

Nội tỉnh trong thuyết nhân tính Nho gia Tiên Tần và sự tương thông với đạo đức Phật giáo

ISSN: 2734-9195 11:03 15/08/2026

Nho gia chủ yếu hướng công phu tu thân đến việc thành tựu nhân cách và trật tự luân lý - xã hội, trong khi Phật giáo đặt sự chuyển hóa tâm thức trong viễn tượng đoạn trừ phiền não và giải thoát khổ đau.

Tóm tắt

Nho học thời Tiên Tần, với tư tưởng của Khổng Tử, Mạnh Tử và Tuân Tử với Khổng Tử, Mạnh Tử và Tuân Tử là những đại biểu tiêu biểu, khởi đi từ sự suy tư về vấn đề nhân tính, từ đó tìm kiếm phương thức trị lý xã hội, chủ trương thực hành giáo hóa và thi hành nhân chính.

Các tư tưởng ấy đều quy về vấn đề cải hóa nhân tính trên nền tảng coi trọng sự tu dưỡng đạo đức của mỗi cá nhân, qua đó hình thành một mạch truyền thống văn hóa nội tỉnh nhất quán và liên tục.

Đồng thời, truyền thống văn hóa nội tỉnh của Nho gia có sự tương thông với triết học đạo đức Phật giáo, đặc biệt ở tinh thần tu thiện, ngăn dứt điều ác. Trong bối cảnh hiện nay, truyền thống này vẫn mang ý nghĩa thực tiễn quan trọng, bởi nó gợi mở cho con người biết quay về phản tỉnh nội tâm, soi xét nhân tính; đồng thời đánh thức ý thức tu dưỡng một tâm hồn thanh tịnh và hướng đến sự hoàn thiện nhân cách.

Từ khóa: Nho gia Tiên Tần; nhân tính; văn hóa nội tỉnh; Khổng Tử; Mạnh Tử; Tuân Tử; đạo đức Phật giáo.

Thời đại Tiên Tần của Trung Quốc là một trong những giai đoạn quan trọng trong lịch sử văn minh nhân loại, khi tư tưởng và văn hóa đạt đến sự phát triển mạnh mẽ và phồn thịnh rực rỡ. Chính trong thời đại này, học thuyết Nho gia một hệ tư tưởng đã ảnh hưởng sâu sắc đến Trung Quốc và nhiều quốc gia lân cận suốt hàng nghìn năm được hình thành.

Hệ thống lý luận của Nho học hàm chứa một mạch tư tưởng nội tình sâu sắc, đồng thời có nhiều điểm tương thông với Phật pháp. Truyền thống ấy mang ý nghĩa quan trọng trong việc khơi mở ý thức tự giác về đạo đức, nuôi dưỡng năng lực tự tỉnh xét nhân cách và thúc đẩy sự hoàn thiện phẩm hạnh của mỗi con người.

Quan niệm về nhân tính của Khổng Tử và lý tưởng nhân cách “khắc kỷ phục lễ”, “tu kỷ dĩ kính”

Cuối thời Xuân Thu, cùng với sự chuyển dịch vị thế từ thần linh sang con người, tính năng động xã hội của con người từng bước được các nhà tư tưởng đương thời thừa nhận; vì vậy, bản tính con người cũng trở thành một vấn đề mới được giới tư tưởng đặc biệt quan tâm.

Khổng Tử sáng lập học thuyết Nho gia và xây dựng một hệ thống triết học đạo đức lấy “nhân” (仁) làm hạt nhân.

Khổng Tử cho rằng: “Vi nhân do kỷ” (為仁由己) thực hành đức nhân là do chính mình. Khi đệ tử Nhan Uyên hỏi về đức nhân, ông đáp: “Khắc kỷ phục lễ vi nhân” (克己復禮為仁) chế thắng bản thân, trở về với lễ chính là nhân. Mã Dung đời Đông Hán chú giải rằng: “Khắc kỷ, ước thân” (克己 約身), tức nhấn mạnh sự tự chế ước bản thân. Chuẩn mực của việc “ước thân” chính là: “Phi lễ vật thị, phi lễ vật thính, phi lễ vật động” (非禮勿視 非禮勿聽 非禮勿言 非禮勿動) điều gì không hợp lễ thì không nhìn, không hợp lễ thì không nghe, không hợp lễ thì không nói, không hợp lễ thì không làm.

Khổng Tử nói: “Vi nhân do kỷ, nhi do nhân hồ tai” (為仁由己 而由人乎哉) thực hành đức nhân là do chính mình, há lại do người khác hay sao?

Đến đời Tùy, Lưu Huyễn tiến thêm một bước, giải thích “khắc kỷ phục lễ” như một quá trình chiến thắng chính mình:

“Khắc có nghĩa là thắng; kỷ là bản thân. Con người vốn có những ham muốn, cần phải dùng lễ nghĩa để điều chỉnh. Khi ham muốn và lễ nghĩa xung đột với nhau, phải khiến lễ nghĩa chiến thắng ham muốn, để bản thân có thể trở về với lễ; làm được như thế mới gọi là nhân.” [①]

Có thể thấy, bắt đầu từ Khổng Tử, sự tự giác và tự chế về đạo đức đã trở thành con đường căn bản để Nho gia thực hiện lý tưởng nhân cách. Thông qua sự tự chế ấy, con người được bồi dưỡng trở thành bậc quân tử có lý tưởng và phẩm hạnh đạo đức. Đây chính là điều mà các thế hệ Nho gia về sau gọi là “nội thánh chi học” (內聖之學) học vấn nhằm thành tựu phẩm cách thánh thiện từ bên

trong.



Hình mang tính minh họa. Nguồn: Internet

Tuy nhiên, việc bồi dưỡng người quân tử, xét đến cùng, vẫn nhằm hướng đến mục tiêu trị lý xã hội. Để thực hiện lý tưởng “nhất nhật khắc kỷ phục lễ nhi thiên hạ quy nhân” (一日克己復禮而天下歸仁) một ngày có thể khắc kỷ phục lễ thì thiên hạ sẽ quy về đức nhân [②] người quân tử trước hết phải bắt đầu từ “tu kỷ dĩ kính” (修己以敬) tu dưỡng bản thân bằng thái độ kính cẩn; tiến thêm một bước là “tu kỷ dĩ an nhân” (修己以安人) tu dưỡng bản thân để làm cho người khác được an ổn; và cao hơn nữa là “tu kỷ dĩ an bách tính” (修己以安百姓) tu dưỡng bản thân để làm cho muôn dân được an cư, yên ổn. [③]

Trong thiên Tử Lộ của Luận Ngữ có ghi rằng, khi Khổng Tử đến nước Vệ, thấy phố xá phồn thịnh, dân cư đông đúc, ông cảm thán:

“Thứ hĩ tai!” (庶矣哉) Dân đông thay!

