

PHẬT GIÁO VÀ CHÍNH TRỊ Ở ĐẠI VIỆT ĐẦU KỶ NGUYÊN ĐỘC LẬP TIẾP CẬN TỪ MỘT LUẬN ĐỀ CỦA MAX WEBER

Tóm tắt: Thông qua vận dụng phương pháp tiếp cận xã hội học các hiện tượng tôn giáo (*L'Approche sociologique les faits religieux*), của Emile Durkheim (1858 - 1917) và đặc biệt của Max Weber (1864 - 1920), bài viết làm rõ hơn khung cảnh, sắc thái, đặc điểm, hệ luận của mối quan hệ Phật giáo và chính trị ở nước ta đầu kỷ nguyên độc lập.

Từ khóa: tôn giáo và chính trị, Phật giáo và chính trị, Tam giáo, thời Lý - Trần.

1. Nhập đề

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 đóng góp nhiều trong lĩnh vực chính trị. Danh hiệu Khuông Việt Đại sư mà vua Đinh Tiên Hoàng ban cho đủ nói lên tầm quan trọng của ông. Khuông Việt có nghĩa là giúp nước Việt”¹ cho đến việc nghiên cứu hoạt động chính trị của các vị danh tăng khác như Pháp Thuận, Vạn Hạnh, Huệ Sinh, Viên Chiếu, Mãn Giác, Không Lộ,... ở thời Lý - Trần, tác giả rút ra nhận định: “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

* GS.TS., Trường Đại học Khoa học Xã hội và Nhân văn, Đại học Quốc gia Hà Nội.

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 vào hữu vi. Đó là triết lý vô trụ². Đây là những nhận xét giá trị. Tuy thế, chúng ta vẫn chưa thể hiểu rõ bản chất của mối quan hệ giữa Phật giáo và chính trị, cũng như điều kiện nào đã quyết định chiều hướng của mối quan hệ ấy.

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

Với phương pháp đặt tôn giáo trên cái nhìn duy lý hóa (rationalisation), Max Weber 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 trị³.

Trong các tác phẩm này, Max Weber cho rằng, tôn giáo là một hoạt động tập thể đặc biệt, từ đó đưa ra hai vấn đề 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). Hai loại tôn giáo này có tác động rất khác nhau đối với quá trình hiện đại hóa⁴.

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

Về quan điểm của M. Weber với Tin Lành đã quá quen thuộc, chúng tôi không nhắc lại. Riêng với “tôn giáo Trung Hoa” (The Religion of China), M. Weber có những nhận xét rất hay khiến chúng ta có thể liên tưởng đến nhiều tôn giáo khác ở Phương Đông, như Phật giáo. Ông cho rằng, một mặt vũ trụ luận Trung Hoa còn duy lý cụ thể hơn Tin Lành, đến mức 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 cho rằng, thuyết luân hồi cũng thuộc khuynh hướng xuất thế và xa lạ với tinh thần của chủ nghĩa tư bản⁵.

Mặt khác, M. Weber quan tâm 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 ông, quyền lực có thể tự hợp pháp hóa theo cách lý trí - hợp pháp theo cách truyền thống hoặc theo phép mầu. 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 quy tắc và các chức năng (ví dụ như thừa kế). Về quyền lực mầu 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 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); 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 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 được thừa nhận trên cơ sở biểu hiện của thần thánh mà họ phán truyền theo khuynh hướng siêu phàm thiêng liêng mới. Khi đưa ra ba loại nhân vật tôn giáo tiêu biểu này, M. Weber đã phân tích rõ đặc tính, khả năng thực thi quyền lực tôn giáo của họ trong xã hội.

Cách phân loại quyền lực tôn giáo của M. Weber nhanh chóng thu hút được sự quan tâm của nhiều nhà xã hội học tôn giáo⁶.

