

NHO GIÁO VIỆT NAM NHÌN TỪ GÓC ĐỘ TIẾP BIẾN VĂN HÓA

NGUYỄN TÀI ĐÔNG

TÓM TẮT

Từ đời Lý, Trần, đặc biệt từ đời Lê Sơ về sau thì Nho giáo đã chuyển biến từ hệ tư tưởng ngoại lai trở thành Nho giáo Việt Nam, không chỉ là một trong những hệ tư tưởng chủ đạo của Việt Nam trong lịch sử mà còn là thành tố của văn hóa Việt Nam. Để phục vụ cho những mục đích thiết thực của xã hội Việt Nam, Nho giáo đã cải biến để trở thành một học thuyết Việt có tính tương đối độc lập so với Nho giáo tại các nước khác. Đa phần các nhà nho Việt Nam chú trọng tới hai yếu tố chính trị và đạo đức, mà chủ yếu là yếu tố chính trị trong hệ thống Nho giáo. Các vấn đề thuộc đạo đức, thẩm mỹ, văn hóa... đều có thể được quy về một tiêu chí chung là ý thức hệ chính thống. Giản lược hóa và tái cấu trúc Nho giáo để biến nó thành công cụ lý tính, nhìn một mặt có vẻ như là hạ thấp giá trị của Nho giáo, song mặt khác thì đây cũng là điều kiện để các nhà nho Việt Nam tránh khỏi kinh viện, tránh thoát ly thực tế, góp phần nâng cao trách nhiệm xã hội hơn.

Văn hóa không chỉ là tổng thể các giá trị vật chất và tinh thần do con người tạo ra, mà nó còn là những phương thức để tạo ra những giá trị đó. Trên thực tế, nhiều dân tộc có chung nhau những giá trị văn hóa, song không dân tộc nào lại hoàn toàn giống nhau ở lối sống cũng như phương thức hoạt động văn hóa, sáng tạo văn hóa. Nếu chỉ nhìn vào từng giá trị cụ thể của mỗi một nền văn hóa thì khó có thể nắm bắt được bản sắc của dân tộc đó. Một trong những tính chất bất biến của văn hóa là mỗi một nền văn hóa, mỗi một vùng văn hóa, để có thể tồn tại và phát triển, nó bắt buộc phải giao lưu, hội nhập với các nền văn hóa khác, các vùng văn hóa khác. Và chính thông qua sự giao lưu, hội nhập mà bản sắc văn hóa của các dân tộc được phát triển và thể hiện rõ.

Thế kỷ XX chứng kiến sự hoàn thành và phát triển ngày càng rực rỡ của ngành văn hóa học. Con người ngày càng nhận thức rõ hơn vai trò to lớn của văn hóa và từ đó rút ra được nhiều bài học lịch sử có ích cho mình. Song hiện nay, văn hóa không chỉ là đối tượng dành riêng cho ngành văn hóa học nữa, bởi vì việc xem xét văn hóa như một phạm trù thành quả khó có thể đem lại một cách nhìn mang tính lịch sử và toàn diện đối với một vấn đề đa chiều như

Nguyễn Tài Đông. Tiến sĩ. Viện Triết học Viện Hàn lâm Khoa học Xã hội Việt Nam.

Nghiên cứu này được tài trợ bởi Quỹ Phát triển Khoa học và công nghệ quốc gia (NAFOSTED) trong đề tài mã số I1.4-2011.24.

