

NHỮNG NGHIÊN CỨU BAN ĐẦU VỀ MỐI QUAN HỆ GIỮA MÔ HÌNH DEVARĀJA TẠI CÁC VƯƠNG QUỐC CỔ Ở ĐÔNG NAM Á VÀ TƯ TƯỞNG “CƯ NHO MỘ THÍCH” THỜI CÁC CHÚA NGUYỄN

Đặng Vinh Dự*

1. Dẫn nhập

Devarāja là mô hình/quan niệm/ tục thờ cúng gắn liền với các vương quốc cổ ở Đông Nam Á vốn chịu ảnh hưởng văn hóa Ấn Độ. Mô hình này là sự gắn kết giữa vương quyền và thần quyền như một thể thống nhất tạo nên sức mạnh để vị vua/vương có thể lãnh đạo đất nước một cách chính danh. Biểu hiện cụ thể của nó là Thần - Vua, trong đó vị vua thường nhận được sự bảo trợ bởi thần Shiva (hoặc Vishnu) thông qua biểu tượng linga quyền năng thờ trang trọng ở các ngôi đền. Tuy nhiên, devarāja cũng có thể thay đổi tùy vào giai đoạn lịch sử hoặc không gian văn hóa. Mô hình ban đầu là Thần - Vua có thể biến chuyển thành Phật - Vua với sự hiện diện của các vị Phật, Bồ Tát. Trong khi đó “*cư Nho mộ Thích*” là tư tưởng/quan niệm về việc an dân, ổn định đất nước dựa trên sự phát triển Nho học, áp dụng những điểm tích cực của Nho giáo nhằm củng cố và duy trì bộ máy nhà nước. Bên cạnh đó, tư tưởng này lấy nền tảng văn hóa Phật giáo để khuyến khích trong lối ứng xử, quan hệ xã hội, quan hệ gia đình. Với quan niệm ấy, các chúa Nguyễn đã thành công trong nhiệm vụ ổn định tâm lý người dân trên bước đường khai phá miền đất mới. Trong thực tế, sự liên hệ giữa devarāja và tư tưởng “*cư Nho mộ Thích*” là điều khó đoán định nhưng nếu phân tích kỹ các yếu tố về không gian văn hóa, đặc điểm tâm linh tín ngưỡng của người dân bản địa chúng ta sẽ thấy có một mối dây liên hệ nhất định. Trong bài viết này, chúng tôi sẽ khái quát về mô hình devarāja ở các vương quốc cổ tại Đông Nam Á, tư tưởng “*cư Nho mộ Thích*” dưới thời các chúa Nguyễn và bước đầu chỉ ra sự liên hệ của hai quan niệm/mô hình/tư tưởng này.

2. Mô hình devarāja tại các vương quốc cổ ở Đông Nam Á

Devarāja là mô hình/quan niệm/ tục thờ cúng được hình thành đầu tiên dưới thời vua Jayavarman II (802 - 854) của *vương quốc Khmer* khi ông trở về từ Java.

⁽¹⁾ Để thiết lập quyền hành của mình ở Campuchia và thoát khỏi sự giám hộ của “*nhà vua xír nú*”, ⁽²⁾ ông đã thiết lập mô hình devarāja. Devarāja⁽³⁾ có nghĩa là Thần

* Nghiên cứu sinh Trường Đại học Khoa học, Đại học Huế.

- Vua, Phật - Vua, Thiên - Vương... Theo *Encyclopedia Britannica* hay từ điển mở *Wikipedia* thì *devarāja* đều có nghĩa là Thần - Vua, ra đời ở Campuchia cổ đại, thờ cúng “thần - vua”, được thiết lập đầu thế kỷ thứ 9 bởi nhà vua Jayavarman II, người đặt nền tảng cho đế chế Khmer - Angkor. Nhiều thế kỷ sau, sự thờ cúng này là nền tảng tôn giáo cơ bản của hoàng gia Khmer. Sự thờ cúng Thần - Vua đã được nảy nở bởi hai nhân tố là đạo Hindu và truyền thống bản địa. Theo mô hình này thì nhà vua là một vị thần cai trị vũ trụ, một biểu hiện của thần Shiva trong đạo Hindu, vị thần được biểu trưng bằng *linga* (hay *lingam*), sinh thực khí ngự trong ngôi đền đặc biệt trên núi. Nhà vua được tôn làm thần trong một nghi thức huyền bí và trau chuốt.^(4,5)

Devarāja được thiết lập bằng nghi lễ do một thầy tư tế (thường là tăng lữ Bà la môn) tiến hành với việc suy tôn *linga* thần kỳ, biểu tượng của thần Shiva, sức mạnh vương quyền của các nhà vua Khmer. Theo nhiều nhà nghiên cứu, nghi lễ Thần - Vua được tăng lữ Bà la môn *Hiranyadâma* xây dựng dựa vào 4 văn bản chính: *Vinâsikha*, *Nayottara*, *Sammoha*, *Siraccheda*. L.Finot nhấn mạnh thêm rằng nghi lễ này có nguồn gốc từ phái Mật tông.⁽⁶⁾ Thực tế, mô hình Thần - Vua với quyền uy sức mạnh của Shiva thông qua biểu tượng *linga* được duy trì bởi các đời vua tiếp theo Jayavarman II ở vương quốc Khmer. Việc xây dựng đền thờ với biểu tượng *linga* ở trung tâm như sự bảo đảm cho uy quyền của hoàng gia vẫn tiếp tục được các vị vua kế tiếp tiến hành.

Biểu hiện rõ nhất của mô hình *devarāja* đó là danh xưng của các vị vua và việc xây dựng các đền tháp. Trong mô hình *devarāja* (Thần - Vua), danh xưng các vua thường gắn với thần Shiva như *Indesvara*, *Yasodharesvara*, *Râjendresvara*... Riêng việc xây dựng đền tháp chịu ảnh hưởng từ văn hóa Ấn Độ. Do tác động của các yếu tố tôn giáo (Bà la môn giáo), nên ở Ấn Độ cổ đại, vua được coi như hóa thân của thần linh trên mặt đất. Vì vậy, bao giờ trong một đô thành cũng hiện diện hai khu vực quan trọng và mang ý nghĩa biểu tượng là khu cung điện và khu đền thờ. Khi tiếp nhận những ảnh hưởng của Ấn Độ, thủ lĩnh các bộ lạc ở Đông Nam Á cũng tiếp nhận quan niệm “Thần - Vua” (*devarāja*). Điều đó cho phép họ trở thành những hiện hình vật chất của vị thần tối cao, tạo ra yếu tố hợp lý mang tính vũ trụ luận đối với sự lớn mạnh của các nhóm người đầy tớ chuyên nghiệp không chỉ chuyên đảm nhiệm các công việc lễ thức liên quan đến vương quyền, mà còn chuyên tạo ra những biểu tượng thần thánh như cung điện, ngai vàng, các hình *linga* nằm trong các bức tường thành của thành phố linh thiêng.⁽⁷⁾ Chính vì vậy, mỗi một nhà vua đều có thời gian đều xây cho mình một ngôi đền - núi và ở vị trí trung tâm thờ *linga*⁽⁸⁾ tượng trưng cho Thần - Vua. Ngôi đền - núi này khi vị vua đó chết đi sẽ trở thành ngôi lăng mộ của vua, nhà vua sẽ mang một Thụy hiệu chỉ rõ việc ông qua đời và sẽ được nhập vào một vị thần linh nào đó.

