chẳng hạn, người sáng lập kỳ dị của cái “lý thuyết thế giới thứ ba”, thủ lĩnh Jamakhiri Livia Muamar Kaddafi và người tán thành chủ trương phi bạo lực Mahatma Ghandi. Quả là nghịch lý, song ở tất cả mọi khác biệt về quan điểm văn hoá, chính trị và tư tưởng, có một cái gì chung đã liên kết các tác giả của những “lý thuyết mới” - đó là tinh thần phục hưng. Chính sự phục cổ rõ rệt đó đã thúc đẩy những nhà phê bình thể hiện tính nóng vội trong việc phán xét và bác bỏ hoàn toàn các quan điểm mà họ cho là lạc hậu. Song, chẳng lẽ hệ tư tưởng cải cách lại không phải là “sự quay lui hay sao, mặc dù sự quay lui đó tới một trình độ “cao” mới, trên một nấc mới của hình xoắn ốc lịch sử”?¹. “Văn minh phi bạo lực của Ghandi đương nhiên không phải là sự lặp lại một cách cụ thể quá khứ; đó là sự quan sát nhất định, có thể là quan sát mang tính viễn tưởng về một thế giới trong tương lai.

Mahatma (dịch nghĩa là “Tâm hồn vĩ đại” do người cùng thời gọi Ghandi như vậy) đã đặt nền móng cho dự án của mình về một nền văn minh bằng nguyên tắc phổ biến phi bạo lực. Bạo

¹ *Triết học thời kỳ tiền cách mạng tư sản*. M., 1983, tr. 97.

lực được ông kiến giải như là bản nguyên động vật có trong con người, còn phi bạo lực (*ahimxa*) là bằng chứng và dấu hiệu bản chất thần thánh của con người. *Ahimxa* đồng nghĩa với chân lý-Thượng đế, là linh hồn và công cụ để thực hiện nền văn minh đó. Ghandi thừa nhận rằng, tự thân lý tưởng phi bạo lực chẳng có gì là chính thống cả. Như “một chân lý vĩnh hằng” nó định hình trong các sách truyền bá thánh kinh. Tuy nhiên, vấn đề là ở chỗ, làm sao để việc truyền bá đó được thực hiện, để nó trở thành chuẩn mực của tồn tại xã hội và cá nhân. Lịch sử đời tư của mình được Mahatma gọi là lịch sử của những cuộc thực nghiệm chân lý - phi bạo lực. Ghandi đã tiến hành một cuộc thực nghiệm chưa từng thấy trước đây về phương pháp phi bạo lực của cuộc đấu tranh vì độc lập dân tộc - *Sachiagraxa*. Ông áp ủ đề án Ramaradj - “vương quốc thần thánh (Rama – sự thể hiện của thánh Vishnu trên trần thế - T.G)”, vị thánh đặt nền móng cho sự toàn thắng của nguyên lý phi bạo lực. Trong vương quốc này trên thực tế không có chỗ cho việc sản xuất máy móc, bởi vì theo Ghandi thì nền sản xuất đó “huỷ diệt sự hài hoà trong quan hệ giữa người và tự nhiên”, là hang rắn mà trong đó có “hàng trăm con”: đó là thành thị từng phá huỷ các làng mạc, biến những người lao động thành nô lệ, bóc lột lao động nữ, thất nghiệp, dâm dục bê tha, mất lòng tin vào Thượng đế, các phương tiện giao thông cơ giới đem lại sự tổn hại cho sức khỏe của con người v.v...¹ Thay cho

¹ Xem thêm: Ghandi. *Cuộc đời của tôi*. M., 1969, tr. 450.

