

Tôn giáo và lý tính: So sánh truyền thống văn hóa cổ đại Trung Hoa và Ấn Độ

ISSN: 2734-9195 08:25 16/07/2026

Trong tiến trình hình thành văn minh, chúng thường đan xen, bổ sung và chuyển hóa lẫn nhau: tín ngưỡng trao cho con người một thế giới biểu tượng để lý giải những điều vượt ngoài kinh nghiệm

Từ Veda đến trật tự tế tự của Bà La Môn giáo

Những văn hiến cổ đại nhất còn lưu truyền của Ấn Độ là bốn bộ Veda: Rgveda - thường gọi là Rig Veda hay Tụng Vệ Đà - gồm những bài thánh ca ca ngợi các vị thần; Sāmaveda - Ca vịnh Vệ Đà - tập hợp những bài ca được xướng lên trong nghi lễ tế tự; Yajurveda - Tế tự Vệ Đà - chứa đựng các công thức, lời khấn và quy tắc hành lễ; còn Atharvaveda - Phù chú Vệ Đà - chủ yếu gồm những bài chú thuật, cầu an, chữa bệnh và trừ tà.

Xét theo đặc trưng chủ yếu, Rgveda là tuyển tập những bài tụng ca thần linh; Sāmaveda là tập hợp các thánh ca dùng để xướng tụng; Yajurveda gồm những lời cầu nguyện và văn thức tế lễ; còn Atharvaveda thiên về chú thuật. Việc biên tập và kết tập các bộ kinh này, đặc biệt là ba bộ Veda đầu tiên, trước hết nhằm đáp ứng nhu cầu của nghi lễ tế tự, đồng thời phản ánh tiến trình chuyển hóa từ tôn giáo nguyên thủy sang một tôn giáo có tổ chức và chế định, tức Bà La Môn giáo.

Nghi lễ tế tự trong Bà La Môn giáo thường được chia thành hai loại: gia tế, tức những nghi lễ được cử hành trong phạm vi gia đình; và tế lễ Śrauta, tức các đại lễ trang nghiêm được thực hiện theo truyền thống mặc khải Veda.

Gia tế gắn liền với những biến cố quan trọng của đời sống con người như sinh nở, hôn nhân, tang lễ, thờ cúng tổ tiên và cầu phúc. Loại nghi lễ này thường chỉ cần nhóm một ngọn lửa tế. Gia chủ có thể tự mình đảm nhiệm vai trò chủ tế hoặc mời thêm một tư tế trợ lễ.

Tế lễ Śrauta là những nghi thức quy mô lớn do giới quý tộc và người giàu có, đặc biệt là các vị quân vương, đứng ra tổ chức, tiêu biểu như lễ tế ngựa và lễ tế

xác lập vương quyền. Những đại lễ này cần nhóm ba ngọn lửa thiêng và phải có bốn vị đại tư tế chỉ huy một đoàn tư tế cùng tham gia hành lễ.

Bốn vị đại tư tế ấy gồm:

Vị tư tế triệu thỉnh, gọi là Hotṛ, người đọc các bài tụng trong R̥gveda để ca ngợi chư thần và cung thỉnh các ngài đến chứng giám nghi lễ;

vị tư tế xướng ca, gọi là Udgātṛ, người cất cao những bài thánh ca trong Sāmaveda khi lễ vật được dâng lên;

vị tư tế hành lễ, gọi là Adhvaryu, người trực tiếp thực hiện các nghi thức, đồng thời khế đọc những lời cầu nguyện và quy tắc tế lễ trong Yajurveda;

và vị tư tế giám lễ, gọi là Brahman, người theo dõi toàn bộ tiến trình tế tự nhằm ngăn ngừa mọi sai sót có thể xảy ra.

Những cứ liệu về ngôn ngữ, thi luật, cũng như bối cảnh địa lý và văn hóa được phản ánh trong các bài thơ cho thấy Atharvaveda được biên tập thành tập muện hơn ba bộ Veda kia. Tuy nhiên, điều đó không có nghĩa các bài chú thuật trong Atharvaveda đều xuất hiện muện hơn những bài tụng ca thần linh trong ba bộ Veda đầu.

Chú thuật là một hiện tượng xã hội rất cổ xưa, thuộc về tôn giáo nguyên thủy, thậm chí có thể đã xuất hiện trước khi tôn giáo được định hình. Đặc trưng chủ yếu của các bài tụng thần là bày tỏ lòng sùng kính, sự kính sợ, lời ca ngợi, chúc tụng và khẩn cầu đối với chư thần. Trái lại, chú thuật không chủ yếu nhằm xoa dịu hay van xin các sức mạnh tự nhiên hoặc siêu nhiên, mà thường tìm cách ra lệnh, thuyết phục hoặc chế ngự những sức mạnh ấy.

Dẫu vậy, trong tôn giáo nguyên thủy, ranh giới giữa tụng ca và chú thuật không phải lúc nào cũng có thể phân định rạch ròi. Trên thực tế, R̥gveda cũng chứa đựng một số bài mang tính chú thuật, trong khi Atharvaveda vẫn có những bài tụng ca thần linh. Chỉ có điều, thể loại chủ đạo của bộ thứ nhất là thánh ca, còn thể loại chủ đạo của bộ thứ hai là chú thuật.

Trong chế độ xã hội đẳng cấp được hình thành từ thời Veda, bốn varṇa được sắp xếp theo thứ bậc: Bà La Môn, Sát Đế Lợi, Phệ Xá và Thủ Đà La. Tầng lớp Bà La Môn, những người nắm giữ công việc tôn giáo và tế tự, được đặt ở địa vị cao hơn tầng lớp Sát Đế Lợi, những người nắm giữ vương quyền.

Cùng với sự phát triển của các hoạt động tôn giáo, tế tự và chú thuật dần dần phân hóa; đồng thời cũng xuất hiện hiện tượng tư tế bài xích pháp sư. Các tư tế

Bà La Môn thuộc tầng lớp trên thường gọi chung R̥gveda, Sāmaveda và Yajurveda là “Tam Veda”, còn Atharvaveda bị đặt ra ngoài hệ thống ấy.

Mặc dù vậy, Atharvaveda vẫn giữ một địa vị và chức năng nhất định trong sinh hoạt tôn giáo, đặc biệt là trong các nghi lễ gia đình. Chẳng hạn, khi nói về việc Phạm Thiên sáng tạo Veda, Luật Manu chỉ nhắc đến R̥gveda, Sāmaveda và Yajurveda, hợp thành “Tam Veda” (1.23). Nhưng ở một đoạn khác, tác phẩm lại cho rằng người Bà La Môn có thể dùng Atharvaveda như một thứ vũ khí ngôn từ để chống lại kẻ thù (11.33).

