

Phật giáo và chính trị đầu kỉ nguyên độc lập tiếp cận từ một luận đề của Max Weber

Đỗ Quang Hưng*

Đại học Quốc gia Hà Nội, 144 Xuân Thủy, Hà Nội, Việt Nam

Nhận ngày 8 tháng 3 năm 2011

Tóm tắt. Bài viết này, thông qua sự vận dụng phương pháp *Tiếp cận xã hội học các hiện tượng tôn giáo* (L'Approche sociologique les faits religieux), của E. Durkheim (1858-1917) và đặc biệt của Max Weber (1864 – 1920), muốn làm rõ hơn khung cảnh, sắc thái, đặc điểm, những hệ luận rút ra từ mối quan hệ Phật giáo và chính trị ở nước ta đầu kỉ nguyên độc lập. Câu hỏi nghiên cứu cơ bản là: Phải chăng Phật giáo, đặc biệt thời Lý – Trần là *Quốc giáo*?, Vai trò chính trị thật sự của những Thiền sư nổi tiếng như *Khuông Việt Đại sư* là gì? Trả lời những câu hỏi như thế, tác giả bài viết muốn góp thêm một cách nhìn đặc điểm mối quan hệ giữa Phật giáo và chính trị, xã hội ở nước ta nói chung.

Nói về *Phật giáo và chính trị*, đặc biệt thời Lý – Trần, đáng chú ý là ý kiến của Thích Nhất Hạnh trong cuốn sách nổi tiếng *Việt Nam Phật giáo sử luận* (bút danh Nguyễn Lang). Ông dành hẳn một tiết *Đạo Phật và chính trị*, trong chương VIII, tập 1 để phân tích. Từ chỗ khẳng định: “Thiền phái Vô Ngôn Thông có Thiền sư Ngô Chân Lưu cũng đóng góp nhiều trong lĩnh vực chính trị. Danh hiệu *Khuông Việt Đại sư* mà vua Đinh Tiên Hoàng ban cho ông đủ nói lên tầm quan trọng của công tác ông. *Khuông Việt* có nghĩa là “giúp nước Việt” [1, tr.186] đến việc nghiên cứu những hoạt động chính trị của Phật giáo nói chung thời Lý-Trần, tác giả đã rút ra nhận định rằng: “Hồi đầu lập quốc các Thiền sư đã mở những cuộc vận động gây ý thức quốc gia, đã sử dụng các môn học phong thủy và sấm vĩ trong các cuộc vận động ấy, đã

trực tiếp thiết lập kế hoạch, thảo văn thư, tiếp ngoại giao đoàn, bàn luận về cả những vấn đề quân sự. Nhưng sau đó khi trong triều đình đã có đủ người lo các việc ấy thì họ chỉ giữ vai trò hướng dẫn tinh thần và cố vấn đạo đức... những Thiền sư có tham dự chính sự như Vạn Hạnh trong khi làm việc vẫn giữ thái độ xuất thế của mình, không muốn hòa mình trong vòng danh lợi, xong việc thì rút lui về chùa. Triết học hành động của Vạn Hạnh tiêu biểu cho thái độ chung của các Thiền sư: làm thì làm, nhưng không mắc kẹt vào công việc, không nương tựa và hữu vi. Đó là triết lý *vô trụ*” [1, tr.188-189], [2]. Đó là những nhận xét giá trị. Tuy thế, chúng ta vẫn chưa thể hiểu rõ bản chất của mối quan hệ Phật giáo và chính trị cũng như những điều kiện nào đã quyết định chiều hướng của mối quan hệ ấy.

* ĐT: 0913275486

E-mail: vnnquanghung@yahoo.com

1. Luận đề của Max Weber về tôn giáo và chính trị

Với phương pháp nghiên cứu đặt tôn giáo trên cái nhìn *duy lý hóa* (*rationalisation*) Max Weber đã nổi tiếng với tác phẩm *Đạo đức Tin Lành và tinh thần của chủ nghĩa tư bản* (1905) cũng như một số tác phẩm xã hội học tôn giáo khác, có thể tìm thấy những luận đề quan trọng về tôn giáo với xã hội, đặc biệt tôn giáo với chính trị [3,4].

Trong các tác phẩm này, Max Weber cho rằng tôn giáo là “một hoạt động tập thể đặc biệt” và ông đưa ra hai khái niệm quan trọng. Thứ nhất, bằng cách phân các tôn giáo thế giới ra thành hai loại: loại tôn giáo hướng về *giải thoát* và *cứu rỗi*, có khuynh hướng chối bỏ trần gian (“*religion adapté*”, như Kitô giáo) và loại tôn giáo có xu hướng *thích nghi* với trần gian (*religion refuse le “monde”*, như Khổng giáo) và vì thế, chúng có tác động rất khác nhau đối với quá trình hiện đại hóa [5, tr.383].

Thứ hai, mối quan hệ qua lại giữa tôn giáo và chính trị xã hội, nếu như Durkheim quá đề cao tính “xung đột kịch liệt” giữa tôn giáo và chính trị - xã hội, thì M. Weber “*duy lý hóa*” hơn, khi ông cho rằng nhiều tôn giáo không những có vai trò quan trọng với biến chuyển kinh tế xã hội như đạo Tin Lành mà còn có thể được coi là một trong những nguyên nhân tạo ra chủ nghĩa tư bản.

