

CHÍNH TRỊ DIỆN MẠO CỦA NHO GIÁO VÀ TÁC ĐỘNG CỦA NÓ ĐẾN SỰ HÀI HƯỚC CỦA NGƯỜI TRUNG QUỐC

WEIHE XU*

Lời người dịch: Weihe Xu (Hứa Vệ Hòa) là một học giả Hán học uy tín, hiện làm việc tại Hoa Kỳ. Các công trình của ông thường được đánh giá cao bởi sự tỉ mỉ trong việc tra cứu tư liệu gốc và khả năng diễn giải chúng dưới lăng kính chính trị - xã hội hiện đại. Trong số đó, bài viết “The Confucian Politics of Appearance and Its Impact on Chinese Humor”¹ là một nghiên cứu đặc sắc, mở ra hướng tiếp cận mới mẻ về sự giao thoa giữa đạo đức, văn hóa chính trị và mỹ học. Tác giả đã bóc tách lớp vỏ ngôn ngữ và nghi lễ Nho giáo để chỉ ra cách “chính trị diện mạo” định hình nên cấu trúc tư duy và phản ứng đối với cái hài của các bậc quân tử Trung Quốc xưa. Nghiên cứu này không chỉ cung cấp những biện giải sâu sắc đối với các diễn ngôn về lễ nghi, diện mạo trong xã hội Trung Quốc, mà còn gợi mở những hướng nghiên cứu so sánh thú vị về sự tồn tại của cái hài trong văn học và văn hóa Việt Nam vốn chịu ảnh hưởng tương đồng từ truyền thống Nho giáo. Đây là tài liệu tham khảo giá trị cho các nhà nghiên cứu văn hóa, triết học và lí luận văn học hiện nay.

Ngày nhận bài: 30.04.2026; ngày nhận bài sửa: 09.05.2026;

ngày duyệt đăng: 10.05.2026.

Trong xã hội Trung Quốc truyền thống, nhà nho có thái độ thận trọng với hài hước, đặc biệt là giữa các bậc quân tử. Người ủng hộ nhiệt thành cho tinh thần hài hước ở Trung Quốc thời hiện đại là Lâm Ngữ Đường (1895-1976), cho rằng sự thận trọng này bắt nguồn từ lễ giáo, bởi lễ giáo đã khiến người Trung Quốc thường mang “khuôn mặt nghiêm nghị”². Quả thực, đối với diện mạo và phong thái đúng mực của con người, lễ trước hết nhấn mạnh sự cung kính và trang nghiêm. Do có sự đối lập tự nhiên giữa cung kính/ trang nghiêm với tiếng cười/ sự hài hước, sức nặng to lớn của lễ trong vấn đề này đã khiến gương mặt người ta trở nên nghiêm nghị.

Mặc dù quan điểm này được chính Lâm Ngữ Đường nhắc lại và được nhiều người khác hưởng ứng³, nhưng nhận định của ông không chỉ cần nói rõ thêm mà còn đáng để nghiên cứu sâu hơn ở đây. Do lễ đòi hỏi người quân tử phải cung kính và trang nghiêm, đặc biệt khi xuất hiện trước công chúng, vì vậy khiến họ, hơn ai hết, có vẻ nghiêm nghị và thiếu hài hước ở nơi công cộng. Tuy nhiên, điều quan trọng hơn là Lâm Ngữ Đường dường như đã quên giải thích lí do tại sao ngay từ đầu lễ lại đặt nặng quá mức vào sự cung kính và trang nghiêm như thế.

* GS. – Đại học Middlebury (Hoa Kỳ). Email: wxu@middlebury.edu

¹ Công bố trên tạp chí *Philosophy East and West*, tập 54, số 4 (tháng 10, 2004), 514-532.

² Xem Lâm Ngữ Đường, “U mục tạp thoại,” *Lâm Ngữ Đường tuyển tập* (NXB Đồ Thư, 1969), 173, 177; và lời tựa của ông cho cuốn *Chinese Wit and Humor*, George Kao biên soạn (Coward-McCann, 1946), xxxi.

³ Xem David R. Knechtges, “Wit, Humor, and Satire in Early Chinese Literature (to A.D. 220),” *Monumenta Serica*, số 29 (1971): 81; Diêm Quảng Lâm, *Cái hài: Giữa cấm kỵ và buông lỏng* (Công ty xuất bản Văn hóa Quốc tế, 1989), 28, 113, 115; và Trần Hiếu Anh, *Bí mật của sự hài hước* (NXB Kịch nghệ Trung Quốc, 1989), 159, 161.

Do vậy, mục đích của tôi ở đây không phải là nghiên cứu bản thân sự hài hước của người Trung Quốc, mà đúng hơn, theo cách nói Tuân Tử (313-238 TCN), là “bàn cái căn nguyên” thái độ của người Trung Quốc trong truyền thống đối với sự hài hước¹. Tôi sẽ chứng minh rằng những quan niệm của người Trung Quốc xưa về diện mạo và phong thái xã hội là căn nguyên dẫn tới việc chính trị hóa diện mạo của Nho giáo và chính quan điểm chính trị về diện mạo này đã đòi hỏi lễ giáo phải nhấn mạnh vào sự cung kính và trang nghiêm.

Trong bốn phần thảo luận sau đây, phần thứ nhất sẽ trình bày ngắn gọn nội hàm và ngoại diên của một số thuật ngữ thường dùng để chỉ diện mạo trong cổ Hán ngữ. Phần hai và phần ba sẽ lần lượt làm rõ bốn giả định cơ bản làm nền tảng cho việc chính trị hóa diện mạo của Nho giáo và sự hoàn thiện của nó trong lễ. Phần cuối cùng thảo luận về hệ quả từ việc hạn chế sự hài hước theo quan điểm chính trị về diện mạo của Nho giáo.

[...] ²

II.

Các quan điểm chính trị về diện mạo của Nho giáo được xác lập dựa trên bốn giả định cơ bản. Giả định đầu tiên và cơ bản nhất là mọi sự vật hiện tượng đều có mối tương quan, đều bắt nguồn từ/ và là một phần của cái *Nhất* — tối thượng, dù nó được gọi là *Thái Nhất* 太一 hay Đạo 道 theo Đạo gia, *Thái cực* 太極 theo “Dịch truyện” hay *Không* 空 của Phật giáo, hoặc *Vô cực* 無極 hoặc *Thiên lý* 天理 theo Tân Nho gia. Những sự vật, hiện tượng này có quan hệ chặt chẽ không chỉ bởi tính tương đồng về nguồn gốc tối hậu mà còn bởi sự tương liên thông qua quá trình sinh thành, chuyển hóa và bổ sung lẫn nhau, mà nổi bật nhất là trong mối quan hệ tương hỗ của âm - dương. Chúng ta có thể nhận thấy “thuyết nhất nguyên động thông qua quan hệ biện chứng” này (theo cách nói của Trần Vinh Tiệp) trong triết lý âm - dương, ngũ hành; trong sự đồng nhất giữa thị - phi, hữu - vô của Trang tử, và mọi sự vật hiện tượng trong vũ trụ; trong cách nhìn nhận thế giới hiện tượng dưới nhãn quan tuyệt đối luận của Thiên thai tông hay trong những phát biểu của Tân Nho gia rằng: “Tự nhiên và con người nhất thể” và “thiên lý chỉ có một nhưng biểu hiện của nó thì muôn hình vạn trạng”³.

Niềm tin phát xuất từ nhất nguyên luận nêu trên là giả định cơ bản thứ hai: diện mạo đó tương liên với thực tại/ chân lý. Đối với người Trung Quốc cổ, thật khó để hình dung có một khoảng cách cố hữu giữa diện mạo và thực tại/ chân lý (như giữa khái niệm hiện tượng [phenomena] và vật tự nó [noumena] của Kant⁴), bởi trong mắt họ (ngoại trừ Trang tử⁵), những biểu hiện bên ngoài luôn biểu hiện thực tại/ chân lý bằng cách này hay cách khác. Hoa Nghiêm tông, tông phái Phật giáo thuần Trung Hoa, thậm chí tuyên bố rằng mọi hiện

¹ Tuân Huống, “Tĩnh ác,” trong *Tuân tử*, Cảnh Văn biên soạn (NXB Cổ tịch Thượng Hải, 1996), 255. Các trích dẫn từ sách *Tuân tử* đều được dẫn từ bản in này.

² Người dịch lược bỏ phần thứ nhất.

