

TÔN GIÁO VÀ XÃ HỘI

Tóm tắt: Tôn giáo không chỉ là một hiện tượng xã hội. Trong nhiều trường hợp, tôn giáo còn kiến tạo nên cả một thiết chế xã hội, đóng vai trò là bản thể của xã hội. Lịch sử đã chứng kiến các tôn giáo thế giới kiến tạo nên các thiết chế xã hội điển hình, như: xã hội phương Tây, xã hội Arab, xã hội Trung Hoa, xã hội Ấn Độ, v.v... Chủ đề tôn giáo và thiết chế xã hội, một cách gián tiếp, đã được đề cập trong không ít công trình, nhưng nghiên cứu vấn đề này một cách trực tiếp ở Việt Nam vẫn còn nhiều vấn đề bỏ ngỏ. Bài viết này khảo cứu vai trò của tôn giáo trong việc kiến tạo các thiết chế xã hội được minh chứng qua trường hợp xã hội Việt Nam truyền thống.

Từ khóa: Tôn giáo; bản thể xã hội; Khổng giáo; thiết chế xã hội; Việt Nam; truyền thống.

1. Các cách tiếp cận khái niệm tôn giáo và tín ngưỡng

Có không ít quan niệm khác nhau về tôn giáo. Cho tới nay, ở Việt Nam và một số nước Đông Á, người ta có thói quen quan niệm tôn giáo là những tôn giáo nhất thần được du nhập từ phương Tây, như: Kitô giáo, Islam giáo, Do Thái giáo vì có đặc điểm là có giáo chủ và thiết chế tổ chức giáo hội. Cơ sở của sự phân biệt này, về phương diện học thuật, là đời sống tôn giáo khu vực Đông Á đa phần là đa thần giáo, có tính thế tục, khoan dung cao và không có thiết chế giáo hội. Ở Việt Nam, tuy nhấn mạnh quan hệ chặt chẽ, không tách rời nhau, nhưng giới chức và nhiều nhà nghiên cứu có xu hướng phân biệt rõ ràng tôn giáo và tín ngưỡng. Nhưng có lẽ sự phân biệt trên chủ yếu xuất phát từ nhu cầu quản lý nhà nước từ sau năm 1945. Các văn bản Hiến pháp 1946, 1959 và 1982 đều nhấn mạnh: Nhà nước Việt Nam

* Đại học Quốc gia Hà Nội.

Ngày nhận bài: 13/3/2019; Ngày biên tập: 21/3/2019; Duyệt đăng: 28/3/2019.

tôn trọng tự do tín ngưỡng; Chỉ đến Hiến pháp 1992 và 2013 mới ghi tôn trọng tự do tín ngưỡng và tôn giáo¹.

Từ sau Hiến pháp 1959, hai thuật ngữ tôn giáo và tín ngưỡng song hành trong hầu hết các văn bản pháp luật ở Việt Nam, nhưng dầu vậy, sự phân biệt giữa tôn giáo và tín ngưỡng trên đây ngày càng trở nên bất cập khi nó dẫn tới nhiều hệ lụy cho chính công tác quản lý nhà nước về tôn giáo. Về mặt hành chính, tình trạng các lễ hội ở Việt Nam thì do Bộ Văn hóa Thể thao và Du lịch quản lý, trong khi các tôn giáo thì do Ban Tôn giáo Chính phủ thuộc Bộ Nội vụ quản lý là một ví dụ. Nghĩa là Bộ Văn hóa, Thể thao và Du lịch chỉ quản lý phần hội, còn phần lễ lại thuộc lĩnh vực của Ban Tôn giáo Chính phủ. Thế là, khi có sự vụ nào đó thì có tình trạng cơ quan này đùn đẩy trách nhiệm cho bên kia, tạo ra lỗ hổng cho bản thân công tác quản lý nhà nước. Tương tự, không ít các *hiện tượng tôn giáo mới* hiện nay cũng có xu hướng phi thiết chế, giải thiết chế. Có trường hợp có giáo chủ, nhưng không ít trường hợp không có giáo chủ. Nếu căn cứ vào tiêu chí trên thì sẽ gặp lúng túng khi phân loại là tôn giáo hay tín ngưỡng. Về quan phương, ở Việt Nam hiện nay phổ biến tình trạng không nhất quán, lúc thì dùng từ “đạo lạ”, “tà đạo”, khi thì sử dụng cách gọi thông dụng ở nước ngoài là “tôn giáo mới” hay “hiện tượng tôn giáo mới”.

Thêm vào đó, việc phân biệt có sự khác biệt đáng kể giữa số tín đồ tôn giáo có thiết chế (chừng trên 25 triệu, khoảng 30% dân số cả nước) và số người theo tín ngưỡng/tôn giáo không có thiết chế (chừng 80-90% dân số cả nước, tức là 70-80 triệu) làm phức tạp thêm vấn đề. Hai số liệu khác nhau ám chỉ cùng một thực thể. Chẳng hạn, *Luật Tín ngưỡng, Tôn giáo* chỉ coi người theo các tôn giáo có thiết chế là *tín đồ*, còn người theo các tín ngưỡng/tôn giáo không có thiết chế thì các cơ quan chức năng chưa biết sử dụng từ nào. Thực tế, không có căn cứ nào để phân biệt người theo tín ngưỡng và người theo tôn giáo có thiết chế. “Điều 2. Giải thích từ ngữ trong *Luật Tín ngưỡng, Tôn giáo* giải thích:

1. *Tín ngưỡng* là niềm tin của con người được thể hiện thông qua những lễ nghi gắn liền với phong tục, tập quán truyền thống để mang lại sự bình an về tinh thần cho cá nhân và cộng đồng;