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

Mặt khác, phương pháp xã hội học tôn giáo của M. Weber cho thấy sức mạnh 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 hai 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, là hình thức liên hợp chặt chẽ với xã hội. Giáo phái hình thành một hội tự nguyện của người có niềm tin tôn giáo và ít hoặc nhiều không tiếp xúc với môi

trường xã hội. Mỗi hội dự kiến một cơ quan tôn giáo theo hình thức phép màu (màu nhiệm). Do vậy, 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 M. Weber, giáo hội và giáo phái là những hình thức lý tưởng, có nghĩa là những mẫu hình thành nên để nghiên cứu và không tồn tại trong trạng thái thuần túy trên thực tế, nhưng là những cực tham khảo có ích để nghiên cứu hiện thực kinh nghiệm. Ernst Troeltsch hoàn thiện cách phân loại của M. 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 niềm tin tôn giáo và bởi một liên minh lỏng lẻo (nhóm bồng bềnh). Nhóm này ưu tiên các mối quan hệ cá nhân qua sự tương đồng về mặt tinh thần⁷.

Như vậy, luận đề của M. Weber về mối quan hệ 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 và: tôn giáo và kinh tế, tôn giáo và chính trị, tôn giáo và giáo dục, tôn giáo và sức khỏe, v.v...

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 niềm tin tôn giáo và việc thực hành của các nhóm tín đồ tôn giáo với thái độ chính trị và ngược lại. Đồng thời, M. Weber còn lưu ý hậu quả chính trị xã hội của một truyền thống tôn giáo không bao giờ khép kín đối với con người vì nó có thể thay đổi theo những hoàn cảnh nhất định.

Như vậy, luận đề của M. Weber về tôn giáo và chính trị xã hội gợi mở cho chúng ta một cách tiếp cận hữu ích khi vận dụng vào một tôn giáo cụ thể, trong một xã hội cụ thể. Logic tôn giáo và chính trị của M. Weber cũng giúp cho nhà nghiên cứu về mối quan hệ giữa tôn giáo và chính trị, dù rằng không gian xã hội và tôn giáo hiện nay thay đổi rất nhiều so với nửa đầu thế kỷ XX.

Chẳng hạn, Patrick Michel khi phân tích về trường hợp các nước Châu Âu theo mô hình Xô viết đã cho rằng, 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 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 chuyển biến về đời sống và tâm thức tôn giáo, ông cho rằng, tôn giáo có vai trò quan trọng trong việc chống lại cực quyền, độc tài và tác động

to lớn của nó đến 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.

Tóm lại, luận đề của M. Weber về tôn giáo và chính trị xã hội có thể giúp chúng ta nhận thức đầy đủ hơn bản chất và biến thái của mỗi quan hệ ấy. Đặc biệt từ phía tôn giáo, M. Weber nhấn mạnh:

- Tôn giáo không chỉ là tập hợp những biểu tượng, mà còn là cách ứng xử thực tế của con người trong đời sống xã hội.
- Hiện tượng tôn giáo không chỉ bó gọn trong các hoạt động tôn giáo, mà 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 tôn giáo và theo những phương cách của sự kết hợp giữa nhân vật tôn giáo và tổ chức của chúng với đặc thù của những tôn giáo cụ thể.

3. Những dạng thức nhập thể chính trị của Phật giáo Việt Nam đầu kỷ nguyên độc lập

Như đã trình bày, luận đề tôn giáo và chính trị của M. Weber chủ yếu có ba mặt sau đây: *Thứ nhất*, từ quan điểm 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 và các tổ chức của nó. *Thứ ba*, mối quan hệ giữa tôn giáo và chính trị 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 đến những nội dung đó qua trường hợp Phật giáo Việt Nam buổi đầu kỷ nguyên độc lập.

3.1. Quyền lực Phật giáo và nhu cầu chính trị buổi đầu kỷ 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 năm vương triều đầu tiên từ năm 905 đến năm 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 một mô hình chính trị thích hợp với quốc gia Đại Việt non trẻ.

Về mặt tôn giáo, thực tế lúc đó đã tồn tại thể Tam giáo (Nho - Phật - Đạo). Như nhiều nhà nghiên cứu trong và ngoài Phật giáo đã phân tích, chúng tôi xin tóm tắt những lợi thế của Phật giáo khi nhập thể chính trị.