³ Xem thêm: *Quách Điểm Sở mộ trúc giản* 郭店楚墓竹简 (NXB Văn Vật, 1998), 13; *A Source Book in Chinese Philosophy*, Trần Vinh Tiệp biên soạn và dịch (Princeton University Press, 1963), 183, 184, 245, 246, 499, 524; và Kenneth K. S. Ch'en, *Buddhism: The Light of Asia* (Barron's Educational Series, 1968), 161-163.

⁴ Xem Immanuel Kant, Chương 3: Analytic of Principles, *Critique of Pure Reason*.

⁵ Xem chương “Thiên đạo” trong *Trang tử toàn dịch*, Trương Canh Quang biên soạn (NXB Nhân dân Quý Châu, 1991). Tại đây, tác giả phủ nhận một cách dứt khoát quan điểm cho rằng về bề ngoài (ngoại tướng) là sự biểu hiện tất yếu của thực tại/ chân lý.

tượng đều là biểu hiện đầy đủ và hoàn hảo của cái tuyệt đối¹. Ngược lại, người ta cũng có thể tin rằng thực tại/ chân lí luôn tự biểu hiện bằng cách này hay cách khác. Ví dụ, theo Lão tử, Đạo không chỉ là cái tượng không có vật thể mà vì sinh ra vạn vật, nên nó có tượng. Vậy chúng ta có thể không gọi những ảnh tượng này là ảnh tượng của thực tại/ chân lí (theo quan niệm của Đạo gia) hay sao?

Hơn nữa, đôi khi các ảnh tượng thực tại/ chân lí là do con người kiến tạo nên. Như được mô tả trong “Dịch truyện”, 64 quẻ trong *Chu dịch* là những ảnh tượng do con người tạo ra, hoặc chính xác hơn, tượng trưng cho thực tại/ chân lí của vũ trụ. Câu chuyện về việc tạo ra các quẻ dịch diễn ra như sau: được các lực lượng siêu nhiên phù trợ, các bậc thánh nhân đã sáng tạo ra các quẻ dịch bằng cách quan sát, thấu suốt, tái hiện thế giới hiện tượng; các ngài đã “xét hình dung của chúng, bắt chước mà tượng trưng các vật cùng tính cách của chúng, cho nên gọi là tượng” (*Chu dịch*). Mục đích của các bậc thánh nhân khi tạo ra các quẻ là “thông suốt cái đức của thần minh, điều hòa cái tình của vạn vật”, “thuận theo cái lẽ của tính mệnh” và cho biết đạo của trời, đạo của đất và đạo của người (*Chu dịch*).

Các bậc thánh nhân đã rất thành công trong nỗ lực sáng tạo này mà hệ quả là hệ thống quẻ dịch được khen ngợi là: “Khuôn theo trời đất, cho nên có thể bao dung được đạo của trời đất. Ngẩng lên mà xem thiên văn, cúi xuống mà xem địa lí, cho nên biết nguyên nhân của u minh. Suy nguyên từ trước, trở lại về sau nên biết cái thuyết sống chết... [Đạo của] Dịch rộng lớn thay! Nói về xa thì đạo ấy vô cùng; nói về gần thì đạo ấy tinh mà chính; nói về khoảng trong trời đất, thì đạo ấy gồm đủ cả” (*Chu dịch*).

Nói cách khác, Dịch “thâu tóm hết mọi việc có thể xảy ra trong thiên hạ”, sự trình hiện của nó gồm: văn 文, động 動, vụ 務, nghiệp 業, cố 故, chí 志, trách 蹟... (*Chu dịch*). Với các tác giả của “Dịch truyện”, Dịch dường như là mô hình thu nhỏ hoàn hảo của vũ trụ², một tiểu vũ trụ hoàn toàn tương ứng với đại vũ trụ về cả khía cạnh hình nhi thượng và hình nhi hạ³, và một “quả cầu pha lê” bao chứa, chỉ đạo, dẫn dắt và lý giải mọi sự vật, hiện tượng.

Về mặt nhận thức luận, nếu biểu hiện bên ngoài và thực tại/ chân lí có quan hệ với nhau, thì người ta có thể nhận thức thực tại/ chân lí qua biểu hiện bên ngoài. Theo “Dịch truyện”, đây chính là cách các bậc thánh nhân thâm nhập thực tại/ chân lí tối hậu của vũ trụ: trước khi tạo ra quẻ dịch, các ngài đã quan sát các hiện tượng của thế giới, sau khi có quẻ dịch, các ngài

¹ Ch'en, *Buddhism*, 163-164.

² Xem Phùng Hữu Lan, *A History of Chinese Philosophy*, tập 1, Derk Bodde dịch (Princeton University Press, 1952), 390.

³ Sự tương chiếu giữa tiểu vũ trụ và đại vũ trụ này là cách diễn đạt được mượn lại từ Gerald Swanson, người đã lưu ý rằng phép tương chiếu này là “một tiên giả định cơ bản của bộ *Kinh Dịch*”. Xem Gerald Swanson, “The Concept of Change in the Great Treatise,” trong *Exploration in Early Chinese Cosmology*, Henry Rosemont Jr. chủ biên (Scholars Press, 1984), 76. Xem thêm thảo luận của Joseph Needham về đại vũ trụ và tiểu vũ trụ liên quan đến *Chu dịch* trong *Science and Civilisation in China*, tập 2 (Cambridge University Press, 1956), 294-303. Hơn nữa, Franklin M. Doeringer cho rằng “cái vô hình” (vô hình/vô cực) và “cái hữu hình” (hữu hình/thái cực), hay “cái hiện tượng” và “cái phi hữu hạn” cấu thành nên hai phương diện của thực tại mà các tác giả của thiên “Hệ từ” đã hình dung; ông cũng so sánh chúng với khái niệm “cái không biểu hiện” (phi hiển/ hỗn mang) và “cái biểu hiện” (biểu hiển/ vũ trụ) của Mircea Eliade. Xem Franklin M. Doeringer, “The Gate in the Circle: A Paradigmatic Symbol in Early Chinese Cosmology,” *Philosophy East and West*, tập 32, số 3 (tháng 7, 1982): 310, 315, 316.

“thiết lập và quan sát các ảnh tượng (của quẻ dịch)”¹. Dù bằng cách nào, họ cũng thấu triệt các nguyên lí, bản chất và mệnh vận của vạn vật, cũng như về cái “cực phức tạp” (至蹟), “cực động” (至動), “cái đức tối cao” (至德), “cực tinh vi” (至精), “cực biến hóa” (至變) và “thần diệu tốt bậc” (至神) của vũ trụ (*Chu dịch*).

Nhưng sự biểu hiện thực tại/ chân lí trong diện mạo bên ngoài thường không trực tiếp, rõ ràng. Như Lão tử từng nói về hình trạng của Đạo, chúng thường “thấp thoáng mập mờ” (thiên 21, *Lão tử*). Đôi khi những biểu hiện này thậm chí còn có vẻ khác biệt hoặc che lấp thực tại/ chân lí. Do vậy, đôi khi rất khó trực tiếp nắm bắt thực tại/ chân lí thông qua diện mạo bên ngoài. Ngay cả Khổng tử cũng từng tự hỏi người lợi khẩu là bậc quân tử hay chỉ khoác lấy vẻ ngoài trang nghiêm.

Tuy nhiên, đối với Khổng tử và những người Trung Quốc cổ khác, sự không thống nhất bề ngoài giữa diện mạo và thực tại/ chân lí không cho thấy bằng cứ nào về sự phân tách nội tại giữa chúng; những biến dạng, sai lệch hay sự che khuất do diện mạo bên ngoài gây ra không nhất thiết che giấu thực tại/ chân lí. Đó là nguyên do Khổng tử có thể vẫn thấu suốt vẻ xảo ngôn lộng sắc của người khác để thấy rõ bản chất của họ – những kẻ ít lòng nhân (*Luận ngữ*). Hơn nữa, *Quách Điểm Sở mộ trúc giản* đã đưa ra hai xác quyết: i. “người ta không thể trá ngụy, có thể biết được”; ii. “xét cái biểu hiện của người ta, tình có thể lắm ư?”².