máy móc là chiếc guồng kéo sợi như một biểu tượng của nghề thủ công; thay cho sản xuất tập trung và tăng trưởng của thành phố là phi tập trung hoá, khôi phục nông thôn, công xã nông nghiệp; thay cho bóc lột là quan hệ “bảo trợ”; thay cho nền dân chủ tư sản là cơ cấu chính trị phi bạo lực với tên gọi là *svaradi* và được hiểu như là “liên minh các nông thôn tự do và tự nguyện hợp tác với nhau mà mỗi một nông thôn là một quốc gia đặc thù có đầy đủ chính quyền và do *panchayat* quản lý (cơ quan tự quản địa phương); thay cho sự phân biệt tôn giáo với chính trị là sự thống nhất bắt buộc của chúng, bởi vì mọi tác động chính trị cần phải là nhân đạo, từ đó nó mới được xem là đúng về mặt tôn giáo; cuối cùng, thay cho chiến tranh và đấu tranh của các sắc tộc là việc thiết lập ra liên minh toàn thế giới của các dân tộc tự do, hoạt động của “luật tình yêu” trong sự nghiệp quốc tế.

Chính Ghandi đã đánh giá một cách tỉnh táo triển vọng thực hiện đề án “của nền văn minh phi bạo lực”. Ông viết trước khi chết hai năm như sau: “Có thể người ta sẽ nhận xét tôi một cách thâm độc rằng, tất cả điều đó là viễn vông và như vậy không đáng nghĩ đến nó làm gì. Nếu như điểm của Ocolit (mặc dù nó được mô tả cao hơn cả năng lực của con người) có giá trị vĩnh hằng, thì bức tranh do tôi vẽ ra cũng có giá trị cho loài người trong tương lai”¹.

¹ Ghandi. Độc lập. Kharajan. 28.06.1946. *Cuộc đời của tôi*, tr. 549.

Cứ cho đề án Ghandi là hoàn toàn viễn tưởng, ở đó chúng ta vẫn nhận thấy “những điểm nhức nhối” của nền văn minh công nghiệp, hàm chứa sự phê phán nhiệt thành tác động tới những ai đang đi tìm biện pháp khắc phục sự lạc hậu về kinh tế xã hội và giúp họ tránh sự bất chước một cách mù quáng các mô hình xã hội của người khác. Sự phê phán đó có thể là quý báu đối với cả những người dân ở các nước có cuộc sống vật chất khá giả, tức là những người đang ý thức về sự hoàn thiện cần thiết, về sự vận động trên con đường xây dựng một thế giới tốt đẹp hơn không phải chỉ riêng cho các dân tộc “tiêu biểu”, mà cho cả loài người nói chung.

Ngày nay phương Đông đang ở giữa ngã ba đường. Tương lai của cả hành tinh phụ thuộc vào sự lựa chọn của nó. Nếu như sự lựa chọn hình mẫu tượng cái cách của mô hình phương Tây được thực hiện thì lời tiên đoán của Hêgen về phát triển trí tuệ tinh thần của châu Âu sẽ được chứng minh như là một học thuyết mục đích của toàn thể loài người. Song, chờ một cuộc độc thoại ở châu Âu như thời kỳ nửa đầu thế kỷ XX có thể sẽ bị thay đổi bởi linh cảm trước được về cuộc đối thoại lâu dài ngày càng mạnh mẽ, có thể sẽ là vĩnh hằng giữa phương Đông và phương Tây mà cuộc đối thoại này đem lại hy vọng bảo tồn sự phong phú về văn hoá trong toàn bộ tính đa dạng của nó.

VỀ TÁC GIẢ CUỐN “TRIẾT HỌC PHƯƠNG ĐÔNG”

Marietta Tigranópna Stepaniants là nhà triết học — Phương Đông học, Giáo sư, Tiến sĩ Triết học nổi tiếng của nước Nga, hiện là Trưởng ban Triết học phương Đông thuộc Viện Triết học Viện Hàn lâm khoa học Liên bang Nga; Ủy viên Ban chấp hành Hội Quốc tế về nghiên cứu Triết học ấn Độ, Ủy viên ban biên tập một loạt các sách khoa học nước ngoài xuất bản thường kỳ, Chủ biên bộ sách hàn lâm *Lịch sử triết học phương Đông* và *Triết học so sánh*; là tác giả của tám công trình chuyên khảo (trong đó có năm công trình được dịch và xuất bản ở nước ngoài), hai cuốn giáo trình và hơn 150 bài báo khoa học. Theo sáng kiến của bà, tại Trường Đại học Quốc gia các khoa học nhân văn Liên bang Nga đã đưa chương trình hệ thống các truyền thống triết học cơ bản phương Đông vào giảng dạy và thành lập bộ môn các nền triết học phương Đông.

