

Thời sự thần học

Fides quaerens dialogum

số 55
01/2012

ĐỨC GIÊSU, VỊ THÁNH CHỊU ĐÓNG ĐINH VÀ PHỤC SINH

XÂY DỰNG MỘT NỀN KITÔ HỌC NHO GIÁO ĐƯƠNG ĐẠI
JONATHAN TAN YUN-KA 陳連佳

*Tác giả bài này, hiện là giáo sư tại Đại Học Công Giáo Australia, đã từng cộng tác với Ủy ban Thần học của FABC. Trong nỗ lực trình bày Kitô học cho người Á Đông chịu ảnh hưởng của Khổng giáo, ông sử dụng hình ảnh của vị “Thánh”⁶⁹. Ông cũng ghi nhận có những người đã sử dụng những đường lối khác, chẳng hạn: Kim Heup Young, “Jen and Agape: Towards a Confucian Christology,” in: *Asia Journal of Theology* 8 (1994), pp. 335-364 và Peter C. Phan, “The Christ of Asia (An essay on Jesus as the eldest son and ancestor),” in: *Studia Missionalia* 45 (1996), pp. 25-55. - Vì khuôn khổ của tờ báo, chúng tôi bỏ phần thứ nhất, trong đó ông đề cập đến những ảnh hưởng của văn*

⁶⁹ "Jesus, The Crucified and Risen Sage: Constructing A Contemporary Confucian Christology." In: *The Chinese Face of Jesus Christ Vol. 3b*, ed. Roman Malek. Sankt Augustin, Germany: Institut Monumenta Serica/China-Zentrum, 2007. Pages 1481-1513.

hóa Tây phương trong việc kiến tạo Kitô học. Người dịch: Ts Phaolô Nguyễn Hải Đăng O.P.

I. Thế giới Nho giáo tại Đông Á

Nền văn minh Trung Hoa, vẫn sống động và mạnh mẽ ngày nay, xuất hiện cùng thời gian với nền văn minh Ai Cập, Babylon, Ấn Độ và có trước sự xuất hiện của nền văn minh Hy Lạp, cái nôi triết học Tây Phương. Cách đây hàng ngàn năm, nền văn minh Trung Hoa đã tự hào là “vùng đất ở giữa” (zhongguo-中国) của thế giới, “một ốc đảo văn minh bao quanh bởi sa mạc văn hóa”⁷⁰. Nền tảng củng cố nền văn minh Trung Hoa và góp phần hình thành thế giới quan của người Trung Hoa hơn 2000 năm qua chính là truyền thống Nho giáo⁷¹. Ảnh hưởng của Nho giáo đã

⁷⁰ Julia Ching, *Chinese Religions* (Maryknoll 1993), p. 1.

⁷¹ Đúng ra, không có từ tương đương chính xác trong tiếng Trung Quốc về thuật ngữ “Confucianism” (Khổng giáo), do các thừa sai dòng Tên đặt ra đầu tiên khi truyền giáo tại Trung Quốc vào thế kỷ XVI, ám chỉ một giáo thuyết mới đáng kính trọng, bao gồm tất cả truyền thống bắt nguồn từ *vũ trụ quan* của người Trung Quốc, truyền thống này được người Trung Quốc gọi cách khác nhau như Nho Gia (*rujia* - 儒家), Nho Giáo (*rujiao* - 儒教), Nho Học (*ruxue*- 儒学). Trong khi quan niệm và tư tưởng của Đức Khổng Tử (k. 551-479 tCN) và những môn đệ sau này của ông như Mạnh Tử (k. 371-289 tCN) và những môn đệ khác chỉ đóng vai trò quan trọng trong việc đem lại sức sống và làm phong phú truyền thống Nho giáo. Điều đó cho thấy truyền thống Nho giáo có trước Đức Khổng Tử. Những nỗ lực của cha Matteo Ricci và những đồng môn của cha muốn tôn vinh Đức Khổng Tử như “Vị Sáng Lập” Nho giáo là nhằm đáp ứng nhu cầu cấp bách của việc truyền giáo hơn là sự nhìn nhận đúng đắn về truyền thống Nho giáo trong bối cảnh lịch sử-xã hội của nó. Trong hoàn cảnh thiếu những thuật ngữ thích hợp, chúng

vượt ra khỏi biên giới Trung Hoa và lan tỏa cùng với sự ảnh hưởng văn hóa ngôn ngữ Trung Hoa trên toàn vùng Đông Á, cũng như tại những cộng đồng di dân Đông Âu sống tại Đông nam Á Châu, Âu Châu, Châu Đại Dương và Mỹ Châu⁷². Quan trọng hơn, Tu Wei-Ming làm nổi bật một thực tế là Nho giáo đã “ảnh hưởng sâu rộng về văn hóa, chính trị cũng như đời sống tinh thần tại Đông Á” đã lưu lại “những dấu ấn không thể xóa nhòa trên đời sống xã hội, chính trị, giáo dục và gia đình tại Đông Á,” cũng như “thế giới văn hóa Trung Hoa (*Sinic world*) (bao gồm những quốc gia công nghiệp và xã hội chủ nghĩa tại Đông Á như Nhật Bản, Hàn Quốc, Đài Loan, Hồng Kông, Singapore, Trung Hoa lục địa, Bắc Hàn và Việt Nam) được xem là tiêu biểu cho “thế giới Nho giáo”⁷³. Do đó, truyền thống Nho giáo vẫn sống động và ảnh hưởng cách mạnh mẽ tại Đông Á, hòa quyện trong đời sống chính trị, văn hóa, xã hội của hàng triệu con người tại đây, và nuôi dưỡng những nhu cầu tinh thần của họ.

Nho giáo vẫn được xem như sự biểu lộ tinh thần Đông Á⁷⁴U, và tiếp tục là kim chỉ nam cho “thế giới văn hóa Trung Hoa”. Một mặt, Nho giáo về mặt cơ cấu tồn tại hơn 2000 năm qua như chủ thuyết chính thống của các triều đại Trung Quốc, từ nhà Hán đến nhà Thanh, đã bị các nhà cải cách thuộc phong trào Tân Văn

tôi sẽ sử dụng thuật ngữ “Nho Gia” và “Nho Giáo” trong bài viết này để nói về truyền thống Nho giáo.

⁷² Julia Ching, *Chinese Religions*, p. 1.

⁷³ Tu Wei-ming, "Confucianism," in: *Our Religions*, ed. by Arvind Sharma (San Francisco 1993), p. 146.

⁷⁴ Xin xem tuyển tập các bài luận về điểm này trong *Confucian Spirituality*. Volume One, ed. by Tu Weiming and Mary Evelyn Tucker (New York 2003).

mồng 4 tháng 5 (1919), Cộng sản Trung Quốc và phong trào nữ quyền phương Tây kết án vào đầu thế kỷ 20. Nhưng bà Julia Ching khẳng định rằng Nho giáo tiếp tục thể hiện sức sống mãnh liệt của mình tại Đông Àu “bởi vì thế hệ mới những người Kitô hữu Á Châu, cho dù là người Hàn Quốc hay Trung Quốc đều cho rằng họ là những người Kitô hữu chịu ảnh hưởng giá trị Nho giáo”⁷⁵. Bà giải thích rằng, Nho giáo, giống như các hệ thống triết học tôn giáo khác, cũng có những ưu điểm và cả khuyết điểm.

Nếu muốn tìm hiểu hệ tư tưởng Nho giáo, việc nghiên cứu trên bản văn là vô ích. Một xã hội phân chia giai cấp sẽ loại trừ tính hỗ trợ, nhưng bảo tồn địa vị ưu thế lâu dài của cha mẹ trên con cái, người nam trên người nữ, và một xã hội giai cấp chỉ là mối bận tâm của quá khứ, chúng không thể tồn tại trong tương lai, khi đó Nho giáo không còn thích hợp và chẳng khác gì đã chết. Nhưng nếu chúng ta muốn khám phá giá trị nhân vị con người, sự cao cả của luân lý, chuẩn mực đạo đức trong tương giao xã hội, giải thích thực tại, chiều kích siêu hình của bản ngã hầu mở ra với siêu việt. Tất cả những điều này là nền tảng cho những quan niệm đúng đắn về phẩm giá con người, tự do và công bình, khi đó Nho giáo rất thích hợp và cần được bảo tồn, không chỉ đối với Trung Quốc mà còn cho toàn thế giới⁷⁶.

Trước khi tiến xa hơn trong việc hình thành một nền Kitô học Nho giáo, cần lưu ý những lời cảnh báo của Benoit Vermander rằng những nghiên cứu thần học trong bối cảnh Trung Quốc đầy những khó khăn vì hình thái ngôn ngữ Trung

⁷⁵ Hans Kung and Julia Ching, *Christianity and Chinese Religions* (New York 1989), p. 85.

⁷⁶ Hans Kung and Julia Ching, *Christianity and Chinese Religions* (New York 1989), p. 90.

Quốc không thích hợp với những biện phân chính xác và phạm trù ngữ pháp rạch ròi, vì vậy “những khái niệm Tây phương về linh hồn, bản thể thường được chuyển dịch khá vụng về, và việc tìm kiếm ý nghĩa tương đương trong ngôn ngữ Trung Quốc là một cố gắng khó nhọc”⁷⁷. Như Cheng Chung-ying giải thích, tính chất ngữ âm của tiếng Hy Lạp tách rời nhận thức giác quan khỏi nhận thức phi giác quan “hướng đến việc trình bày tầng ý nghĩa tách biệt khỏi thế giới vật chất cụ thể,” nhờ đó dễ dàng thực hiện những trừu xuất mang tính siêu hình, khái niệm hơn là tính chất ký hiệu tượng hình của ngôn ngữ Trung Quốc có đặc tính “liên kết nhận thức giác quan và nhận thức phi giác quan,” và do đó triết học Trung Quốc “không mang tính siêu hình theo quan niệm siêu hình học Tây phương, tách biệt nhận thức giác quan và nhận thức phi giác quan, tách biệt thực tiễn và siêu nghiệm”⁷⁸. Robert Allison đã cô đọng bằng nhận định rằng văn hóa Tây phương là “nền văn hóa thực hiện chức năng bằng hệ thống ký hiệu chữ cái (*alphabet*), vừa thiên về tính lý thuyết, vừa có khả năng hồi tưởng lại quá khứ để suy nghĩ trừu tượng hơn là nền

⁷⁷ Benoit Vermander, "Theologizing in the Chinese Context," in: *Studia Missionalia* 45 (1996), p. 120. [See also the contribution of B. Vermander in the present volume, pp. 1421-1430. (Ed.)]

