

**KHÁT VỌNG VƯỜN TỚI HÀI HOÀ -  
NHỮNG NÉT CƠ BẢN TRONG TƯ DUY CHÂU Á  
QUA VÍ DỤ VỀ ĐẠO LÝ ẤN ĐỘ VÀ TRUNG HOA**

**GS. TS. Eberhard Schockenhoff**

**Ủy viên Hội đồng cố vấn khoa học Viện Konrad Adenauer**

Bài phát biểu ngày 21-4-2006  
tại trường Đại học Khoa học Xã hội và Nhân văn - Đại học Quốc gia Hà Nội

Trận khủng bố ngày 11 tháng 9 năm 2001 cho thấy chúng ta nói chung còn hiểu biết quá ít ỏi về các nền văn hoá khác nhau với những thế giới quan, những quan niệm về giá trị và hình thái tín ngưỡng riêng của mình. Chúng ta tập trung sự chú ý vào thế giới phương Tây. Khi được hỏi về nguyên nhân của vụ khủng bố đánh vào New York và Washington, có câu trả lời rằng thái độ ưa bạo lực không chỉ nảy sinh từ sự lạm dụng tôn giáo cho một chính sách tín ngưỡng chính thống, mà còn từ cảm giác *luôn bị coi thường*.

**Hướng về văn hoá biết tôn trọng nét khác biệt của những người khác**

Để đạt đến cuộc sống chung của nhiều nền văn hoá khác nhau trong thế giới DUY NHẤT này, cần phải có một „tư duy theo chiều từ người khác đến với ta và từ ta hướng về người khác“. Không thể thiếu được nỗ lực tiến đến nền văn hoá biết tôn trọng nét khác biệt của những người khác dựa trên cơ sở của quan hệ tương hỗ. Nền *văn hoá tôn trọng* trên cơ sở tương hỗ có nghĩa là „Văn hoá và lịch sử của NGƯỜI NÀY không bao giờ được coi là chuẩn mực cho NGƯỜI KIA. Cả NGƯỜI KIA cũng cần bảo vệ một bản sắc riêng bắt rễ trong văn hoá và lịch sử, bản sắc ấy cần được tôn trọng chứ không bị phủ nhận.“

Tuy nhiên, tôn trọng sự bình đẳng của người khác đòi hỏi ở chúng ta nhiều hơn là chỉ thuần túy chấp nhận nét khác biệt của họ. Vấn đề cốt lõi của cuộc chung sống hoà bình là TÍNH ĐỘ

LƯỢNG mà trong đó, nói theo cách của Goethe, chỉ chấp nhận người kia một cách hình thức thì chẳng khác gì lãng mạ họ. *Tính độ lượng* tạo điều kiện để chung sống cho những người vốn hướng theo những giá trị khác nhau, thậm chí xung khắc nhau. Tính độ lượng nhất định không phải là thuốc trị bách bệnh, nhưng là điều kiện để chung sống hoà bình, vì có nó mà nhận ra sự khác biệt, cũng như ngược lại vì có sự khác biệt mà cần có tính bao dung. Tất nhiên, tính độ lượng dựa trên có đi có lại, nghĩa là ai đòi nhận được độ lượng thì chính mình cũng phải tỏ ra độ lượng. Đó là một câu hỏi hóc búa, vì giới hạn của tính độ lượng sẽ chấm dứt khi người kia không độ lượng. Công nhận NGƯỜI KHÁC với sự khác biệt của họ là một khía cạnh của sự tôn trọng, là vô tư chấp nhận sự khác biệt, cũng như khả năng thông cảm, khả năng đồng cảm một cách khiêm nhường, học hỏi và thiện chí – không dính dáng gì đến sự đánh giá khoảng giao thoa là cách nhìn những gì có chung, mà là công nhận sự khác biệt.

Một phần của nét khác biệt nói trên thể hiện trong „*Khát vọng vươn tới hài hoà*“ được chọn làm tiêu đề cho báo cáo này vì nó là tính chất đặc trưng châu Á. Khát vọng vươn tới hài hoà là hướng tâm nhìn tới *tính thống nhất ẩn sau những sự đối nghịch* - mà nói cho cùng, tính thống nhất đó đã vượt lên khỏi sự đối nghịch, vì nó là cơ sở của sự đối nghịch. Vì vậy, không có sự lựa chọn „A hay B“, mà chỉ có „cả A lẫn B“ mang tính tích hợp, tổng hợp và tạo dựng quan hệ.

