Tạp chí Khoa học Đại học Huế: Khoa học Xã hội và Nhân văn
ISSN 2588-1213
Tập 135, Số 6D, 2026, *Tr. 119–131*; **DOI:** 10.26459/hueunijssh.v135i6D.8300

VAI TRÒ CỦA FUJIWARA SEIKA TRONG SỰ TRỖI DẬY CỦA TÂN NHO GIÁO Ở NHẬT BẢN THỜI KỲ ĐẦU TOKUGAWA

Nguyễn Việt Phương[1], Dương Xuân Ngọc Hà[2*]

[1] Trường Đại học Khoa học Đại học Huế, 77 Nguyễn Huệ, thành phố Huế, Việt Nam

[2] Nghiên cứu sinh, Trường Đại học Khoa học Xã hội và Nhân văn, Đại học Quốc gia Hà Nội, 336 Nguyễn Trãi, thành phố Hà Nội, Việt Nam

[*]Tác giả liên hệ: **Dương Xuân Ngọc Hà** <thuanthien1410@gmail.com>

(*Ngày nhận bài: 29-09-2025; Ngày chấp nhận đăng: 12-05-2026*)

Tóm tắt: Bài viết này phân tích sự trỗi dậy của Tân Nho giáo ở Nhật Bản thời Tokugawa qua sự chuyển đổi thể chế của Fujiwara Seika (1561-1619) từ Thiền tông sang Nho giáo. Nghiên cứu lập luận đây là chiến lược chính trị – xã hội thực dụng nhằm mưu cầu thăng tiến cá nhân và phá vỡ thế độc quyền học thuật của giới tự viện và các gia tộc Hakaseke. Dựa trên tư liệu lịch sử, nghiên cứu chỉ ra Seika đã tận dụng mạng lưới Thiền tông để tranh thủ sự bảo trợ từ Toyotomi Hideyoshi và Tokugawa Ieyasu. Đồng thời, ông hợp tác với học giả Triều Tiên Kang Hang nhằm tiếp cận kinh điển nguyên bản, trực quan hóa hình ảnh Nho sĩ qua trang phục và thành lập học viện tư thục tại Kyoto để bình dân hóa giáo dục. Sự thể chế hóa này đào tạo nên một thế hệ Nho sĩ chuyên nghiệp mới. Kết quả nghiên cứu khẳng định sự phát triển mạnh mẽ của Tân Nho giáo trên đảo quốc Nhật Bản đầu thời kỳ Tokugawa được thúc đẩy bởi tính thực dụng và dịch chuyển xã hội từ dưới lên.

Từ khóa: Triết học Nhật Bản, Tân Nho giáo, Tokugawa, Fujiwara Seika, Thiền Phật giáo

THE ROLE OF FUJIWARA SEIKA IN THE RISE OF NEO-CONFUCIANISM IN EARLY TOKUGAWA JAPAN

Nguyen Viet Phuong[1], Duong Xuan Ngoc Ha[2*]

[1] University of Sciences, Hue University, 77 Nguyen Hue Str, Hue City, Vietnam

[2] Ph.D Student, University of Social Sciences and Humanities, Vietnam National University, Hanoi, 336 Nguyen Trai Str, Hanoi, Vietnam

[*] Correspondence to **Duong Xuan Ngoc Ha** <thuanthien1410@gmail.com>

(*Received: September 29, 2025; Accepted: May 12, 2026*)

Abstract: This article re-evaluates the rise of Neo-Confucianism in early Tokugawa Japan by examining the institutional transition of Fujiwara Seika (1561-1619) from Rinzai Zen Buddhism to Confucianism. Rather than a purely philosophical conversion, we argue that Seika's transition was a pragmatic, calculated socio-political strategy for personal advancement that broke the academic monopolies of Zen temples and hereditary Hakaseke families. Drawing on historical biographies and textual analysis, the study reveals how Seika leveraged his Zen monastic networks to secure elite patronage from Toyotomi Hideyoshi and Tokugawa Ieyasu. Furthermore, Seika collaborated with Korean scholar Kang Hang to access authentic texts and visualized an independent Confucian identity through distinctive attire. By establishing a private academy in Kyoto, Seika democratized learning and trained a new class of professional Confucian scholars. The findings confirm that the robust development of Japanese Neo-Confucianism during the early Tokugawa period was fundamentally driven by practical utility and bottom-up social mobility.

Keywords: Japanese philosophy, Neo-Confucianism, Tokugawa period, Fujiwara Seika, Zen Buddhism

1. Mở đầu

Tân Nho giáo "đặt chân" lên đảo quốc Nhật Bản từ cuối thời Kamakura (1185-1333) nhưng chỉ thực sự trở thành một truyền thống tư tưởng chính thống vào thời kỳ Tokugawa (1603-1868). Giới học thuật đưa ra những cách giải thích khác nhau về quá trình chuyển biến này. Theo Maruyama Masao[1], các hình thái khác nhau của Tân Nho giáo đã trở thành một hệ tư tưởng chính thống mang tính độc tôn bao trùm xã hội Tokugawa vừa mới thống nhất thời hậu Chiến quốc. Tuy nhiên, nghiên cứu của Herman Ooms lại đưa ra những cách giải thích khác. Herman Ooms nhấn mạnh khía cạnh "phi chính thức" (non-official), "phi đồng thuận" (nonconsensus) của Nho giáo, coi sự trỗi dậy ban đầu của nó là "một sự kiện ngẫu nhiên mang tính lịch sử" (historical contingency) được định hình qua "hoạt động và thực hành diễn ngôn" chứ không phải là một ý thức hệ nhà nước nghiêm ngặt được "ủy nhiệm" từ bên trên[2]. Họ cũng đặc biệt lưu ý đến sự vắng bóng của các thể chế Nho giáo chính thức như hệ thống khoa cử và nghi lễ quốc gia. Trong trường hợp này, nếu không phải xuất phát từ hệ tư tưởng, học thuật hay nghi lễ, vậy thì điều gì đã thúc đẩy sự trỗi dậy của Tân Nho giáo ở Nhật Bản thời Tokugawa?