2. *Hoạt động tín ngưỡng* là hoạt động thờ cúng tổ tiên, các biểu tượng linh thiêng; tưởng niệm và tôn vinh người có công với đất nước, với cộng đồng; các lễ nghi dân gian tiêu biểu cho những giá trị lịch sử, văn hóa, đạo đức xã hội;

3. *Lễ hội tín ngưỡng* là hoạt động tín ngưỡng tập thể được tổ chức theo lễ nghi truyền thống nhằm đáp ứng nhu cầu tinh thần của cộng đồng;

4. *Cơ sở tín ngưỡng* là nơi thực hiện hoạt động tín ngưỡng của cộng đồng như đình, đền, miếu, nhà thờ dòng họ và những cơ sở tương tự khác;

5. *Tôn giáo* là niềm tin của con người tồn tại với hệ thống quan niệm và hoạt động bao gồm đối tượng tôn thờ, giáo lý, giáo luật, lễ nghi và tổ chức;

6. *Tín đồ* là người tin, theo một tôn giáo và được tổ chức tôn giáo đó thừa nhận”².

Đáng chú ý, sự hiện hữu của các nhóm Tin Lành tư gia - nhiều khi không có người đứng đầu, thậm chí không cần tới cả các cơ sở thờ tự - ngày càng cho thấy những bất cập về cách thức xây dựng luật.

Về mặt học thuật, cũng nhắc sử dụng cách gọi tín ngưỡng sẽ tạo ra độ vênh lớn về học thuật giữa giới nghiên cứu Việt Nam và nước ngoài. Thuật ngữ tôn giáo nguyên thủy được sử dụng khá thông dụng trong giới tôn giáo học ở nước ngoài, nhưng theo tiêu chí ở Việt Nam chỉ là tín ngưỡng, chưa phải tôn giáo. Không ít các “hiện tượng tôn giáo mới”, trong đó nhiều “hiện tượng” này sinh từ các tôn giáo có thiết chế, nếu theo tiêu chí trên thì cũng không thuộc về tôn giáo, mà chỉ là tín ngưỡng. Rõ ràng, với quan niệm như vậy không thể giải thích nổi xu thế “giải thiết chế” trong đời sống tôn giáo thế giới hiện nay.

Tương tự, số đông người Việt Nam thường khai trong lý lịch là không tôn giáo, nhưng thực tế họ không phải là những người vô thần hay không có niềm tin tôn giáo, càng không phải nhóm người vô tâm thức tôn giáo. Như vậy, tôn giáo hiện chưa được định vị rõ ràng trong đời sống xã hội. Các khái niệm “tôn giáo phi thiết chế” (non-

institutional religion), “tôn giáo đại chúng” (public religion) hay “tôn giáo dân gian” (folklore religion) khá quen thuộc trong học thuật của nước ngoài, nhưng còn khá mới mẻ đối với giới nghiên cứu và xa lạ với các chính khách ở Việt Nam bởi theo cách nghĩ của số đông, chúng là “tín ngưỡng”, chứ không phải “tôn giáo” đơn giản vì chúng không có tổ chức thiết chế giáo hội, đôi khi không có cả giáo chủ.

Trong khi đó, về phương diện học thuật, kể từ đầu thế kỷ XX sau khi Durkheim gắn tôn giáo với giáo hội,³ càng về sau, với những nghiên cứu về tôn giáo nguyên thủy, tôn giáo Á đông, tôn giáo mới, các quan niệm, cách tiếp cận về tôn giáo của giới nghiên cứu thế giới ngày càng trở nên đa dạng hơn. Quan điểm của Durkheim không nhận được sự ủng hộ. Malinowski là một trong những người phản bác Durkheim mạnh mẽ nhất. “Không thể chấp nhận các quan điểm của Durkheim và trường phái của ông. Thứ nhất, trong các xã hội nguyên thủy thì tôn giáo xuất hiện phần lớn từ những nguồn lực cá nhân đơn thuần. Thứ hai, xã hội là một tập hợp đám đông không phải bao giờ cũng đem lại đức tin tôn giáo hay ứng xử tinh thần tôn giáo trong khi đó sự xuất hiện tình cảm tập thể thường lại mang bản chất trần thế. Thứ ba, truyền thống có chung những quy định và hành xử văn hóa nhất định nào đó, điều mà ta thấy rất mạnh mẽ trong các xã hội nguyên thủy, thường bao gồm cả cái thiêng và cái phàm. Cuối cùng, cái cá nhân hóa xã hội, quan niệm về một “linh hồn tập thể” thực ra không có cơ sở và mâu thuẫn với các phương pháp xã hội học có giá trị hiện hành”⁴.

Trước hết, đề cập tới khái niệm tôn giáo. Cho tới nay đã có không ít các định nghĩa khác nhau về tôn giáo. Ngay từ thế kỷ XVIII, Schleiermacher đã định nghĩa tôn giáo là “tình cảm về sự lệ thuộc tuyệt đối”, nghĩa là không có sự phân biệt giữa tôn giáo và tín ngưỡng. Ngoại trừ Durkheim vốn gắn định nghĩa tôn giáo với giáo hội với tính cách là thiết chế của cộng đồng tín đồ cùng theo một đức tin, đa phần các học giả phương Tây coi việc phân biệt tôn giáo và tín ngưỡng thuần túy là câu chuyện nội bộ Tôn giáo học theo nghĩa tín ngưỡng, niềm tin tôn giáo là thành tố quan trọng nhất của tôn giáo. Việc coi tín ngưỡng chỉ là một bộ phận của tôn giáo từ góc độ cấu trúc, thực tế mà

nói, cũng chỉ là cách nhìn nhận của Tôn giáo học Việt Nam chịu ảnh hưởng của Tôn giáo học Xô viết. Trong khi đó, giới tôn giáo học hiện đại có nhiều cách tiếp cận mang tính bao trùm hơn.