⁷⁸ Cheng Chung-ying, "Chinese Metaphysics as Non-metaphysics: Confucian and Tao-ist Insights into the Nature of Reality," in: *Understanding the Chinese Mind: The Philosophical Roots*, ed. by Robert E. Allison (Hong Kong 1989), pp. 167-168. Xem thêm Chad Hansen, "Chinese Language, Chinese Philosophy, and 'Truth'," in: *JAS* XLIV (1985), pp. 491-520.

văn hóa quen với suy nghĩ những hình ảnh cụ thể” như trường hợp của văn hóa Trung Hoa⁷⁹.

Cách riêng, những suy nghĩ của Vermander về công việc nghiên cứu thần học thì cũng nhắm vào Kitô học, bởi vì không có sự tương đồng giữa truyền thống tôn giáo-triết học Trung Hoa nói chung và truyền thống Nho giáo nói riêng đối với những phạm trù siêu hình Hy Lạp được sử dụng trong những công thức Kitô học kinh viện cổ điển, ví dụ như bản thể, bản tính, bản chất và ngôi vị. Tình trạng khó xử này là do sự khác biệt căn bản giữa triết học Trung Quốc và Tây phương nói chung, giữa triết học Nho giáo và Hy Lạp nói riêng. Mặt khác, trọng tâm của các triết gia Hy Lạp là truy tầm Chân Lý, nghĩa là khám phá thực tại, bản tính và bản thể chân thật của sự vật. Tương tự, triết học Tây phương cố gắng khám phá về thực tại, bản thể và bản tính đích thật của Đức Giêsu Kitô, sự toàn vẹn của nhân tính và thiên tính Đức Giêsu trong một ngôi vị duy nhất vv... Ngược lại, trong thế giới văn hóa Trung Hoa, những câu hỏi căn bản mang tính tôn giáo, triết học, hiện sinh luôn đặt trọng tâm vào việc khám phá những giá trị tối hậu hướng dẫn đời sống con người: “Con người là gì khi đối chiếu với loài súc vật?”; “Điều gì làm cho cuộc đời hợp với nhân đạo?”; “Những lý tưởng và nhân đức nào thôi thúc con người thoát khỏi cái tầm thường để cộng tác vào việc tạo dựng và duy trì một xã hội tiến bộ, hài hòa?”; “Những lý tưởng và nhân đức đó hình thành từ đâu?”; “Con đường (*dao* – 道) đưa đến những lý tưởng và nhân đức đó là gì? “; “con người tìm kiếm và thủ đắc “Đạo” (道) bằng cách nào?”.

⁷⁹ R.E. Allinson, "An Overview of the Chinese Mind," in: *Understanding the Chinese Mind*, p. 8.

Agus C. Graham biện luận rằng: câu hỏi cốt yếu đối với người Trung Hoa “không phải là câu hỏi của các triết gia Tây phương “Sự Thật là gì?” nhưng là “Đạo (道) ở đâu?”⁸⁰ David Hall và Roger Ames đã đặt ra thuật ngữ “người tìm kiếm Sự Thật” và “người truy tầm Đạo” để mô tả cái nhìn triết học của người Tây phương và người Trung Hoa. Theo họ, “người tìm kiếm Sự Thật” trong triết học Tây phương là người “muốn đạt đến điểm tận cùng của việc hình thành sự vật, của những nguyên lý, học thuyết mô tả cách thức hiện hữu của sự vật,” trái lại, “người truy tầm Đạo” trong triết học Trung Hoa là người “tìm kiếm những cách thức hoạt động nhằm thúc đẩy sự hài hòa xã hội” bởi vì “đối với người truy tầm Đạo, phẩm chất con người là sự thật quan trọng nhất, chứ không là những định đề”⁸¹. Cách cụ thể, Đức Khổng Tử và các môn đệ cảm nhận cuộc sống con người là một sự nỗ lực không ngừng vươn đến Đạo (道), đó cũng là lời mời gọi đạt đến sự tiếp cận năng động của “Tri” (zhi-知, “biết”)⁸², “Tri” không phải là sự khám phá sự thật bằng trừu xuất hay bằng những khái niệm mang tính siêu hình nhưng bằng cách nhận

⁸⁰ A.C. Graham, *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China* (La Salle, 1989), p. 3.

⁸¹ David L. Hall and Roger T. Ames, *Thinking from the Han: Self, Truth, and Transcendence in Chinese and Western Culture* (Albany, NY 1998), p. 105.

⁸² Một cách thú vị, từ biểu ý “Tri” (zhi-知, “biết”) bao gồm chữ “Thị” (shi-矢, “mũi tên”) và chữ “khẩu” (kou-口, “cái miệng”). Do đó, “Tri” (zhi-知, “biết”) có nghĩa là “nói đúng mục tiêu”, hàm nghĩa ẩn dụ phong phú. Trong tư duy thế giới văn hóa Trung Hoa, từ “Tri” (zhi-知, “biết”) không là một hành vi mang tính cá nhân, đơn độc nhưng là hành vi có tính tương quan. Người biết thực sự là người có khả năng “diễn đạt bằng lời nói” cách khôn ngoan và thích hợp về một vấn đề cho những người xung quanh mình.

biết phương thế tương quan giữa mình và người khác, làm thế nào để thực hiện trách nhiệm nảy sinh từ những tương quan này và làm thế nào để tin tưởng giá trị pháp lý của những tương quan này như nền tảng cho sự hài hòa gia đình và xã hội. Hall và Ames đã giải thích cách cô đọng điều này khi nhấn mạnh rằng: “ở phương Tây, chân lý là tri thức về những gì là thật và những gì biểu trưng cho thực tại đó” trong khi “đối với người Trung Hoa, chân lý không là sự trừ tượng nhưng cụ thể, không là sự tượng trưng nhưng biểu hiện và cộng hưởng, không là sự rời rạc nhưng là biết cách, một hình thức của sự biết làm.”⁸³

II. Thánh (*sheng* 聖) trong truyền thống Nho giáo

Trong truyền thống Nho giáo, hình ảnh *thánh* giữ một vị trí đặc biệt như kiểu mẫu về sự hoàn hảo của bản tính con người và là trung gian giữa Trời và Đất⁸⁴. Theo từ điển Anh -Hoa thông

⁸³ Hall and Ames, *Thinking from the Han*, p. 104.

⁸⁴ Những khảo luận nghiên cứu quan trọng về “thánh” trong truyền thống Nho giáo bao gồm Rodney L. Taylor "Scripture and the Sage: On the Question of a Confucian Scripture," in: *ibid.*, *The Religious Dimensions of Confucianism* (Albany, NY 1990), pp. 23-37; *ibid.*, "The Sage as Saint: A Study in Religious Categories," in: *ibid.*, *The Religious Dimensions of Confucianism*, pp. 39-52; *ibid.*, "Neo-Confucianism, Sagehood and the Religious Dimension," in: *JCP* 2 (1975) 4, pp. 389-415; *ibid.*, *The Cultivation of Sagehood as a Religious Goal in Neo-Confucianism: A Study of Selected Writings of Kao Pan-lung (1562-1626)* (Missoula, Mont. 1978); Tu Weiming, "The Confucian Sage: Exemplar of Personal Knowledge," in: *ibid.*, *Way, Learning, and Politics: Essays on the Confucian Intellectual* (Albany,

dụng, thuật ngữ *thánh* được dịch là thánh thiện, thần thánh, khôn ngoan, minh mẫn, thông thái hay một người uyên thâm. Về mặt từ nguyên, hình thức biểu ý của từ *thánh* (*sheng*- 聖) bao gồm chữ *nhĩ* (*er*-耳: “cái tai”, nghĩa là “nghe”, “lắng nghe” hay “phân định”) và chữ *trình* (*chéng*-呈, nghĩa là “phát biểu”, “bày tỏ”, “phơi bày”, “trình, dâng một thông điệp” hay “công bố”). Chữ *trình* (*chéng*-呈) bao gồm chữ *khẩu* (*kou*-口, nghĩa là “cái miệng”) và chữ *trình* (*ren*-人) đứng trên mặt đất (*tu*-土), nghĩa là một người đứng trong địa vị, chức vụ của mình). Bản văn Erya thời Hậu Chu mô tả thuật ngữ *thánh* (*sheng*- 聖) là “trình, dâng, phơi bày, xuất hiện (xian- 现)”⁸⁵. Bản văn *Bạch Hổ Thông Đức Luận* (*Baihutongdelun*- 白虎通德論) đời Hán (năm 80 scn) mô tả *thánh* “là người nắm giữ được “Đạo” bao trùm vạn vật, sự khôn ngoan lan tỏa khắp nơi”⁸⁶, và sau đó đã định nghĩa thuật ngữ *thánh* như sau:

Thánh (*sheng*- 聖) nghĩa là *thông* (*tong*-通) (truyền đạt, kết nối, thông suốt), là *đạo* (*dao*-道) (tiến trình để trở nên và cách thức để bày tỏ, phát biểu), là *thanh* (*sheng*- 聲) (lên tiếng, âm thanh). Không có gì mà không tương thông bởi đức hạnh của người. Không có gì mà không được làm sáng tỏ bởi trí tuệ của người. Nghe âm thanh biết được bản chất và điều kiện của sự vật. Thánh là người hợp nhất trời và đất, là kết tinh ánh sáng mặt

NY 1993), pp. 29-44; Ning Chen, "The Etymology of *Sheng* (Sage) and its Confucian Conception in Early China," in: *JCP* 27 (2000) 4, pp. 409-427.

⁸⁵ Bản dịch Anh ngữ lấy từ Halls and Ames, *Thinking Through Confucius*, p. 258. Xem thêm: Ching, *Confucianism and Christianity*, p. 80.

⁸⁶ Trích dẫn trong Julia Ching, *Confucianism and Christianity: A Comparative Study* (Tokyo 1977), p. 80.

trời, mặt trăng, là người hòa hợp với bốn mùa, là người gần gũi Thượng Đế và thần linh⁸⁷.

Không giống như từ điển ngôn ngữ Âu Châu định nghĩa từ bằng cách khai thác ý nghĩa “cốt yếu” của chúng, từ điển tâm nguyên cổ của người Trung Quốc là *Thuyết Văn Giải Tự* (*Shuowen Jiezi* – 說文解字) được biên soạn bởi học giả Hứa Thận (Xu Shen-許慎) đời Đông Hán đã định nghĩa từ *thánh* (*sheng*- 聖) do bởi sự kết hợp giữa ngữ nghĩa và ngữ âm, liên hệ đến từ *thông* (*tong*-通) (truyền đạt, xuyên qua, thâm nhập)

thánh (*sheng*- 聖) nghĩa là *thông* (*tong*-通): truyền đạt cho ai, cái gì, nói chuyện thân tình với ai, thông thạo, thâm nhập, kết nối. Về mặt ngữ nghĩa, nó bắt nguồn từ chữ *nhĩ* (*er*-耳: “cái tai”) và mượn âm từ chữ *trình* (*chéng*-呈) kết hợp mà thành⁸⁸.