Về nguyên nhân sâu xa liên quan đến triết lý và sức mạnh bản thể của Phật giáo, nhiều nhà nghiên cứu 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 và lý tưởng Phật giáo lại mở cánh cửa cho thái độ nhập thể vào đời sống chính trị xã hội, dù rằng mặt khác, nó lại đề cao xuất xử cá nhân. “*Kinh Dược Sư* đã dạy chủ nghĩa nhập thể về chính trị rất hay, “giải kiết, giải kiết, giải oan kiết”. Chỉ một câu với 7 từ mà có tới 3 động từ “giải” là mở nút mở trói. Phải mở vì hận thù oan trái được nối kết không phải ở một đời mà là nhiều đời”⁹.

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 trước năm 1975 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” bằng sự khẳng định, Phật giáo “không chỉ chú trọng tâm linh, lý tưởng siêu phàm mà Giáo hội Tăng đoàn còn hoàn toàn đặt những vấn đề kinh tế, chính trị, xã hội trong phạm vi hoạt động của mình”; việc đào tạo Tăng tài phải là “một trung tâm đào luyện đức tâm linh, lo hun đúc những chiến sĩ xã hội, văn hóa, chính trị”¹⁰.

Cần nói thêm rằng, triết lý của Phật giáo còn có một lợi thế khác ngay đầu kỷ nguyên độc lập. Đó là trong khi hòa đồng với tinh thần yêu nước, với một thứ chủ nghĩa quốc gia đang hình thành, khác với Nho giáo, Phật giáo không tán thành quan điểm Thiên mệnh (vua trị nước theo ý Trời), nghĩa là không có vấn đề phải trung quân với một ông vua cụ thể. Trường hợp Đại sư Khuông Việt là một thí dụ tiêu biểu nhất cho thái độ ứng xử này. Khi nhà Đinh chấm dứt, mặc dù được sự ưu ái trọng vọng, nhưng vị danh tăng này sẵn sàng hợp tác với nhà Tiền Lê, cụ thể là hợp tác với vua Lê Đại Hành, trên cơ sở mối quan hệ cao cả thần dân - xã tắc, khiến ông bị các nho sĩ phản đối kịch liệt, trong đó có sử thần Ngô Sĩ Liên¹¹.

Những lợi thế trực tiếp của tăng sĩ với đời sống chính trị xã hội lúc đó được nhiều nhà nghiên cứu ghi nhận. Chẳng hạn, trong thiên khảo khá nổi tiếng *Phật giáo Việt Nam*, Mai Thọ Truyền nhận xét: Trong buổi đầu xây dựng bộ máy nhà nước, đặc biệt thời Đinh và Tiền Lê, khi mà “Hán văn được đem dạy trên đất Việt, nhưng rất ít người theo học, thì chỉ có các tăng sĩ là lớp người có học nhất, thấu đạt những diệu lý ẩn tàng trong kinh điển. Vì vậy, chỉ trong Tăng giới mới tìm được một số tài hoa tuy ít nhưng đi đến đâu cũng được dân chúng nể vì, hay kính mến cũng nên, nhờ đạo đức cao cả và sức học uyên bác của các ngài... Xét sơ tâm trạng ấy đủ hiểu vì sao Phật giáo dưới thời Đinh Lê lại được trọng vọng”¹².

Đó là cơ hội của lịch sử dành cho quyền lực Phật giáo ở Việt Nam. Nên 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 lần đầu tiên ban chức Tăng thống cho Ngô Chân Lưu, hiệu là Khuông Việt Đại 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 vị danh tăng 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 hai triều đại rực rỡ Lý - Trần. Họ dù là quốc sư hay là chuyên gia tham dự chính sự, nhưng hết 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 còn trực tiếp điều khiển quyền lực chính trị. Quan hệ này ở Đại Việt, trong trường hợp của Phật giáo có những điểm khác biệt khá căn bản. Đó là, khi thực hành quyền lực tôn giáo, các tăng sĩ 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 bốn lý do sau đây:

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

Lý do thứ hai, họ không 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 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 thời Đinh - Tiền 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 đại¹³.