vậy. Các ngành khoa học khác gần gũi với văn hóa học như sử học, dân tộc học, dân tộc chí, nhân học... đã dần dần có những cách nhìn mới mẻ hơn về văn hóa. Đặc biệt trong những năm qua, ở các quốc gia phương Tây, các nước Đông Á cũng như Việt Nam, hướng tiếp cận văn hóa từ góc độ triết học đã đem lại những thành tựu tương đối khả quan. Với những thế mạnh riêng, triết học văn hóa, triết học so sánh và đặc biệt là triết học liên văn hóa ngày càng có thể tiếp cận gần hơn đến những vấn đề bản chất của văn hóa cũng như quá trình diễn tiến phức tạp của nó trong lịch sử và sự giao lưu, hội nhập giữa các nền văn hóa⁽¹⁾. Triết học liên văn hóa không phải là tự bó hẹp sự hiểu biết trong truyền thống của mình, có cách nhìn võ đoán, giữ thái độ bài ngoại hay phủ nhận các truyền thống triết học khác. Trong thời đại giao lưu văn hóa, đa nguyên văn hóa (nhất là các nước bị chi phối về kinh tế phải tránh sự áp đặt về văn hóa) thì triết học liên văn hóa lại càng khẳng định thêm giá trị của mình. Ngược lại, mỗi một truyền thống triết học nào có thể phát huy tác dụng, đối diện với thách thức của toàn cầu hóa cũng tự mang trong mình khuynh hướng liên văn hóa.

Một trong những phương thức cơ bản của giao lưu văn hóa là tiếp biến văn hóa (acculturation⁽²⁾). Khái niệm tiếp biến văn hóa được định nghĩa từ năm 1936 bởi các nhà khoa học Mỹ: “Dưới từ acculturation, ta hiểu là hiện tượng xảy ra khi những nhóm người có văn hóa khác nhau, tiếp xúc lâu dài và trực tiếp, gây ra sự biến đổi mô thức (pattern) văn hóa ban đầu của một hay cả hai nhóm” (Trích theo: Trần Quốc Vượng, 1997, tr. 38-39). Hiện nay,

tiếp biến văn hóa được hiểu là hai (hoặc từ hai trở lên) hệ thống văn hóa liên tục tiếp xúc, liên tục ảnh hưởng tạo ra sự thay đổi văn hóa ở quy mô lớn trong một hệ thống văn hóa hay trong cả hai hệ thống, là một quá trình giao lưu, truyền nhập và tổng hợp, trong đó một nền văn hóa này đạt được những sự thích ứng mới cho cuộc sống.

Việt Nam và Trung Quốc có sự giao lưu và tiếp biến văn hóa lâu dài trong lịch sử, nhiều thành tố của văn hóa Trung Quốc đã đi vào đời sống của dân tộc Việt Nam, mặt khác cũng không phải là không có một số thành quả của văn hóa Việt Nam được du nhập và phổ biến ở Trung Quốc (Xem: Nguyễn Xuân Kính, 1998, tr. 12-21). Trải qua 2.000 năm tương tác và tiếp thu văn hóa, dấu ấn của văn hóa Trung Quốc trong đời sống xã hội của Việt Nam quả là không nhỏ, nó thể hiện trên nhiều mặt, từ chữ viết đến văn hóa, tín ngưỡng, nghệ thuật, kiến trúc, v.v. Song trong toàn bộ hệ thống văn hóa của Trung Quốc ảnh hưởng tới Việt Nam, một trong những bộ phận quan trọng nhất, có tác động nhiều đến đời sống xã hội chính là các học thuyết, các hệ tư tưởng, mà nổi bật là Nho giáo. Nho giáo, từ một hệ tư tưởng ngoại lai đã trở thành Nho giáo Việt Nam, thành một trong những hệ tư tưởng chủ đạo của Việt Nam, một thành tố của văn hóa Việt Nam trong lịch sử. Nhưng Nho giáo không phải ngay từ đầu đã được người Việt Nam chủ động tiếp nhận và phát triển.