Nếu thực tại/ chân lí lẩn tránh người ta, nghĩa là nếu người ta không thể lĩnh hội thực tại/ chân lí thông qua diện mạo bên ngoài, thì đó là bởi họ không biết cách suy xét diện mạo bên ngoài. Nhận xét của Stephen Owen về tín niệm này của Nho gia đặc biệt sâu sắc: “một sự hợp tụ phức tạp của các tình huống có thể che đậy bất kỳ chân lí nội tại nào; nhưng nếu người ta biết cách nhìn nhận, chân lí nội tại đó vẫn hiện hữu trong các hiện tượng ngoại tại”³. Điều này gián tiếp xác nhận diện mạo bên ngoài luôn phản ánh thực tại/ chân lí, dù bằng cách này hay cách khác. Do đó, việc ai đó giả bộ hoặc trá ngụy luôn phản bội lại mong muốn giả bộ hoặc lừa gạt của người ấy, và do vậy vô tình vạch trần điều gì đó về nhân cách thực của người ấy, miễn là ta biết cách quan sát hoặc lắng nghe⁴.

Nhưng không phải ai cũng biết cách, hoặc có thể nhìn thấy hoặc nghe được thực tại/chân lí qua diện mạo bên ngoài. Hơn nữa, cũng không dễ để làm được điều này. “Dịch truyện” nói rằng thánh nhân có thể thâm nhập thực tại/ chân lí qua thế giới hiện tượng không chỉ bởi sự phù trợ của thần thánh và trí tuệ của hiền triết mà còn bởi các ngài “biết được sâu và xét được tinh vi”. Mặt khác, Khổng tử và Mạnh tử dường như cho rằng sự sáng suốt và khả năng hiểu biết cách quan sát và lắng nghe của con người có khả năng dẫn người ta đến với thực tại/ chân lí, đặc biệt là trong việc hiểu về người khác.

Khổng tử lưu ý hai cách tiếp cận để biết về một người: “nhìn việc làm của người, xem nguyên do [việc làm] của người, xét sự an vui trong việc làm của người” và “hiều lời nói của

¹ Needham có lẽ cũng đã lưu ý đến điều này khi ông nhận định rằng bộ *Kinh Dịch* đã “dẫn đến một sự cách điệu hóa các khái niệm, gần tương tự như những sự cách điệu hóa từng xảy ra trong các loại hình nghệ thuật ở một số thời đại, và điều này cuối cùng đã ngăn cản các họa sĩ nhìn vào bản thể của Tự nhiên”. Xem Needham, *Science and Civilisation in China*, 336.

² *Quách Điểm Sở mộ trúc giản*, 180, 183.

³ Stephen Owen, *Readings in Chinese Literary Thought* (Council on East Asian Studies, Harvard University Press, 1992), 21.

⁴ Như trên, 23.

người”. Không từ khăng định rằng “không hiểu lời nói của người, không có cách nào để biết người đó” và rằng một trong những đặc điểm của người đã thông suốt là khả năng “xét rõ lời nói mà nhìn rõ được hình sắc” của người khác (*Luận ngữ*). Như đã đề cập ở trên, Mạnh tử cho rằng người ta nên nghe lời nói của người, nhìn con người của người: “Con người không thể che giấu điều xấu của người ta. Trong lòng trung chính thì con người sáng sủa, trong lòng bất chính thì con người lờ mờ” (*Mạnh tử*). Khi được hỏi thế nào là “hiểu lời nói của người”, Mạnh tử trả lời: “Nghe lời nói lệch lạc thì biết có chỗ che giấu. Nghe lời thâm tình thì biết có chỗ chìm đắm. Nghe lời thoái thác thì biết có chỗ cùng lý” (*Mạnh tử*). Tương tự như vậy, “Dịch truyện” khẳng định: “[Kẻ] sắp làm phản thì lời lẽ gian trá, trong lòng nghi hoặc thì lời nói lung tung. Kẻ nóng nảy thì nhiều lời, người tốt thì ít lời. Kẻ giả dối thì lời nói không thực, kẻ không giữ vững chí thì lời nói quanh co” (*Chu dịch*). Dạng thức “tâm lý học ngôn ngữ” này làm rõ cơ sở lý luận căn bản của việc “hiểu rõ lời nói” của Khổng tử, bởi lời nói của một người nhất định biểu thị tâm/trí và bản tính của họ, do đó, thông qua lời ai đó nói, chúng ta có thể biết tính cách thực sự của người ấy. Lối lập luận này không chỉ hàm ý mối tương quan giữa biểu hiện bên ngoài và thực tại/ chân lý mà còn giả định một liên hệ tất yếu giữa diện mạo bên ngoài và tính cách bên trong của con người.

Do vậy, giả định thứ ba về quan điểm chính trị của Nho giáo đối với diện mạo là cái bên trong nhất định cho biết về cái bên ngoài, cái bên ngoài - dù đôi khi mơ hồ - nhất định thể hiện cái bên trong¹, và cái bên ngoài có thể bồi dưỡng và thay đổi cái bên trong. Những trích dẫn ở trên từ lời của Khổng tử, Mạnh tử, “Dịch truyện” và *Lễ ký* cũng chứng thực cho hai mệnh đề đầu tiên của giả định này². Một số nhận định từ các kinh điển cũng đáng để bổ sung thêm: i. “Tác phong trang nghiêm và tôn quý là biểu hiện hoặc nền tảng của đức hạnh”; ii. “Tâm ở bên trong (một người) nhưng không thể bị che đậy, nó được thể hiện ra bên ngoài qua diện mạo và hiện rõ trên nét mặt của người đó”; iii. “Cái bên trong phải mang hình thức bên ngoài”, “bản tính của bậc quân tử là nhân, nghĩa, lễ, trí có căn rễ từ tâm nhưng được biểu hiện thuần khiết và sáng rõ ra ngoài, hiện lên trên gương mặt, tràn đầy ở lưng, trải khắp tứ chi - vốn không thể nói nhưng được bộc lộ ra”; iv. “Nếu (cảm giác) chân thật nằm bên trong con người thì trực giác sẽ bộc lộ nó ra bên ngoài”; v. Sự chân thành ở trong nhưng mang lấy hình thức bên ngoài”; vi. Khi lễ nhạc tác động tới nội tâm thì hiệu quả của nó sẽ được thể hiện ra bên ngoài”³.

Mệnh đề cần được làm rõ thêm là mệnh đề cuối cùng trong giả định đang được bàn đến: Cụ thể, sự trình hiện ra bên ngoài của một người có thể ảnh hưởng không chỉ đến phẩm chất nội tâm của anh ta mà còn tác động đến diện mạo cũng như nội tâm của người khác. Mệnh đề này chứng tỏ nó là tín niệm trực tiếp (hơn) dẫn đến sự chính trị hóa diện mạo của Nho giáo. Trong khi “Dịch truyện” đưa ra một ví dụ tiêu cực cho niềm tin này – “trau chuốt sắc đẹp là dụ

¹ Tuy nhiên, có lúc sách *Lễ ký* dường như mâu thuẫn với quan niệm này khi cho rằng: “Lòng người sâu kín đến mức không thể dò thấu. Những yêu ghét vốn tồn tại trong tâm khảm con người, và do đó không biểu lộ ra ngoài nét mặt”. Xem chương “Lễ vận” trong *Lễ ký*.

² Stephen Owen cũng đã đưa ra một thảo luận sâu sắc về chủ đề này. Xem Owen, *Reading in Chinese Literary Thought*, 19-23.

³ Xem: *Kinh Thi*, bài số 256; các chương “Tâm thuật hạ” và “Nội nghiệp” trong sách *Quản tử*, Trần Vĩnh Hán biên soạn (NXB Quản lý Kinh tế, 1999), 493, 571; sách *Mạnh Tử*; chương “Ngư phụ” trong *Trang Tử toàn dịch*, 573; các chương “Văn Vương thể tử” và “Đại học” trong *Lễ ký*.

đỗ dâm dục” thì Quân tử cung cấp một ví dụ tích cực cho tín niệm này: “Sửa sang hình dung để tu dưỡng đức hạnh”. Theo các tác giả của chương “Tâm thuật hạ” và “Nội nghiệp” trong sách *Quân tử*, nếu diện mạo của một người không đoan chính, đức hạnh sẽ bất cập; nhưng nếu người ta chỉnh đốn dung mạo cho “nghiêm trang, kính cẩn thì tinh thần sẽ an định”¹.