Sự nỗ lực của M.T. Stepaniants về truyền bá những thành tựu của tư tưởng triết học phương Đông và khắc phục khuynh hướng triết học lấy “châu Âu làm trung tâm” được phản ánh trong giáo trình đầu tiên của bà ở nước Nga, là *Triết học phương Đông*. Năm 1977 nhờ xuất bản cuốn giáo trình này mà những người nghiên cứu triết học Trung Quốc, Ấn Độ và Hồi giáo đã thu được những kiến thức cơ bản về những xu hướng và trường phái căn bản của các nền triết học đó trong phần nhập môn.

TÀI LIỆU THAM KHẢO

1. Abu Hamid al-Gazaly. Phục sinh khoa học về tín ngưỡng. M., 1980.
2. Afghani J. Refutation des materialistes. P. 1942.
3. Al-Pharabi. Luận văn triết học. A.-A. 1970.
4. Ams R. Cá nhân trong Nho giáo Cổ điển (mô hình “ảo thuật — trường”). Trời — Người — Xã hội trong các văn hoá truyền thống phương Đông. M., 1993.
5. Androsop V.P. Biện chứng của nhận thức lý trí trong tác phẩm của Nagarjuna. — Truyền thống duy lý và thời đại ngày nay. Ấn Độ.
6. As-Sakhrastany. Sách về tôn giáo và giáo phái. Phần I. M., 1984.
7. Al-Gazaly Abu Khamid. Phục sinh khoa học về tín ngưỡng. M., 1980.

8. Bhagavadgita 17, 41; 18, 47, 49.
9. Brihadaranhiaka-upanixada IV. 5, 15 và III. 8, 8.
10. Chhandogia-upanixada VI. 2, 2; 8, 4.
11. Dhammapada. XXV, điều 378 — 380. M., 1960.
12. Đại cương lịch sử triết học. T. 2. SPb. 1910.
13. Fakhry Majid. A History of Islamic Philosophy. N.Y. — L. 1983.
14. Frolop E.A. Vấn đề tín ngưỡng và tri thức trong triết học Ả-rập. M., 1983.
15. Ghandi. Cuộc đời của tôi. M., 1969.
16. Ghandi. Độc lập. Kharijan. 28.06.1946.
17. Gesse H. Cùng các độc giả Nhật bản của tôi. - Đông — Tây. Các công trình nghiên cứu. Bản dịch. Các xuất bản phẩm. M., 1982.
18. Grigorieva T.P. Mô hình thế giới của Đạo giáo và Phật giáo. - Đạo và Đạo giáo ở Trung Hoa. M.

19. Halbfass W. Tradition and Reflection. Exploration in Indian Thought. Albany, 1991.
20. Hêgen G.V.F. Các bài giảng về lịch sử triết học. Quyển 1. S.Pb., 1993.
21. Hêgen. Triết học lịch sử — Toàn tập. T. 8. M.-L., 1935.
22. Hoài Nam Tử. — Triết học Trung Hoa cổ đại. Thời Hán. M. 1990.
23. Ibn Arabi. Con dấu thông thái. — Smirnôp A.V. Thủ lĩnh vĩ đại của học phái suphis. M., 1993.
24. Ibn Arabi. Gemma của sự thông thái. – Smimop A.V. Thủ lĩnh vĩ đại của suphism. M. 1993.
25. Ibn al-Pharid. Thơ ca A rập thời Trung thế kỷ. M., 1975.
26. Ibn Rusđ. Lập luận là đưa ra giải pháp đối với mối liên hệ giữa tôn giáo và triết học. – Xagađêp A.V. Ibn Rusđ (Averroes). M., 1973.