Lúc ấy, học trò là Nhiễm Hữu đang đánh xe cho ông, bèn hỏi:

“Ký thứ hĩ, hựu hà gia yên?” (既庶矣□ 又何加焉) Dân đã đông rồi, còn phải làm gì thêm nữa?

Khổng Tử đáp:

“Phú chi”. (富之) Làm cho dân giàu.

Nhiễm Hữu lại hỏi:

“Ký phú hĩ, hựu hà gia yên?” (既富矣□ 又何加焉) Dân đã giàu rồi, còn phải làm gì thêm nữa?

Khổng Tử đáp:

“Giáo chi”. (教之) Giáo hóa họ. [④]

Theo Khổng Tử, nhiệm vụ của người cầm quyền trước hết là cải thiện đời sống xã hội, làm cho dân cư đông đúc, giảm bớt nghèo khó, từng bước kiến tạo đời sống sung túc; sau đó mới tiến hành “giáo chi”, tức thực hiện sự giáo hóa về đạo đức, theo nguyên tắc: “Đạo chi dĩ đức, tề chi dĩ lễ” (道之以德□ 齊之以禮) dẫn dắt dân bằng đức, điều chỉnh và quy phạm họ bằng lễ. [⑤]

Mục đích cuối cùng là xây dựng một xã hội có trật tự và hài hòa. Đây chính là lý tưởng xã hội của Khổng Tử, về sau được Nho gia gọi là “ngoại vương chi học” (外王之學) học vấn nhằm thực hiện lý tưởng trị quốc, an dân trong đời sống xã hội.

Cấu trúc tư tưởng “nội thánh ngoại vương” (內聖外王) đã phác họa nên một bản thiết kế rộng lớn về lý tưởng nhân sinh và lý tưởng xã hội của Nho gia. Chủ thể thực hiện lý tưởng ấy chính là người quân tử, còn con đường căn bản để bồi dưỡng người quân tử là “vi nhân do kỷ”, “khắc kỷ phục lễ” và “tu kỷ dĩ kính”.

Các khái niệm “do kỷ” (由己) do chính mình, “khắc kỷ” (克己) chế thắng bản thân, và “tu kỷ” (修己) tu dưỡng bản thân, phản ánh tinh thần nội tỉnh của Nho gia thời kỳ đầu: đặt sự hình thành nhân cách lý tưởng vào quá trình tự phân tích, tự chế ước và tự hoàn thiện bản thân. Đồng thời, điều đó cũng thể hiện sự tự giác về nhân tính.

Suy tư của Khổng Tử về vấn đề nhân tính được ghi lại trong thiên Dương Hóa của Luận Ngữ:

“Tính tương cận dã, tập tương viễn dã” (性相近也□ 習相遠也) bản tính con người vốn gần nhau, nhưng do tập nhiễm mà ngày càng xa nhau và: “Duy thượng trí dữ hạ ngu bất di” (唯上知與下愚不移) chỉ có bậc thượng trí và kẻ hạ ngu là khó thay đổi. [⑥]

Điều đó có nghĩa là: nhân tính vốn có từ bẩm sinh, sự khác biệt ban đầu giữa người với người không lớn; nhưng do những ảnh hưởng, tập nhiễm và giáo dục trong đời sống hậu thiên, con người dần hình thành những khác biệt về thiện - ác, cao - thấp. Tuy nhiên, đối với một số rất ít người có thiên tư đặc biệt cao hoặc quá ngu muội, cố chấp, khó giáo hóa, thì ảnh hưởng của quá trình tập nhiễm hậu thiên lại tương đối hạn chế.

Dẫu vậy, những người thuộc loại “thượng trí” và “hạ ngu” rốt cuộc chỉ chiếm một số rất ít. Xét về đại thể, hiện tượng “tập tương viễn” do tập nhiễm mà ngày càng khác biệt mới là quy luật phổ biến trong sự phát triển của nhân tính, vì vậy cần phải được đặc biệt coi trọng. Bởi thế, Khổng An Quốc đời Tây Hán chú giải rằng:

“Quân tử thận sở tập” (君子慎所習) người quân tử phải thận trọng đối với những điều mình huân tập. [⑦]

Có thể thấy, mệnh đề “Tính tương cận dã, tập tương viễn dã” đại diện cho quan điểm căn bản của Nho gia thời kỳ đầu về vấn đề nhân tính. Đây vừa là cơ sở lý luận cho việc người quân tử “tu kỹ”, “khắc kỷ”, vừa là nguồn gốc tư tưởng của truyền thống văn hóa nội tỉnh trong Nho gia.

Thuyết “tính thiện” của Mạnh Tử và ý thức tự chế đạo đức qua tư tưởng “con người có bốn mầm thiện”, “phản cầu chư kỷ”

Mạnh Tử, người tự nhận mình là truyền nhân chính thống của học thuyết Khổng Tử, đã tiếp nối quan điểm này và vận dụng phương thức lập luận bằng so sánh, ví dụ vốn thường thấy trong tư tưởng chư tử thời Tiên Tần để chứng minh rằng nhân tính không chỉ là cái vốn có từ bẩm sinh. Ông nói:

“Nhân chi tính thiện dã, do thủy chi tự hạ dã. Nhân vô hữu bất thiện, thủy vô hữu bất hạ” (人之性善也□ 猶水之就下也□ 人無有不善□ 水無有不下) bản tính con người vốn thiện, cũng như nước tự nhiên chảy xuống chỗ thấp; không có người nào vốn không có tính thiện, cũng như không có nước nào lại không chảy xuống. [⑧]

Từ đó, Mạnh Tử tiến thêm một bước, xác định tính chất của “bản tính tiên thiên” nơi con người là thiện, bởi vì “nhân giai hữu bất nhẫn nhân chi tâm” (人皆有不忍人之心) mọi người đều có tấm lòng không nỡ trước nỗi khổ của người khác.

Vì sao có thể biết rằng “mọi người đều có lòng không nỡ trước người khác”? Mạnh Tử giải thích:

Giả sử có người bất chợt nhìn thấy một đứa trẻ sắp rơi xuống giếng, tất cả đều tự nhiên nảy sinh lòng hoảng hốt, thương xót. Tâm niệm ấy không phải vì muốn kết giao với cha mẹ đứa trẻ, cũng không phải để cầu tiếng khen nơi hàng xóm, bằng hữu, lại càng không phải vì ghét tiếng kêu khóc của đứa trẻ mà làm như

vậy. Lòng trắc ẩn ấy chính là sự biểu hiện tự nhiên của thiên tính con người.

Từ đây, Mạnh Tử suy luận:

Không có lòng trắc ẩn thì không phải là người; không có lòng hổ thẹn và ghét điều xấu thì không phải là người; không có lòng khiêm nhường, nhường nhịn thì không phải là người; không có lòng phân biệt phải trái thì không phải là người.