Tại vương quốc *Champa*, mô hình *devarāja* vẫn được duy trì dựa trên quan niệm sự bảo hộ của thần Shiva, giữ nguyên cách thờ sinh thực khí *linga* tại một ngôi

đền ở thánh địa trong trục núi thiêng - thánh địa - kinh đô/đô thành - cảng thị.⁽⁹⁾ Ngôi đền này được gắn liền với vị tiểu vương có uy quyền nhất trong mandala, người thường được thần linh hóa và tự xưng là lãnh đạo của các thủ lĩnh khác.

Trên thực tế trong mô hình devarāja, trục Thần (Deva) luôn gắn với thần Shiva (hoặc Vishnu)/dựa trên sự bảo trợ của thần Shiva qua biểu tượng linga toàn năng. Tuy nhiên, mô hình Thần - Vua ấy không phải mặc định với biểu tượng linga, sức mạnh của thần Shiva mà có thể được thay đổi bằng các vị Phật (Buddha). Trong trường hợp này, từ mô hình Thần - Vua sẽ biến chuyển thành Phật - Vua mà ý nghĩa, sức mạnh, quyền uy của vị vua cai quản vùng đất đó vẫn không thay đổi. Jayavarman VII (1181-1220) là vị vua đã dứt bỏ truyền thống của các bậc tiên vương theo đạo Hindu để “*cảm thấy mãn nguyện trong chất mật nhụy hoa của đạo của đức Thích Ca Mâu Ni*”.⁽¹⁰⁾ Các bi ký mô tả ông là một người nhiệt thành theo Phật giáo Đại thừa. Tuy vậy Jayavarman VII vẫn giữ các tầng lễ Bà la môn trong mô hình này như một sự bảo tín. Ông vẫn tiếp tục tin dùng các thầy tư tế (*purohita*) và ban tước hiệu cho các vị ấy là Jayamahāpradhāna. Đây là một đặc điểm thể hiện sự dung hòa giữa các tôn giáo trong đời sống ở các vương quốc cổ chịu ảnh hưởng văn hóa Ấn Độ.⁽¹¹⁾

Cũng chính sự biến chuyển từ Thần - Vua sang Phật - Vua nên không gian thiêng thờ linga được chuyển thành nơi thờ các vị Phật. Dưới thời vua Jayavarman VII, Bayon chính là khu đền chính thức, không gian thiêng bảo trợ cho sức mạnh vương quyền. Vì nhà vua đã tin theo Phật giáo Đại thừa (khác với tín ngưỡng Hindu giáo của các vua trước trong quan niệm devarāja truyền thống)⁽¹²⁾ nên pho linga được thay thế bằng pho tượng Phật - Vua. Bên cạnh đó, có một pho tượng nhà vua sáng lập được thần linh hóa, nhiều nét vẽ được lặp lại trên đỉnh tháp dưới hình dạng của Bồ Tát Lokeshvara Samantamukha. Đây là điều chấp nhận được vì như G. Coedes lý giải thì khác với truyền thống của các vua Khmer tự cho mình là Thần - Vua (devarāja), Jayavarman VII cho mình là Phật - Vua, hình ảnh Phật và Bồ Tát cũng là hình ảnh của chính mình.

Tuy nhiên trước đó, tại vương triều Indrapura (875-920) ở Champa, Phật giáo gần như trở thành tôn giáo chính của cả vương triều.⁽¹³⁾ Các bài bia ký của vua Indravarman II và của các vua tiếp sau đều mang đậm dấu ấn Phật giáo. Các văn bia nói nhiều tới nỗi khổ đau của con người và sự luân hồi, nói tới cõi Niết bàn, tăng đoàn Phật giáo.... Còn bản thân đức vua Indravarman⁽¹⁴⁾ II thì lấy tên Laksmindra - Bhumisvara - Lokeshvara làm tên cá nhân, tên Phật hiệu Paramabuddhaloka làm tên miếu hiệu cho mình. Tất cả những minh chứng đó nói lên sự sùng tín đạo Phật của bản thân nhà vua. Một đoạn trong bia ký Đồng Dương I nói rõ: “*Tất cả những cánh đồng này đức vua dâng cho Lokesa. Giờ đây vua Sri Indravarman đã dâng những cánh đồng này cùng với hoa lợi, các nô lệ nam và nữ, các vật dụng khác như vàng, bạc, đồng, sắt... cho Sri Laksmindra - Lokeshvara, để tăng đoàn sử dụng*

và để tuyên truyền Đạo Pháp (Dharma)”⁽¹⁵⁾ Chưa dừng lại ở đó, một tu viện Phật giáo lớn, tu viện Lakshmindra Lokesvara đã được xây dựng ở đô thành thiêng tiêu biểu Indrapura với tôn chỉ “vì Pháp (Dharma) chứ không vì lợi tức, tăng viện này được lập nên cho cộng đồng sư tăng”⁽¹⁶⁾ Có thể nói cá nhân nhà vua Indravarman II và các vương triều ở Đồng Dương đã gắn chặt niềm tin vào sự bảo hộ của Phật giáo, hình thức sơ khai của mô hình Phật - Vua đã tạo được dấu ấn chủ đạo trong đời sống chính trị văn hóa giai đoạn đương thời.

Sự kết thúc của mô hình devarāja chỉ được phỏng đoán dựa trên việc chấm dứt xây dựng đền thờ thần linh bảo vệ vương quyền. Vua Srindravarman (còn gọi là Indravarman III) (trị vì từ 1295-1309) của Khmer, được xem là người đặt dấu chấm hết cho mô hình này. Ông là người theo Phật giáo Nguyên thủy (Theravada) vốn không đòi hỏi việc xây dựng các công trình vĩ đại để thờ phụng thần linh.⁽¹⁷⁾ Chính việc vắng bóng các công trình lăng tẩm lớn đã phản ánh việc quyền uy của triều đình giảm sút và cũng đánh dấu cho việc các vị vua từ bỏ sự bảo hộ của các thần linh. Việc từ bỏ quan niệm devarāja có thể dẫn đến sự đánh mất quyền lực của hoàng gia và thể hiện sức mạnh của quốc gia đang suy yếu.

