

NGHIÊN CỨU TÔN GIÁO MỚI Ở VIỆT NAM VÀ CÁC QUỐC GIA ĐÔNG Á – MỘT SỐ VẤN ĐỀ LÝ LUẬN

NGUYỄN THOẠI LINH*

Tôn giáo mới là một hiện tượng đang tồn tại trong đời sống tôn giáo đương đại, có ảnh hưởng và tác động đến nhiều lĩnh vực của xã hội và là một trong những vấn đề trọng tâm của tôn giáo học hiện đại. Có rất nhiều cách định nghĩa về các tôn giáo mới, và các tôn giáo mới cũng đa dạng, phức tạp đến mức không thể phân loại, đặc biệt là tôn giáo mới có nguồn gốc bản địa. Trong hội thảo quốc tế về tôn giáo mới ở Hàn Quốc năm 2016, các học giả, nhà nghiên cứu từ nhiều quốc gia cũng đặt ra những vấn đề lý luận, phân loại, đặc điểm và khung lý thuyết cho việc nghiên cứu tôn giáo mới ở các quốc gia Đông Á. Cùng với xu hướng này, bài viết nhằm khảo sát các định nghĩa, phân loại và làm rõ đặc điểm chung của tôn giáo mới có nguồn gốc bản địa ở Việt Nam và các quốc gia Đông Á.

Từ khóa: Tôn giáo mới, Việt Nam và Đông Á; tôn giáo mới có nguồn gốc bản địa; cấu hình tam giáo dung hợp

Nhận bài ngày: 16/11/2017; *đưa vào biên tập:* 20/11/2017; *phản biện:* 15/1/2018; *duyet đăng:* 15/2/2018

1. GIỚI THIỆU

Khái niệm “tôn giáo mới” có nguồn gốc từ các thuật ngữ “sect”; “cult” (giáo phái mê tín, nguy hiểm hoặc tà đạo) của tôn giáo học phương Tây với một ý nghĩa định kiến về các tổ chức tôn giáo lạ, khác biệt, đối lập với tôn giáo, văn hóa truyền thống hay chủ lưu. Tuy nhiên, những thuật ngữ đó đã không phản ánh đầy đủ bản chất, đặc điểm của các hình thức tôn giáo đang hiện diện và lan tỏa trong xã hội đương đại. Sau nhiều nghiên cứu, các nhà tôn

giáo học đã thống nhất tạm gọi các hình thức tôn giáo đặc biệt này là: “tôn giáo mới” - nhằm để chỉ một dạng thức tôn giáo khác biệt, đối lập với các tôn giáo truyền thống, chủ lưu, đồng thời cũng để tránh những cái nhìn miệt thị, định kiến. Do vậy, “tôn giáo mới” là một khái niệm mơ hồ mang tính đa nghĩa và có rất nhiều định nghĩa từ các nhà nghiên cứu cả trong lẫn ngoài nước.

Trên phương diện tôn giáo học so sánh, vấn đề tôn giáo mới ở Việt Nam và các quốc gia Đông Á đã được các học giả nghiên cứu, luận bàn theo nhiều khía cạnh, khác nhau nhưng có liên quan chặt chẽ với nhau. Mục đích

* Trường Đại học Khoa học Xã hội và Nhân văn, Đại học Quốc gia Thành phố Hồ Chí Minh.

của bài viết này là khái quát tình hình nghiên cứu vấn đề này theo 2 nội dung:

1. Các định nghĩa về tôn giáo mới, tôn giáo mới có nguồn gốc bản địa và sự phân loại tôn giáo mới trong các công trình nghiên cứu của các học giả ở Việt Nam, các quốc gia Đông Á và các nhà nghiên cứu ở Châu Âu và Bắc Mỹ.
2. Cấu hình tam giáo dung hợp – một trong những đặc điểm chung, nền tảng của hầu hết các hình thức tôn giáo mới có nguồn gốc bản địa ở Việt Nam và các quốc gia Đông Á.

Các công trình nghiên cứu về tôn giáo mới của các học giả ở Việt Nam và các quốc gia Đông Á rất đồ sộ phong phú với nhiều quan điểm khác nhau, bài viết này xuất phát chủ yếu từ những nghiên cứu sau: ở Trung Quốc có các công trình của nhiều nhà nghiên cứu chuyên sâu về tôn giáo mới, như: Xi Wen (1999: 5), Wang Guang Ming (2011), Zhuo Xin Ping (2007), Ma Da Ji (2009), Lu Xing (2004), Dong Fang Yuan (2008), Yang Lui Chang (2009), Liu Peng (2009), Huang Chao (2016), Kai-Ti Chou (2008), Zhu Yue Li (1994); các nhà tôn giáo học từ Nhật Bản: Josep M. Kitagawa (2002), Sueki Fumihiko (2011), Nobutaka (1991), Shimada Hiromi (2007), Yumiyama Tatsuya (2005), Kaneko Akira (2013), Tanojiri Tetsuro (2016); các nhà nghiên cứu tôn giáo mới ở Hàn Quốc như: Yun Yiheum (1985), Yu Byeongdeok (1996), Gyungwon Lee (2016), Kim Tae Yeon (2016), Kim Chae Young