Vấn đề là ở chỗ, xét cả về nguồn gốc hình thành, về bản chất, về chức năng, cũng như các mối quan hệ giữa tôn giáo với các lĩnh vực khác của đời sống xã hội như kinh tế, chính trị, đạo đức, pháp quyền,... thì tín ngưỡng thực hiện đầy đủ chức năng của một tôn giáo hoàn chỉnh. Tín ngưỡng cũng như tôn giáo bao giờ cũng phải thể hiện mối quan hệ giữa con người và thần linh, giữa cái thiêng và cái phàm qua các khâu trung gian là những lễ nghi tế tự, các cơ sở thờ tự, những biểu trưng tôn giáo, những cá nhân siêu phàm (các thầy bói, những nhà tiên tri, chức sắc tôn giáo), những sự vật đặc thù (cơ sở thờ tự,...), những địa danh đặc biệt (thánh địa, không gian thiêng,...). Điều khác biệt duy nhất phân biệt giữa tôn giáo và tín ngưỡng chỉ là ở chỗ tín ngưỡng không có thiết chế giáo hội và trong nhiều trường hợp không có cả giáo chủ thành lập, tức là thuần túy đứng ở cách tiếp cận cấu trúc lấy tiêu chí là những tôn giáo nhất thần có đầy đủ thiết chế giáo chủ và giáo hội hoàn chỉnh. Có điều sẽ là bất cập là chỉ có vì không có thiết chế giáo hội và một số trường hợp cả giáo chủ mà chúng ta có thể vô hình chung tước đi cái tư cách “pháp nhân tôn giáo” (religious status) của tín ngưỡng.

Do vậy, chúng ta có thể sử dụng định nghĩa sau của Ch. Dawson về tôn giáo để phục vụ cho các lập luận của bài viết, theo đó không có sự phân biệt giữa tôn giáo với tín ngưỡng mà thực chất là tôn giáo phi thiết chế. Hơn nữa, Không giáo cũng có thể được coi là một tôn giáo. “Tất cả các tôn giáo trong lịch sử, từ những tôn giáo thấp bé nhất cho tới những tôn giáo cao siêu, đều thống nhất ở hai điểm cơ bản sau đây: Thứ nhất, đó là niềm tin vào sự tồn tại của thần linh hay các lực lượng siêu nhiên mà bản chất của các lực lượng này là một sự huyền bí, nhưng có một quyền uy chi phối thế giới và cuộc sống của con người. Thứ hai, đó là sự gắn kết những lực lượng trên với những cá nhân siêu phàm, hay những sự vật đặc thù hoặc những địa danh, hay những nghi lễ đặc biệt được coi như những đường dẫn hay cầu nối giữa thế giới con người và thế giới thần linh. Do vậy, chúng ta tìm thấy ở trong cái

tầng bậc văn hóa thấp nhất trong Shaman giáo đó là những linh vật, tượng, ảnh hay những điệu múa thần thánh, trong khi ở các tầng bậc cao siêu hơn thì phải có các nhà tiên tri hay chức sắc tôn giáo biểu trưng cho các thần linh, rồi tiếp đến là các đền đài, thánh lễ thể hiện cho sự linh thiêng”⁵.

Tín ngưỡng còn thực hiện chức năng của một tôn giáo hoàn chỉnh khi ta bàn tới tôn giáo và định chế xã hội ở Việt Nam ở phần dưới đây. Cho dù mọi nỗ lực phân biệt tôn giáo và tín ngưỡng có xuất phát từ lý do gì đi chăng nữa thì không ai có thể phủ nhận một thực tế rằng xét cả về mặt nguồn gốc ra đời, bản chất cũng như chức năng thực hiện thì không có sự khác biệt tôn giáo và tín ngưỡng. Sự tương đồng giữa chúng lớn hơn nhiều so với một vài khác biệt xét đơn thuần về hướng tiếp cận cấu trúc. Để dễ phân biệt, ta nên dùng hai thuật ngữ tôn giáo có thiết chế (institutional religion) và tôn giáo phi thiết chế (non-institutional religion) để biểu thị hai khái niệm mà ở Việt Nam cho tới nay vẫn ám chỉ tôn giáo và tín ngưỡng. Về bản chất, chúng được xem như những từ đồng nghĩa. Tương tự, các thuật ngữ “tôn giáo đại chúng” hay “tôn giáo dân gian” cũng có thể sử dụng cho nhiều trường hợp. Cách dùng từ uyển chuyển này vừa đảm bảo sự nghiêm túc về mặt học thuật, vừa đáp ứng nhu cầu của cơ quan quản lý nhà nước.

Nhìn chung, đời sống tôn giáo đa dạng muôn màu muôn vẻ, vượt xa những quan niệm của Tôn giáo học Xô Viết trước đây. Có nhiều định nghĩa khái niệm tôn giáo, ít nhất chúng ta không được bỏ qua 3 hướng tiếp cận căn bản sau: *Thứ nhất*, tôn giáo là một hình thái ý thức xã hội cũng giống như các hình thái ý thức xã hội khác, như: khoa học, nghệ thuật, chính trị, v.v... Đây chính là những đóng góp của Hegel, người xem tôn giáo là một lĩnh vực thuần túy tinh thần, đồng nhất tôn giáo với triết học và nghệ thuật mà theo ông đó chỉ là ba hình thức thể hiện của tinh thần tuyệt đối. Ở đây cũng cần nhấn mạnh vai trò của các nhà Mác xít trong nghiên cứu tôn giáo, trên cơ sở cải biên triết học Hegel theo hướng duy vật nhấn mạnh tôn giáo với tính cách là hệ thống các tư tưởng, quan niệm cấu thành niềm tin tôn giáo, nói theo cách của Hegel là “tôn giáo trong tư tưởng”.