3. Tư tưởng “cư Nho mộ Thích” dưới thời các chúa Nguyễn

Khó có thể xác định chính xác thời gian ra đời của khái niệm “cư Nho mộ Thích” nhưng cụm từ này được Minh Vương Nguyễn Phúc Chu sử dụng lần đầu tiên tại văn bia chùa Thiên Mụ (Ất Mùi - 1715): “Cư Nho mộ Thích, dĩ chính trị vô bất hành nhân; tín đạo sùng tăng, tữ nhân quả nhi tư chủng phước. Thừa bình quốc giới an lạc thân tâm”. (Tôn sùng đạo Nho, mà lại kính trọng đạo Phật. Lễ đương nhiên con đường chính trị, ắt phải lấy nhân nghĩa mà cư mang sự nghiệp. Tín mộ đạo pháp, thờ trọng chơn sư nên phải gieo trồng phước đức và dạy cho dân nghèo trồng phước đức bằng đạo lý nhân quả. Nhờ vậy đất nước thái bình, thân tâm an lạc).⁽¹⁸⁾ Hiểu một cách đơn giản, cư Nho là phát triển Nho học, áp dụng những điểm tích cực của Nho giáo nhằm củng cố và phát triển bộ máy nhà nước, mộ Thích là cư xử, ứng xử, quan hệ xã hội, quan hệ gia đình theo triết lý đạo Phật.

Chủ thuyết “cư Nho mộ Thích” đến thời các chúa Nguyễn được đặt ra công khai nhưng mối quan hệ Nho - Phật đã có những liên hệ mật thiết trong dòng chảy của lịch sử dân tộc. Không phải ngẫu nhiên mà Văn Miếu thờ Khổng Tử, Quốc Tử Giám dạy Nho học và nền giáo dục khoa cử của học thuyết này lại được xây dựng bởi các Phật tử trong giai đoạn Phật giáo được xem là quốc giáo. Trong lời tựa sách *Thiền Tông chỉ nam*, Trần Thái Tông (1218 -1277) đã nêu rõ tư tưởng Phật và Thánh (tức Khổng Tử) phân công hợp tác trong các lĩnh vực xã hội và tâm linh.⁽¹⁹⁾ Ông đã tìm đến Nho học như một môn học chính trị - xã hội cần thiết cho sự trị dân, và đến với Phật học như một đường hướng siêu thoát cho tâm linh và tình cảm. Xu hướng ấy vẫn là dòng chảy xuyên suốt trong lịch sử. Thiền sư Hương Hải (1627-1715) viết:

*Lên tận nguồn Nho trông bát ngát
Vào sâu biển Pháp thấy mênh mông
(Nho nguyên đăng đăng đăng di khoát
Pháp hải trùng trùng nhập chuyển thâm)⁽²⁰⁾*

Phật và Nho đều có thể sử dụng để ổn định xã hội, cai trị nhân dân, tu tâm dưỡng tính. Quan điểm “*Phật Thánh phân công hợp tác*” hay “*Nho Phật nhất trí*” là quan điểm chung cho cả Phật tử lẫn Nho gia. Điều này giải thích tại sao một Phật tử như Lý Thánh Tông lại lập Văn Miếu thờ Khổng Tử và Lý Nhân Tông lập Quốc Tử Giám, Trần Thái Tông mở các khoa thi Nho giáo. Nó cũng giải thích tại sao các nhà Nho, các vị quan triều đình thời kỳ này hầu hết là Phật tử. Tuy vậy, các chủ thuyết dựa vào Phật giáo để ổn định xã hội như đời Lý chủ trương “*tại trần tỳ tục*”, đời Trần chủ trương “*cur trần lạc đạo*”⁽²¹⁾ vẫn nổi trội. Tên gọi tuy khác nhau nhưng nội dung chỉ có một, đó là tinh thần Phật giáo nhập thế.

Trên nền tảng “*cur Nho mộ Thích*”, các chúa Nguyễn cũng đã có những việc làm vừa xiển dương Phật giáo vừa ổn định lòng dân, phát triển đất nước. Vốn xuất thân là một vị quan của nhà Lê, được đào tạo theo Nho học nhưng chúa Tiên Nguyễn Hoàng (1558-1613) lại dùng Phật giáo để hưng khởi nghiệp lớn. Về hình thức bên ngoài, ông lấy cương thường, lễ nghĩa của Nho giáo để cai trị nhân dân nhưng về tinh thần và ổn định xã hội, Nguyễn Hoàng đã biết dùng Phật giáo để thu phục lòng người.⁽²²⁾ Các đời chúa Nguyễn Phúc Nguyên (1613-1635), Nguyễn Phúc Lan (1635-1648), Nguyễn Phúc Tần (1648-1687), Nguyễn Phúc Thái (1687-1691) đều là những vị chúa theo chủ trương mà chúa Tiên Nguyễn Hoàng đã chọn. Họ vừa xây dựng đất nước, mở mang bờ cõi, vừa ổn định xã hội, phát triển Phật giáo. Các chúa đã cấp đất và xây dựng chùa, thỉnh mời các vị cao tăng đến hoằng hóa, tổ chức giới đàn truyền giới, độ tăng. Tuy nhiên, vị chúa thể hiện chủ trương “*cur Nho mộ Thích*” rõ nhất là Nguyễn Phúc Chu (1691-1725). Minh Vương Nguyễn Phúc Chu lên ngôi năm 1691 thì bốn năm sau (1695), ông đã thỉnh mời Hòa thượng Thạch Liêm qua Phú Xuân tổ chức giới đàn tại chùa Thiền Lâm truyền giới cho hơn 4.000 giới tử,⁽²³⁾ chinh đón tăng già ở Đàng Trong. Tại giới đàn này, chúa Nguyễn Phúc Chu, quốc mẫu, công chúa và quyền thuộc trong nội cung đều thọ giới Bồ tát (1714).

Chủ trương “*cur Nho mộ Thích*” là chủ trương tích cực và hợp lý của các chúa Nguyễn. Chủ trương này đồng lúc sử dụng hai hệ tư tưởng lớn của dân tộc là Phật và Nho để tập hợp lực lượng, cố kết lòng người phục vụ cho công cuộc Nam tiến. Trong một thời gian không dài 199 năm (1558 - 1757), với sự hợp lý và linh hoạt trong việc vận dụng tư tưởng “*cur Nho mộ Thích*” đã giúp các chúa Nguyễn hoàn thành được công cuộc xây dựng và mở rộng lãnh thổ cũng như tạo được sự ổn định

xã hội trên một mảnh đất hoàn toàn mới với những rủi ro và hiểm họa luôn rình rập. Có thể nói, với chủ trương “*cư Nho mộ Thích*”, trong đó Phật giáo là chủ đạo, đã tạo nên tinh thần lạc quan, tinh thần bao dung và nhập thể tích cực của toàn dân Đàng Trong.