Nghĩa gốc của thuật ngữ *thánh* là chủ đề của nhiều cuộc tranh luận. Theo từ điển *Thuyết Văn Giải Tự* (*Shuowen Jiezi* – 說文解字) thuật ngữ *thánh* là một chữ hình thanh⁸⁹ (*xingsheng* - 形聲)

Về mặt ngữ nghĩa, bắt nguồn từ chữ *nhĩ* (*er*-耳: “cái tai”), nghe một điều gì đó. Về mặt ngữ âm, mượn âm từ chữ *trình*

⁸⁷ Bản dịch Anh ngữ lấy từ Halls and Ames, *Thinking Through Confucius*, p. 258. Xem thêm: Ching, *Confucianism and Christianity*, p. 80.

⁸⁸ Bản dịch Anh ngữ *Shuowen jiezi* được lấy từ Halls and Ames, *Thinking Through Confucius*, p. 257.

⁸⁹ Chữ Hình thanh (*xingsheng* - 形聲) là chữ phổ biến nhất trong ngôn ngữ Trung Quốc, kết hợp cả hai thành tố ngữ âm và ngữ nghĩa, thứ tự cho thấy ý nghĩa và âm đọc của từ.

(chéng-呈) kết hợp mà thành, có nghĩa là “bày tỏ”, “biểu lộ” trong từ Trung Quốc cổ⁹⁰.

Dựa trên những kiến thức sâu sắc tổng hợp từ công trình nghiên cứu của William G. Boltz trên thủ bản *Lão Tử*⁹¹ (*laozi-老子*), chữ *thánh* (*sheng-聖*) được viết như chữ *thanh* (*sheng-聲*) (“âm thanh”, “giọng nói”) trong bản *Lão Tử* (*laozi-老子*) A, và như chữ *nhĩ* (*er-耳*) trong bản B. David Hall và Roger Ames không chấp nhận cách mô tả chữ *thánh* (*sheng-聖*) như chữ hình thanh (*xingsheng-形聲*) của từ điển *Thuyết Văn Giải Tự* (*Shuowen Jiezi-說文解字*), nhưng theo ông đó là chữ hội ý⁹² (*huiyi-會意*) gồm hai thành tố là “nghe” (*er-耳*) và “diễn đạt” hay “bày tỏ” (*kou-口* trong bản *Lão tử* A và *chéng-呈* trong phần cuối của chữ) kết hợp tạo nên ý nghĩa của từ⁹³. Dựa trên cơ sở này, Hall và Ames kết luận rằng chữ *thánh* (*sheng-聖*) bao gồm cả hai ý nghĩa: cảm nhận bằng tai và diễn đạt bằng lời nói.

Trong khi định nghĩa thuật ngữ *thánh* của từ điển *Thuyết Văn* nhấn mạnh khía cạnh “nghe” (nghĩa là (*er-耳*) / “cái tai”/

⁹⁰ Ning Chen, "The Etymology of *Sheng* (Sage)," p. 409.

⁹¹ Xin xem "The religious and philosophical significance of the *Hsiang erh Lao Tzu* in the light of Ma-wang-tui silk manuscripts," in: *BSOAS* 45 (1982), pp. 101-102.

⁹² Chữ Hội ý (*huiyi-會意*) là chữ mà tất cả những thành tố đều biểu ý, ví dụ... chữ “hảo” (*hao-好*) kết hợp bởi hai thành tố biểu ý là chữ “nữ” (*nu-女*, “người phụ nữ”) và chữ “tử” (*zi-子*, “con, con trai”)

⁹³ Hall and Ames, *Thinking Through Confucius*, p. 258, and esp. pp. 362-363, n. 13.

“để nghe” như sự biểu ý) thì Hall và Ames gọi ý *thánh* là “người truyền đạt xuất sắc” người mà “nghe trước, nói sau”⁹⁴.

Một học giả khác, Rodney L. Taylor, đã thực hiện một cuộc nghiên cứu tương tự về nguồn gốc của từ và đồng ý rằng *trinh* (*chéng*-呈), là bộ phận biểu âm, cũng hàm nghĩa là “bày tỏ” dẫn đến kết luận rằng *thánh* là người thấu hiểu sự vật nói chung và về Trời hay Đạo Trời nói riêng⁹⁵. Ông còn đi xa hơn nữa khi khẳng định rằng *thánh* là “người nghe Đạo Trời và sau đó bày tỏ hay mạc khải cho con người”⁹⁶. Trong khi Taylor khẳng định mối liên hệ mật thiết giữa thánh và Trời căn cứ vào từ điển Thuyết Văn Giải Tự và truyền thống chú giải của nó, thì những công trình phê bình bản văn mà Ning Chen thực hiện sau này dựa trên nhiều bản văn Nho giáo cổ điển đã củng cố cho những khẳng định của Taylor⁹⁷. Trong cùng một hướng đó, công trình nghiên cứu của bà Taylor Ching về khái niệm từ *thánh* cho thấy “thánh là người nghe âm thanh hay những lời thuộc tâm linh hay thần

⁹⁴ Hall and Ames, *Thinking Through Confucius*, pp. 259, 300.posses

⁹⁵ Rodney L. Taylor, "Scripture and the Sage: On the Question of a Confucian Scripture," p. 24.

⁹⁶ Ibid.

⁹⁷ Như Ning Chen giải thích “khái niệm *Đạo Trời* (*Tiandao*-天道) là điểm cao nhất của mọi nhân đức và được mô tả như một phẩm chất xứng đáng làm biến đổi và sửa dạy người khác, một phẩm chất của bậc *Thánh* (*Sheng*-聖)... “thánh nhân thấu suốt Đạo Trời” (strip 26), thuật ngữ này được tìm thấy lần đầu tiên trong văn chương thời tiên Tần, hàm nghĩa thánh nhân là người thấu suốt sứ mạng được ban bố từ Trời. Do đó, *thánh* (*Sheng*-聖) được mô tả là người tu dưỡng bản thân cách bền bỉ theo “ý Trời” (*Tianchang*-天長), nhờ đó đưa tương quan của con người vào trật tự (strips 31, 37-38). Xem thêm Ning Chen, "The Etymology of *Sheng* (Sage)," pp. 416-417.

minh và sau đó truyền đạt nó cho người khác bằng chính môi miệng của mình"⁹⁸. Đối với Roger T Ames và Henry Rosemont, Jr... "thánh nhân (shengren-聖人) là người thành thạo về sự truyền đạt, "nghe" (*er*-耳) và bày tỏ ý tưởng (*cheng*-呈), không chỉ giới hạn trong những kinh nghiệm của con người nhưng còn là những hàm ý mang tính vũ trụ"⁹⁹. Đi xa hơn, David Hall và Roger Ames hướng sự chú ý đến bản văn *Bạch Hổ Thông Đức Luận* (*Baihutongdelun*-白虎通德論), đã xác định chiều kích tâm linh của từ *thánh* "lý do giải thích tại sao chỉ riêng thánh nhân có thể đoán trước được tương lai là bởi vì được thông dự vào bản tính của thần linh (*shen*-神)".

Ning Chen đã đưa ra một cách hiểu khác về thuật ngữ *thánh*. Ông đặt vấn đề về lối giải thích thuật ngữ *thánh* của David Hall và Roger Ames, Julia Ching và Rodney Taylor, bởi vì những học giả này quá tin tưởng vào từ điển *Thuyết Văn Giải Tự* (*Shuowen Jiezi* - 說文解字) mà không lưu tâm đủ đến những lời sấm được khắc trên xương đời nhà Thương và những bản văn khắc trên đá đời nhà Chu¹⁰⁰. Theo ông Ning, lối diễn tả của từ điển *Thuyết Văn Giải Tự* về hình thức ký học của từ *thánh* như là sự kết hợp hai bộ phận *nhĩ* (*er*-耳) và *trình* (*cheng*-呈) là một hiện tượng muộn thời, chỉ có thể truy nguyên vào thời Chiến Quốc (481-221 B.C). Những luận chứng của ông có thể tóm tắt như sau: những lời sấm được khắc trên xương đời nhà Thương làm lộ ra những điểm khác biệt về từ *thánh*. Tuy nhiên, thành tố

⁹⁸ Julia Ching, "The Ancient Sages (*sheng*): Their Identity and their Place in Chinese Intellectual History," in: *Oriens Extremus* 30 (1983-1986), p. 14.

⁹⁹ *The Analects of Confucius: A Philosophical Translation*, trans. by Roger T. Ames and Henry Rosemont, Jr. (New York 1998), pp. 62-63.

¹⁰⁰ Ning Chen, "The Etymology of *Sheng* (Sage)," pp. 409-427.

trình (*cheng*-呈) rõ ràng không phải là một bộ phận của chữ *thánh* ban đầu. Phải đến thời Xuân Thu (722-481 B.C), những điểm khác biệt mới được thống nhất về mặt hình thức, thành tố *ting* (王) được thêm vào bộ *nhĩ* (*er*-耳). Và chỉ đến thời Chiến Quốc (481-221 B.C), các ký lục chính thức viết thành tố *ting* (王) bên dưới bộ *khẩu* (*kou*-口), tạo nên chữ *trình* (*cheng*-呈) như hiện nay.

Đối với Chen, sự đồng nhất thuật ngữ *thánh* với “người có khả năng phi thường và đặc biệt trong vai trò trung gian giữa thế giới siêu nhiên và xã hội con người” là lỗi thời¹⁰¹, bởi vì những lời sấm khắc trên xương đời nhà Thương đã sử dụng thuật ngữ này ở thể động từ là “nghe”, mở rộng ra là “nghe để truyền đạt sự vật” và như một danh từ có nghĩa là “âm thanh” hay “tin tức”¹⁰². Suốt giai đoạn nhà Tây Chu, ý nghĩa từ *thánh* (*sheng*-聖) được thay đổi có nghĩa là sự khôn ngoan, minh mẫn¹⁰³. Do đó vì “nghĩa gốc” của từ *thánh* không có nghĩa là “sự bày tỏ”, tuy nhiên đặc điểm của từ *thánh* được hiểu là nghe và truyền đạt sứ điệp của Trời hay Đạo Trời được xem như một hiện tượng muôn thời¹⁰⁴. Chắc hẳn rằng do bởi học giả Hứa Thận (Xu Shen-許慎) đời Đông Hán không truy cập những bản văn sấm ngôn đời nhà Thương và những tài liệu gốc khắc trên đá đời nhà Chu nên đã cho rằng hình thức mới của từ *thánh* cũng chính là hình thức nguyên thủy của nó và ông giữ mãi sự sai lầm này khi đưa lời giải thích về hình thức mới này vào trong từ điển từ nguyên Thuyết Văn Giải Tự (*Shuowen Jiezi* - 說文

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 410.

