

Triết Học Đông / Tây

Dặng Phùng Quân

Trong lời tựa Những từ ngữ và sự vật, Michel Foucault mở đầu như sau: Quyển sách này có nơi khai sinh trong một bản văn của Borges...Bản văn từ này kể "một từ điển bách khoa trung hoa nọ"viết là "thứ vật phân chia thành: a) thuộc về Hoàng đế, b) được ướp xác, c) được tuần dưỡng, d) heo sữa, e) nhân điều, f) hoang đường, g) chó lạc, h) gồm trong phân loại hiện tại, i) quây như đồ khùng, i) vô số, k) họa với một ngọn bút rất mảnh làm bằng lông lạc đà, l) vân vân, m) vừa làm vỡ lọ bình, n) nhìn xa giống như ruồi." Trong kỳ diệu của phép phân loại này, điều người ta bằng một bước nhảy bắt kịp, điều mà, qua ngụ ngôn, chỉ ra cho chúng ta như cái duyên dáng ngoại lai của một tư tưởng khác, thấy cái hạn chế của tư tưởng chúng ta: cái bất khả trần trụi nghĩ cái đó.

Đoạn văn trên được nhiều tác giả nhắc đến trong những sách viết về Foucault(1), tuy nhiên không người nào thắc mắc về xuất xứ của nó; thực sự Borges có dẫn tài liệu chân thực, hay chỉ là giả tưởng của tiểu thuyết? Dường như ngay chính Foucault cũng chỉ tin vào thông tin của Borges hoặc giả dối với những nhà tư tưởng nửa sau thế kỷ hai mươi, mọi thông tin đều có giá trị ngang bằng, dẫu từ tiểu thuyết. Điểm quan trọng không ở tư liệu, nhưng chính ở chỗ khai sinh ra ý tưởng để viết thành quyển sách, khởi từ vấn nạn về cái bất khả của tư tưởng khi Foucault hỏi đâu là sở cứ chung/lieu commun. Chỉ có những sở cứ dị dạng/hétérotopies đáng ngại ở chỗ chúng thăm lặng tiêu hóa ngôn ngữ, phá hủy những danh chung hay làm rối bét, cả cú pháp trong việc cấu trúc những câu lẫn điều hợp từ ngữ và sự vật. Bản văn của Borges có dụng ý đưa ta đến một quê hương huyền bí, một vùng đối với phương tây là bể lớn chứa những không tưởng. Foucault hỏi: Phải chăng Trung quốc trong cơn mơ mộng của chúng ta chính là nơi ưu đãi của không gian? nghĩa là ở tận cùng đầu bên kia trái đất mà chúng ta ở, một văn hóa phó mặc hoàn toàn cho phối trí của khoảng không, nhưng không phân bố vô vàn hiện hữu trong phạm vi nào khả dĩ để chúng ta có thể đặt tên, nói, và nghĩ.

Vấn đề của Foucault thuộc về tri thức. Nói, nghĩ và gọi tên vẫn trong lĩnh vực nhân văn, phải chăng là phân hóa, khu biệt giữa những văn hóa, những phạm trù dị dạng/hétéroclite? Khởi từ vấn nạn này, thử xem những tồn tại còn ở chỗ nào, giữa hai đầu trái đất gọi là Đông và Tây?

Đặt vấn đề

Đặt vấn đề triết học Đông và Tây ở đây về mặt cơ sở tư tưởng, điều đó có nghĩa là không xét đến những đối chiếu tôn giáo (hơn nữa, một biên bản đối chiếu tôn giáo chỉ có nghĩa ảnh hưởng của chúng vào tư tưởng - chẳng hạn không nói đến Thiền trong phạm vi Phật giáo, nhưng chỉ nói đến Thiền trong triết học Nishida Kitarò(2)), những dữ kiện triết học dân tộc (như đã phân biệt trong bài trước(3)), nhưng xét đến cơ sở chung, có nghĩa là triết gia phương đông đã tiếp thu triết học tây phương trong tư tưởng cá biệt của họ như thế nào, và triết gia phương tây đã tiếp thu tư tưởng đông phương ra sao?

Một số vấn đề có thể nêu ra trong quá trình tư tưởng giao ngộ, không hẳn là những nan đề, nhưng là những tiền đề làm việc:

1. *Triết học đến từ phương Đông*: Con đường tơ lụa đã đưa phương đông gần với phương tây từ thời cổ đại, nhưng tư tưởng phương đông thực sự chỉ được biết đến ở phương tây cuối thế kỷ 16 khi những nhà truyền giáo mạo hiểm đặt chân lên miền Đông Á, với những người tiên khu như Michele Ruggieri, Matteo Ricci. Confucius, Confucius, Confutius, Confutio, Confuzo, Cumfuceio là những phiên âm La tinh, và những chữ âm Âu châu khác để chỉ Khổng tử (Kongzi)(4). Những đại tuyển Tứ thư và Ngũ kinh đã đem đến cho phương tây một số những tài liệu giới thiệu Luận ngữ, Trung dung, Đại học... Trong sách vở của nhiều nhà tư tưởng phương tây như Voltaire, Rousseau, Montesquieu, Diderot, Leibniz, Wolff, Malebranche, Comte, Quesnay, Fontenelle đã nhắc đến những hiền triết đông phương...

Leibniz có thể được coi như triết gia tây phương đầu tiên đã luận bàn về triết học Trung quốc. Ông đã viết *Novissima Sinica, De cultu Confucii civili, Discours sur la Théologie naturelle des Chinois*(5). Triết học của Leibniz không trực tiếp chịu ảnh hưởng tư tưởng Trung quốc, nhưng ông đã chú trọng đến những vấn đề Tính và Lý trong những học thuyết của Khổng cổ đại và phái tân Khổng cận đại nhằm tranh luận với những học thuyết của Descartes và Spinoza để chỉ ra lý luận điều hòa tiền định, đa nguyên và khu biệt có cơ sở ở phương tây cũng như phương đông, những quan điểm triết lý của ông có thể hòa hợp với học thuyết Cơ đốc cũng như tư tưởng Trung hoa(6). Ông dẫn "nguyên lý thứ nhất của Trung hoa là Lý, cơ sở của mọi tự nhiên, bản thể và lý phổ quát nhất, không có gì lớn hơn và tốt hơn Lý" (Đàm luận về Thần học tự nhiên của người Trung quốc, tiết 4); tuy dựa vào nguồn tài liệu của những nhà truyền giáo Dòng Tên song lý giải của Leibniz lại hoàn toàn khác ở chỗ ông phân biệt Lý và Khí như nguyên tắc và bản thể, nói đến tính Toàn Nhất (Thái Nhất)/Unum omnia vì vạn vật nhất thể và Thái Hư bao hàm nhận thức không gian không phải là bản thể nhưng là trật tự của mọi vật vì trong quan niệm của Leibniz, Thượng đế không những sáng tạo muôn loài mà còn duy trì và cai quản muôn loài qua sự điều hòa tiền định; Lý trong tư tưởng Đông phương mang hình tượng cầu hay vòng tròn (sdt, tiết 8) mà theo Leibniz trong Những nguyên lý của Tự nhiên và Âm sủng là hình tượng thượng đế, tâm ở khắp nơi và chu vi không ở chỗ nào/Deus est sphaera infinita, cuius centrum est ubiquae, circumferentia nullibi. Trong khi phê phán Longobardi, Leibniz xác định người Trung hoa đáng được ca ngợi về ý tưởng mọi vật được sáng tạo do thiên hướng tự nhiên và điều hòa tiền định (sdt, tiết 18).

Ở một thế kỷ sau, Hegel có một quan điểm lạc hậu khi coi triết học phương Đông chỉ là cách thể suy tưởng và thể giới quan tôn giáo. Những thông tin của Hegel cũng vẫn dừng lại ở những tư liệu thứ cấp như Leibniz (mà theo ông, giáo hồ của Khổng tử đã làm kinh động thời đại của Leibniz), Hegel nhận định tư tưởng Khổng tử là một triết học đạo lý và những gì Cicero đem lại cho chúng ta trong tác phẩm *De Officiis*, một quyển sách giáo huấn đạo đức còn dễ hiểu và tốt hơn mọi quyển sách của Khổng tử(7).

Schopenhauer trong những khuôn mặt lớn của triết học phương tây vẫn được coi là cái gạch nối Đông/Tây; hơn nữa, ông là người đã ca ngợi: minh trí Ấn ...sẽ chuyển biến toàn bộ tri thức và tư tưởng của chúng ta. Cái tương cận Đông/Tây không xa lạ với triết gia phương tây. Ngay chính Schelling vào đầu thế kỷ 19 nhận ra "sự tái lập cái thống nhất đông-tây là vấn đề lớn nhất đi đến chỗ giải đáp mà Tinh thần thế giới đang hình thành". Trào lưu lãng mạn Đức đã khám phá cái tinh hoa của Upanishaden. Trong Bản thảo đầu tay/*Fruhe Manuskripte Schopenhauer* ghi nhận: Cái Maya của Veda (Ấn), aei gignomenon men, on de oudepote(8) của Plato, và "hiện tượng" của Kant là cùng một thể (sdt, tiết 564). Tuy nhiên ông cũng nhìn ra ngộ nhận, đến cả sự việc thất bại của những nhà truyền giáo trong việc đưa Cơ đốc giáo vào xã hội Ấn là do đôi bên không nói cùng ngôn ngữ (thứ ngôn ngữ tư tưởng) và khả năng đối kháng mạnh mẽ của phương đông. Mặt khác, ông cũng tố cáo việc ngăn chặn/remora đưa tư tưởng đông phương vào thế giới đại học của giới kinh viện đương thời. Ông khẳng định nguyên lý của chân lý có nguồn cội hình thành ở phương Đông, từ văn tự khi ông ghi nhận: Tôi khó tin vào trí năng thực sự có thể mở ra từ những người không viết... Những tác giả cao cả của Upanishaden trong kinh Veda đã viết.