Về những quan điểm của M.Weber với đạo Tin Lành đã quá quen thuộc, chúng tôi không nhắc lại. Riêng với *tôn giáo Trung Hoa* (*The Religion of China*) ông có những nhận xét rất hay khiến ta có thể liên tưởng đến nhiều tôn giáo khác ở phương Đông, như Phật giáo. M.Weber cho rằng, một mặt vũ trụ luận Trung Hoa còn “*duy lý cụ thể*” hơn cả Tin Lành, đến mức “*nó lãng quên cả tính siêu việt của tôn giáo*”. Nhưng cũng chính vì thế, Khổng giáo với khuynh hướng đề cao “*đạo đức thơ lại*”,

khiến cản trở cho sự phát triển của chủ nghĩa tư bản.

Với Phật giáo, M.Weber không có điều kiện bàn nhiều nhưng ông cũng cho rằng *thuyết luân hồi* cũng thuộc khuynh hướng xuất thế và cũng xa lạ với tinh thần của chủ nghĩa tư bản [5, tr.392].

Mặt khác M.Weber dành sự quan tâm không nhỏ để nghiên cứu cái mà ông gọi là *những phương cách thực hành quyền lực tôn giáo* khác nhau. Ông đã xây dựng những dạng quyền lực tôn giáo từ việc đánh dấu những dạng khác nhau của hợp pháp hóa quyền lực trong đời sống xã hội. Theo Weber, quyền lực có thể tự hợp pháp hóa theo cách lý trí – hợp pháp, theo cách truyền thống hoặc theo phép màu. Sự hợp pháp hóa lý trí – hợp pháp của quyền lực tương đương với quyền hành chính, một quyền lực phi cá nhân (khách quan) dựa trên niềm tin về tính hợp thức của các qui tắc và các chức năng (ví dụ như thừa kế). Về quyền lực màu nhiệm, nó có dạng tương tự trường hợp quyền lực khách quan (cá nhân) và tính hợp pháp của nó dựa trên việc công nhận nó cho một cá nhân nhất định.

Theo đó, ông đã nghiên cứu vai trò của các “*nhân vật tôn giáo*” phổ biến là *linh mục*, *thầy pháp* và *nhà tiên tri*. *Linh mục* đại diện cho thứ quyền lực tôn giáo có thể chế, được thực hiện trên cơ sở quan liêu của đức tin (theo giáo luật Kitô giáo chẳng hạn). *Linh mục* là một dạng giáo sĩ “*hành chính*” và tuân thủ lễ nghi. *Thầy pháp* là thẩm quyền tôn giáo tuy không có thể chế nhưng được xã hội truyền thống dễ chấp nhận. Phương tiện quan trọng của các thầy pháp là ma thuật, sinh hoạt *phù thủy* thường có tính gián đoạn, không chuẩn mực. *Nhà tiên tri* là một quyền lực tôn giáo cá nhân của người đã được thừa nhận trên cơ sở những biểu hiện của thần thánh mà họ phán truyền theo khuynh hướng siêu phàm “*thiên giáng mới*” ... Khi đưa ra ba loại nhân vật tôn giáo tiêu biểu này,

Weber đã phân tích rõ đặc tính, khả năng thực thi “quyền lực tôn giáo” của họ trong xã hội.

Cách phân loại các dạng quyền lực này của Max Weber đã nhanh chóng thu hút được sự quan tâm của nhiều thế hệ các nhà xã hội học tôn giáo [5, 6, tr.289-341].

Vận dụng phương pháp của Max Weber, Joachim Wach đã đưa ra những dạng thức cụ thể hơn về “quyền lực tôn giáo”. Theo ông có đến 9 dạng quyền lực tôn giáo: người sáng lập tôn giáo, người cải cách tôn giáo, người quan sát, phù thủy, thầy bói, thần, linh mục,...

Mặt khác, phương pháp xã hội học Weber về tôn giáo còn cho thấy sức mạnh của quyền lực tôn giáo còn được thể hiện qua các tổ chức của nó mà ông gọi là những dạng “thông công tôn giáo” (*communalisation religieuse*), với việc phân biệt Giáo hội và giáo phái như 2 cách quản lý xã hội của tôn giáo. Giáo hội thiết lập một cơ quan quan liêu đức tin mở ra cho mọi người và ở đó thực hiện chức năng của linh mục: nó là hình thức liên hợp chặt chẽ với xã hội. Giáo phái hình thành một hội tự nguyện của những người có tín ngưỡng và ít hoặc nhiều không tiếp xúc với môi trường xã hội; trong lòng mỗi hội nào đó dự kiến một cơ quan tôn giáo theo hình thức phép màu (màu nhiệm). Do vậy, người ta biết thành viên một Giáo hội, người ta trở thành thành viên một giáo phái do một bước đi tự nguyện. Theo phương pháp tiếp cận của Weber, Giáo hội và giáo phái là những hình thức lý tưởng, có nghĩa là những mẫu hình thành lên để nghiên cứu và nó không tồn tại trong trạng thái thuần túy trên thực tế nhưng nó là những cực tham khảo có ích để nghiên cứu hiện thực kinh nghiệm. Ernst Troeltsch (1865 – 1923), hoàn thiện cách phân loại của Weber bằng cách thêm vào hình thức thần bí được xác định bởi kinh nghiệm cá nhân ngay tức khắc cách biệt với các hình thức khách quan của đức tin và tín ngưỡng và bởi một liên minh lỏng lẻo (Troeltsch nói về “nhóm bồng bênh”). Nhóm

này ưu tiên các mối quan hệ cá nhân qua sự tương đồng về mặt tinh thần [7].