¹⁰² Xem cuộc tranh luận ở *ibid.*, pp. 412-414.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 414.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 410.

解字). Dựa trên nền tảng này, Chen kết luận rằng “bất kỳ nỗ lực nào nhằm giải thích đặc điểm từ *thánh* bằng cách nhấn mạnh chức năng thành tố *trình* (*cheng*-呈) sẽ là một sai lầm hơn nữa” và “những tranh luận về mặt từ nguyên, từ *thánh* ám chỉ một người có khả năng “bày tỏ những sứ điệp thần linh” là “một hiện tượng muộn thời và được tạo ra bởi các Nho gia”¹⁰⁵.

Một mặt, Chen đã đúng khi nói rằng về mặt lịch sử, nghĩa gốc từ *thánh* được tìm thấy trong những lời sấm khắc trên xương đòi nhà Thương khác với những gì có trong từ điển từ nguyên Thuyết Văn Giải Tự. Nhưng mặt khác, ông lại thừa nhận rằng, kể từ thời Chiến Quốc, ý nghĩa của từ *thánh* đã thay đổi như được trình bày trong từ điển từ nguyên Thuyết Văn Giải Tự. Bởi vì ngôn ngữ không là một hệ thống tĩnh, đóng kín và không thay đổi nhưng đúng hơn là một hệ thống năng động trong đó ý nghĩa của từ thay đổi qua từng thời kỳ, nên chúng ta không thể chỉ tìm hiểu nghĩa gốc của bất kỳ thuật ngữ nào. Đúng hơn, chúng ta phải lưu tâm đến sự thay đổi ý nghĩa của nó theo dòng thời gian. Do đó, một thực tế rõ ràng là kể từ thời Chiến Quốc, khi hình thức cuối cùng của từ *thánh* (*sheng*-聖) được quy định như là 聖, dẫn đến việc nhấn mạnh *thánh* là người nghe, và bày tỏ hay công bố Đạo Trời. Đó là nghĩa xuất hiện sau này mà ta tìm thấy cách chắc chắn trong truyền thống Nho giáo cũng như trong cách hiểu bình dân hơn là nghĩa gốc được tìm thấy trong những lời sấm khắc trên xương đòi nhà Thương. Do đó chúng tôi sẽ sử dụng nghĩa từ *thánh* xuất hiện sau này trong phần cuối bài nói chuyện của chúng tôi.

Trong sách Luận Ngữ, nguồn tài liệu duy nhất hiện có về những giáo huấn của Nho giáo, *thánh* biểu trưng cho tính lý

¹⁰⁵ Ning Chen, "The Etymology of *Sheng* (Sage)," pp. 409-427

tưởng cao nhất của sự phát triển con người. Theo học giả lỗi lạc D.C Lau, “lý tưởng này quá cao đến nỗi khó thực hiện được”¹⁰⁶. Thực vậy, sách Luận Ngữ trình bày cách hiểu của Đức Khổng Tử (551-497 tCN) về *thánh* (*sheng* 聖) như mẫu mực cho sự hoàn thiện viên mãn của con người, thậm chí vượt xa mẫu mực của “người quân tử” (*junzi* 君子), dẫn đến việc tôn thánh nhân lên vị thế vượt xa tầm với của đa số mọi người. Trong sách Luận Ngữ, thuật ngữ *thánh* tìm thấy ở những đoạn sau đây: 6:30 (*thánh* là người ban phúc lành và trợ giúp con người); 7:26 (Đức Khổng Tử than khóc rằng ông chưa bao giờ và có lẽ sẽ không bao giờ gặp được thánh nhân); 7:34 (Đức Khổng Tử từ chối tự nhận mình là *thánh*); 9:6 (Đức Khổng Tử phạt môn đệ Tử Cống vì coi mình ngang bằng thánh nhân); 16:8 (bậc quân tử phải kính cẩn tuân giữ những lời của thánh nhân); 19:12 (thánh nhân độc hành trên con đường của Đạo).

Trong bài phân tích mang tính phê bình về con đường tương giao với thánh nhân trong sách Luận Ngữ, Rodney Taylor khám phá ra rằng *thánh* trong sách Luận Ngữ xem ra bị giới hạn trong những vị vua khôn ngoan thời cổ như vua Nghiêu (2337-2258 tCN), vua Thuấn, Vũ (2205-2198 tCN)¹⁰⁷. Có lẽ Đức Khổng Tử chưa bao giờ quy gán danh hiệu *thánh* cho những anh hùng của vương triều nhà Chu (*zhouchao*-周朝), cụ thể là vua Văn, Vũ, cho dù họ là “kiểu mẫu về quy phạm đạo đức” cho người khác noi theo¹⁰⁸. Dựa trên nền tảng này, Taylor đã nhận ra bốn hàm nghĩa phát sinh từ sự quan sát này: (i) thánh là người thoát khỏi

¹⁰⁶ *Confucius: The Analects*, 2nd ed., trans. by D.C. Lau (Hong Kong 1992), p. xiii.

¹⁰⁷ Taylor, "The Sage as Saint: A Study in Religious Categories," p. 41.

¹⁰⁸ *Ibid.*

sự giới hạn bình thường của không gian và thời gian. (ii) không ám chỉ rằng mọi người có thể đạt đến tình trạng của thánh nhân. (iii) *thánh* “được coi là người hành động dựa theo sự lĩnh hội cách trực tiếp Đạo Trời” và (iv) thánh “như một con người mẫu mực, một lý tưởng cao cả cho con người noi theo”¹⁰⁹. Do đó, Taylor chủ trương rằng “*thánh*” đối với Đức Khổng Tử là quan trọng nhất và Khổng Tử cố gắng nối kết đạo của thánh nhân với thế hệ của người nhằm duy trì mục tiêu quan trọng nhất của mình”¹¹⁰. *Thánh*, như Đức Khổng Tử đã tiên liệu, vừa là điển hình về một điều gì đó, như hiện thân của Đạo Trời, vừa là điển hình về một ai đó, như kiểu mẫu để noi theo”¹¹¹.

Điều này được đề cập trong sách Luận Ngữ 6:30, cho thấy *thánh* là người quan tâm và giúp đỡ tất cả mọi người không phân biệt:

Tử Cống hỏi: “người mà rộng lượng với mọi người và có thể giúp đỡ nhiều người, thì chúng ta có thể gọi đó là người có phẩm cách đạo đức đáng tin cậy được chăng? Đức Khổng Tử trả lời: “tại sao ngừng lại ở người có phẩm cách đạo đức đáng tin cậy? Đây chắc chắn là *thánh*”¹¹².

Khi chú giải đoạn văn này, Li Chenyang chỉ ra: “rõ ràng, chỉ có thánh nhân mới có thể thực hiện tình yêu đại đồng. Nó cao quý, đáng ngưỡng mộ nhưng vượt quá phạm vi luân lý của con

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 40.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 41.

¹¹² Bản dịch Anh ngữ lấy từ Ames and Rosemont, *The Analects of Confucius*, p. 110.

người bình thường. Đối với người bình thường, lý tưởng luân lý cao nhất là *nhân* (*ren* 仁), chứ không là *thánh* (*sheng* 聖)¹¹³.”

Ở nơi khác, David Hall và Roger Ames cho thấy *thánh* được trình bày trong sách Luận Ngữ là “người làm thay đổi thế giới bằng lời của mình”¹¹⁴. Đây là điểm đặc biệt trong sách Luận Ngữ 16:8:

Đức Khổng Tử nói: “người quân tử” (*junzi* 君子) phải kính cẩn tuân giữ ba điều: tuân theo mệnh Trời (*tianming* 天命), những người ở địa vị cao và những lời của thánh nhân (*shengren* 聖人). Người tiểu nhân, không biết mệnh Trời, không kính cẩn tuân giữ mệnh Trời, họ không xứng đáng gấn gũi những người ở địa vị cao và họ chế nhạo những lời của thánh nhân”¹¹⁵.

Quan trọng hơn, David Hall và Roger Ames kết luận rằng “dù cho Đức Khổng Tử có nhìn nhận mình là bậc thánh nhân hay không, thì dường như bản văn cố gắng mô tả Đức Khổng Tử trong hình ảnh của một bậc thánh”¹¹⁶. Truyền thống sau này đã nâng Đức Khổng Tử lên bậc thánh nhân, như thế trong truyền thống Nho giáo, Đức Khổng Tử trở thành *đệ nhất thánh* (xem Mạnh Tử 2A : 2; 3B : 9; 5B : 1; 7B : 38) và đạt đến tột đỉnh với việc Đức Khổng Tử được hoàng đế Minh Thế Tông tôn phong làm “Chí

¹¹³ Li Chenyang, "Confucian *Jen* and Feminist Care," in: *The Tao Encounters the West. Explorations in Comparative Philosophy* (Albany, NY 1999), p. 105.

¹¹⁴ David L. Halls and Roger T. Ames, *Thinking Through Confucius*, p. 259.

¹¹⁵ Bản dịch Anh ngữ lấy từ Ames and Rosemont, *The Analects of Confucius*, p. 198.

¹¹⁶ Halls and Ames, *Thinking Through Confucius*, p. 256.

Thánh Tiên Sư” (*Zhisheng Xianshi* 至聖 先師) vào ngày 4 tháng 12 năm 1530¹¹⁷.