## **I. Ân Độ**

„Tôi tự hào xuất thân từ một tôn giáo đã dạy cho cho thế giới tính độ lượng và chấp nhận toàn cầu. Chúng tôi không những chỉ tin vào tính độ lượng trên khắp thế giới, mà còn công nhận mọi tôn giáo đều chính đáng“. Câu nói trên trích từ diễn văn khai mạc của Swami Vivekanada trước Nghị viện Tôn giáo thế giới ở Chicago năm 1893, phản ánh niềm tự hào là thành viên một nền văn hoá rộng lượng. Đồng thời qua đó cũng thấy một khía cạnh là đạo Hindu được đánh giá chung ra sao. Tính rộng lượng của Hindu giáo không những chỉ được công nhận bởi lập trường phi bạo lực (ahimsa) kiên định, mà cũng bởi sự chấp nhận mọi đạo giáo trong mớ hỗn mang đủ thứ tín ngưỡng khác nhau. *Một trong những đặc tính cơ bản của Hindu giáo là kết hợp những cái khác biệt trong khẩu hiệu „thống nhất trong đa dạng“ và chấp nhận chúng*. Tuy nhiên, những hành vi bạo lực như việc các tín đồ cực đoan Hindu phá hủy nhà cầu nguyện Babri Masjid ở Ayodhya hồi tháng 12/1992, hoặc những vụ tấn công thiếu số Cơ đốc giáo gia tăng từ 1999 cũng làm như truyền thống tín ngưỡng công nhận NGƯỜI KHÁC đã có từ hàng thiên niên kỷ nay.

## **Nhận dạng Brahman và Atman**

Chìa khoá mở cửa tư duy Ấn Độ về „thống nhất trong đa dạng“, chúng ta cũng có thể gọi là nhận dạng „brahman“ và „atman“, nằm trong tập Upanishaden (đề nghị tham khảo thêm Chandogya-Upanishad trang 6 và 6-16). Trong đó có mẫu truyện ngụ ngôn - dưới dạng đối thoại giữa cha và con - sau đây:

„Con trai của cha ... đi lấy cho cha một quả đa’ ‘Đây ạ, thưa cha kính mến.’ ‘Bỏ nó ra.’ ‘Bỏ ra rồi, thưa cha kính mến.’ ‘Con thấy gì bên trong?’ ‘Có nhiều hạt nhỏ, thưa cha kính mến.’ ‘Hãy bỏ đôi một hạt nhỏ ra.’ ‘Bỏ ra rồi, thưa cha kính mến.’ ‘Con thấy gì bên trong?’ ‘Không thấy gì, thưa cha kính mến.’ Lúc đó người cha nói với con: ‘Thế đó, con trai của cha, cái tinh túy nhất mà con không nhìn thấy được, từ cái tinh túy đó mọc ra cây đa thiêng liêng vĩ đại. Con hãy tin cha, cái tinh túy ấy là bản thể của thế giới, là thực thể, là Atman. Đó chính là con (tat tvam asi), Shvetaketu ạ.’ ‘Cha hãy cho con một lời chỉ giáo nữa, thưa cha kính mến.’ ‘Được thôi’, người cha nói. ‘Đổ chỗ muối này vào nước và sáng sớm mai quay lại bên cha.’ Người con làm theo. Lúc đó người cha nói với con: ‘Hãy đưa cho cha chỗ muối mà tối qua con đã đổ vào nước.’ Người con tìm muối, nhưng không thấy, bởi vì muối đã tan hết. ‘Con hãy đặt môi vào góc này và uống một ngụm. Con thấy thế nào?’ ‘Mặn ạ.’ ‘Uống một ngụm ở chính giữa. Con thấy thế nào?’ ‘Mặn ạ.’ ‘Uống một ngụm từ góc kia. Con thấy thế nào?’ ‘Mặn ạ.’ ‘Đặt bát xuống và ra đây.’ Người con làm theo và nói: ‘Uống chỗ nào cũng thế.’

Lúc đó người cha nói với con: ‘Chính thế, con trai của cha, con không thấy gì tồn tại, nhưng nó vẫn ở đấy cái tinh túy ấy là bản thể của thế giới, là thực thể, là Atman. Đó chính là con, Shvetaketu ạ.’“

Mỗi một ví dụ đều chấm dứt như nhau bằng công thức: „tat tvam asi“ - „Đó chính là con“, để chỉ ra cấu trúc *nhất nguyên* của thực tại. Dưới ánh sáng của „Học thuyết bất nhị nguyên vô hình“ thì mọi sự đối nghịch đều chỉ có ý nghĩa thực thể. Vì bản thể thế giới vĩ mô (Brahman) và thế giới vi mô (Atman) chỉ là một, chỉ khác là nhìn từ hai khía cạnh khác nhau.

Bái phục công thức nhận dạng - brahman và atman chỉ là một - Schopenhauer ứng dụng nó vào môn luân lý học và nói rằng rốt cuộc đã tìm ra câu trả lời thuyết phục cho câu hỏi, tại sao ta lại cần phải yêu quý người xung quanh. Bởi vì: người xung quanh cũng chính là ta vậy. Yêu quý người thân cũng là yêu quý chính ta. Cách hiểu này, tuy vậy, trái hẳn với Hindu giáo và chiều hướng tự cứu rỗi. *Vivekanada* tiếp nhận cách hiểu theo đạo đức học của Schopenhauer. Trong một bài thuyết trình ở Wimbledon ông nói:

„Họ (những triết gia Ấn Độ) đã phát hiện ra cơ sở môn luân lý học. Mặc dù tất cả mọi tôn giáo đều dạy các quy định luân lý, ví dụ như, không được giết người, không được xâm hại người, yêu người khác như chính mình' v.v., song không tôn giáo nào đưa ra lời giải thích. Vì sao ta không nên xâm hại người xung quanh? Câu hỏi này không có câu trả lời nào thấu đáo và thuyết phục, cho đến khi xuất hiện những suy đoán siêu hình của những người Hindu không chịu chấp nhận giáo điều suông. Người Hindu nói rằng Atman là tuyệt đối và thẩm nhuận vạn vật, do vậy là vô biên... Do vậy, nếu ai đó xâm hại người xung quanh, người đó quả thật xâm hại chính mình. Đây là một chân lý cơ bản siêu hình, tạo cơ sở cho mọi quy chuẩn về đạo đức.“