Đây là một nét đẹp của Phật giáo Việt Nam trong lịch sử. Một phương cách thích hợp giải quyết mối quan hệ giữa *xuất* và *xử* của giới tăng sĩ buổi đầu kỷ nguyên độc lập mà Thiền sư Vạn Hạnh là hình ảnh tiêu biểu. Điều đó có lẽ 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.

Nói đến quyền lực tôn giáo của Phật giáo sẽ đụng đến một nhận định quan trọng, cho đến nay vẫn còn có những cách nhìn khác nhau, đó là Phật giáo thời Lý - Trần phải chăng là quốc giáo? Trong nhiều nghiên cứu về lịch sử Phật giáo Việt Nam, trong và ngoài Phật giáo, đều hiển nhiên khẳng định điều này. Gần đây, trong bài viết *Phật giáo Việt Nam thế kỷ XXI*, Minh Chi cho biết: “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”¹⁴.

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

Nghiên cứu công đức và hành trạng của những nhân vật Phật giáo Việt Nam như Đại sư Khuông Việt, chúng ta có thể đặt ra câu hỏi vì sao giới tăng sĩ đầu kỷ 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 giống nhiều quốc gia Phật giáo lân bang theo truyền thống Phật giáo Nam Tông?

Biết rằng, như sử gia Lê Văn Hưu nói trong *Đại Việt sử ký 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 cần thêm thời gian mới có thể thực thi quyền lực, vai trò và ảnh hưởng của Phật giáo lớn như vậy nhưng vì sao giới tăng sĩ 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 lý giải ban đầu. Có thể nói, trong những thế kỷ đầu kỷ 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 thiếu tư liệu để chứng tỏ quyền lực Phật giáo còn ảnh hưởng quyết định đến đời sống bình dân làng xã. Đó là một tiêu chí để xác định tính cách quốc giáo của nó. Mặt khác, theo chúng tôi, điều này có lẽ 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 lý giải của chúng tôi có thể nào thì logic của vấn đề lại rất thú vị. Nếu 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 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 và văn hóa của dân tộc.

3.2. Các dạng thực thi quyền lực tôn giáo của Phật giáo Việt Nam ở các thế kỷ X - XII

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

Như đã phân tích, trong việc thực hành quyền lực tôn giáo, M. Weber chú trọng trước hết đến các nhân vật tôn giáo mà ông khu biệt họ thành

ba loại. Ông không có điều kiện để xếp tu sĩ Phật giáo vào loại nào. Nhưng theo chỉ dẫn của ông, chúng ta có thể vận dụng vào trường hợp tu sĩ Phật giáo.

Có thể nói, sự nhập thế chính trị của Phật giáo các thế kỷ X - XII ở nước ta thể hiện qua vai trò của giới cư sĩ và giới tăng sĩ. Giới cư sĩ của Phật giáo nước ta có những lợi thế khá đặc biệt¹⁵. Đóng góp của cư sĩ thuộc nhiều Thiền phái khác nhau lúc đó được lịch sử Phật giáo ghi nhận. Đáng chú ý là họ có nguồn gốc xã hội rất khác nhau, từ vua quan đến người bình dân nơi thôn dã.

Tất nhiên là việc nhập thế chính trị của Phật giáo chủ lực phải kể đến vai trò của giới tăng sĩ. Chỉ có giới này mới đủ khả năng để 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 đại sự quốc gia... thậm chí trực tiếp nắm quyền lực như ở nhiều quốc gia Phật giáo lân cận).

Về các tăng sĩ như thế, trước hết là Đại sư Khuông Việt ít nhiều đã đề cập ở phần trên. Dưới đây, xin có thêm một số nhận xét.