(2016); các nhà nghiên cứu về tôn giáo mới ở Việt Nam như: Đỗ Quang Hưng, Ngô Văn Lệ, Nguyễn Hồng Dương, Ngô Hữu Thảo... và một số từ điển bách khoa toàn thư về tôn giáo mới của Nhật Bản, cùng một số các nhà nghiên cứu nổi tiếng về tôn giáo mới ở Châu Âu và Bắc Mỹ có quan tâm đến tôn giáo mới ở Việt Nam và các quốc gia Đông Á, như: John A. Saliba (2003), Jame R. Lewis; J. Gordon Melton, Christopher Partridge, Jones Lindsay, David G. Bromley... Nhìn chung, các tài liệu nghiên cứu về vấn đề này ở Việt Nam và các quốc gia Đông Á là rất đa dạng, phong phú với nhiều quan điểm khác nhau, song lại có một số quan điểm khá tương đồng về học thuật và lý thuyết nghiên cứu. Trên cơ sở so sánh, tổng kết, chúng tôi muốn làm rõ những điểm tương đồng này.

Trước hết là định nghĩa về tôn giáo mới, các nhà nghiên cứu đều cho rằng sẽ không có một định nghĩa chung, duy nhất về tôn giáo mới ở Việt Nam và các quốc gia Đông Á, vì chúng quá đa dạng, phức tạp, song mỗi dân tộc có thể có một định nghĩa của riêng mình, để phù hợp với lịch sử, đặc điểm, tính chất, truyền thống văn hóa và tôn giáo của dân tộc mình. Chẳng hạn người Nhật định nghĩa: “tôn giáo mới (Shinshukyo) được thành lập trong giai đoạn biến động của xã hội nhằm đáp ứng nhu cầu tìm kiếm lẽ sống hay những đòi hỏi cải cách xã hội của bộ phận quần chúng nhân dân. Đa số các tôn giáo mới được thành lập bởi những vị giáo chủ có

xuất thân trần tục và xuất hiện nhiều vào cuối thời Mạc Phủ - đầu thời Minh Trị Duy Tân và trong giai đoạn sau Chiến tranh thế giới thứ hai”⁽¹⁾.

Nhà nghiên cứu Trung Quốc Trác Tân Bình (2007: 126) thì định nghĩa: “... tư trào tôn giáo mới để chỉ các trào lưu tư tưởng mới, phát triển ồ ạt trong xã hội đương đại của tôn giáo truyền thống và tôn giáo chủ lưu, chẳng hạn như tư trào thần học, tư trào xã hội, tư trào tu luyện tâm linh, tư trào cải cách nội bộ... có tác dụng trực tiếp hoặc gián tiếp đối với nước ta”. Theo ông đặc điểm của các hình thức tôn giáo mới: “là những tư trào nhấn mạnh lại lần nữa sự kết hợp chặt chẽ của tôn giáo với đời sống chính trị và kinh tế-xã hội, hoặc là ra sức đề xướng tinh thần tâm linh Đông-Tây kết hợp và bổ sung cho nhau.

Các học giả Hàn Quốc gọi tôn giáo mới là Shin jonggyo và định nghĩa: 1. Là tôn giáo đương đại, một bộ phận không tách rời của Đông học (Donghak) (Neughwa Yi, 1977: 496)⁽²⁾; 2. Là “tôn giáo quốc gia hay mang tính chủng tộc” (minjjok jonggyo) (Hyogyeeong Kim, 1989: 14); 3. Có các giá trị xã hội tích cực cứu chuộc hoặc các yếu tố có thể trở thành một trong những tôn giáo thế giới (Dongu Kang, 1992: 47); 4. Có sứ mệnh và các nhiệm vụ mới để cung cấp cho nhu cầu tinh thần, đáp ứng lợi ích của người dân (Hong cheol Kim, 1997: 62); 5. Có cấu trúc, giáo điều, giáo luật được chấp nhận bởi số lượng đáng kể người dân (Byeongdeok Yu, 1985: 102).

Trong công trình nghiên cứu *Tôn giáo mới - nhận thức và thực tế*, nhóm tác giả ở TPHCM (Việt Nam) tạm đưa ra nhận định: “Tôn giáo mới (ở Việt Nam) là những hình thức tổ chức - xã hội, giáo lý, nghi lễ và niềm tin khác biệt, độc lập với tôn giáo thông thường, tôn giáo truyền thống; chúng phản ánh những biến động lớn của đời sống văn hóa, tinh thần xã hội đương đại và nhu cầu chuyển đổi tâm linh của một nhóm người trong môi trường văn hóa - xã hội cụ thể” (Trương Văn Chung, 2014: 147).