Đó là một bước quyết định khi xét về việc cách diễn giải của Schopenhauer được quy nhập vào đạo giáo Hindu với toàn bộ tính mềm dẻo của mình. Đạo Hindu đủ mềm dẻo để lập tức tích hợp những nội dung trái ngược với ý nghĩa khởi thủy, cũng như về lâu dài biến chúng thành nội dung chính trong hoạt động xã hội của Hindu giáo cải tổ. Với sự tiếp thu này, lòng tự tôn của Hindu được gia tăng, đồng thời chống lại lời trách cứ rằng đạo Hindu không hoạt động xã hội.

Sự tích hợp cách giải thích ra về Vedant về công thức „tat tvam asi“ của *Vivekanada* có tác động như đặt nền tảng cho những nỗ lực tiếp nhận về sau. Nó đưa đến việc nhiều trí thức Ấn Độ cho rằng các biến thể đạo đức học có nguồn gốc Hindu, và được *Swami Nikhilananda*, người sáng lập ra trung tâm Ramakrishna-Vivekanada ở New York, nâng lên vị trí trung tâm của đạo đức học Hindu. Về lời răn „Yêu người xung quanh như chính mình“ *Swami Nikhilananda* có nhận định mang tính chỉ đường cho toàn bộ đạo Hindu cải tổ - thậm chí để giải thích cho sự bình đẳng giữa mọi người - như sau:

„Học thuyết Bất Nhị Nguyên đưa ra lời giải thích chính xác cho lời răn, yêu người xung quanh như chính mình’, vì theo đó thì người xung quanh chính là mình vậy. Khái niệm ‚người xung quanh’ vượt lên trên mọi ràng buộc tôn giáo, kinh tế và chính trị thông thường, và bao trùm toàn bộ nhân loại, thậm chí toàn bộ quá trình Sáng Thế... Triết lý Bất Nhị Nguyên có thể chữa lành những vết thương trong một xã hội được gây ra bởi phân biệt quá đáng giữa người và người... Bằng cách quả quyết tiềm lực thần thánh trong mỗi người, học thuyết Bất Nhị Nguyên dạy ta phải kính trọng tất cả mọi người, bất kể các khác biệt bên ngoài về màu da, tín ngưỡng, vị thế kinh tế hay xã hội, dân tộc. Ý tưởng về linh hồn mang tính thần thánh là cơ sở tinh thần của tự do và dân chủ. Triết lý Bất Nhị Nguyên thúc đẩy sự hài hoà giữa các tôn giáo. Những môn đệ của một Chúa Trời riêng mình, thường là cạnh hẹp, tự coi mình là một tầng lớp được chọn lựa. Trước những người không cùng tôn giáo, họ có một tư thế giống như tư thế mà Chúa Trời riêng của họ trước các Chúa khác, họ tự cho mình thế thượng phong. Dựa trên cảm giác ưu thế ấy, họ đòi được các ưu tiên đặc biệt trong cuộc sống và thấy mình có nghĩa vụ cải hoá những linh hồn lầm lạc khác. Tư thế này thường là nguyên cơ của những cuộc xung đột và chiến tranh xảy ra giữa các tôn giáo khác nhau trên thế giới.

### **Đa nguyên tín ngưỡng - dạng hiện hữu của chân lý duy nhất**

Thông nhất trong đa dạng, vốn được thể hiện trong lời răn hãy yêu người xung quanh như chính mình, có vẻ như cũng lấp ló trong quan hệ giữa các tôn giáo. Theo tính logic này, mọi tôn giáo đều như nhau về mặt nguyên tắc. Sự đa dạng của các tôn giáo không là gì khác ngoài dạng hiện hữu của một tôn giáo duy nhất. Theo đó, một tín đồ Hindu – như Swami Agnivesh nói – có thể „chấp nhận“ một cách dễ dàng rằng „có vô số con đường dẫn tới Chúa. Người đó không khó khăn gì khi chấp nhận các tên gọi khác nhau cho thực tế tối cao, bất kể đó là Brahman, Allah, Tao, Jehova hay gì gì khác, bởi vì người đó biết là Đấng Tối Cao còn đứng trên mọi tên gọi và hình thức. Với một quan điểm tín ngưỡng như thế, dễ hiểu là đối với người Hindu không khó khăn gì trong đối thoại với một tôn giáo khác, nếu tôn giáo ấy từ bỏ vị thế độc tôn của mình. Đối với chúng tôi, không có vị thế độc tôn, ở bất cứ hệ thống nào, vì mỗi cá thể là một phần của quần thể và chẳng bao giờ là toàn bộ và tất cả.“

Đạo Hindu xét về tín ngưỡng là rộng lượng, vì theo quan niệm của Hindu thì mọi tôn giáo là hiện hình của một Chúa. Ai là du khách ở Ấn Độ, sẽ không ngạc nhiên bởi một cảnh như sau: Khi tôi tham quan ngôi đền ở Ranakpur và lấy làm ngạc nhiên là có nhiều Chúa, người hướng dẫn nói 'vâng, chúng tôi có hàng vạn Chúa. Nhưng thật ra thì người Hindu chúng tôi chỉ thờ phụng một Chúa.' Như thế nghĩa là gì - tôi hỏi lại.