Thứ hai, tôn giáo là một thành tố của văn hóa. Phạm vi của văn hóa thường rộng hơn tôn giáo. Có văn hóa phi tôn giáo nhưng không có tôn giáo nào lại không chuyển tải các giá trị văn hóa nhất định và tuyệt nhiên không có tôn giáo nào có thể đứng ngoài văn hóa cả. Tôn giáo hiển nhiên là một bộ phận của văn hóa, là một hình thức thể hiện đặc thù văn hóa. Chẳng hạn khi ta nói văn hóa Thăng Long - Hà Nội không thể không kể tới đời sống tôn giáo tín ngưỡng của mảnh đất ngàn năm văn hiến. Không chỉ có vậy, trong một số trường hợp cụ thể, vai trò của tôn giáo gia tăng trở thành hạt nhân của văn hóa, nền tảng tinh thần của văn hóa. Các tôn giáo lớn, như: Hindu giáo, Kitô giáo, Islam giáo, Khổng giáo, v.v... đều kiến tạo nên thiết chế của các nền văn hóa lớn, như: văn hóa Ấn Độ, văn hóa phương Tây, văn hóa Arab, văn hóa Trung Hoa,...

Thứ ba, tôn giáo là một hiện tượng xã hội. Trong một số trường hợp điển hình, tôn giáo trở thành bản thể hay thực thể (substance) của xã hội, ám chỉ các tôn giáo thế giới kiến tạo nên cả một thiết chế xã hội điển hình như dưới đây chúng tôi làm rõ hơn.

2. Tôn giáo và thiết chế xã hội - Những trường hợp điển hình

Cần lưu ý, không phải tôn giáo nào cũng tạo ra thiết chế xã hội. Đạo giáo ở Trung Hoa hay Samkhya ở Ấn Độ không tạo ra thiết chế xã hội nào. Bản thân Phật giáo cũng không tạo ra thiết chế xã hội ở cả Ấn Độ và Trung Hoa, phải nhường vị trí đó cho Hindu giáo và Khổng giáo. Lịch sử nhân loại chứng kiến các tôn giáo lớn kiến tạo nên các xã hội tiêu biểu như:

Một là, các tôn giáo thế giới kiến tạo nên các thiết chế xã hội điển hình như Kitô giáo, cụ thể là Công giáo và đạo Tin Lành kiến tạo nên xã hội phương Tây. Chính Thống giáo làm nền tảng thiết chế xã hội Nga. Chế độ đẳng cấp của Hindu giáo (có tới 26 đẳng cấp, nhưng quan trọng nhất là bốn đẳng cấp Brahmas, Vaysias, Tsatryas, Sudras) kiến tạo nên thiết chế xã hội đẳng cấp Ấn Độ, rằng không có người Hindu phi đẳng cấp. Phân tầng sĩ, nông, công, thương theo tiêu chí đạo đức - chính trị của Khổng giáo tạo ra thiết chế xã hội Trung Hoa Khổng giáo.

Hai là, bên cạnh đó là những tôn giáo khu vực như trường hợp Phật giáo Theravada kiến tạo nên các thiết chế xã hội của người Khmer, người Thái, người Lào, người Myanmar và người Sri Lanka. Phật giáo Tây Tạng tạo nên thiết chế xã hội và văn hóa Tây Tạng và Mông Cổ.

Ba là, thiết chế xã hội Do Thái dựa trên nền tảng của Do Thái giáo. Một số tôn giáo dân tộc khác, như: Anh giáo và Shinto cũng có thể có vai trò gần tương tự đối với thiết chế xã hội truyền thống ở các quốc gia này. Cần lưu ý, cả Nữ hoàng Anh (hay vua Anh) và Nhật hoàng, theo Hiến pháp các quốc gia trên, đều là những người đứng đầu cả về phương diện thế quyền và thần quyền.

Bốn là, thiết chế tổ chức cộng đồng của những bộ tộc, cộng đồng người còn mang nặng tâm thức tôn giáo nguyên thủy khi mà tôn giáo chỉ phối cuộc sống của các thành viên và cộng đồng.

Ngoại trừ trường hợp một số tôn giáo dân tộc trên, ta thấy đây đều là những xã hội đa quốc gia dựa trên nền tảng của một tôn giáo thế giới là chủ lưu. Tôn giáo kiến tạo nên thiết chế của các xã hội này. Trong trường hợp các cộng đồng, bộ tộc thì có thể không dựa trên một tôn giáo chủ lưu, mà là đa thần giáo.

Cũng cần lưu ý rằng, trong nhiều trường hợp tôn giáo chỉ đóng vai trò là hiện tượng xã hội. Không phải tôn giáo nào cũng có thể đóng vai trò bản thể của xã hội. Như những nghiên cứu của Weber cho thấy, đa phần những tôn giáo nhỏ không thể đảm nhận vai trò này như trường hợp như Samkhya hay Jaina và nhiều tôn giáo nhỏ khác trong xã hội Ấn Độ. Ngay trong số các tôn giáo lớn, không phải tôn giáo nào cũng có vai trò bản thể của xã hội, chẳng hạn như Phật giáo trong xã hội Ấn Độ. Chỉ một số các tôn giáo lớn trong các trường hợp kể trên có thể kiến tạo nên thiết chế xã hội. Xã hội Trung Hoa dựa trên thiết chế đạo đức - chính trị của Khổng giáo. “Giống như Phật giáo, Khổng giáo chủ yếu là đạo đức học (hay như vẫn nói là “đạo”), tương ứng với cái mà người Ấn Độ gọi là pháp (Dharma). Nhưng hoàn toàn trái ngược với Phật giáo, Khổng giáo lại nghiêng về đời sống cư sĩ thế tục thuộc về thế giới trần thế này. Và còn hoàn toàn trái ngược hơn nữa với Phật giáo, Khổng giáo là sự tuân thủ theo những chế định của thế giới (...)

những nguyên tắc chính trị cơ bản và quy định kiểu thức xã hội dành cho những người quân tử (...) và các trật tự của xã hội”⁶.