Theo Mạnh Tử, “trắc ẩn chi tâm” (惻隱之心), “tu ố chi tâm” (羞惡之心), “từ nhượng chi tâm” (辭讓之心) và “thị phi chi tâm” (是非之心) đều là những biểu hiện ra bên ngoài của bản tính thiện vốn có nơi con người. Chính vì vậy, những chuẩn mực nhân, nghĩa, lễ, trí mà Khổng Tử đề xướng hoàn toàn có cơ sở để được thực hành trong đời sống.

Trên nền tảng ấy, Mạnh Tử tiếp tục đưa ra học thuyết “tứ đoan” (四端) bốn mối đầu hay bốn mầm thiện: “*Lòng trắc ẩn là đầu mối của nhân; lòng hổ thẹn và ghét điều xấu là đầu mối của nghĩa; lòng từ nhượng là đầu mối của lễ; lòng phân biệt phải trái là đầu mối của trí. Con người có bốn đầu mối ấy cũng như có bốn chi thể. Đã có bốn đầu mối ấy mà lại tự cho rằng mình không thể thực hành được, ấy là tự làm tổn hại chính mình; cho rằng vua mình không thể thực hành được, ấy là làm tổn hại vua mình. Phàm ai có đủ bốn đầu mối ấy nơi mình, nếu biết mở rộng và làm cho chúng sung mãn, thì sẽ giống như ngọn lửa vừa bắt đầu cháy, như dòng suối vừa bắt đầu tuôn. Nếu có thể làm cho chúng phát triển đầy đủ thì đủ sức bảo an bốn biển; nếu không làm cho chúng phát triển thì ngay cả phụng dưỡng cha mẹ cũng chưa đủ”*. [⑨]

Học thuyết “tứ đoan” của Mạnh Tử là sự mở rộng và phát triển tư tưởng “nhân học” của Khổng Tử. Những suy tư của Khổng Tử về vấn đề nhân tính chỉ dừng lại ở mệnh đề “tính tương cận dã, tập tương viễn dã” bản tính con người vốn gần nhau nhưng do tập nhiễm mà ngày càng xa nhau mà chưa cần phải luận chứng bản tính con người là thiện hay ác.

Nguyên nhân là vì khái niệm “nhân” của Khổng Tử lấy quan hệ huyết thống gia đình làm nền tảng, hình thành một hệ thống chuẩn mực luân lý được triển khai từ thân đến sơ, từ gần đến xa, từng tầng từng lớp. Hệ thống ấy vốn đã tương hợp với những tình cảm tự nhiên của con người. Tư tưởng nhân ái có phân biệt thân sơ do Khổng Tử đề xướng được bén rễ sâu trong nền tảng xã hội tông pháp, nơi hiện tượng “gia quốc đồng cấu” gia đình và quốc gia có cùng một mô thức tổ chức rất phổ biến.

Tuy nhiên, đến thời Chiến Quốc, cùng với sự phát triển của sản xuất, sự mở rộng giao lưu và sự dịch chuyển dân cư, địa vị chi phối của quan hệ huyết thống

tông pháp bắt đầu lung lay; các quan hệ xã hội ngày càng đa dạng. Chỉ dựa vào mối liên hệ huyết thống đã không còn đủ để bao hàm những chuẩn mực luân lý mới phát sinh.

Trong bối cảnh ấy đã xuất hiện mâu thuẫn mà Cáo Tử nêu ra qua các mệnh đề “tính do kỷ liễu” (性猶杞柳) nhân tính giống như cây kỷ liễu và “nghĩa do bồi quuyến” (義猶柷桮) nghĩa giống như đồ dùng được uốn thành từ gỗ; đồng thời xuất hiện sự phân biệt giữa “nhân nội, nghĩa ngoại” (仁內義外): “Em trai ta thì ta yêu thương, còn em trai người nước Tần thì ta không yêu thương; điều ấy là do tình cảm của chính ta quyết định, vì vậy gọi là ‘nội’. Ta kính trọng người lớn tuổi nước Sở, cũng kính trọng người lớn tuổi của ta; sự kính trọng ấy lấy tuổi tác làm đối tượng, vì vậy gọi là ‘ngoại’”. [10]

Cáo Tử thông qua sự đối chiếu giữa tình yêu thương xuất phát từ tình thân bên trong và sự kính trọng phát sinh từ nghĩa lý trong giao tiếp xã hội, đã chỉ ra sự khác biệt giữa cái nội tại của tình cảm nhân tính với cái ngoại tại của chuẩn mực đạo đức.

Chính nhằm giải quyết mâu thuẫn này, Mạnh Tử đã đề xuất học thuyết “tứ đoan”, cố gắng vượt ra khỏi giới hạn của quan hệ huyết thống tông pháp để tìm kiếm một nền tảng tư tưởng mới cho Nho gia.

Ông dùng hình ảnh:

“Nhân chi hữu thị tứ đoan dã, do kỳ hữu tứ thể dã” (人之有是四端也□ 猶其有四體也) con người có bốn mầm thiện ấy cũng tự nhiên như có bốn chi thể, nhằm khẳng định tính phổ quát của “tứ đoan” đối với mọi người.

Đồng thời, ông lại nói:

“Tiên vương hữu bất nhẫn nhân chi tâm, tư hữu bất nhẫn nhân chi chính” (先王有不忍人之心□ 斯有不忍人之政) các bậc tiên vương có lòng không nỡ trước nỗi khổ của người khác, cho nên mới có nền chính trị không nỡ làm tổn hại dân chúng, để chứng minh khả năng hiện thực của việc thi hành nhân chính.

Từ đó, Mạnh Tử đi đến kết luận:

“Dĩ bất nhẫn nhân chi tâm, hành bất nhẫn nhân chi chính, trị thiên hạ khả vận chi chưởng thượng” (以不忍人之心□ 行不忍人之政□ 治天下可運之掌上) lấy tấm lòng không nỡ trước nỗi khổ của người khác để thi hành nền chính trị nhân từ, thì việc trị thiên hạ có thể dễ dàng như vận chuyển vật trong lòng bàn tay. [11]

Qua đó, ông đã cung cấp một cơ sở lý luận mới cho lý tưởng xã hội của Nho gia. [12]

Mạnh Tử cho rằng, tuy “tứ đoan” là điều ai cũng có, nhưng:

“Cầu tắc đắc chi, xả tắc thất chi” (求則得之□ 舍則失之) tìm cầu thì có được, buông bỏ thì đánh mất. [13]

Sở dĩ có người đánh mất bốn mầm thiện ấy là vì họ:

“Phóng kỳ tâm nhi bất tri cầu” (放其心而不知求) để tâm mình phóng thất mà không biết tìm lại. [14]

Do đó, “phản cầu chư kỷ” (反求諸己) quay trở lại tìm xét nơi chính mình trở thành một chủ đề thường trực của đời sống đạo đức. Thông qua quá trình tự phản tỉnh và tự kiểm xét, con người không ngừng khơi dậy và nuôi dưỡng những “thiện đoan” vốn có nơi mình, để lời nói và hành vi luôn phù hợp với các chuẩn mực đạo đức của nhân, nghĩa, lễ, trí.