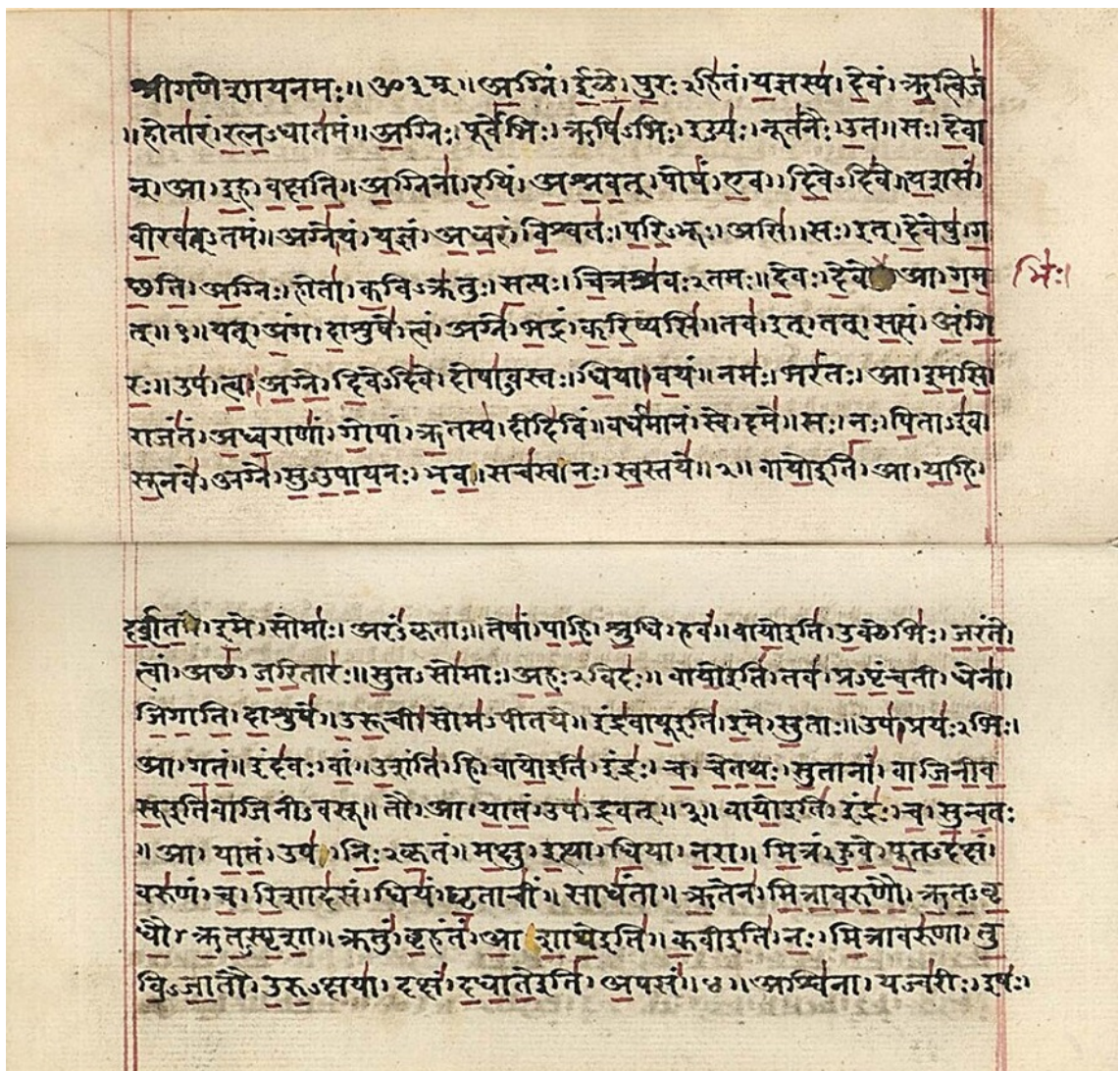
Trong các sử thi, các bộ Purāṇa và văn học Sanskrit cổ điển, những hiện tượng mang màu sắc chú thuật như lời nguyện, lời chúc phúc và đặc biệt là việc ban ân huệ xuất hiện hết sức phổ biến. Điều đó cho thấy tư duy chú thuật vẫn duy trì một sức sống bền bỉ trong xã hội cổ đại.

Người Ấn Độ thời Veda sùng kính thần linh và đặc biệt nhiệt thành với việc tế tự. Các Bà La Môn giữ vai trò chủ đạo trong những hoạt động ấy, đồng thời tiếp nhận lễ vật bố thí và thù lao, vì thế trở thành tầng lớp được hưởng lợi thực tế nhiều nhất.

Các bộ Brāhmaṇa, tức Phạm thư, xuất hiện vào giai đoạn cuối thời Veda, chính là những trước tác về “tế tự học” của giới Bà La Môn. Chúng đặt ra quy tắc cho các loại nghi lễ khác nhau, từ số lượng lửa tế và tư tế, thời gian và địa điểm hành lễ, các bài tụng được xướng đọc, lễ vật được dâng cúng, cho đến những dụng cụ phục vụ tế tự.

Giới tư tế tìm mọi cách làm cho nghi lễ ngày càng phức tạp và thần bí, qua đó độc quyền nắm giữ quyền lực tôn giáo. Trong các bộ Phạm thư, tế tự tự nó đã trở thành mục đích tối cao. Mọi sức mạnh đều được cho là bắt nguồn từ tế tự, ngay cả chư thần cũng không ngoại lệ.

Vì nắm quyền chủ trì tế tự, các tư tế Bà La Môn cũng được tôn cao đến địa vị gần như ngang hàng với thần linh. Đến đây, lý luận tế tự của Bà La Môn giáo đã phát triển tới đỉnh cao.



Kinh Vệ Đà tiếng Phạn in trên giấy thế kỷ 19. Nguồn:

<https://vi.wikipedia.org/>

Từ “con đường tế tự” đến “con đường tri thức”

Các bộ Āraṇyaka, tức Kinh Rừng, và Upaniṣad, tức Áo nghĩa thư, xuất hiện về sau đã mở ra một cách lý giải khác về ý nghĩa của tế tự. Kinh Rừng nhấn mạnh nghi lễ nội tâm hay tế tự tinh thần, nhằm phân biệt với tế tự bên ngoài vốn nặng về hình thức.

Vì vậy, Kinh Rừng đánh dấu bước chuyển từ “con đường tế tự” của các bộ Phạm thư sang “con đường tri thức” của Áo nghĩa thư.

Nội dung cốt lõi của Upaniṣad là khảo sát nguyên nhân tối hậu của thế giới. Các kinh này xác nhận Brahman - Phạm, thực tại tuyệt đối - là bản nguyên của vũ trụ và đề xuất quan niệm “Phạm-Ngã đồng nhất”, tức Brahman và Ātman, thực tại vũ trụ và tự ngã cá thể, trong bản tính sâu xa vốn là một.

Gắn liền với quan niệm ấy là học thuyết luân hồi và nghiệp báo. Theo Upaniṣad, sau khi chết, con người tiếp tục tái sinh qua sự chuyển tiếp của tự ngã. Tuy

nhiên, sẽ tái sinh trong cảnh giới hay hình thức tồn tại nào lại tùy thuộc vào những hành vi, tức “nghiệp”, mà con người đã tạo ra khi còn sống.

Dẫu vậy, mục tiêu cao nhất của đời người không phải là tìm kiếm một sự tái sinh tốt đẹp hơn, mà là giải thoát, tức vượt khỏi vòng sinh tử luân hồi. Con đường dẫn đến giải thoát chính là nhận thức được sự đồng nhất giữa tự ngã và Brahman.