Lịch sử dân tộc Việt Nam đã chứng kiến 3 đợt tiếp xúc văn hóa lớn với các nước bên ngoài. Đầu tiên là văn hóa Phật giáo du nhập vào cơ tầng văn hóa bản địa Việt Nam từ những thế kỷ đầu của Công

nguyên. Sau đó là sự chủ động tiếp thu văn hóa Trung Quốc (chủ yếu là Nho giáo) từ thế kỷ thứ X. Và gần đây nhất là sự truyền bá của tư tưởng phương Tây ở thế kỷ XIX, đặc biệt là tư tưởng Mác-Lênin từ đầu thế kỷ XX đến nay⁽³⁾. Nho giáo đã có những đóng góp to lớn trong suốt gần 10 thế kỷ độc lập tự chủ của dân tộc Việt Nam. Tuy văn hóa Trung Quốc (trong đó có Nho giáo) được người Hán truyền bá vào Việt Nam từ những thế kỷ đầu Công nguyên, song chỉ tới thế kỷ thứ X văn hóa Trung Quốc, mà chủ yếu là Nho giáo, mới dần dần có chỗ đứng chính thức ở Việt Nam. Sở dĩ có tình trạng như vậy là vì trong 1.000 năm người phương Bắc ở Việt Nam, Nho giáo chỉ tồn tại với tư cách một *công cụ cai trị tinh thần ngoại lai*, nó không được người Việt Nam đương thời (cả dân chúng và tầng lớp quan lại Việt chấp nhận). Đó là đứng về phương diện tâm lý dân tộc. Còn về phương diện văn hóa nhận thức, thì xã hội Việt Nam trước thế kỷ X không có đủ những tiền đề phù hợp với một học thuyết như Nho giáo (về mặt phương pháp cai trị, lý thuyết nhà nước, mô hình đạo đức và giáo dục nhân cách). Tương tự như vậy, những lý thuyết Nho giáo do không được tầng lớp quan lại và trí thức người Việt chủ động tiếp nhận nên nó vẫn giữ nguyên nội dung của phương Bắc, không biến đổi nhiều để ăn sâu vào xã hội, vào tư tưởng Việt Nam.

Nhưng sau khi Việt Nam giành lại độc lập (năm 938), tình hình trở nên khác hẳn. Sự độc lập về chính trị đòi hỏi Việt Nam phải có ít nhất 3 yếu tố: *Một là*, độc lập về tư tưởng mà tư tưởng đó phải có khả năng chứng minh chủ quyền độc lập của dân tộc; *Hai là*, có mô hình và phương thức quản lý

xã hội (trong đó có hệ thống pháp luật) để thống nhất và tập trung quyền lực; *Ba là*, có cơ chế để đào tạo nhân tài và nguồn nhân lực. Cả nền văn hóa bản địa Việt Nam đương thời mang nhiều tính chất của văn hóa Đông Nam Á lẫn hệ thống học thuyết Phật giáo đều không đủ khả năng để đáp ứng những yêu cầu hết sức cấp bách lúc đó. Chính vì vậy mà chỉ có Nho giáo - với tư cách một trong những đỉnh cao của văn hóa Trung Quốc, một học thuyết kết tinh kinh nghiệm và lý luận của dân tộc Trung Hoa qua hơn 1.000 năm lịch sử - là sự lựa chọn thích hợp nhất cho dân tộc Việt Nam. Chính ba yêu cầu trên là những tiền đề quan trọng để diễn ra tiếp biến văn hóa Trung-Việt trên phương diện Nho giáo.

Tiếp biến văn hóa làm thay đổi không chỉ trên bề mặt mà còn ở cả cấu trúc và ý nghĩa bên trong của cả 2 mô hình văn hóa. Từ thế kỷ thứ X trở đi, không chỉ văn hóa Việt Nam có sự thay đổi mà cả Nho giáo, với tư cách mô hình văn hóa bên ngoài cũng thay đổi mạnh mẽ.

Nhìn ở bề ngoài, Nho giáo Việt Nam không khác Nho giáo Trung Quốc là bao nhiêu. Cũng cùng một loạt những tín điều cơ bản, cùng một hệ thống thờ cúng ở Văn Miếu, cùng một phương thức học tập thi cử... có thể hiểu như Nguyễn Trãi là "Người có Bắc Nam, Đạo không kia khác". Song thực tế hoàn toàn không đơn giản như vậy. Để phục vụ cho những mục đích thiết thực của xã hội Việt Nam, Nho giáo đã phải cải biến rất nhiều để trở thành một học thuyết Việt có tính tương đối độc lập so với Nho giáo Trung Quốc. Điểm khác biệt dễ nhận thấy giữa hai học thuyết có cùng một nguồn gốc đó là cách hiểu khác nhau về