Như vậy là những luận đề của Max Weber về mối quan hệ qua lại giữa tôn giáo và xã hội, hẹp lại là mối quan hệ giữa tôn giáo và chính trị đòi hỏi việc nghiên cứu trước hết phải quan tâm đến sự giao thoa giữa tôn giáo và các lĩnh vực ấy chứ không phải biến thành xã hội học của từ vựng: tôn giáo và kinh tế, tôn giáo và chính trị, tôn giáo và giáo dục, tôn giáo và sức khỏe...

Một ví dụ cổ điển là sự giao thoa giữa tôn giáo và các khuynh hướng chính trị cần phải chú ý đến mức độ tham gia vào tín ngưỡng và việc thực hành của các nhóm tín đồ tôn giáo với thái độ chính trị và ngược lại. Đồng thời, Max Weber còn lưu ý rằng những hậu quả chính trị - xã hội của một truyền thống tôn giáo không bao giờ khép kín đối với con người và nó có thể thay đổi theo những hoàn cảnh nhất định.

Nói tóm lại, luận đề của Max Weber về tôn giáo và chính trị, xã hội đã gợi mở cho chúng ta một cách tiếp cận hữu ích khi vận dụng vào một tôn giáo cụ thể, với những xã hội cụ thể. Logic tôn giáo và chính trị của Max Weber cũng giúp cho những nhà nghiên cứu đương thời về mối quan hệ tôn giáo và chính trị, dù rằng, không gian xã hội và tôn giáo hiện nay đã thay đổi rất nhiều so với nửa đầu thế kỷ 20.

Như là Patrick Michel đã nói khi phân tích về trường hợp các nước châu Âu theo mô hình Xô viết, tôn giáo có thể tạo nên sự cản trở đối với quyền lực tập trung – một thứ quyền lực, bằng cách hút mọi mặt của đời sống xã hội vào chính trị, từ chối sự độc lập của tôn giáo...

Francoise Aubin đã có những đóng góp vào việc nghiên cứu tôn giáo và chính trị ở những nước xã hội chủ nghĩa “hậu xô viết”. Cùng với việc phân tích những chuyển biến về đời sống và tâm thức tôn giáo ông cho rằng, tôn giáo đã có vai trò quan trọng trong việc chống lại quyền lực chuyên chế, cực quyền và độc tài và những tác động to lớn của nó với sự chuyển biến chính

trị xã hội của một số nước xã hội chủ nghĩa như Giáo hội Công giáo Ba Lan “đã giúp đỡ xã hội Ba Lan sản sinh ra nền chính trị hiện đại” [8, tr.143].

Nói tóm lại, luận đề của Max Weber về tôn giáo và chính trị xã hội có thể giúp chúng ta một phương cách tiếp cận hữu ích để có thể nhận thức đầy đủ hơn bản chất và những biến dạng của mối quan hệ ấy. Đặc biệt từ phía tôn giáo, Max Weber nhấn mạnh:

- Tôn giáo không chỉ là tập hợp của những biểu tượng mà nó còn là cách ứng xử thực tế của con người trong đời sống xã hội.

- “Hiện tượng tôn giáo” cũng cho thấy, nó không chỉ bó gọn trong các hoạt động tôn giáo mà nó còn là một hiện tượng chính trị - xã hội và văn hóa mà tác động của nó theo những “quy luật riêng”.

- Tác động chính trị của tôn giáo trước hết thông qua những dạng “quyền lực của tôn giáo” và theo những phương cách của sự kết hợp giữa các nhân vật tôn giáo và các tổ chức của chúng với những đặc thù của những tôn giáo cụ thể.

2. Những dạng thức “nhập thế chính trị” của Phật giáo Việt Nam đầu kỉ nguyên độc lập

Như chúng tôi đã trình bày ở phần trên, luận đề của Max Weber về tôn giáo và chính trị khá toàn diện phản ánh nội dung và phương pháp tiếp cận phạm trù “tôn giáo và chính trị”, chủ yếu có ba mặt sau đây: *thứ nhất*, từ quan điểm xuất phát “tôn giáo là một dạng hoạt động tập thể đặc biệt”, “quyền lực tôn giáo với những dạng khác nhau” (Les types d'autorité religieuse) qua tác động vào đời sống chính trị xã hội sẽ tạo nên sự “hợp pháp hóa quyền lực” của nó trong đời sống xã hội; *thứ hai*, việc “hợp pháp hóa quyền lực” trong đời sống xã hội của tôn giáo thường thông qua vai trò của các nhân vật tôn giáo nói trên và các tổ chức của nó; *thứ*

ba, mối quan hệ qua lại giữa tôn giáo và xã hội cũng dẫn đến sự giao thoa giữa “nhân quan tôn giáo” (vision religieuse) và “nhân quan chính trị” (vision politique) mà hậu quả chính trị xã hội của nó tùy thuộc vào sức mạnh của mỗi bên.

Mặt khác, M.Weber với quan niệm *quốc gia là một cơ cấu hay một đoàn thể chính trị độc quyền sử dụng sự cưỡng chế để xác lập tính hợp lý*, cũng đặt ra một “nguyên tắc” cho mối quan hệ với tôn giáo, nếu nó muốn thực thi quyền lực của mình trong xã hội.