Nếu tư biện triết học của Upaniṣad đại diện cho một cuộc cách mạng tư tưởng diễn ra bên trong Bà La Môn giáo, thì trào lưu Sa môn (śramaṇa) xuất hiện trong cùng thời kỳ lại bao gồm nhiều khuynh hướng tôn giáo và triết học đứng ngoài hoặc đối lập với truyền thống Bà La Môn. Tiêu biểu trong số đó là Phật giáo, Kỳ-na giáo và Thuận thế luận.

Phật giáo và Kỳ-na giáo đều phủ nhận quyền uy tuyệt đối của kinh điển Veda, phản đối việc sát sinh để hiến tế, đồng thời chống lại địa vị đặc quyền của giới tư tế Bà La Môn. Cả hai truyền thống đều tiếp nhận quan niệm về nghiệp báo và luân hồi, nhưng kiến giải những khái niệm ấy theo hệ thống giáo lý riêng.

Kỳ-na giáo chủ trương nghiêm trì giới luật, đặc biệt đề cao khổ hạnh và bất sát, nhằm thanh lọc linh hồn và đạt đến giải thoát. Phật giáo chủ trương tu tập giới, định và tuệ, đoạn trừ tham ái và vô minh để chứng đạt Niết-bàn.

Cả Phật giáo và Kỳ-na giáo đều thể hiện sự chất vấn mang tính lý tính đối với việc Bà La Môn giáo sùng bái thần linh và tuyệt đối hóa tế tự. Trong cách suy tư về thế giới và con người, hai truyền thống này cũng chứa đựng những thành tựu tư biện triết học phong phú, tiêu biểu như thuyết Duyên khởi của Phật giáo và học thuyết bảy cách phán định của Kỳ-na giáo.

Tuy nhiên, theo cách phân loại của tác giả, vì Phật giáo và Kỳ-na giáo đều thừa nhận nghiệp báo, luân hồi và xem giải thoát là mục tiêu tối hậu, nên hai truyền thống ấy vẫn chưa hoàn toàn thoát khỏi những yếu tố được xem là thuộc phạm vi tư duy phi lý tính.

Thuận thế luận, còn được gọi là Lokāyata hay Cārvāka, là một khuynh hướng duy vật của Ấn Độ cổ đại. Trường phái này cho rằng bản nguyên của thế giới là bốn yếu tố vật chất: đất, nước, lửa và gió; phủ nhận sự tồn tại của một linh hồn biệt lập với thân thể; đồng thời bác bỏ nghiệp báo, luân hồi, tế tự, khổ hạnh và các giáo nghĩa tôn giáo khác.

Trong một xã hội thấm đẫm bầu không khí tôn giáo như Ấn Độ cổ đại, Thuận thế luận trở thành một trào lưu tư tưởng dị giáo. Nó vừa bị Bà La Môn giáo chính thống bài xích, vừa không được những truyền thống phi chính thống như Phật

giáo và Kỳ-na giáo thừa nhận.

Vì thế, những trước tác nguyên thủy của Thuận thế luận đã không được lưu truyền đến ngày nay. Tư liệu về trường phái này chủ yếu được bảo tồn một cách rải rác, đứt đoạn, thậm chí đôi khi bị xuyên tạc, trong những tác phẩm của các học phái khác vốn xem nó là đối tượng phê phán.

Toàn bộ trào lưu Sa-môn đã tạo nên một chấn động mạnh mẽ đối với Bà La Môn giáo. Phật giáo và Kỳ-na giáo không chỉ có sức hấp dẫn đối với các tầng lớp dân chúng bên dưới, mà còn nhận được sự ủng hộ của nhiều vương tộc Sát Đế Lợi. Điều đó cho thấy Bà La Môn giáo thời Veda đã không còn hoàn toàn thích ứng với những biến chuyển và nhu cầu mới của xã hội.

Trước sức ép ấy, Bà La Môn giáo bắt đầu tiếp thu một số quan niệm của Upaniṣad, Phật giáo và Kỳ-na giáo, đồng thời dung nạp nhiều hình thức tín ngưỡng dân gian để mở rộng ảnh hưởng trong quần chúng.

Sự chuyển hóa từ Bà La Môn giáo sang Ấn Độ giáo

Từ tín ngưỡng đa thần thời Veda, Bà La Môn giáo dần chuyển sang tôn thờ ba vị thần tối cao trong thời đại sử thi và Purāṇa. Ba vị chủ thần ấy là Brahmā, Viṣṇu và Śiva, lần lượt biểu trưng cho ba chức năng sáng tạo, bảo tồn và hủy diệt của vũ trụ.

Viṣṇu và Śiva phát triển từ các thần Viṣṇu và Rudra trong hệ thống thần linh Veda. Quá trình hình thành Brahmā, tức Phạm Thiên, tương đối phức tạp hơn.

Theo mô tả của học giả Ấn Độ S.P.Basu, tiến trình chuyển biến từ brahman đến Brahmā có thể được khái quát như sau:

Trong văn hiến Veda thời kỳ đầu, brahman - một danh từ trung tính - trước hết mang nghĩa bài tụng, lời cầu nguyện hay năng lực linh thiêng hàm chứa trong ngôn từ tế lễ. Từ đó xuất hiện brahmán - danh từ giống đực - dùng để chỉ vị tiên nhân hoặc tư tế Bà La Môn sáng tác, xướng đọc hay am hiểu các bài tụng.

Khái niệm này về sau còn được dùng để chỉ vị tư tế giám sát toàn bộ nghi lễ, tức tư tế Brahman. Nó lại liên hệ với Brahmanaspati, Chúa tế của lời cầu nguyện; Bṛhaspati, vị tư tế trên thiên giới; và Prajāpati, Đấng Sinh chủ. Sau cùng, những hình tượng và khái niệm ấy hội tụ trong Brahmā, vị thần sáng tạo.

Chẳng hạn, trong đoạn truyện xen kể về đại hồng thủy của Mahābhārata, Brahmā được gọi là “Sinh chủ Brahmā” (3.185.48).

Song song với quá trình trên còn có một tuyến phát triển khác: brahman trước hết mang nghĩa tế tự hay năng lực của nghi lễ; sau đó trở thành Brahman, thực tại tối cao và bản nguyên của thế giới; cuối cùng được nhân cách hóa thành Brahmā, vị thần sáng tạo.

Như vậy, xét về quá trình hình thành, Brahmā chính là sự thần cách hóa của tư tế, tế tự và bản nguyên vũ trụ. Thông qua quá trình sáng tác và phổ biến các sử thi cùng Purāṇa, những thần thoại xoay quanh ba vị chủ thần ngày càng thấm sâu vào đời sống dân gian.

Trong tiến trình phát triển, hình thức Bà La Môn giáo mới - thường được gọi là Ấn Độ giáo - dần hình thành các truyền thống thờ Viṣṇu, thờ Śiva, thờ Nữ thần Śakti cùng nhiều giáo phái và chi phái khác nhau, phân bố rộng khắp tiểu lục địa Ấn Độ.

Tín ngưỡng, vu thuật và vương quyền ở Trung Hoa cổ đại

Thời Ân-Thương ở Trung Hoa cũng là một thời đại sùng bái thần linh. Tuy nhiên, tư liệu lịch sử trực tiếp ghi chép về tôn giáo Ân-Thương còn hết sức khan hiếm. Bởi vậy, các học giả hiện đại đặc biệt coi trọng lời luận giải của Quan Xạ Phụ về sự kiện “tuyệt địa thiên thông” trong thiên Sở ngữ của sách Quốc ngữ.