„Rất đơn giản. Các mâu thuẫn đều chỉ ở bề nổi. Tính chất Tất-Cả-Duy-Nhất hiện ra trước mắt con người trong hàng nghìn dạng.“

*Ramakrishna* (1836-1886) - một trong những nhà thần bí nổi tiếng nhất - đã nhận ra trong trạng thái tuyệt đối thăng hoa nét thống nhất của mọi sự tồn tại, và coi các tôn giáo khác nhau là thể hiện của một Chúa thực tế. Bởi vì mọi tôn giáo, trên phương diện riêng của mình, đều có phần của mình trong niềm tin Chúa, ông cho rằng chẳng có ý nghĩa gì khi chuyển từ tín ngưỡng nọ sang tín ngưỡng kia.

Nói cho cùng, theo nhận định của Ramakrishna, bản thân Chúa ở dạng hoàn hảo của mình sẽ hiển hiện trước tất cả, trước đó họ không thể đạt được điều này vì cách suy đoán hạn chế và một chiều của mình. Chính vì vậy mà không thể tôn giáo nào được phép đòi vị trí độc tôn tuyệt đối.

Sẽ luôn nảy ra quan điểm rằng mỗi Chúa chỉ hiện ra trước mắt người nào đi tìm ý nghĩa tôn giáo trong một hình thái riêng. „Có những đường đi khác nhau. Có người cho rằng đường này là tốt nhất trong mọi đường, người kia cho rằng đường kia tốt nhất. Người có đức tin thì đi theo con đường mà họ đã chọn, tùy theo ý chí của họ. Tuy nhiên, hồi Chúa, chỉ có một mình Người là đích cuối cùng của tất cả mọi người, tựa như biển cả là đích đến của các con sông vậy.“

*Mahatma Gandhi* (1869-1948) tin tưởng sâu sắc rằng mọi tôn giáo đều có tính chân lý cao như nhau: „Tôi tin là mọi tôn giáo trên thế giới này ít nhiều đều có tính chân lý“, ông viết trong tạp chí „Harijan“ số tháng Hai năm 1934. Sự biểu thị chân lý tôn giáo không thể là sở hữu riêng của một tôn giáo nào, ngược lại, „tất cả các thánh chỉ - nếu hoàn hảo về đạo đức“ - đều được thể hiện, và do đó xứng đáng được thành viên của các tôn giáo khác kính trọng. Mục đích ở đây không phải là thống nhất hoá các tôn giáo, mà là sự „thống nhất trong đa dạng“: „Chỉ có một linh hồn trong tôn giáo, nhưng linh hồn ấy xuất hiện dưới nhiều hình thức phong phú... Những nhà thông thái chân chính bỏ qua bề ngoài và tập trung vào linh hồn.“ Do mọi tôn giáo là biểu hiện của một

chân lý thiêng liêng, người nào „đạt được chính quả của một tôn giáo thì đồng thời cũng đạt được chính quả của các tôn giáo khác.“ Liên tưởng tới khái niệm ẩn dụ của Ramakrishna, ông bổ sung thêm: „Mọi tôn giáo đều là con đường dẫn đến một Chúa nào đó, là những lối đi khác nhau nhưng gặp nhau ở cùng một điểm.“

Sự bình đẳng giá trị của mọi tôn giáo, giải thích theo thuyết Nhất Nguyên, đã góp phần đưa *Sri Radhakrishnan* (1888-1975) lên vũ đài chính trị. Nhiều tác phẩm của ông có chứa những đoạn văn như đoạn sau đây: „Khi người Hindu tụng kinh Veda cổ của Ấn Độ bên bờ sông Hằng, khi người Trung Quốc suy ngẫm lúc đọc Văn tuyền, khi người Nhật kính trọng tượng Phật, khi người Âu tin vào vai trò hoà hợp của Chúa trời, khi người Ả Rập đọc kinh Koran trong nhà cầu nguyện, khi người Phi cúi đầu trước tổ vật của họ, thì mỗi người trong số họ đều có một nguyên nhân giống nhau cho niềm tin đặc biệt của mình. Mỗi hình thái tín ngưỡng tiếp cận với lòng tin và lòng ngoan đạo trong tín đồ của mình bằng con đường giống nhau, đó là hình tượng sâu sắc nhất của họ về Chúa và sự hiển hiện hoàn hảo nhất của Chúa trước tín đồ.“ Trong quan điểm này, Radhakrishnan tuyệt đối không hướng về sự xoá bỏ tính đa dạng của các tôn giáo để tiến tới một tôn giáo phổ quát, mà ông chỉ nhấn mạnh tính thống nhất trong đa dạng qua nhận dạng của Brahman và Atman mà theo đó tất cả các tôn giáo đều có giá trị như nhau.