Nghiên cứu này tiếp cận sự trỗi dậy của Tân Nho giáo ở Nhật Bản trong thời kỳ Tokugawa chủ yếu từ chiều kích chính trị, đặc biệt là vai trò của nó như một phương tiện cho sự mưu cầu thăng tiến cá nhân trong xã hội. Với cách tiếp cận này, bài viết phân tích động cơ chuyển đổi của Fujiwara Seika (Đằng Nguyên Tinh Oa, 1561-1619) từ Thiền tông sang Nho giáo để chứng minh nỗ lực của ông nhằm tạo lập một bản sắc cho tầng lớp Nho sĩ chuyên nghiệp

[1] Maruyama Masao (1974). *Studies in the Intellectual History of Tokugawa Japan*. Princeton University Press, p. 17, 31.
[2] Ooms, Herman (1985). *Tokugawa ideology: Early constructs, 1570-1680*. Princeton University Press, p. 4, 289–290.

trong bối cảnh học thuật và tư tưởng phức tạp ở Nhật Bản lúc bấy giờ, tạo tiền đề cho việc xác lập tính chính danh của hệ tư tưởng này trong các giai đoạn sau đó.

2. Bối cảnh văn hóa – tư tưởng ở Nhật Bản thời kỳ tiền Tokugawa

Trước khi Tân Nho giáo phát triển mạnh mẽ trong thời kỳ Tokugawa, đời sống học thuật và tư tưởng Nhật Bản được định hình bởi một sự kết hợp độc đáo giữa các truyền thống văn hóa bản địa và những ảnh hưởng từ Trung Quốc với sự thống trị của Phật giáo Thiền tông.

Về mặt lịch sử, Nho giáo đã có mặt ở Nhật Bản từ khoảng thế kỷ thứ IV. *Cổ Sự ký* (古事記*Kojiki*) và *Nhật Bản Thư kỷ* (日本書紀 *Nihon Shoki*) ghi chép rằng, học giả Wang In (王仁, Vương Nhân ?-?) từ vương quốc Bách Tế (Baekje) đã mang các thư tịch như *Luận ngữ* và *Thiên Tự Văn* đến Nhật Bản để truyền thụ[3]. Đến thế kỷ thứ VII, thông qua Cải cách Taika, chính trị Nhật Bản đã tiếp nhận một số yếu tố Nho giáo với việc các chức vụ được đặt tên theo các đức tính như đức, nghĩa, lễ và trí. Đến thời Taihō, bằng việc ban bố *Đại bảo luật lệnh* (大宝律令, Taihō Ritsuryō), triều đình đã thể chế hóa một tổ chức giáo dục gọi là Đại học liêu và đưa vào giảng dạy kinh điển Nho gia[4]. Đây là minh chứng cho thấy sự tích hợp của Nho giáo vào hệ thống giáo dục quốc gia. Tuy nhiên, sự tiếp nhận này chủ yếu mang tính thực dụng, theo đó Nho giáo chỉ được xem như là công cụ phục vụ việc xây dựng một hệ thống chính trị – xã hội theo mô hình Trung Quốc tiên tiến hơn, thay vì phát xuất từ sự ngưỡng mộ các giá trị cao quý tự thân của học thuyết này.

2.1. Hệ tư tưởng ōbō-buppō

Sự du nhập và ảnh hưởng của Nho giáo trong xã hội Nhật Bản là khá sớm, tuy nhiên Phật giáo mới chính là nền tảng trí tuệ và tôn giáo ở quốc đảo Đông Á trong giai đoạn sơ khởi này. Sự thống trị của Phật giáo được củng cố ngay từ thời kỳ đầu, điển hình là qua tuyên bố của

[3] *Nhật Bản Thư kỷ* và *Cổ Sự ký* đều ghi chép về sự kiện Thiên Hoàng Ōjin Tennō yêu cầu vua Bách Tế (một nước Hàn Quốc cổ) tiến cử người tài. Theo đó người ấy tên là Wang In (Wanikishi), nhà Nho này mang theo mười quyển *Luận ngữ* và một quyển *Thiên tự văn* để tiến dâng Thiên Hoàng (太安万侶, 1982: 214). Thiên Hoàng giữ Wang In lại để dạy cho Thái tử Uji no Wakiiratsuko (Thố Đạo Trí Lang Tử, ?-?). Thái tử học các kinh điển với Wang In, không gì là không thông đạt. Nhờ công lao này, Wang In được coi là thủy tổ của Nho học tại Nhật Bản (舍人親王, 1948a: 22).

[4] Ý niệm về Đại học liêu lần đầu tiên được đề cập trong *Nhật Bản thư kỷ*. Cụ thể, khi chép về triều đại của Thiên Hoàng Tenji-tennō (Thiên Trí Thiên Hoàng), sách này có đề cập đến một chức quan gọi là Học thức đầu 學職頭: "Quỷ Thất Tập Tư được phong chức Học thức đầu, với quan phẩm là Tiểu Cẩm hạ" (舍人親王, 1948b: 202). Tuy vậy phải đến khi *Đại Bảo luật lệnh* (大宝律令, Taihō-ritsuryō) dưới thời Asuka được ban bố thì tổ chức này mới được chính thức thể chế hóa. Luật lệnh này về sau trở thành một tài liệu tham khảo để Fujiwara no Fuhito (Đằng Nguyên Bất Tỉ Đẳng, 藤原不比等) viết nên *Dưỡng lão luật lệnh* (養老律令, yōrō ritsuryō). *Dưỡng lão luật lệnh* lại trở thành cơ sở để Kiyohara no Natsuno (Thanh Nguyên Hạ Dã, 清原夏野,) viết *Lệnh nghĩa giải* (令義解, Ryōnogige) để chú thích nội dung. Hiện nay cả *Đại Bảo luật lệnh* và *Dưỡng lão luật lệnh* đều không còn, do đó tinh thần của hai bộ luật này được thông hiến ở *Lệnh nghĩa giải*. Trong quá trình khảo sát văn bản này, đặc biệt là ở chương Học lệnh, chúng tôi thấy nội dung kinh điển Nho gia được đưa vào rất đa dạng, bao gồm Tam lễ, Tả truyện, Cửu kinh (清原夏野, 1650: 26a–26b). Điểm đặc sắc là chúng không thuần nhất ở một học phái nào, mà dựa theo quan điểm chú giải của rất nhiều nhà. Chẳng hạn như Trịnh Huyền, Đỗ Dự, Khổng An Quốc, Hà Yến… Đây có lẽ là nguồn gốc ra đời khoa minh kinh và là nền tảng học thuật cho các Bác sĩ gia (Hakaseke) giai đoạn Mạc phủ Tokugawa.