Theo Quan Xạ Phụ, xã hội Trung Hoa thời thượng cổ từng chuyển từ trạng thái “dân thần bất tạp”, nghĩa là người và thần không lẫn lộn, sang trạng thái “dân thần tạp nhu”, tức cõi người và cõi thần pha trộn với nhau.

“Dân thần tạp nhu” được giải thích bằng tình trạng “nhà nhà đều có vu sử”: bất cứ ai cũng có thể giao tiếp với thần linh và cử hành tế tự. Hệ quả là ranh giới giữa người và thần bị xóa nhòa, dân chúng không còn giữ được lòng kính sợ, nghi lễ mất đi sự trang nghiêm và tai họa từ đó phát sinh.

Bởi vậy, Chuyên Húc *“sai Nam Chính Trọng cai quản trời để phụng sự thần linh; sai Hỏa Chính Lê cai quản đất để quản lý dân chúng; khiến mọi việc trở về trật tự cũ, không còn xâm phạm và khinh nhờn lẫn nhau; đó gọi là tuyệt địa thiên thông”*.

Nói cách khác, Chuyên Húc xác lập sự phân công xã hội rõ ràng, chuyên môn hóa công việc thông thần và tế tự, giao những nhiệm vụ này cho tầng lớp vu-hích đảm nhiệm.

Điều đó có nét tương đồng với sự hình thành xã hội đẳng cấp vào cuối thời Veda ở Ấn Độ, khi tầng lớp Bà La Môn nắm giữ công việc tế tự tôn giáo. Tuy nhiên, giữa hai nền văn hóa vẫn tồn tại một khác biệt quan trọng: tại Ấn Độ, Bà La

Môn được đặt ở địa vị cao hơn Sát Đế Lợi, tức vương tộc; trong khi tại Trung Hoa cổ đại, vu-hích về cơ bản vẫn lệ thuộc vào vương quyền.

Nhiệm vụ của vu-hích là thỉnh thần giáng lâm và dâng lễ vật lên thần linh. Trong hệ thống ấy còn có sự phân công giữa “chúc” và “tông”.

Theo ghi chép trong thiên Xuân quan Tông bá của Chu lễ, hệ thống quan chức phụ trách nghi lễ tôn giáo được phân chia hết sức chi tiết, gồm tới bảy mươi loại. Tuy vậy, họ thường được gọi chung là “tông, chúc, vu, sử”, hoặc gọi tắt là “vu sử”.

Vì thế, chức năng của “vu” về cơ bản tương đương với chức năng của tư tế Bà La Môn trong xã hội Ấn Độ cổ đại.

Ngày nay, từ magic trong tiếng Anh thường được dịch là “vu thuật” hay “ma thuật”. Khi nhìn thấy chữ “vu”, độc giả hiện đại rất dễ liên tưởng đến pháp sư hay người làm phép. Nhưng trong xã hội Trung Hoa thời thượng cổ, chức năng chủ yếu của vu là tư tế; chỉ trong một số trường hợp, họ mới đồng thời thực hành chú thuật.

Tình hình ấy cũng tương tự giới tư tế Bà La Môn ở Ấn Độ cổ đại. Thời Veda, Ấn Độ có một tuyển tập chú thuật quy mô như Atharvaveda. Trong khi đó, ở các văn hiến Trung Hoa thời thượng cổ, việc tìm thấy những bài tụng thần và lời cầu nguyện tương đối dễ, nhưng rất khó tìm được những tư liệu hoàn chỉnh thuộc thể loại thơ chú thuật.

Thiên Hạ quan trong Chu lễ chép:

“Phượng Vương thị khoác da gấu, có bốn mắt vàng, mặc áo đen, váy đỏ, cầm giáo, gương khiên, dẫn một trăm người làm lễ na theo mùa, lục soát các gian nhà để xua đuổi dịch quỷ.”

Đây là một nghi thức sử dụng vu thuật nhằm xua đuổi những quỷ thần được cho là gây ra dịch bệnh.

Thiên Đại hoang Bắc kinh trong Sơn hải kinh chép:

“Khi Hạng Bạt xuất hiện, người muốn xua đuổi nó thì hô rằng: ‘Thần hãy đi về phương Bắc!’ Trước hết phải khai thông đường nước, khơi mở mương ngòi.”

Đây là việc sử dụng chú ngữ để xua đuổi Hạng Bạt, vị thần bị cho là gây ra hạn hán.

Trong khi đó, Lễ thị Xuân Thu - Cổ nhạc chép:

“Thuở xưa, âm nhạc của Cát Thiên thị có ba người cầm đuôi bò, giậm chân mà hát tám khúc: một là Tải dân, hai là Huyền điệu, ba là Toại thảo mộc, bốn là Phấn ngũ cốc, năm là Kính thiên thường, sáu là Đạt đế công, bảy là Y địa đức, tám là Tổng vạn vật chi cực.”

“Tám khúc hát” được nhắc đến ở đây dường như không phải thơ chú thuật, mà gần với những bài tụng ca dùng trong lễ tế thần.

Ngoài ra, Sử ký - Hoạt kê liệt truyện còn ghi lại lời khấn của người làm ruộng:

*“Ruộng cao đầy gió, ruộng thấp đầy xe;
Ngũ cốc tốt tươi, đầy tràn trong nhà.”*

Bài chúc trong lễ tế lập của Y Kỳ thị, được ghi trong Lễ ký - Giao đặc sinh, viết:

*“Đất hãy trở về nơi ở của đất,
Nước hãy trở về khe vực của nước;
Côn trùng chớ sinh sôi,
Cây cỏ hãy trở về đầm□ của mình.”*

Trong câu trên, chữ “□ ” có thể hiểu là nơi đầm trạch, miền sinh dưỡng tự nhiên của cỏ cây.

Còn lời khấn ruộng trong lễ tế vua Thuấn được ghi trong Văn tâm điều long - Chúc minh:

*“Vác chiếc cày dài này,
Cày thửa ruộng phương nam kia,
Để bốn biển đều được mùa.”*

Tất cả những lời trên không phải là thơ chú thuật hay thần chú theo nghĩa hẹp, mà là những bài tụng ca hoặc lời cầu nguyện dâng lên thần linh.

Từ “vu sử” đến truyền thống lịch sử

Trong xã hội Trung Hoa cổ đại, hiện tượng “vu” và “sử” thường được gọi chung là “vu sử” cũng là một hiện tượng văn hóa đáng chú ý.

Rất có thể vào đầu thời Ân-Thương, những chức năng của tông, chúc, vu và sử chưa hoàn toàn tách biệt; một người có thể đồng thời đảm nhiệm nhiều vai trò. Về sau, cùng với sự phát triển của nhà nước và nghi lễ, sự phân công ngày càng trở nên chặt chẽ.

Theo thiên Xuân quan Tông bá của Chu lễ, hệ thống này được phân thành Đại Tông bá, Tiểu Tông bá, Nội tông, Ngoại tông, Đại chúc, Tiểu chúc, Tư vu, Nam

vu, Nữ vu, Đại sử, Tiểu sử, Nội sử, Ngoại sử và Ngự sử.