Trước hết, phải nói rằng, chưa bao giờ trong lịch sử hơn 2.000 năm của Phật giáo Việt Nam lại có được những thế hệ danh tăng liên tiếp, đủ tài đức để vừa nhập thế chính trị theo quan điểm của nhà Phật, vừa giữ được căn tính triết lý Phật pháp. Nhiều người trong số họ có điều kiện đến Trung Quốc, xuống Nam Dương, qua Ấn Độ, tinh thông Hán, Phạn, đủ sức gánh vác việc nước khi nhiều ông vua từng đặt vạc dầu giữa sân, nuôi hổ báo trong cũi để trấn áp lực lượng chống đối những vương triều đầu kỷ nguyên độc lập.

Các thế hệ danh tăng nhập thế chính trị lúc ấy có thể chia thành hai dạng. *Dạng thứ nhất*, từ thời Đinh và Tiền Lê đến thời Lý, tiêu biểu là Khuông Việt và Vạn Hạnh, thuộc mô típ cố vấn chính trị. Họ dù được phong Tăng thống hoặc Đại sư, hoặc chưa có những danh phẩm như thế, nhưng đều đã góp phần tạo nên thiết chế chính trị, đặc biệt trong công việc nội trị và ngoại giao cho các vương triều. Cá biệt có những nhân vật Phật giáo còn can dự vào những thời điểm phức tạp của chốn cung đình, kể cả việc phế lập và trị loạn.

Dạng thứ hai, đặc biệt với Phật giáo thời Trần, khi nhiều ông vua triều đại này là tăng sĩ hoặc đang trị vì nhưng uyên thâm Phật học, tiêu biểu như Phật Hoàng Trần Nhân Tông, thì sự nhập thế chính trị của Phật giáo đã ở mức cao nhất khiến nhiều người vững tâm quan niệm đây là thời

điểm vàng son nhất của Phật giáo. Đó là lúc Phật giáo và xã hội gần như không còn ranh giới, lãnh đạo Giáo hội có lúc là thiền sư, có lúc là các ông vua (Phật Hoàng) đã đóng vai trò Thái Thượng Hoàng. Nhiều ông vua Trần có thói quen truyền ngôi sớm để trở thành tăng sĩ tuy vẫn giữ vai trò quyết định trong triều chính.

Tất nhiên, ngay trong thời kỳ hoàng kim này, vị thế của Phật giáo trong đời sống chính trị Đại Việt cũng chưa thể đạt tới vị thế chính trị của Phật giáo ở các nước lân bang như Thái Lan, Myanmar, Campuchia, Lào, v.v... Mai Thọ Truyền có một nhận xét rất tinh tế: “Liên tiếp tám đời vua, tổng cộng 215 năm, đạo Thích là đạo duy nhất được quốc dân sùng bái. Tuy nhiên, đừng tưởng nhà vua có ẩn ý trong việc hộ trì chánh pháp, mà nên xem đó là biểu tượng của một tấm lòng mộ đạo chân thành, một phần do giáo lý tuyệt luân của đạo Phật gây ra, một phần do đạo hạnh và trí huệ của các thiền sư đào tạo”¹⁶.

Thích Đồng Bổn từng nhận định: “Từ giai đoạn đầu trợ giúp quốc gia bằng tài trí đối ngoại trong bang giao, đến đỉnh cao là hội nhập vào xã hội và chuyển hóa, các nhà vua áp dụng việc trị nước trên tinh thần Phật giáo, đạo Phật nói chung và giới tăng sĩ đã đóng vai trò lớn lao ở mọi mặt cho giai đoạn lịch sử vàng son nhất của dân tộc”¹⁷.

Nói theo cách của M. Weber, Phật giáo Việt Nam lúc đó 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 các Thiền phái. Ở nước ta lúc đó, do đặc điểm cục diện Tam giáo đồng nguyên ngày một hiện rõ, nên 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 tăng sĩ với các thủ pháp khác của nho sĩ và đặc biệt của đạo sĩ (phong thủy, chiêm tinh, ma thuật,...), tạo nên sức mạnh của Phật giáo trong đời sống chính trị xã hội.

3.3. Nguyên nhân Phật giáo mất 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 ý kiến của E. Durkheim, A. Tocqueville, nhất là của M. Weber, Jean Paul Willame trong tiểu luận *Tiếp cận xã hội học các hiện tượng tôn giáo* gần đây 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”¹⁸. 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.