Dưới đây, chúng tôi sẽ lần lượt đề cập những nội dung đó.

2.1. “Quyền lực Phật giáo” và nhu cầu chính trị buổi đầu kỉ nguyên độc lập

Vấn đề cơ bản về chính trị của nhà Đinh và Tiền Lê đương nhiên là việc xây dựng và củng cố chế độ phong kiến tập quyền sau khi đất nước vừa thoát khỏi nghìn năm Bắc thuộc. Thế kỷ X thực sự là một thử thách chính trị: các dòng họ (của 5 vương triều đầu tiên từ 905 đến 1009) luôn đứng trước hai áp lực là sự cạnh tranh quyền lực của các tập đoàn phong kiến trong nước và sức ép xâm lăng từ phương Bắc, đó là chưa kể các vương triều cũng đang trong thời kỳ trải nghiệm về một mô hình chính trị thích hợp với quốc gia Đại Việt non trẻ.

Về mặt tôn giáo, trên thực tế lúc đó cũng đã song hành tồn tại “thế Tam giáo” Nho – Phật – Đạo. Như nhiều học giả trong ngoài Phật giáo đã phân tích, chúng tôi cũng “tóm tắt” những lợi thế của Phật giáo khi nhập thế chính trị.

Về những nguyên nhân sâu sa có liên quan đến triết lý và sức mạnh bản thể của Phật giáo, nhiều học giả nhấn mạnh rất đúng rằng: *thứ nhất*, mặc dù giáo lý của Phật giáo không trực tiếp đề cập đến mục đích chính trị xã hội nhưng nhân bản Phật giáo, lý tưởng từ bi bình đẳng vị tha của đạo Phật lại mở cánh cửa cho thái độ

“nhập thế” vào đời sống chính trị xã hội, dù rằng mặt khác, nó lại đề cao “xuất xứ” cá nhân” [9, tr.31].

Hòa thượng Thích Minh Châu trong bài *Đức Phật và vấn đề cải tạo xã hội*, viết trong bối cảnh phong trào Phật giáo ở Miền Nam đang sôi sục chống chế độ Sài Gòn đã bác bỏ quan điểm sai lầm rằng “Phật giáo đề cao lối sống thoát ly gia đình xa khỏi xã hội xô bồ vậy nó không quan tâm đến cải tiến xã hội” [10, tr.21-22].

Phải nói thêm rằng, những lợi thế trực tiếp của Tăng sĩ Phật giáo với đời sống chính trị xã hội thời Lý-Trần cũng được phân tích thêm bởi một ý kiến đáng chú ý khác của Mai Thọ Truyền trong thiên khảo cứu khá nổi tiếng *Phật giáo Việt Nam*, xuất bản ở Miền Nam trước 1975 [11, tr.12-13].

Phải nói đó là cơ hội của lịch sử dành cho “quyền lực Phật giáo” ở Việt Nam. Và cũng dễ hiểu các sự kiện quan trọng của lịch sử Phật giáo và chính trị Đại Việt lúc đó. Ngay sau khi lập nước Đại Cồ Việt độc lập, năm 970, Đinh Tiên Hoàng “định giai cấp cho Tăng sĩ”, lần đầu tiên ban chức Tăng thống cho Ngô Chân Lưu, hiệu là Khuông Việt Thái sư, chính thức thừa nhận Phật giáo là nguyên tắc chỉ đạo tâm linh cho chính sự. Tiếp theo nhà Đinh là các vua Tiền Lê (980-1009) trải gần 30 năm liên tiếp xuất hiện các Tăng sĩ nổi tiếng tiếp nối Khuông Việt như Pháp Thuận, Vạn Hạnh, Sùng Phạm, Không Lộ, Thông Biện, Viên Chiếu, Mãn Giác, Chân Không, Giác Hải, Huệ Sinh... của các triều đại rực rỡ Lý – Trần.

Họ dù là “tăng sĩ quốc sư” hay là những chuyên gia “tham dự chính sự” nhưng thầy đều giúp vua giúp nước trên hai phương diện chính trị và tôn giáo.

Một đặc điểm cần nhấn mạnh là, với các nước châu Âu đương thời trong quan hệ tôn giáo và chính trị, nơi mà “quyền lực tôn giáo”

đã biến các quốc gia cổ trung đại thành những “nhà nước tôn giáo” (L’Etat confessionnel) trong quyền lực chung của Tòa Thánh Vatican, Giáo hội không những nắm quyền lực về kinh tế, xã hội mà trực tiếp điều khiển quyền lực chính trị, quan hệ này ở Đại Việt, trong trường hợp của đạo Phật có những điểm khác biệt khá căn bản. Đó là, khi “thực hành quyền lực tôn giáo”, các Tăng sĩ Phật giáo tham dự chính sự nhưng không tham dự chính quyền. Thậm chí, họ luôn coi việc “trở về chùa” là bến đỗ của bản thân. Thích Nhất Hạnh từng cắt nghĩa điều này bởi 4 lý do sau đây:

Lý do thứ nhất, họ là những người có học, có ý thức về quốc gia, sống gần gũi với quần chúng và biết được những khổ đau của người dân đang bị một chính sách đô hộ hà khắc bóc lột.