4. Mối quan hệ giữa mô hình devarāja và tư tưởng “*cư Nho mộ Thích*”

Như vậy về cơ bản mô hình devarāja và tư tưởng “*cư Nho mộ Thích*” đều là những quan điểm, tư tưởng được dùng để trị nước, an dân, thể hiện nền độc lập, tự chủ của các vương triều trong lịch sử. Một vấn đề đặt ra là có hay không mối quan hệ giữa hai quan điểm/hình thái tư tưởng này? Trước khi minh chứng cho vấn đề này, chúng tôi cũng xin nhắc lại rằng rất nhiều ý kiến cho rằng tư tưởng “*cư Nho mộ Thích*” bắt nguồn/kế tục từ tư tưởng *cư trần lạc đạo* thời nhà Trần. Với chúng tôi, nhận định đó đúng nhưng chưa đủ vì những đặc thù của vùng đất Đàng Trong thời các chúa Nguyễn. Chúng tôi cho rằng tư tưởng “*cư Nho mộ Thích*” được hình thành còn dựa trên những đặc điểm cơ bản của mô hình devarāja. Xin được minh chứng:

- Tạ Chí Đại Trường trong nghiên cứu của mình đã nhận định rằng khi cùng đoàn lưu dân đặt chân lên vùng đất Thuận Hóa, đứng trước nhiệm vụ an dân và từ truyền thống sẵn có của vùng đất, các chúa Nguyễn “*nhận ra họ cần một sự thần phục tuyệt đối của dân chúng dưới quyền. Trong trường hợp này, mượn quan niệm thần thánh của người dân địa phương sẽ mang lại hiệu quả hơn nhiều vì vừa cắt đứt được với quá khứ vừa thâm nhập với hiện tại*”.⁽²⁴⁾ Theo chúng tôi, “*quan niệm thần thánh của người dân địa phương*” mà Tạ Chí Đại Trường nhắc đến chính là mô hình devarāja tồn tại trong đời sống văn hóa chính trị của người dân vương quốc Khmer, Champa. Và để tạo sự ổn định giữa đoàn lưu dân với những người tiền trú, dựa trên những đặc điểm về tình hình xã hội, tín ngưỡng, tâm linh, một “phiên bản khác” của mô hình devarāja ra đời đó là “*cư Nho mộ Thích*”. Trong mô hình devarāja thường là Thần - Vua nhưng đôi lúc vẫn có Phật - Vua và trong hoàn cảnh ấy, các chúa Nguyễn đã tìm thấy vai trò của Phật giáo. Nhắc đến vai trò của Phật giáo vì với hai dân tộc chủ đạo Việt - Chăm trên mảnh đất Thuận Hóa lúc bấy giờ, tuy về mặt văn hóa, tín ngưỡng cả hai dân tộc (Việt và Chăm) chịu những tác động trái ngược từ hai nền văn hóa lớn của phương Đông là Ấn Độ và Trung Hoa⁽²⁵⁾ nhưng, khi hòa chung lại cả hai tìm thấy những nét tương đồng nhờ chiếc cầu nối Phật giáo. Với cộng đồng người Việt đó là Nho - Lão - Phật và với cộng đồng Chăm là Hindu - Islam - Phật. Vì thế, chọn lựa tư tưởng “*cư Nho mộ Thích*” dựa trên những đặc điểm của mô hình Phật - Vua là phù hợp trong hoàn cảnh này.⁽²⁶⁾ Điều này cũng được nhiều nhà nghiên cứu lịch sử Đàng Trong thừa nhận. Theo Li Tana thì: “*Trong tình hình mới này, các nhà lãnh đạo họ Nguyễn cảm thấy cần phải đưa ra một cái gì đó khác với tín ngưỡng của người Chăm để củng cố các di dân người Việt về mặt tinh thần và tâm lý. Không thể sử dụng Khổng giáo vì những khẳng định cơ bản của Khổng giáo trực*

tiếp mâu thuẫn với vị trí của họ Nguyễn bị coi là một chế độ ly khai và nổi loạn đối với triều đình. Tuy nhiên, họ Nguyễn lại không dám đi quá xa và không dám tìm ra một giải pháp hoàn toàn khác biệt với truyền thống của người Việt ở phía Bắc. Trong những hoàn cảnh đó, Phật giáo Đại thừa đã cung cấp một giải pháp đáp ứng nhu cầu của họ Nguyễn. Phật giáo, một mặt đẩy mạnh bản sắc dân tộc của người Việt và mặt khác làm lắng đọng các mối âu lo của người di dân mà không đặt lại vấn đề về tính hợp pháp của những người cai trị”.⁽²⁷⁾ Điều này cũng được John K. Whitmore hoàn toàn đồng ý.⁽²⁸⁾ Thực tế, trong hoàn cảnh cụ thể (ly khai, sinh tụ trên mảnh đất mới...) với những mục tiêu cụ thể (ổn định lòng dân, tạo cơ nghiệp lâu dài...) các chúa Nguyễn chọn “*cư Nho mộ Thích*” với dấu ấn của Phật giáo trong mô hình Phật - Vua là hợp lý.

- Bên cạnh đó, nếu trong mô hình devarāja chúng ta thấy có hai dấu hiệu để nhận biết đó là danh xưng và việc xây dựng đền tháp thì dưới thời các chúa Nguyễn điều đó cũng được thể hiện một cách rõ nét.

+ Về danh xưng các chúa Nguyễn không hiếm vị có danh xưng gắn liền với Thần - Phật. Nguyễn Hoàng (1558-1613) được gọi là Chúa Tiên; Nguyễn Phúc Nguyên (1613-1635) được gọi là Chúa Phật hay Chúa Sãi; Nguyễn Phúc Lan (1635-1648) được gọi là Chúa Thượng; Nguyễn Phúc Tần (1648-1687) được gọi là Chúa Hiền; Nguyễn Phúc Thái (1687-1691) được gọi là Chúa Nghĩa. Tác giả Nguyễn Khắc Thuần đã nhận ra rằng ở Đàng Trong “*chẳng phải ngẫu nhiên mà các chúa Nguyễn phần lớn đều có những danh xưng gắn liền với Phật giáo*”.⁽²⁹⁾ Trong trường hợp này, mượn quan niệm thần thánh của người dân địa phương sẽ mang lại hiệu quả vì vừa cắt đứt được với quá khứ lại vừa thâm nhập với hiện tại. Vì vậy, chúa Nguyễn Hoàng và đặc biệt từ chúa Nguyễn Phúc Nguyên trở đi, đều ý thức được vị thế thần linh sẽ có lợi ích như thế nào trong việc mở mang bờ cõi, phát triển vương quốc. Tuy danh xưng có thể khác nhau nhưng nội dung thần linh muốn đạt tới cũng chỉ có một như các vị vua đã xây dựng vương triều Đồng Dương ở Champa, Angkor Vat ở Campuchia.⁽³⁰⁾ Wolters thì cho rằng cũng như các vua Champa và Khmer, các chúa Nguyễn đã gắn địa vị vua có tính chất duy nhất với tính chất tôn giáo.⁽³¹⁾