Như vậy các định nghĩa về tôn giáo mới của những nhà nghiên cứu từ các quốc gia đều có những nguyên tắc chung sau: 1. Phản ánh bối cảnh xã hội đương đại, khác biệt với các tôn giáo truyền thống, chủ lưu; 2. Đáp ứng nhu cầu tâm linh của một bộ phận quần chúng nhân dân đương đại. 3. Vai trò, hấp lực của người sáng lập và lãnh đạo. Từ sự so sánh các định nghĩa trên, và nhìn từ truyền thống văn hóa, tôn giáo ở Việt Nam và các quốc gia Đông Á chúng tôi cho rằng nên có một định nghĩa chung cho tôn giáo mới ở Việt Nam và các quốc gia Đông Á, bởi vì trên thực tiễn còn khá nhiều các hình thức tôn giáo mới không nằm trong bất cứ thể loại nào của tôn giáo mới ở Việt Nam và các quốc gia khu vực Đông Á (chúng tôi xin được nói rõ hơn ở phần sau).

2. QUAN ĐIỂM VỀ PHÂN LOẠI CÁC HÌNH THỨC TÔN GIÁO MỚI Ở VIỆT NAM VÀ CÁC QUỐC GIA ĐÔNG Á

Trong thực tế đời sống tôn giáo ở Việt Nam và các quốc gia Đông Á, các tôn

giáo mới đa dạng, phức tạp đến mức không thể sắp đặt theo bất cứ sự phân loại nào, để có thể mang lại tính phổ quát. Đặc biệt là sự du nhập ngày càng nhiều các hình thức tôn giáo mới ở Châu Âu và Bắc Mỹ. Do vậy các nhà nghiên cứu tôn giáo mới, cho rằng có thể diễn tả một cách thích hợp diện mạo đa dạng của tôn giáo mới hiện nay ở Việt Nam và các quốc gia Đông Á, theo 2 thể loại: một là các tôn giáo mới du nhập từ các khu vực ngoài Việt Nam và các quốc gia Đông Á, hai là các tôn giáo mới có nguồn gốc bản địa vùng ở Việt Nam và các quốc gia Đông Á (Gyungwon Lee (2016: 103) và Shimada Hiromi, 2007). Mặc dù còn nhiều ý kiến khác nữa, song quan điểm này có ảnh hưởng đến nhiều nhà nghiên cứu tôn giáo mới khác, thể hiện ở chỗ khá nhiều công trình nghiên cứu ở Việt Nam và Đông Á tập trung vào nghiên cứu thể loại tôn giáo mới có nguồn gốc bản địa vùng và đã thể hiện nhiều điểm tương đồng qua cách thức phân loại đơn giản song tương đối hợp lý này. Chẳng hạn, ở Trung Quốc các nghiên cứu tập trung chủ yếu vào thể loại tôn giáo mới có nguồn gốc bản địa như: “Tiên Thiên đại đạo”, “Phái Hồ hám”, “Nhất bộ Đấng thiên đạo” (Phái một bước lên trời), “Linh Linh giáo”, “Môn đồ hội”, “Chủ thần giáo”, “Nhất Quán đạo”, “Pháp luân công”; “Suma Ching Hai” (1990), tất cả các hình thức này đều là sự dung hợp hoặc là biến thể của hình thức tam giáo dung hợp với các tín ngưỡng dân gian (Mã Đại Cát, 2009: 292). Nghiên cứu tôn giáo mới ở Nhật

Bản cũng tập trung chủ yếu vào các giáo phái được tổng hợp từ tam giáo và Thần Đạo (Shinto) như: Tenrikyo (1838); Omoto (1920); Soka Gakai (1930); Ananakyō (1949); Byakko Shinkokai (1955); Aum Shinrikyo (1986)... (Shimada Hiromi, 2007: 49). Tổng kết các tôn giáo mới ở Hàn Quốc đương đại, Gyongwon Lee (2016: 31) đã đưa ra năm thể loại tôn giáo mới như: Trường phái Đông học (Donghak); Jewu Choe (Giáo lý của Jeungsan Kang); Jeongyok (Chân lý của Ilbu Kim); Cheol Na (giáo phái Đại Thiên Chúa); Daejonggyo (Phật giáo chiến thắng) và Wonbugyo (do Joongbin Pak sáng lập). Ngoại trừ trường phái Cheol Na (giáo phái Đại Thiên Chúa) là sự dung hợp tam giáo với Kitô giáo, bốn thể loại tôn giáo còn lại trên đều được xem là tôn giáo mới có nguồn gốc bản địa. Chúng tôi chia sẻ các quan điểm trên vì ở Nam Bộ Việt Nam cũng có các hình thức tôn giáo mới có nguồn gốc bản địa như: Bửu Sơn Kỳ Hương, Tứ Ân Hiếu Nghĩa, Cao Đài, Phật giáo Hòa Hảo. Tuy nhiên, trong sự trỗi dậy của tôn giáo mới ở Việt Nam và các quốc gia Đông Á, đang xuất hiện nhiều thể loại tôn giáo mới không nằm trong thuật ngữ tôn giáo mới có nguồn gốc bản địa và cũng không nằm trong thể loại tôn giáo du nhập từ bên ngoài khu vực của Việt Nam và các quốc gia Đông Á, như: God Light Association (1969), Modern Traditional Japanese Medicine (1970) ở Nhật Bản (Tanojiri Tetsuro, 2016: 35); Daesoonjinrihoe, EEG ở Hàn Quốc (Kim Daekeun, 2016: 33; Gyongwon

Lee, 2016: 24) và Thiên lý đạo ở Đài Loan, Trung Quốc (Liou Chien Hui, 2016: 76).