Trong đó, nhiệm vụ chủ yếu của “sử” là ghi chép thời sự, soạn thảo văn thư, quản lý điển tịch, đồng thời tham gia bói toán và tế tự.

Lễ ký chép:

“Trước vua có vu, sau vua có sử; quan bói mai rùa, quan bói cỏ thi, nhạc quan mù và quan phụ tá đều ở hai bên” (Lễ vận).

Lại chép:

“Mỗi khi vua hành động thì sử quan bên trái ghi lại; mỗi khi vua phát ngôn thì sử quan bên phải chép lại” (Ngọc thảo).

Căn cứ vào câu *“Tổ tiên nhà Ân đã có sách, có điển”* trong thiên Đa sử của Thượng thư, truyền thống biên soạn lịch sử của Trung Hoa có lẽ đã bắt đầu từ thời Ân.

Tuy nhiên, những điển tịch cổ xưa nhất còn được lưu truyền đến nay chủ yếu là Dịch, Thư, Lễ, Thi và Xuân Thu. Điều đó có nghĩa phần lớn điển tịch thời Ân-Chu đã bị thất truyền.

Dẫu vậy, từ các văn hiến thời Xuân Thu-Chiến Quốc, học giả hiện đại vẫn có thể tập hợp tên gọi của khoảng bảy, tám mươi bộ sách đã mất. Phần lớn trong số đó thuộc loại điển tịch tương tự Thượng thư và Xuân Thu.

Điều này cho thấy số lượng văn thư, hồ sơ và sử sách do các sử quan thời Ân-Chu chế tác và biên soạn từng rất đáng kể. Vì thế, sự ra đời của bộ sử biên niên Xuân Thu vào thời Xuân Thu và bộ sử kỷ truyện Sử ký của Tư Mã Thiên vào đời Hán hoàn toàn không phải là điều ngẫu nhiên.

Điều đặc biệt quan trọng là sử quan nắm giữ văn hiến, ghi chép phả hệ vương tộc, chính trị, chiến tranh, thiên tai, biến cố, bói toán và tế tự. Những hoạt động ấy tạo điều kiện cho con người tổng kết kinh nghiệm lịch sử và thúc đẩy tư duy lý tính.

Thiên Biểu ký trong Lễ ký nói:

“Người Ân tôn kính thần linh, dẫn dắt dân chúng phụng sự thần linh, đặt quý thần trước lễ nghi.”

Trong khi đó:

“Người Chu tôn trọng lễ nghĩa, đề cao việc ban ân; phụng sự quỷ thần nhưng kính nhi viễn chi, gần gũi con người và giữ lòng trung hậu.”

Đây là dấu mốc của một bước chuyển trọng đại trong lịch sử tư tưởng Trung Hoa: từ chỗ đặt nặng quỷ thần sang coi trọng nhân sự; từ việc tìm nguyên nhân trong thế giới siêu nhiên sang chú ý nhiều hơn đến trách nhiệm và hành động của con người.

Thượng thư viết:

“Trời nghe và thấy sáng suốt là dựa vào sự nghe và thấy sáng suốt của dân; uy nghiêm của trời cũng dựa vào sự nhận biết và uy nghiêm của dân” (Cao Dao mô).

Lại viết:

“Trời nhìn theo điều dân ta nhìn, trời nghe theo điều dân ta nghe” (Thái thế trung).

Khổng Tử chính là nhân vật tiêu biểu cho bước chuyển tư tưởng ấy. Ông nổi tiếng với thái độ *“không nói chuyện quá dị, sức mạnh, loạn lạc và quỷ thần”* (Thuật nhi), đồng thời nhấn mạnh:

“Chuyên tâm vào nghĩa vụ đối với dân, kính trọng quỷ thần nhưng giữ khoảng cách với quỷ thần, như vậy có thể gọi là trí” (Ung dã).

Tuy nhiên, Khổng Tử không hoàn toàn phủ nhận quỷ thần và tế tự. Ông lựa chọn một thái độ linh hoạt:

“Tế lễ như thể người được tế đang hiện diện; tế thần như thể thần đang hiện diện” (Bát dật).

Qua đó, ông chuyển hóa tế tự tôn giáo thành nghi lễ đạo đức, biến sự sùng bái quỷ thần thành lòng kính sợ và biết ơn đối với trời đất, tổ tiên và những thế hệ đi trước.

Trong vấn đề quan hệ giữa người và thần, những quan điểm đề cao nhân sự xuất hiện khá phổ biến trong tư tưởng thời Xuân Thu-Chiến Quốc.

Quý Lương nói:

“Dân là chủ của thần. Bởi vậy, các bậc thánh vương trước hết làm cho dân được yên ổn, rồi sau mới dốc sức phụng sự thần linh” (Tả truyện – Hoàn Công năm thứ sáu).

Sử Ngân nói:

“Thần là đấng thông minh, chính trực và chuyên nhất, nhưng phải dựa vào con người mới có thể hành động” (Tả truyện - Trang Công năm thứ ba mươi hai).

Thúc Hưng nói:

“Đây là sự vận hành của âm dương, không phải nguồn gốc sinh ra cát hung. Cát hung là do con người” (Tả truyện - Hy Công năm thứ mười sáu).

Trong binh pháp Tôn Tử, tư tưởng coi trọng con người và xem nhẹ sự can thiệp của quỷ thần được thể hiện càng rõ rệt:

“Muốn biết trước tình hình thì không thể cầu lấy từ quỷ thần, không thể suy đoán từ những việc tương tự, cũng không thể kiểm nghiệm bằng phép tính vận hành của trời đất; nhất định phải lấy từ con người, tức những người biết rõ tình hình của đối phương” (Dụng gián thiên).

Rõ ràng, sự phát triển mạnh mẽ của tư duy lý tính trong thời Xuân Thu-Chiến Quốc có quan hệ mật thiết với sự phát triển của sử học từ thời Ân-Chu.

Khi kinh nghiệm thực tiễn được ghi thành văn bản, con người có điều kiện kiểm chứng, đối chiếu và tổng kết. Từ đó, một phương thức tư duy lý tính, dám nhìn thẳng vào hiện thực và từng bước thoát khỏi sự mê hoặc của vu thuật, tự nhiên được hình thành.

Kể từ thời Ân-Chu, văn hóa Trung Hoa dần chuyển từ thời đại thần thoại và truyền thuyết, vốn mang đặc trưng truyền miệng, sang thời đại lịch sử với đặc trưng văn tự. Ý thức lịch sử thúc đẩy sự trưởng thành của tư duy lý tính. Đến thời Xuân Thu-Chiến Quốc, Nho gia với Khổng Tử là đại diện và lễ giáo là hạt nhân đã định hình.

Trong khi đó, vào thời đại các vương quốc và trong một giai đoạn dài về sau, Ấn Độ vẫn chủ yếu duy trì phương thức sáng tác và truyền bá bằng truyền khẩu. Lịch sử thường xuyên được chuyển hóa thành thần thoại và truyền thuyết, khiến sử học, theo nghĩa một ngành ghi chép và khảo chứng độc lập, khó có điều kiện phát triển như tại Trung Hoa.