Tiếp theo trong sách Mạnh Tử, chúng ta tìm thấy thuật ngữ *thánh* luôn xuất hiện trong sự đối chiếu với sách Luận Ngữ. Theo Rodney Taylor, thuật ngữ *thánh* xuất hiện 47 lần trong sách Mạnh Tử¹¹⁸. Trái ngược với Đức Khổng Tử, Mạnh Tử đã thiết lập một hệ chuẩn cách hiểu về *thánh* từ ý niệm của Đức Khổng Tử về thánh nhân như một kiểu mẫu đòi xưa trở thành mục đích tối hậu mà con người có thể đạt được trong hiện tại bằng tu dưỡng bản thân (xem, Mạnh Tử 2A : 2; 4A : 2; 6B : 2). Đối với Mạnh Tử, *thánh* “cũng giống như mọi người khác, tuy là một trong số họ nhưng thánh nhân trở vượt trên đám đông” (Mạnh Tử 2A:2, cf. 6A:7)¹¹⁹. Hơn nữa, Mạnh Tử còn chỉ ra rằng “thánh là thầy dạy của mọi người” (Mạnh Tử 7B:15)¹²⁰. Trong sách Mạnh Tử 3B : 9, Mạnh Tử hình như có ý nói thêm *thánh* là người chống lại những giáo huấn sai lạc. Quan trọng hơn nữa, thánh là những người “vĩ đại và được biến đổi bởi chính sự vĩ đại đó”, và là người khi trở vượt hơn người về sự hiểu biết đã trở nên siêu phàm và cho thấy rằng *thánh* (*sheng*- 聖) và thần thánh hay *thần* (*shen*-神) là hai mục đích tối hậu của việc tu dưỡng bản thân (Mạnh Tử 7B : 25).

Ước muốn đạt đến *thánh* được gọi là “thiện” (*shan*-善). Thủ đắc nó nơi chính mình gọi là “tín” (*xin*-信). Chiếm hữu nó cách tròn đầy nơi bản thân gọi là “mỹ” (*mei*-美), nhưng chiếu

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 257.

¹¹⁸ Taylor, "The Sage as Saint: A Study in Religious Categories," p. 42.

¹¹⁹ Bản dịch Anh ngữ lấy từ *Mencius*, trans. D.C. Lau (London 1970), p. 80.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 197.

tỏa sự sở hữu tròn đầy này ra bên ngoài gọi là “đại” (*da*大). Trở nên vĩ đại và được biến đổi bởi chính sự vĩ đại gọi là “thánh” (*sheng*聖). Là thánh và trỗi vượt hơn người về sự hiểu biết gọi là “thần” (*shen*神)¹²¹.

Rodney Taylor khi chú giải đoạn văn trên đã kết luận rằng: “Mạnh Tử khi cho rằng bất kỳ ai cũng có thể trở thành Nghiêu hay Thuấn, đã mở ra khả năng là mọi người có thể trở thành *thánh* nhờ sự học hỏi nghiêm ngặt và tu dưỡng bản thân”, cho nên “lý tưởng về thánh đã thay đổi từ hình ảnh bị giới hạn nơi người xưa trở thành mục tiêu tiềm tàng có thể thực hiện được nơi bất kỳ con người nào”¹²². Nền tảng của sự thay đổi này là cách hiểu mới mẻ về bản chất con người, đó là chấp nhận rằng bậc thánh nhân như Nghiêu và Thuấn cũng giống như mọi người khác, bởi vì “tất cả mọi người cùng sở hữu bản tính thiện giống nhau mà Trời đã phú bẩm nơi mỗi con người”¹²³.

Yao Xinzong tán đồng quan điểm của Mạnh Tử về *thánh* “là sự hoàn thiện của con người” như kết quả của sự tu dưỡng bản thân. Thánh là người hoàn hảo tự bản tính, thấm nhập và thấu hiểu mọi sự và làm cho Đạo (*dao*道) lan tỏa khắp thế giới¹²⁴.

Thuyết Trung Dung (*zhongyong*中庸), truyền thống quy cho Tử Tư, cháu của Đức Khổng Tử, cũng đưa ra một cách hiểu về

¹²¹ English translation from *Mencius*, trans. D.C. Lau (London 1970), p. 199.

¹²² Taylor, "The Sage as Saint: A Study in Religious Categories," p. 43.

¹²³ *Ibid.*

¹²⁴ Yao Xinzong, *Confucianism and Christianity: A Comparative Study of Jen and Agape* (Brighton, England 1996), p. 134.

thánh tương tự như sách Mạnh Tử được diễn tả trong đoạn văn sau đây:

Thành (*cheng*-誠: thành thật) là Đạo Trời. Trở nên Thành (*cheng*-誠: thành thật) là đạo của con người. Người thành thật là người thủ đắc điều chân thật mà không cố gắng, chiếm hữu điều chân thật mà không toan tính. Người thành thật hòa hợp với Đạo (*dao*-道) cách tự nhiên và dễ dàng. Người như thế là *thánh*. Người thành thật là người chọn lựa và gắn bó với điều thiện (Trung Dung, 20)¹²⁵.

Chỉ những người tuyệt đối thành thật mới có thể phát triển bản tính của mình cách đầy đủ. Nếu họ có thể phát triển bản tính của mình cách đầy đủ, họ cũng phát triển bản tính người khác cách đầy đủ như vậy. Nếu họ có thể phát triển bản tính người khác cách đầy đủ, họ cũng có thể phát triển bản tính sự vật cách đầy đủ như vậy. Nhờ đó, họ góp phần biến đổi và nuôi dưỡng quy luật Trời và Đất (Trung Dung, 22)¹²⁶.

Đại (*da*-大: vĩ đại, cao thượng) là Đạo (*dao*-道) của thánh nhân! Nó bao trùm, sản sinh và nuôi dưỡng vạn vật. Ôi vĩ đại làm sao! Nó bao gồm 3000 quy tắc lễ nghi và 3000 quy tắc đạo đức. Nó mai phục người thích hợp để trở thành hành động, vì thế được diễn đạt là “nếu không có nhân đức hoàn thiện, Đạo (*dao*-道) tuyệt đối không thể thực hiện được” (Trung Dung, 27)¹²⁷.

¹²⁵ Bản dịch Anh ngữ lấy từ A Source Book in Chinese Philosophy, trans. By Chan Wing-tist (Princeton, NJ 1963), p. 107.

¹²⁶ Bản dịch Anh ngữ lấy từ A Source Book in Chinese Philosophy, trans. By Chan Wing-tist (Princeton, NJ 1963), p. 107-108.

¹²⁷ *Ibid.*, pp. 110.

Những nhà tư tưởng Nho giáo mới thuộc thời kỳ nhà Tống - Minh (*Song-Mingchao*-宋-明朝) cũng nhìn nhận *thánh* như tinh hoa sự hoàn thiện của con người, “một lý tưởng như là đích điểm của tiến trình học hỏi và tu dưỡng”, “là sự nhận thức đầy đủ và sự phát triển trọn vẹn tiềm năng trong bản tính và trí lực con người” và “đối với những Nho gia thuộc tân phái, đích điểm mà cuộc sống con người tìm kiếm là trở thành *thánh*”¹²⁸. Chu Đôn Di (*zhou Dunyi*-周敦頤) (1017-1073) trong tác phẩm *Thái Cực Đồ Thuyết* (*Taiji Tushuo*-太極圖說) đã trình bày *thánh* như “cứu cánh của con người”:

Thánh làm việc với thái độ tập trung, đúng mực, nhân ái và công bằng. Đạo của *thánh* đơn giản là tập trung, đúng mực, nhân ái và công bằng và đề cao sự tĩnh lặng... khi thực hiện như thế, *thánh* thiết lập cứu cánh của con người. Nhờ đó “nhân đức của thánh nhân sánh kịp Đức của Trời và Đất, ánh sáng của thánh nhân sánh kịp ánh sáng mặt trời, mặt trăng, sự đúng mực của thánh nhân sánh kịp sự chính xác của bốn mùa, vận may rủi của thánh nhân sánh kịp vận may rủi của quỷ thần. Bậc quân tử (*junzi*-君子) tu dưỡng những điều này và vui hưởng vận may. Kẻ tiểu nhân khước từ những điều này và bị vận rủi”¹²⁹.

Những gì “hoàn toàn tĩnh tại, bất động” là trung thực (*chéng*-诚:). Những gì “xuyên thấu, thấm nhập khi được đánh động” là tinh thần (*shen*-神). Những gì hoạt động nhưng chưa được thành hình, giữa hiện hữu và phi hữu, là mới bắt đầu, phi

¹²⁸ Taylor, "The Sage as Saint: A Study in Religious Categories," p. 43.

¹²⁹ Bản dịch Anh ngữ lấy từ *Sources of Chinese Tradition*. Vol I: *From Earliest Times to 1600*, comp. by William Theodore de Bary and Irene Bloom (New York 1999), p. 675.

thai. Trung thực là tinh túy (tinh-*jing*(精)) của con người cho nên rõ ràng. Tinh thần là tương thông cho nên bí ẩn. Những gì mới bắt đầu, phôi thai thì phảng phất, khó nhận thấy cho nên mờ tối. Người mà trung thực, thuộc tâm linh, phảng phất, khó nhận thấy được gọi là *thánh*¹³⁰.

Tóm kết: Trong khi Đức Khổng Tử ngay từ ban đầu đã định nghĩa *thánh* (*sheng*- 聖) như những thánh vương của Trung Quốc thời cổ đại, thì từ Mạnh Tử trở đi cho đến các nhà tư tưởng Nho giáo mới (Tổng Minh lý học-*Song Ming lixue* (宋明 理学)) *thánh* được hiểu như một mục đích có thể đạt đến cách phổ quát. Rõ ràng, nền tảng quan niệm về *thánh* của Nho giáo mới (Tổng Minh lý học-*Song Ming lixue* (宋明 理学)) chính là khả năng có thể đạt đến sự hoàn thiện con người, bởi vì tất cả mọi người chia sẻ cùng một bản tính như những thánh vương đời xưa và bản tính chớm nở của con người có thể được hoàn thiện bởi sự tu dưỡng đạo đức phỏng theo mẫu gương của Đức Khổng Tử và Mạnh Tử. Tất cả hệ phái Nho giáo đều tin rằng, hình ảnh của bậc thánh lý tưởng chính là người nối kết đạo của người với Đạo Trời¹³¹. Do đó, *thánh* trong quan niệm Nho giáo là mẫu mực về sự hoàn thiện, người mà đạt đến sự trỗi vượt về đạo đức mà không làm mất đi nhân tính của mình. Như Mạnh Tử quan niệm, *thánh* là người có thể biến đổi chính mình nên một con người đức hạnh, trung thực, lương thiện, cao thượng, khôn ngoan, siêu phàm (Mạnh Tử 7B: 25).

¹³⁰ Bản dịch Anh ngữ lấy từ *Sources of Chinese Tradition*. Vol I: *From Earliest Times to 1600*, comp. by William Theodore de Bary and Irene Bloom (New York 1999), pp. 677-678.

¹³¹ Yao, *Confucianism and Christianity*, p. 60.