Niềm tin rằng cái bên ngoài có thể vun bồi và thay đổi cái bên trong cũng là cơ sở cho quan niệm của Nho giáo về quyền cai trị và lễ nghi. Như Chad Hansen đã chỉ ra, tâm lý học đạo đức Nho gia dẫn tới nền chính trị-luân lý theo kiểu “noi gương”. Khi bậc quân vương cai trị bằng mẫu hình đạo đức của mình, “mẫu hình đạo đức của quân vương chắc chắn sẽ dẫn đến thái bình và hòa hợp, bởi dân chúng sẽ bị thu hút để noi theo theo đức hạnh của bậc cai trị; và khi làm như vậy sẽ vun bồi tâm tính đạo đức của chính họ”². Đối với Mạnh tử và Tuân tử, những ước thúc bên ngoài có thể vun bồi tâm tính đạo đức của con người chính là lễ. Mạnh tử cho rằng mặc dù bản tính con người vốn là thiện, nhưng do tác động bên ngoài, con người thường đánh mất đức tốt ban đầu ấy. Tuy nhiên, người ta có thể phục nguyên tính thiện đã mất bằng “con đường học vấn”, nghĩa là bằng việc suy tư và học tập nghĩa và lễ, bởi “nghĩa là con đường, lễ là cửa”; điều cốt yếu cần học là “quy củ” (規矩, nghĩa đen là dụng cụ để vẽ hình tròn và dụng cụ để vẽ hình vuông) và lễ chính là chiếc thước tròn, thước vuông đó (*Mạnh tử*). Mặc dù có quan niệm khác về bản tính con người, Tuân tử cũng có cùng niềm tin về sức mạnh của lễ trong việc làm cho con người trở nên thiện lương. Ông cho rằng để xây dựng một xã hội công bằng và trật tự thì buộc phải “uốn nắn, sửa đổi” bản tính con người từ bên ngoài. Đó là lý do những bậc thánh vương đời trước thiết lập chính nghĩa, luật pháp, thể chế và lễ nghi. Tuân tử viết: “Tính ác của người đời nay tất phải đợi thánh vương cai trị, lễ nghĩa giáo hóa, sau mới phát ra ở đức trị, hội hợp với đức thiện vậy”.

Theo Tuân tử, thay đổi tính ác của con người qua học tập và tuân thủ lễ nghi là nhiệm vụ của tu thân. Mục tiêu của tu thân là tạo ra một con người có phẩm tính tốt, một quân tử, thậm chí là một thánh nhân; việc đạt đến tính thiện, đạt Đạo hay phẩm chất thánh nhân đòi hỏi cần có lễ, bởi lễ giúp người ta phân biệt điều thiện, chỉnh đốn thân mình, và trị khí dưỡng tâm. Cụ thể, lễ chỉ đạo tâm tính, ý chí, tri thức và tư tưởng của con người, điều chỉnh cách ăn uống, quần áo, nơi ở và các hoạt động; đồng thời rèn luyện sức khỏe, diện mạo, thái độ và phong thái (*Tuân tử*).

Hô ứng với Tuân tử, *Lễ ký* cho rằng lễ là công cụ thánh nhân dùng để “trị thất tình và tu dưỡng thập nghĩa”. *Lễ ký* cũng nhấn mạnh điểm cốt yếu: lễ vun bồi phẩm chất đạo đức của một người thông qua điều chỉnh và cải thiện diện mạo của người đó: “lễ sở dĩ chỉnh đốn được [hành vi, cử chỉ] bên ngoài” là bởi tu sức đáng vẻ bên ngoài và sửa trị bản thân. Do vậy, *Lễ ký* khẳng định: “khởi đầu của lễ và nghĩa nằm ở việc chỉnh đốn diện mạo, nghiêm chỉnh thần sắc và hướng dẫn lời nói của con người ta”. Ở đây, *Lễ ký* không chỉ hô ứng với lời căn dặn lúc lâm chung của Tăng tử về diện mạo, thần sắc và ngôn ngữ của người quân tử (*Luận ngữ*), mà

¹ Xem thêm các chương “Tâm thuật thượng”, “Tâm thuật hạ” và “Nội nghiệp” trong sách *Quân tử*, 282, 286-288, 339-344; và A. C. Graham, *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China* (Open Court, 1989), 100-105.

² Chad Hansen, “Freedom and Moral Responsibility in Confucian Ethics,” *Philosophy East and West*, tập 32, số 2 (tháng 4, 1972): 173, 174.

còn hô ứng với quan điểm được đưa ra trước đó trong *Thượng thư*: mọi việc của con người đều khởi đầu từ diện mạo¹.

Tuy nhiên, chính Từ Cán (171-218) - một tác giả thời Đông Hán là người lí giải rõ nhất căn nguyên dẫn đến việc Nho giáo chú ý đặc biệt đến diện mạo của con người. Bởi cái bên ngoài và cái bên trong có quan hệ với nhau, nên cái bên ngoài có thể ảnh hưởng và thay đổi cái bên trong, và sự thay đổi này chắc chắn sẽ thể hiện ra cái bên ngoài. Theo đó, Từ Cán chỉ ra rằng để trở thành người quân tử, người ta trước hết phải xây dựng một diện mạo mẫu mực (pháp tượng 法象): “Diện mạo là phù biểu của người vậy. Phù biểu chính đỉnh, cho nên tình tính trị; tình tính trị, cho nên nhân nghĩa còn; nhân nghĩa còn, cho nên thịnh đức hiển lộ; thịnh đức hiển lộ, cho nên có thể làm pháp tượng”².

Vậy làm thế nào để người ta đạt được diện mạo mẫu mực như vậy? Và diện mạo đó trông ra sao? Câu trả lời của Từ Cán là hãy bắt đầu bằng việc chỉnh đốn và nghiêm chỉnh dung mạo của mình theo lễ; sau đó, kết quả là diện mạo sẽ trang trọng và tôn nghiêm (*Trung luận*). Như vậy, Từ Cán đã nhắc lại và củng cố tín niệm rằng lễ có thể khiến con người trở nên tốt đẹp bắt đầu từ bên ngoài. Về việc khi nào người ta cần trang trọng hay tôn nghiêm, Từ Cán quy định người đó phải “trang nghiêm với kẻ dưới, kính cẩn với người trên” (*Trung luận*).

Việc Từ Cán nhấn mạnh sự trang nghiêm và kính cẩn hô ứng với các kinh điển Nho gia trước đó. *Thượng thư* khẳng định “diện mạo biểu hiện sự kính cẩn” và “kính cẩn tạo sự trang nghiêm”. *Thi kinh* khuyên: “mỗi người phải coi trọng dung nghi của mình và phải làm cho mình ‘đáng kính thay! Đáng kính thay! Đạo trời sáng rõ’”. Như ta sẽ thấy ở phần sau, *Luận ngữ* chính trị hóa một cách rõ ràng sự trang nghiêm và kính cẩn của người quân tử. “Dịch truyện” dẫn lời Khổng tử khi nói lễ tức là kính. Và Mạnh tử cũng đặt lễ ngang với lòng cung kính³. Nhưng kinh điển mà Từ Cán hô ứng hơn cả là *Lễ kí*. Cuốn sách này tuyên bố: “cung, kiệm, trang, kính là những điều lễ dạy”. *Lễ kí* không chỉ dẫn lời Khổng tử rằng điều quan trọng nhất trong thực hành lễ là kính, mà nó còn mở đầu bằng yêu cầu: “Đừng bao giờ bất kính, nghiêm cẩn như đang chiêm nghiệm, nói năng điềm đạm, vững vàng, để dân an hòa”. Theo *Lễ kí*, có hai lí do cơ bản khiến việc dạy người ta phải trang nghiêm – cung kính trở nên cần thiết: i. “Người quân tử cung kính, trang nghiêm thì ngày càng lớn mạnh”, ii. “Về mặt của người ta nếu có khoảnh khắc nào không trang nghiêm thành kính thì dễ để cho cái ý kiêu mạn xâm nhập”.

Yêu cầu trang nghiêm với kẻ dưới, kính cẩn với kẻ trên của Từ Cán không chỉ mang tính đạo đức mà còn có khía cạnh chính trị xã hội. Để hiểu sự cần thiết của yêu cầu này về mặt chính trị xã hội, chúng ta cần hiểu quan niệm của người Trung Quốc cổ về xã hội. Đây cũng là giả định thứ tư làm cơ sở cho quan điểm chính trị của Nho giáo về diện mạo.

Giả định thứ tư là vũ trụ và xã hội loài người vốn có thứ bậc. Vì cả hai địa hạt đều bao gồm

¹ “Hồng phạm”, trong *Kim cổ văn Thượng thư toàn dịch*, Giang Hạo chủ biên (NXB Nhân dân Quý Châu, 1990), 235. Tất cả trích dẫn liên quan đến tác phẩm này đều được lấy từ ấn bản trên và từ đây về sau sẽ được dẫn là *Thượng thư*.