Nền thi cử Khổng học đơn thuần là một cơ hội mang tính chính trị. Học, đi thi để làm quan, tiến thân trong thang bậc hệ thống quan lại của xã hội Khổng giáo. Các trí thức và chức sắc Công giáo không được tham dự⁷. Weber nhấn mạnh, thờ cúng tổ tiên đóng vai trò trụ cột trong việc duy trì gia đình và dòng họ Trung Hoa, nhưng không bị ràng buộc bởi triều đình và bộ máy quan lại. Tôn giáo đóng vai trò quyết định trong việc gắn kết dòng họ gia đình và làng xã. Quan điểm này của Weber tiếp tục được Cadière phát triển khi khẳng định văn hóa Việt Nam là văn hóa thờ thần.

Tôn giáo hiện diện trong mọi lĩnh vực của đời sống cá nhân và xã hội. Tuy vậy, khi nói tới tôn giáo, chỉ ít người ta không thể bỏ qua ba chiều kích căn bản của một tôn giáo.

Thứ nhất, tôn giáo trong đời sống cá nhân, đáp ứng nhu cầu tâm linh, nhu cầu tinh thần của các cá nhân. Sự hiện diện của tôn giáo trong vòng đời của mỗi con người từ khi sinh ra, lớn lên, xây dựng gia đình và đời sống hôn nhân, trong việc khẳng định vị trí của cá nhân trong xã hội và cộng đồng cho tới khi chết đi cũng như sự tham dự của tôn giáo trong các biến cố của đời sống hàng ngày của các cá nhân. Người Anh - điêng (Indian) khi săn được con thú, họ không tin rằng tự bản thân họ bằng nỗ lực của bản thân hay do sự may rủi ngẫu nhiên nào đó săn được con thú đó mà là có sự phù trợ của thần linh.

Thứ hai, sự hiện diện của tôn giáo trong đời sống cộng đồng, bắt đầu từ gia đình, dòng họ, cho tới các cộng đồng lớn hơn, như: làng, bản, các tổ chức và thiết chế xã hội. Dawson không đồng tình với quan niệm cho rằng các điều kiện kinh tế quy định sinh hoạt tôn giáo. Tôn giáo hiện diện từ thời tiền sử. Theo ông, trước khi chế tạo các công cụ lao động, trở thành “các nhà kinh tế” thì người nguyên thủy đã không thể tồn tại thiếu tôn giáo rồi. “Thổ dân Nam Phi hay tổ tiên của những cư dân trên đảo Tasmania [của Australia - NQH] chẳng sản xuất ra nhiều đồ ăn hơn những loài động vật bao nhiêu cả (...), nhưng họ khác với các loài động vật không phải vì họ biết tự tạo ra các loại thức ăn cho mình, mà cái chính là họ biết suy nghĩ và biết trồng trọt.

Tôn giáo và nghệ thuật còn cổ xưa hơn cả nghề nông và nghề thủ công (...). Con người ta đã trở thành nhà tiên tri và nhà nghệ thuật trước khi trở thành người sản xuất"⁸. Các nhà nhân học cũng coi chỉ dấu hiện diện các nghi lễ tôn giáo của cộng đồng đối với người quá cố là điểm cốt lõi phân biệt giữa người nguyên thủy và các loài động vật.

Thứ ba, tác nhân tôn giáo đối với đời sống chính trị-xã hội của mỗi quốc gia trải qua các thời kỳ lịch sử, các dạng quan hệ giữa tôn giáo với thiết chế và tổ chức nhà nước, các kiểu mẫu tổ chức quyền lực và bộ máy nhà nước như các hình thức nhà nước thần quyền theo chế độ quốc giáo (quân chủ chuyên chế), nhà nước thế tục tách biệt với tôn giáo (nhà nước cộng hòa), nhà nước nửa thế tục (quân chủ lập hiến),... Trong lịch sử, đa phần các quốc gia đều được tổ chức theo mô hình quân chủ chuyên chế mà theo đó thiết chế của nhà nước không tách biệt với các định chế quốc giáo. Từ thời Cận đại, với sự hình thành các nhà nước thế tục, vai trò tôn giáo trong đời sống chính trị-xã hội ở nhiều nước suy giảm, nhường chỗ cho các mô hình nhà nước thế tục hoặc nửa thế tục.

Chúng ta có thể phân tích nền tảng Khổng giáo của xã hội Trung Hoa như một trường hợp điển hình. Xã hội Khổng giáo phân tầng xã hội thành các tầng lớp: sĩ - nông - công - thương dựa trên tiêu chí đạo đức - chính trị của Khổng giáo. Weber nhận thấy những đặc trưng riêng trong xã hội Khổng giáo, trong đó vai trò của dòng tộc vô cùng lớn. Nền tảng của đời sống tâm linh dòng tộc là thờ cúng tổ tiên. Thường mỗi làng có vài ba dòng họ và những dòng họ lớn có nhà thờ họ. Sự gắn kết của mọi người trong dòng tộc dựa trên tính huyết thống, nhưng trước hết đó phải là thờ cúng tổ tiên. Tôn giáo đóng vai trò quyết định trong việc gắn kết dòng họ và làng xã.