+ Về chùa tháp: Trong quan niệm của các tôn giáo thì đền thờ, vương cung thánh đường, nhà thờ lớn “*không chỉ là một hình ảnh thế giới, mà còn là sự tái hiện một khuôn mẫu siêu việt trên mặt đất*”. Ở đó, “*tất cả những tượng trưng và những nghi thức có liên quan... xét đến cùng, đều bắt nguồn từ kinh nghiệm ban đầu về không gian thiêng*”.⁽³²⁾ Ngôi chùa trong Phật giáo có lẽ cũng mang bản chất như đền thờ, vương cung thánh đường, nhà thờ lớn, là một không gian thiêng đối với tín đồ và những người mộ đạo dù về kết cấu kiến trúc, bình đồ và ngôn ngữ biểu tượng xuất hiện ở đây có khác đi. Do vậy, việc xây dựng, trùng hưng nhiều ngôi chùa như một

phần trong việc khẳng định sự gắn kết với những sức mạnh tâm linh của các chúa Nguyễn. Trước khi in dấu chân người Việt, xứ Thuận Hóa đã có những cơ sở tôn giáo hiện diện trong đời sống cư dân Chăm, đa phần chỉ còn là phế tích. Chúa Tiên đã cho trùng tu chùa Thiên Mụ (1601) với câu chuyện Bà mụ nhà trời mang tính tâm linh để khẳng định vai trò chân chúa của ông. Cũng từ đây, hệ thống chùa chiền được sự ngoại hộ của các chúa Nguyễn dần có điều kiện phát triển và mở rộng. Theo thống kê, ngoài chùa Thiên Mụ, chúa Tiên Nguyễn Hoàng đã cho trùng tu chùa Sùng Hóa (1602) - Thuận Hóa; xây dựng mới chùa Long Hưng (1602), chùa Bửu Châu (1607) - Quảng Nam và chùa Kính Thiên (1609) - Quảng Bình. Chúa Nguyễn Phúc Tần cho trùng tu chùa Thiên Mụ (1665) và xây dựng mới chùa Vĩnh Hòa (1667) - Thuận Hóa; xây dựng mới chùa Thiên Tôn (?) - Quảng Trị. Chúa Nguyễn Phúc Thái cho trùng tu chùa Thiên Mụ (1688). Chúa Nguyễn Phúc Chu cho xây dựng mới chùa Mỹ An (1692), chùa Vạn An (1711), chùa Giác Hoàng (1721) - Thuận Hóa; trùng tu chùa Thiên Mụ (1714), chùa Thiên Lâm (?) - Thuận Hóa, chùa Kính Thiên (1716) - Quảng Bình. Chúa Nguyễn Phúc Khoát cho trùng tu chùa Thiên Mụ - Thuận Hóa (1738, 1744).⁽³³⁾ Nhờ đó, “*xứ Đàng Trong còn có nhiều đền chùa rất đẹp với tháp cao và lầu chuông. Mỗi địa điểm dù nhỏ bé đến đâu thì cũng có đền chùa thờ cúng thần Phật*” như C. Borri đã miêu tả vào năm 1621.⁽³⁴⁾ Với sự phát triển ấy nên đến năm 1750, theo ghi nhận của P. Poivre “*có khoảng 400 chùa Phật giáo chỉ riêng tại Huế*”.⁽³⁵⁾ Vì vậy trong miêu tả của mình Thích Đại Sán gọi vùng đất này là nơi mà “*chùa chiền khắp xứ, sãi vãi đầy đoàn*”.⁽³⁶⁾

Bên cạnh đó, ở các vùng đất khác chùa tháp cũng được các chúa Nguyễn tạo điều kiện để các vị thiền sư khai sơn. Chùa Thập Tháp Di Đà (Bình Định) do thiền sư Nguyên Thiều lập dưới thời chúa Nguyễn Phúc Tần. Chùa Tam Thai (Đà Nẵng) do sư Hưng Liên lập, chùa Chúc Thánh (Quảng Nam) do sư Pháp Bảo lập dưới thời chúa Nguyễn Phúc Thái. Chùa Thiên Ấn (Quảng Ngãi) do sư Pháp Hóa lập dưới thời chúa Nguyễn Phúc Chu. Chùa Giác Lâm (Gia Định) do sư Viên Quang lập, chùa Thiên Trường (chùa Kim Chương) do sư Đạt Bản lập, chùa Linh Sơn (Tây Ninh) do sư Đạo Trung lập dưới thời chúa Nguyễn Phúc Khoát. Ngoài ra, có nhiều ngôi chùa được thành lập dưới thời các chúa Nguyễn trị vì nhưng các nguồn sử liệu không cho biết thời gian cụ thể như chùa Pháp Vân, chùa Thiên Thọ, chùa Từ Tôn ở Thuận Hóa; chùa Hội Tôn, chùa Cổ Lâm, Bảo Tịnh ở Phú Yên, chùa Long Hưng ở Thủ Dầu Một.⁽³⁷⁾

Tóm lại, tư tưởng “*cư Nho mộ Thích*” tiếp nối truyền thống *cư trần lạc đạo* từ đời Trần nhưng chịu ảnh hưởng bởi mô hình devarāja. Có thể nhận thấy rằng các chúa Nguyễn không chỉ đặt bản sắc quốc gia và văn hóa Việt Nam nơi dòng họ cầm quyền, mà còn cho dân địa phương thấy là họ tiêu biểu trong vai trò cai quản vùng đất mới dựa trên quan niệm của mô hình devarāja. Trong quá trình ấy, các chúa Nguyễn cũng đã tạo

được sự khác biệt giữa họ với chính quyền chúa Trịnh ở phía Bắc vẫn còn chấp nhận quan niệm của Nho giáo cho rằng vua chỉ có thể là con trời chứ không phải là trời. Việc họ Nguyễn chấp nhận những dấu ấn bên ngoài của địa phương khẳng định sự kết hợp vương quyền và thần quyền gợi nhớ điều các vua lân cận ở Champa và Khmer đã làm trong nhiều thế kỷ trước theo mô hình *devarāja*.

5. Kết luận

5.1. Như vậy, mô hình *devarāja* chịu ảnh hưởng văn hóa Ấn Độ, trong quan niệm nhìn vua như một thần linh cao cấp, nhận được sức mạnh và sự bảo trợ của vị thần linh thông qua biểu tượng *linga*. Cũng từ sức mạnh này, ngài nghiễm nhiên nhận được sự tôn trọng, ngưỡng vọng của người dân như một quy tắc mặc định để củng cố địa vị cai trị vốn đã được hình thành từ sức mạnh vương quyền. Sức mạnh thần quyền và vương quyền ấy không có gì thay đổi dù mô hình có chuyển biến từ Thần - Vua sang Phật - Vua với sự hiện diện của các vị Phật, Bồ Tát.

5.2. Trong khi ấy, tư tưởng “*cư Nho mộ Thích*” ra đời muộn hơn dưới thời các chúa Nguyễn trên mảnh đất Thuận Hóa trong công cuộc mở mang bờ cõi về phương Nam. Tư tưởng ấy xuất phát từ văn hóa cội nguồn của cư dân miền Bắc và phong tục, tín ngưỡng của người tiền trú với vai trò chủ đạo của Phật giáo.