Trong khi hình thành tác phẩm lớn Thế giới như thể Ý chí và Biểu tượng, Schopenhauer nhận ra tư tưởng của ông gần với Phật giáo, điều mà ông gọi là sự đồng thuận/*Ubereinstimmung* tuyệt vời. Từ những thập niên 20s và 30s trở đi của thế kỷ 19, những sách vở về triết lý Phật giáo và những kinh tạng được chuyển ngữ phát triển phong phú ở châu Âu. Schopenhauer tìm ra biểu hiện chân lý trong thuyết luân hồi và giải thoát sự khổ trong tư tưởng Phật giáo, một tôn giáo vô thần (sdt.) Nguồn gốc của khổ/*dukkha* (một trong tứ diệu đế) ở trong khát vọng sống, mà “bản chất của dục vọng là khổ” (Schopenhauer, sdt.), dập tắt khát vọng sống, con người “ngừng ham muốn mọi sự, không ràng buộc ý chí vào bất kỳ chỗ dựa nào, nỗ lực kiên trì đứng vững toàn diện với mọi sự” (sdt.)

Những đồng thuận đối chiếu giữa tư tưởng Schopenhauer trong tác phẩm chính của ông với tư tưởng trong kinh tạng Phật giáo có tính cách tương đối, vì những khái niệm về thường hằng/*anityatā* và trí huệ/*prajñā* không hẳn giới hạn trong phủ định/*Verneinung* như học thuyết của Schopenhauer?

2. *Cơ sở đối chiếu:* Khi phân biệt Đông/Tây, điều đó hàm ngụ có những nền văn minh khác nhau trong lịch sử con người, chủ yếu là văn minh Âu châu, Ấn độ và Trung hoa. Khi quan niệm những văn hóa khác biệt, liệu có cơ sở cho một tỷ giáo cho văn chương và triết học? Trong một nghiên cứu tập thể về Khái niệm con người(9), Raju nhận định Triết học tỷ giáo là một chủ đề mới mẻ...vì mới có ý thức về chính nó. Song khi đặt vấn đề triết học tỷ giáo có nghĩa là thiết lập những đối chiếu trong khuôn khổ một triết học kiểu mẫu. Nhưng làm thế nào có một hệ thống triết học hay thế giới quan lý tưởng cũng như những truyền thống triết học khác nhau của thế giới có thể tiếp cận với nó được?

Ngay như Leibniz khi luận tư tưởng Trung hoa cũng cho rằng triết học này không được tổ chức trong một hình thức có hệ thống vì thiếu thuật ngữ triết học. Chính trong cái khó khăn này, Archie Bahm đã nêu ra những thuật ngữ khác biệt trong công việc tỷ giáo triết học(10), khi so sánh “Chân lý” trong triết học tây phương với “*Satya*” trong triết học ấn và “Thành” trong triết học trung hoa; hay khái niệm Thiện (tây phương) với Ananda (ấn) và Trung (hoa).

Thuật ngữ khác biệt trên cơ sở ngôn ngữ khác biệt, chỉ có tính tương đối nhưng chủ yếu dựa trên sự thành lập khái niệm. Khi Heidegger chỉ ra bản chất chân lý trong từ *aletheia* hy lạp có nghĩa khai mở(11) điều đó không có nghĩa là xóa bỏ từ *Wahrheit*, nhưng mang một ý nghĩa mới. Mỗi triết học có thuật ngữ của riêng nó, không phân biệt đông/tây.

Về con đường tư tưởng cũng vậy. Khi viết Những lối tư tưởng của các dân tộc phương đông chủ yếu là xét những quy luật luận lý và hệ thống suy luận như những sản phẩm văn hóa của tư duy phản tỉnh, Hajime Nakamura quan niệm cách tư tưởng ở đây được xác định bởi những tập quán và hành xử trong văn hóa của nhà tư tưởng khi ông truyền đạt tư tưởng của mình. Nhà tư tưởng như vậy không cần phải có ý thức về cách thế tư tưởng như thế nào trong quá trình tư duy. Nakamura cũng bác bỏ tư kiến cho là cách thế tư tưởng của người phương đông có tính tổng hợp so với người phương tây có tính phân tích, về mặt ngữ pháp cũng như tri thức.

David Dilworth, người chuyên dịch nhiều tác phẩm của Nishida Kitarō từ Nhật ngữ sang Anh ngữ đã dùng Thông diễn học tỷ giáo nhằm đối chiếu, phân loại và tổng hợp những lý luận chủ yếu trong triết học(12). Trong những biểu đồ tỷ giáo, Dilworth phân chia bốn loại phạm trù: viễn tượng, thực tại, phương pháp và nguyên tắc; trong mỗi phạm trù bao gồm những hình thái khả hữu như cá biệt, khách quan, trong sáng, khuôn phép ở phạm trù viễn tượng, hiện sinh, bản chất, thực thể, yếu tính trong phạm trù thực tại, bất khả tri, duy luận, biện chứng, đại yếu trong phạm trù phương pháp, sáng tạo, đơn giản,

thông đạt, phản tỉnh trong phạm trù nguyên tắc. Viễn tượng cá biệt nơi những nhà tư tưởng dùng sự hiện diện chính mình để hình thành thế giới quan của họ, những người như Mặc tử, Descartes, Kierkegaard, Nietzsche, viễn tượng khách quan phủ nhận tính chủ thể trong hình thành lập thuyết như Tuân tử, Pháp gia, Anaximène, Anaxagore, Spinoza..., viễn tượng trong sáng biểu hiện một trung gian trong sáng của tri thức tuyệt đối như Héraclite, Parménide, Platon, Hegel, Nishida..., viễn tượng khuôn phép giả định một lý tưởng cộng đồng như Aristote, Vico, Kant, Fichte... Thực tại hiện sinh đặt hữu thể ưu tiên đối với dữ kiện lịch sử nơi những bản văn Thiển, Ngụy biện hy lạp, trường phái Kyoto, Sartre..., thực tại bản chất chú trọng đến cơ động của những lực lượng vật chất nơi Démocrite, Mặc tử, Đạo giáo, Marx, Freud..., thực thể vượt trên những hiện tượng, dẫn đến một thực tại hoàn hảo nơi trường phái tân Platon, Ấn giáo, Kant..., yếu tính chú trọng đến những hình thái lý tưởng như trường phái tân Khổng, Xenophane, Hegel, Husserl..., về mặt phương pháp bất khả tri tuân thủ luận lý của những khái niệm tương phản nơi Trang tử, Long Thọ, phái Hoài nghi, Nietzsche, Nishida, về mặt duy luận giản trừ phức tạp về đơn nhất nơi Mặc tử, Thales, Descartes, Husserl..., về mặt biện chứng nhằm hoàn tất một thể thống nhất tổng hợp những mặt đối kháng nơi Upanishad, Đạo đức kinh, Hegel, Marx..., đại yếu dùng phương pháp đưa một vấn đề vào phân tích những mặt đối lập nơi văn bản Aristote, Kant, Peirce, James..., về mặt nguyên tắc sáng tạo tạo một khu biệt tạo cái mới thay thế cũ nơi Tuân tử, Pháp gia, Locke, Darwin, Bergson..., đơn giản là nguyên tắc tạo đồng nhất như Vương Sung, phái Hoài nghi hy lạp, Hume, Schopenhauer..., thông đạt chú trọng đến hình thái toàn hảo nơi Đồng Trọng Thư, Chu Hy, Leibniz, Bradley..., phản tỉnh có tính tự mãn, tự lập nơi Descartes, Anaxagore, J.S. Mill. Với những phạm trù này, Dilworth đi phân tích những trường phái cổ đại trung quốc có thể thiết lập một hệ thống đối chiếu như Khổng tử, Mạnh tử về mặt viễn tượng là trong sáng, Mặc tử là cá biệt, Tuân tử là khách quan, về mặt thực tại Khổng, Mạnh, Tuân tử là yếu tính, Mặc tử là bản chất, về mặt phương pháp, Khổng, Mạnh, Tuân tử là bất khả tri, Mặc tử duy luận, về mặt nguyên tắc, Mặc, Khổng là thông đạt, Mạnh là đơn giản, Tuân là sáng tạo.

Ý nguyên của Dilworth xây dựng sơ bộ cho một thông diễn học vị lai đáng ca ngợi ở chỗ ông mưu tìm một vương quốc diễn ngôn chung cho toàn bộ gia sản vĩ đại nhân loại kế thừa của triết học thế giới/world philosophy. Ông giải thích "quả thực ngày nay chúng ta biết nhiều về những họa phẩm Đạo giáo hay những vườn Thiển, những nhạc khúc của Bach và Mozart hơn là những người sống cùng thời với những công trình này được sáng tạo. Tương tự như vậy, chúng ta có một nhận thức tinh tế hơn về những tác phẩm của Homer, Plato, Aristotle, Khổng tử, Lão tử, Chu Hy, Đạo Nguyên (Dōgen) cũng như những người khác so với mọi thời đại trước cộng lại." Tất nhiên từ đó chúng ta có thể kỳ vọng là những thế hệ sau này sẽ hoàn tất nhận thức lớn lao hơn về những truyền thống văn hóa đa dạng của chúng ta.

Ý nguyên ấy có thể là ước vọng chung của nhân loại trên con đường sáng tạo - chung một ngôn ngữ, một lối suy nghĩ, một thông giao thống nhất. Đó cũng là thông điệp của một nhà tư tưởng Nhật mà Dilworth đã tận tụy chuyển ngữ, Nishida Kitarō - khi Nishida viết:

Không thể phủ nhận một văn hóa này nhân danh một văn hóa khác trong cả hai. Cũng không bao gồm cái này trong cái kia. Trái lại phải soi sáng cả hai từ một ánh sáng mới bằng một tri thức sâu sắc hơn về cơ sở nền tảng của chúng.