3. Tôn giáo và thiết chế xã hội Việt Nam truyền thống

Thoạt tiên có cảm giác như người Việt Nam nhạt đạo. Trần Trọng Kim không phải vô cớ khi nhận xét bản tính của người Việt: "Hay tin ma quỷ, sùng sự lễ bái, nhưng mà vẫn không nhiệt tín tôn giáo nào cả"⁹. Quả thực, so với dân chúng nhiều quốc gia khác, người Việt không sử dụng nhiều thời gian cho các sinh hoạt tôn giáo của họ. Trong khi người Kitô giáo đi lễ hàng tuần, người Islam tụng niệm

hàng ngày, thì người Việt thường chỉ thực hiện các nghi lễ tôn giáo vào các dịp nhất định như ngày rằm, mùng một và những dịp lễ trọng, giỗ, tết,... Một thực tế nữa, đa phần người Việt có nền tảng tâm linh đa thần giáo, nay đi lễ chùa bái Phật, nhưng ngày mai lại tới các đền, miếu. Thậm chí ngay trong nhiều ngôi chùa thì không chỉ có Phật mà cả các gian thờ Mẫu. Nhìn chung, người Việt không nhiệt tín với riêng tôn giáo nào. Không dừng lại ở đó, người Việt đi chùa nhưng không phải cầu giải thoát, mong được nhập Niết Bàn, mà cầu sức khỏe, cầu tài cầu lộc, tức là những vấn đề hoàn toàn thuộc thế giới trần thế này. Liệu đó có phải là niềm tin tôn giáo theo đúng nghĩa thần học hay không cũng là điều phải bàn.

Nhưng ở một góc nhìn khác, L. Cadière lại có nhận xét ngược lại về đời sống tôn giáo người Việt. “Danh từ tôn giáo có nhiều cấp độ, nhiều sắc thái. Nếu ta hiểu tôn giáo là niềm tin vào một hữu thể tuyệt đối, vô cùng lớn lao, vô cùng toàn thiện; trí ta không ngừng kết hợp với hữu thể ấy hiện diện khắp nơi; tâm ta kết hợp với Đấng toàn hảo ấy đang quản cai và gìn giữ mọi điều; rồi nhận biết người tuyệt hảo trọng lành mà thờ phượng cho tương xứng, nếu hiểu theo cấp độ như thế thì người Việt không có ý thức tôn giáo. Họ không có ý niệm về một Đấng Tối thượng; họ sống không có Chúa. Nhưng nếu hiểu tôn giáo là tín ngưỡng, là sự thực hành tín ngưỡng mật thiết ảnh hưởng trong ứng xử đời sống, tin vào một thế giới siêu nhiên, thì phải nhìn nhận rằng dân Việt có tâm tình tôn giáo ở cấp độ rất cao”¹⁰.

Có thể nói, xét về mặt hình thức thì chúng ta không thể bỏ qua những nhận xét của Trần Trọng Kim. Những chỉ số định lượng về thời gian dành cho sinh hoạt tôn giáo, về mục đích sinh hoạt tôn giáo cho thấy những khác biệt trong đời sống tôn giáo của người Việt với cư dân nhiều nước khác. Nhưng về bản chất thì rõ ràng những lập luận của Cadière là hoàn toàn có cơ sở. Tôn giáo hiện diện trong cuộc đời người Việt từ khi sinh ra, trong mọi biến cố quan trọng trong vòng đời, trong cuộc sống hàng ngày, nhất là những khi gặp rủi ro, bất hạnh. Tôn giáo theo đuổi người Việt kể cả khi họ đã sang thế giới bên kia. Một trong những lý do chính dẫn tới nghịch lý trên nằm ở bản chất của Khổng giáo. Tuy là một học thuyết đạo đức - chính trị mang

tính thế tục, Khổng Tử không phải là Đấng tiên tri, không bàn tới đời sau, nhưng Khổng giáo thực hiện đầy đủ mọi chức năng của một tôn giáo trong các mối quan hệ với các lĩnh vực khác của đời sống xã hội, như: kinh tế, văn hóa, chính trị, pháp quyền, đạo đức,... và đây chính là đặc thù của tâm thức tôn giáo các nước trong khu vực văn hóa Trung Hoa Khổng giáo.

Minh chứng cho nhận định của Cadière rằng người An Nam mang nặng tâm thức tôn giáo có thể thấy tôn giáo hiện diện rất rõ trong đời sống từ cá nhân cho tới cộng đồng. Ở chiều kích cá nhân, nghịch lý trên chúng ta có thể thấy rõ. Thoạt tiên, có cảm giác tôn giáo ít có vai trò trong đời sống cá nhân bởi như đã nói ở trên, sinh hoạt tôn giáo của người Việt đa phần mang tính tập thể. Nhiều người không phải thường xuyên đảm nhận các việc tế tự bởi vì gánh vác trách nhiệm thường là con trưởng gia đình, họ tộc. Thêm vào đó, với tâm thức đa thần giáo, khoan dung, nhiều người không rõ phân định bản thân họ là người theo tôn giáo nào, nên không gặp khó khăn khi công khai thừa nhận mình là không tôn giáo trong các bản khai lý lịch cá nhân hoặc các văn bản pháp quy của nhà nước.

Nhưng nếu phân tích vấn đề ở tầm sâu hơn, ta thấy những nhận định của Cadière là có cơ sở. Một con người được sinh ra đã có sự can dự của cả Khổng giáo, Phật giáo và Đạo giáo trong các sự kiện: nhu cầu có người nối dõi tông đường, cầu tự, cúng Bà Mụ, cúng đầy tháng, cúng đầy tuổi với ý nghĩa chính là tạ ơn các vị thần bảo hộ cho đứa bé, vượt qua những khó khăn của thời gian đầu cuộc sống để duy trì sự tồn tại của đứa trẻ. Việc không có người nối dõi tông đường, duy trì việc thờ cúng tổ tiên, theo quan niệm của Khổng giáo, là tội bất kính lớn nhất đối với tổ tiên. Để vậy, người ta phải tìm tới sự trợ giúp của Phật giáo (cầu tự) và Đạo giáo (cúng Mụ). “Chẳng những các thần Lão giáo cho sinh con mà ngay cả Đức Phật, Đấng Đại từ bi, dưới hình tượng người nữ là Quan Âm, cũng đến cứu giúp các bà vợ khao khát có con cái (...) bởi lẽ nơi người phụ nữ An Nam và trong mọi gia đình, ước muốn có con cái thật vô cùng lớn lao”¹¹. Nó cho thấy rõ ràng Khổng giáo không thể tồn tại một mình, mà cần có sự hỗ trợ thêm của Phật giáo và Đạo giáo. Cách nhận biết dễ nhất xem người

Việt theo tôn giáo nào là khi họ lâm vào tình thế bệnh tật, hoặc gặp những rủi ro với phương châm “có bệnh thì vái tứ phương” mong sự trợ giúp của thần linh để được tai qua nạn khỏi.