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 giành lại độc lập, thì Phật giáo không thể có được vị thế như cũ. Nho giáo trở nên cần thiết hơn đối với nhà Hậu 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 Đạo giáo trong Tam giáo cũng đặt ra những thách thức mới với Phật giáo khi nó đã có thể giành thị phần quan trọng trong văn hóa, tôn giáo. 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 khó khăn 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, Phật giáo không còn chỉ đạo được đường hướng văn hóa và chính trị nữa. Giới trí thức hướng về Nho giáo, mẫu hình quân tử như phương thức lập thân và trị quốc. Hình ảnh những vị cao tăng mờ nhạt dần.

Đi sâu hơn vào nguyên nhân suy thoái của Phật giáo, theo nhiều nhà nghiên cứu, khi cực thịnh, trong hàng ngũ tăng sĩ nảy sinh thói quen ỷ lại vua chúa, sự tha hóa trong một bộ phận giới xuất gia cũng không tránh khỏi¹⁹.

Cần nói thêm rằng, nhập thế chính trị với Phật giáo không chỉ là một nghệ thuật, mà còn phụ thuộc vào sự tương đồng giữa nhân quan tôn giáo với nhân quan chính trị như M. Weber đã chỉ ra, khi thái độ xuất xử 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 sự²⁰. Vả lại, từ cuối thời Trần, đội ngũ nho sĩ của Đại Việt phát triển vượt bậc, từ tri thức đến kinh nghiệm dân sự đã tỏ ra ưu thắng so với giới tăng sĩ.

Như vậy, khi Phật giáo không còn 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 M. Weber đã phân tích.

4. Kết luận

Quá trình nhập thế chính trị xã hội những thế kỷ đầu tiên của kỷ nguyên độc lập là một trang sử vàng của lịch sử Phật giáo Việt Nam. Điều quan trọng nhất của hiện tượng độc đáo này là, từ đây Phật giáo

được coi là tôn giáo lớn có khả năng tự nhiên trong việc đồng hành với dân tộc như nhận định của giới nghiên cứu, từ Trần Văn Giáp, Phan Khôi, Đào Duy Anh đến Trần Văn Giàu.

Phương cách và hệ quả quá trình nhập thể chính trị của Phật giáo Việt Nam đầu kỷ nguyên độc lập còn nói lên nhiều nét đặc sắc khác khi tiếp cận nó như một hiện tượng tôn giáo, nói hẹp lại là mối quan hệ giữa tôn giáo và chính trị. Theo đó, chúng tôi rút ra mấy kết luận sau đây:

Thứ nhất, trên cơ sở hoàn cảnh lịch sử thuận lợi của dân tộc đầu kỷ nguyên độc lập, ưu thế tự nhiên của triết lý nhập thể Phật giáo và ưu điểm tiềm tàng của các Thiền phái trên đường phát triển, Phật giáo Việt Nam đã nhập thể chính trị xã hội một cách rất tự nhiên như sứ mệnh lịch sử được lựa chọn. Phật giáo khi ấy không phải cạnh tranh với bất cứ hình thái ý thức, tôn giáo nào khác, dù rằng gần như song hành với nó, là sự xuất hiện của Nho giáo và Đạo giáo. Ngược lại, nhà nước phong kiến non trẻ tìm thấy ở Phật giáo nguồn lực triết lý, bệ đỡ tâm linh và đội ngũ tăng sĩ giàu trí tuệ và đạo đức trong việc xây dựng đất nước. Chiều hướng Tam giáo đồng nguyên cũng là một thuận lợi khách quan để Phật giáo Việt Nam có thêm những thuận lợi thực hiện sứ mạng của mình.