3. CẤU HÌNH TAM GIÁO DUNG HỢP CỦA CÁC TÔN GIÁO MỚI CÓ NGUỒN GỐC BẢN ĐỊA Ở VIỆT NAM VÀ CÁC QUỐC GIA ĐÔNG Á

Trong bài viết so sánh về sự khác biệt giữa ba tôn giáo mới: Daesoonjinrihoe, Nhất Quán đạo và Đạo Cao Đài, tác giả Gyungwon Lee (2016: 25) đã nhận định rằng: “Tam giáo: Nho giáo, Phật giáo và Đạo giáo là những tôn giáo truyền thống trong lịch sử Việt Nam và các quốc gia Đông Á... và chúng cũng là nền tảng tinh thần của các tôn giáo mới ở Hàn Quốc, Trung Quốc và Việt Nam”.

Tác giả Zhang Dainian (2004: 266) trong bài viết bàn về giá trị tư tưởng triết học tôn giáo của Trung Quốc thời tiền hiện đại đã xem “tam giáo là một trong những giá trị tạo nên không chỉ tính đa dạng, phong phú nhiều màu sắc mà còn gần như bao trùm các hệ thống triết học tôn giáo Trung Quốc thời trung, cận đại”. Từ hai công trình rất có uy tín về tôn giáo ở Châu Á, một là: *Tôn giáo và tính hiện đại ở châu Á* với hai chương trọng tâm về tôn giáo ở Trung Quốc và tôn giáo ở Nhật Bản; hai là cuốn *Bách khoa toàn thư về tôn giáo - xuyên văn hóa* mà trọng tâm là các chương về tôn giáo ở Châu Á (Thomas David DuBois, 2011), các nhà nghiên cứu Việt Nam và các quốc gia Đông Á, mặc dù có cách tiếp cận khác nhau và những quan điểm nhận định, đánh giá cũng rất khác nhau,

song đều đã thống nhất ở một vấn đề: “Dung hợp tam giáo” là một đặc điểm của cả triết học Trung Quốc lẫn triết học Nhật Bản và có thể coi nó là một trong những giá trị cốt lõi của tư tưởng triết học Châu Á (Robin R. Wang, 2006). Như vậy có thể thấy rõ sự tương đồng trong quan điểm của các học giả về một đặc trưng quan trọng nhất của tôn giáo mới có nguồn gốc bản địa ở Việt Nam và các quốc gia Đông Á, đó là tam giáo dung hợp. Chúng tôi chia sẻ quan điểm này, song muốn bàn luận rõ hơn, vì hiện tượng tam giáo dung hợp không chỉ là đặc điểm chung của các tôn giáo mới có nguồn gốc bản địa, mà còn là cấu hình chung, mang tính phổ quát của tư tưởng triết học (thế giới quan của tôn giáo) và của tôn giáo Việt Nam và các quốc gia Đông Á (ít nhất là thời trung, cận đại). Về phương diện lịch sử triết học các học giả Trung Quốc đã bàn luận khá tập trung. Tác giả La Hạo đã có một nghiên cứu sâu về *Tăng Triệu – người đặt nền móng cho hệ thống tư tưởng tam giáo ở Trung Quốc*. Trong công trình này (2008: 369), La Hạo đã lần theo lịch sử du nhập Phật giáo ở Trung Quốc và cho rằng: “sự dung hợp tam giáo đã bắt đầu ngay từ khi Phật giáo lan tỏa vào Trung Hoa và để xác định được vị trí của mình, Phật giáo phải tìm sự đồng thuận với tư tưởng Nho giáo đã trở thành chính thống ở đời Hán và với văn hóa bản địa mà Đạo giáo là cơ bản”. Tiếp theo là bài báo của nhà nghiên cứu Phan Phú Ân (2008: 40) về *Lý thuyết thống hợp Nho, Thích của*