27. Ibn Rusđ. Phản bác của phản bác (tiểu luận). –
Tuyển tập các tác phẩm của các nhà tư tưởng các
nước Trung Cận Đông thế kỷ IX–XIV. M. 1961.
28. Ibn Xina. Chỉ dẫn và giáo huấn. Tuyển tập các tác
phẩm triết học. M., 1990.
29. Ibn Xina [Avixena]. Tuyển tập các tác phẩm triết
học. M., 1980.
30. Ignachenco A.A. Ibn-Khandun M., 1980.
31. Ioga cổ điển (“Ioga-sutra” Patanjaly và “Viasa-
bkkhasia”). M., 1992.
32. Ivanhoe P.J. Human Beings and Nature in
Traditional Chinese Thought. — A Companion to
World Philosophies. Ed. By E.Deutsch and
R.Bontekoe. Oxf., 1977, c. 155.
33. Ixaeev N.V. Sankara và triết học Ấn Độ. M., 1991.
34. Kai-wing Chow. Ritual, Cosmology, and Ontology:
Chang Tsai’s Moral Philosophy and neo-Confucian

- Ethics. — Philosophy East & West. Apr. 1993, vol. XLIII, No 2.
35. Kôpzep A.I. Học thuyết về tượng và số trong triết học Trung Hoa Cổ đại. M., 1994.
 36. Luận ngữ. – Triết học Trung Hoa Cổ đại. Tuyển tập tư liệu. Hai tập. T. 1. M., 1972.
 37. Luật Manu. Chương XII, M., 1960.
 38. Lin Tongqi, Rosemont Henry Jr. And Ames Roger T. Chinese Philosophy: A Philosophical Essay on the “State-of-the Art”. — The Journal of Asian Studies (August 1995), vol. 54, No 3.
 39. Litman A.D. Tư tưởng triết học của đất nước Ấn Độ tự do (các hệ thống hàn lâm viện và các học thuyết tôn giáo-triết học). M., 1966.
 40. Luxencô V.G. “Triết học tự nhiên” ở Ấn Độ: Thuyết nguyên tử của trường phái Vaisheshika. M., 1986.

41. Macdonald D.B. The Life of al-Ghazali. – Journal of the American Oriental Society. New York–New Haven, 1899, vol. 21.
42. Maimonid M. Người dẫn đường của những kẻ dao động. —Grigorian S.N. Từ lịch sử Trung Á và Iran (VII — XII). M., 1960.
43. Max Muller F. The Six Systems of Indian Philosophy. Varanasi, Reprint, 1919.
44. Mohanty J.N. A Fragment of the Indian Philosophical Tradition. — Philosophy East and West. July 1988, vol. 38.
45. Muhammad Iqbal. The Reconstruction of Religious Thought in Islam. Lahore, 1962.
46. Najime Nakamura. The Ways of Thinking of Eastern Peoples. Honolulu, 1964.
47. Nahata Hiroshi. Lịch sử tư tưởng triết học Nhật Bản. M. 1991.

48. Nasr S.H. The Encounter of Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man. L. 1968.
49. Perelomop L.X. Khổng Tử: Cuộc đời, học thuyết, số phận. M., 1993.
50. Radhakrishnan C. Read. An Anthology. Bombay, 1988.
51. Radkhacrisnan C. Triết học Ấn Độ. T. 2. M., 1957.
52. Rahaman F. Islam. L., 1966.
53. Renan E. Averroes et averroisme. P., 1903.
54. Rozental F. Sự toàn thắng của tri thức. Quan điểm tri thức trong Hồi giáo Trung thế kỷ. M., 1978.
55. Rumi J. Mathnawi. 4. 4286—4289.
56. Serbatxki F.I. Tuyển tập các công trình về Phật giáo. M., 1988.
57. Sharif M.M. Dialectical Monadism. — The Contemporary Indian Philosophy. L. 1952.