Đối với ông, đòi hỏi độc tôn tuyệt đối của các tôn giáo là có vấn đề. Đòi hỏi này - đối với ông - không thể dung hoà với một chân lý thiêng liêng được coi là tính thống nhất vô hình vượt qua biên giới của mọi khác biệt. Ông cho rằng tính đa dạng của các tôn giáo là một tài sản quý báu: „Thế giới sẽ nghèo nàn đi nhiều, khi giả sử một tín ngưỡng hoà tan trong nó tất cả các tín ngưỡng khác. Ý của Chúa là sự hài hoà đa dạng, chứ không phải là sự đơn điệu buồn tẻ.“ Sự tồn tại nhiều tôn giáo khác nhau, theo ý ông, là do Chúa muốn thế. Do vậy, không có nghĩa là từ chân lý của người này suy ra sai lầm của người kia. Những đòi hỏi khác nhau về chân lý không loại trừ nhau, vì tôn giáo chính là điểm nhấn đặc thù phù hợp với đặc điểm văn hoá từng nơi, nằm trong quan hệ với các nhu cầu khác nhau của con người.

Radhakrishnan coi tôn giáo là bình quyền và bổ sung lẫn nhau: „Nếu chúng ta dạy bảo được cho hàng xóm, thì cũng học được ở họ điều gì.

## II. Trung Hoa

„Châu Á có tư duy khác không?“, đó là câu hỏi đặt ra của các nhà kinh tế học cũng như các nhà văn, đặc biệt là trong hai thập kỷ cuối cùng trong thế kỷ 20, trước bối cảnh cực khác biệt mà trong đó có sự bùng nổ kinh tế của các con rồng Đông Á cũng như các vi phạm nhân quyền mà Trung Quốc bị phê phán mạnh.

Những người tuyên truyền cho cái gọi là „*giá trị Á châu*“ đặt ra câu hỏi này nhằm vào một sự khác biệt nào đó khả dĩ gây ra các mẫu hình văn hóa và thước đo giá trị khác nhau giữa phương Đông và phương Tây. Theo lý luận của họ, các giá trị Á châu khác với các giá trị phương Tây ở chỗ châu Á đánh giá việc hoàn tất các nghĩa vụ tập thể cao hơn nguyện vọng đòi quyền tự do cá nhân, và châu Á nhấn mạnh sự tôn trọng vai trò xã hội đã ấn định trước và các mối quan hệ theo giai tầng gắn liền (ví dụ: kính trọng tổ tiên, phụ mẫu, cấp trên) cũng như đòi hỏi mỗi cá nhân đức tính chăm chỉ, nỗ lực công tác, xử sự phù hợp vị thế, cần kiệm vì tập thể. Cốt lõi là: cái CHÚNG TA cao hơn cái TÔI - được coi là vũ khí chính trị chống lại chủ nghĩa cá nhân và cái gọi là sự tha hóa của phương Tây. Ngay cả khi không nhận ra cái gì là đặc thù Á châu trong các „*giá trị Á châu*“, thì những giá trị đó vẫn tạo nên một hình tượng tư tưởng để thể hiện ra sự khác biệt. Điều đó có nguyên nhân chính sách: nói đến giá trị Á châu là nói đến một công thức vững chắc để củng cố nhận dạng đối với ngoại giao cũng như nội trị: về nội trị - nhằm củng cố truyền thống liên tục từ các giá trị gương mẫu trong cuộc sống như lễ luật, phong tục, tập quán và văn hóa, về ngoại giao - nhằm bảo toàn chính mình, chống lại sự cào bằng các giá trị văn hóa trong quá trình toàn cầu hóa theo hướng Tây phương.

### **Toàn vẹn đôi đàng: ÂM và DƯƠNG – hai hình thể cơ bản của thuyết biện chứng**

Chúng ta được phép nhận định chắc chắn là học thuyết ngày xưa của đạo Lão và đạo Khổng hãy còn thống trị hệ thống giá trị của Trung Hoa. Tâm điểm của tư duy Trung Hoa là khả năng *biện chứng* khả dĩ thay thế cho lý thuyết độc tôn „A hoặc B“ bằng một tổng hợp „cả A lẫn B“, qua đó khẳng định được sự bãi trừ mọi đối kháng thông qua lòng tin vào một điểm thống nhất.

Một trong những hệ quả của khởi điểm này là đưa cái khác biệt vào cái riêng của mình, cũng như công nhận tính tương đối được phản ánh trong nhận định rằng sự khác biệt không nhất thiết phải chối bỏ sự đồng điệu.