Liễu Tông Nguyên, công trình nghiên cứu này đã làm rõ hiện tượng dung hợp tam giáo dưới góc độ lý luận của triết học Trung Quốc. Tác giả cũng đã làm rõ những quan điểm Nho giáo, Phật giáo được tích hợp dưới mục đích chính trị của Liễu Tông Nguyên và xu hướng có tính công thức chung của mô hình tam giáo trong lịch sử tư tưởng Trung Hoa (Phật giáo, Nho giáo, Đạo giáo) là Nho giáo luôn là hạt nhân chi phối hai hệ tư tưởng còn lại. Ở Hàn Quốc, có hai công trình nghiên cứu liên quan đến hiện tượng tam giáo đồng nguyên là: 1) bộ sách 5 tập *Lịch sử triết học Hàn Quốc* của Hội Nghiên cứu Triết học Hàn Quốc. Trong tập 1 của bộ sách này, khi nói về các đặc điểm của tư tưởng triết học ở Hàn Quốc, các nhà nghiên cứu đã xem việc “hòa đồng tam giáo ở Hàn Quốc là một đặc điểm xuyên suốt trong lịch sử tư tưởng triết học, văn hóa, tôn giáo ở Hàn Quốc” (Hội Nghiên cứu Tư tưởng triết học Hàn Quốc, 1995: 26). 2) Trong tác phẩm *Tam Quốc di sự*, tác giả Il Yeon (Nhất Nhiên) (2012: 13) đã cố gắng chứng minh việc đồng nguyên tam giáo là một tinh thần độc lập tự chủ của người Triều Tiên nhằm: “... chống lại chủ nghĩa mộ Hoa và khẳng định rằng, Hàn Quốc là một dân tộc có niềm tự hào không kém gì Trung Quốc và rằng, việc giao lưu văn hóa Đông Á phải được xem là bình đẳng...”.

Trong các công trình nghiên cứu lịch sử tư tưởng triết học, tôn giáo, các nhà nghiên cứu Nhật Bản cũng quan tâm đến hiện tượng tam giáo hòa

đồng trong văn hóa, triết học và tôn giáo. Tác giả Sueki Fumihiko (2011: 25), khi nghiên cứu lịch sử tôn giáo Nhật Bản, đã làm rõ mô hình tam giáo hòa đồng ở Nhật Bản là “một cỗ tăng luôn thay đổi lúc thì Shin to là hạt nhân của cấu hình tam giáo đó, lúc thì Nho giáo có vai trò trung tâm”. Josep M. Kitagawa (1987: 623) khi nghiên cứu tôn giáo Nhật Bản cũng viết: “Phật giáo ở Nhật Bản được hiểu như một thành phần cùng với các học phái Khổng giáo, Lão giáo và Âm Dương gia của nền văn minh cao cấp Trung Hoa. Tất cả những thành tố này đều được chấp nhận không có phản ứng dữ dội nào từ người Nhật Bản...” và như vậy có thể hiểu là tam giáo và Shin to được qui tụ trong một mô hình luôn thay đổi cả về mục đích và về chức năng. Các học giả Việt Nam tuy chưa có công trình chuyên khảo về vấn đề này, song cũng đã bàn tới và cũng xem hiện tượng tam giáo dung hợp (hay đồng nguyên) là một trong những đặc điểm trong văn hóa, triết học và tôn giáo ở Việt Nam, chẳng hạn như *Lịch sử triết học phương Đông* của Nguyễn Đăng Thục; *Lịch sử Phật giáo Việt Nam* của Nguyễn Tài Thư và công trình của khoa Triết học: *Tư tưởng Việt Nam thời Lý-Trần* do Trương Văn Chung và Trịnh Doãn Chính chủ biên (2008).

Cấu hình tam giáo dung hợp⁽³⁾ được nghiên cứu khá nhiều bởi các học giả ở Việt Nam, các quốc gia Đông Á và các nước khác. Nhà phương Đông học người Nga, N.S. Capustin (1984: 192), trong tác phẩm *Sự tiến triển đặc*

biệt của tôn giáo đã cho rằng những hình thức tôn giáo dung hợp phản ánh những thay đổi lớn lao về thể chế kinh tế và văn hóa xã hội, chúng luôn mượn các hình thức cũ để phản ứng lại hoặc thích ứng với những thay đổi nhu cầu tâm linh tôn giáo. Ông gọi đó là những hình thức tôn giáo dung hợp (Religious Syncretism): “Đó là những hình thức tôn giáo pha trộn, liên hợp, hỗn dung các yếu tố, bộ phận của nhiều tôn giáo khác nhau, tạo nên một hình thức mới”. Nghiên cứu các tôn giáo ở Đông Nam Á và Việt Nam, ông cho rằng “... các tôn giáo vùng Nam Bộ: Bửu Sơn Kỳ Hương, Hòa Hảo, Cao Đài là những hình thức tôn giáo mới”.

D.M. Ugrinovic (1987: 27) trong giáo trình *Nhập môn Tôn giáo học* khẳng định rằng, các tôn giáo dung hợp là hình thức tất yếu trong một quá trình khách quan của những điều kiện lịch sử, xã hội. Theo ông, các tôn giáo hỗn dung được hình thành bằng cách “nung chảy” những quan niệm tín lý, nghi lễ, lối sống của tôn giáo này vào tôn giáo kia cho tương hợp, thích ứng với những yêu cầu, khát vọng tâm linh của đời sống hiện thực và “động lực thực sự của sự dung hợp tôn giáo là các nhân tố kinh tế - xã hội phức tạp, đan xen lẫn nhau. Mặt khác, việc “nung chảy” yếu tố tín lý này, tiếp nhận, thay đổi, tái hiện nghi lễ, tổ chức của tôn giáo kia còn có sự tham gia bởi trình độ nhận thức nhất định và một truyền thống văn hóa tâm linh của chủ thể thực hiện sự dung hợp đó”.