Tôn giáo và gia đình

Nói tới tôn giáo ở Việt Nam thì không chỉ có Khổng giáo, Phật giáo và Đạo giáo, mà còn phải kể tới các tín ngưỡng dân gian. Đào Duy Anh là một trong những học giả Việt Nam đầu tiên tìm cách phân loại các thành tố hay cấu trúc của hệ thống tôn giáo ở Việt Nam dựa trên quy mô và cách thức thực hành của tín ngưỡng. *Thứ nhất*, đó là những tín ngưỡng tế tự thuộc về gia tộc; *thứ hai*, đó là những tín ngưỡng tế tự thuộc về hương thôn; *thứ ba*, đó là những tín ngưỡng tế tự thuộc về quốc gia; và *thứ tư*, đó là những tín ngưỡng tế tự thuộc về phương thuật dân gian¹².

Gia đình thực sự là tế bào trong xã hội Khổng giáo. Sự khác biệt giữa gia đình Khổng giáo và gia đình ở các khu vực văn hóa khác ở chỗ nó không chỉ bao gồm những người sống, mà bao gồm cả những người thân quá cố, tức ông bà tổ tiên. Nhiều ý kiến cho rằng huyết thống là nền tảng căn bản gắn kết mọi người trong gia đình người Việt. Những câu nói cửa miệng: “Một giọt máu đào hơn ao nước lã”, hay “khác máu tanh lòng”, rồi chua cay hơn như câu ca dao “mấy đời bánh đúc có xương, mấy đời di ghẻ lại thương con chồng”, nhấn mạnh tính huyết thống của những người trong cùng gia đình, họ tộc nói lên điều đó. Nhưng dẫn chứng những trường hợp bố mẹ từ bỏ con đẻ của mình khi chúng phạm tội “bất hiếu” và trao nhiệm vụ hương hỏa và thừa kế tài sản gia đình cho con nuôi, L. Cadière cho rằng chính tôn giáo, cụ thể là thờ cúng tổ tiên, là sợi dây quan trọng nhất gắn kết các thành viên trong gia đình, đây vai trò của huyết thống xuống hàng thứ hai. Đây là khác biệt của gia đình, dòng họ trong xã hội Khổng giáo với các khu vực văn hóa khác. Trong xã hội Khổng giáo, bất hiếu với ông bà tổ tiên, của con cái đối với bố mẹ bị khép thành trọng tội thứ hai, chỉ đứng sau bất trung với vua. Bản thân vua trong thiết chế quân chủ chuyên chế Khổng giáo cũng phải tuân thủ quy định này trong cách cư xử với hoàng thái hậu và các thành viên trong hoàng gia. “Gia đình như một đền thờ lớn. Các thành viên còn sống đứng ở trụ lang, ở

công vào. Lần lượt kẻ trước người sau, họ vượt cái ngưỡng khủng khiếp, đi qua cửa sự chết vào phần kia của đền thờ, vào trong cung thánh. Những người này cũng như kẻ kia đều luôn trú ngụ dưới cùng một mái nhà. Các mối dây đã liên kết họ trong cuộc sống không bị cái chết tháo cởi; trái lại, nhờ được tôn giáo thánh hiến, các mối dây này trở thành vững mạnh hơn và trường cửu như việc thờ cúng Tổ tiên”¹³.

Gia đình là nền tảng của thiết chế xã hội và thiết chế xã hội Không giáo tựa như một đại gia đình. Cadière nhận thấy nếu thiết chế gia đình suy yếu thì sẽ dẫn tới nhiều hệ lụy cho xã hội Việt Nam. “Có nhiều nguyên nhân khác giải thích sự suy đồi luân lý hiện nay: nhưng một trong những nguyên nhân mạnh nhất, đó chính là sự buông lỏng các mối dây ràng buộc gia đình, đó chính là cá nhân thoát khỏi ảnh hưởng giáo hóa của gia đình, mà vốn được quan niệm như một tổ chức trong đó người sống phải noi gương kẻ chết mà mỗi thành viên phải chịu trách nhiệm về danh dự của tất cả. Từ cuộc nghiên cứu này (...) có thể đưa ra một ước nguyện là đừng làm suy yếu gia đình tại xứ An Nam, song trái lại hãy củng cố bằng mọi cách. Than ôi, liệu có được chăng! Liệu có kháng cự nổi những biến đổi với bao la mãnh lực”¹⁴.