5.3. Xét trên tổng quan, mô hình *devarāja* có những ảnh hưởng nhất định đối với tư tưởng “*cư Nho mộ Thích*” dưới thời các chúa Nguyễn. Yếu tố văn hóa và mục đích an dân củng cố sức mạnh nội lực dựa trên niềm tin với Phật giáo nhìn bề ngoài không có liên quan gì đến mô hình *devarāja* nhưng nếu xem xét kỹ thì đó là một “mô hình” mới của quan niệm Phật - Vua. Từ danh xưng đến những công nghiệp mà các chúa Nguyễn đã làm chứng minh điều đó.

5.4. Cuối cùng, có thể khẳng định dấu ấn của Phật giáo trong mô hình *devarāja* và “*cư Nho mộ Thích*”. Chính Phật giáo là gạch nối, sợi dây liên kết để biến mô hình vốn là đặc trưng của các quốc gia chịu ảnh hưởng của văn hóa Ấn Độ có thêm những “phiên bản” khác nhau ở các vùng văn hóa, quốc gia không chịu ảnh hưởng của nền văn hóa này.

Đ V D

CHÚ THÍCH

- (1) Xem thêm: John Tully (2005), *A short history of Cambodia from empire to survival*, Allen&Unwin, tr.15.
- (2) Các vương triều ở Java.
- (3) Trong nghiên cứu của mình G. Coedes đã chỉ ra rằng chính ở Indrapura, Jayavarman II đã chọn một học giả Bà la môn tên là Sivakaivalya làm thầy tư tế và chọn người này làm chủ tế trong tục thờ cúng mới có tên gọi *devarāja* (Thần - Vua). Tuy nhiên, cũng trong các nghiên cứu này, ông cũng chỉ ra khi Jayavarman II đến thành Mahendraparvata, ông đã gặp Hiranyadāma, một tăng lữ Bà la môn tinh thông ma thuật phù chú. Nhà vua đã nhờ vị tăng lữ này tổ

chức một nghi lễ để cho đất nước của người Kambuja không phải phụ thuộc vào Java nữa. Theo George Coedès (2008), *Cổ sử các quốc gia Ấn Độ hóa ở Viễn Đông*, Nguyễn Thừa Hỷ dịch, Nxb Thế giới, Hà Nội, tr.185 - 187.

- (4) *Devarāja, in ancient Cambodia, the cult of the “god-king” established early in the 9th century ad by Jayavarman II, founder of the Khmer empire of Angkor. For centuries, the cult provided the religious basis of the royal authority of the Khmer kings.*

The devarāja cult grew out of both Hindu and indigenous traditions. It taught that the king was a divine universal ruler, a manifestation of the Hindu god Śiva, whose divine essence was represented by the linga (or lingam), a phallic idol housed in a special mountain temple.

The king was deified in an elaborate and mystical ceremony, requiring a high priest, in which the divine essence of kingship was conferred on the ruler through the agency of the linga. The safeguarding of the linga became bound up with the security of the kingdom, and the great temple architecture of the Khmer period attests to the importance attached to the belief. Truy cập ngày 15/8/2017 tại trang web <https://www.britannica.com/topic/devaraja>.

- (5) *“Devarāja is the cult of the “god-king”, or deified king in Southeast Asia. The devarāja cult grew out of both Hinduism and indigenous traditions. It taught that the king was a divine universal ruler, a manifestation of the Hindu god, often attributed to Shiva or Vishnu. The concept viewed the monarch to possess transcendental quality, the king as the living god on earth”.* Truy cập ngày 15/8/2017 tại trang web <https://en.wikipedia.org/wiki/Devaraja>. Thực

ra mô hình nhà nước Đông Nam Á cổ và trung đại là chủ đề đã được học giả Âu Mỹ bàn luận từ lâu, họ lưu ý chúng ta sự tồn tại của chế độ thủ lĩnh địa phương (Chieftdoms, Cheffrie locale) tồn tại phổ biến ở Đông Nam Á, trong đó có cả Việt Nam. Một trong số thủ lĩnh địa phương đó đã vượt lên, chọn lấy một kinh đô thiêng và từ đó mở rộng tầm ảnh hưởng đến toàn bộ lãnh thổ tạo thành quốc gia với sự trợ giúp của thần linh (Deva) hay của Phật (Buddha). Xem thêm: Nguyễn Quốc Tuấn (2011), “Về mô hình Phật Vua từ vua Trần Nhân Tông đến chúa Nguyễn Phúc Chu”, Tạp chí Văn hóa Phật giáo Việt Nam, Ấn phẩm mùa Thu 2011 - PL.2555, tr. 94-103.

- (6) Hai học giả Ấn Độ đã khẳng định quan điểm này khi ghi nhận trong một thư viện của Nepal một nhóm sách bùa chú tantras trong nhan đề có điều tương tự những nội dung trong nghi lễ Thần - Vua. Theo George Coedès (2008), *sđđ*, tr.190.
- (7) Theo Ngô Văn Doanh (2015), *Phật viện Đồng Dương - Một phong cách của nghệ thuật Champa*, Nxb Văn hóa - Văn nghệ, Hà Nội, tr.23-24.
- (8) Thường được đúc bằng vàng ròng.
- (9) Trần Quốc Vượng (2006), *Dậm dãi đất nước - Những vùng đất, con người, tâm thức người Việt*, tập 2, Nxb Thuận Hóa, Huế, tr.104.
- (10) George Coedès (2008), *sđđ*, tr.310.
- (11) Có thể thấy rằng ngoài lý do sự mở rộng Phật giáo Đại thừa ở các vương quốc cổ ở Đông Nam Á trước thế kỷ thứ VIII thì chính sự dung hòa giữa các tôn giáo ở các vương quốc này cũng là tác nhân giúp Phật giáo tạo được dấu ấn trong mô hình devarāja. Vào những thế kỷ IX và X, Shiva giáo thể hiện sự vượt trội nhưng đến thế kỷ XII, Vishnu giáo lại trở nên khá mạnh mẽ. Phật giáo tuy không chiếm địa vị thống trị tại các vương quốc này nhưng vẫn luôn có tín đồ. Đã có những vị vua lớn như Suryavarman I và nhất là Jayavarman VII đã chính thức bảo trợ tôn giáo này. Sự khoan dung giữa các tôn giáo đôi khi dẫn đến một sự dung hợp thực sự, được phản ánh trong điêu khắc và minh văn, như một cấu trúc xã hội tại các

vương quốc cổ Đông Nam Á chịu ảnh hưởng của văn hóa Ấn Độ. Thực tế như G. Coedès dẫn nhận xét của Sylvain Lévi trong công trình *Cổ sử các quốc gia Ấn Độ hóa ở Viễn Đông* thì ở Đông Dương hay quần đảo Nam Dương, sự gần gũi những tôn giáo Bà la môn không hề đe dọa gì đến sự tồn tại của Phật giáo. Shiva giáo, Vishnu giáo cũng như Phật giáo ở đây đều là những vật phẩm ngoại nhập, xa lạ với xứ sở. Các nhà vua, triều đình, quý tộc có thể chấp nhận những tôn giáo đó như một nền văn hóa cao sang và tinh tế; nó không phải là một nền văn minh thấm sâu vào quần chúng nhân dân. Cuộc sống xã hội cứ vẫn tiếp tục diễn tiến, không bận tâm gì đến luật Manu và những điều lệ Bà la môn khác. Nhưng ở Ấn Độ thì khác, đạo Bà la môn được củng cố vững chắc bởi trật tự xã hội, cái trước hòa nhập vào cái sau. Do đó đã xuất hiện sự không khoan dung đối với đạo Phật, hiện tượng chưa từng có dấu vết ở Campuchia cho đến tận thế kỷ XIII, sau vương triều nhiệt thành ủng hộ Phật giáo của vua Jayavarman VII. Theo George Coedès (2008), *sđđ*, tr.220.