các khái niệm Nho giáo cơ bản, nói cách khác là các khái niệm của Nho giáo Việt Nam có nội hàm khác với các khái niệm của Nho giáo Trung Quốc, như các khái niệm Trung, Hiếu... hoặc có những khái niệm được Nho giáo Việt Nam rất đề cao mà không được Nho giáo Trung Quốc chú trọng tới và ngược lại⁽⁴⁾. Song bài viết này không có ý định đi theo hướng tìm ra những điểm khác biệt như vậy mà chỉ cố gắng tìm hiểu cái Nho giáo Việt Nam trong và sau khi trải qua cuộc tiếp biến văn hóa Trung-Việt trên bình diện tư tưởng, mà trong đó Nho giáo Việt Nam được hiểu là cái tái cấu trúc từ Nho giáo Trung Quốc.

Ở Trung Quốc, Nho giáo không chỉ đơn thuần là một học thuyết chính trị-xã hội, nó còn là một học thuyết văn hóa và hơn thế nữa, nó còn là một chủ nghĩa nhân văn. Có học giả phân chia toàn bộ Nho giáo ra thành 5 thị kiến (five visions): thi ca, chính trị, xã hội, lịch sử và siêu hình⁽⁵⁾. tùy từng thời kỳ mà có những yếu tố trong hệ thống “thị kiến tương liên” đó nổi bật lên hoặc mờ nhạt đi⁽⁶⁾. Song chưa bao giờ một trong năm yếu tố đó mất đi vai trò quan trọng của mình.

Ở Việt Nam thì hoàn toàn không phải như vậy. Hệ thống 5 thị kiến đó, tuy rất chính xác ở Trung Quốc, song không thể nào áp dụng để mô tả được Nho giáo Việt Nam. Và chính điều này cũng là một trong những nguyên nhân cơ bản để tạo nên sự khác biệt giữa Nho giáo Việt Nam và Nho giáo Trung Quốc. Tuy tất cả 5 yếu tố đó đều có mặt ở Việt Nam song cấp độ của chúng không đồng đều, do đó không thể xếp vào cùng một hệ thống. Nếu có thể nói một cách đôi chút khiên cưỡng, thì trong 5 yếu tố đó, đa số các nhà nho Việt Nam phần

nhiều chỉ chú trọng tới hai yếu tố chính trị và đạo đức, mà chủ yếu là yếu tố chính trị.

Trong tác phẩm của mình, Trần Đình Hượu có viết: “Ở Việt Nam cũng như ở Trung Quốc - và nói chung là ở cả vùng văn hóa Trung Quốc, Triều Tiên. Nho giáo được coi là ý thức hệ chính thống” (Trần Đình Hượu, 1999, tr. 21). Điều này hoàn toàn chính xác, nhưng chỉ ở Việt Nam phần ý thức hệ mới là phần chủ chốt của Nho giáo. Mọi vấn đề thuộc đạo đức, thẩm mỹ, văn hóa... đều được quy về một tiêu chí chung là ý thức hệ chính thống và tất nhiên là các hoạt động tinh thần khác thuộc Nho giáo đều nhằm phục vụ cho mục đích này. Người Việt Nam tiếp thu Nho giáo, song họ không tiếp thu toàn bộ mà chỉ tiếp thu những gì phục vụ được cho những yêu cầu cấp thiết của dân tộc (3 yêu cầu chúng tôi đã kể ở trên).