Thái tử Shōtoku (Thánh Đức Thái Tử, 574–622), Nhật Bản là một quốc gia theo và bảo vệ Phật giáo. Chủ trương ủng hộ Phật giáo được cụ thể hóa trong *Hiến pháp Mười bảy điều* (*Jūshichijō kenpō*, 十七条憲法) với Điều hai là: "Dốc lòng tôn kính Tam Bảo. Tam Bảo là Phật, Pháp, Tăng, chính là chỗ quy hướng rốt ráo của bốn loài sinh, là tông chỉ tối thượng của muôn nước" (舎人親王, 1955: 236). Nội dung này không chỉ có ý nghĩa luân lý tôn giáo, mà còn đặt cơ sở pháp lý cho mối quan hệ cộng sinh bền chặt giữa Phật giáo và chính quyền thế tục. Mối quan hệ này được khái niệm hóa bằng thuật ngữ *ōbō-buppō* (王法佛法 – Vương pháp và Phật pháp) đưa Phật giáo vượt khỏi khuôn khổ một tín ngưỡng – tôn giáo để trở thành một thiết chế quyền lực độc tôn thông qua những luận giải của các nhà sư như Hōnen (Pháp Nhiên, 法然), Shinran (Thân Loan, 親鸞), Nichiren (Nhật Liên, 日蓮) (Grapard, 1998). Các tự viện Phật giáo cung cấp sự hỗ trợ về mặt tôn giáo và hệ tư tưởng cho giới cầm quyền để đổi lại sự bảo trợ và trọng đãi. Thiên hoàng tự xưng là người bảo trợ Phật giáo và tổ chức các nghi lễ tráng lệ để phân phát xá lợi Phật (shari) cho các lãnh chúa địa phương. Các chiến lược chính trị khiến người dân tin rằng quyền lực hoàng gia được củng cố bởi vầng hào quang tôn giáo của Đức Phật. Nói cách khác, xá lợi đã được sử dụng như là phương tiện để tăng cường quyền lực chính trị của Thiên hoàng.

Mối quan hệ *ōbō-buppō* thoạt đầu được thiết lập giữa Phật giáo và triều đình, nhưng về sau các Mạc phủ đã thừa tiếp, duy trì truyền thống này. Vào năm 1283, Mạc phủ Kamakura đã chỉ định Engakuji, một trong những Thiền tự Lâm Tế lớn ở vùng này để làm nơi cầu nguyện chính thức cho shogun (tướng quân). Trong thời Muromachi, Ashikaga Yoshimitsu (1358-1408), shogun thứ ba, đã cho xây dựng Shōkokuji ở Kyoto và chỉ định đây là ngôi chùa xếp thứ hai trong hệ thống Ngũ Sơn Kyoto (Kyoto Gozan). Chức năng chính của ngôi chùa này là tiến hành các lễ cầu nguyện cho người đã khuất hoặc theo ý nguyện của người sống, cũng như thực hiện các nghi lễ thích hợp trong thời chiến, hạn hán hoặc thiên tai. Chẳng hạn, Mạc phủ từng yêu cầu các nhà sư Shōkokuji thực hiện các nghi lễ trừ tà khi có những sự kiện kỳ lạ xảy ra ở Kyoto, và dâng lời cầu nguyện để chúc mừng sinh nhật shogun. Trong bối cảnh này, các tự viện và tăng sĩ Phật giáo ngày càng có ảnh hưởng lớn trong chính trị. Các học giả Nho giáo hiếm khi có cơ hội tham gia vào các hoạt động chính trị ở cấp độ tương tự.

2.2. Thiền Lâm Tế và sự du nhập của Tân Nho giáo vào Nhật Bản

Các thiền sư Lâm Tế là những người tiên phong đưa các văn bản Tân Nho giáo từ Trung Quốc về Nhật Bản ngay từ cuối thời Kamakura. Shunjō (Tuấn Nhưng, 1166-1227), một nhà sư Thiền tông từng du học ở Trung Quốc, đã mang về nhiều bản sao các văn bản Tân Nho giáo cùng kinh Phật và các tác phẩm văn học Trung Quốc khác, đánh dấu sự khởi đầu của học thuật Tân Nho giáo tại Nhật Bản (Collcutt, 1998: 31). Tuy nhiên, vấn đề đáng lưu tâm ở đây là việc nghiên cứu kinh điển Nho giáo đối với các nhà Thiền sư không đơn thuần xuất phát từ nguyên nhân triết học. Thay vào đó, mục đích chính chủ yếu là nhằm nâng cao năng lực ngôn ngữ và tri thức Hán học phục vụ cho các công tác ngoại giao và hành chính. Luis Frois (1532-1597), một nhà truyền giáo Bồ Đào Nha đã ghé thăm Nhật Bản vào thế kỷ XVI đã ghi nhận trong *Tratado*

rằng, phần lớn học sinh ở Nhật Bản là các nhà sư hoặc tăng sinh dành hầu hết thời gian và công sức để học cách đọc và viết chữ Hán ở các tự viện (2015: 84; 184; 193). Kiến thức Hán học và Nho giáo sau đó được Thiền tông sử dụng với chủ đích tìm kiếm sự bảo trợ chính trị từ Mạc phủ. Lịch sử bang giao cho thấy, từ thế kỷ X đến khi Mạc phủ Muromachi thiết lập quan hệ triều cống với Trung Quốc vào năm 1404, hai quốc gia này vẫn chưa có quan hệ ngoại giao chính thức. Khi các chính quyền Nhật Bản trao đổi ngày càng nhiều tài liệu quan trọng với phía Trung Quốc đòi hỏi cần nhiều nhà soạn thảo có thể đọc và viết tiếng Trung chuẩn mực và trang nhã theo nghi thức ngoại giao. Trước yêu cầu đó, các thiền sư với sở kiến về Tân Nho giáo, thông thạo Hán tự đã nổi lên như những nhân vật quan trọng trong cả các vấn đề ngoại giao và thương mại, nhờ đó củng cố vị thế chính trị và nhận được sự bảo trợ của chính quyền[5].

2.3. Sự độc quyền về học thuật

Trước thời Tokugawa, việc tiếp cận Nho giáo chủ yếu dành riêng cho hai nhóm đặc quyền: các thiền sư Lâm Tế và các gia đình quý tộc Hakaseke (Bác sĩ gia, 博士家). Kết quả là một rào cản lớn được dựng lên đối với những đối tượng khác muốn theo học Nho giáo.

Trước hết, các gia đình Hakaseke, như tộc Kiyohara, chuyên về các nghiên cứu chú giải Nho giáo từ thời Hán – Đường, xem đây là "gia nghiệp" truyền thống của họ[6]. Tuy nhiên, họ chủ yếu tập trung vào việc giải mã ý nghĩa văn bản hơn là đào sâu các nguyên lý sâu xa của triết học Nho giáo. Vị trí của họ trong triều đình và giới quý tộc Kyoto đảm bảo sự tiếp cận với các văn bản và truyền thống học thuật, nhưng đồng thời cũng giới hạn phạm vi ảnh hưởng của họ.