² Từ Cán, “Pháp tượng,” trong *Trung luận*, thuộc bộ *Tùng thư tập thành sơ biên*, tập 530, Vương Vân Ngũ chủ biên (Thương vụ Ấn thư quán, 1939), 2-3. Tất cả trích dẫn từ cuốn *Trung luận* đều được lấy từ ấn bản này.

³ “Hồng phạm,” *Thượng thư*, 235; *The Book of Songs: The Ancient Chinese Classic of Poetry*, Arthur Waley dịch (Grove Press, 1996), 257, 287; “Hệ từ thượng,” *Chu dịch*; và *Mạnh tử*.

sự phân chia thứ bậc, mỗi thứ bậc được đánh giá giá trị khác nhau nhưng đều vận hành theo trật tự một cách hài hòa theo đó, mọi người đều có phận vị thích hợp trong quan hệ với những người khác, cao hay thấp, trên hay dưới, quý hay tiện, giống như Trời ở trên Đất trong vũ trụ, đực ở trên cái trong các loài thú, chồng trên vợ, cha trên con và vua trên bề tôi trong xã hội loài người. Tuy vậy, những biện biệt này không nhằm phân chia hay cô lập mà là phân định các sự vật hay con người. Bởi người Trung Quốc cổ tin rằng thái bình, trật tự và thịnh vượng là hệ quả của sự tương giao hài hòa giữa các sự vật hiện tượng, như giữa Trời - Đất trong sự giao hòa dương - âm, hay như nam - nữ trong việc ân ái. Do vậy, đối với nhà nho, biện biệt và giao hòa là hai nguyên lý nền tảng để xếp đặt và thống nhất xã hội.

“Dịch truyện” vũ trụ hóa (và bằng cách ấy minh chứng cho) hai nguyên lý này: [Vì thấy] Trời cao Đất thấp, nên vạch ra hai quẻ Càn, Khôn. Khi cao thấp đã bày đặt ra thì quý, tiện được định vị; động, tĩnh có luật nhất định thì mạnh yếu được xác định...¹ Bằng việc đề cao và thiết lập thứ bậc giữa Trời và Đất, được biểu tượng hóa bởi hai quẻ đầu tiên trong *Kinh Dịch* (quẻ Càn và quẻ Khôn), “Dịch truyện” hàm ý cần phải biện biệt vạn vật. Mặt khác, “Dịch truyện” cũng nhấn mạnh hoạt động tính giao sẽ sản sinh và thống nhất vạn vật trong/của vũ trụ: “Trời đất giao cảm mà vạn vật hóa ra có đủ hình, giống đực giống cái kết hợp tinh khí mà vạn vật sinh nở biến hóa”. Khổng tử nói: “Càn, Khôn là cửa của Dịch chăng? Càn đại biểu những vật thuộc về dương, Khôn đại biểu những vật thuộc về âm. Đức của âm dương hợp với nhau mà cương và nhu mới có thực thể, nhân đó mà suy được công việc của trời đất và thông cảm được đức của thần minh” (*Chu dịch*).

Hơn nữa, Thoán từ bàn về quẻ Thái và quẻ Bĩ còn chính trị hóa hơn nữa sự cần thiết của việc phân biệt rõ ràng và tương giao hài hòa giữa các sự vật, hiện tượng bằng cách nhận xét rằng giống như sự tương tác của Trời và Đất nối kết muôn vật, thì sự tương tác giữa cái ở trên và cái ở dưới, tức là giữa bậc cai trị và thần dân, cũng hợp nhất ý chí của họ; nếu không thì “thiên hạ không có nơi nào thành bang quốc được”.

Như đã biết, Nho giáo chấp nhận một cách không do dự việc xã hội và các mối quan hệ đều có thứ bậc², ví dụ, hai lời răn của Khổng tử về trị quốc: “Vua ra vua, tôi ra tôi, cha ra cha, con ra con” và chấp chính “phải chính danh” (*Lược ngữ*). Trong khi các học giả hiện đại đã đúng khi lưu ý về chức năng điều chỉnh đạo đức của chính danh³, thì Tuân tử lại trình bày ngắn gọn về các mục tiêu chính trị - xã hội của chính danh là: “làm rõ quý, tiện” và “biện biệt đồng, dị”⁴. Tóm lại, thuyết chính danh của Nho giáo quy định mỗi thành viên và mọi thành viên trong xã hội phải làm tròn bổn phận gia đình, xã hội, chính trị và đạo đức của mình, tức là những trách nhiệm do địa vị của họ trong thang bậc gia đình và xã hội yêu cầu, đồng thời được ngụ ý trong danh hiệu hay tước vị mà họ được gọi.

¹ “Hệ từ thượng,” *Chu dịch*. Xem “Thiên đạo,” *Trang tử toàn dịch*, 224-225.

² Cù Đồng Tổ, *Law and Society in Traditional China* (Mouton, 1961), 226-230; Donald J. Munro, *The Concept of Man in Early China* (Stanford University Press, 1969), 23-29; Benjamin I. Schwartz, *The World of Thought in Ancient China* (Belknap Press of Harvard University Press, 1985), 68; Karyn L. Lai, “Confucian Moral Thinking,” *Philosophy East and West*, tập 45, số 2 (tháng 4, 1995): 263.

³ Lai, “Confucian Moral Thinking,” 251-253.

⁴ Tuân Huống, “Chính danh,” *Tuân tử*, 234.

Dựa trên tiền đề về sự bất bình đẳng của vạn vật và tính tất yếu của phân công lao động, luận điểm nổi tiếng của Mạnh tử chống lại đề xuất của các nhà tư tưởng phái Nông gia rằng bậc cai trị nên trồng cây giống như nông dân, cũng là luận điểm ủng hộ việc phân biệt trong xã hội. Mạnh tử cho rằng có những việc dành cho “người trên” làm và có những điều cho “kẻ dưới” làm; có người làm việc trí óc, có người lao động chân tay; người làm việc trí óc là bậc cai trị, người lao động chân tay là kẻ bị trị. Đây là “cái nghĩa lí phổ thông trong thiên hạ”, vi phạm điều này sẽ gây ra rối loạn trong thiên hạ (*Mạnh tử*). Tương tự, Tuân tử cũng xác nhận quan điểm đó vì chúng không chỉ phân biệt con người với thú vật mà quan trọng hơn, còn tổ chức con người thành một xã hội có hiệu quả. Do đó, tuyệt đối không thể thiếu sự phân biệt thứ bậc xã hội đối với nhân quần. Nếu không có chúng, nhân loại sẽ không ngừng tìm cách thỏa mãn ham muốn, gây ra xung đột không ngừng giữa con người với nhau. Hậu quả là con người sẽ trở lên rối loạn, chia rẽ, suy yếu và không thể chế ngự được các sự vật, hiện tượng khác trong thiên hạ. Từ góc độ chính trị - xã hội, định nghĩa của Tuân tử về biện biệt là “có tôn ti giữa người quý và kẻ tiện, có sự khác biệt giữa người già và người trẻ, có phận vị thích hợp cho người giàu và kẻ nghèo, người có thể lực và kẻ tầm thường trong xã hội” (*Tuân tử*). Và *Lễ kí* tuyên bố rằng những biện biệt này là không thể thay đổi.

Tuy nhiên, không phải mọi biện biệt đều có thể khiến con người trở thành giống loài có quyền lực tối cao trong thiên hạ, mà chỉ những biện biệt hợp chính nghĩa mới có thể đem lại sự hòa mục trong xã hội: “Việc biện biệt do đâu mà có thể thực hiện được? Đáp: Do nghĩa. Cho nên, biện biệt dựa trên nghĩa thì hòa mục, hòa mục thì thống nhất, thống nhất thì nhiều sức, nhiều sức thì ắt mạnh, mạnh ắt thắng vật” (*Tuân tử*). Theo đó, bằng cách coi sự hòa hợp xã hội là phương tiện để có được quyền lực, Tuân tử lặp lại khẳng định của Khổng tử rằng “hòa thuận thì không ít người” (和無寡). Tương tự, Mạnh tử cũng đề cao “nhân hòa” hơn “thiên thời” và “địa lợi” trong chiến tranh (*Mạnh tử*). Và tầm quan trọng của hòa mục xã hội còn được các nhà nho sau này nhấn mạnh hơn nữa¹. Do đó, Joseph Needham đã rất sắc sảo khi nhận xét rằng phương diện quan tâm chính của Nho giáo là “các mối quan hệ xã hội chính đáng và hòa mục”².