Tuy có những hệ thống Nho học khác nhau song người Việt Nam chủ yếu tiếp thu Tống Nho⁽⁷⁾. Trừ một số ít người tỏ ra chống đối các tư trào Nho giáo sau Khổng Mạnh, còn hầu hết các nhà nho Việt Nam đều coi những tín điều của Tống Nho là hoàn toàn đáng tin cậy, coi Nhị Trình là chân truyền từ Khổng Tử. Đặc biệt là vào thời Nguyễn, khi triều đình đẩy cao vai trò của Nho giáo hơn lúc nào hết, thì các nhà nho Việt Nam cũng ra sức đề cao các tư tưởng Tống Nho, các khuôn mẫu của Tống Nho⁽⁸⁾. Song phần lớn các nhà nho Việt Nam không đi sâu vào những tư tưởng mang tính Dịch lý hình nhi thượng như của Thiệu Ung hay Chu Đôn Di, hay học thuyết lý khí siêu hình như của Trương Tải, Trình Hạo, Trình Di, Chu Hy,... mà chỉ quan tâm đến những tư tưởng mang tính ý thức hệ phục vụ cho lợi ích triều đình⁽⁹⁾. Các tư tưởng về

thiên lý, về nhân đạo không phải không được các nhà nho Việt Nam tiếp thu và phát triển, song những tư tưởng đó, xét đến cùng là để phục vụ cho việc tập trung quyền lực nhằm thống nhất và quản lý xã hội, tạo ra một sức mạnh lớn nhất cho dân tộc Việt. Trước thế kỷ thứ X, Nho giáo được dùng như một công cụ cai trị tinh thần đối với người Việt Nam (và điều này đã có hiệu quả rõ rệt), thì từ khi giành được độc lập, Việt Nam đã sử dụng lại Nho giáo, chính xác hơn là cấu trúc lại Nho giáo thành một học thuyết như một công cụ lý tính lợi hại của mình. Nho giáo được gọi là Đạo Nho, song chữ Đạo này khác hẳn chữ Đạo trong Đạo Lão, Đạo Phật. Đạo ở đây không mang tính chất huyền bí và thoát tục, cũng không hẳn mang tính thuần túy luân lý, ở Việt Nam, Đạo Nho có thể được hiểu theo nghĩa “con đường lý tính”⁽¹⁰⁾.

Chính vì để phục vụ cho mục đích ý thức hệ nên Nho giáo Việt Nam có chiều hướng thiên về những giá trị thực dụng. Ở Trung Quốc, nhà Hán đề ra 5 tiêu chuẩn để tuyển chọn quan lại: hiếu hạnh, hiền lương, phương chính, minh kinh và năng văn (Trần Đình Hựu, 1999, tr. 36). Nhưng ở Việt Nam, nhất là từ đời Lê trở về sau, tiêu chuẩn “năng văn” (khả năng viết văn theo yêu cầu của nhà nước) là tiêu chuẩn cao nhất. “Minh kinh” (thông thạo kinh điển) để “năng văn”. Một điển hình nữa của việc thiên về giá trị thực dụng là việc các nhà nho Việt Nam giản lược hóa Nho giáo. Nếu như một số người cho rằng văn hóa Trung Quốc có cái gọi là “ưu tú luận” (hay “tinh anh luận”), nghĩa là mọi vấn đề từ văn học, nghệ thuật, kiến trúc... đến tư tưởng đều đẩy đến chỗ cùng cực phức tạp, nhiều khi cực đoan và rắc rối, thì ở Việt Nam lại

hoàn toàn không phải như vậy. Các nội dung cơ bản của Nho giáo, thể hiện tập trung trong các kinh điển, đã được các nhà nho Việt Nam cấu trúc lại với một hệ thống đơn giản hơn. Điển hình là việc ra đời những cuốn sách chú giải (ở Việt Nam không có những cuốn “đại toàn”), được gọi là “thuyết ước” - trình bày lại một cách giản lược, mà *Tứ thư thuyết ước* của Chu Văn An, *Tính lý toàn yếu*, *Tứ thư ngũ kinh toàn yếu* của Nguyễn Huy Oánh, *Tứ thư ước giải* của Lê Quý Đôn, *Chu huấn toàn yếu* của Phạm Nguyễn Du... là những ví dụ.