Joseph Kitagawa (1987: 18) trong công trình *Nghiên cứu tôn giáo Nhật Bản* đã nhận định: để có thể hiểu đúng đời sống tôn giáo Nhật Bản cần tiếp cận cả lịch đại và đồng đại, cả chiều kích tư tưởng, văn hóa, tôn giáo và biểu hiện một cách tập trung nhất của nguyên tắc tiếp cận đó chính là sự hòa đồng tam giáo (Phật giáo, Nho giáo, Đạo giáo).

Trong cuốn *Nghệ thuật Phật giáo ở Châu Á* với cách tiếp cận văn hóa, nhà văn hóa học A.S. Bhalla (2014: 12) đã chỉ ra rằng sự kết hợp các tư tưởng tam giáo (Phật giáo, Nho giáo, Đạo giáo) “... đã tạo nên những giá trị văn hóa đặc sắc, trở thành di sản quý báu, đa màu sắc của các dân tộc Châu Á”. Cuốn *Các định hướng của Phật giáo Hàn Quốc hiện đại* của Jin Y Park (2010: 18) tập trung bàn về mô hình “tam giáo” như một mô hình phổ quát của Phật giáo hiện đại và một hình thức Phật giáo đang phổ biến ở các quốc gia Đông Á hiện nay: “Phật giáo nhân gian” chính là biểu hiện rõ ràng nhất mô hình phổ quát mang tên “tam giáo dung hợp” này. Như vậy, các nhà nghiên cứu về triết học, tôn giáo Việt Nam và các quốc gia Đông Á đã có những tương đồng về chủ đề này theo những cách tiếp cận khác nhau, vấn đề là ở chỗ cấu hình tam giáo dung hợp này liệu có còn duy trì được sức sống và vị thế trong đời sống tinh thần, tôn giáo ở Việt Nam và các quốc gia Đông Á hiện nay không? Trong khuôn khổ bài viết này, chỉ xin trình bày khái quát, tổng hợp toàn bộ những quan điểm tương đồng trên để làm rõ một

vấn đề mang đặc điểm phổ biến ở Việt Nam và các quốc gia Đông Á và như một cơ sở lý luận và nguồn gốc lịch sử cho việc nghiên cứu tôn giáo mới ở các quốc gia Đông Á và Việt Nam.

4. KẾT LUẬN

Từ các nghiên cứu về tôn giáo mới kể trên, rất nhiều vấn đề đã được đặt ra và trở thành một trong những chủ đề chính trong lĩnh vực triết học, văn hóa học và tôn giáo học. Chẳng hạn như: tại sao hiện tượng tam giáo dung hợp chỉ có ở Việt Nam và các quốc gia Đông Á, còn ở các quốc gia Đông Nam Á thì không? Nguồn gốc xã hội, cơ sở lý luận, đặc điểm, tính chất của tam giáo hòa đồng là gì? Chúng có vị trí nào trong lịch sử tư tưởng triết học, văn hóa, tôn giáo Việt Nam và các

quốc gia Đông Á? Chúng là một hiện tượng tất yếu hay mang mục đích chính trị của giai cấp thống trị phong kiến? Cũng là tam giáo dung hợp, song tại sao chúng lại thể hiện khác nhau, và khác nhau như thế nào ở mỗi quốc gia dân tộc? Chúng còn có vai trò, giá trị gì trong tiến trình tư tưởng của Việt Nam và các quốc gia Đông Á đương đại? Và chúng có thể giúp gì trong quá trình hội nhập ngày càng sâu về kinh tế, văn hóa của Việt Nam và các quốc gia Đông Á hiện nay?... Việc làm rõ những vấn đề nêu trên không chỉ có ý nghĩa lý luận, tính học thuật, mà còn có tính cấp bách về mặt thực tiễn trong mối quan hệ quốc tế trong khu vực và trên thế giới hiện nay. □

CHÚ THÍCH

Nghiên cứu được tài trợ bởi Đại học Quốc gia TP HCM trong khuôn khổ đề tài *Hiện tượng chuyển đổi tôn giáo ở vùng Nam Bộ, Việt Nam hiện nay – lý luận và thực tiễn* mã số B2016-18b-01, do PGS.TS. Trương Văn Chung chủ nhiệm.

⁽¹⁾ *Bộ từ điển Daijirin* (大辞林) tái bản lần 3. 2006. Một trong những bộ từ điển lớn của Nhật, do Akira Matsumura soạn thảo (松村明), Nxb. Sanseido.