Thuật kiến trúc của những lý luận hình thành như thế nào, đó là đầu mối của việc đi tìm cái nhất trong khu biệt của những công trình triết học Đông/Tây đa dạng.

Hành trạng từ Đông sang Tây

Hành trình tư tưởng từ đông sang tây không là một giao lưu tư tưởng. Theo những lời ký và thư từ của những giáo sĩ Thiên chúa giáo tiên phong đi truyền giáo ở Trung hoa và Nhật (như Lionel Jensen ghi lại), họ mặc y phục của tầng giới Phật giáo vì ngữ Phật giáo có ảnh hưởng rộng lớn ở hai xứ này. Lợi mã đầu (Matteo Ricci) dùng tầng phục phái Tịnh độ coi như tiêu biểu cho người Trung hoa, khi ông báo cáo: "Tôi đã trở thành người Trung quốc. Trong quần áo, sách vở, cung cách, và trong mọi việc bề ngoài chúng tôi biến mình thành Trung hoa." Những người truyền giáo dòng Tên từ Francis Xavier cũng đã thích nghi theo lối phục sức của tu viện phật giáo ở Nhật bản. Dụng ý của Xavier rõ rệt trong thư ông viết ngay từ 1552: "Tôi hy vọng đến đó trong năm nay, và đến tận chỗ Hoàng đế. Trung quốc là một thứ vương quốc mà nếu như hạt giống của Phúc âm được gieo trồng, nó có thể lan xa rộng rãi. Và hơn nữa, nếu người Trung hoa chấp nhận niềm tin Thiên chúa, người Nhật cũng từ bỏ những học thuyết mà người Trung hoa dạy cho họ." (13) Sự thất bại của những thừa sai Dòng Tên ở Trung quốc, Nhật bản và Việt nam (ngay cả người bản xứ như Nguyễn trường Tộ) có thể là một trong những nguyên do không có thông giao triết học trong một thời gian lâu dài. Vào khoảng cuối thế kỷ 19 khi một trong những người Nhật đầu tiên như Nishi Amane (1829-1897) sang học luật và kinh tế ở Hòa lan và chuyên tâm đến triết học tại Leiden, ông có ý nghĩ "ở trong xứ chúng ta, không có gì đáng gọi là triết học", tuy ông là người đã du nhập những thuật ngữ triết học phương tây về nước. Một người Nhật khác, Chomnin Nakae (1847-1901) cũng nghĩ "qua nhiều thời đại ở nước Nhật ta, không có triết học." Kể từ văn bạch thoại (Trung quốc), quốc ngữ (Việt nam) những tư tưởng phương tây bước đầu du nhập, đặc biệt như trường hợp Nietzsche (14). Ảnh hưởng của Nietzsche trong cuộc vận động Ngũ Tứ (1919) chẳng hạn lại được đẩy lên trong cuộc vận động dân chủ Thiên An Môn (1989).

Trường phái Kyoto có thể coi như dòng chính đầu tiên ở phương Đông đã phát triển một vận động triết học có tầm mức làm thay đổi những ngộ nhận về nhận thức và thông giao triết học Đông/Tây (15). Những vấn đề dẫn khởi từ trường phái này:

a/ Tư tưởng phương đông không là một loại kinh điển huyền hoặc có tính tập thể và cưỡng chế, thường thấy ở những loại sách dung tục tôn giáo.

b/ Những triết gia của trường phái Kyoto sử dụng ngôn ngữ khái niệm của triết học phương tây để diễn đạt và tranh luận về những kế thừa văn hóa truyền thông châu Á.

c/ Những triết gia này hấp thụ giáo hồ triết lý châu Âu và đối thoại tư tưởng của riêng họ trên cơ sở lý tắc đương đại.

Người thủ lãnh của Trường Kyoto là Nishida Kitaro (16) và những triết gia kế thừa như Hajime Tanabe, Keiji Nishitani... Nishida đã khai phá những vấn đề khởi từ tư tưởng của Leibniz, Kant, Hegel, Nietzsche, Bergson, hiện tượng luận Husserl và Heidegger. Những người như Tanabe và Nishitani và những môn đệ của họ như Koichi Tsujimura, Shizuteru Ueda... đều có đi du học tại nước Đức, từng gặp Husserl và Heidegger và am tường hiện tượng luận của Husserl cũng như thông diễn luận theo Heidegger. James W. Heisig nhận định là trường phái tư tưởng này thực sự có thể sánh vai với những trường phái và trào lưu triết học lớn ở phương tây. Điều chính yếu là những triết gia lớn của trường phái này đã phá đổ thiên kiến về triết học thế giới chỉ có trong khuôn thước tây phương. Điều đó có nghĩa là họ đã mang những đặc tính phương đông, thiền, tịnh độ (Phật giáo) vào trong thế giới triết học, đối thoại triết học và tranh luận triết học với những di sản kế thừa của văn hóa phương đông và ngôn ngữ ý niệm phương tây.

Nishida Kitaro trong tác phẩm đầu Hối về điều Thiện/Zen no Kenkyu (1911) đã khởi từ một khái niệm "kinh nghiệm thuần túy/junsui keiken" như một nguyên lý thứ nhất của triết học. Ông coi kinh nghiệm thuần túy là thực tại duy nhất, cái kinh nghiệm trực tiếp nhận thức mọi sự vật. Kinh nghiệm trực tiếp ấy Nishida nói rõ hơn khi viết bài Tựa cho lần xuất bản 1936, từ chỗ kế kinh nghiệm của nhà triết học tự nhiên Gustav Fechner trong một buổi sáng trực thị thấy chân lý của chính sự vật trong viễn cảnh ban ngày đến

kinh nghiệm của ông khi đi trên đường phố ở Kanazawa nghĩ về chân thực tại hiện ra như vậy. Kinh nghiệm của Cogito Descartes hay Tự thức mở đầu Hiện tượng luận Hegel, hay Trở về với chính sự vật của Husserl. Nishida ở vào thời đại của Wundt, W. James nên khái niệm kinh nghiệm thuần túy dường như là một khái niệm phổ biến, nhưng cách suy nghĩ lại khác. Nơi Nishida, kinh nghiệm ấy không là nguyên nhân của khái niệm phổ quát trừu tượng mà là nguồn gốc thực tại, vượt trên cả nhận thức và ý chí, ông gọi là trực giác trí tuệ/chiteki chokkan (intellektuelle Anschauung). Trực giác này chính là ý tưởng duy nhất Nishida chia sẻ với Bergson và cũng là cái trực giác thống nhất nơi những nhà tư tưởng lớn như Platon, Spinoza trong nhận thức sự vật. Trong Hồi về điều Thiện, ông viết: Từ cơ sở tự tưởng, luôn luôn có một thực tại thống nhất mà chúng ta chỉ có thể biết qua trực giác. Ý tưởng trực giác sáng tạo về kinh nghiệm thuần túy phát triển trong những tác phẩm về sau như trong Trực giác và Phản tỉnh trong tự giác/Jikaku ni okeru chokkan to hansei (1917), trở thành tự giác/jikaku. Khái niệm này nhằm vượt lên trên những nghịch lý về đối lập chủ thể-khách thể trong tri thức luận của thời đại ông, và nhằm giải quyết vấn đề đặt ra từ tâm lý học Brentano và hiện tượng luận Husserl mối liên lạc giữa hành vi tri thức của tự kỷ/jiko ga với đối tượng tri thức tự kỷ/jiko wo, dẫn đến phủ định hóa toàn diện hai mặt đối lập này. Tự kỷ là hành vi phản tỉnh phân biệt hai mặt noesis và noema của tự kỷ (thường gặp trong hiện tượng luận) được phân tích trong Từ hành động đến thị kiến/Hataraku mono kara miru mono he (1927), qua những thảo luận về những vấn đề trong triết học hy lạp, ông đã khai triển khái niệm trường sở/basho là cơ sở nền tảng cho luận lý về trường sở/basho no ronri trong triết học của ông. Trường sở có thể bắt nguồn từ cảm hứng về Chôra (Platon) và Topos (Aristote) nhưng không chỉ có ý nghĩa hạn hẹp là không gian, mà theo Nishida là một phổ biến biện chứng/benshohôteki ippansha (như trong lời Tựa năm 1936 cho quyển Hồi về điều Thiện). Phổ biến trong chữ của Nishida là “nhất ban giả”(ippansha) bao gồm cả mặt luận lý và bản thể luận của ý nghĩa trường sở, khai triển trên ba chiều kích: mặt phổ biến phán đoán trong lãnh vực tự nhiên, phổ biến tự thức trong lãnh vực ý thức và phổ biến trí thức trong lãnh vực trí thức trong tác phẩm Những vấn đề cơ bản của triết học II/Tetsugaku no kompon mondai (1934). Luận lý về trường sở chỉ ra một nhận thức về cá thể với tính cách cá thể, ở đây Nishida phê phán quan niệm bản thể/ousia của Aristote giới hạn trong chủ ngữ/shugo, trong khi chỉ có thể có phán đoán về mặt thuật ngữ/jutsugo có nghĩa là trong cái nhất ban giả của phổ biến là hư vô tuyệt đối. Luận lý của Nishida có thể coi là một luận lý thuật ngữ là đối trọng của luận lý chủ ngữ; chính trên cơ sở này Nishida muốn vượt ra khỏi chủ nghĩa duy ngã của phái duy tâm, nhưng vẫn giữ phần tinh túy của khái niệm hành động/Tathandlung của Fichte và Ý chí của Schelling.