Tinh thần nội tỉnh mà Mạnh Tử đề xướng đặc biệt nhấn mạnh trách nhiệm đạo đức của cá nhân đối với chính mình.

Thiên Công Tôn Sứ thượng chép: “Nhân giả như xạ. Xạ giả chính kỷ nhi hậu phát; phát nhi bất trúng, bất oán thắng kỷ giả, phản cầu chư kỷ nhi dĩ hĩ”.

Nghĩa là:

Người thực hành đức nhân cũng giống như người bắn cung. Người bắn cung trước hết phải chỉnh chỉnh mình rồi mới bắn; nếu bắn mà không trúng, thì không oán trách người bắn giỏi hơn mình, mà chỉ quay lại tìm nguyên nhân nơi chính mình.

Triệu Kỳ đời Đông Hán cho rằng đây là phép dùng việc bắn cung làm ví dụ, hàm ý rằng:

Nếu người thực hành đức nhân mà không nhận được kết quả như mong muốn, thì phải quay lại tự trách mình, xem lòng nhân ái và ân đức của mình có chỗ nào chưa đạt tới hay không. [15]

Thiên Ly Lâu thượng lại nói:

“Ái nhân bất thân, phản kỳ nhân; trị nhân bất trị, phản kỳ trí; lễ nhân bất đáp, phản kỳ kính. Hành hữu bất đắc giả, giai phản cầu chư kỷ. Kỳ thân chính, nhi thiên hạ quy chi”.

Nghĩa là:

Yêu thương người mà người không thân gần, thì hãy xét lại lòng nhân của mình; cai trị người mà không đạt hiệu quả, thì hãy xét lại trí của mình; lễ kính người mà không được đáp lại, thì hãy xét lại sự kính của mình. Phàm làm việc gì mà không đạt kết quả, đều phải quay lại tìm nguyên nhân nơi chính mình. Bản thân mình ngay chính thì thiên hạ sẽ quy phục. [16]

Có thể nói, ý thức tự chế đạo đức thông qua “phản cầu chư kỷ”, được Mạnh Tử xây dựng trên nền tảng thuyết tính thiện và học thuyết tứ đoan, đã thể hiện một bước phát triển mới của văn hóa nội tỉnh Nho gia trong thời Chiến Quốc.

Thuyết “tính ác” của Tuân Tử và tinh thần tự giác cá nhân qua tư tưởng “hóa tính khởi ngộ”, “tích lũy mà thành”

Trên cơ sở kế thừa hệ thống tư tưởng Nho gia, Tuân Tử đã đề xuất thuyết tính ác, hoàn toàn đối lập với thuyết tính thiện của Mạnh Tử.

Tuân Tử cho rằng:

“Bất khả học, bất khả sự nhi tại thiên giả vị chi tính” (不可學□不可事而在天者謂之性) cái gì không thể học mà có, không do tác tạo mà thành, vốn thuộc về tự nhiên bẩm sinh, thì gọi là tính. [17]

Quan niệm này khác biệt khá lớn với Mạnh Tử. Mạnh Tử từng phản bác mệnh đề “sinh chi vị tính” (生之謂性) cái sinh ra tự nhiên thì gọi là tính của Cáo Tử [18], cho rằng cách hiểu ấy đã đánh đồng nhân tính của con người với “tính của chó” và “tính của bò”.

Học giả Trương Đại Niên nhận xét:

“Cái mà Mạnh Tử gọi là ‘tính’ chính là những đặc trưng đặc thù làm cho con người khác với cầm thú. Những gì con người có chung với cầm thú thì không thể gọi là nhân tính. Cái gọi là nhân tính chính là những gì khiến con người trở thành con người, thực chất tức là ‘đặc tính’ của con người”. [19]

Tuân Tử thì không như vậy. Ông cho rằng:

“Bất sự nhi tự nhiên vị chi tính” (不事而自然謂之性) cái không cần tác tạo mà tự nhiên có thì gọi là tính. [20]

Do đó, theo Tuân Tử, con người “sinh nhi hữu hiếu lợi yên” sinh ra đã có lòng ham lợi; “sinh nhi hữu tật ác yên” sinh ra đã có lòng đố kỵ, ghét bỏ; lại “sinh nhi hữu nhĩ mục chi dục, hữu hiếu thanh sắc yên” sinh ra đã có dục vọng của tai mắt, yêu thích thanh sắc.

Nếu những khuynh hướng này cứ thuận theo tự nhiên mà phát triển không được điều chỉnh, tất yếu sẽ dẫn đến tranh đoạt, tổn hại lẫn nhau và buông thả dục vọng, từ đó làm cho xã hội mất trật tự và rơi vào biến động.

Bởi vậy, Tuân Tử kết luận:

“Nhân chi tính ác minh hĩ, kỳ thiện giả ngụy dã” (人之性惡明矣 其善者偽也) bản tính con người là ác, điều ấy đã rõ; còn cái thiện là kết quả của nhân vi. [21]

Chữ “ngụy” (偽) mà Tuân Tử sử dụng ở đây không mang nghĩa “giả dối”, mà là chữ “vi” (為) trong “nhân vi”, tức những gì do con người chủ động học tập, suy xét và tạo tác mà thành, đối lập với cái “tính” tự nhiên bẩm sinh.

Ông giải thích:

“Bất khả học, bất khả sự nhi tại thiên giả vị chi tính; khả học nhi năng, khả sự nhi thành chi tại nhân giả vị chi ngụy. Thị tính, ngụy chi phân dã”.

Nghĩa là:

Cái gì không thể do học mà có, không thể do tác tạo mà thành, vốn thuộc về tự nhiên, thì gọi là “tính”; cái gì có thể nhờ học mà đạt được, có thể nhờ thực hành mà thành tựu, thuộc về năng lực của con người, thì gọi là “ngụy”. Đó chính là sự phân biệt giữa “tính” và “ngụy”. [22]

Trên thực tế, dù là thuyết tính thiện của Mạnh Tử hay thuyết tính ác của Tuân Tử, về bản chất đều nhấn mạnh vai trò của giáo hóa hậu thiên; đây cũng là một phương thức trị lý trong lý luận “nhân chính” của Nho gia.



Hình mang tính minh họa. Nguồn: Internet

Quan niệm đức trị và chủ trương vương đạo của Mạnh Tử, được xây dựng trên nền tảng học thuyết tứ đuan, mang màu sắc lý tưởng chủ nghĩa khá đậm nét.