Cho dù, thánh có thể đạt đến nhưng không có nghĩa đó là một việc dễ dàng¹³². Ngay cả nhà tư tưởng Nho giáo mới lỗi lạc đời nhà Tống là Chu Hi (*Zhu Xi* - 朱熹) (1138-1200) đã thừa nhận sự thất bại: “Khi tôi còn là một thiếu niên, tôi đọc được Mạnh Tử đã nói thánh nhân không khác với chúng tôi. Tôi vô cùng hạnh phúc nghĩ rằng thật dễ dàng để trở thành thánh. Nhưng chỉ lúc này tôi đã nhận ra điều đó thật khó biết bao”¹³³.

III. Đức Giêsu, vị thánh chịu đóng đinh và phục sinh

Đối với những dân tộc tại Đông Á đã thấm nhuần cách sâu xa truyền thống Nho giáo, thì hình ảnh về Đức Giêsu như một vị *thánh* là nguồn cảm hứng mang ý nghĩa sâu sắc. Khởi đầu với khả năng biểu ý của từ *thánh*, từ mà hệ ngôn ngữ Ấn Âu và Sê-mít không thể diễn đạt, luôn nhắc con người Đông Á rằng Đức Giêsu như một vị thánh là người có thể lắng nghe và thấu suốt (*er*-耳) Đức Khôn Ngoan từ Trời, và sau đó bày tỏ hay thông truyền (*cheng*-呈) những gì Người đã nghe cho tất cả mọi người. Như một vị thánh là người thấu suốt “Đạo Trời” (*tiandao*-天道) và sau đó bày tỏ cho người khác, thì Đức Giêsu cũng thế, Người thấu

¹³² Yao Xinzong (*ibid.*, p. 136) thẳng thắn chỉ ra rằng: “theo Nho giáo, tất cả mọi người đều có thể vươn đến sự hoàn thiện. Tuy nhiên, một số người có thể đạt được, một số người không dễ dàng đạt đến sự hoàn thiện. Thật vậy, chỉ một số rất ít được tặng danh hiệu *Thánh* trong truyền thống Nho giáo”.

¹³³ *Zhuzi yulei* 朱子語類 (Classified Conversations of Zhu Xi), 104:1a, trích dẫn trong Julia Ching, *The Religious Thought of Chu Hsi* (Oxford 2000), p. 93.

sốit Đạo của Cha là Thiên Chúa (*tianzhudao*-天主道), được trình bày trong Tin Mừng như là vương quốc Thiên Chúa đã gần kề, và Đức Giêsu bày tỏ điều đó cho tất cả mọi người qua lời giảng và đời sống của Người. Cách hiểu này bén rễ sâu trong truyền thống Thánh Kinh Kitô giáo nhắc chúng ta rằng những môn đệ đầu tiên của Đức Giêsu trong sách Công Vụ Tông Đồ được gọi là “những người theo Đạo” (xc. Cv 9,2) trước khi được gọi là “Kitô hữu” (xc. Cv 11, 26).

Nhờ Đức Khổng Tử, chúng ta có được quan niệm về thánh nhân là gương mẫu của sự hoàn thiện đạo đức-luân lý để mọi người noi theo. Đối với Đức Khổng Tử, thánh nhân là những thánh vương đầu tiên của Trung Quốc thời cổ đại, một mình hoàn thành sứ mạng cách trọn vẹn (Luận Ngữ 19:12), biến đổi thế giới bằng lời giảng của mình (Luận Ngữ 16:8), giúp đỡ và ban phúc lành cho tất cả mọi người mà không có bất kỳ sự phân biệt nào (Luận Ngữ 6: 38). Sự hoàn thiện luân lý được nhận biết bằng cố gắng thực hành “Đạo của Thánh nhân” (*Shengren zhi dao*-聖人之道) trong đời sống của mình (Thuyết Trung Dung, 27).

Đức Giêsu như một vị thánh, cũng hoàn thành sứ mạng Người lãnh nhận từ Cha trên Trời. Sứ mạng này bao gồm việc loan báo sự gần đến của vương quốc Thiên Chúa cũng như giúp đỡ và ban phúc lành cho tất cả mọi người mà không có bất kỳ sự phân biệt nào. Quan trọng hơn, *thánh* trong truyền thống Nho giáo là mẫu gương sự hoàn thiện luân lý để người khác noi theo, không phân biệt tuổi tác, giới tính, điều kiện xã hội, cũng vậy tất cả môn đệ của Đức Giêsu, dù là nam hay nữ, già hay trẻ... đều được mời gọi bắt chước đời sống của Người¹³⁴. Thánh Phaolô tha

¹³⁴ Về khía cạnh này, hình ảnh về Đức Giêsu như một vị *thánh* thì thích hợp hơn hình ảnh về Đức Giêsu như “trưởng tử” và bậc tổ tiên trong

thiết kêu mời tín hữu tại Cô-rin-tô “hãy bắt chước tôi như tôi bắt chước Đức Kitô” (1 Cr 11,1; 1 Cr 4, 16; 1 Tx 1, 6). Julia Ching nhắc chúng ta rằng, Kitô hữu là những người nhìn nhận Đức Kitô “là gương mẫu để mỗi người bắt chước. Đời sống của người Kitô hữu luôn quy hướng về việc theo Đức Kitô”¹³⁵. Theo quan điểm của Robert Cummings Neville:

Trong khi thích ứng việc bắt chước tính cách và việc làm của Đức Giêsu vào hoàn cảnh của riêng mình... đòi hỏi phải bắt chước một đặc điểm của Đức Giêsu như yêu thương kẻ thù, tôn vinh Thiên Chúa khi chịu đựng đau khổ và bách hại như khổ hình thập giá, kiên vững đức tin và lòng nhiệt tâm trong sự vụ hòa giải và đốt lửa tình yêu. Đối với người Kitô hữu, bằng việc trở nên giống Chúa Kitô hơn, chúng ta sẽ trở nên *thánh* hơn. Sự thủ đắc các nhân đức bằng việc bắt chước Đức Kitô thì không có gì khác về mặt hình thức của quan niệm Nho giáo về đạo hiếu, con cái bắt chước các nhân đức của cha mẹ, cuối cùng là bắt chước các nhân đức của thánh nhân”¹³⁶

truyền thống Nho giáo bởi vì hình ảnh người con trưởng thi hành bổn phận đạo hiếu qua việc cúng tế tổ tiên trong truyền thống Nho giáo liên quan đến vai trò của người nam và điều này gây ra những vấn đề nan giải về vai trò và vị trí của người phụ nữ trong truyền thống Nho giáo, cụ thể trong việc thờ kính tổ tiên. Hình ảnh Đức Giêsu như một vị *thánh* sẽ phá vỡ những khó khăn này, bởi vì thánh trong truyền thống Nho giáo bao gồm tất cả và trung lập về giới tính, nghĩa là mọi người đều có thể được gọi là thánh (*sheng- 聖*) bằng việc tự tu dưỡng bản thân mình. Xem Peter C. Phan, “the Christ of Asia (An essay on Jesus as the eldest son and ancestor),” in: *Studia Missionalia* 45 (1996), pp. 22-25.

¹³⁵ Ching, *Confucianism and Christianity*, p. 79.

¹³⁶ Robert Cummings Neville, *Boston Confucianism: Portable Tradition in the Late- Modern World* (Albany, NY 2000), p. 200.

Neville tiếp tục giải thích rằng việc bắt chước Đức Kitô là cuộc tìm kiếm sự thánh thiện, và phương pháp của nó là sự thực hành, nghĩa là “sự hình thành các tập quán, điều mà xây dựng nhân cách chúng ta, là để cho nhân đức của một số con người cụ thể sống trước chúng ta, như cha mẹ chúng ta, những thánh vương vĩ đại như vua Thuấn, Vũ hay như Đức Giêsu được thể hiện rõ ràng, thích hợp trong đời sống chúng ta”¹³⁷.

Có hai minh giải quan trọng mà Mạnh Tử đóng góp cho quan niệm *thánh* của Nho giáo. Một mặt, *thánh* là gương mẫu sự hoàn thiện luân lý nhưng *thánh* cũng là con người, sở hữu cùng một bản tính (*renxing*-人性) như những con người bình thường (xc. Mạnh tử 2A : 2; 6A : 7). Mặt khác, đối với Mạnh Tử, *thánh* bao gồm cả hai phẩm tính của *thánh* (*sheng*- 聖) và *thần* (*shen*-神) (xc. Mạnh Tử 7A : 25). Thuyết Trung Dung đã diễn tả mối tương quan giữa *thánh* (*sheng*- 聖) và *thần* (*shen*-神) bằng phát biểu *thánh* là trung gian giữa trời và đất, hình thành Tam Thể hợp nhất (Tam tài: *Thiên-Nhân-Địa*) (xc. Thuyết Trung Dung, 22). Nói cách khác, nơi thánh nhân, cả hai nhân tính và thiên tính hợp nhất nên một. Đức Giêsu như một vị thánh, cũng hợp nhất nhân tính và thiên tính nơi chính mình. Đức Giêsu là con người thật sự, nhân tính của người không bao giờ bị nghi ngờ hay phủ nhận. Đức Giêsu cũng có thiên tính cách đầy đủ, thiên tính của Người là điểm mấu chốt chỉ rõ tính chất *thánh* của Người. Hơn nữa, như một vị thánh, Đức Giêsu trở thành trung gian giữa trời và đất, là hiện thân của “Đường, Sự Thật và Sự Sống” (Ga 14, 6).

Cũng có những mẫu thức Thánh Kinh diễn tả Đức Giêsu như một vị thánh. Năm 1994, nhà nghiên cứu Kinh Thánh Tân Ước Ben Witherington đã xuất bản chuyên khảo mang tựa đề:

¹³⁷ Ibid., p. 201.

*Đức Giêsu, vị thánh: cuộc lữ hành của Đức Khôn Ngoan*¹³⁸, trong đó ông biện luận quan niệm về Đức Giêsu như một vị thánh trong truyền thống khôn ngoan của Ben Sira, Sách Khôn Ngoan của Sa-lô-mon và Sách Giảng Viên. Những gì Ben Witherington thực hiện là nhằm khám phá một chân dung về Đức Giêsu như một vị thánh ngôn sứ Do Thái, Người đã kín múc và hội nhập truyền thống ngôn sứ và khôn ngoan phong phú của Do Thái vào lời giảng dạy và việc làm của Người¹³⁹.