Thứ hai, việc hợp pháp hóa quyền lực tôn giáo 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 thể chính trị thông qua hai giới cư sĩ và tăng sĩ. Nhưng dù hình thức nào, Phật giáo Việt Nam luôn đóng vai trò cố vấn, tư vấn, ít có khuynh hướng trực tiếp nắm quyền lực và nhất là hài hòa thái độ xuất xử. 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 thể và cứu thế. Nhưng lỗi nhập thể chính trị này của Phật giáo Việt Nam không thể giành vị trí chính trị xã hội lâu bền như Phật giáo Thái Lan chẳng hạn.

Thứ ba, thời kỳ hoàng kim của Phật giáo Việt Nam, nói riêng là giai đoạn nhập thể chính trị xã hội hết sức thành công theo cách mà nó mong muốn dù ngắn ngủi (từ thế kỷ X đến thế kỷ XII), nhưng đã để lại cho lịch sử dân tộc và lịch sử Phật giáo nhiều bài học kinh nghiệm quý báu. Một trong những bài học như thế được người con Phật hay tổ chức của nó là Giáo hội Phật giáo Việt Nam từ năm 1981 đến nay luôn khẳng định trong đường hướng “Đạo pháp - Dân tộc - Chủ nghĩa xã hội”./.

CHÚ THÍCH:

- 1 Nguyễn Lang (2000), *Việt Nam Phật giáo sử luận*, tập 1, Nxb. Văn học, Hà Nội: 186.
- 2 Nguyễn Lang (2000), *Việt Nam Phật giáo sử luận*, tập 1, sđd: 188 - 189. Gần đây, Thượng tọa, TS. Thích Đồng Bồn ra mắt tập sách *Vai trò chính trị của các tầng sĩ Phật giáo ở thời đại Lý - Trần*, Nxb. Tôn giáo, Hà Nội, 2006, bàn sâu hơn và hệ thống hơn về giới tăng sĩ tham gia chính trị trong các triều đại buổi đầu kỷ nguyên độc lập ở nước ta.
- 3 Chúng tôi sử dụng hai tác phẩm chính của ông, gồm: Weber M. (1971), *Économie et Société*, Plon, Paris; Weber M. (1996), *Sociologie des religions*, Gallimard, Paris.
- 4 Weber M. (1955), *Économie et Société*, tome 2, Plon, Paris: 383.
- 5 Weber M. (1955), *Économie et Société*, tome 2, Plon, Paris: 392.
- 6 Những ý kiến này của Max Weber được tóm tắt trong: Wach J. (1955), *Sociologie de la religion*, Payot, Paris: 289-341; và Weber M. (1955), *Économie et Société*, tome 2, Plon, Paris.
- 7 Xem: Troeltsch E. (1980), *Christianisme et société*, Cerf, Paris.
- 8 Aubin F. “Chine: Islam et Christianisme au crépuscule du communisme”, in: Kepel G. (dir., 1993), *Les Politiques de Dieu*, Le Seuil, Paris: 143.
- 9 Đại đức Thích Nhật Từ, “Phật giáo nhập thế từ cái nhìn chính trị và xã hội”, trong: Lê Mạnh Thát, Thích Nhật Từ biên tập (2008), *Phật giáo nhập thế và phát triển*, Nxb. Tôn giáo, Hà Nội: 31.
- 10 Thích Minh Châu (1990), *Hãy tự mình thấp đuốc lên mà đi*, Viện Nghiên cứu Phật học Việt Nam xuất bản: 21 - 22.
- 11 Trong *Đại Việt sử ký toàn thư*, tập 1, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội: 221 có lời bình phê phán Lê Đại Hành “rắp tâm làm điều bất lợi” phản ánh thái độ ấy của các nho sĩ.
- 12 Mai Thọ Truyền (2007), *Phật giáo Việt Nam*, Nxb. Tôn giáo, Hà Nội: 12 - 13.
- 13 Nguyễn Lang, *Việt Nam Phật giáo sử luận*, tập 1, sđd: 185 - 186. Ý kiến này được Thích Đồng Bồn nhắc lại trong cuốn *Vai trò chính trị của các tầng sĩ Phật giáo ở thời đại Lý - Trần*, sđd: 46 - 48.
- 14 *Phật giáo trong thời đại chúng ta*, Nxb. Tôn giáo, Hà Nội, 2005: 9.
- 15 Không phải đợi đến Đại sư Thái Hư, linh hồn của phong trào chấn hưng Phật giáo đầu thế kỷ XX ở Trung Hoa và nhiều nước Châu Á mới coi trọng giới cư sĩ, “tương lai, động lực của Phật giáo hiện đại”. Ở nước ta, cư sĩ từ lâu đã chiếm vị trí hàng đầu trong giới Phật học. Vua Lý Thái Tông được xem là một cư sĩ đặc biệt. Vua Lý Thánh Tông cũng vậy, dù không xuất gia nhưng vẫn được xem là Tổ thứ hai của Thiền phái Thảo Đường. Tương tự với trường hợp của Thông Thiên và Ứng Thuận của Thiền phái Vô Ngôn Thông.
- 16 Mai Thọ Truyền, *Phật giáo Việt Nam*, sđd: 17.
- 17 Thích Đồng Bồn (2006), *Vai trò chính trị của các tầng sĩ Phật giáo thời đại Lý - Trần*, sđd: 78.
- 18 Husser Jean - Marie (dir., 2004), *Religions et modernité*, Académie de Versailles: 88.