ÂM và DƯƠNG là ví dụ kinh điển cho tư duy Trung Hoa. „Đó là một mối quan hệ mật thiết nhất giữa Trời cao trên kia và dân chúng dưới này, ai nhận ra điều đó, người đó là một nhà thông thái chân chính“ - dẫn trích từ một trong những tác phẩm lâu đời nhất của Shu-ching. Đó là thể hiện của một thế giới quan tổng thể, xuất phát từ mối quan hệ giữa vũ trụ vĩ mô và vũ trụ vi mô và tin vào sự thống nhất của mỗi hệ thống lưỡng cực. Sự thống nhất này (Taiji) - đồng thời là thể chất tuyệt đối và nguyên lý của vạn vật - có thể nhận thấy trong các đại lượng bổ khuyết lẫn nhau của ÂM và DƯƠNG. Về gốc nguyên thủy của từ ngữ, ÂM và DƯƠNG có nghĩa là tối và sáng, bóng đen và ánh sáng. ÂM gợi hình ảnh mang tính tối, lạnh, mềm, nữ giới và âm trong hệ thống cấu tạo địa cầu; DƯƠNG thì ngược lại, mang tính sáng, nóng, cứng, nam giới và dương, cũng là biểu tượng của Trời. Trong con người là nơi gặp gỡ ÂM và DƯƠNG, đất và trời, qua đó khẳng định tính lưỡng cực „toàn vẹn đôi đàng“ là đại lượng hằng số của tiến triển nhân loại. „Con người hợp nhất trong mình những tinh lực của Thiên và Địa, trong họ có sự cân bằng của các nguyên lý Tối và Sáng, trong họ là nơi giao hòa giữa ma quỷ và thần thánh. (...) Vì vậy con người là tâm điểm của Thiên và Địa.“ Trong bản chất của con người là sự hòa hợp của các đối nghịch mà bản thân chúng tuy đối nghịch nhau song xét về nguồn cội Taiji không phải là đối nghịch tuyệt đối, mà thực ra phụ thuộc lẫn nhau, chúng chỉ tồn tại khi có nhau và làm biến đổi lẫn nhau.

Nguồn cội thống nhất (Taiji) chỉ ra ÂM và DƯƠNG là hai cực, nhưng chấp nhận ý tưởng *biến chuyển*. ÂM và DƯƠNG không dừng chân tại chỗ, qua đó tổng thể vũ trụ là năng động, vòng tuần hoàn của thế giới được khởi động và tiếp tục vận hành. Tác phẩm „Buch der Wandlungen“ (*Bản về sự biến chuyển* hay *I Ging*) từ thế kỷ 11 trước Công nguyên chủ yếu nói về ÂM và DƯƠNG đã tác động đến tính tương hỗ của sự biến chuyển như thế nào.

Giống như NGÀY và ĐÊM nối tiếp nhau, tác động vào nhau, ÂM và DƯƠNG cũng vậy. Cái nọ sẽ không thể vẹn toàn khi thiếu cái kia. Chỉ trong sự cộng sinh của cả hai, mới sinh ra sức sáng tạo khả dĩ tiếp tục vận hành toàn bộ thế giới. „Bóng đêm sinh ra Ban ngày, Ánh sáng lại sinh ra Bóng tối, liên tục như vậy, và mọi sự sống đều tồn tại nhờ vào quá trình biến chuyển đó - song ý nghĩa và định luật của biến chuyển là nguồn gốc của sự biến chuyển đó“ (I Ging II/I B V §6).

Trong mối tương hỗ của ÂM và DƯƠNG, thế lực tối cao là *sự bình quyền* do xuất phát từ cùng một nguồn gốc. ÂM không tốt hơn mà cũng chẳng xấu hơn DƯƠNG, ngược lại cũng vậy. Cả hai nằm trong trạng thái cân bằng động mà trong đó chúng kích động và hạn chế lẫn nhau. Sự khác biệt giữa ÂM và DƯƠNG lại là sự đồng điệu với nhau, tạo cơ sở cho quan hệ tương hỗ giữa

chúng. Mỗi tương quan vô hình ấy - một hệ quả logic – là cơ sở cho thuyết biện chứng „Toàn vẹn đôi đường“.

Bức tranh cụ thể về Thống nhất trong đa dạng là một bức hình về cội rễ mà từ đó vô số cành nhánh (mô) trở ra. Đa dạng xuất thân từ Đơn dạng, trong khi Đơn dạng phát triển thành Đa dạng. Bộ rễ không cao hơn, không tốt hơn cành lá, cho dù nó là nguồn gốc của các cành lá. Trong tư duy Trung Hoa, bộ rễ không gây ra hình tượng mang tính ưu thế sản sinh ra cái phụ, cái kế tiếp, cái đa dạng. Mà là cái tổng thể nằm trong trung điểm, nghĩa là bộ rễ tách ra thành gốc cây và các cành nhánh. Không có rễ thì không có cành. Nhưng ngược lại cũng đúng: bộ rễ nào không phát triển thêm cành thì có nghĩa là chết rồi.

Ý chủ đạo trong các đoạn văn cổ nhất của Zhuangzi (trước tác cổ nhất của Lão giáo từ thế kỷ 4-2 trước Công nguyên) cũng dõi theo một sự thống nhất bất biến nhưng luôn thể hiện trong số nhiều. Trong bức tranh về một cơn gió thổi qua mọi địa hình, nhưng lúc thì là một cơn gió thoảng, khi lại là trận cuồng phong, gợi cho ta suy tưởng về mối tương quan giữa Thống nhất và Đa dạng. Bao giờ cũng chỉ là một sự thống nhất với nhiều hình vẻ thể hiện, và mặc dù mang vẻ đa nguyên nó không mất tính thống nhất. Các chương sau của sách này, làn gió thoảng được liên tưởng qua sức mạnh nguyên thủy tạo ra mọi sự sống của đạo Lão.