Ben Witherington đã đẩy luận chứng của mình thêm một bước nữa khi đề nghị rằng Đức Giêsu chính là “hiện thân của Đức Khôn Ngoan nơi xác phàm”, ông xác tín rằng “Đức Giêsu không chỉ loan báo về vương quyền của Thiên Chúa trên trái đất nhưng thực hiện và thậm chí là hiện thân về vương quyền Thiên Chúa một cách nào đó”¹⁴⁰. Ông giải thích:

Thách đố về ý tưởng và sự nhìn nhận Đức Giêsu chính là hiện thân cách sống động của Đức Khôn Ngoan chính là trong khi một ngôn sứ phải được công nhận như một *mashal* hay công nhận có dấu hiệu biểu hiện mang tính ngôn sứ, thì không ai, cho đến lúc này dám nói lên hay khẳng định rằng Đức Giêsu là một con người hiện thân một phẩm tính của Thiên Chúa- là sự khôn ngoan của Thiên Chúa. Cần phải đưa ra lời giải thích về sự trình bày đặc biệt, khác thường này, lời giải thích về sự thật: Đức Giêsu

¹³⁸ Ben Witherington, III, *Jesus the Sage: The Pilgrimage of Wisdom* (Minneapolis 1994).

¹³⁹ Ben Witherington, III, *Jesus the Sage: The Pilgrimage of Wisdom* (Minneapolis 1994). pp. 117-208.

¹⁴⁰ Ben Witherington, III, *Jesus the Sage: The Pilgrimage of Wisdom* (Minneapolis 1994). pp. 202-208.

mạc khái bản thân Người vừa là *thánh* vừa là *sứ điệp thánh* – chính là Đức Khôn Ngoan của Thiên Chúa¹⁴¹.

Bình luận về quan điểm đầy sức thuyết phục của Wintherington, Roger Haight cho thấy:

Thuật ngữ *thánh* là phạm trù toàn diện và thích hợp nhất dành cho Đức Giêsu. Dẫu cho Đức Giêsu đã sử dụng những truyền thống khác như truyền thống ngôn sứ, cánh chung, v.v... Đức Giêsu đã thay thế chất liệu của chúng bằng những thể thức khôn ngoan. Vì lý do này, *thánh* là thuật ngữ toàn diện và có sức thuyết phục nhất dành cho Đức Giêsu¹⁴².

Mặc dù, sự hiểu biết sâu sắc của Roger Haight về Đức Giêsu như một vị “thánh” đã gắn kết Đức Giêsu với truyền thống khôn ngoan của người Do Thái, quan điểm của ông có ý nghĩa quan trọng đối với các dân tộc Đông Á thuộc thế giới Nho giáo, những người đang cố gắng hiểu về Đức Giêsu như một vị *thánh siêu việt* và họ cũng đồng ý với Roger Haight rằng *thánh* là thuật ngữ toàn diện và có sức thuyết phục nhất dành cho Đức Giêsu”.

Tuy nhiên, sẽ không đầy đủ nếu chỉ đơn thuần gọi Đức Giêsu là *thánh*, thậm chí đó là một vị thánh siêu phàm hay một vị thánh hoàn hảo. Như chúng ta đã biết, không có nền tảng khẳng định thần tính và sự hoàn thiện là hai đặc tính của *thánh* được định rõ trong truyền thống Nho giáo. Vì thế không có gì là độc đáo của Kitô giáo khi nói Đức Giêsu là vị thánh siêu phàm và hoàn hảo. Do đó, có người gợi ý rằng đối với những Kitô hữu vùng Đông Á thuộc tư tưởng Nho giáo, Đức Giêsu được xem là một vị *thánh* chịu đóng đinh và phục sinh, một quan niệm đặt

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 204.

¹⁴² Roger Haight, *Jesus, Symbol of God* (Maryknoll 1999), p. 70.

Mâu Nhiệm Vượt Qua (nghĩa là sự đau khổ, chết và phục sinh của Đức Giêsu) bên cạnh cách hiểu của Kitô hữu gốc Nho giáo về Đức Giêsu là một vị *thánh siêu việt*. Khi chúng ta nói rằng Đức Giêsu là một vị thánh chịu đóng đinh và phục sinh, chúng ta làm chứng về sự thật: cái chết và sự phục sinh của Đức Giêsu là đỉnh điểm sứ vụ thánh thiêng của Người, sứ vụ công bố Đạo của Thiên Chúa (*tianzhudao*-天主教), nghĩa là vương quốc của Thiên Chúa, cho tất cả mọi người.

Cách cụ thể, trong thế giới Nho giáo, hình ảnh về Đức Giêsu nhu một vị thánh chịu đóng đinh và phục sinh là hình ảnh có sức tác động mạnh mẽ vì ba lý do. Thứ nhất, về mặt lịch sử, phần lớn giới trí thức Nho giáo khó chấp nhận khổ hình thập giá của Đức Giêsu, đối với họ đây là là trở ngại gây vấp ngã lớn nhất để tin nhận Kitô giáo, mặc dù họ rất ngưỡng mộ những giáo huấn đạo đức luân lý của Đức Giêsu¹⁴³. Jonathan D. Spence, trong tác phẩm “Lâu đài ký ức về Matteo Ricci” (The Memory palace of Matteo

¹⁴³ Những thảo luận mang tính phê bình về điểm này, xin tham khảo thêm Erik Zürcher, "Giulio Aleni et ses relations dans le milieu des lettrés chinois au XVIIe siècle," in: *Venezia e l'Oriente*, ed. L. Lanciotti (Firenze 1987), pp. 107-135; *ibid.*, "A Complement to Confucianism: Christianity and Orthodoxy in Late Imperial China," in: *Norms and the State in China*, ed. by Chun-Chieh Huang and Erik Zürcher (Leiden 1993), pp. 71-92; *ibid.*, "Jesuit Accommodation and the Chinese Cultural Imperative," in: *The Chinese Rites Controversy: Its History and Meaning*, ed. by David E. Mungello (Sankt Augustin - Nettetal 1994), pp. 31-64; *ibid.*, "The Two Faces of Late Ming Christianity in Confucian and Christian Religiosity in Late Ming China," in: *Catholic Historical Review* 83 (1997) 4, pp. 614-653; Paul A. Rule, "Does Heaven Speak? Revelation in the Confucian and Christian Traditions," in: *China and Christianity: Burdened Past, Hopeful Future*, ed. by Stephen Uhalley, Jr. and Xiaoxin Wu (Armonk, NY 2001), pp. 63-79.

Ricci) đã vẽ nên một bức tranh sống động về sự căm ghét của giới trí thức Nho giáo đối với khổ hình thập giá của Đức Giêsu.

Một tượng Chúa chịu nạn nhỏ, sống động mang nét đặc trưng cuối thế kỷ 16 mà cha Ricci đã mang theo trong hành lý cá nhân của mình, đã gây ra tác động trực tiếp cực độ đến những ai chiêm ngắm nó. Tuy nhiên, viên thái giám, người nhận được nó cũng như Ta Tang người mà trước đó ca ngợi bức họa Đức Mẹ Đồng Trinh đã nghi ngờ đây là trò ma thuật và la lón: “Đây là thứ xấu xa, nguy hại nhằm giết chết vua của chúng ta, họ không thể là những người tốt khi làm ra những thứ xấu xa như thế.”... khó khăn chính yếu nhất như cha Ricci đã lưu ý cách chân tình chính là việc viên thái giám “thật sự nghĩ nó là thứ xấu xa”. Cha Ricci thật khó khăn để đưa ra một lời giải thích thỏa đáng về ý nghĩa của một Đức Kitô chịu đóng đinh khi đối diện với đám đông thù ghét¹⁴⁴.

Vì vậy không ngạc nhiên khi cha Matteo Ricci cẩn thận lảng tránh nói về khổ hình thập giá trong tác phẩm chính *Ý nghĩa chân thật về Thiên Chúa*¹⁴⁵ (*Tianzhu shiyi*-天主 实意) của người. Trong phần tranh luận duy nhất về sự nhập thể và thăng thiên, cha Ricci đã viết (*Tianzhu shiyi*-天主 实意, no. 580)

Do bởi lòng thương xót lớn lao, Thiên Chúa (*Tianzhu*-天主) đã hạ mình xuống thế gian để cứu thế gian và cam chịu tất cả. Cách đây một ngàn sáu trăm lẻ ba năm, năm Canh Thân (*gengshen*-庚申), năm thứ hai sau khi Ai Đế (27 tCN - 1 tCN) nhà

¹⁴⁴ Jonathan D. Spence, *The Memory Palace of Matteo Ricci* (New York 1984), p. 246.

¹⁴⁵ Xin xem Matteo Ricci, *the True Meaning of the Lord of Heaven* (*Tianzhu Shiyi*-天主 实意), trans. By Douglas Lancashire anh Peter Hu Kuo-Chen, ed. By Edward J. Malatesta (st. Louis 1985).

Hán thừa kế vương quyền lấy tên hiệu là Nguyên Thọ (*yuanshou*-原寿), và vào ngày thứ ba thuộc Đông Chí, Thiên Chúa (*Tianzhu*-天主) đã tuyển chọn một người nữ đồng trinh làm Mẹ của Người, Người đã nhập thể trong cung lòng trinh nữ và được sinh ra. Tên của người là Giêsu, nghĩa là “Đấng Cứu Độ thế gian”. Người giảng dạy 33 năm, sau đó Người lên trời. Những điều này là những điều xác thật về Thiên Chúa¹⁴⁶ (*Tianzhu*-天主).

Rõ ràng, ở đây không đề cập về đau khổ, cái chết và sự phục sinh của Đức Giêsu, chỉ nói Người xuống thế, giảng dạy và lên trời. Liên quan đến điều này, Erik Zurcher nhấn mạnh những dấu vết về những gì mà ông gọi là “thuyết độc thần của Nho giáo” hay “Thiên Chúa thuyết” (*Tianzhuism*), trong đó Kitô giáo hầu như thu gọn vào niềm tin vào Thiên Chúa nhưng không có Đức Giêsu và mầu nhiệm Vượt Qua, nghĩa là sự đau khổ, cái chết và phục sinh của Người¹⁴⁷. Vì thế hình ảnh về Đức Giêsu chịu đóng đinh và phục sinh là một sự điều chỉnh cần thiết, và sự nhấn mạnh dứt khoát về mầu nhiệm Vượt Qua là điều tất yếu đối với bất kỳ quan niệm Kitô học nào về Đức Giêsu và sứ vụ cứu thế của Người.

Điều này đưa chúng ta đến lý do thứ hai, đó là hình ảnh Đức Giêsu như một vị thánh chịu đóng đinh và phục sinh là lời chứng mạnh mẽ rằng cái chết của Đức Giêsu không là kết thúc bi thảm nhưng đúng hơn là biểu hiện cụ thể nhất về tình yêu phổ quát và tự hiến đưa đến sự phục sinh, chính là biểu tượng về sức mạnh chiến thắng trên cái chết. Không chút nghi ngờ, Stephen

¹⁴⁶ Bản dịch Anh ngữ trong *ibid.*, p. 449. For Chinese text, xem *ibid.*, p. 448.