Vấn đề đặt ra là như vậy cá thể có bị loại khỏi cái phổ biến? Nishida dẫn trong luận lý trường sở một khái niệm “phổ biến cụ thể”(konkrete Allgemeine) lấy từ trong quan niệm tự tất định của phổ biến của Hegel. Đó là nguyên do ông gọi phổ biến biện chứng, không phải là quá trình đề-phản đề-hợp đề nhưng là sự đồng nhất của mâu thuẫn chủ thể và khách thể, thống nhất giữa những mặt đối lập là một quá trình biện chứng, trong đó “những mặt đối lập càng tự mâu thuẫn, lại càng tự đồng nhất”. Sự khác biệt giữa phổ biến cụ thể của Hegel, vốn là một tinh thần tuyệt đối và khi hàm ngụ một ý tưởng có nghĩa vẫn còn là đối tượng của tri thức, còn nơi Nishida là một phổ biến cụ thể tột cùng, có tính vô tuyệt đối vượt lên khỏi sự đối lập giữa cái hữu và vô tương đối. Vào cuối đời, Nishida gọi đó là tự đồng nhất của mâu thuẫn tuyệt đối/zettai mujun no jiko dōitsu.

Những vấn đề khai phá trong triết học Nishida Kitarō không chỉ thảo luận với triết học cổ đại hy lạp, còn mang tính phê phán những trào lưu tư tưởng cận đại và đương đại đối với ông, từ quan niệm điều hòa tiền định đơn tử của Leibniz, quan niệm ngã siêu nghiệm của Kant, trào lưu duy tâm đức, hiện tượng luận của Husserl. Nishitani Keiji đã đặt định triết học của Nishida trong lịch sử triết học như một kết hợp tinh thần Đông và Tây lại với nhau, “vượt lên trên cái phiến diện mà chủ nghĩa duy vật và chủ nghĩa hiện sinh vướng mắc”(17)

Tanabe Hajime là triết gia kế thừa ghế triết học của Nishida tại Đại học Kyoto vào năm 1927. Ông khởi sự từ việc theo đuổi khoa học tự nhiên, đặc biệt là toán học nhưng đã

chuyển sang triết học và chú trọng đến trào lưu tân Kant với Natorp và Hermann Cohen và do khuyến khích của Nishida ông đã du học tại Đức ngay từ 1922 đến Freiburg, tại đây ông được Husserl chiếu cố và hy vọng ông sẽ đem hiện tượng luận về phổ biến tại phương đông, nhưng nhân vật Tanabe gặp gỡ kết thân lại là Heidegger. Tôi ngờ rằng Heidegger đã sớm được thông tin về tư tưởng phương đông, nhất là triết học của Nishida qua những sinh viên Nhật như Tanabe và Kuki. Ngược lại, qua Heidegger, Tanabe đã có những khái niệm về hiện sinh và phát hiện ra biện chứng của Hegel mà thành tựu là một quan niệm về biện chứng tuyệt đối xây dựng trên kinh nghiệm ý chí ông chịu ảnh hưởng của Nishida. Tuy nhiên, cũng chính từ những ý niệm thu tập từ triết học về đời sống, Tanabe nhận thấy triết học của Nishida thiếu mặt lịch sử và xã hội. Trong những tiểu luận như Luận lý về bản thể xã hội/Shakai Sonzai No Ronri ở những thập niên 30s khi phê phán luận lý về trường sở của Nishida không chú ý tới vai trò trung gian/baikai của chủng/shu đã hình thành ra một luận lý tương chiếu là luận lý về chủng của Tanabe, đặc biệt là trong tác phẩm Biện chứng của luận lý chủng/Shu no ronri no benshō như một thiết bị để nhận thức bản thể xã hội. Dường như trong khi nghiên cứu Hegel và Marx, Tanabe đã sớm nhận thức được luận lý chủng khai triển từ một bản thể luận xã hội trước Lukács trong phạm trù chủng ở đây là Nhà nước trong biên khảo Luận lý về bản thể Nhà nước/Kokkateki sonzai no ronri (1938). Ông khẳng định: Luận lý chủng là một luận lý biện chứng... nghĩa là vừa là luận lý đồng thời lại phủ nhận luận lý không thể diễn đạt bằng những nguyên tắc cơ bản của luận lý đồng nhất và bất mâu thuẫn. Hướng đi này đưa ông chú trọng đến những vấn đề thực tiễn, và thành quả là vào thời hậu chiến với thảm bại của nước Nhật, ông đã viết tác phẩm chính Triết học như một Sám hối/Zangedō Toshite no Tetsugaku (1945)(18), như tên gọi của nó "sám hối/zangedō" lấy cảm hứng từ ý niệm metanoia/metanoia (tôi ngờ là trong giai đoạn ông quay về với những vấn đề của triết học tôn giáo, đối thoại với Shinran (1173-1262) của Tịnh độ Phật giáo, Thiên chúa giáo và những nhà tư tưởng phương tây như Eckhart, Kant, Schelling, Kierkegaard, Heidegger...ông đã đọc Schopenhauer, chương viết về Đạo đức trong Thế giới như thể Ý chí và Biểu tượng trong đó Schopenhauer đã nói đến sám hối qua luận bàn về Phật giáo, Ấn giáo và Thiên chúa giáo)(19). Sám hối hay cải tâm là phủ định của ác và trở lại vô tuyệt đối. Tanabe viết trên cơ sở phi triết học: "Con đường sám hối/zangedō dẫn đến một triết học không là triết học, triết học như thể tự hiện cái ý thức sám hối; đã từ lâu tôi không theo đuổi triết học nữa, mà đúng ra là sám hối tư duy qua tôi." Phi triết học phát kiến trên cơ sở thực tiễn của Tha lực/tariki. Kinh nghiệm sám hối qua phủ định cái chết ngã lực, cải tâm và tái sinh như ông nói "tôi đã chết ở triết học và phục sinh nhờ sám hối" qua tha lực, đó là vô tuyệt đối. Cho nên, trong khi phê phán triết học Nishida không bàn đến nhân sinh, xã hội, lịch sử, sau cùng Tanabe vẫn trở về một điểm chung với Nishida là tính Vô tuyệt đối, phân biệt họ với truyền thống triết học phương tây, đồng thời cũng là khởi điểm cơ sở tư tưởng của họ trong khi tiến gần với triết học tây phương.

Nishitani Keiji là thế hệ thứ ba của trường phái Kyoto, nhưng cũng là học trò trực tiếp của Nishida, khởi sự với luận án về Schelling. Ông cũng theo học ở Freiburg, trực tiếp với Heidegger, trong thời gian Heidegger đang thuyết giảng về Nietzsche. Tác phẩm chính của Nishitani là Tôn giáo là gì?/ Shūkyō to wa nanika (1962)(20) luận về vấn đề cơ bản nêu trên: tính Vô. Ở đây, Nishitani trực tiếp đối diện với một nguồn suối tư tưởng phương đông là Thiên Phật giáo và chủ nghĩa hư vô ở phương tây. Nishitani xác định mối quan hệ triết học hiện đại với chủ nghĩa Mác cũng như chủ nghĩa duy lý khoa học:

Đối với tôi, vấn đề về chủ nghĩa hư vô hiện đại nơi Nietzsche và nhiều người khác liên hệ sâu xa với mọi vấn đề này. Tôi tin chắc là vấn đề chủ nghĩa hư vô nằm trong cốt lõi của mối ác cảm lẫn nhau giữa tôn giáo và khoa học. Chính vì điều đó đã cho tôi nhập cuộc triết học từ một khởi điểm càng lớn rộng cho đến bao dung gần như mọi sự.

Sự đối lập giữa hữu và vô tương đối như đã nói đến ở trên chỉ có thể vượt bằng việc khai phá đến tận cùng cái vô, nghĩa là trở về tính Vô tuyệt đối. Trong việc tìm hiểu tính Vô, Nishitani dùng một từ lấy ở Phật giáo: Sūnyatā. Trong cuộc sống hàng ngày, ta có thể kiểm nghiệm được nó, từ người bạn thân nhất cũng là một người xa lạ với ta, thậm chí đến ngay bông hoa nở trong vườn, mọc lên từ một hạt rồi lại trở về lòng đất, không quay

trở lại trong thế giới hiện hữu này. Quả thực ta không biết nó đến từ đâu và biến đi về đâu, đằng sau nó là một hư vô tuyệt đối. Lấy lại một điển ngữ của Heidegger: Das Nicht nichtet - hữu của hiện thể tự vén mở trong Vô vô hóa, Nishitani giải thích, trên trường hư vô, mọi sự vật không còn là khách thể, ở đó chủ thể trở nên nhiều chủ thể tính hơn, đồng thời mọi sự hiện ra đồng thuận với cái như vậy. Qua suốt lịch sử tư tưởng phương tây, từ thời cổ đại Hy Lạp đến ngày nay, nghịch lý của biểu tượng mối quan hệ chủ thể và khách thể là ở chỗ đó.

Đối với Yuasa Yasuo, cùng với sự sinh thành của triết học hiện đại, lý luận về thân xác thể hiện khu biệt giữa hai lối đặt vấn đề: ở tây phương là hỏi về quan hệ giữ tâm và thể là gì, trong khi ở đông phương là hỏi làm thế nào mối quan hệ giữa tâm và thể trở thành.

Watsuji Tetsurō đã xây dựng một đạo đức mà ông gọi là khoa học của nhân gian/ningen, sau khi đọc Sein und Zeit của Heidegger vào năm 1927 vào thời gian ông theo học ở Đại học Berlin và nhận xét là mặc dầu Heidegger coi cấu trúc của hiện hữu con người như thể thời tính rất đặc sắc nhưng đã không biết đến không gian tính, trong khi con người như một hữu-tại-thể phải có nguồn rễ từ đất, được định hình trong những điều kiện khí hậu tự nhiên. Đó là lý do Watsuji đã viết tác phẩm Khí hậu/Fudo: ningengakuteki na kōsatsu. Ông nhận định:

Thời tính không thể là một chân thời tính trừ phi kết hợp với không gian tính. Lý do mà Heidegger dừng lại đó là vì Hiện thể/Dasein giới hạn nơi cá thể. Ông chỉ coi nhân gian như Hữu của cá nhân/hito. Đây chỉ là một mặt trừu tượng khi chúng ta xem xét con người theo hai cấu trúc là cả cá thể lẫn xã hội...