Vào thời Mạnh Tử, nước Tần dùng Thương Quân, nhờ đó nước giàu binh mạnh; nước Sở, nước Ngụy dùng Ngô Khởi, nhờ đó chiến thắng kẻ địch; Tề Uy Vương, Tề Tuyên Vương dùng những người như Tôn Tẫn, Điền Kỵ, khiến chư hầu phải hướng về Tề triều kiến. Thiên hạ lúc ấy đều chú trọng hợp tung, liên hoành, lấy công phạt làm điều tài giỏi; trong khi Mạnh Kha lại thuật lại đức trị của Đường,

Ngu và Tam Đại, vì thế đi đến đâu cũng không phù hợp với thời thế. Do tư tưởng của ông bị xem là “vu viễn nhi khoát ư sự tình” xa vời, rộng lớn mà ít sát với thực tế [23] nên không được các nước trọng dụng.

Đến thời Tuân Tử, những cuộc chiến tranh thôn tính nhằm tranh thành đoạt đất ngày càng leo thang; xu thế hình thành một quốc gia thống nhất dưới quyền lực trung ương tập quyền cũng bắt đầu rõ nét.

Pháp gia chủ trương bá đạo, đề cao pháp chế, nhấn mạnh hình phạt nghiêm khắc, cổ xúy việc làm cho nước giàu, binh mạnh, vì thế rất được các quốc gia đương thời trọng dụng và dần trở thành dòng tư tưởng chủ lưu. Trong hoàn cảnh ấy, Nho gia càng đứng trước nguy cơ bị đẩy ra bên lề đời sống chính trị.

Ý hướng của Tuân Tử chính là bất bình trước nền chính trị của thời đại hỗn loạn, khi các nước mất, vua loạn nối tiếp nhau; người ta không theo đại đạo mà lại chạy theo đồng cốt, bói toán, tin vào điềm lành dữ; một số nhà Nho thì câu nệ tiểu tiết, còn những học phái như Trang Chu lại dùng lời hoạt kê, biện luận làm rối loạn phong tục. Vì vậy, Tuân Tử khảo sát sự hưng suy trong thực hành của Nho gia, Mặc gia và Đạo gia [24].

Để ứng phó với thực tế khắc nghiệt của thời đại, đồng thời thích nghi tích cực với những biến đổi lịch sử, Tuân Tử đã tiếp thu nhiều tư tưởng từ các học phái đang chiếm ưu thế, nhằm cải tạo và làm phong phú thêm cương lĩnh nhân chính và lễ trị của Nho gia để cạnh tranh với các học phái khác.

Đặc biệt, ông dùng lễ pháp của Nho gia để đối trọng với pháp của Pháp gia, dùng hình tượng thánh vương của Nho gia để đối lập với hình tượng bạo quân mà ông quy cho chính trị bá đạo. Về thực chất, Tuân Tử đã dựa trên con đường tri thức riêng của mình để tái cấu trúc “ngoại vương chi học” của Nho gia.

Tuân Tử cho rằng, bản chất của việc trị lý xã hội nằm ở “minh phận sử quần” (明分使群) xác lập rõ danh phận, phân công và nhờ đó tổ chức con người thành một cộng đồng có trật tự.

Thiên Vương chế viết: “Lực bất nhược ngu, tẩu bất nhược mã, nhi ngu mã vi dụng, hà dã? Viết: Nhân năng quần, bỉ bất năng quần dã. Nhân hà dĩ năng quần? Viết: Phận. Phận hà dĩ năng hành? Viết: Nghĩa”.

Nghĩa là:

Sức người không bằng trâu, chạy không nhanh bằng ngựa, vậy mà trâu ngựa lại bị con người sử dụng, vì sao? Vì con người có khả năng hợp quần, còn chúng thì không. Con người nhờ đâu có thể hợp quần? Nhờ có sự phân định. Sự phân định

nhờ đâu có thể thực hành? Nhờ có nghĩa.

Tuân Tử lại nói:

“Phận quân tắc bất thiên, thế tể tắc bất nhất, chúng tể tắc bất sử.”

Dương Kinh chú giải rằng:

“Phận quân” nghĩa là địa vị quý tiện ngang nhau. [25]

Thiên Vương bá lại viết:

“Nông phận điền nhi canh, cổ phận hóa nhi phiên, bách công phận sự nhi khuyến, sĩ đại phu phận chức nhi thính.”

Nghĩa là:

Nông dân được phân ruộng mà cày cấy, thương nhân được phân hàng hóa mà buôn bán, các thợ thủ công được phân công việc mà chuyên cần lao động, sĩ đại phu được phân chức vụ mà thi hành trách nhiệm. [26]

Có thể thấy, chữ “phận” (分) ở đây vừa biểu thị thứ bậc xã hội, vừa biểu thị sự phân công xã hội.

“Minh phận sử quần” vì thế có nghĩa là tổ chức các thành viên xã hội theo một hệ thống thứ bậc và phân công nhất định.

Do Tuân Tử cho rằng bản tính tự nhiên của con người là ác, nên xã hội cần có một hệ thống lễ nghĩa và pháp độ để giáo hóa và quản lý con người, qua đó duy trì trật tự về thứ bậc và phân công xã hội.

Tuân Tử cho rằng lễ nghĩa và pháp độ chính là sản phẩm do thánh nhân “hóa tính khởi ngụy” (化性起偽) chuyển hóa bản tính tự nhiên và kiến lập những chuẩn mực nhân vi mà tạo nên.

Thiên Tính ác viết:

“Thánh nhân hóa tính nhi khởi ngụy, ngụy khởi nhi sinh lễ nghĩa, lễ nghĩa sinh nhi chế pháp độ. Nhiên tắc lễ nghĩa pháp độ giả, thị thánh nhân chi sở sinh dã”.

Nghĩa là:

Thánh nhân chuyển hóa bản tính tự nhiên mà khởi lập sự tác tạo của con người; từ sự tác tạo ấy sinh ra lễ nghĩa, từ lễ nghĩa lại chế định thành pháp độ. Như vậy, lễ nghĩa và pháp độ chính là những gì do thánh nhân kiến lập.

Tuân Tử còn nói:

“Cổ giả thánh nhân dĩ nhân chi tính ác, dĩ vi thiên hiểm nhi bất chính, bội loạn nhi bất trị, cố vi chi lập quân thượng chi thế dĩ lâm chi, minh lễ nghĩa dĩ hóa chi, khởi pháp chính dĩ trị chi, trọng hình phạt dĩ cấm chi, sử thiên hạ giai xuất ư trị, hợp ư thiện dã.”

Nghĩa là:

Thánh nhân thời xưa nhận thấy bản tính con người là ác, thiên lệch hiểm ác mà không ngay chính, trái nghịch hỗn loạn mà khó trị, nên thiết lập quyền thế của quân thượng để thống lĩnh, làm sáng rõ lễ nghĩa để giáo hóa, lập pháp chính để quản trị, tăng cường hình phạt để ngăn cấm, khiến thiên hạ đều đi vào trật tự và hướng đến điều thiện. [27]

Đó chính là “ngoại vương chi học” trong tư tưởng Tuân Tử.