Cùng lúc đó, các thiền sư Lâm Tế đã trở thành những nhân vật chính trong câu chuyện du nhập và truyền bá Nho giáo tại Nhật Bản đương thời. Họ nắm quyền kiểm soát các văn bản Nho giáo, chủ yếu thông qua các tự viện Thiền tông (Collcutt, 1998: 79). Các tự viện này không chỉ là trung tâm tôn giáo, mà còn là các cơ sở giáo dục quan trọng, nơi các văn bản Hán học và Nho giáo được nghiên cứu như một phần của chương trình giảng dạy.

Sự độc quyền này được củng cố bởi việc thiếu vắng một hệ thống hệ thống khoa cử như ở Trung Quốc, Triều Tiên, Việt Nam... Nếu như ở các quốc gia Đông Á này, các kỳ thi khoa cử là một phương tiện quan trọng để kết nối Nho học với tham vọng thành công chính trị, hình

---

[5] *Minh sử* ghi chép rất nhiều sự kiện về các đoàn sứ bộ Nhật Bản do những nhà sư dẫn đầu. Kiểu ngoại giao tăng này sớm nhất là vào năm Hồng Vũ thứ tư (1371), Khi nhà sư Tồ Lai (Sorai) được Shogun Kaneyoshi Shinnō phái sang quy phục nhà Minh. Ngoài ra, dưới thời Vĩnh Lạc, Trung Quốc đã chế ra một loại thẻ bài gọi là tín phù khám hợp 信符勘合 giao cho Nhật Bản. Thẻ này dùng để chứng minh tính chính danh của sứ bộ. Chúng được quản lý trực tiếp bởi những thiền sư Ngũ sơn như Tông Thiết (Kendō Sōsetsu), Thạc Đình (Sakutei Genryū), Chu Lương (Shūryō Ishin). Các nhà sư này sẽ trình thẻ bài, kèm biểu văn của Shogun cho Bộ Lễ, chỉ khi hợp cách thì mới được nhập cảng (張廷玉, 1974: 8342; 8348; 8350).

[6] Mô hình Hakaseke được chính thức thiết lập vào năm Trì Thống thứ ba (689) thông qua *Phi Điểu Tịnh Ngự Nguyên Luật* (飛鳥浄御原令, *Asuka kiyomihara*). William Wayne Farris (1998: 104) đã chỉ ra rằng luật này chịu ảnh hưởng rõ nét từ hệ thống luật pháp nhà Đường.

thành nên một nền Quan học và tạo ra một tầng lớp quan lại – học giả, thì ngược lại, tại Nhật Bản, các vị trí chính thức chủ yếu là cha truyền con nối, điều này làm giảm động lực theo đuổi Nho học như một con đường thăng tiến sự nghiệp của người bình thường. Do đó, việc không có kỳ thi khoa cử rộng rãi đã loại bỏ một cơ chế quan trọng để Nho học tự khẳng định vị thế và thu hút đông đảo người theo đuổi dựa trên tài năng và kiến thức. Hệ quả là, sự hiện diện của Tân Nho giáo vẫn bị phủ bóng bởi cửa Thiền. Việc định hình được một bản sắc độc lập cùng với một tầng lớp Nho sĩ chuyên nghiệp bên ngoài các thể chế Phật giáo lúc bấy giờ là một điều bất khả. Các học giả Nho giáo chủ yếu trình hiện như là một thành viên của các tổ chức Phật giáo Thiền tông, chứ không phải là trong tư cách là người theo đuổi học thuật Nho giáo vì chính nó. Điều này tạo ra một "trần kính" (glass ceiling) vô hình, hạn chế sự xuất hiện của các học giả Tân Nho tự phát bên ngoài các tự viện, cho dù vẫn còn đó những nhu cầu về Hán học vì mục đích thực dụng.

2.4. Thiếu vắng các cuộc tranh luận triết học

Một trong những điểm khác biệt đáng kể nhất trong đời sống học thuật và tư tưởng Nhật Bản trước thời kỳ Tokugawa so với các quốc gia khác trong khu vực đó là sự thiếu vắng các cuộc tranh luận triết học. Trong khi đó, ở Trung Quốc và Triều Tiên, các cuộc tranh luận giữa Tân Nho giáo và Phật giáo thường diễn ra căng thẳng được "lên men" bởi các yếu tố chính trị – xã hội.

Ở Trung Quốc, lập trường kiên định chống Phật giáo của Nho sĩ thời Đường Hàn Dũ (768-824) đã đưa Nho giáo trở thành đối trọng của Phật giáo trong văn minh Đông Á. Hàn Dũ xem Phật giáo là nguyên nhân "thương phong bại tục" (韓愈, 2014: 686) trong xã hội. Cùng với sự trỗi dậy của Tân Nho giáo với hệ thống siêu hình học vô cùng tế vi vào thời Tống, thế xung đột Nho – Phật càng trở nên gay gắt. Chu Hy (1130-1200) từng đặt ra nghi vấn về kinh điển Đại thừa khi cho rằng ban đầu "Tại sao các vị tổ ngày xưa là người Di Địch Tây Vực mà lại biết làm thơ gieo vần kiểu Trung Quốc?" (朱熹, 2007b: 3924). Ông cũng đã phê bình "giác ngộ" của Thiền tông dựa trên việc loại bỏ tư duy trong tâm trí con người là một ý tưởng sai lầm "chỉ muốn đạt đến hết khả năng của sự im lặng hư vô, mà không biết vì sao phải cố gắng đạt đến nó" (朱熹, 2007b: 3961). Chu Hy cũng nhấn mạnh đến tư duy đúng đắn trong tâm trí con người chính là nguyên lý của Trời, và hoạt động của tâm trí con người là cách để thể hiện nguyên lý của Trời. Qua đó thể hiện một thái độ bài Phật rạch ròi bằng lập trường Tân Nho giáo.