Trong tác phẩm Luân lý/Rinrigaku (1937, 1942, 1949), Watsuji đã nói đến mối quan hệ hỗ tương giữa thời tính và không gian tính trong cấu trúc của nhân gian tồn tại/ningen sonzai. Mọi hiện hữu cơ bản phải có một trường sở trong không gian, thống nhất tâm/thân. Tuy chịu ảnh hưởng phương pháp lãnh hội của Dilthey và nhận thức hữu thường nhật trong phân tích về hiện thể của Heidegger, Watsuji đã bước đầu chỉ ra một hướng khác biệt với truyền thống triết học phương tây ở chỗ quan tâm đến mối liên hệ nhân gian và tự nhiên, tâm và thân là con đường mở ra của Yuasa Yasuo sau này.

Yuasa trong lời giới thiệu cho tác phẩm Thân thể:Luận thí phương đông về tâm thân/Shintai:Toyōteki shinshinron no kokoromi (1977) bản Anh ngữ(21) đã dẫn Nishida Kitarō:

Không cần phải nói cũng thấy là nhiều điều được đánh giá và học hỏi từ sự phát triển của văn hóa phương Tây, coi hình tượng là hiện hữu và hình thành là thiện. Tuy nhiên ở cơ sở của văn hóa phương Đông đã nuôi dưỡng tiền nhân ta hàng ngàn năm, há không phải có một điều như là nhìn hình tượng của cái vô hình và nghe âm thanh của cái vô thanh sao? Tâm trí của chúng ta trông đợi ở điều này.

Yuasa bày tỏ động lực chính đưa ông quan tâm đến một lý luận về thân thể nằm trong việc nghiên cứu triết học Nhật hiện đại. Nếu so với triết học châu Âu, chúng ta thấy Watsuji đồng thời với Heidegger, Nishida gần tuổi Husserl; tuy họ chịu ảnh hưởng triết học châu Âu, nhưng đó là một triết học đông phương trong hình thức hiện đại.

Thực sự, những khái niệm Vô, Không/Sūnyatā, Thiền/Zen đã du nhập triết học phương tây, tạo ảnh hưởng hỗ tương.

Nhìn chung vào thực tại xã hội hiện đại, Yuasa nhận xét là sự tiến bộ của khoa học kỹ thuật đã chỉ ra số phận của loài người có hai mặt: mặt sáng cho thấy tương lai rực rỡ, hạnh phúc tràn trề do khoa học kỹ thuật mang lại và mặt tối của quyền lực có thể hủy diệt thế giới và nhân loại. Ông cũng chỉ ra những khác biệt giữa những phương pháp tư

duy truyền thống ở Đông và Tây. Khoa học hiện đại khởi sự từ cách mạng trong thiên văn học và vật lý học, cùng với lưỡng phân tâm vật của Descartes đã hình thành một kiểu mẫu nhận thức mọi hiện tượng dựa trên phương pháp nghiên cứu những hiện tượng vật lý, kể cả những khoa học tìm hiểu ứng xử và phản ứng của người và động vật. Yuasa gọi nghiên cứu khoa học thực nghiệm này là khoa học khách quan chủ nghĩa/kyakkanshugiteki kagaku, đối lập với khoa học chủ quan chủ nghĩa/shukanshugiteki kagaku dựa trên quan điểm điều tra cơ chế của những hiện tượng kinh nghiệm mà vẫn duy trì chức năng của tinh thần. Ông cũng dẫn nhận định của Jung về phương pháp tu hành/shugyôhò của phương đông là một khoa học theo viễn tượng này.

Yuasa khởi từ quan điểm của Nishida về thân thể: □ Một thân thể là cái gì được nhìn cũng như nhìn□, có nghĩa như một chủ thể đồng thời lại là khách thể bởi vì người là một hữu-tại-thể. Quan điểm này tương tự như của Merleau-Ponty khi định nghĩa thân thể vừa là kẻ thấu thị/le voyant và khả thị/le visible. Sự khác biệt theo Yuasa ở chỗ Merleau-Ponty coi thân thể giữ một vị thế ưu tiên vì là khả thị gần với tự ngã, trong khi Nishida không quan niệm có vị thế này vì giả định thân thể khả thị như một khách thể cũng như những khách thể khác khi giả định sự hiện hữu của tha thể trong không gian.

Trong tác phẩm Khí, Tu hành, Thân thể/Ki, shugyô,shintai (1986), Yuasa Yasuo đã khai triển khái niệm Khí là một khái niệm then chốt của quan điểm triết học Trung hoa về con người và vũ trụ nhằm chỉ ra phương pháp tu hành của phương đông để liễu đạt sự thống nhất thân/tâm. Sự khác biệt giữa phương pháp tu hành như thiền định với khoa tâm lý thâm viễn (Depth psychology) ở chỗ khoa tâm lý này nhằm đưa từ chỗ bất bình thường về bình thường, trong khi tu hành đưa từ chỗ bình thường lên phi thường. Khí tự bản chất là một lực duy nhất trong thân thể sinh động mang những đặc tính của tâm lý và vật lý. Luyện khí công/qigòng chẳng hạn là một phương pháp tái lập mối tương hợp giữa thân thể con người với ngoại giới mà khoa học hiện đại không thực hành vì theo Yuasa “luận lý của khoa học chia cách với đời sống con người” do không quan tâm đến sự thống nhất thân-tâm. Thân thể con người là cái chuyên chở Đạo thuộc về hình nhi thượng học (phương tây quen gọi là siêu hình học), mà khí thực hiện chức năng bất khả thị này.

Hành trạng từ Tây sang Đông

Trong phần dẫn nhập ở trên, tôi đã nói đến những người tây phương đầu tiên tìm hiểu tư tưởng phương đông. Những hạn chế về ngôn ngữ, ý đồ truyền giáo và âm mưu thực dân đã làm sai lệch những nhận thức về cả hai phía.

Khi viết về ông thầy của mình, Nishitani Keiji đưa ra một ghi nhận họ là những người kế thừa hai nền văn hóa hoàn toàn khác biệt, có một ưu đãi mà người tây phương không có là “đặt để những cơ sở mới cho truyền thống triết học tây phương”, đồng thời mang một trách nhiệm nặng nề là “thiết lập những cơ sở cho một thế giới đang sinh thành, một thế giới thống nhất vượt lên trên những khu biệt giữa Đông và Tây.”(22)

Trong dịp viếng thăm ngôi chùa Seionji ở Uenohara, Michel Foucault có trả lời một nhà tu biên tập của tạp chí Phật giáo Shunjû trong cuộc phỏng vấn như sau:

Hỏi: Về vấn đề khủng hoảng của tư tưởng Tây phương ngày nay đang thống trị châu Âu, ông có nghĩ là tư tưởng Đông phương có thể giúp cho việc xét lại tư tưởng Tây phương không? Điều tôi muốn nói là ông có nghĩ là tư tưởng Đông phương trong một đường lối nhất định có thể để cho Tây phương tìm ra một con đường mới?

Foucault: Nghiệm xét lại những vấn đề này có thể bằng nhiều ngả khác nhau, qua phân tâm học, nhân học và phân tích lịch sử. Và tôi cũng nghĩ là nghiệm xét lại có thể bằng việc đối đầu giữa tư tưởng Tây phương với tư tưởng Đông phương.

Quả thực tư tưởng Âu châu đang ở một ngã rẽ. Ngã rẽ này trên bình diện lịch sử không gì khác hơn là cáo chung của chủ nghĩa đế quốc. Khủng hoảng của tư tưởng Tây phương đồng nhất với cáo chung của chủ nghĩa đế quốc. Khủng hoảng này không tạo ra triết gia xuất sắc nào mang ý nghĩa cuộc khủng hoảng này. Đối với tư tưởng Tây phương trong khủng hoảng biểu hiện qua những diễn ngôn có thể rất thú vị, nhưng chẳng đặc biệt hay lạ thường gì cả. Không có triết gia nào đánh dấu mốc thời kỳ này. Bởi nó là cáo chung của thời đại triết học Tây phương. Thế nên, nếu triết học vị lai có hiện hữu, nó phải phát sinh ra ngoài châu Âu hay cũng phải sinh ra từ thành quả của những gập gở và ảnh hưởng qua lại của châu Âu và ngoài châu Âu(23).

Mặt khác những người như Hans-Georg Gadamer tỏ ý nghi ngờ việc chọn con đường tư tưởng Đông phương khi ông luận về khả năng vượt siêu hình học của Heidegger:

Có thể hướng đi của tư tưởng Đông phương cũng không từ một chọn lựa tự do. Đúng ra có thể là do hoàn cảnh là không có xây dựng ngữ pháp của chủ ngữ và vị ngữ hiện diện để lái tư tưởng Đông phương vào siêu hình học của bản thể và ngẫu nhiên. Cho nên không lấy làm lạ nếu ta có thể thấy trong hành trình của Heidegger trở lại khởi đầu một điều gì do bị mê hoặc bởi tư tưởng Đông phương, và ngay cả khi ông tìm ra những bước xuống ngả đường ấy với sự giúp đỡ của những vị khách Nhật và Hoa - vô vọng(24).

Có phải con đường vào ngả đông phương là vô vọng? Không thể.