Tuy Tuân Tử đặc biệt nhấn mạnh trách nhiệm của thánh nhân trong việc giáo hóa và quản lý toàn xã hội, ông vẫn không phủ nhận giá trị của sự nội tỉnh nơi cá nhân.

Tuân Tử cho rằng:

“Sinh chi sở dĩ nhiên giả vị chi tính; tính chi hiếu, ác, hỷ, nộ, ái, lạc vị chi tình. Tình nhiên nhi tâm vi chi trạch vị chi lự. Tâm lự nhi năng vi chi động vị chi ngự.”

Nghĩa là:

Những gì có ngay từ khi sinh ra thì gọi là tính; những trạng thái yêu, ghét, vui, giận, buồn, mừng của tính thì gọi là tình. Khi tình cảm phát sinh mà tâm lựa chọn, thì gọi là tư lự; sau khi tâm suy xét mà có thể chủ động hành động, thì gọi là ngự. [28]

Nói cách khác, quá trình “hóa tính khởi ngự” phụ thuộc vào vai trò của “tâm”.

Tâm là chủ thể nhận thức. Tuân Tử nói:

“Tâm cư trung hư dĩ trị ngũ quan, phù thị chi vị thiên quân” (心居中虛以治五官□夫是之謂天君) tâm ở vị trí trung tâm, giữ sự hư tĩnh để điều khiển năm giác quan; đó gọi là “thiên quân”, vị chủ thể tự nhiên của con người. [29]

Vì vậy, năng lực nhận thức của tâm có thể tiếp nhận và thực hành các chuẩn mực nhân nghĩa, pháp chính.

Ông nói:

“Đồ chi nhân dã, giai hữu khả dĩ tri nhân nghĩa pháp chính chi chất” (塗之人也□皆有可以知仁義法正之質) người bình thường ngoài đường đều có tố chất để nhận biết nhân nghĩa và pháp chính. [30]

Đồng thời, tâm còn là chủ tể của thân thể con người:

“Tâm giả, hình chi quân dã, nhi thần minh chi chủ dã, xuất lệnh nhi vô sở thụ lệnh” (心者□形之君也□而神明之主也□出令而無所受令) tâm là vua của hình thể, là chủ của thần minh; nó phát mệnh lệnh mà không phải nhận mệnh lệnh từ nơi nào khác. [31]

Vì vậy, tâm cũng có khả năng kiểm soát dục vọng.

Tuân Tử nói:

“Dục quá chi nhi động bất cập, tâm chỉ chi dã” dục vọng muốn vượt quá giới hạn mà hành động không thực hiện theo, ấy là vì tâm ngăn lại và: “Trị loạn tại ư tâm chi sở khả, vong ư tình chi sở dục” trị hay loạn nằm ở điều mà tâm chấp thuận, chứ không nằm ở điều mà tình dục mong muốn. [32]

Việc Tuân Tử xác lập phạm trù “tâm” đã cung cấp cơ sở lý luận cho khả năng con người dựa vào những yếu tố tích cực bên trong chính mình để thực hiện quá trình “hóa tính khởi ngụy”.

Tuân Tử tiến thêm một bước khi chỉ rõ:

“Phàm nhân chi tính giả, Nghiêu, Thuấn chi dữ Kiệt, Chích, kỳ tính nhất dã; quân tử chi dữ tiểu nhân, kỳ tính nhất dã” xét về bản tính, Nghiêu, Thuấn và Kiệt, Chích vốn giống nhau; quân tử và tiểu nhân, xét về bản tính, cũng vốn giống nhau.

Ông lại nói:

“Thánh nhân giả, nhân chi sở tích nhi trí hĩ” (聖人者□人之所積而致矣) bậc thánh nhân là do con người tích lũy tu dưỡng mà đạt tới và: “Sở dĩ dị nhi quá chúng giả, ngụy dã” (所以異而過眾者□偽也) sở dĩ thánh nhân khác biệt và vượt hơn người thường chính là nhờ sự học tập, tu dưỡng và tác tạo có ý thức. [33]

Như vậy, theo Tuân Tử, mọi người đều có khả năng thông qua sự tu dưỡng của chính mình mà tiến tới cảnh giới thánh nhân.

Quan điểm ấy cho thấy học thuyết giáo hóa đạo đức “hóa tính khởi nguy” của Tuân Tử không chỉ chú trọng đến sự giáo hóa từ bên ngoài, mà còn hàm chứa một tinh thần nội tỉnh và tự giác cá nhân tích cực hơn, nhấn mạnh năng lực tự cải biến, tự tu dưỡng và tự hoàn thiện của mỗi con người.

Truyền thống văn hóa nội tỉnh của Nho gia và sự tương thông với triết học đạo đức Phật giáo

Trải qua hàng trăm năm phát triển trong thời Tiên Tần, Nho gia đã hình thành một truyền thống văn hóa nội tỉnh mang giá trị đặc thù và được truyền thừa liên tục. Từ Khổng Tử đến Mạnh Tử rồi Tuân Tử, các nhà Nho đều xuất phát từ việc khảo sát vấn đề nhân tính, chủ trương giáo hóa bằng lễ nghĩa và thực hành nhân chính, từ đó đề xuất những phương lược trị thế nhằm cải tạo xã hội; nhưng xét đến cùng, tất cả đều quy về sự tự hoàn thiện trong tu dưỡng đạo đức của người quân tử.

Nho gia kế thừa lý tưởng nhân sinh “tu thân, tề gia, trị quốc, bình thiên hạ”, lấy việc tu dưỡng chính mình làm nền tảng để thực hiện lý tưởng ấy. Đại Học nói:

“Tự thiên tử dĩ chí ư thứ nhân, nhất thị giai dĩ tu thân vi bản” (自天子以至於庶人，壹是皆以修身为本) từ thiên tử cho đến người dân thường, tất cả đều lấy tu thân làm gốc. [34]

Truyền thống văn hóa nội tỉnh này có tác dụng tích cực trong việc thanh lọc phong hóa xã hội và lòng người, đồng thời hình thành một sức mạnh hướng thiện, hướng thượng. Ở điểm này, Nho gia có nhiều chỗ tương thông với Phật giáo.