Lý do thứ hai, họ không có ý muốn tranh ngôi của vua, không giành quyền bính và địa vị ngoài đời, nên vua tin họ.

Lý do thứ ba, họ không cố chấp vào thuyết trung quân (chỉ biết giúp một vua mà thôi) như các nhà Nho, nên họ có thể cộng tác với bất cứ ông vua nào có thể đem lại hạnh phúc cho dân.

Lý do thứ tư, các vua cần sức học của họ; nhất là trong đời Đinh, Lê, các vua đều không phải thuộc giới trí thức. Nho sĩ thì chắc là không có mấy người, mà lại chỉ trung thành được với một triều đại [1, tr.185-186]; [2, tr.46-48].

Đây là một nét đẹp của lịch sử Phật giáo ở Việt Nam. Một phương cách thích hợp giải quyết mối quan hệ giữa *Xuất và Xứ* của giới Tăng sĩ trong buổi đầu của kỉ nguyên độc lập mà Thiền sư Vạn Hạnh là hình ảnh tiêu biểu, có lẽ điều đó không chỉ phù hợp với đặc điểm của đời sống chính trị Đại Việt mà còn phù hợp với đặc điểm của Phật giáo Việt Nam, một tôn giáo có vai trò quan trọng trong “tâm thức dân tộc” cũng như đời sống của nhân gian.

Khi nói đến “quyền lực tôn giáo” của đạo Phật lúc đó sẽ đụng đến một nhận định quan trọng, cho đến nay vẫn còn có những cách nhìn khác nhau đó là: Phật giáo Lý – Trần là quốc giáo? trong rất nhiều cuốn sách về lịch sử Phật giáo Việt Nam, cây bút trong cũng như ngoài Phật giáo, đều “hiển nhiên” khẳng định điều này. Gần đây trong bài viết *Phật giáo Việt Nam thế kỷ XXI*, GS. Minh Chi cho biết: “có một số nhà Phật học nước ngoài muốn và đã đề nghị Phật giáo nên có quy chế quốc giáo như là dưới thời Lý – Trần hay là như ở Lào, Campuchia và Thái Lan hiện nay. Tôi cho rằng đó là một ý muốn và đề nghị rất thiện chí nhưng không cần thiết” [12, tr.9].

Về phương diện xã hội học tôn giáo, người ta phân thành hai loại: những nước theo chế độ quốc giáo, nghĩa là những nước “dùng luật đạo thay cho luật đời”, nghĩa là hoàn toàn không công nhận mô hình nhà nước thế tục với căn bản là cai trị bằng luật pháp dân sự, hay gọi là *nhà nước tôn giáo* (*L'Etat – religion* hay *Etat confessionnel*). Ở những nước theo chế độ quốc giáo, tôn giáo không chỉ chi phối quyền lực bộ máy nhà nước trung ương, mà *giáo luật* còn chi phối đời sống của mọi người dân, trước hết đó là các tín đồ, kể cả trong hành pháp và tư pháp. Ở mức độ thấp hơn, một nhà nước thế tục vẫn có thể dựa vào một tôn giáo chính có ảnh hưởng chính trị xã hội và văn hóa (vẫn giữ nguyên tắc luật pháp của nhà nước thế tục), tôn giáo trong mô hình đó được gọi là *tôn giáo chủ lưu* (*religion dominante*).

Nghiên cứu công đức và hành trạng của những nhân vật như Đại sư Khuông Việt, chúng ta có thể đặt ra câu hỏi vì sao giới Tăng sĩ Phật giáo đầu ki nguyên độc lập ở nước ta lại không “đi đến tận cùng” nhập thế quyền lực, như đòi hỏi tiên quyết của một mô hình Quốc giáo như nhiều quốc gia Phật giáo lân bang của hệ phái *Tiểu thừa* hoặc *Phật giáo nguyên thủy* (Theravada)?

Biết rằng, như sử gia Lê Văn Hưu đã nói trong *Đại Việt sử kí toàn thư* “dân chúng quá nửa là sư sãi, trong nước chỗ nào cũng có chùa chiền”, “cơ hội lịch sử” của Phật giáo Việt Nam khi mô hình *Tam giáo* đang hình thành, Nho giáo còn phải có thời gian mới có thể thực thi quyền lực, vai trò và ảnh hưởng của Phật giáo thì lớn như vậy nhưng vì sao giới Tăng sĩ Phật giáo lại có thái độ nhập thế chính trị như vậy?

Theo chúng tôi điều này cần có những nghiên cứu đầy đủ hơn. Ở đây xin mạn phép nêu ra một cách lí giải ban đầu. Có thể nói, trong những thế kỉ đầu ki nguyên độc lập, ảnh hưởng của Phật giáo về chính trị xã hội rất lớn trên kiến trúc thượng tầng, tức bộ máy nhà nước phong kiến quân chủ đang hình thành. Nhưng chúng ta còn thiếu tư liệu để chứng tỏ “quyền lực Phật giáo” còn ảnh hưởng quyết định đến đời sống bình dân làng xã, và đó cũng là một tiêu chí để xác định tính cách Quốc giáo của nó. Mặt khác, theo chúng tôi có lẽ điều này cũng liên quan đến *tâm thức tôn giáo* của người Việt. Nói như M.Weber, nếu hiểu tâm thức tôn giáo là khuynh hướng hướng tới *cái siêu việt*, thì với người Trung Hoa quả thực là một thứ *tôn giáo bàng bạc*. Có thể khai thác nhận định sắc sảo này của M.Weber với trường hợp người Việt, khi mà như L.Cadière nói sau này “người Việt có tâm thức tôn giáo sâu đậm, nhưng đó là thứ tâm thức hướng tới mọi thần linh” (*Culte l'esprit*).