Cũng trong thời kỳ này, trên bán đảo Triều Tiên, học giả Tân Nho giáo Trịnh Đạo Truyền (Chung Do-chun, 1342-1398) cũng chỉ trích tính phi khoa học của Phật giáo trong việc giải thích đời sống con người. Trong *Phật thị tạp biện*《佛氏雜辨》ông cho rằng ý tưởng Phật giáo về tính nhân quả đạo đức quyết định đời sống vật chất là một tai họa phó mặc tất cả cho cái mờ mịt vô hình: "phế bỏ nghĩa lý, thực đã là sâu mọt của nhân luân, lại còn giày xéo của cải thiên hạ, thật đúng là con mọt lớn của trời đất" (鄭道傳, 1921: 16b-17a). Trịnh cũng có nhiều biện luận để bảo

vệ địa vị của Nho giáo, chẳng hạn như đề cao cách giải thích về thế giới con người bằng các khái niệm "khoa học" như *lý* (nguyên lý), *khí* (lực vật chất), và ngũ hành.

Trái với tính chất sôi nổi và quyết liệt của các cuộc tranh luận triết học ở các nước láng giềng trong khu vực, ở Nhật Bản lúc bấy giờ, Phật giáo giữ địa thống trị chính trị tuyệt đối, trong khi Nho giáo chưa bao giờ có được vị thế đủ mạnh để kháng lại ảnh hưởng của Phật giáo. Vị thế phụ thuộc về chính trị đã cản trở Nho giáo phát triển và truyền bá khía cạnh triết học của mình. Kết quả thực tế là, học thuật Nho giáo bị "phủ bóng" bởi Phật giáo. Do đó, thay vì các cuộc đối đầu trực diện, Nho giáo ở Nhật Bản buộc phải đảm nhận vai trò bổ trợ cho Phật giáo.

3. Fujiwara Seika: Người phá vỡ thế độc quyền học thuật, mở đường cho sự trỗi dậy của Tân Nho giáo

Phần lớn thông tin về Fujiwara Seika mà chúng ta biết được chủ yếu đến từ *Tinh Oa tiên sinh hành trạng*〈惺窩先生行狀〉– một tiểu sử được viết bởi Hayashi Razan, người tự xem mình là môn đệ của Seika. Chính vì lý do này, lời kể của Razan phải được sử dụng với sự thận trọng đáng kể. Trong nỗ lực xây dựng hình tượng thầy mình như "cha đẻ" của Chu Tử học tại Nhật Bản, Razan đã mô tả Seika là một người "am tường giáo lý Thiền và sách vở chư tử, tuy nhiên về sau lại đặt chí lớn của mình nơi Nho giáo" (林羅山, 1938, 頁 6). Diễn ngôn quyền lực này của Razan đã vô tình đóng khung sự chuyển đổi của Seika như một quá trình "giác ngộ triết lý" thuần túy từ Phật giáo sang Nho giáo. Tuy nhiên, nếu đặt cuộc đời của Seika vào bối cảnh độc quyền học thuật lúc bấy giờ, có thể thấy việc ông từ bỏ Thiền tông hàm chứa những toan tính thực dụng và chính trị sâu xa hơn nhiều.

Seika sinh năm 1561 tại tỉnh Harima, thuộc một nhánh của gia đình quý tộc Reizei thuộc dòng Fujiwara. Mặc dù gia đình ông không có nhiều ảnh hưởng chính trị, tuy nhiên việc xuất thân từ dòng dõi của văn nhân Fujiwara no Teika (1162-1241) đã mang lại cho ông một lợi thế đáng kể trong sự nghiệp. Seika quy y tại chùa Keiunji, tại đó ông bắt đầu nghiên cứu Phật giáo và văn học Trung Quốc. Việc ông theo Thiền Lâm Tế dường như chịu ảnh hưởng từ gia đình (hai người chú của Seika là tăng sĩ ở Kyoto). Sự rẽ hướng sau đó của ông không đơn thuần là việc từ bỏ giáo lý nhà Phật để theo đuổi chân lý Tân Nho giáo một cách cực đoan, mà thực chất là một *chiến lược* nhằm kiến tạo một không gian học thuật mới mẻ, chuyên nghiệp và hoàn toàn độc lập với sự kiểm soát của giới tăng sĩ Lâm Tế. Chiến lược này được hiện thực hóa bằng (1) sự chuyển đổi thể chế mang tính thực dụng và (2) tiên phong phá vỡ thế độc quyền học thuật và kiến tạo bản sắc Nho sĩ độc lập.

3.1. Sự chuyển đổi thể chế mang tính thực dụng

Tính thực dụng của Seika thể hiện trước hết ở sự linh hoạt trong tư tưởng học thuật. Mặc dù được cho là chịu ảnh hưởng mạnh mẽ từ lập trường tôn sùng Chu tử của Tính lý học Triều Tiên, nhưng Seika lại có những đường hướng riêng. Thời đại sống của Seika rơi đúng vào cuối

giai đoạn nhà Minh ở Trung Quốc. Cho nên ông chịu ảnh hưởng rất nhiều từ các quan điểm của Dương Minh học. Trong việc chú giải kinh điển Nho gia, thay vì dựa trên tông chỉ trong *Tứ thư chương cú tập chú*《四書章句集注》của Chu Hy thì Seika lại dựa vào *Tứ thư chánh nghĩa*《四書正義》của Lâm Triệu Ân 林兆恩 (1517-1598). Ở đây cần xác định rõ lập trường của Lâm Triệu Ân là Dương Minh học, nghiên cứu của các học giả Nhật Bản, Trung Quốc như Osamu Kanaya [金谷治, 1975], Nakamura Yasuhiro [中村安宏, 1995], Dương Hùng Dân [楊宏民, 1995], Liêu Khâm Bân [廖欽彬, 2005]… đều chứng minh ảnh hưởng của Lâm Triệu Ân lên Seika trong quá trình chú giải *Đại học* trên nhiều phương diện khác nhau. Nội dung nổi bật nhất phản ánh thiên hướng Dương Minh học của Seika, theo chúng tôi, chính là việc ông chủ trương giải thích "thân dân" thay vì "tân dân" trong cuốn *Đại học yếu lược*《大學要略》.