Phật pháp, với tư cách là một hệ thống tôn giáo – triết học uyên áo, hàm chứa trí tuệ sâu sắc trong lịch sử văn minh nhân loại, lấy nguyên lý căn bản “duyên khởi tính không” để giải thích vũ trụ và nhân sinh, đồng thời nêu lên những mệnh đề triết học như “chư hành vô thường, chư pháp vô ngã, nhất thiết giai khổ” các hành là vô thường, các pháp là vô ngã, mọi hiện hữu hữu vi đều gắn với thực tại khổ. [35]



Hình mang tính minh họa. Nguồn: Internet

Từ rất sớm, Phật pháp đã quan tâm đến vấn đề tâm tính con người. Kinh A-hàm có tư tưởng: “Tâm tính bản tịnh, khách trần sở nhiễm, tịnh tâm giải thoát” bản tính của tâm vốn thanh tịnh, chỉ vì khách trần phiền não làm ô nhiễm; khi tâm được thanh tịnh thì đạt đến giải thoát.

Theo đó, thanh tịnh là bản tính nội tại của tâm, còn phiền não và các pháp tạp nhiễm chỉ là những yếu tố từ bên ngoài xâm nhập. Vì vậy, hành giả cần tinh tấn tu đạo để đạt đến trạng thái “nhiễm nãi ly diệt, duy tính tịnh tại” sự nhiễm ô được lìa bỏ, tiêu trừ, chỉ còn bản tính thanh tịnh hiển hiện. Quan niệm này cho đến nay vẫn là một trong những tư tưởng được truyền thống Thượng tọa bộ y cứ. [36]

Phật pháp quy nguyên nhân của nỗi khổ nhân sinh về các căn nguyên phiền não như tham, sân, si, vốn phát sinh do tâm bị “khách trần” làm nhiễm ô. Từ đó, Phật pháp hướng đến việc phá trừ tâm kiêu mạn, ngã chấp; giảm thiểu sự tham trước đối với sắc thân và các dục lạc; đồng thời làm hiển lộ trở lại sự thanh tịnh của tâm tính.

Tinh thần căn bản của tư tưởng đạo đức Phật giáo là tu thiện, chỉ ác, nhằm tìm cầu sự giải thoát khỏi khổ đau của đời sống, hướng đến hạnh phúc chân thật và sự hoàn thiện tối hậu của con người.

Nho học và Phật pháp là hai dấu mốc lớn trong lịch sử văn minh nhân loại, cho đến ngày nay vẫn tiếp tục tỏa sáng bằng trí tuệ phương Đông.

Cao tăng Khế Tung đời Tống từng nói:

“Nho Phật giả, thánh nhân chi giáo dã. Kỳ sở xuất tuy bất đồng, nhi đồng quy hồ trị” (儒佛者□ 聖人之教也□ 其所出雖不同□ 而同歸乎治) Nho và Phật đều là giáo pháp của bậc thánh nhân; nguồn gốc tuy khác nhau, nhưng đều cùng quy về mục đích làm cho con người và xã hội đạt đến sự điều hòa, an trị. [37]

Vì vậy, chúng ta cần phát huy tinh thần của “thánh nhân chi giáo”, để khơi mở năng lực quay về chất vấn chính tâm hồn mình, soi xét nhân tính, đánh thức sự thanh tịnh và an nhiên trong công phu tu dưỡng tâm tính, đồng thời không ngừng hướng đến sự hoàn thiện của nhân cách.

Kết luận

Từ Khổng Tử, Mạnh Tử đến Tuân Tử, tuy cách lý giải về nhân tính có những khác biệt căn bản, Nho gia Tiên Tần vẫn gặp nhau ở một điểm cốt lõi: con người phải trở về với chính mình để tu dưỡng, điều chỉnh và hoàn thiện nhân cách. “Khắc kỷ phục lễ”, “phản cầu chư kỷ” và “hóa tính khởi ngụ” vì thế không chỉ là những mệnh đề riêng biệt, mà cùng góp phần kiến tạo một truyền thống văn hóa nội tỉnh bền vững của Nho học.

Khi đặt truyền thống ấy trong sự đối chiếu với triết học đạo đức Phật giáo, có thể nhận ra một vùng tương thông đáng chú ý ở tinh thần tự soi xét, chế ngự bất thiện, nuôi dưỡng thiện tâm và chuyển hóa đời sống từ bên trong. Tuy nhiên, sự tương thông này không đồng nghĩa với đồng nhất: Nho gia chủ yếu hướng công phu tu thân đến việc thành tựu nhân cách và trật tự luân lý - xã hội, trong khi Phật giáo đặt sự chuyển hóa tâm thức trong viễn tượng đoạn trừ phiền não và giải thoát khổ đau.

Trong đời sống hiện đại, khi con người dễ bị cuốn vào nhịp sống gấp gáp và những xung lực từ ngoại cảnh, tinh thần nội tỉnh của cả hai truyền thống vẫn gợi mở một giá trị thiết thực: biết quay về quan sát chính mình, nhận diện động cơ của tư tưởng và hành vi, nuôi dưỡng lòng nhân ái, trách nhiệm và sự tỉnh thức. Chính từ nền tảng tự tu dưỡng ấy, sự hoàn thiện cá nhân mới có thể trở thành nguồn lực đạo đức góp phần kiến tạo một cộng đồng hài hòa, nhân văn

và an lành.

Tác giả: **Trịnh Kiệt Văn (ZHENG Jiewen) - Vương Chấn (WANG Zhen)**

Viện Nghiên cứu Nho học Cao cấp, Đại học Sơn Đông, Tế Nam, Sơn Đông, Trung Quốc

Việt dịch: **Thích Vân Phong**/Nguồn: 正法学院 - www.dharma-academy.org

Chú thích:

[①] Luận Ngữ · Nhan Uyên (□ 论语·颜渊□), Hà Yến tập giải, Hình Bính số, trong Thập Tam Kinh Chú Sớ (□ 十三经注疏□), Bắc Kinh: Trung Hoa Thư Cục, 1980, tr. 2502.

[②] Luận Ngữ · Nhan Uyên (□ 论语·颜渊□), Thập Tam Kinh Chú Sớ, tr. 2502.

[③] Luận Ngữ · Hiến Vấn (□ 论语·宪问□), Thập Tam Kinh Chú Sớ, tr. 2514.

[④] Thập Tam Kinh Chú Sớ, tr. 2507.

[⑤] Luận Ngữ · Vi Chính (□ 论语·为政□), Thập Tam Kinh Chú Sớ, tr. 2461.

[⑥] Luận Ngữ · Dương Hóa (□ 论语·阳货□), Thập Tam Kinh Chú Sớ, tr. 2524.

[⑦] Luận Ngữ · Dương Hóa (□ 论语·阳货□), Hà Yến tập giải, Thập Tam Kinh Chú Sớ, tr. 2524.

[⑧] Mạnh Tử · Cáo Tử thượng (□ 孟子·告子上□), Thập Tam Kinh Chú Sớ, tr. 2748.

[⑨] Mạnh Tử · Công Tôn Sửu thượng (□ 孟子·公孙丑上□), Thập Tam Kinh Chú Sớ, tr. 2690-2691.

[⑩] Mạnh Tử · Cáo Tử thượng (□ 孟子·告子上□), Thập Tam Kinh Chú Sớ, tr. 2747-2748.