Cho dù sự lí giải của chúng tôi có thể nào thì logic của vấn đề lại rất thú vị: nếu như Phật giáo Việt Nam không chủ trương đi đến tận cùng của việc “hợp pháp hóa quyền lực chính trị tôn giáo” của mình, thì chính đó lại là một trong những nguyên nhân quan trọng để Phật giáo Việt Nam luôn luôn gắn bó với vận mệnh của dân tộc, đồng hành với các thể chế nhà nước và quan trọng hơn luôn có chỗ đứng trong tâm thức, trong văn hóa của dân tộc và đất nước ta.

2.2. “Các dạng thực thi quyền lực tôn giáo” của Phật giáo Việt Nam ở thế kỷ X – XII

Lẽ dĩ nhiên, Phật giáo ở nước ta thế kỷ X là Phật giáo Bắc Tông (Đại Thừa)¹. Ở thời điểm ấy, Phật giáo Đại Việt, ngoài dòng Tỳ Ni Đa Lưu Chi (Vinitaruci), là sự bén rễ và phát triển của Thiền phái Vô Ngôn Thông, Lâm Tế, Mật Tông và tất nhiên Thiền Phái Trúc Lâm sau đó...

Như trên chúng tôi đã phân tích, trong việc “thực hành quyền lực tôn giáo”, Max Weber chú trọng trước hết đến các “nhân vật tôn giáo” mà ông khu biệt họ thành ba loại, *linh mục, thầy pháp* và *nhà tiên tri*. Max Weber cũng không có điều kiện để xếp các Tăng sĩ Phật giáo vào loại nào. Nhưng theo những chỉ dẫn của ông, chúng ta cũng có thể vận dụng vào trường hợp các Tăng sĩ Phật giáo.

Có thể nói rằng, sự “nhập thế chính trị” của Phật giáo, ngay ở thế kỷ X- XII ở nước ta cũng có điểm riêng là, “các nhân vật tôn giáo” ở đây phải hiểu hai loại người. *Thứ nhất*, đối với giới *cur sĩ*, những người tu tại gia, ở Phật giáo nước ta nhóm này có những lợi thế khá đặc biệt².

Đóng góp của những cư sĩ thuộc nhiều hệ phái Thiền tông khác nhau lúc đó đã được lịch

sử Phật giáo ghi nhận. Đáng chú ý là những cư sĩ như thế có nguồn gốc xã hội rất khác nhau, từ vua, thượng quan đến người bình dân nơi thôn dã.

Thứ hai, tất nhiên là việc nhập thế chính trị của Phật giáo chủ lực phải kể đến vai trò của các Tăng sĩ, các nhà sư mà Khuông Việt Đại sư là trường hợp tiêu biểu. Chỉ có giới này mới có đủ khả năng để có thể nhập thế chính trị theo chiều sâu (tư tưởng, triết học, đường hướng chính trị...) và chiều cao (tham gia chính sự trong triều đình như cố vấn cho nhà vua, cho các công việc đại sự quốc gia... thậm chí trực tiếp nắm quyền lực như ở nhiều quốc gia Phật giáo lân cận).

Nói theo cách của Max Weber, Phật giáo Việt Nam lúc đó đã “xây dựng được những dạng quyền lực tôn giáo” có khả năng “hợp pháp hóa quyền lực của mình” trong đời sống chính trị xã hội. Quyền lực ấy thông qua tài đức của các Tăng sĩ, quyền lực tinh thần và trí tuệ của các tổ chức tôn giáo (dù chưa phải là các “giáo hội”), chủ yếu là truyền thống sơn môn của các tông phái Thiền tông. Ở nước ta lúc đó, do đặc điểm cục diện “Tam giáo đồng nguyên” ngày một hiện rõ, nên cũng không có sự tách biệt rõ rệt giữa ba dạng thức (*linh mục, thầy pháp, nhà tiên tri*) như các xã hội phương Tây, mà có sự “kết hợp” rõ rệt của các Tăng sĩ Phật giáo với các thủ pháp khác của Nho sĩ và đặc biệt của các Đạo sĩ (họ không ngại vận dụng các thuật phong thủy, chiêm tinh, ma thuật...), tất cả tạo nên sức mạnh của Phật giáo trong đời sống chính trị xã hội.

2.3. Vì sao Phật giáo Việt Nam lại mất địa vị ưu thế cùng với sự sụp đổ của nhà Trần?

Phân tích mối quan hệ qua lại giữa tôn giáo và xã hội, trên cơ sở những ý kiến của E. Durkheim, A. Tocqueville, đặc biệt là của Max Weber, Jean Paul Willame trong tiểu luận *Tiếp cận xã hội học các hiện tượng tôn giáo gần đây*

¹ Hiện nay ở Việt Nam Phật giáo có ba tông phái chính là Phật giáo Đại Thừa (Mahayana), Phật giáo Nam Tông Khmer (tức Phật giáo nguyên thủy, hay còn gọi là Theravada) và Phật giáo Khất sĩ. Tuy vậy, nhiều sách báo trong và ngoài nước, vẫn lẫn lộn khi gọi Phật giáo Nam Tông là Tiểu Thừa (Hinayana). Thực ra, Phật giáo Tiểu Thừa vốn này sinh và phát triển tại Ấn Độ, nhưng đã không còn tồn tại từ lâu và nó không liên quan gì đến tông phái Theravada vốn tồn tại đến ngày nay ở khu vực Nam Á và Đông Nam Á.