Giản lược hóa và tái cấu trúc Nho giáo để biến nó thành công cụ lý tính, nhìn bề ngoài có vẻ như là hạ thấp giá trị của Nho giáo, song về bản chất thì không phải như vậy. Tuy có không ít học giả nhận định các nhà nho Việt Nam trong lịch sử không đóng góp được bao nhiêu vào việc nâng cao tư duy triết học dân tộc⁽¹¹⁾, song mặt khác các nhà nho Việt Nam có điều kiện tránh khỏi kinh viện, thoát ly thực tế, đồng thời sự giản lược và luôn tái cấu trúc Nho giáo đã tạo cho họ một hệ thống lý luận mở, một tầm tư duy thoáng đãng. Và Nho giáo lúc đó, với tư cách là một công cụ, đã giúp cho các nhà nho Việt Nam suy nghĩ những vấn đề ngoài Nho giáo.

Với việc biến Nho giáo thành một công cụ mang tính ý thức hệ, các nhà nho Việt Nam cũng mang trong mình những suy nghĩ khác, những suy nghĩ luôn gắn chặt với quyền lợi của Tổ quốc. Người ta thường hay nhắc tới ba mẫu hình nhà nho: người hành đạo, người ẩn dật và người tài tử. Song ở Việt Nam, mẫu hình người hành đạo là tiêu biểu nhất, tổ chất hành đạo là tổ chất chủ yếu và xuyên suốt của nhiều nhà nho Việt Nam. Phục vụ vua,

mang lại quyền lợi cho nhân dân là tâm niệm không rời của các bậc đại nho người Việt. Nguyễn Trãi, Nguyễn Bình Khiêm luôn có những thời gian ẩn dật, thơ văn của các ông luôn đề cao tư tưởng thanh nhàn, song đó chỉ là nhàn, là ẩn dật khi chờ thời, còn mỗi khi có cơ hội, tư tưởng “lo trước cái lo của thiên hạ” luôn nổi lên hàng đầu. Trong làng nho tài tử, Tản Đà, Nguyễn Khắc Hiếu có thể coi là người đứng đầu, “đệ nhất tài tử” trong các nhà nho Việt Nam. Nhưng chính ông cũng khẳng định “văn vị đời” mới là loại văn chương quan trọng, văn chương thực sự có ý nghĩa, “văn vị đời” luôn khác xa với loại “văn chơi”, những tác phẩm như *Đài gương*, *Lên sáu*, *Lên tám* chính là thuộc loại văn vị đời, loại văn đề cao tư tưởng, đạo lý (Trần Đình Hựu, 1999, tr. 375-378). Chính do từ những quan niệm truyền thống bắt nguồn từ việc tái cấu trúc Nho giáo như vậy mà các nho sĩ Việt Nam, mặc dù có lúc “hành”, có lúc “chỉ”, song về cơ bản là luôn luôn “xuất” chứ không bao giờ “xử” một cách tuyệt đối. Tư tưởng “xuất”, vị trí hành đạo bao giờ cũng được đưa lên hàng đầu. Nhìn chung, các kẻ sĩ Việt Nam luôn có tinh thần “tiên thiên hạ chi ưu nhi ưu, hậu thiên hạ chi lạc chi lạc” (lo trước nỗi lo của thiên hạ, vui sau niềm vui của thiên hạ). Như câu đối trong Văn Miếu: “Sĩ phu báo đáp vị hà tại, triều đình tạo tựu chi ân, quốc gia sùng thượng chi ý. Thế đạo duy trì nhi thị thử, lễ nhạc y quan sở tụy, thanh danh văn vật sở đồ” (Bậc sĩ phu phải báo đáp như thế nào đây với ơn đào tạo, sử dụng của triều đình, với ý sùng thượng của nhà nước? Thế đạo duy trì như thế, nơi tập trung của lễ nhạc áo mũ, nơi đồ hội của thanh danh văn vật) (Trích theo: Phan

Đại Doãn, 1998, tr. 209). Các nho sĩ Việt Nam luôn có tinh thần trách nhiệm với quốc gia, với dân tộc, điều này xuyên suốt trong lịch sử văn hóa Nho Giáo Việt Nam. □