Thần thoại, truyền thuyết và tín ngưỡng tôn giáo nương tựa lẫn nhau để cùng phát triển. Vì vậy, trong thời đại các vương quốc ở Ấn Độ, thần thoại Veda chuyển hóa thành hệ thống thần thoại sử thi và Purāṇa, còn Bà La Môn giáo chuyển hóa thành Ấn Độ giáo.

Ngay cả Phật giáo và Kỳ-na giáo, hai truyền thống từng đối kháng mạnh mẽ với Bà La Môn giáo trong thời kỳ này, cũng đều hình thành những hệ thống tín ngưỡng, biểu tượng và truyền thuyết riêng.

Những hình thái của lý tính trong văn hóa Ấn Độ

Tôn giáo và thần thoại phát triển mạnh mẽ trong xã hội Ấn Độ cổ đại không có nghĩa người Ấn Độ thiếu tư duy lý tính. Tôn giáo không bao trùm toàn bộ đời sống xã hội; niềm tin vào những sức mạnh siêu nhiên cũng không phải là toàn bộ nội dung của tôn giáo.

Ít nhất, để sinh tồn, con người phải chế tạo và cải tiến công cụ sản xuất, tích lũy kinh nghiệm và không ngừng nâng cao năng lực làm chủ hoàn cảnh. Tất cả những hoạt động ấy đều không thể tách rời tư duy lý tính.

Tư duy lý tính thường có thể chia thành lý tính thực dụng và lý tính tư biện. Ngoài ra còn có một phương thức tư duy được gọi là “trực giác”, có thể được hiểu theo hai nghĩa.

Một là sự phán đoán trực tiếp dựa trên kinh nghiệm đã tích lũy. Hai là sự thể nghiệm được cho là vượt lên trên kinh nghiệm và lý trí thông thường. Vì vậy, trực giác vừa có thể dẫn đến lý tính thực dụng hoặc lý tính tư biện, vừa có thể mở sang lĩnh vực phi lý tính hay siêu lý tính.

“Sáu ngành phụ trợ Veda”, tức Vedāṅga, xuất hiện từ thời Veda, gồm nghi lễ học, ngữ âm học, ngữ pháp học, từ nguyên học, thi luật học và thiên văn học. Đây là những ngành tri thức hỗ trợ việc bảo tồn, giải thích và thực hành Veda.

Trong đó, những nghiên cứu về ngôn ngữ và thiên văn chủ yếu thể hiện lý tính thực dụng. Các bộ Brāhmaṇa xuất hiện vào cuối thời Veda là những trước tác về tế tự học, đề cao quyền năng tuyệt đối của nghi lễ, qua đó biểu hiện nhiều yếu tố phi lý tính.

Các bộ Upaniṣad ra đời sau đó lại hướng đến việc khảo sát thực tại tối hậu, xác nhận Brahman là bản nguyên của thế giới, thể hiện một trình độ phát triển cao của lý tính tư biện.

Theo Upaniṣad, Brahman là thực tại tuyệt đối, vượt ngoài mọi giới hạn của ngôn ngữ và tư duy khái niệm. Brahman không thể được diễn tả đầy đủ bằng lời, cũng không thể trở thành đối tượng của nhận thức thông thường, mà chỉ có thể được thể nghiệm bằng trực giác.

Bởi vậy, khi nói về Brahman, Upaniṣad thường vận dụng phương pháp phủ định - điển hình là công thức “không phải cái này, không phải cái kia” - hoặc sử dụng ẩn dụ, biểu tượng và loại suy.

Lý tính tư biện của Upaniṣad đã mở đầu cho một truyền thống triết học lâu dài và phong phú của Ấn Độ.

Triết học chính thống Ấn Độ thường được chia thành sáu phái: Số luận (Sāṃkhya), Du-già (Yoga), Thắng luận (Vaiśeṣika), Chính lý (Nyāya), Di-man-sai (Mīmāṃsā) và Phệ-đàn-đa (Vedānta).

Triết học Ấn Độ thường khái quát các phương thức nhận thức thế giới thành bốn loại chủ yếu:

Thứ nhất là hiện lượng, tức nhận thức trực tiếp dựa trên cảm giác và tri giác;

thứ hai là tỷ lượng, tức nhận thức dựa trên suy luận;

thứ ba là dụ lượng, tức nhận thức thông qua so sánh và loại suy;

thứ tư là thánh giáo lượng, tức nhận thức dựa trên lời dạy hoặc chứng ngôn có thẩm quyền.

Phần lớn các trường phái triết học này đều vận dụng khái niệm và phạm trù để triển khai tư duy, thể hiện rõ lý tính tư biện. Vì vậy, gọi chúng là “triết học”, hay theo thuật ngữ Ấn Độ là darśana - cái thấy, kiến giải hoặc hệ thống quan sát thực tại - hoàn toàn phù hợp với bản chất của chúng.

Tuy nhiên, do Bà La Môn giáo giữ địa vị thống trị trong đời sống tư tưởng của Ấn Độ cổ đại, phần lớn các trường phái triết học này không thể hoàn toàn tách khỏi thần học.

Ngay cả phái Chính lý, nổi tiếng về logic học, cũng sử dụng suy luận để chứng minh sự tồn tại của thần. Điều đó cho thấy các học phái này vẫn chưa tách khỏi tôn giáo để trở thành những hệ thống tư tưởng hoàn toàn độc lập.

Chính vì vậy, chúng được gọi là “triết học chính thống”, tức những hệ thống thừa nhận thẩm quyền của Veda và thuộc phạm vi truyền thống Bà La Môn giáo.

Đối ứng với các trường phái chính thống là những hệ thống thường được xếp vào hàng phi chính thống, gồm Thuận thế luận, Phật giáo và Kỳ-na giáo.

Thuận thế luận đặc biệt coi trọng kinh nghiệm cảm giác, qua đó thể hiện khuynh hướng lý tính thực dụng. Phật giáo và Kỳ-na giáo, cũng như Bà La Môn

giáo, đều có hệ thống tín ngưỡng tôn giáo; nhưng trong tư tưởng của hai truyền thống ấy vẫn chứa đựng cả lý tính thực dụng lẫn lý tính tư biện.

Học thuyết Nhị đế của Phật giáo, gồm Tục đế và Chân đế, có thể được xem là một biểu hiện của hai phương diện này: nhận thức Tục đế dựa trên những quy ước, kinh nghiệm và lý tính thực dụng của đời sống; còn việc thể nhập Chân đế dựa nhiều hơn vào lý tính tư biện và trực giác tu chứng.

Những con đường của lý tính trong văn hóa Trung Hoa

Trong các học phái thời Xuân Thu-Chiến Quốc, Nho gia với Khổng Tử là đại diện tiêu biểu cho lý tính thực dụng. Nho gia chủ yếu quan tâm đến chính trị, luân lý và trật tự xã hội; việc xây dựng lý luận của Nho gia luôn hướng đến mục đích cải hóa con người và ổn định đời sống cộng đồng.

Trong thời kỳ này, thông qua sự giải thích của Dịch truyện, Kinh Dịch cũng chuyển dần từ một sách bói toán thành một tác phẩm mang nội hàm triết lý. Tác phẩm sử dụng bát quái như một hệ thống biểu tượng để trình bày các mối quan hệ và quy luật biến đổi giữa trời, đất và con người.