Với Nho gia, phương tiện quan trọng nhất mang lại sự phân biệt và hài hòa về chính trị - xã hội là lễ và nhạc. Tuân tử không chỉ khẳng định “phân biệt không có gì lớn bằng lễ” mà còn gọi nhạc là “công cụ thống nhất thiên hạ, là yếu lĩnh của sự trung hòa”. Chính thông qua lễ nhạc mà các thánh vương đời trước đã chỉ dẫn người dân cùng chung sống một cách vừa có trật tự, vừa hòa mục. Cùng quan điểm với Tuân tử, *Lễ kí* nói rằng trong khi “lễ là sự phân biệt của trời đất” thì “nhạc là sự hòa hợp của trời đất”.

Về mối quan hệ giữa lễ và chính trị, *Lễ kí* ví lễ là mực thước của người thợ hay là “đại bính” của bậc cai trị, nói ngắn gọn thì đó là công cụ chinh đốn quốc gia. Hơn nữa, Khổng tử được dẫn lại khi nói “nhân đạo” là chính trị, nền tảng của chính trị là lễ. Phương cách tốt nhất để thực hành chính trị là biện biệt và yêu người; phương cách tốt nhất để biện biệt và yêu người là thông qua lễ; và phương cách tốt nhất để thực hành lễ chính là kính. Hơn nữa,

¹ Xem Ban Cố, *Hán thư*, tập 9 (Trung Hoa thư cục, 1990), 2616.

² Needham, *Science and Civilisation in China*, 3.

như đã trình bày ở trên, nhiệm vụ chủ yếu của lễ là điều chỉnh và làm diện mạo con người trở nên chính đính.

III.

Vì tin rằng diện mạo có liên quan với thực tại/ chân lí, cái bên ngoài có liên hệ với cái bên trong, và đặc biệt là cái bên ngoài có thể cải biến cái bên trong, cho nên trong mắt của người Trung Quốc cổ, diện mạo luôn có ý nghĩa và quan trọng, bởi diện mạo không chỉ thể hiện, phản ánh hay biểu thị điều gì đó sâu sắc và uyên áo, mà còn có khả năng dẫn đến những hệ quả nghiêm trọng. Với nhà nho, những hệ quả này phần lớn không liên quan đến chính trị - xã hội, mà liên quan đến việc duy trì hay phá hủy trật tự và hòa hợp xã hội. Mỗi bận tâm chính trị của Nho gia (đã được trình bày khá rõ trong phần thảo luận trước và sẽ được làm rõ hơn trong thảo luận dưới đây) dẫn đến việc chính trị hóa sâu rộng đối với diện mạo bằng cách gắn cho nó tầm quan trọng về chính trị - xã hội hoặc rút ra ý nghĩa ấy từ diện mạo.

“Dịch truyện” là ví dụ điển hình cho xu hướng chính trị hóa các hiện tượng tự nhiên của Nho giáo. Ở đây, chúng ta thấy rằng các bậc thánh vương, từ Phục Hi đến vua Nghiêu, vua Vũ đã cai trị thiên hạ bằng cách quan sát những biểu hiện của thế giới, chẳng hạn, ảnh tượng của trời, hình trạng của đất, vết tích của muông thú (và sau này là quẻ dịch). Bằng cách ấy, các thánh vương dạy dỗ, giúp ích, thiết lập trật tự, bảo vệ và cai trị thiên hạ. Nói cách khác, bằng việc quan sát thế giới hiện tượng (hay quẻ dịch biểu trưng nó), các thánh vương thời cổ hiểu được cách dẫn dắt cuộc sống văn minh và cai trị phù hợp. Do đó, *Lễ kí* khẳng định “các thánh nhân thấu suốt trời đất để cai trị”. Tất nhiên, bài học chính trị xã hội quan trọng nhất mà các thánh vương học được từ các hiện tượng vũ trụ là một xã hội trật tự và thái bình được tổ chức theo thứ bậc ổn định, có sự biện biệt rõ ràng và tương giao hài hòa, giống như Trời và Đất hay quẻ Càn và quẻ Khôn.

Joseph Needham đã chính xác khi cho rằng “hệ thống của *Chu dịch* theo nghĩa nào đó là tấm gương phản chiếu hình ảnh của xã hội quan liêu Trung Quốc”¹, bởi nếu hiện tượng tự nhiên không có ý nghĩa nhân sinh thì ý nghĩa chính trị - xã hội mà các thánh vương rút ra từ thế giới hiện tượng thực chất là hệ quả của sự phóng chiếu và loại suy được nhân tính hóa: các thánh nhân phóng chiếu quan niệm của họ về trật tự chính trị - xã hội của thế giới con người mà họ sống lên vũ trụ hiện tượng, và rồi lại dùng chính khái niệm về trật tự vũ trụ ấy - như một phép loại suy - để hợp thức hóa (quan niệm ban đầu của họ về) trật tự loài người. Đây là chiến lược phổ biến trong tư tưởng Trung Quốc cổ: Hợp thức hóa bằng cách vũ trụ hóa.

Việc chính trị hóa cũng diễn ra tương tự với diện mạo con người. Theo “khuôn mẫu lớn” (hồng phạm) về cai trị trong *Thượng thư*, diện mạo con người là một trong “ngũ sự”: diện mạo (mạo), lời nói (ngôn), nhìn (thị), nghe (thính) và suy nghĩ (tư). Mỗi việc trong ngũ sự đều hướng tới kết quả được kì vọng: dung mạo cung kính thì trang nghiêm, lời nói phù hợp thì người phục tùng, nhìn nhận sáng suốt thì rõ ràng, lắng nghe chăm chú thì tinh tường, và suy nghĩ sâu sắc thì thấu suốt. Như tác giả của thiên “*Hồng phạm*” gợi ý và như các nhà chú giải

¹ Needham, *Science and Civilisation in China*, 338. Xem thêm Munro, *The Concept of Man in Early China*, 29-35.

đòi sau như Trịnh Huyền (127-200) và Khổng Dĩnh Đạt (574-648) nhấn mạnh, những kết quả ấy đều mang ý nghĩa chính trị - xã hội. Nghĩa là cung kính thì tạo nên uy nghiêm, thuận tòng tạo nên trật tự; sáng suốt thì rõ mọi việc; tinh tường tạo nên mưu lược; và thấu suốt tạo nên thánh minh¹. Do vậy, không phải ngẫu nhiên mà *Thi kinh* khuyên bậc quân vương: “cẩn thận lời nói của người/ Kính trọng lấy cái uy nghi của mình” để “làm khuôn mẫu phép tắc cho toàn dân” (bài số 256).

Diện mạo con người ở đây trước tiên chỉ dung mạo, phong thái và ngôn ngữ của bậc quân tử hay bậc quân vương ở nơi công cộng, bởi người ta tin rằng diện mạo ấy có khả năng tạo ra ảnh hưởng chính trị - xã hội mạnh mẽ nhất. Khổng tử không chỉ nói diện mạo và lời nói đúng mực là một trong chín mối quan tâm chính của người quân tử (*Luận ngữ*); mà bậc sư biểu còn công khai chính trị hóa diện mạo của bậc quân vương bằng cách: i. cho rằng sự an trị của vua Vũ là nhờ nhà vua giữ diện mạo quân vương hợp lễ, tức là tư thế kính cẩn, trang nghiêm trên ngai vàng hướng mặt về nam; ii. cho rằng với bậc quân vương, điểm quan trọng thứ hai trong chính trị sau khi đã chính danh là lời nói phải được tuân theo, bằng không thì việc không thành; iii. khẳng định lời nói của quân vương có thể dựng lập nhưng cũng có thể hủy hoại một đất nước (*Luận ngữ*).

“Dịch truyện” không chỉ nhắc lại tầm quan trọng trong lời nói của người quân tử và sức mạnh phi thường của tư thế vương giả trên ngai vàng nhưng lại nói rằng thiên hạ trở nên trật tự và thái bình khi các bậc thánh vương như Hoàng đế, Nghiêu, Thuấn đơn giản chỉ mặc y thường phù hợp quẻ Càn và quẻ Khôn. Ở đây, ta có thể hiểu việc mặc phẩm phục của bậc đế vương là (biểu tượng hóa) sự thiết lập trật tự đúng đắn của thiên hạ, hay là sự phân biệt (được biểu trưng bằng quẻ Càn và quẻ Khôn) giữa cao - thấp, trên - dưới, quý - tiện. Quả thực, lễ bao hàm các quy định chi tiết về trang phục để vạch ranh giới cho sự phân biệt về mặt xã hội. Lễ quy định mọi người, đặc biệt là tầng lớp cai trị, phải ăn mặc đúng với đẳng cấp và phận vị của họ².