Việc lựa chọn giữa một trong hai từ này trong *Đại học* là một vấn đề tranh luận kinh điển của Tân Nho giáo[7]. Trong *Tứ thư chánh nghĩa*, Lâm Triệu Ân xác lập khuynh hướng học thuật của mình bằng quan điểm "thân dân". Ông chú rằng: "Gọi thân dân tức là cho người ta trở nên mật thiết với nhau. Lấy việc làm sáng đức sáng của mình để thân với dân, để mọi người biết thân ái lẫn nhau và sống hòa mục với nhau" (林兆恩, 1998, 頁 423). Chịu ảnh hưởng và phát triển hơn theo nghĩa này, Seika trong *Đại học yếu lược* giải thích tân dân như sau: "Ngu tôi cho rằng, nếu minh đức hàm chứa ý nghĩa giáo hóa, thì thân dân tất phải mang nét giáo dưỡng. Vậy nên, chữ thân nên được hiểu là yêu thương và dưỡng dục. Hậu thế có phát xét khen hay trách, đều hệ tại ở đây" (藤原惺窩, 1938, 页 385). Sự nhấn mạnh hàm ý giáo dưỡng của *thân dân* cho thấy Seika ý thức được bản chất của cuộc tranh luận giữa hai học phái. Đồng thời còn là sự sáng tạo của ông khi gắn kết được yếu tố bản thể (minh đức) và nhân luân (thân dân) trong bối cảnh Nhật bản vừa trải qua loạn Chiến Quốc.

Thứ hai, tính thực dụng còn thể hiện ở thái độ mềm dẻo của ông với Phật giáo. Seika nhận thức rõ việc đối đầu trực diện với một tôn giáo đã bám rễ sâu vào xã hội là một bước đi bất lợi. Do đó, sự chỉ trích của ông dường như chủ yếu hướng vào lối sống thế tục và sự suy đồi của giới tăng sĩ, chứ không phải triết lý nhà Phật nói chung. Thậm chí ông còn coi trọng những khía cạnh tích cực của Phật giáo trong xã hội. Ở đây chúng tôi dùng logic của Chu Hy khi đánh giá về Lục Tượng Sơn, một đại biểu của Dương Minh học: "Nói về học thuật của họ Lục, chỉ là thiền mà thôi" (朱熹, 2007, 頁 3887). Có thể hình dung thái độ tương tự của Seika phần lớn cũng ở sự ảnh hưởng của Lâm Triệu Ân. Bản chất Dương Minh học của Lâm là một sự dụng thông tam giáo mà rõ nét nhất là Thiền. Chính nền tảng này cho phép chúng ta đưa ra một kết luận về

[7] *Đại học* có đoạn "Đại học chi đạo, tại minh minh đức, tại tân/thân dân, tại chỉ ư chí thiện" 「大學之道在明明德在新（親）民在止於至善。」. Dưới góc độ ngôn ngữ học, việc chọn *tân* hay *thân* có thể xem đây là biểu hiện của phép Giả tá 假借. Tuy nhiên bản chất của của nó không dừng lại như là một vấn đề văn bản. Trong quá trình chương cú *Đại học*, Chu Hy chú thích rằng "chữ *thân* trong câu này Trình Tử sửa lại là *tân*" (朱熹, 2007, 頁 16). Tuy nhiên về sau trong *Đại học vấn* 《大學問》, Vương Dương Minh lại bác đi cách chú của Chu Hy và chủ trương khôi phục *Cổ bản Đại học*《古本大學》, ông cho rằng cương lĩnh thứ nhất (minh minh đức) mang ý nghĩa là phần bản thể thống nhất của vạn vật. Chỉ khi dùng "thân dân" làm cương lĩnh thứ hai thì mới thông suốt được minh minh đức. Bởi lẽ "thân dân là hiểu được cái dụng nhất thể của trời đất và muôn vật" (王陽明, 2014, 頁 470).

những ảnh hưởng của Phật giáo trên bình diện tư tưởng đối với Seika thay vì xem đây là sự bài xích toàn bộ một cách cực đoan.

Hơn nữa, trên phương diện thực hành đời sống, sự thỏa hiệp thực dụng này càng thể hiện rõ qua việc Seika vẫn khéo léo duy trì các mối quan hệ xã hội thế tục ngay cả khi mang thân phận tăng sĩ. Ông vẫn đóng vai trò trung tâm trong gia đình sau cái chết của cha và anh trai, và việc ông vào chùa Shōkokuji cũng nhờ sự bảo trợ của người chú. Tương tự như trường hợp Tani Jichū (1598-1649), một Nho sĩ mới khác cũng chuyển đổi từ Phật giáo, cũng cho thấy các tăng sĩ Phật giáo ở Nhật Bản đã có sự "thỏa hiệp" với các mối quan hệ gia đình và thế tục trong thực tế. Điều này chứng minh rằng việc ông từ bỏ Phật giáo không phải xuất phát từ nguyên nhân giáo điều thuần túy (như quan điểm cho rằng Phật giáo phá hoại quan hệ con người), mà là một sự lựa chọn chủ động, giữ lại những kết nối xã hội và gia đình có lợi cho cuộc sống và con đường sự nghiệp của mình.

Thứ ba, minh chứng rõ nét nhất cho động cơ chính trị của Seika là chiến lược tận dụng chính mạng lưới của Thiền tông để mưu cầu thăng tiến cá nhân. Ngay cả sau khi rời Shōkokuji vào năm 1591, Seika vẫn tiếp tục tự giới thiệu mình là *shuso* (thủ tòa – một vị trí cao trong hệ thống Thiền tông) của Shōkokuji. Ông đã khôn khéo tận dụng địa vị cũ và mạng lưới quyền lực của tự viện này để tìm kiếm sự bảo trợ chính trị. Nhờ đó, ông trở thành người cố vấn cá nhân cho Toyotomi Hideyoshi và sau này phục vụ Tokugawa Ieyasu theo lời giới thiệu của Ōmura Yūko, một cựu tăng sĩ đồng môn tại Shōkokuji. Mối quan hệ mang tính bước ngoặt của Seika với người bảo trợ Akamatsu Hiromichi cũng được thiết lập hoàn toàn thông qua mạng lưới Shōkokuji này. "Ngay cả học giả Triều Tiên Kang Hang (1567-1618) – người đã dẫn dắt Seika đến với Tân Nho giáo nguyên bản – cũng nhận xét rằng Seika "không bó hẹp trong những 'tiểu đạo', cũng không chỉ theo truyền thừa của thầy" (1941: 1). Những hành động này cho thấy Seika không chủ động từ bỏ mọi mối liên hệ với quá khứ Phật giáo của mình, mà ngược lại, sử dụng chúng như một công cụ để tiếp cận các cơ hội lớn. "Do đó, sự chuyển đổi của Seika ở giai đoạn đầu không phải là một cuộc "cải đạo" mang tính tư tưởng thuần túy, mà thực chất là một cuộc "chuyển đổi thể chế" theo khái niệm của Lewis Rambo" (1993: 38-41)[8], tức là một sự dịch chuyển từ một cộng đồng này sang một cộng đồng khác trong cùng một truyền thống lớn (từ tăng sĩ – học giả Thiền tông sang học giả độc lập không thuộc tự viện), chứ không phải là một sự thay đổi triệt để về ý thức hệ hay nguyên tắc giáo lý.