Hệ quả của cách giải thích này là, mặc dù có nhiều khác biệt nhưng vẫn tồn tại một sự bình đẳng, bởi vì trong bản chất mọi vật đều sinh ra từ một lực nguyên thủy. Cái kia, do vậy, sẽ là cái khác của cái này, do vậy chỉ là tương đối. Cái bình đẳng là cơ sở của mọi cái khác biệt, và ngược lại, cái khác biệt bị xóa bỏ trong cái bình đẳng.

### **Tâm điểm trống rỗng: những hình ảnh của nguyên lý bình đẳng trong Lão giáo**

Tư duy *biện chứng* nằm trong bản chất của triết học Trung Hoa, điều đó cũng được phản ánh trong thế giới hình ảnh của Lão giáo. Hành động trong Thụ động, dùng Nhu và Nhược để chiến thắng Cương và Hùng, đó là hai trong những luận cứ quen thuộc nhất của Lão giáo phản ánh bản chất phụ thuộc lẫn nhau giữa cái Đây và cái Kia và vượt qua mọi đối nghịch bằng sự Thống nhất

nằm ngay trong sự đối nghịch đó. Hình ảnh chiếc bánh xe đặc biệt dễ hiểu: „30 nan hoa gặp nhau ở trục giữa. Khoảng trống giữa chúng là nguyên nhân tại sao chiếc xe vận hành được“

Đối với Lão giáo, chiếc bánh xe là thể hiện hoàn hảo sự tương phùng của các đối nghịch. Trục bánh xe và nan hoa là các cấu thành của bánh xe, chỉ cùng phối hợp với nhau thì chúng mới có ý nghĩa. Tâm điểm của bánh xe là trục, là tâm điểm trống rỗng. Nó đứng yên và đẩy bánh xe lăn. Trong khi có nhiều nan hoa, thì ở trung tâm là một sự thống nhất: trống rỗng, lặng im, tĩnh tại. Trung tâm và Ngoại vi, Thống nhất và Đa dạng, Động và Tĩnh, đó là các cặp đối nhau kinh điển thể hiện trong nan hoa và trục cũng như mất tính đối nghịch ở đó. Để đảm bảo cho hoạt động trơn tru của bánh xe, cần có sự phối hợp hoàn hảo của các đối nghịch, trong đó cái Này cần thiết và không thể thiếu đối với cái Kia và ngược lại cũng thế.

Xuất phát từ cái trống rỗng của trung điểm, không có tiêu chí ĐÚNG hay SAI để theo đó mà đánh giá nữa. Cái gì cũng có chỗ đứng bình đẳng của mình. Lão giáo mong đợi ở người lãnh đạo thông thái rằng ông ta - từ bình diện „số 0“ tại trung điểm - hướng sự chú ý bình đẳng của mình tới tất cả, không hề có sự khác biệt nào, vì người lãnh đạo đó thấu hiểu tính tương đối của các đối nghịch sẽ bị triệt tiêu trong thống nhất. Không thể nhận định kiểu ĐÚNG hay SAI. ĐÚNG đối với người này, biết đâu lại là SAI đối với người khác.

### **Sống theo nhân bản - những khía cạnh của tư duy Khổng tử**

Sự bình đẳng đã miêu tả trong Lão giáo – tin rằng cái Này bổ sung tương tác cho cái Kia – là một lý tưởng xã hội không tưởng, nó phân lập thực tiễn với cấu trúc của các quan hệ thứ bậc, tuy nhiên có tham vọng được thực thi. Thực tế thì thường là „bình đẳng không là bình đẳng“ (tham khảo thêm Xunzi 9:96 dựa vào das Buch der Urkunden). Không bỏ qua thực tế là có sự bất bình đẳng xã hội, đạo Khổng tập trung vào tư tưởng của tương quan, để nhấn mạnh nguyên tắc bình đẳng của mọi người. Thí dụ như Xunzi đã đưa ra dự kiến gắn liền sự bất bình đẳng xã hội có thật với thời điểm bình đẳng ở một hình thức mà sự bình đẳng vượt lên mọi bất bình đẳng, tốt nhất nên định nghĩa là bình đẳng về cơ hội.

Sự bình đẳng không va chạm với sự bất bình đẳng, bởi vì việc phân bổ vai trò khác nhau nói cho cùng là có lợi cho phúc lợi của tất cả, vì nó đảm bảo cho guồng máy hoạt động trơn tru. Thông qua một kiểu khế ước xã hội, luận cứ vụ lợi cho công cộng công nhận sự bất bình đẳng là nguyên tắc cấu trúc của trật tự xã hội, trong đó có nêu rằng mỗi một vị trí trong xã hội gắn liền với các nghĩa vụ nhất định – trong cấu trúc thứ bậc đó, ai ở cao hơn thì phải có nhiều trách nhiệm và gương mẫu hơn những ai ở bậc dưới. Qua đó giải thích được, tại sao nhà vua phải có mức đạo đức cao nhất, trong đó bao gồm cả trí thông minh và tầm nhìn để đối xử một cách công bằng với mọi người.

Trong các đức tính của một người tốt - luận văn Trung Hoa cổ đại thường lấy nhà vua làm ví dụ - bao gồm chủ yếu là: lương thiện, xét đoán công bằng - thông qua cách lui về tầm nhìn „số 0“ của trung điểm trống rỗng và đánh giá con người không dựa vào vị thế của họ. Khổng tử định nghĩa con người cao cả, thông thái và tốt là người cho đứa con trai có khả năng của mình một chức vụ, và cho kẻ thù của mình nhiệm vụ mà hẳn có trình độ đảm đương..