Rất hợp lý khi sự chính trị hóa diện mạo của Nho giáo đạt tới đỉnh điểm trong lễ nghi, vốn là công cụ điều chỉnh và tinh luyện cách xử thế của người quân tử, là “khuôn mẫu lớn” về chính trị của bậc quân vương. Khi nói về Quan lễ (lễ đội mũ) khi người con trai tròn 20 tuổi, đánh dấu ngày trở thành người trưởng thành, Chương 43 sách *Lễ ký* mở đầu như sau: “Sở dĩ con người là người được là nhờ có lễ nghĩa vậy. Đầu tiên của lễ nghĩa là phải chính đính dung mạo, hình thể, chỉnh tề nhan sắc, thuận theo lệnh người trên. Dung mạo hình thể chính đính, nhan sắc chỉnh tề, mệnh lệnh thuận rồi sau đó, lễ nghĩa mới hoàn bị, dùng đó để làm chính đạo vua tôi, làm thân tình cha con, làm hòa hợp lớn nhỏ. Vua tôi đã chính được, cha con đã thân được, lớn nhỏ đã hòa hợp được, sau đó lễ nghĩa mới lập nên được. Cho nên (lễ) Quan rồi sau đó mọi tiết lễ mới hoàn bị, mọi tiết lễ hoàn bị rồi dung mạo mới chính đính, nhan sắc mới tề chỉnh, mệnh lệnh mới thuận tòng. Cho nên nói (lễ) Quan là đầu mối của lễ”³.

¹ “Hồng phạm,” *Thượng thư*, 235-236; “Thượng thư chú sớ,” trong *Tứ bộ bị yếu*, tập 3 (Đài Loan Trung Hoa Thư cục, 1965), 113.

² Xem thêm *Lễ ký* (chương 13 và chương 39) và *Tuân tử*.

³ Dịch theo Nguyễn Tôn Nhan, *Kinh Lễ* (NXB Văn học, 1999), 356 (ND).

Theo hàm ý của kinh văn, diện mạo phù hợp của con người góp phần tạo nên một xã hội trật tự, thái bình và hòa mục. Vì vậy, chương này cũng cho rằng các thánh vương thời cổ rất coi trọng nghi thức đội mũ bởi ý nghĩa chính trị - xã hội của nó. Tương tự, Chương 39 sách *Lễ kí* cũng đạo đức hóa và chính trị hóa “thâm y”¹ của tầng lớp cai trị, trong khi Chương 19 khẳng định rằng nếu người quân tử dùng nhạc để điều hòa nội tâm và dùng lễ để điều chỉnh vẻ ngoài thì: “Dân (lấy đó) chiêm ngưỡng mà không xảy ra tranh giành, dân chỉ cần nhìn dung mạo bên ngoài mà đã không dám sinh ra kiêu mạn. Đó là vì ánh sáng rực rỡ của đức làm động bên trong nên dân không ai không dám không nghe theo, nguyên lí phát ra bên ngoài nên dân không ai không thuận theo. Cho nên bảo: Đạo nghiên cứu lễ nhạc thì hành vi trị thiên hạ không có gì là khó cả”². Hơn nữa, Chương 19 còn mô tả diện mạo quyền uy ấy của người quân tử là trang nghiêm và cung kính.

Như nhiều kinh điển đã xác nhận, sự nhấn mạnh thường trực của Nho giáo vào sự trang nghiêm và cung kính là hệ quả của quá trình chính trị hóa mạnh mẽ đối với sự trang nghiêm và đáng kính của người quân tử. Thiên “*Hồng phạm*” sách *Thượng thư* quy định diện mạo của con người bắt đầu từ “cung kính”. Nhưng trong trường hợp bậc cai trị xuất hiện trước bề tôi của mình, “cung” thực chất có nghĩa là sự uy nghiêm đáng sợ khiến cho bề tôi phải cung kính, nghiêm túc và sợ hãi. Như vậy, khi Tất công với sự khôn ngoan và chính đính của mình “cai trị thần dân với vẻ mặt nghiêm nghị, khiến không ai dám không cung kính và làm trái lời ông” (*Thượng thư*). Tương tự, khi được hỏi về việc làm cách nào người dân kính trọng bậc quân vương, Khổng tử đáp: “Ứng xử với dân bằng sự trang nghiêm thì dân kính trọng”.

Lễ kí mô tả quan hệ nhân quả giữa vẻ uy nghi và sự tôn kính từ người dân bằng phép so sánh với thân - tâm, tâm tượng trưng cho bậc quân vương và thân tượng trưng cho dân thường: khi tâm nghiêm trang thì thân sẽ ngay ngắn và an ổn, khi tâm nghiêm túc thì thân sẽ cung kính. Ở đoạn khác, *Lễ kí* cho rằng lí do khiến bậc cai trị ảnh hưởng mạnh mẽ đối với thần dân của mình là vì “trang nghiêm, kính cẩn thì uy nghiêm”. Kết quả là khi nhìn thấy người quân tử, dân chúng sẽ không dám cầu thả hay phóng túng mà trở nên cẩn trọng và thuận tòng, từ đó thiên hạ được trật tự và thái bình. Nhưng nếu người quân tử xuất hiện với một diện mạo khác, thiếu trang nghiêm thì người bình thường sẽ sinh sự và bất phục tùng, và chắc chắn sẽ dẫn đến hỗn loạn.

Ở đây, *Lễ kí* lặp lại những cảnh báo của Khổng tử: “người quân tử không trang trọng, thì không có uy”; và nếu bậc quân vương “ứng xử với dân mà không trang nghiêm thì dân cũng không kính trọng” (*Luận ngữ*). Theo “*Dịch truyện*”, Khổng tử cho rằng không thể rèn cho người dưới biết tuân lệnh nếu không thiếu nghiêm trang và quyền lực (*Chu dịch*). Hơn nữa, khi nhấn mạnh sự cần thiết phải trang nghiêm của người quân tử trước dân chúng, Khổng tử cũng cho rằng cần phải dùng diện mạo trang nghiêm của người quân tử để khơi gợi ở dân chúng một cảm xúc khác: sợ hãi.

¹ Thâm y là loại trang phục có phần trên (gọi là y 衣) và phần dưới (gọi là thường 裳), khâu lại với nhau thành một mảnh liền. Xem thêm <https://daivietcophong.wordpress.com/2016/07/16/tham-y/> (ND).

² Dịch theo Nguyễn Tôn Nhan, *Kinh Lễ*, 182-183 (ND).

Không từ nghĩ rằng diện mạo của quân tử phải “uy nghiêm, khiến người nhìn vào phải sợ” (*Luận ngữ*). *Lễ kí* cũng dẫn lời Khổng tử khi khẳng định nếu người quân tử xử sự phù hợp thì “diện mạo đủ khiến người ta sợ hãi, sắc diện đủ khiến người ta kiêng dè, lời nói đủ khiến người ta tin tưởng”. Vì kì vọng như vậy với diện mạo của bậc quân vương nên Mạnh tử đã thất vọng với Lương Tương Vương, bởi ông ta xuất hiện không ra dạng một quân vương, cũng không khiến người khác phải kính sợ (*Mạnh tử*). Mặc dù việc khơi dậy sự sợ hãi cũng đóng vai trò quan trọng khiến bậc cai trị nghiêm túc và cẩn trọng với bổn phận của mình (*Thượng thư*), nhưng cảm giác sợ hãi ở đây chủ yếu là phản ứng của kẻ bề tôi với quân vương.

Theo nghĩa đó, chính trị diện mạo trang nghiêm và cung kính của Nho giáo thực chất là nền chính trị kính sợ mà sự trang nghiêm của bậc quân vương trước các bề tôi được sử dụng như một “chiến lược gây sợ hãi” nhằm đảm bảo một triều đình vận hành ổn định và một xã hội thái bình. Điều này giải thích vì sao Từ Cán lại đòi hỏi phải trang nghiêm với người dưới và vì sao *Lễ kí* tuyên bố rằng mục đích của lễ là dạy người ta trang nghiêm và cung kính. Hơn nữa, chính trị kính sợ của Nho giáo cũng lí giải những điều chỉnh chi tiết trong *Lễ kí* đối với phong thái của người quân tử: “chân bước chậm, tay cung kính, mắt đoan chính, miệng yên lặng, tiếng bình hòa, đầu ngay thẳng, hơi thở khoan thai, tư thế nghiêm ngắc và sắc mặt trang nghiêm”.