[8] Lewis Rambo đã phân chia sự chuyển đổi thành năm loại hình và đưa ra định nghĩa cụ thể cho từng loại chuyển đổi: chuyển đổi truyền thống (tradition transition), chuyển đổi thể chế (institution transition), sự liên kết (affiliation), sự đào ngũ (defection), và sự tăng cường (intensification). Trong đó, "chuyển đổi thể chế diễn ra trong bối cảnh mà ở đó có thể chuyển sang các lựa chọn tôn giáo mới trong phạm vi một truyền thống hiện có. Việc chuyển từ Giáo hội Giám lý (Methodist Church) sang Giáo hội Công giáo La Mã, từ quan điểm xã hội học, là tương đối dễ dàng trong một môi trường đô thị nơi có sẵn nhiều lựa chọn giáo phái khác nhau và nơi có ít ràng buộc đối với một người chọn rời bỏ giáo phái này và tham gia vào một giáo phái khác.

Tóm lại, thông qua sự linh hoạt trong tư tưởng Nho học, thái độ dung hòa với tín ngưỡng tôn giáo trước đó và chiến lược tận dụng triệt để mạng lưới tự viện, có thể khẳng định việc Fujiwara Seika rũ bỏ áo cà sa không xuất phát từ một "cơn bừng tỉnh" triết lý. Thực chất, đó là một sự chuyển đổi thể chế đầy toan tính và thực dụng, dựa vào nền tảng cũ làm đòn bẩy để kiến tạo một vị thế học thuật mới, phục vụ đắc lực cho con đường thăng tiến của cá nhân ông.

3.2. Tiên phong phá vỡ độc quyền và kiến tạo bản sắc Nho sĩ độc lập

Sau khi thực hiện bước chuyển đổi thể chế khôn khéo để định vị lại bản thân, Seika phải đối mặt với một thách thức lớn: làm thế nào để tồn tại và bứt phá trong một không gian học thuật mà Thiền tông và các gia đình quý tộc (Hakaseke) vẫn đang độc quyền kiểm soát các nguồn lực. Để tạo dựng uy thế và chứng minh năng lực vượt trội của mình, Seika đã thực hiện một nỗ lực chuyên nghiệp hóa thông qua các hành động mang tính bước ngoặt.

Thứ nhất, chú trọng vào việc nâng cao tính xác thực của tri thức. Không bằng lòng với những kiến thức Nho giáo pha tạp trong các tự viện, Seika tìm cách tiếp cận các cách giải thích chuẩn xác và nguyên bản nhất về kinh điển thông qua sự hợp tác với Kang Hang. Điều này giúp ông tạo ra một lợi thế cạnh tranh tuyệt đối, khẳng định học thuật của mình tiên tiến hơn hẳn những gì các tăng sĩ Thiền tông đang cung cấp.

Thứ hai, tiên phong trong việc trực quan hóa bản sắc Nho giáo. Trong khi xã hội trí thức Nhật Bản bấy giờ thiếu vắng các hình thức thực hành Nho giáo hữu hình, Seika đã chủ động thu thập thông tin từ Kang Hang để may và mặc trang phục Nho sĩ kiểu Triều Tiên khi giảng bài hoặc tranh luận với các nhà sư. Hành động này mang tính biểu tượng chính trị cao: nó không chỉ giúp Seika phân biệt rạch ròi bản thân với đối thủ Thiền tông mà còn tạo ra một hình ảnh "Nho sĩ" độc lập chưa từng tồn tại ở Nhật Bản, khuyến khích xã hội nhìn nhận Nho học là một nghề nghiệp tách biệt khỏi Phật giáo.

Thứ ba, hành động quyết định đánh sập thế độc quyền chính là việc xây dựng thể chế giáo dục riêng. Bằng việc thành lập học viện tư thục ở Kyoto, Seika đã chính thức gỡ bỏ "trần kính" của dòng họ Hakaseke và giới tự viện. Ông mở rộng cơ hội tiếp cận học thuật Tân Nho giáo cho công chúng, từ đó đào tạo ra một thế hệ nho sĩ mới chuyên nghiệp, tiêu biểu nhất là Hayashi Razan – người xác lập tính chính danh của Tân Nho giáo dưới thời Mạc Phủ Tokugawa.

Có thể khẳng định, thông qua chuỗi hành động chiến lược từ việc xác lập tính nguyên bản của tri thức, trực quan hóa hình ảnh bằng trang phục, cho đến việc mở trường tư thục, Fujiwara Seika đã phá vỡ hoàn toàn thế độc quyền của Thiền tông. Đóng góp lớn nhất của ông không nằm ở việc sáng tạo ra những triết lý trừu tượng, mà ở vai trò tiên phong kiến tạo bản sắc cho Nho sĩ như một tầng lớp độc lập. Hoạt động của ông đã đáp ứng đúng nhu cầu dịch chuyển xã hội của thời đại, đặt nền móng vững chắc cho sự trỗi dậy của Tân Nho giáo như một hệ tư tưởng chính trị – xã hội trong giai đoạn đầu của thời kỳ Tokugawa.

4. Kết luận

Nghiên cứu này tập trung phân tích sự trỗi dậy của Tân Nho giáo tại Nhật Bản thời Edo, đề xuất một cách tiếp cận khác để giải thích cho sự trỗi dậy này dựa trên *yếu tố thực dụng*, đặc biệt là triển vọng của Tân Nho giáo như một phương tiện dịch chuyển xã hội cho các cá nhân trong bối cảnh xã hội Nhật Bản đang thay đổi.

Fujiwara Seika đóng vai trò tiên phong trong việc phá vỡ sự độc quyền của Thiền tông đối với học thuật Tân Nho giáo. Sự "chuyển đổi" của ông không phải là giác ngộ triết học thuần túy hay sự chống đối Phật giáo gay gắt, mà là một chiến lược chuyên nghiệp hóa và định vị học thuật. Bằng cách tạo dựng bản sắc Nho sĩ độc lập và trực quan hóa học thuật Nho giáo, Seika đã mở đường cho một tầng lớp Nho sĩ mới bên ngoài các thể chế Phật giáo.