CHÚ THÍCH

(1) Khi đặt ra hai câu hỏi lớn trong thời đại toàn cầu là làm thế nào để một truyền thống triết học có thể tự nhận thức về mình, tự phát huy cao độ tiềm năng của mình và làm thế nào để biến những yếu tố tư tưởng triết học đó thành một bộ phận không thể thiếu của truyền thống văn hóa thế giới, Thẩm Thanh Tùng đã cho rằng không thể không ngày càng chú trọng nhiều hơn vào triết học liên văn hóa. Tham khảo Thẩm Thanh Tùng. *Triết học hội thông dữ đương đại Trung Quốc triết học đạo lộ đích thám sát*, Philosophy online in China, 3/11/2008.

(2) Khái niệm *acculturation* được các học giả Trung Quốc dịch sang tiếng Trung là “Văn hóa truyền nhập”, “Văn hóa thích ứng”, “Đồng hóa quá trình” hay “Văn hóa hổ thâm”, “văn hóa hàm hóa”, v.v.

(3) Việt Nam từ đời Lê đã có tiếp xúc văn hóa với Champa, song dấu ấn của nó không thật sự nhiều và liên tục. Tác giả Hồ Trung Tú khi nghiên cứu về quá trình Nam tiến của dân tộc Việt đã chia thành 5 giai đoạn, giai đoạn đầu là “*Trước 1306 những ấn tượng về nhau*”, giai đoạn 2 “*1306-1402 giai đoạn tiền đề*”, giai đoạn 3 “*1402-1471 đã xảy ra quá trình Chăm hóa rồi sau đó mới Việt hóa*”, giai đoạn 4 “*1471-1671, 200 năm của những làn sóng di dân, người Chăm ở lại hay ra đi?*” và giai đoạn 5 “*Sau 1671: những dòng họ ít hơn 13 đời là ở đâu ra?*”. Trong đó tác giả có viết: “Giai đoạn 70 năm, 1402-1471 này là một giai đoạn lý thú đối với sự tiếp biến văn hóa Chăm Việt. Nếu 44 năm đầu ở đây diễn ra quá trình Chăm hóa số người Việt đã đến dưới thời nhà Hồ thì 25 năm cuối quá trình Việt hóa diễn ra trên cơ sở hỗ trợ của những Việt kiều vào trước. Chúng tôi nghĩ rằng chính nhờ giai đoạn chuyển tiếp này đã không

tạo nên một cú sốc tâm lý đối với những người Chăm ở vùng này.” Tham khảo Hồ Trung Tú. “*Nam tiến ở vùng Quảng Nam*”, đăng trên Đặc san Quảng Nam. Trích lại từ <http://e-cadao.com/queta/Namtienquangnam.htm>

⁽⁴⁾ Ví dụ như khái niệm “Đạo nghĩa”, tham khảo Trần Văn Đoàn, *Phạm trù Đạo nghĩa trong Việt Nho*, Kỷ yếu Hội thảo “Nho giáo Việt Nam và văn hóa Đông Á”, Viện Triết học, 6/2009; hay khái niệm “Tổ quốc”, tham khảo Phan Ngọc, *Một cách tiếp cận văn hóa*. Nxb. Thanh niên, 1999, tr. 217-237, v.v.

⁽⁵⁾ Xem bài của Đỗ Duy Minh (Tu Wei-ming) đăng trong tập san Trường Đại học Khoa học Xã hội và Nhân văn Thành phố Hồ Chí Minh, số 3 năm 1997.

⁽⁶⁾ Mọi sự phân chia cấu trúc Nho giáo chỉ là tương đối. Mỗi một người nghiên cứu đều có thể định nghĩa và phân chia Nho giáo theo tiêu chí của mình. Ví dụ như Trần Đình Hượu cho rằng: “Nho giáo là một học thuyết đề cao người đi học, việc học tập, sự nghiệp giáo dục, sùng thượng văn hiến, lễ nhạc, trân trọng thơ ca âm nhạc”. *Nho giáo và văn học Việt Nam trung cận đại*. Nxb. Giáo dục, 1999, tr. 21.