58. Shen Vincent. Creativity as Synthesis of Contrasting Wisdom: An Interpretation of Chinese Philosophy in Taiwan since 1949. — Philosophy East & West. Apr. 1993. Vol. 43, No 2.
59. Shkhawat V. Specific Cultures and Coexistence of Alternative Rationalities: a Case Study of the Contact of Indian and Greco-European Cultures. — Journal of Indian Council of Philosophical Research. New Delhi. January-april, 1992, vol. IX. No 2.
60. Shi Yanping. Developments in Chinese Philosophy Over the Last Ten Years. — Philosophy East & West. Jan. 1993, vol. 43, No1.
61. Singh Samporan. Dynamic Interplay between Science and Religion. Jodhpur, 1978.
62. Sôkhin V.K. Chủ nghĩa duy lý của Sankhia Cổ điển: lịch sử và phân loại học. — Truyền thống duy lý và thời đại ngày nay. Ấn Độ. M., 1988.

63. Sokhin V.K. Chủ nghĩa duy lý Ấn Độ Cổ đại như là đối tượng của khoa học lịch sử-triết học. — Truyền thống duy lý và thời đại ngày nay. Ấn Độ.
64. Suntanop R.I. Về lịch sử hình thành chủ nghĩa duy lý thần học. Phân tích so sánh các sơ đồ tư tưởng Kalam và patristic. – Truyền thống duy lý và thời đại ngày nay. Trung Cận Đông. M., 1990.
65. Sutxki Iu.K. Kinh Dịch cổ điển Trung Hoa. M. 1993.
66. Svami Vivekanāḍa. Vệ đà thực tiễn. Tuyển tập các công trình. M., 1993.
67. Taylor Ch. Sources of the Self. The Making of the Modern Identity. Cambridge, 1996.
68. Tkachenco G.A. Vũ trụ, âm nhạc, lễ nghi. Thần thoại và mỹ học trong “Lã thị Xuân thu”. M., 1990.
69. Triết học thời kỳ Tiền cách mạng tư sản. M., 1983.
70. Triết học Trung quốc Cổ đại. Thời Hán. M., 1990.

71. Triết học Trung Hoa Cổ đại. Tuyển tập các tư liệu.
Hai tập. T. 1. M. 1972.
72. Vaxiliep L.X. Vấn đề nguồn gốc tư tưởng Trung
Hoa. M., 1989.
73. Vấn đề con người trong các học thuyết truyền
thống Trung Hoa. M., 1983.
74. Weber M. Essay in Sociology. N.Y., 1974.
75. Xemenxop V.S. Bkhagavadghita trong phê phán
khoa học truyền thống và hiện đại. M., 1985.

TRIẾT HỌC PHƯƠNG ĐÔNG

M. T. STEPANIANTS

Chịu trách nhiệm xuất bản:
NGUYỄN ĐỨC DIỆU
Biên tập:
TS. KIỀU VIỆT CƯỜNG
Kỹ thuật vi tính: **DŨNG ĐẠT**
Bìa và trình bày: **AZDesign**
Sửa bản in: **SONG TRẦN**

Tổng phát hành

Công ty Văn hóa Phương Nam

160/12-14 Đội Cung, Phường 9, Quận 11, TP.HCM
ĐT: 8558504 - 8589592 * Fax: 8588908

Nhà sách Tiền Phong 175 Nguyễn Thái Học,

Hà Nội * ĐT: 7.336.235 * Fax: 7.336236

Nhà sách Phương Nam 113 Nguyễn Chí Thanh,

Đà Nẵng * ĐT, Fax: (05-11) 821470

Hội An thư quán 06 Nguyễn Thị Minh Khai,

TX Hội An * ĐT: (0510) 916272 * Fax: 916271

Nhà sách Phương Nam 06 Hòa Bình,

TP Cần Thơ * ĐT: (071) 813436 * Fax: (071) 813437

In 1000 cuốn, khổ 14,5 × 20,5cm tại Xí nghiệp in Công ty Văn hóa Phương Nam. Giấy phép xuất bản số: 678/CXB do Cục Xuất bản cấp ngày 20-6-2002. In xong và nộp lưu chiểu quý 1 năm 2003.

TRIẾT HỌC PHƯƠNG ĐÔNG

M.T. STEPANIANIS

TKA 3-3
4145

Triet hoc dong phuong



8

Giá: 23.000Đ