² Không phải đợi đến Thiền sư Thái Hư, linh hồn của phong trào Chấn hưng Phật giáo đầu thế kỷ XX mới coi trọng giới cư sĩ, “tương lai, động lực của Phật giáo hiện đại”. Ở nước ta từ lâu cũng đã thể hiện vai trò của họ. Theo nhà nghiên cứu Minh Chi ở nước ta, trong giới xuất gia, *số ni đông hơn tăng*, điều không có ở các nước Đông Nam Á. Giới cư sĩ từ lâu đã chiếm vị trí hàng đầu trong giới Phật học nước nhà. Vua Lý Thái Tông đời Lý cũng được xem là một “cư sĩ” đặc biệt. Vua Lý Thánh Tông cũng vậy, dù không xuất gia nhưng cũng được xem là Tổ thứ hai của dòng Thiền Thảo Đường. Cũng vậy với trường hợp của Thông Thiên và Ứng Thuận với dòng Thiền Vô Ngôn Thông...

có nhận xét: “Những hậu quả xã hội – chính trị của một truyền thống tôn giáo không bao giờ khép kín với mọi người, nó có thể đảo lộn lại trong những hoàn cảnh nhất định” [13, tr.88].

Điều đó có nghĩa là khi sự tương đồng giữa “nhân quan tôn giáo” và “nhân quan chính trị” (chính thống) không còn thì chắc hẳn vị thế chính trị của tôn giáo cũng thay đổi.

Cuối thời Trần, do nhiều nguyên nhân của tình hình chính trị xã hội đặc biệt là cuộc chiến tranh xâm lược của nhà Minh khiến nhà Trần sụp đổ, mặc dù đến năm 1428, khi Đại Việt đã thu hồi được nền độc lập, thì Phật giáo cũng không thể có được vị thế như cũ. Nho giáo mặc nhiên trở nên cần thiết hơn đối với nhà Lê, đặc biệt trong đời sống tư tưởng, triết học và thiết chế nhà nước, quy chuẩn đạo đức xã hội... Mặt khác, sự phát triển của Lão giáo trong hệ thống Tam giáo cũng đặt ra những thách đố mới với Phật giáo khi nó đã có thể dành những “thị phần” quan trọng trong văn hóa, tín ngưỡng dân gian. Vua Lê Thái Tổ ngay khi lên ngôi đã lập khoa thi cho tăng lữ, ai không đậu phải hoàn tục. Ba mươi năm sau, Phật giáo càng lâm nguy, khi nhà vua ra lệnh theo dõi mọi hành tung của Tăng sĩ và cấm việc xây cất thêm chùa...

Giải thích điều này, nhiều ý kiến cho rằng, trong suốt 200 năm, từ khi nhà Trần bắt đầu suy đồi, đạo Phật không còn chỉ đạo được đường hướng văn hóa và chính trị nữa. Giới trí thức hướng về Nho giáo, mẫu hình người “quân tử” như phương thức lập thân và trị quốc. Hình ảnh những vị cao tăng Phật giáo mờ nhạt dần.

Đi sâu hơn vào những nguyên nhân suy thoái của Phật giáo, nhiều nhà nghiên cứu cho rằng, khi cực thịnh, trong hàng ngũ Tăng sĩ nảy sinh thói quen ý lại vua chúa, sự tha hóa trong một bộ phận Tăng sĩ cũng không tránh khỏi... [5, tr.220-223].

Cần nói thêm rằng, nhập thế chính trị với Phật giáo không chỉ là một nghệ thuật mà nó còn phụ thuộc vào sự tương đồng giữa “nhân quan tôn giáo” với “nhân quan chính trị” như

Max Weber đã chỉ ra, khi mà thái độ *xuất xứ* kiểu triết lý nhà Phật không đủ cơ sở triết lý, pháp chế và hình thức “bình thiên hạ” của một quốc gia phong kiến tập quyền thật sự³. Và lại, từ cuối thời Trần khi Nho giáo phát triển, đội ngũ Nho học của Đại Việt đã phát triển vượt bậc, từ tri thức đến “kinh nghiệm dân sự” đã tỏ ra ưu thắng so với giới Tăng sĩ.

Như vậy là, khi Phật giáo không còn những điều kiện chủ quan và khách quan cần thiết thì sự nhập thế chính trị của nó cũng không còn và tất yếu bị “đảo lộn theo những hoàn cảnh nhất định”, như Max Weber đã phân tích.

3. Kết luận

1. Mặc dù không hoàn toàn đứng ở vị thế *Quốc giáo*, nhưng với tư cách tôn giáo chủ lưu, những ưu thế tự nhiên của triết lý nhập thế Phật giáo và những ưu điểm tiềm tàng của các dòng Thiền Bắc Tông đang trên đường phát triển, tôn giáo này đã trở thành nét nổi trội trong hệ thống *Tam giáo*, nhất là ở thời kỳ Lý-Trần cũng như trong suốt chiều dài lịch sử dựng nước và giữ nước của dân tộc.