[11] Mạnh Tử · Công Tôn Sửu thượng (□ 孟子·公孙丑上□), Thập Tam Kinh Chú Sớ, tr. 2690-2691.

[12] Xem Lương Đào, “Sự hình thành và ý nghĩa lý luận của thuyết ‘Tứ đoạn’ của Mạnh Tử” (□ 孟子“四端”说的形成及其理论意义□), trong Học san Viện Nghiên cứu Lịch sử, Viện Khoa học Xã hội Trung Quốc, tập 1 (□ 中国社会科学院历史研究所学刊□ 第一集), Bắc Kinh: Nhà xuất bản Văn hiến Khoa học Xã hội, 2001, tr. 63-78.

- [13] Mạnh Tử · Tận Tâm thượng (□ 孟子·尽心上□), Thập Tam Kinh Chú Sớ, tr. 2764.
- [14] Mạnh Tử · Cáo Tử thượng (□ 孟子·告子上□), Thập Tam Kinh Chú Sớ, tr. 2752.
- [15] Thập Tam Kinh Chú Sớ, tr. 2691.
- [16] Thập Tam Kinh Chú Sớ, tr. 2718.
- [17] Tuân Tử · Tính Ác (□ 荀子·性恶□), Vương Tiên Khiêm, Tuân Tử Tập Giải (□ 荀子集解□), Bắc Kinh: Trung Hoa Thư Cục, 2013, tr. 515. Chú ý: chữ “thiên” (天) trong nguyên bản vốn chép là “nhân” (人); Cổ Thiên Lý nghi rằng phải là chữ “thiên”, và cách đọc này được cho là hợp lý.
- [18] Mạnh Tử · Cáo Tử thượng, Thập Tam Kinh Chú Sớ, tr. 2748.
- [19] Trương Đại Niên, Đại cương Triết học Trung Quốc (□ 中国哲学大纲□), Bắc Kinh: Nhà xuất bản Khoa học Xã hội Trung Quốc, 1982, tr. 184-185.
- [20] Tuân Tử · Chính Danh (□ 荀子·正名□), Tuân Tử Tập Giải, tr. 487.
- [21] Tuân Tử · Tính Ác, Tuân Tử Tập Giải, tr. 514.
- [22] Tuân Tử · Tính Ác, Tuân Tử Tập Giải, tr. 515.
- [23] Tư Mã Thiên, Sử Ký · Mạnh Tử Tuân Khanh Liệt Truyện (□ 史记·孟子荀卿列传□), trong Sử Ký (□ 史记□), Bắc Kinh: Trung Hoa Thư Cục, 1959, tr. 2343.
- [24] Sử Ký · Mạnh Tử Tuân Khanh Liệt Truyện, Sử Ký, tr. 2348.
- [25] Tuân Tử Tập Giải, tr. 194, 179.
- [26] Tuân Tử Tập Giải, tr. 253.
- [27] Tuân Tử Tập Giải, tr. 517-518, 520.
- [28] Tuân Tử · Chính Danh, Tuân Tử Tập Giải, tr. 487.
- [29] Tuân Tử · Thiên Luận (□ 荀子·天论□), Tuân Tử Tập Giải, tr. 366.
- [30] Tuân Tử · Tính Ác, Tuân Tử Tập Giải, tr. 523.
- [31] Tuân Tử · Giải Tế (□ 荀子·解蔽□), Tuân Tử Tập Giải, tr. 470.
- [32] Tuân Tử · Chính Danh, Tuân Tử Tập Giải, tr. 506.
- [33] Tuân Tử · Tính Ác, Tuân Tử Tập Giải, tr. 522, 524, 518.

[34] Lễ Ký · Đại Học (礼记·大学), Thập Tam Kinh Chú Sớ, tr. 1673.

[35] Xem Thành Kiến Hoa, “Nghiên cứu triết học Phật giáo” (佛教哲学研究), Nghiên cứu Phật giáo (佛教研究), 2002, tr. 40–50.

[36] Xem Chu Quý Hoa, “Từ ‘tâm tính bản tịnh’ đến ‘tâm tính bản giác’” (从“心性本净”到“心性本觉”), Pháp Âm (法音), số 9, 2002, tr. 10–19.

[37] Thích Khế Tung, Đàm Tân Tập (谭津集), quyển 8, thiên “Tịch Tử Giải” (寂子解), trong Cảnh ấn Văn Uyên Các Tứ Khố Toàn Thư (景印文渊阁四库全书), tập 1091, Đài Bắc: Đài Loan Thương Vụ Ấn Thư Quán, 1986, tr. 487.

Tài liệu tham khảo:

[1] Hà Yến chú, Hình Bính sớ. Luận Ngữ Chú Sớ [M]. Trong: Thập Tam Kinh Chú Sớ. Bắc Kinh: Trung Hoa Thư Cục, 1980.

[2] Triệu Kỳ chú, Tôn Thích sớ. Mạnh Tử Chú Sớ [M]. Trong: Thập Tam Kinh Chú Sớ. Bắc Kinh: Trung Hoa Thư Cục, 1980.

[3] Lương Đào. “Sự hình thành và ý nghĩa lý luận của thuyết ‘Tứ đoạn’ của Mạnh Tử”. Trong: Học san Viện Nghiên cứu Lịch sử, Viện Khoa học Xã hội Trung Quốc, tập 1 [C]. Bắc Kinh: Nhà xuất bản Văn hiến Khoa học Xã hội, 2001.

[4] Vương Tiên Khiêm. Tuân Tử Tập Giải [M]. Trong bộ Tân biên Chư tử Tập thành. Bắc Kinh: Trung Hoa Thư Cục, 2013.

[5] Trương Đại Niên. Đại cương Triết học Trung Quốc [M]. Bắc Kinh: Nhà xuất bản Khoa học Xã hội Trung Quốc, 1982.

[6] Tư Mã Thiên. Sử Ký [M]. Bắc Kinh: Trung Hoa Thư Cục, 1959.

[7] Trịnh Huyền chú, Khổng Dĩnh Đạt chính nghĩa. Lễ Ký Chính Nghĩa [M]. Trong: Thập Tam Kinh Chú Sớ. Bắc Kinh: Trung Hoa Thư Cục, 1980.

[8] Thành Kiến Hoa. “Nghiên cứu triết học Phật giáo” [J]. Nghiên cứu Phật giáo, 2002.

[9] Chu Quý Hoa. “Từ ‘tâm tính bản tịnh’ đến ‘tâm tính bản giác’” [J]. Pháp Âm, 2002, số 9.

[10] Thích Khế Tung. Đàm Tân Tập [M]. Trong: Cảnh ấn Văn Uyên Các Tứ Khố Toàn Thư, tập 1091. Đài Bắc: Đài Loan Thương Vụ Ấn Thư Quán, 1986.