Thế kỷ XX đánh dấu một phát triển nở rộ những học giả nghiên cứu mọi tài nguyên văn hóa Đông phương, chỉ giới hạn ở đây trong lãnh vực triết học. Những nguồn suối tư tưởng ấy tập trung trên ba địa bàn: Ấn, Trung hoa và Nhật. Những học giả này thì nhiều vô số, tôi chỉ kể vài trường hợp tiêu biểu như Roger-Pol Droit về Ấn(25), Roger Ames, Angus C. Graham, Heinz Roetz về Trung hoa, James Heisig, Jacynthe Tremblay, Robert Carter về Nhật...Những khó khăn về việc hội nhập văn hóa cũng là một vấn đề. Chẳng hạn, tranh luận chung quanh triết học của Thiệu Ung về vấn đề có tư tưởng luân lý hay không(26), có thể do việc sử dụng những phạm trù triết học tây phương làm quy chiếu? Ngoài ra còn nhiều công trình tỷ giảo giữa tư tưởng Long thọ (Nàgàrjuna), Nishida với các triết gia tây phương, hay Spinoza, Heidegger, Sartre, Derrida... với những tư tưởng đông phương. Một vấn đề khác là vị trí của tư tưởng đông phương thường bị bỏ quên trong những bộ Lịch sử triết học do học giả tây phương trước tác, hoặc nêu vấn đề đưa triết học đông phương vào chương trình dạy triết ở Đại học và Trung học.

Francois Jullien giải thích lý do tại sao ông học Hoa văn: ngôn ngữ này ở bên ngoài toàn bộ Ấn-Âu và khai thác một khả năng khác về văn tự (chủ ý, không chủ âm), một văn minh lâu đời không quan hệ gì với Âu tây, một trường hợp lý tưởng để suy nghĩ tư tưởng tây phương từ bên ngoài...(27)

Do đó có phản ứng của những nhà phê bình, như Paul Ricoeur hỏi: làm sao người ta có thể viết bằng tiếng pháp những quyển sách viện lý từ một cái nhìn từ bên ngoài, một hủy tạo từ bên ngoài? hay suy nghĩ hoa ngữ nhưng viết pháp ngữ? Dường như Jullien đã sớm bày tỏ cảm nghĩ này ngay từ sách đã dẫn: "khi tôi bắt đầu học triết học hy lạp, tôi không thể không chứng thực cái cảm nghĩ lạ lùng là triết học này dường như quá thân quen để có thể hy vọng nhận thức nó...vì dầu có khác với chúng ta, tất cả những gì ràng buộc chúng ta hàm súc với tư tưởng hy lạp khiến chúng ta khó nhận ra cái độc đáo cũng như phát kiến."

Jullien trong khi tìm hiểu quan niệm kỳ thành/efficacité trong khai phá thiên hướng sự vật đã phát kiến khái niệm Thế/Shi xuyên suốt truyền thống triết học trung hoa(28).

Triết lý thiên hướng này nhằm chỉ ra Thế là then chốt liên hợp hai mặt của thực tại cũng như bất khả phân giữa lý và thể. Khái niệm âm/dương trong tự nhiên và chủ/thần trong xã hội hay những quan hệ khác như nam/nữ, trên/dưới, sáng/tối...biểu hiện nguyên lý tác động qua lại trong chữ Thế cho thấy quan niệm trung hoa không tách biệt phần khả năng/possibilité và hiện thực/réalité như người hy lạp vì trong xu thế của sự vật, tĩnh cũng là động, cấu trúc của thực tại luôn luôn ở trong quá trình. Đó cũng là tên tác phẩm *Procès ou Création, Une introduction à la pensée chinoise* (1989) của Jullien phát xuất từ tư tưởng dẫn đạo của Vương Phu Chi, nhà tư tưởng thời Minh Thanh ở thế kỷ XVII.

Trung hoa trước hết là một dân tộc nông nghiệp, gắn liền với đất nên trong thế giới quan của họ, tự nhiên là một quá trình liên tục và điều hòa, khoan đại vô tận. Vương Phu Chi quan niệm mọi người đều có kinh nghiệm về vòng tuần hoàn lớn của tự nhiên. Thiên địa chi đại đồng, sinh ra vạn vật. Thiên hà ngôn tai, như Khổng tử đã nói, theo Vương Phu Chi Trời cũng như thánh nhân không cần nói để biểu hiện cái toàn hảo. Trong cái mảy may của hiện thực đã vén lộ luận lý bất hoại của Quá trình. Đối với cái quá trình này Vương Phu Chi không coi đạo vượt khỏi hình khí, có hình rồi mới có hình nhi thượng; ông nói "hình nhi thượng là chưa có hình (l'invisible) mà theo nguyên tắc của trời không thể vượt qua, trời lấy nó mà biến hóa, người coi là tác dụng của tâm."(29) Cảm thông (influence par incitation) tạo nên cơ sở của mọi thực tại, phân biệt với cảm giác (sensation) như truyền thống tây phương quan niệm. Cảm phát sinh từ gặp gỡ tha nhân tự nguyên ủy là tiến tới, trong khi ngộ tạo phát triển cảm thông sinh ra từ khu biệt thúc đẩy quá trình hiện thực. Để có cảm thông, phải có khu biệt giữa những hiện thể, để có hợp mọi hiện thể phải có một cơ sở chung(30): đồng nhất giả định khác biệt và ngược lại(31). Đối với Vương Phu Chi, mọi khu biệt đều chủ yếu vì chính nó cho mọi biểu đạt hiện thể, là điều kiện của hòa hợp. Chính do cảm thông, mọi hiện thể có quan hệ qua lại với nhau, cho nên dục vọng không bị kết án mà phải xét quan hệ giữa lý tắc và dục vọng. Trật tự của "lý tắc" không thể hiện hữu tách rời trật tự của "dục", dục vọng vật chất cũng như tình dục tự nhiên hoàn thành cái chức năng lớn của thế giới. Ông cũng nói đạo trời không thể vô cảm mà lưu hành, chính trong quá trình lý dục là nguồn gốc của Tính, vừa là nguyên lý và cơ sở của thực tại.

Quan niệm về lý là quy luật vận động mọi sự vật thể hiện cái trật tự điều hòa(32), cho nên ông không ngần ngại nói đến cái nhất (l'un) đồng thời cũng nói đến tha (l'autre), nói đến sấm lại nói đến gió, nói đến mưa lại nói đến nắng, nói đến Trời đồng thời nói Đất. Cái cơ sở của quá trình này đã được phát biểu trong Kinh Dịch: Nhất âm, nhất dương gọi là Đạo, nhưng theo Vương Phu Chi, âm dương và đạo không phải là ba mà chỉ là hai: đạo không hiện hữu thêm vào quan hệ âm dương như hạn từ thứ ba(33) ; âm dương vừa tách rời vừa tương ứng, không tách rời khỏi đạo: chính vì vậy có thể nhận thức và chứng thực tính chân thực của khu biệt trong vận động của thực hữu đồng thời tính tha này chỉ là luân lưu và khai triển trong một sinh thành thường trực, vô thủy vô chung.

Jullien nhận định trong tư tưởng về quá trình này của Vương Phu Chi sinh ra một luận lý về tác động qua lại hỗ trợ và liên tục, tính lưỡng phân- tương ứng lập thành cấu trúc duy nhất và tuyệt đối của mọi thực hữu, phân biệt với tư tưởng về sáng tạo của phương tây. Quá trình này ngoài vòng những mâu thuẫn thường có ở tư tưởng về sáng tạo, nó không bao giờ đối lập "cái hiện hữu" với "cái không hiện hữu" mà chỉ có cái ẩn và cái hiện, cái bất kiến và khả thị hỗ tương lẫn nhau. Quan hệ khả thị và bất kiến (le rapport de l'invisible au visible), cái nhìn thấy và không thể nhìn thấy là quan hệ của tiềm ẩn với hiện thành của nó. Luận lý về quá trình này dẫn đến việc xét thể và dụng (Être constitutif/fonctionnement). Trong Chu Dịch ngoại truyện, Vương Phu Chi từng bàn đến "Đạo là thể ở trong vật mà sinh ra cái dụng"(34). Đạo sinh ra vạn vật tức là quá trình hiện thực hóa (actualisation) từ ẩn sang hiện. Về mặt nhân đạo, Jullien so sánh quan niệm của Kant trong câu nói bất hủ: Trời ngồi sao sáng ở bên trên tôi và luật đạo lý ở trong tôi(35), có thể dùng để diễn tả tư tưởng đạo lý của Vương Phu Chi vì một bên là đạo trời, một bên là đạo người từ một kinh nghiệm trực tiếp, có khác là ở Kant đạo Trời điều hòa trong lãnh vực khả giác còn luân lý thuần túy của lương tâm thuộc về vô hình,

trong khi đối với Vương Phu Chi không có sự chia cắt này vì đạo người nằm trong cái luân lưu tồn tục của đạo trời. Một đẳng duy tâm, một bên “duy vật”?