- 19 Nguyễn Huệ (2005), “Một cái nhìn lịch sử về Phật giáo Việt Nam trong sinh mệnh dân tộc”, trong: *Phật giáo trong thời đại chúng ta*, sđd: 220 - 223.
- 20 Lịch sử Phật giáo Ấn Độ thời cận đại có nhắc đến cư sĩ, tiến sĩ triết học và luật học Bhimrao Ramji 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 quan điểm chính trị Phật giáo của ông xung đột với quan điểm chính trị quốc gia (Ấn Độ giáo) của Mahatma Gandhi. Dứng trên quan điểm Phật giáo, Bhimrao Ramji 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 Mahatma Gandhi lại tập trung vào những vấn đề của quốc gia.

TÀI LIỆU THAM KHẢO

1. Thích Đồng Bồn (2006), *Vai trò chính trị của các tăng sĩ Phật giáo ở thời đại Lý - Trần*, Nxb. Tôn giáo, Hà Nội.
2. Thích Minh Châu (1990), *Hãy tự mình thấp xuống lên mà đi*, Viện Nghiên cứu Phật học Việt Nam xuất bản.
3. Giáo hội Phật giáo Việt Nam (2002), *Những viên ngọc trí tuệ Phật giáo*, Nxb. Tôn giáo, Hà Nội.
4. Trần Văn Giáp (Tuệ Sỹ dịch, 1968), *Phật giáo ở An Nam*, Đại học Vạn Hạnh, Sài Gòn.
5. Kepel G. (dir., 1993), *Les Polotique de Dieu*, Le Seuil, Paris.
6. Nguyễn Lang (2000), *Việt Nam Phật giáo sử luận*, tập I-II-III, Nxb. Văn học, Hà Nội.
7. Husser Jean - Marie (dir., 2004), *Religions et modernité*, Académiede Versailles.
8. *Phật giáo trong thời đại chúng ta*, Nxb. Tôn giáo, Hà Nội, 2005.
9. Lê Mạnh Thát, Thích Nhật Từ biên tập (2008), *Phật giáo nhập thế và phát triển*, Nxb. Tôn giáo, Hà Nội.
10. Nguyễn Tài Thư chủ biên (1988), *Lịch sử Phật giáo Việt Nam*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội.
11. Troeltsch E. (1980), *Christanisme et société*, Cerf, Paris.
12. Mai Thọ Truyền (2007), *Phật giáo Việt Nam*, Nxb. Tôn giáo, Hà Nội.
13. Wach J. (1955), *Sociologie de la religion*, Payot, Paris.
14. Weber M. (1955), *Économie et Société*, tome 2, Plon, Paris.
15. Weber M. (1971), *Économie et Société*, Plon, Paris.
16. Weber M. (1996), *Sociologie des religions*, Gallimard, Paris.

Abstract