- (12) Vua Jayavarman VII cải giáo sang Đại thừa vì các vua đời trước nối nghiệp vua Suryavarman II theo Ấn Độ giáo, người xây dựng Angkor Wat đã để quân Champa đánh bại. Sau khi Jayavarman VII chết, những vua nối tiếp với tín ngưỡng khác nhau như Ấn Độ giáo, Phật giáo Nguyên thủy, đã xây thêm cho ngôi đền dựa theo tín ngưỡng của mình.
- (13) Ngô Văn Doanh (2015), *sđđ*, tr.11.
- (14) Đây là tên tấn phong.
- (15) Ngô Văn Doanh (2015), *sđđ*, tr.11.
- (16) Ngô Văn Doanh (2015), *sđđ*, tr.12.
- (17) Trước đó, dưới thời vua Jayavarman VIII (trị vì từ 1243-1295), sự tích hợp tín ngưỡng Phật giáo Đại Thừa có ảnh hưởng của đạo Hindu của các triều vua trước bị ông loại bỏ. Jayavarman VIII chỉ theo đạo Hindu nhưng chống lại đạo Phật. Ông đã cho phá hủy phần lớn các tượng Phật trong vương quốc (các nhà khảo cổ ước tính trên 10 ngàn tượng Phật bị phá hủy, chỉ để lại rất ít dấu tích) và biến chùa chiền thành đền thờ của đạo Hindu.
- (18) Giới Hương (Phỏng dịch) (1994), *Văn bia chùa Huế* (tài liệu lưu hành nội bộ), tr.14-15.
- (19) Nguyễn Lang (1994), *Việt Nam Phật giáo sử luận*, tập 1, Nxb Văn học, Hà Nội, tr.281
- (20) Nguyễn Lang (1994), *Việt Nam Phật giáo sử luận* (trọn bộ 3 tập), Nxb Văn học, Hà Nội, tr.431
- (21) Một tư tưởng Phật giáo nhập thế tích cực sinh động thời Trần của người khai sáng phái thiền Trúc Lâm Yên Tử Việt Nam: “*Trần tục mà nên, phía ấy càng yêu hối sức. Sơn lâm chẳng cóc họa kia thực khá ủng công*” mà chính Đào Duy Từ đã diễn tả trong bài Tư Dung văn: “*Đạo chơi thế giới Ta-bà, Sớm vào cửa Thánh, sớm ra hang Thần. Ở trần mà chẳng nhiễm trần*”. Tư tưởng “*Ở trần mà chẳng nhiễm trần*” chính là kế tục tư tưởng “*Cư trần lạc đạo*”. Chính tư tưởng này của Đào Duy Từ sẽ làm kim chỉ nam cho hành động của những Phật tử ở Đàng Trong thời kỳ sau. Xem thêm: Thích Hải Ấn, Hà Xuân Liêm (2001), *Lịch sử Phật giáo xứ Huế*, Nxb TP Hồ Chí Minh, TP Hồ Chí Minh, tr.90.
- (22) Đây là một sự thay đổi lớn trong tư duy của Nguyễn Hoàng khi nhìn nhận được vai trò của Phật giáo trên mảnh đất Thuận Hóa bởi như sách *Nam triều công nghiệp diễn chí* trang 36 chép: “... ngày trước, khi còn ở Trung đô một hôm giả vờ ốm mệt đi dạo chơi ở ngoài, bị một gã thầy chùa làm nhục. Từ đó ôm giận nhà chùa, hễ khi có việc chay đàn sám nguyện cầu phúc thường chỉ chuộng dùng đạo sĩ không dùng tăng thích. Các nhà sư đều lánh xa không ai dám đến hầu. Ấy vì sư là người tiêu biểu cho cửa Thiền mà không giữ được lời răn giới về phẩm hạnh của nhà sư”.

- (23) Thích Hải Ấn, Hà Xuân Liêm (2001), *sđđ*, tr.98.
- (24) Tạ Chí Đại Trường (2006), *Thần người và đất Việt*, Nxb Văn hóa Thông tin, Hà Nội, tr.205.
- (25) Trong khi người Việt chịu ảnh hưởng của tư tưởng Khổng Nho - Lão giáo qua những cuộc xâm lăng từ phương Bắc thì người Chăm lại tiếp nhận văn hóa Ấn Độ bằng con đường hòa bình, giao thương mua bán.
- (26) Trước đó, ở Đại Việt “từ triều đại nhà Đinh, Tiền Lê, Lý và Trần, một mô hình nhà nước quân chủ rất khác với Trung Quốc, gần với các quốc gia Đông Nam Á... đã được xác lập là nhà nước quân chủ theo mô hình Phật Vua”. Xem thêm: Nguyễn Quốc Tuấn (2011), *bđđ*, tr. 94-103.
- (27) Li Tana (1999), *Xứ Đàng Trong, Lịch sử kinh tế - xã hội Việt Nam thế kỷ 17 và 18*, Nguyễn Nghị dịch, Nxb Trẻ, TP Hồ Chí Minh, tr.194-195.
- (28) John K. Whitmore (2009), *Religion and Ritual in the Royal Courts of Đại Việt (Tôn giáo và nghi lễ tại các triều đình của Đại Việt)*, truy cập ngày 24/9/2014, tại trang web <http://www.gio-o.com/NgoBac/NgoBacJWhitmoreTonGiaoDaiViet.htm>.
- (29) Nguyễn Khắc Thuần (2005), *Đại cương lịch sử văn hóa Việt Nam*, Tập 2, Nxb Giáo dục, Hà Nội, tr.152.
- (30) Tạ Chí Đại Trường (2006), *sđđ*, tr.205.
- (31) Dẫn theo Li Tana (1999), *sđđ*, tr.197.
- (32) Mircea Eliade (2016), *Thiêng và phàm - Bản chất của tôn giáo*, Huyền Giang dịch, Nxb Tri thức, Hà Nội, tr.60.
- (33) Lê Thị Thu Hiền (2011), “Các chúa Nguyễn với việc phát triển Phật giáo ở Đàng Trong”, Tham luận Hội thảo khoa học *Chúa - Bỏ tất Nguyễn Phúc Chu (1675 - 1725) và sự nghiệp mở mang bờ cõi, phát triển đất nước*, tháng 8 năm 2011, trang 58-67.
- (34) Cristophoro Borri (1998), *Xứ Đàng Trong năm 1621*, Hồng Nhuệ, Nguyễn Khắc Xuyên và Nguyễn Nghị dịch, chú thích, Nxb TP Hồ Chí Minh, TP Hồ Chí Minh, tr.118.
- (35) Dẫn theo Li Tana (1999), *sđđ*, tr.195.
- (36) Thích Đại Sán (1963), *Hải ngoại kỷ sự*, Viện Đại học Huế - Ủy ban Phiên dịch Sử liệu Việt Nam, Huế, tr.46.
- (37) Lê Thị Thu Hiền (2011), “Các chúa Nguyễn với việc phát triển Phật giáo ở Đàng Trong”, *tđđ*.