2. Trong việc “hợp pháp hóa quyền lực tôn giáo” của mình trong đời sống chính trị xã hội, Phật giáo Việt Nam lúc đó đã khéo lựa chọn những “dạng thức quyền lực tôn giáo” (modes d'exercice du pouvoir religieux) thích hợp. Đó là dạng thức nhập thế chính trị thông qua cả hai giới *cur sī* và *Tăng tài* (các nhà sư, đại sư). Nhưng dù hình thức nào, Phật giáo Việt Nam cũng luôn đóng vai trò cố vấn, tư vấn, ít có khuynh hướng trực tiếp nắm quyền lực và nhất

³ Một ví dụ sinh động dù ở giai đoạn sau, nói rõ điều này. Lịch sử Phật giáo Ấn Độ thời cận đại có nhắc đến Cư sĩ, Tiến sĩ triết học, luật học Ambekar, Bộ trưởng Tư pháp đầu tiên của Ấn Độ khi mới giành được độc lập từ tay Đế quốc Anh, dù được lòng dân vẫn phải từ chức vì những quan điểm chính trị Phật giáo của ông xung đột với quan điểm “chính trị quốc gia” (Ấn Độ giáo) của Mahatma Gandhi. Đứng trên quan điểm Phật giáo, Ambekar ủng hộ độc lập nhưng muốn hướng tới việc xóa bỏ ngay giai cấp, phân biệt giới tính, đẳng cấp ở mọi quốc gia trong khi “Vị Thánh của nền độc lập Ấn Độ” là Gandhi thì lại tập trung vào những vấn đề của quốc gia...

là hài hòa thái độ *xuất xứ*. Thái độ tôn giáo và chính trị này rõ ràng giúp Phật giáo có được một hình ảnh đẹp trong lòng dân tộc của triết lý “nhập thế, cứu sinh”, một lối “cứu thế từ bi” như cách gọi của người đời sau. Nhưng mặt khác, lối nhập thế chính trị này của Phật giáo Việt Nam cũng không thể dành cho nó vị trí chính trị xã hội lâu bền như Phật giáo Thái Lan chẳng hạn.

3. Thời kì hoàng kim của Phật giáo Việt Nam, cách riêng là giai đoạn nhập thế chính trị xã hội hết sức thành công theo cách mà nó mong muốn dù ngắn ngủi (thế kỉ X-XII) nhưng cũng đã để lại cho lịch sử dân tộc và lịch sử Phật giáo những bài học kinh nghiệm quý báu. Một trong những bài học như thế được những người con Phật hay tổ chức tôn giáo của nó là *Giáo hội Phật giáo Việt Nam* từ 1981 đến nay luôn khẳng định trong đường hướng *Đạo pháp – Dân tộc – Chủ nghĩa xã hội*.

Tài liệu tham khảo

[1] Nguyễn Lang, *Việt Nam Phật giáo sử luận*, tập I-II-III, Nxb. Văn học, 2000.

- [2] Thích Đồng Bổn, *Vai trò chính trị của các tầng sĩ Phật giáo thời đại Lý- Trần*, Nxb. Tôn giáo, 2006.
- [3] Weber M., *Esconomie et Société*, Plon, Paris, 1971.
- [4] Weber M., *Sociologie des religions*, Gallimard, Paris, 1996.
- [5] Weber M., *Économie et Société*, tome 2, éd, Plon, Paris, 1995.
- [6] Max Weber, Wach J., *Sociologie de la religion*, Payot, Paris, 1955, p.289-341.
- [7] Troeltsch E., *Christianisme et société*, Cerf, Paris, 1980.
- [8] Aubin F. “*Chine: Islam et Christianisme au cr épuscule du communisme*, in Kepel G. (dir), *Les Polotique de Dieu*, Le Seuil, Paris, 1993.
- [9] Lê Mạnh Thát, Thích Nhật Từ (biên tập), *Phật giáo nhập thế từ cái nhìn chính trị và xã hội, Phật giáo nhập thế và phát triển*, Nxb Tôn giáo, 2008.
- [10] Thích Minh Châu, *Hãy tự mình thấp xuống lên mà đi*, Tuyển tập, Viện Nghiên cứu Phật học Việt Nam, Tp.HCM, 1990.
- [11] Mai Thọ Truyền, *Phật giáo Việt Nam*, Nxb Tôn giáo (Tái bản), 2007
- [12] Nhiều tác giả, *Phật giáo trong thời đại chúng ta*, Nxb. Tôn giáo, 2005.
- [13] Husser Jean – Marie (dir.), *Religions et modernité*, Académie de Versailles, Paris, 2004.

Buddism and politics during the early epoch of independence of Vietnam, approach from a treatise of Max Weber

Do Quang Hung

Vietnam National University, Hanoi, 144 Xuan Thuy, Hanoi, Vietnam

This article, by using method as "Sociology-approach to religion-phenomenon" of Durkheim and especially Max Weber to describe better the context, nuance, trait, and some consequences which come from analysing the relation between Buddhism and politics during the early epoch of independence of Vietnam. The writer concentrates on two fundamental inquiries: (i) whether Buddhism would have been "National Religion" or not; and (ii) how "the legitimization of Buddhism's Power" in Vietnam case in the early independent era did occur. From this point, there're some more historical-basic analys on the way Buddhism have been going with nation.