F. Jullien đã dành nguyên một chương để bàn về học thuyết của Vương Phu Chi có phải là một tư tưởng duy vật. Cũng phải xác minh ở đây, duy vật có thể hiểu theo hai nghĩa: một nghĩa ở vào thời đại của Vương Phu Chi và những nhà truyền giáo Cơ đốc với một nghĩa theo Marx và Engels. Cho nên trước hết phải hiểu quan niệm “vật chất” trong tư tưởng Vương Phu Chi như thế nào? Đó chính là âm và dương làm đầy toàn thể chỗ không mà không có gì hiện hữu ngoài chúng; hai mặt chính dẫn đến việc lý giải thực tại tuyệt đối phổ biến của âm dương là vật chất vì âm và dương là những khí sơ bản tự phát trong vận động (du khí), thứ nữa những khí này hỗ tương lẫn nhau tạo nên chất cấu thành mọi cá thể. Trong sách kể trên, Vương khẳng định vật chất không thể hủy diệt và từ năng lực vật chất có thể suy ra thực tại của Trời; cũng như Lucrèce nghĩ mọi sự hoàn thành không có can thiệp của thần, theo Vương những biến hóa tự phát của năng lực vật chất cũng không theo ý hướng hay chọn lựa nào đặc biệt (vô tâm chi hóa, vô trạch ư thi). Cũng như Trương Tải, Vương quan niệm có một nguồn nội tại của vận động (cơ) trong mọi vật, những hiện tượng thiên văn, khí tượng đều theo những nguyên tắc của tự nhiên, trong đó tính của dương là tán (dispersion), tính của âm là tụ (concentration), âm với dương chứa đựng nhau, những tinh tú trên trời là âm chứa trong dương, gió sấm là dương chứa trong âm. Cũng như Lucrèce và những nhà duy vật tây phương, giải thích tự nhiên làm tan đi nỗi sợ hãi của con người và làm thế giới dễ hiểu hơn. Tuy nhiên ở thời cổ đại tiền-Socrate chỉ mới đề ra những nguyên lý mà chưa có thực nghiệm như khoa học sau này, Vương cũng nêu ra phê phán Trương Tải ở chỗ là nếu trong công năng của tự nhiên tương ứng với những nguyên lý cũng chưa đạt tới thực tại(36), cần phải có những yêu cầu thực nghiệm cho nhận thức. Có thể coi tư tưởng của Vương gần với những nhà duy vật tây phương ở chỗ nhấn mạnh đến vai trò vật chất (“không phải ý thức xác định đời sống, nhưng đời sống xác định ý thức”), theo Jullien quả thực Vương đưa ra vấn đề một bên là trật tự của khí cụ, mặt khác là phương tiện sử dụng, thực hiện đạo, nhưng Đạo dựa vào khí cụ mà tồn tại, không phải ngược lại. Ví như không có cung thì không có đạo của người bắn cung, không có xe, ngựa thì không có đạo của người đánh xe. Chủ nghĩa duy vật của Vương không chỉ giới hạn ở lãnh vực vật lý mà ảnh hưởng đến quan niệm đạo đức và tính mệnh con người mà Đàm Tự Đồng ở cuối thế kỷ XIX coi ông là một nhà tiên khu vĩ đại.

Khái niệm quá trình và toàn diện của Vương, theo Jullien so sánh với học thuyết Mác-xít có nhiều điểm tương đồng như những biểu hiện thực tại sinh ra từ tác động qua lại âm dương phân bố thành những cặp đối lập, tuy nhiên nơi Vương, theo quan niệm tự điều hòa của Quá trình “không có lý nào là mâu thuẫn nhất định đối nghịch (Vô chung tương địch chi lý), mâu thuẫn này tự thâm thấu bằng cách tản vào lòng thái cực (nhĩ di tản nhưng phản ư thái hư). Ngược lại khái niệm quan hệ đối nghịch giúp cho nhận thức không chỉ những hiện tượng tự nhiên mà cả quan hệ của con người với ngoại giới, vì theo Vương cùng một luận lý; những nhân tố như “yêu”, “ghét” được lý giải không là những quyền năng tích cực, nhưng do cơ năng của quá trình mà ra. So với lịch sử của chủ nghĩa phương tây, quan niệm quá trình của Vương ở trình độ cao về tinh luyện liên lạc.

Le Pli/Tập dờ Tính thành

Pli là một khái niệm mới đưa vào triết học, ít ra cũng đã thấy trên sách vở của Deleuze, Jullien... Trong tác phẩm *Le Pli, Leibniz et le baroque* (1988), Deleuze nhận xét: Baroque [một xu hướng văn nghệ ở thế kỷ 17 và khoảng đầu tk 18 (ĐPQ)] không chế ra sự vật: đã có mọi nếp gấp đến từ phương Đông, những nếp gấp hy lạp, la mã, gô-tích, cổ điển...Cái nét của xu hướng Baroque là nếp gấp đi đến vô cùng...Khi Heidegger nỗ lực vượt ý hướng tính như một tất định qua thường nghiệm về quan hệ chủ thể-thế giới, ông cảm thấy định thức nổi tiếng của Leibniz về đơn tử (monade) không có cửa sổ là một con

đường để vượt này, bởi vì hiện thể/Dasein đã mở ra mọi thời và không cần cửa sổ để có khai mở(37). Deleuze phê phán Heidegger đã ngộ nhận điều kiện mở, đóng trong phát biểu của Leibniz, nghĩa là xác định một hữu vi thể giới thay vì một hữu vi trong thể giới(38). Theo Deleuze, Merleau-Ponty có nhạy cảm hơn về Leibniz khi ông này phát biểu trong Khả thị và bất kiến(1964) : Tâm hồn chúng ta không có cửa sổ, điều đó muốn nói In der Welt Sein.

F. Jullien đã nói đến khái niệm pli trong phần luận về chủ nghĩa duy vật của Vương Phu Chi, đồng thời phân minh sự khác biệt khi đi xác định vấn đề duy vật này:

Đặt vấn đề về tình trạng vật chất một cách minh bạch như trong triết học tây phương chỉ có ý nghĩa ở phương Tây trong quan hệ với câu hỏi chung của chúng ta - một cách rất ráo rối với chúng ta (vì nó chi phối mọi sự khác) - về những quan hệ giữa "hữu" và "tư duy"...song để đánh giá nội dung "duy vật" trong tư tưởng của Vương thì câu hỏi này không thể nghĩ như vậy ở khởi đầu của truyền thống trung hoa. Không phải vì "quên lãng" hay "vô thức" (như Hegel nghĩ), mà đơn giản là vì tìm hiểu cái thực ở hướng đi khác. Chính nếp gấp nguyên ủy do tư tưởng khác biệt trong trường hợp này, "cái thực" không chất vấn "ý thức" khởi từ phạm trù "hữu" (như đối đầu giữa hữu và tư duy theo tây phương) - chính từ ngữ "hữu" cũng không hiện hữu như vật trong tiếng hoa - nhưng như thể "lưu hành" và "công năng".

Tư tưởng về chân không nơi Vương hay tư tưởng trung hoa nói chung cũng khác với quan niệm duy vật tây phương (từ thời cổ đại), vì dựa trên quan điểm kỳ thành, cho nên không thể có so sánh ở đây. Tuy Vương tự cơ bản không truy cứu theo nề nếp (pli) phát triển ở phương tây của chủ nghĩa duy vật về vấn đề quan hệ giữa hữu và tư duy, nhưng cách truy vấn của ông cũng có chọn lựa căn bản duy vật khi xét ưu thế của khách ngữ trên chủ ngữ, của hữu trên tư duy, của tự nhiên trên tinh thần, như đã bàn đến ở trên.

Tưởng cũng cần bổ sung nơi đây về khái niệm Pli có thể tương đương với quan niệm Tập trong tư tưởng của Vương Phu Chi: trong Thượng thư dẫn nghĩa, ông xác định: Tập hình thành cùng với Tính (tập dữ hình thành), ông lại nói Khí (tương đương với vật chất/hulè) thay đổi theo Tập(39).

Trở lại với phê phán của Ricoeur, có thể coi như đại biểu của xu hướng triết học tây phương truyền thống thông diễn học, khi ông này nêu ra một số những vấn nạn về con đường nghiên cứu triết học phương đông kiểu Jullien(40):

Ông cho vấn đề lớn là có phải Tây phương là cái đối diện của tác gia môn ra khỏi đường lối thủ cựu? khi Jullien nói đến nề nếp/pli. Nếp này dấu ở trình tự nào? Làm sao có thể thông dịch cái tư tưởng mà những quan niệm lý tính dị dạng? Nhất là những câu thúc về ngữ học, ở sự vắng mặt động từ "être" và những thời động từ?

Ricoeur cho là cái nghịch lý văn tự trong công trình của Jullien ở chỗ trình bày một tư tưởng của bên ngoài trong ngôn ngữ của bên trong. Theo ông ngoài từ âm/dương đôi khi có nói trong tiếng Pháp, làm thế nào văn tự này khả dĩ để tác giả là một nhà Hoa học có thể dùng để nghĩ tiếng hoa nhưng viết tiếng pháp?

Cuối cùng ông dẫn một đoạn văn của Jullien: "tư tưởng trung hoa không khởi từ chủ thể, nhưng từ hoàn cảnh, bởi vì nó luôn tiến hóa, là thời thể (moment-situation); tư tưởng hy lạp và âu châu không nói gì về thời thể nữa," để kết luận là ông chỉ thấy ẩn ngữ, chứ không thấy lối cũ, cũng tuyệt không đâu là nề nếp.

Phản ứng của Ricoeur có thể là từ quan điểm của một người trong cái nếp gấp tư duy truyền thống ở một trong hai đầu cực Đông hoặc cực Tây. Lỗi lầm này có thể từ những người chuyên biệt về một lĩnh vực, từ đó làm cơ sở phóng chiếu sang những lĩnh vực khác. Hoặc nằm trong lối mòn của "triết học dân tộc"(Ethnophilosophy). Đó cũng là phản

ứng của những người đầu tiên đi vào một địa bàn mới, như nơi trên tôi nêu kinh nghiệm đầu tiên của những người Nhật tiếp thụ triết học phương tây. Tuy nhiên, từ sự phát triển của trường phái Kyoto, những triết gia phương đông đã lĩnh hội những khái niệm tây phương nhuần nhuyễn trong chính việc trình bày tư tưởng triết lý riêng của họ. Ngày nay, những khái niệm phương đông, không phải chỉ có riêng khái niệm âm/dương, mà vô số những khái niệm khác như Sùnyatà/Không, Qi/Khí... đã nhập vào thuật ngữ triết học thế giới. Khái niệm Thể như Ricoeur bỏ ngõ trong đoạn văn dẫn trên ở trong văn hóa Hoa mà Jullien đã dành riêng một nghiên cứu. Thực sự, thông giao tư tưởng phải hiện thực, mới có cơ sở cho một triết học thế giới hình thành. Xứ yên nhi nghi chi vị dã.

(1). Tác phẩm *Les mots et les choses* xuất bản năm 1966 là một hiện tượng kỳ lạ trong cuộc đời Foucault vì trong khi những tác phẩm quan trọng khác của ông xuất bản trước đó bị đón tiếp thờ ơ, cuốn sách này khi ra mắt được tiếp nhận ồn ào và bán chạy.