⁽²⁾ Theo tác giả Neughwa Yi, “Donghak” bao gồm một hệ thống tư tưởng chủ lưu của các tôn giáo truyền thống - Nho giáo, Phật giáo, Đạo giáo, và Saman giáo, mà tất cả tôn giáo mới ở Hàn Quốc đều có liên quan hoặc được sáng lập từ đó (NTL).

⁽³⁾ Trong các công trình nghiên cứu về tam giáo dung hợp, các học giả Đông Á thường sử dụng thuật ngữ “Cấu hình” (paradigm hoặc configue) để nói về những hình thức chung của ba hệ thống tư tưởng triết học Phật giáo, Nho giáo, đạo giáo liên kết và xâm nhập vào nhau thành một tổ hợp tư tưởng triết học, văn hóa, tôn giáo. Mặc dù các học giả châu Á theo ngôn ngữ riêng của dân tộc mình cũng sử dụng các thuật ngữ rất khác nhau để nói về cấu hình này. Tài liệu của Trung Quốc thường dùng thuật ngữ: “Tam giáo hợp nhất” (sanjiao he yi). Nhật bản là “tam giáo tập hợp”, Triều Tiên gọi là: “tam giáo tổ hợp”.

TÀI LIỆU TRÍCH DẪN

1. Bhalla A.S. 2014. *Nghệ thuật Phật giáo ở Châu Á*. London, UK: Austin Macauley Publishers. LTD

2. Bromley G. David. 2007. *Teaching New Religious Movements*. USA: Oxford University Press.
3. Capustin N.S. 1984. *Sự tiến triển đặc biệt của tôn giáo*. Matxcova: Nxb. Tư tưởng.
4. Chou Kai-Ti. 2008. *Contemporary Religious Movements in Taiwan: Rhetorics of Persuasion*, New York: Edwin Mellen Press.
5. Fang Yuan Dong. 2008. *Khái quát về tôn giáo mới ở Đài Loan*. Đài Loan: Nxb. Trường Thanh Đài Bắc.
6. Hội Nghiên cứu Tư tưởng triết học Hàn Quốc. 1995. *Lịch sử tư tưởng triết học Hàn Quốc*. Seoul: Yemunseowon.
7. Huang Chao. 2016. *The Disease Viewpoint of Falun Gong*. China: Wuhan University.
8. IL Yeon (chú dịch tiếng Hàn của Kim Won Jung) (Trần Thị Bích Phương dịch). 2012. *Tam quốc di sự*. TPHCM: Nxb. Văn hóa - Văn Nghệ.
9. Kaneko Akira (Trần Thị Dung dịch). 2013. *Hoạt động của các tôn giáo mới*. Japan: Akashi Shoten Tokyo.
10. Kang Dongu. 1992. *Recent Korean Religions and Nationalism*. Seoul: Jipmundang.
11. Kim Chae Young. 2016. *Varieties of Personal Religious Experience in Korean New Religious Movements: A Jamesian Approach*. Seoul: Korean Association for Religious studies.
12. Kim Chongsuh. 2016. "A Welcome from Chongsuh Kim, the President of Korean Academy of New Religions". (In *The International Conference: Religious Movements in a Globalized world*. Korea: Asia and Beyond).
13. Kim Daekeun. 2016. *Afour Brain Trait Model Based on Neurotransmitter – EEG Matching*. Seoul: Seoul National University.
14. Kim Hong Cheol. 1997. *Reports on the Investigations of the Current Status of New Religions in Korea*. Seoul: Boseongmunhwasa.
15. Kim Hyogyong. 1989. *A Study of the Thought of New Korean Religions*. Seoul: Jipmundang.
16. Kim Tae Yeon. 2016. *A Study on the Rception of Science – Technology in Choendoism*. Seoul: Ewha Womans University.
17. Kitagawa Josep M. (Hoàng Thi Thơ dịch). 2002. *Nghiên cứu tôn giáo Nhật Bản*. Hà Nội: Nxb. Khoa học Xã hội.
18. La Hạo. 2008. "Tăng Triệu – người đặt nền móng cho hệ thống tư tưởng tam giáo ở Trung Quốc", trong Trương Đại Niên. *101 vấn đề lịch sử triết học Trung Quốc*. Trung Quốc: Nxb. Văn hóa Bắc Kinh.
19. Lee Gyongwon. 2016. *A Contrasting View of Three Teachings in East Asian New Religions: Daesoonjirihoe, I - Kuan Tao and Caodaism*. Korea: Daejin University, Pocheon City.
20. Lee Gyongwon. 2016. *An Introduction to New Korean Religions*. Korea: Published by Moonsachul Publishing Co.
21. Lewis Jame R. 2015. *New Religions in East Asia*. USA: Columbia University Press.
22. Li Zhu Yue. 1994. *Tôn giáo Trung Quốc ngày nay*. Bắc Kinh: Nxb. Bắc Kinh.