Trong trung tâm của đạo lý Khổng tử là đạo đức nhân cách *ren* (NHÂN). So với chữ NHÂN thì tất cả các đạo đức khác đều thấp hơn. Ví dụ như *xin* (TÍN), *gong* (LỊCH), *he* (HÀI HÒA) còn đứng dưới *ren*, kể cả *yong* (DŨNG), *zhi* (TRÍ) và *ning* (TINH THÔNG). Mọi đạo đức đều chỉ thông qua *ren* mới có ý nghĩa.

Đặc trưng cho tâm ý nghĩa của *ren* là, chữ NHÂN ám chỉ tình yêu con người, không dính dáng đến vị thế xã hội hoặc hạn chế vào xuất xứ từ quần thể nào (ví dụ: thân quyền). Chữ NHÂN được áp dụng cho tất cả mọi người chứ không đòi hỏi ngoại lực. Qua đó, tư duy Khổng tử đặt con người vào vị thế bình đẳng tổng quát, chỉ vì họ là người, và vị thế này đòi hỏi mối tương quan và đối xử bình đẳng bất kể chỗ đứng trong xã hội.

Nhân cách đòi hỏi phải đối xử với người khác, bất kể địa vị xã hội, như chính mình muốn được người khác đối xử. Đem nhân cách đến với người khác – đó là một quy tắc giao tiếp luôn luôn đúng mà con người đáng được hưởng với tư cách con người. Nội dung: „Yêu người, đem lợi cho tất cả, đó là nhân cách“ (Zhuangzi 12:183). Thiện ý, chăm sóc, lòng tốt, nhân đạo thuộc về nội dung của nhân cách đáng để làm quy định đạo lý nhằm xuyên suốt một cách công bằng mọi ý chí đạo đức, và làm ta cảm thông với khổ nạn và nghèo khó của người khác.

Đối xử với người khác như chính mình muốn được người khác đối xử - đó là nội dung của *Các quy tắc vàng* được nêu trong nhiều đoạn trong trước tác của Khổng tử, kể cả về nghĩa tích cực lẫn tiêu cực: „Ra khỏi nhà, hãy xử sự như đón chào một vị khách quý (...) cái gì tự mình không muốn, đừng làm việc đó với người khác.

Về hình thức, người ta suy từ những nhu cầu riêng của mình ra nhu cầu của người khác, từ đó suy ra rằng cái gì tốt cho mình thì cũng tốt đối với người khác. Điều logic này cho phép nhìn nhận các giá trị luân lý có chỗ đứng vững chắc trong tư duy Trung Hoa, và các giá trị ấy *hiển nhiên* đều tốt cho tất cả mọi người. Trong *Các quy tắc vàng* ẩn chứa một giá trị đạo đức tổng quát, thể hiện cái Tốt hay cái Xấu một cách rõ rệt. Người ta cũng tin rằng, tôi và người khác đều cùng coi một sự việc là tốt (hoặc xấu), như vậy thì tiền đề là con người có một cảm nhận về đạo đức không phụ thuộc vào vị thế, chỉ vì con người là con người.

Điều đó có nghĩa là: mỗi người trong hoàn cảnh ấy sẽ cùng coi một sự việc là tốt (hoặc xấu) giống nhau, sẽ mong cái tốt (hoặc không mong cái xấu) cho người khác. Yêu cầu tương hỗ của *Các quy tắc vàng* dựa trên nền tảng của tầm nhìn thay đổi (TÔI – ANH) cần được mở rộng thêm qua tầm nhìn của người khác. NGƯỜI KHÁC ấy xuất hiện, họ sẽ được nhận sự tôn trọng và thiện chí.

## **Kết luận:**

Các tôn giáo phương Đông đã tìm thấy ở lòng tin vào sự thống nhất trong đa dạng một hình tượng tư duy cho phép những cái khác biệt được tồn tại bên nhau. Đa dạng làm phong phú thêm, sự khác biệt là cái khác biệt của chính mình và cũng chỉ là tương đối, bởi vì đa dạng xuất thân từ thống nhất. Không có sự độc tôn „A hay B“, mà chỉ có „Cả A lẫn B“ tri giác được nhu cầu bổ sung của cái Này đối với cái Kia và ngược lại.

Với hình tượng tư duy của tính bổ sung - cả A lẫn B toàn vẹn đôi đường - cũng như triết học và thần học về sự hài hòa phát triển trên cơ sở đó, cả đạo Hindu lẫn những truyền thống Trung Hoa đều đưa một mô hình về tính độ lượng vào cuộc đàm luận tôn giáo. Nó dạy ta kính trọng sự khác biệt, qua đó góp phần vào cuộc chúng sống hoà bình giữa nhiều nền văn hóa có khác nhau nhưng cùng trong một thế giới duy nhất.

Các tôn giáo có thể đưa ra một tiềm năng lớn về độ lượng và hòa bình, phải luôn nhớ đến và thực thi điều đó trong cuộc sống, để rút cuộc ứng dụng thành công trong chính trị.