Đạo gia với Lão Tử là đại diện, cùng truyền thống Danh biện học được thể hiện qua tư tưởng của Mặc Tử, Huệ Thi và Công Tôn Long, lại nghiêng nhiều hơn về lý tính tư biện.

Đạo đức kinh của Lão Tử xác nhận Đạo là bản nguyên của thế giới. Tương tự Brahman trong Upaniṣad, Đạo là một thực tại trừu tượng, không thể được diễn đạt trọn vẹn bằng lời:

*“Đạo có thể nói ra thì không phải là Đạo thường hằng;
Tên có thể gọi được thì không phải là tên thường hằng.”*

Trang Tử cũng viết:

“Đạo không thể nghe; cái có thể nghe được thì không phải Đạo. Đạo không thể thấy; cái có thể thấy được thì không phải Đạo. Đạo không thể nói; cái có thể nói được thì không phải Đạo” (Tri Bắc du).

Lão Tử dùng Đạo để quán thông trời, đất và con người:

“Người noi theo đất, đất noi theo trời, trời noi theo Đạo, Đạo noi theo tự nhiên.”

Bản thân Lão Tử được truyền thống xem là người xuất thân từ hàng sử quan. So với triết học Upaniṣad, triết học Lão Tử biểu hiện rõ hơn sự thăng hoa của kinh nghiệm lịch sử và những quan sát về thế sự, nhân sinh.

Vì vậy, nếu gọi triết học Upaniṣad là một dạng triết học tôn giáo, còn triết học Lão Tử là một dạng triết học lịch sử, thì cách gọi ấy cũng không phải hoàn toàn không có căn cứ.

Danh biện học Trung Hoa, tức truyền thống khảo sát quan hệ giữa “danh” và “thực”, nhằm tìm hiểu các phương pháp tư duy, lập luận và biện thuyết. Những thành tựu của truyền thống này được thể hiện nổi bật trong Danh gia và Mặc gia thời Xuân Thu-Chiến Quốc.

Tuy nhiên, so với logic học Ấn Độ cổ đại, Danh biện học Trung Hoa gắn bó chặt chẽ hơn với chính trị, luân lý và nghệ thuật biện thuyết. Việc phân tích và khái quát những hình thức tư duy logic chưa thật sự đầy đủ và minh xác.

Vì thế, Danh biện học cuối cùng không thể phát triển thành một ngành khoa học độc lập chuyên nghiên cứu các hình thức của tư duy logic.

Triết học Chính lý của Ấn Độ xác lập mô hình suy luận năm phần, gồm: tông, nhân, dụ, hợp và kết. Về sau, Nhân minh học Phật giáo cải biến mô hình năm phần ấy thành mô hình ba phần hoặc hai phần, làm cho cấu trúc lập luận trở nên cô đọng hơn.

Nhân minh học Phật giáo Ấn Độ, Sanskrit gọi là Hetuvidyā, là môn học về luận lý và nhận thức, được phát triển nhằm phục vụ việc biện luận triết học và bảo vệ chính pháp. Đây là một trong Ngũ minh của truyền thống Phật giáo.

Vào thế kỷ VII, Tam tạng Pháp sư Huyền Trang đưa Nhân minh học Phật giáo Ấn Độ vào Trung Hoa. Tuy nhiên, học thuật này không nhận được sự quan tâm rộng rãi và cũng không có nhiều người kế thừa.

Điều đó cho thấy, trong thái độ đối với lý tính tư biện, người Trung Hoa cổ đại dường như dễ tiếp nhận phương thức tư biện của Lão-Trang hơn. Đó là một lối tư duy dung hợp lý tính thực dụng với trực giác thể nghiệm, linh hoạt và tự do, hơn là một hệ thống lý tính tư biện thuần túy và chặt chẽ về hình thức.

Hai cấu trúc văn hóa, hai lựa chọn lịch sử

Cấu trúc văn hóa cổ đại Trung Hoa về cơ bản được định hình trong thời Ngụy-Tấn và Nam-Bắc triều. Nho gia đại diện cho lý tính thực dụng; Đạo gia, Huyền học và Danh biện học đại diện cho lý tính tư biện; còn Đạo giáo và Phật giáo cùng chia sẻ chức năng đáp ứng đời sống tín ngưỡng tôn giáo.

Trong tiến trình phát triển văn minh của mỗi dân tộc, lý tính thực dụng, lý tính tư biện và tín ngưỡng tôn giáo đều có lý do tồn tại và giá trị riêng.

Trong truyền thống văn hóa cổ đại Trung Hoa, lý tính thực dụng của Nho gia giữ địa vị chủ đạo. Đây cũng là một sự lựa chọn tự nhiên trong quá trình phát triển của văn minh Trung Hoa.

Như đã trình bày, nhân tố then chốt dẫn đến sự lựa chọn ấy là bước chuyển tư tưởng trọng đại diễn ra trong thời Xuân Thu-Chiến Quốc: từ việc đặt nặng quỷ thần sang coi trọng nhân sự, từ thần thoại truyền miệng sang ý thức lịch sử và văn hóa văn tự.

Thời đại các vương quốc ở Ấn Độ cũng là một giai đoạn tư tưởng sôi động. Dưới sự công kích mạnh mẽ của trào lưu Sa-môn, Bà La Môn giáo tiến hành biến đổi và dần chuyển hóa thành Ấn Độ giáo.

Ấn Độ giáo xác lập tín ngưỡng đối với ba vị chủ thần, tiếp nhận quan niệm luân hồi và giải thoát, đồng thời đưa chính trị và luân lý vào trong hệ thống tư tưởng tôn giáo.

Hai bộ sử thi lớn cùng các Purāṇa cung cấp một thế giới thần thoại và truyền thuyết phong phú; các trường phái triết học chính thống xây dựng những học thuyết về thực tại và giải thoát; còn các bộ pháp luận thiết lập những quy tắc về chính trị, xã hội và luân lý.

Ấn Độ giáo xác lập bốn mục đích lớn của đời người, gọi là puruṣārtha, gồm pháp, lợi, dục và giải thoát.

Pháp (dharma) chỉ trách nhiệm xã hội, bốn phận tôn giáo và quy phạm hành vi;

lợi (artha) chủ yếu chỉ của cải, quyền lực và lợi ích vật chất;

dục (kāma) chỉ tình yêu, khoái lạc và những khát vọng chính đáng của đời sống;

còn giải thoát (mokṣa) là vượt khỏi vòng sinh tử luân hồi.

Ấn Độ giáo cho rằng việc theo đuổi của cải và dục lạc xuất phát từ nhu cầu duy trì đời sống cá nhân và xã hội, nhưng những hoạt động ấy phải tuân theo các quy tắc tôn giáo, chính trị và luân lý. Mục tiêu cao nhất của đời người vẫn là giải thoát.

Có thể thấy, trong Ấn Độ giáo vừa có tín ngưỡng tôn giáo, vừa có lý tính thực dụng và lý tính tư biện. Chỉ có điều, về chức năng và hình thức biểu hiện, chúng khác với Trung Hoa.

Trong truyền thống văn hóa cổ đại Trung Hoa, Nho gia giữ địa vị chủ đạo; bởi vậy, kinh học và sử học lấy chính trị, luân lý và trật tự nhân sinh làm trung tâm

đã phát triển mạnh mẽ.