23. Liou Chien Hui. 2016. *The Prospective Aspect of the Cosmogonic Models in Laozi and Tianti Teaching's Text*. Taiwan: Anthro - Celestial Research Institute.
24. Liu Peng. 2009. *Tôn giáo đương đại Mỹ*. Hà Nội: Nxb. Tôn giáo và Nxb. Từ điển Bách khoa.
25. Lu Xing. 2004. *Rhetoric of the Chinese Cultural Revolution: the Impact on Chinese Thought, Culture and Communication*. South Carolina, USA: University of South Carolina Press.
26. Ma Da Ji (Trương Phan Châu Tâm dịch). 2009. *Tôn giáo thông luận*. Trung Quốc: Nxb. Văn hóa Bắc Kinh.
27. Matsumura Akira. 2006. *Từ điển Daijirin* (大辞林) (tái bản lần 3). Japan: Nxb. Sanseido.
28. Melton J. Gordon. 2014. *Eastern Lightning (Church of God Almighty) Moves to Korea. The Place of a Controversial Group in the Spectrum of East Asian Religion*. Waco, Texas: Baylor University.
29. Nobutaka. 1991. *Các tác phẩm đương đại về tôn giáo Nhật Bản*. Nhật Bản: Viện Văn hóa và Văn học cổ điển, Đại học Kokugakuin.
30. Park Jin Y. 2010. *Makers of Modern Korean Buddhism*. Albany, New York, USA: State University of New York Press.
31. Partridge Christopher. 2004. *New Religions: A Guide*. USA: Oxford University Press.
32. Phan Phú Ân. 2008. “*Lý thuyết thống hợp Nho, Thích của Liễu Tông Nguyên*”, trong Trương Đại Niên. *101 vấn đề lịch sử triết học Trung Quốc*. Trung Quốc: Nxb. Văn hóa Bắc Kinh.
33. Saliba John A. 2003. *Understanding New Religious Movement*. New York, USA: Rowman AltaMira Press.
34. Shimada Hiromi (Trần Thị Dung dịch). 2007. *Mười tôn giáo mới ở Nhật Bản*. Tokyo, Japan: Seikyusha.
35. Sueki Fumihiko (Phạm Thu Giang dịch). 2011. *Lịch sử tôn giáo Nhật Bản*. Hà Nội: Nxb. Thế giới.
36. Tanojiri Tetsuro. 2016. *Kampo as Esotericism After 1970's in Japan: Risk Perception in Modern Japanese Vitalism*. Japan: The University of Tokyo.
37. Thomas David Dubois. 2011. *Religion and the Making of Modern East Asia*. UK: Cambridge University Press.
38. Trác Tân Bình. 2007. *Lý giải tôn giáo*. Hà Nội: Nxb. Hà Nội.
39. Trương Văn Chung (chủ biên). 2014. *Chủ nghĩa hậu hiện đại và phong trào tôn giáo mới ở Việt Nam và thế giới*. TPHCM: Nxb. Đại học Quốc gia TPHCM.
40. Trương Văn Chung và Trịnh Doãn Chính (đồng chủ biên). 2008. *Tư tưởng triết học thời Lý Trần*. Hà Nội: Nxb. Chính trị Quốc gia.
41. Trương Văn Chung. 2014. *Hiện tượng tôn giáo mới và những vấn đề về chính sách và công tác tôn giáo ở TPHCM hiện nay*, đề tài trọng điểm cấp Đại học Quốc gia TPHCM - 2012-2014.

42. Ugrinovic D.M.1987. *Nhập môn Tôn giáo học*. Giáo trình Trường đại học tổng hợp MGU, Liên bang Nga (bản tiếng Nga).
43. Wang Guang Ming. 2011. *Từ Nhất Quán đạo” đến “Pháp luân công” - bàn về một số đặc điểm của các tổ chức Tà giáo Trung Quốc*.
44. Wang Robin R. (chủ biên). 2006. *Chinese Philosophy in an Era of Globalization*. New York, USA: State University of New York Press.
45. Xi Wen (Trương Phan Châu Tâm dịch). 1999. *Tôn giáo truyền thống và tôn giáo mới*. Đài Loan: Nxb. Văn hóa - Tôn giáo.
46. Yang Lui Chang (Trương Phan Châu Tâm dịch). 2009. *Sự truyền bá và ảnh hưởng của Nhất Quán đạo ở Đài Loan*. Trung Quốc: Đại học Ngôn ngữ Bắc Kinh.
47. Yi Neughwa. 1977. *History of Korean Daoism*. Seoul: Boseongmunhwasa.
48. Yu Byeong Deok. 1985. *New Religions in Korea*. Seoul: Siyinsa.
49. Yumiyama Tatsuya (Trần Thị Dung dịch). 2005. *Thiên lý giáo - Từ điển tôn giáo hiện đại*. Japan: Kobundo.
50. Yun Yiheum. 1985. *A Study of Korean Religions*. Seoul, Korea: Jimmundang.
51. Zhang Dainian. 2004. *Axiology in Pre-Modern Chinese Philosophy (in Chinese Philosophy in an Era of Globalization, Robin R. Wang)*. New York, USA: Suny Press.