¹⁴⁷ Ziircher, "Jesuit Accommodation and the Chinese Cultural Imperative," p. 50.

Bervans một mục nhìn nhận mẫu nhiệm Vượt Qua chính là tâm điểm đời sống Kitô giáo¹⁴⁸. Thomas Thangaraj củng cố luận điểm của chúng ta bằng những lý luận rõ ràng minh bạch trong bối cảnh đối thoại giữa Kitô giáo và Ấn giáo-Siva. Thangaraj biện luận rằng nếu câu chuyện về Đức Giêsu kết thúc với khổ hình thập giá thì quả là một câu chuyện bi thảm. Tuy nhiên, đằng sau cái chết của Đức Giêsu là sự phục sinh, thăng thiên và biến cố Ngũ Tuần cho thấy cuộc đời, sứ vụ và cái chết của Đức Giêsu phải được giải thích lại:

Đó không còn là một cái chết bi thảm, bất hạnh của một đạo sĩ (*guru*) nữa. Thập giá trở thành tâm điểm, nơi đó đạo sĩ được coi là thể hiện chính mình cách viên mãn – là biểu hiện cụ thể những gì Người đã dạy và đã làm. Thập giá trở thành biểu tượng về sự chiến thắng đối với tội lỗi và cái chết. Chính nhờ sự bất lực của Người trên thập giá, Người đã đem đến một cách hiểu mới mẻ lạ thường về sức mạnh đích thật của con người, chính là sức mạnh của tình yêu và sự tự hiến¹⁴⁹.

Do đó, Thangaraj khẳng định rằng chính cái chết của Đức Giêsu là biểu hiện cụ thể đời sống và sứ vụ của Người như một đạo sĩ (*guru*), như biểu tượng chiến thắng trên cái chết, biểu tượng về sức mạnh tình yêu và tự hiến. Đối với Thangaraj, “sự phục sinh được xem như lời chứng thánh về những gì Đức Giêsu đã mạc khải. Đó là lý do giải thích tại sao Giáo Hội tiên khởi xem sự phục sinh của Đức Giêsu không phải là tự Người trỗi dậy từ cõi chết nhưng chính là Thiên Chúa phục sinh Người từ cõi chết

¹⁴⁸ Stephen Bevans, "Wisdom from the Margins: Systematic Theology and Missiological Imagination," in: *Proceedings of the Catholic Theological Society of America* 56 (2001), p. 38.

¹⁴⁹ Thangaraj, *The Crucified Guru*, pp. 100 -101.

và đặt Người làm bậc đạo sĩ (guru) cho tất cả mọi người”¹⁵⁰. Những lời rao giảng của thánh Phêrô trước đám đông dân chúng trong ngày lễ Ngũ Tuần cho thấy:

Đức Giêsu Nadarét là người đã được Thiên Chúa ủy nhiệm đến với anh em, qua những phép lạ, điềm thiêng và dấu lạ, mà Thiên Chúa đã dùng Người để thực hiện giữa anh em, như chính anh em biết. Theo kế hoạch Thiên Chúa đã định và biết trước, Đức Giêsu đã bị nộp, và anh em đã dùng bàn tay kẻ ngoại giáo đóng đinh Người mà giết đi. Nhưng Thiên Chúa đã làm cho người sống lại, giải thoát người khỏi những đau khổ của cái chết. Vì lẽ cái chết không thể nào khuất phục được Người.” (Cv 2, 22-24; 1 Cr 15, 4)

Thứ ba là, thập giá và phục sinh không thể tách rời khỏi Đạo (*dao-道*) mà Đức Giêsu như một vị *thánh* đã thấu suốt, và công bố cho những ai lắng nghe Người. Cái chết và phục sinh của Đức Giêsu là biểu tượng sự phản kháng chống lại tội ác và bất công, nghĩa là Đức Giêsu chết vì chọn lựa của Người đứng về phía người nghèo và những người bị loại trừ đã đe dọa quyền lợi của giới lãnh đạo chính trị và tôn giáo Do Thái. Mặc dù truyền thống Nho giáo không đề cập rõ ràng về những thánh nhân hy sinh mạng sống của mình vì phản kháng chống lại tội ác, áp bức và bất công, nhưng có những mẫu gương như thế trong truyền thuyết đạo đức Trung Quốc như Khuất Nguyên (*QuYuan-屈原*) (340 – 278 tCN) là người được yêu mến nhất, cái chết vì chính nghĩa của ông là sự phản kháng chống lại vua và triều đình nước Sở thối nát, bất công.

¹⁵⁰ Ibid., p. 103.

Theo tiểu sử về cuộc đời của ông được ghi chép trong *Sử Ký* (*shiji*-史記), một công trình bất hủ của Tư Mã Thiên (*SiMaQian*-司馬遷) (145-86 tcn), Khuất Nguyên là một thi nhân xuất chúng và là nhà chính trị liêm khiết của nước Sở (*chuguo*-楚國) suốt thời kỳ Chiến Quốc (*Zhanguo Shidai*-戰國時代) (481 tcn-221 tcn) cho đến khi ông bị thất sủng bởi âm mưu hãm hại của những kẻ ghen ghét. Không thể thờ ơ đứng nhìn nước Sở hứng chịu tai họa do sự suy đồi của triều đình, sự tranh giành nhỏ nhen của những kẻ bất tài cùng nạn tham ô, ông đã khuyên can vua nước Sở nhưng không ích lợi gì. Sự can gián của ông khiến vua Sở Tương Vương phẫn nộ và kết quả là ông bị lưu đày biệt xứ. Trên đường đi lưu đày biệt xứ, ông đã gieo mình xuống sông Mịch La (*Miluojiang*-汨羅江) tự vẫn, cho thấy ông coi trọng danh dự hơn cái chết. Nghe biết ông tự vẫn vì chống lại sự bất công, mọi người chèo thuyền tìm thi hài của ông để chôn cất nhưng không có kết quả. Sau đó, mọi người chèo thuyền ra giữa sông thả bánh (*zongzi*-粽子) xuống sông Mịch La để cúng tế linh hồn ông. Từ đó hàng năm, vào ngày mùng 5 tháng 5 âm lịch, người Trung Quốc mừng lễ *Tết Thi Nhân Ài Quốc* (*Aiguo Shirenjie*-愛國 詩人節) để tưởng nhớ cái chết vì trung nghĩa của Khuất Nguyên. Trong ngày lễ này, mọi người ăn bánh và tổ chức đua thuyền rồng đầy màu sắc, bình dân gọi là Tết Đoan Ngọ (*Duanwujie*-端午節), được tổ chức khắp các nước sử dụng ngôn ngữ Trung Quốc¹⁵¹.

Trong ý nghĩa đó, Đức Giêsu một vị thánh chịu đóng đinh và phục sinh, giống như Khuất Nguyên một bậc thầy liêm khiết,

¹⁵¹ Để có cái nhìn đầy đủ hơn về Khuất Nguyên, về Tết Thi Nhân Ài Quốc (*Aiguo Shirenjie*-愛國 詩人節) và Tết Đoan Ngọ (*Duanwujie*-端午節), xem thêm Wong Choon San, *A Cycle of Chinese Festivities* (Singapore 1967), pp. 120-127.

nhắc nhở các dân tộc Đông Á chịu ảnh hưởng Nho giáo về sự hiến thân của Đức Giêsu như một phản kháng bất bạo động chống lại áp bức và bất công, thậm chí phải trả giá bằng chính mạng sống của mình. Đôi khi cái chết vì chính nghĩa có thể bị coi là sự điên rồ nhưng đó lại là sự khôn ngoan có sức cứu độ, đem lại sự sống và niềm hy vọng mới cũng như mời gọi con người đáp lại điều ác bằng việc lành, đáp lại thù ghét bằng tình yêu.

Kết Luận

Tóm lại, bài viết này tìm hiểu những khả thể và những ẩn ý trong việc trình bày ý nghĩa về Đức Giêsu như một vị *thánh* trong thế giới Nho giáo tại Đông Á, cũng như phân tích sự tương hợp giữa truyền thống Kitô học đã tồn tại hơn 2000 năm với những lối trình bày về Đức Giêsu trong Tân Ước như một vị *thánh* của truyền thống ngôn sứ và khôn ngoan Do Thái, và những thách đố mà nó phát sinh. Cụ thể, những tranh luận về Đức Giêsu như một vị thánh chịu đóng đinh và phục sinh, không chỉ bởi vì mối nghi ngờ e sợ của giới trí thức Nho giáo về khổ hình thập giá. Nhưng quan trọng hơn là bởi vì, mẫu nhiệm đau khổ, cái chết và phục sinh của Đức Giêsu (nghĩa là mẫu nhiệm Vượt Qua) là đỉnh cao sứ vụ của Người như một vị thánh cho thế giới, một sứ vụ đã đe dọa những quyền lợi chính trị và tôn giáo khi Đức Giêsu chọn lựa đứng về phía những người nghèo và những người bị loại trừ. Trong việc nối kết Kitô học với Nho giáo, bài viết này cũng cho thấy rằng những mẫu thức Kitô học truyền

thống bị giới hạn bởi thời gian và chỉ có thể được hiểu trong hiện tại khi “truyền thống đó phải được giải thích lại”¹⁵².

Phân phân tích cuối cùng trình bày, những dân tộc Đông Á chịu ảnh hưởng Nho giáo sẽ trả lời như thế nào về câu hỏi Kitô học lâu đời: “còn anh em, anh em bảo Thầy là ai?”. Có lẽ họ sẽ nói những lời tương tự sau đây, “Thầy là đấng thánh, là con của Thiên Chúa, là hiện thân sự hoàn thiện nhân tính và thiên tính. Thầy thấu suốt và mạc khải cho chúng tôi Đạo (*dao*-道) của Thiên Chúa, cũng như chỉ cho chúng tôi những gì mà Đạo (*dao*-道) của Thiên Chúa đòi hỏi bằng chính đời sống, bằng đau khổ và cái chết của Thầy trên thập giá. Và Thầy mời gọi chúng tôi hãy bắt chước Thầy lựa chọn đứng về phía những người nghèo và những người bị loại trừ, kết hiệp mật thiết với Thầy và bước đi theo Đạo (*dao*-道) cho đến cùng”. ■

¹⁵² See Felix Wilfred, "Inculturation as a Hermeneutical Question," in: *Vidyajyoti* 52 (1988), p. 434.