⁽⁷⁾ Việt Nam chủ yếu tiếp thu Nho nguyên thủy, Hán Nho hay Tống Nho vẫn đang là một vấn đề tranh luận, song chúng tôi đồng ý với các ý kiến nghiêng về Tống Nho. Ví dụ như Phan Ngọc, *Bản sắc văn hóa Việt Nam*, Nxb. Văn hóa thông tin, 1998, tr. 254-256; hoặc Trần Văn Đoàn: “Cái Nho giáo mà các nhà nho Việt Nam tiếp nhận là một dị bản có pha trộn chút pháp trị của Hàn Phi Tử, chút hình nhi thượng học mơ hồ của Đồng Trọng Thư, và chút nguyên lý tự nhiên của Nhị Trình”. *Tinh hoa ý thức hệ của Việt Nho*, Tập san Trường Trường Đại học Khoa học Xã hội và Nhân văn Thành phố Hồ Chí Minh, số 8 năm 1999, v.v.

⁽⁸⁾ Ví dụ như Nguyễn Văn Siêu, người được ca ngợi cùng với Cao Bá Quát là “Văn như Siêu, Quát vô Tiền Hán”. Ông thường ca ngợi cả triều đình lẫn học thuyết Nho giáo thời Tống, coi Trình Hạo, Trình Di, Chu Hy cao hơn cả

Đồng Trọng Thư, Xem Nguyễn Văn Siêu. *Phương Đình tùy bút lục*. Nxb. Văn học, 1996, các trang 148, 252, 267, 291.

⁽⁹⁾ Trong lịch sử, lợi ích của nhiều triều đại phong kiến Việt Nam được coi là thống nhất với lợi ích của dân tộc, đặc biệt là những triều đại khi mới hình thành, còn giữ nguyên những giá trị tích cực ban đầu của nó.

⁽¹⁰⁾ Tuy Nho giáo Việt Nam chú ý tới khía cạnh chính trị hơn khía cạnh nhân văn, song điều đó cũng không phải lúc nào cũng phân lượng được tuyệt đối. Theo chúng tôi, nhìn chung mà xét, thì những tư tưởng nhân văn mà các nhà nho Việt Nam nói ra chịu ảnh hưởng sâu đậm của tư tưởng bản địa truyền thống và của Phật giáo.

⁽¹¹⁾ Xin tham khảo một số quan điểm: “Kinh học của các sĩ phu Việt Nam về cơ bản là giản yếu, lược luận” (Phan Đại Doãn, *Một số đặc điểm Nho giáo Việt Nam*); “Mục đích hàng đầu của nền giáo dục Nho học là do động cơ chính trị chứ không phải thuần túy do trí tuệ” (Trần Văn Đoàn, *Tinh hoa ý thức hệ của Việt nho*); “Người Việt Nam thời Trung Cận đại đã tiếp cận tư tưởng Nho giáo với một cung cấp ứng dụng và thực nghiệm, ít mang tính suy ngẫm và triết luận” (John Kremers Whitmore). Tìm hiểu bản chất Nho giáo ở Việt Nam). Các bài trên được đăng trong Tập san Trường Đại học Khoa học Xã hội và Nhân văn Thành phố Hồ Chí Minh, số 8/1999.

TÀI LIỆU THAM KHẢO

1. Nguyễn Xuân Kính. 1998. *Tiếp xúc văn hóa và tiếp biến văn hóa*. Tạp chí Văn hóa Nghệ thuật. Số 12.
2. Phan Đại Doãn. 1998. *Một số vấn đề về Nho giáo Việt Nam*. Hà Nội: Nxb. Chính trị Quốc gia.
3. Trần Đình Hượu. 1999. *Nho giáo và văn học Việt Nam trung cận đại*. Hà Nội: Nxb. Giáo dục.
4. Trần Quốc Vượng (Chủ biên). 1997. *Cơ sở văn hóa Việt Nam*. Hà Nội: Nxb. Giáo dục.