TÀI LIỆU THAM KHẢO

1. Thích Hải Ấn, Hà Xuân Liêm (2001), *Lịch sử Phật giáo xứ Huế*, Nxb TP Hồ Chí Minh, TP Hồ Chí Minh.
2. Cristophoro Borri (1998), *Xứ Đàng Trong năm 1621*, Hồng Nhuệ, Nguyễn Khắc Xuyên và Nguyễn Nghị dịch, chú thích, Nxb TP Hồ Chí Minh, TP Hồ Chí Minh.
3. George Coedès (2008), *Cổ sử các quốc gia Ấn Độ hóa ở Viễn Đông*, Nguyễn Thừa Hỷ dịch, Nxb Thế giới, Hà Nội.
4. Ngô Văn Doanh (2015), *Phật viện Đồng Dương - Một phong cách của nghệ thuật Champa*, Nxb Văn hóa - Văn nghệ, Hà Nội.
5. Hoa Duyên (2012), “Thái độ “Cư Nho mộ Thích” của các Chúa Nguyễn”, *Đạo Phật ngày nay*, Tập 14 (2.2012), tr. 34-37.
6. Mircea Eliade (2016), *Thiêng và phàm - Bản chất của tôn giáo*, Huyền Giang dịch, Nxb Tri thức, Hà Nội.

7. Lê Thị Thu Hiền (2011), “Các chúa Nguyễn với việc phát triển Phật giáo ở Đàng Trong”, Tham luận Hội thảo khoa học *Chúa - Bồ tát Nguyễn Phúc Chu (1675 - 1725) và sự nghiệp mở mang bờ cõi, phát triển đất nước*, tháng 8 năm 2011, trang 58-67.
8. Giới Hương (Phỏng dịch) (1994), *Văn bia chùa Huế* (tài liệu lưu hành nội bộ).
9. Nguyễn Lang (1994), *Việt Nam Phật giáo sử luận*, Tập 1, Nxb Văn học, Hà Nội.
10. Nguyễn Lang (1994), *Việt Nam Phật giáo sử luận* (trọn bộ 3 tập), Nxb Văn học, Hà Nội.
11. Thích Đại Sán (1963), *Hải ngoại kỷ sự*, Viện Đại học Huế - Ủy ban Phiên dịch Sử liệu Việt Nam, Huế.
12. Li Tana (1999), *Xứ Đàng Trong, Lịch sử kinh tế - xã hội Việt Nam thế kỷ 17 và 18*, Nguyễn Nghị dịch, Nxb Trẻ, TP Hồ Chí Minh.
13. Li Tana (2001), “Xứ Đàng Trong thế kỷ XVII và XVIII - Một mô hình khác của Việt Nam”, trong *Những vấn đề lịch sử Việt Nam*, Nxb Trẻ - Nguyệt san Xưa & Nay, TP Hồ Chí Minh, tr. 185-199.
14. Nguyễn Khắc Thuần (2005), *Đại cương lịch sử văn hóa Việt Nam*, Tập 2, Nxb Giáo dục, Hà Nội.
15. Tạ Chí Đại Trường (2006), *Thần người và đất Việt*, Nxb Văn hóa Thông tin, Hà Nội.
16. Nguyễn Quốc Tuấn (2011), “Về mô hình Phật Vua từ vua Trần Nhân Tông đến chúa Nguyễn Phúc Chu”, Tạp chí *Văn hóa Phật giáo Việt Nam*, Ấn phẩm mùa Thu 2011 - PL.2555, tr. 94-103.
17. John Tully (2005), *A short history of Cambodia from empire to survival*, Allen&Unwin.
18. Trần Quốc Vượng (2006), *Dặm dài đất nước - Những vùng đất, con người, tâm thức người Việt*, Tập 2, Nxb Thuận Hóa, Huế.
19. John K. Whitmore (2009), *Religion and Ritual in the Royal Courts of Đại Việt* (Tôn giáo và nghi lễ tại các triều đình của Đại Việt), truy cập ngày 24/9/2014, tại trang web <http://www.gio-o.com/NgoBac/NgoBacJWhitmoreTonGiaoDaiViet.htm>.

TÓM TẮT

Devarāja là mô hình/quan niệm/tục thờ cúng gắn liền với các vương quốc cổ chịu ảnh hưởng văn hóa Ấn Độ ở Đông Nam Á. Mô hình này là sự gắn kết giữa vương quyền và thần quyền với sự bảo trợ của thần Shiva (hoặc Vishnu) thông qua biểu tượng linga quyền năng giúp cho vị vua/vương có thể lãnh đạo đất nước một cách chính danh. “Cư Nho mộ Thích” cũng là một tư tưởng/quan niệm đã giúp các chúa Nguyễn an dân, ổn định tình hình xã hội trong bước đường mở mang bờ cõi về phương Nam. Dựa trên những đặc tính về văn hóa, tín ngưỡng, tâm linh, bài viết chỉ ra sự ảnh hưởng của mô hình devarāja trong tư tưởng “cư Nho mộ Thích”.

ABSTRACT

PRELIMINARY STUDIES ON THE RELATIONSHIP BETWEEN DEVARĀJA MODEL IN ANCIENT KINGDOMS IN THE SOUTHEAST ASIA AND “CƯ NHO MỘ THÍCH” THOUGHT UNDER THE NGUYỄN LORDS.

Devarāja is a model / conception / custom of worship of ancient kingdoms influenced by Indian culture in Southeast Asia. This model is the link between kingship and divinity under the patronage of God Shiva (or Vishnu) through the powerful linga symbol that allows kings / lords to rule the nation in the right way. The thought / concept of “Cư Nho mộ Thích” (applying Confucian thought in ruling the country and Buddhist tenets in reassuring the people) has helped the Nguyễn lords to stabilize the social situation during the process of southward expansion. Based on the cultural, religious and spiritual characteristics, the article presents the influence of the Devarāja model in the thought of “Cư Nho mộ Thích”.