Đối với Khổng tử, y phục là phương tiện hiệu quả để người quân tử tăng cường uy thế cho diện mạo của họ. Khi được hỏi người quân tử làm thế nào để có đáng về uy nghi mà không dữ tợn, Khổng tử dạy: “áo mũ ngay ngắn, ánh mắt tôn nghiêm” (*Luận ngữ*). Ngoài ra, Tuân tử còn chỉ ra các điệu múa chiến trận cũng có thể làm cho người ta trở nên nghiêm trang, và âm nhạc trang nghiêm và long trọng có thể khiến người ta trở nên nghiêm ngắc. Vì thế, không kẻ địch nào dám đe dọa đất nước (*Tuân tử*).

Do đó, diện mạo trang nghiêm và cung kính của người quân tử ở nơi công cộng là điều không thể thiếu: không chỉ bởi diện mạo hỗ trợ cho việc tu dưỡng của người quân tử và biến họ thành người “làm phép tắc cho dân chúng” (*Thi kinh*, bài số 256), mà còn bởi người ta tin rằng hình ảnh đúng mực của người quân tử ở nơi công cộng cũng ảnh hưởng đến trật tự xã hội, hòa bình và vận mệnh của đế chế.

IV.

Mặc dù rất khó để kiểm chứng tác động chính trị - xã hội được cho là xuất phát từ diện mạo của người quân tử, nhưng một hệ quả có thể nhận thấy là khuôn mặt của người quân tử Trung Quốc truyền thống mang vẻ nghiêm nghị thái quá. Để thể hiện sự trang nghiêm và quyền lực của mình khi xuất hiện trước công chúng, người quân tử phải kiềm chế vui cười, bởi gương mặt tươi cười hiếm khi được cho là cung kính và gây sợ hãi. Trái lại, sự khinh suất thường bị xem là đối lập với sự trang nghiêm và kính cẩn, như Phục tử từng nhận xét: “Người khách nhìn ta mà cười, thế là khinh nhờn”¹. Mặc dù lễ hầu như không ngăn cấm một cách rõ ràng việc người quân tử không được biểu lộ vẻ vui đùa nơi công cộng, ngoại trừ răn dạy đạo làm con phải “không nói năng bừa bãi, không cười đùa nhảm nhí”², nhưng dù sao cũng có thể hiểu

¹ *Chiến quốc sách*, quyển 21, tập 1, Lưu Hưởng biên soạn (NXB Cổ tịch Thượng Hải, 1998), 757.

² Dịch theo Nguyễn Tôn Nhan, *Kinh Lễ*, 38 (ND).

rằng khi người quân tử tiếp thu yêu cầu nghiêm ngặt của lễ về cung kính và trang nghiêm nơi công cộng sẽ tạo nên cơ chế tự giám sát đối với việc thể hiện óc hài hước nơi công cộng.

Sự cảnh giác này còn được tăng cường bởi thái độ khắc kỉ và thận trọng của người Trung Quốc đối với sự đùa vui, vốn nhìn sự đùa vui, khôi hài và hài hước bằng cái nhìn tiêu cực. Do vậy, trong phần kinh văn của *Chu dịch*, tiếng cười khúc khích của phụ nữ và con trẻ được xem như một điềm gở, còn trong “*Dịch truyện*”, nó được diễn giải là dấu hiệu của sự “mất phép nhà” (*Chu dịch*). *Thượng thư* cũng thể hiện quan điểm tương tự ở quy mô quốc gia khi quy nguyên sự sụp đổ của một vương triều cho sự thích đùa vui (dâm hí) của nhà vua (*Thượng thư*). Vì thế, có một vị vua đã cảnh cáo bề tôi không được đùa bỡn, biếng nhác (*Thượng thư*).

Lời răn không được đùa giỡn cũng là lời cảnh báo không được nói đùa. Người quân tử được chỉ dẫn phải cẩn trọng với lời nói đùa bởi ngôn ngữ của lời nói đùa bị coi là mang sẵn ác ý (虐). Điều này được thể hiện ngay trong chính cấu tạo của chữ Hán dùng để chỉ việc nói đùa trong cổ văn: 謔 (hước, vốn chỉ lời nói ác ý).

Như đã lưu ý ở trên, Khổng tử xem lời nói của người quân tử có thể dẫn đến những hậu quả nghiêm trọng. Vì vậy, kinh điển Nho giáo yêu cầu phải “thận ngôn”: “cẩn trọng lời người nói ra”. Theo “*Dịch truyện*”, Khổng tử nhấn mạnh sự cần thiết về mặt chính trị - xã hội của việc thận ngôn khi cảnh báo: “loạn sở dĩ sinh ra, ắt do lời nói làm thang dẫn”, và ông còn cảnh báo thêm rằng “lời nói, việc làm của người quân tử cảm động được trời đất, như vậy có thể chẳng thận trọng ư?”. Có thể nói, thái độ thận trọng như vậy với ngôn từ đã góp phần hình thành nên đến đức tính truyền thống của người Trung Quốc: kiệm lời.

Nếu tính khôi hài và ngôn ngữ khôi hài là cần thiết cho óc hài hước, thì sự cảnh giác với sự đùa giỡn cũng chính là sự cảnh giác đối với hài hước. Một lần nữa, Từ Cán lại thể hiện rõ nhất hệ quả của thái độ khắc kỉ và thận trọng nói trên, cũng như của chính trị diện mạo của Nho giáo, khi ông khuyên rằng để xây dựng một diện mạo mẫu mực, “người quân tử miệng không nói lời đùa cợt, thân không làm việc bông đùa”. Ở đây, Từ Cán dường như muốn nói rằng người quân tử nên tránh xa hoàn toàn sự hài hước, nghe đúng như một “hủ nho”, kiểu người mà theo Phùng Mộng Long (1574-1646, người từng biên soạn nhiều tuyển tập truyện cười Trung Hoa)¹, sự nghiêm túc quá mức của họ không chỉ giết chết niềm vui sống mà còn làm băng hoại tinh thần và hơn thế nữa. Nhưng cả Từ Cán và Phùng Mộng Long đều quá phóng đại, bởi lẽ chưa bao giờ yêu cầu người quân tử phải giữ gương mặt dữ tợn mọi lúc. Thậm chí Khổng tử “ở nhà thì đáng vẻ tự nhiên” (*Luận ngữ*). Trên thực tế, *Lễ kí* còn quy định: khi “ở nhà an nhàn thì đáng vẻ ôn hòa”. Có thể cho rằng trên thực tế, chính sự ôn hòa ở nơi riêng tư đã nuôi dưỡng óc hài hước cá nhân của người quân tử, và óc hài hước, thay vì bị cấm hoàn toàn, nên được điều chỉnh và giới hạn trong những khoảng thời gian và không gian phù hợp như mọi dạng thức hành vi của con người.

Quả thực, chính trị diện mạo của Nho giáo có thể ít có ý nghĩa đối với chúng ta hơn so với người Trung Quốc cổ, bởi chúng ta có thể không có chung niềm tin với họ về mối tương quan tất yếu giữa diện mạo và thực tại/ chân lí; về sự ảnh hưởng qua lại giữa cái bên trong và

³ Phùng Mộng Long, *Cổ kim tiểu thuyết* (NXB Nhân dân Hà Bắc, 1985), 9.

cái bên ngoài, về trật tự tôn ti trong các mối quan hệ con người, hay ý nghĩa nội tại về chính trị - xã hội của các hiện tượng tự nhiên. Những niềm tin phổ quát được hình thành rồi thay đổi như thế nào là vấn đề phức tạp và thường khó mà chứng minh được tính xác thực của chúng. William James từng nói: “Sự khát khao một loại chân lí nào đó ở đây có thể dẫn đến sự tồn tại của chân lí đặc biệt đó”¹. Tuy nhiên, trong trường hợp chính trị diện mạo của Nho giáo, chính niềm tin và thái độ truyền thống có tính nền tảng đã khiến óc hài hước của bậc quân tử Trung Quốc biến mất khi họ xuất hiện trước công chúng.

NGUYỄN TRƯỜNG SINH* dịch

¹ William James, *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy* (Longmans Green and Co., 1905), 25.

* ThS. – Viện Văn học. Email: sinhnt194@gmail.com