(2) Trong chiều hướng này, bài viết không nói đến những sách vở dung tục về tôn giáo, chẳng hạn như của D.T. Suzuki v.v... Cũng cần phân biệt những tác phẩm triết học với những sách huyền bí học đông phương, đánh dấu sự ngộ nhận phổ biến của nhiều người tây phương.

(3) X. Triết học/phi triết học in *Gió Văn* số 1, tháng 4-2003.

(4) Trong một quyển sách thu tập tư liệu xuất bản năm 1687 *Confucius Sinarum Philosophus, sive Scientia Sinensis* ở ghi chú hình tượng mộc bản về Khổng tử: CUM FU CU sive CONFUCIUS, qui et honoris gratia CHUM NHIJ dicitur, Philosophorum sinensium Princeps; oriundus fuit ex oppias fuit ex oppias KIO FEU Provinciae XAN TUM (Khổng Phu Tử còn được tôn gọi là Trọng Ni là lãnh tụ của triết gia Trung quốc, nguyên quán ở huyện Khúc Phụ tỉnh Sơn Đông). Có thể nói, những giáo sĩ Dòng Tên đã chế ra từ Confucius để chỉ một danh xưng không có trong thời cổ đại về Khổng Khuru.

(5) Tin mới về Trung quốc ,Về sùng bái thể tục Khổng tử, Đàm luận về Thần học tự nhiên của người Trung quốc. Leibniz dẫn Kinh Dịch, Kinh Thi, Trung Dung và Tính lý Đại tuyển thư dựa trên những tư liệu Luận án Tôn giáo của Longobardi và Luận án Truyền giáo của Sainte-Marie.

(6) Trong những Nhận định về Lễ nghi và Tôn giáo Trung quốc, Leibniz viết: Tôi nghĩ bản chất của thần học cổ đại Trung hoa vẫn nguyên vẹn ...và có thể hòa hợp với những chân lý của Cơ đốc giáo.

(7) Phê phán của Hegel trong Những bài giảng về Lịch sử Triết học/*Vorlesungen uber die Geschichte der Philosophie*. Tư liệu Hegel dùng cũng là quyển sách dẫn trên, trong Chú thích IV, hay Hồi ký của Amiot.

(8) "cái sinh thành vĩnh cửu, nhưng không bao giờ là" Timaios 27d.

(9) *The Concept of Man*, Edited by S. Radhakrishnan and P.T. Raju gồm những bài viết của J. Wild, A.J. Heschel, W.T. Chan, P.T. Raju, Ernst Benz, Ibrahim Madkour. M.B. Mitin về khái niệm con người trong tư tưởng, Hy lạp, Do thái, Trung hoa, Ấn độ, Cơ đốc, Hồi giáo và Mác-xít.

(10) A. Bahm, *Comparative Philosophy, Western, Indian and Chinese Philosophies Compared*. Ý tưởng của Platon là nguyên mẫu của mọi vật, hay Aristote quan niệm chân lý có nghĩa là nói sự vật là cái nó là, và cái không thì không là. Khái niệm Satya ẩn là trực giác về cái đồng nhất với hữu thể (tự ngữ nghĩa, ya là hướng về cái hữu/sat). Khái niệm Thành hoa là thái độ tự nguyện chấp nhận sự vật là cái nó là, một xác quyết tuyệt đối.

(11) X. Triết học/Phi triết học (ĐPQ) trong *Gió Văn* tháng 4, 2003.

(12) David A. Dilworth, *Philosophy in World Perspective*.

(13) X. Lionel M. Jensen, *Manufacturing Confucianism*.

(14) Ở Việt nam, tư tưởng Nietzsche được giới thiệu qua những bài viết của Trần Hữu Độ, hay trên báo *La Cloche Fêlée* của Nguyễn An Ninh; ở Trung quốc qua "Sáng Tạo Xã" với những tên tuổi như Lỗ Tấn, Lý Thời Trinh (X. Marián Gálík, *The Genesis of Modern Chinese Literary Criticism* và David Kelly, *The Highest Chinadom: Nietzsche and the Chinese Mind, 1907-1989 in Nietzsche and Asian Thought*).

(15) X. Nhìn lại 100 năm triết học và văn chương trong Hành trạng tư tưởng giữa hai thế kỷ (ĐPQ).

(16) "Trường phái Kyoto"/Kyòtò-gakuha là tên gọi dường như xuất hiện lần đầu trên một bài báo của Tosaka Jun vào năm 1932 để chỉ những triết gia dạy tại Đại học Hoàng gia Kyoto như Nishida Kitarò (1870-1945), Tanabe Hajime (1885-1962), Nishitani Keiji (1900-1990) và những tên tuổi khác như Kòsaka Masaaki, Kòyama Iwao, Shimomura Toratarò, Suzuki Shigetaka; một vài nhân vật nổi tiếng khác như Watsuji Tetsurò, Kuki Shùzò cũng giảng dạy tại Đại học này trong cùng thời đại của Nishida và Tanabe được coi như ở ngoại vi. Nishitani năm 1977 xác nhận tên gọi này thoát tiên chỉ xuất hiện trên báo chí nhưng ngày nay trở thành một danh xưng quốc tế để chỉ một trường phái tư tưởng. Tên gọi đã chính thức đưa vào trong "Triết học-Tư tưởng Sự diễn" ấn bản Tokyo 1998.

(17) X. Nishitani, Nishida Kitarò: sono hito to shisò, bản dịch Anh ngữ của Yamamoto Seisaku và James W. Heisig.

(18) X. Tanabe Hajime, *Philosophy as Metanoetics*, bản dịch của Takeuchi Yoshinori với Valdo Viglielmo và James W. Heisig, 1986.

(19) Khái niệm metanoia kai afesis amaptiòn (Luke).

(20) Nishitani Keiji, *Religion and Nothingness*, bản dịch và giới thiệu của Jan Van Bragt, 1982. Nhan đề tác phẩm có đối với sự ưng thuận của tác giả.

(21) Yuasa Yasuo, *The Body, Toward an Eastern Mind-Body Theory*, do Nagatomo Shigenori và Thomas P. Kasulis chuyển ngữ, 1987.

(22) Câu trên dẫn từ sách của Nishitani viết về Nishida Kitarò, sdt. X. chú thích xvii. Câu sau dẫn bởi Bernard Stevens từ sách của Nishitani, *Triết học Nhật ngày nay/Gendai Nippon no tetsugaku*, 1967 trong bài "Une présentation de l'école de Kyoto" in trong *Etudes phénoménologiques*, No 18, 1993.

(23) X. "Michel Foucault et le zen: un séjour dans un temple zen" (1978) đăng trên tạp chí Phật giáo Nhật Shunjù, in lại trong *Dits et écrits*, III (1994).

(24) X. H.G. Gadamer, *Destruktion und Deconstruction* (1985), trong *Dialogue & Deconstruction* (1989).

(25) Mặc dù ông khá cực đoan trong lãnh vực này khi viết *L'oubli de l'Inde* (1989), trong đó ông phê phán những triết gia hiện đại như Husserl hay Heidegger chỉ chú trọng đến phương Đông là Trung hoa và Nhật, mà không nói đến Ấn độ. Ông gọi đây là một chứng kiện vong triết lý/*amnésie philosophique*.

(26) X. Don J. Wyatt, *The Recluse of Loyang* (1996) và Anne D. Birdwhistell, *Transition to Neo-Confucianism* (1989).

(27) X. F. Jullien, *Le Détour et l'Accès* (1995).

(28) X. Thiên hướng của sự vật (ĐPQ) trong *Tập san Triết*, số 2 tháng 6, 1996.

(29) Hình nhi thượng giả, đương vị kỳ hình, nhi ẩn nhiên hữu bất khả du chi thiên tắc, thiên dĩ chi hóa, nhi nhân dĩ vô tâm chi tác dụng.

(30) Duy kỳ bốn nhất, cố năng hợp.

(31) Phi dị tắc bất năng động; phi động tắc bất năng dị.

(32) Lý giả, thiên sở chiếu trước chi trật tự đã.

(33) Vương Phu Chi, *Chu Dịch ngoại truyện*, dẫn trong F. Jullien, *Procès ou Création*.

(34) Trong *Độc Tứ thư đại toàn thuyết*, Vương Phu Chi lấy ví dụ về giòng sông: Thể có thể nhìn thấy còn dụng thì không thể nhìn thấy; giòng sông chảy thì có thể nhìn thấy nhưng đạo thì không thể nhìn thấy. Nên giòng sông chảy là thể của đạo, mà đạo lấy giòng sông thiện làm dụng.

(35) *Der bestimmte Himmel über mir, und das moralische Gesetz in mir*.

(36) Thử dĩ lý thôi độ, phi kỳ thực đã.

(37) Khái niệm này dẫn trong *Những vấn đề cơ bản của hiện tượng luận*/*Die Grundprobleme der Phanomenologie* (1975) của Heidegger: Như một đơn tử, hiện thể không cần cửa sổ ngõ hầu trước hết nhìn ra bên ngoài, không phải vì như Leibniz nghĩ là mọi vật đã sẵn trong cái bọc của nó để mỗi đơn tử có thể tự khép kín trong bọc, nhưng bởi vì hiện thể đã sẵn ở bên ngoài trong bản chất siêu việt của nó.

(38) *Détermination d'un être-pour le monde au lieu d'un être-dans le monde*. Sdt.

(39) Thị cổ khí tùy tập dịch, nhi tập thả dĩ tính thành đã (trong *Độc Tứ thư đại toàn thuyết*, q.7).

(40) X. Paul Ricoeur, *Note sur Du "Temps"*, *Éléments d'une philosophie du vivre trong Dépayser la pensée, Dialogues hétérotopiques avec F. Jullien sur son usage philosophique de la Chine*, 2003.