Tóm lại, sự trỗi dậy của Tân Nho giáo tại Nhật Bản thời Tokugawa phản ánh một nhu cầu về tính thực dụng và về con đường thăng tiến của tầng lớp bình dân. Việc Mạc phủ tuyển dụng Nho sĩ là vì lợi ích thực tiễn, kinh tế và sự chuyên sâu về Hán học của họ. Sự lan tỏa của Tân Nho giáo lúc bấy giờ, do đó, là một hiện tượng chính trị – xã hội phức tạp hơn là một quá trình truyền bá tư tưởng thuần túy, định hình nên một bản sắc Tân Nho giáo ở Nhật Bản, khác biệt so với các nước láng giềng trong khu vực Đông Á.

Nghiên cứu này được tài trợ bởi Bộ Giáo dục và Đào tạo trong khuôn khổ đề tài "Tân Nho giáo trong bối cảnh Đông Á thời trung – cận đại: Lịch sử và sự hiện diện ở Nhật Bản, Hàn Quốc, Việt Nam". Mã số: B2025-DHH-19. Chủ nhiệm đề tài: TS. Nguyễn Việt Phương

TÀI LIỆU THAM KHẢO

1. Collcutt, M. (1998). *Five Mountains: the Rinzai Zen monastic institution in medieval Japan.* Cambridge: Harvard University Press.
2. Farris, W. W. (1998). *Sacred Texts and Buried Treasures: Issues in the Historical Archaeology of Ancient Japan.* Hawaii: University of Hawaii Press.
3. Fróis, L. (2015). *The First European Description of Japan, 1585. A Critical English-language Edition of Striking Contrasts in the Customs of Europe and Japan by Luís Fróis.* London & New York: Routledge.
4. Grapard, A. G. (1998). "Keiranshūyōshū : A Different Perspective on Mt. Hiei in the Medieval Period". In R. K. Payne (Ed.), *Re-Visioning "Kamakura" Buddhism.* Honolulu: University of Hawaii.

5. Rambo, L. R. (1993). *Understanding religious conversion.* New Haven: Yale University Press.
6. 中村安宏 Nakamura Yasuhiro. (1995). 〈藤原惺窩と林兆恩－『大学要略』をめぐって－〉[Fujiwara Seika và Lâm Triệu Ân —— Xoay quanh Đại học yếu lược]. 《文芸研究》, 138(1), 10-20.
7. 太安万侶 Ō no Yasumaro. (1982). 《古事記》[Cổ Sự Ký]. 东京：岩波書店.
8. 姜沆 Kang Hang. (1941). 《藤原惺窩集——文章達德綱領序》[Đằng Nguyên Tinh Oa Tập —— Văn Chương Đạt Đức Cương Lĩnh Tự] (卷下). 京**都**: 思文閣出版.
9. 廖欽彬 Liêu Khâm Bân. (2005). 〈藤原惺窩の儒学思想 ——修己治人をめぐって〉[Tư tưởng Nho học của Fujiwara Seika —— Xoay quanh vấn đề Tu kỷ trị nhân]. 《倫理學》, 21, 85-97.
10. 張廷玉 Trương Đình Ngọc. (1974). 《明史》[*Minh sử*]. 北京: 中華書局.
11. 朱熹Chu Hy. (2007a). 《朱子全书——大學章句》[Chu Tử toàn thư —— Đại học chương cú] (第 6 冊). 上海：上海古籍出版社、安徽：安徽教育出版社.
12. 朱熹 Chu Hy. (2007b). 《朱子全书——朱子語類》[Chu Tử toàn thư —— Chu Tử Ngữ Loại] (第 18 冊). 上海：上海古籍出版社、安徽：安徽教育出版社.
13. 林兆恩 Lâm Triệu Ân. (1998). 《林子全集——四書正義》[Lâm Tử Toàn Tập —— Tứ Thư Chính Nghĩa]. 北京: 书目文献出版社.
14. 林羅山 Lâm La Sơn. (1938). 《藤原惺窩集——惺窩先生行狀》[Nguyên Tinh Oa Tập —— Tinh Oa Tiên Sinh Hành Trạng] (第 上 冊). 東京: 國民精神文化研究所.
15. 楊宏民 Dường Hùng Dân. (1995). 〈藤原惺窩の「格物」論に ついて〉[Về thuyết 'Cách vật' của Fujiwara Seika]. 《立命館文學》, 542(12), 592-613.
16. 清原夏野 Kiyohara no Natsuno. (1650). 《令義解》[Lệnh nghĩa luận]（11冊）刊本（跋刊） (第 4 冊). (立野春節, 編者) Electronic version. National archives of Japan Digital archive (国立公文書館デジタルアーカイブ)（内閣文庫，請求番号197-0002）. 擷取自 https://www.digital.archives.go.jp/das/meta/F1000000000000004023.html
17. 王陽明 Vương Dương Minh. (2014). 《 王陽明全集——大學問》[Vương Dương Minh toàn tập —— Đại học vấn]. 上海: 世界書局印行.
18. 舍人親王 Toneri shinnō. (1948a). 《日本書紀》[Nhật Bản thư kỷ] (第 3 冊). 东京: 朝日新聞社.
19. 舍人親王 Toneri shinnō. (1955). 《日本書紀》[Nhật Bản thư kỷ] (第 4 冊). 东京: 朝日新聞社.

20. 舍人親王 Toneri shinnō. (1948b). 《日本書紀》[Nhật Bản thư kỷ] (第 5 冊). 东京: 朝日新聞社.

21. 藤原惺窩 Đằng Nguyên Tinh Oa. (1938). 《藤原惺窩集——逐鹿評上》[Đằng Nguyên Tinh Oa Tập —— Trục Lộc Bình Thượng] (卷上). 東京: 國民精神文化研究所.

22. 鄭道傳 Chung Do-chun. (1921). 《三峰集 : 附錄——佛氏雜辨》[*Tam phong tập: Phụ lục - Phật thị tạp biện*]. 木板本（後刷）Electronic version, National Digital Library of Korea (국가전자도서관). Classification: 古朝46. UCI: G701:B-00047985822. 擷取自 https://www.dlibrary.go.kr/content/viewDetail.do?master_bib_no=22126870

23. 金谷治 Osamu Kanaya. (1975). 〈藤原惺窩の儒學思想〉[Tư tưởng Nho học của Fujiwara Seika]. 著: 石田一良 (編), 《藤原惺窩林 羅山》, 《日本思想大系》第28冊 (ページ: 449-470). 東京: 岩波書店.

24. 韓愈 Hàn Dũ. (2014). 《韓昌黎文集校注 ——论佛骨表》[Hàn Xương Lê văn tập hiệu chú: Luận Phật cốt biểu]. 上海: 上海古籍出版社.