Trong truyền thống văn hóa cổ đại Ấn Độ, Ấn Độ giáo giữ địa vị chủ đạo; do đó, thần thoại và sử thi đặc biệt phát triển, còn các bộ pháp luận và những hệ thống triết học đều mang dấu ấn sâu đậm của tín ngưỡng tôn giáo.

Không nghi ngờ gì, những khác biệt căn bản giữa hai cấu trúc văn hóa này chủ yếu được hình thành trong thời kỳ mà Karl Jaspers gọi là “Thời đại Trục”: thời Xuân Thu-Chiến Quốc ở Trung Hoa và thời đại các vương quốc ở Ấn Độ.

Chính trong thời đại tư tưởng bùng nổ ấy, Trung Hoa và Ấn Độ đã lựa chọn những con đường khác nhau để trả lời các câu hỏi nền tảng về con người, vũ trụ, trật tự xã hội và ý nghĩa tối hậu của đời sống.

Một bên dẫn hướng trọng tâm từ quỷ thần về nhân sự, lấy lịch sử, đạo đức và trật tự chính trị làm nền tảng cho lý tính thực dụng. Bên kia tiếp tục nuôi dưỡng mạch nguồn thần thoại và tôn giáo, đồng thời phát triển những hệ thống tư biện sâu xa về bản thể, nghiệp báo, luân hồi và giải thoát.

Hai con đường ấy không hoàn toàn đối lập, càng không thể giản lược thành sự phân chia giữa lý tính và tôn giáo. Trong mỗi truyền thống đều hiện diện tín ngưỡng, kinh nghiệm thực tiễn, trực giác và tư biện. Điều khác biệt nằm ở vị trí mà mỗi yếu tố chiếm giữ, ở cách chúng liên kết với nhau và ở vai trò mà lịch sử đã trao cho chúng trong tiến trình hình thành hai nền văn minh lớn của phương Đông.

Kết luận

Cuộc đối chiếu giữa truyền thống văn hóa cổ đại Trung Hoa và Ấn Độ cho thấy tôn giáo và lý tính không phải là hai miền hoàn toàn đối lập, càng không phải hai dòng chảy triệt tiêu lẫn nhau. Trong tiến trình hình thành văn minh, chúng thường đan xen, bổ sung và chuyển hóa lẫn nhau: tín ngưỡng trao cho con người một thế giới biểu tượng để lý giải những điều vượt ngoài kinh nghiệm; còn lý tính giúp con người quan sát hiện thực, tổ chức đời sống, phản tỉnh truyền thống và mở rộng khả năng nhận thức.

Tại Ấn Độ, từ những thánh ca Veda, nghi lễ tế tự của Bà La Môn giáo đến tư tưởng sâu xa của Upaniṣad, rồi sự xuất hiện của Phật giáo, Kỳ-na giáo và các hệ thống triết học, tôn giáo không ngừng trở thành môi trường nuôi dưỡng tư biện. Những vấn đề về bản nguyên vũ trụ, bản chất của tự ngã, nghiệp báo, luân hồi và giải thoát đã dẫn tư tưởng Ấn Độ đi sâu vào đời sống nội tâm và thực tại tối hậu. Bởi vậy, ngay trong lòng một nền văn hóa thấm đẫm thần thoại và tôn giáo, lý tính tư biện vẫn đạt tới những thành tựu đặc biệt sâu sắc.

Tại Trung Hoa, sự chuyển biến từ tín ngưỡng quỷ thần thời Ân-Thương đến ý thức lịch sử và tinh thần trọng nhân sự thời Chu đã tạo nên một hướng phát triển khác. Sự trưởng thành của văn tự, sử học, lễ chế và tư tưởng chính trị-luân lý khiến con người ngày càng chú trọng kinh nghiệm thực tế, trách nhiệm xã hội và trật tự nhân sinh. Nho gia đưa lý tính thực dụng vào trung tâm đời sống văn hóa; Đạo gia và Huyền học mở rộng chiều sâu tư biện; còn Đạo giáo và Phật giáo bồi đắp thế giới tâm linh. Nhờ đó, văn hóa Trung Hoa hình thành một cấu trúc vừa nhập thế, vừa linh hoạt, vừa không khép kín trước những nhu cầu siêu nghiệm của con người.

Sự khác biệt giữa hai truyền thống, vì thế, không nằm ở chỗ một bên có lý tính còn bên kia chỉ có tôn giáo. Điều cốt yếu nằm ở vị trí mà mỗi nền văn minh dành cho tín ngưỡng, kinh nghiệm, trực giác và tư biện trong toàn bộ cấu trúc văn hóa của mình. Trung Hoa nghiêng về việc kiến tạo trật tự giữa người với người, lấy lịch sử, đạo đức và chính trị làm những điểm tựa chủ yếu. Ấn Độ lại đặc biệt quan tâm đến quan hệ giữa con người với thực tại tối hậu, lấy giải thoát khỏi vô minh và sinh tử làm một trong những mục tiêu cao nhất của đời sống.

Tuy đi theo những con đường khác nhau, cả hai nền văn minh đều không ngừng tìm kiếm lời giải cho những câu hỏi muôn thuở: Con người từ đâu mà có? Thế giới vận hành theo nguyên lý nào? Đây là nền tảng của đạo đức và trật tự xã hội? Con người phải sống như thế nào trước đau khổ, vô thường và giới hạn của kiếp sống?

Những câu trả lời của Trung Hoa và Ấn Độ không chỉ tạo nên hai truyền thống tư tưởng lớn của phương Đông, mà còn chứng minh rằng lịch sử văn minh nhân loại luôn được hình thành từ cuộc đối thoại lâu dài giữa niềm tin và suy tưởng, giữa kinh nghiệm và trực giác, giữa nhu cầu an định đời sống hiện thực với khát vọng vượt qua những giới hạn của chính mình.

Nhìn từ hôm nay, ý nghĩa sâu xa của cuộc đối chiếu ấy không phải để phân định nền văn hóa nào duy lý hơn, sâu sắc hơn hay ưu việt hơn. Điều đáng quý là nhận ra mỗi truyền thống đã phát triển một trí tuệ riêng để đối diện với thế giới và con người. Nếu văn hóa Trung Hoa nhắc chúng ta biết quay về với nhân sự, trách nhiệm và đạo lý giữa đời thường, thì tư tưởng Ấn Độ gợi mở con đường quán chiếu nội tâm, nhận diện khổ đau và tìm kiếm tự do tinh thần.

Trong sự gặp gỡ ấy, tôn giáo không nhất thiết là sự phủ định lý tính, cũng như lý tính không nhất thiết dẫn đến sự khước từ đời sống tâm linh. Khi được soi sáng bởi tinh thần phản tỉnh và lòng tôn trọng con người, cả hai đều có thể trở thành những con đường dẫn đến trí tuệ, sự bao dung và một đời sống hài hòa hơn. Đó

cũng chính là giá trị bền vững mà hai truyền thống văn hóa cổ đại Trung Hoa và Ấn Độ tiếp tục trao truyền cho nhân loại.

Tác giả: **Hoàng Bảo Sinh**/Viết dịch: **Thích Vân Phong**

Nguồn: **<http://www.pishu.com.cn>**