Không chỉ đóng vai trò quyết định đối với thiết chế gia đình, tôn giáo còn là sợi dây vô cùng quan trọng gắn kết làng xã. Có sự khác biệt nhất định giữa làng xã vùng Đồng bằng Bắc Bộ và làng xã Trung và Nam Bộ. Sự gắn kết làng xã vùng Trung và Nam Bộ chủ yếu do tính quần cư và nghề nghiệp. Đó là các làng chài, làng buôn, làng diêm dân, làng thuần nông, làng nghề,... Riêng làng xã vùng Đồng bằng Bắc Bộ mang tính điển hình bởi nó được gắn kết thêm bởi sợi dây tôn giáo thông qua việc thờ thành hoàng làng - vốn thường là người thành lập làng hay ông tổ đối với các làng nghề. “Đối với dân làng, thần thành hoàng là biểu hiện của lịch sử, phong tục, đạo đức, pháp lệ cùng hy vọng chung của cả làng, lại cũng là một thứ quyền uy siêu việt, một mối liên lạc vô hình, khiến cho hương thôn thành một đoàn thể có tổ chức và hệ thống chặt chẽ”¹⁵. Chính tính cố kết này làm cho làng xã có tính độc lập đối với chính quyền trung ương. “Phép vua thua lệ làng”. Nó cũng gia tăng tính cát cứ, cục bộ địa phương của

làng xã theo kiểu “trống làng nào làng ấy đánh, thánh làng nào làng ấy thờ”. “Làng là một đơn vị có kinh tế riêng, có chính quyền riêng, có tôn giáo riêng, có võ trang riêng và có tư pháp riêng. Làng như thế là làng tự trị. Thực ra thì bộ máy ở bên trên không thể không chế nôi cho nên phải để cho làng quyền tự trị, tức là chỉ đòi hỏi đi phu, đi lính, nộp thuế đủ, thế là được, còn ở dưới nó sắp xếp trong làng thế nào kệ nó. Chính quyền cấp trên dừng lại ở huyện và đó chính là vấn đề Marx nói: chính quyền chuyên chế chồng lên trên các làng xã. Chính cái này mới là cái quy định sự phát triển của phương Đông”¹⁶.

L. Cadière cũng nhận thấy “Làng xã là một cái gì linh thiêng sâu đậm đối với người Việt (...) Nhưng nếu người Việt yêu Tổ quốc mình với một tình yêu còn phôi đặng, còn vô thức thì ngược lại họ lại gần bó hết cả tâm hồn với thôn làng, tổ quốc nhỏ bé của họ (...). Quả vậy, làng xã là những pháp nhân đích thật có đầy đủ những quyền dân sự tự quản trong những sự việc nội bộ, rất ít chịu sự chi phối của cấp chính quyền, trừ khi có xung đột tranh chấp mà thôi. Tình yêu làng xã ấy hình như được ấp ủ, chất chứa và cùng lúc hình thành cơ bản trong ý niệm người Việt về các vị thần bảo hộ dân làng”¹⁷.

Trên bình diện quốc gia càng thấy rõ vai trò to lớn của tôn giáo trong lịch sử dân tộc. Trước hết, tạm gạt sang một bên về nguồn gốc của quốc gia Việt Nam mà trong đó huyền sử xen lẫn với lịch sử mang đậm tính tôn giáo huyền bí về nguồn gốc thần thánh của dân tộc Việt con Lạc cháu Hồng, điều ta thấy chung ở cả Trung Quốc (thời đại vua Nghiêu vua Thuấn) hay Triều Tiên (nguồn gốc người Triều Tiên đều được sinh ra từ gấu Đàn Quân) trong đó khẳng định tính thống nhất của các dân tộc này, rồi về vai trò của Nữ thần Mặt Trời Amaterasu ở Nhật Bản. Điểm chung là cả bốn quốc gia này qua các thần thoại đều lý giải nguồn gốc “thần thánh” của quốc gia-dân tộc mình, nhờ đó mỗi quốc gia-dân tộc này như một khối thống nhất, như một đại gia đình có chung một cội nguồn tổ tiên.

Cả Khổng giáo, Phật giáo và Đạo giáo đều đã được truyền bá vào Việt Nam từ những thế kỷ đầu sau Công nguyên dưới thời Bắc thuộc. Phật giáo đã có ảnh hưởng lớn trong mọi lĩnh vực của đời sống xã hội Việt Nam thời Đinh và Tiền Lê, kỷ nguyên đầu tiên của dân tộc sau

khi giành được độc lập, và trở thành quốc giáo dưới thời Lý (1009-1225) và thời Trần (1226-1400). Các vua Lý và vua Trần đều là những người tinh thông Phật giáo, trong đó phải kể tới Phật hoàng Trần Thái Tông, Phật hoàng Trần Nhân Tông. Các vị quốc sư và nhiều nhà sư nổi tiếng có vai trò to lớn đối với sự phát triển của Phật giáo, như: Huyền Quang (1254-1334), Vạn Hạnh (938-1018), Khuông Việt (933-1011), Pháp Loa (1284-1330) - là những trí thức lớn của đất nước lúc bấy giờ. Chùa chiền thực sự là những trung tâm văn hóa và giáo dục của đất nước.

Tới triều Lê (1427-1789) và triều Nguyễn (1802-1945), Khổng giáo được chú trọng. Vua là Thiên tử, là biểu tượng của quốc gia. Trung quân trở thành phẩm hạnh lớn nhất của một nhà Nho. Trung quân được gắn với ái quốc. Bất trung với vua bị gán vào tội phản quốc. Tu thân, tề gia, trị quốc, bình thiên hạ trở thành tiêu chí phấn đấu của mọi người trong xã hội từ vua, quan tới thân dân. Phân tầng xã hội của xã hội Khổng giáo (sĩ, nông, công, thương) dựa trên quy chuẩn đạo đức - chính trị của Khổng giáo theo khuynh hướng dĩ nông vi (ức) thương. Theo nhãn quan lịch sử và xã hội Khổng giáo, một triều đại hưng hay suy tùy thuộc vào nó còn hay mất Mệnh Trời. Từ khi giành được độc lập cho tới vị vua cuối cùng (Bảo Đại), Nhà nước Việt Nam theo mô hình quân chủ chuyên chế, theo đó nhà nước được tổ chức theo kiểu nhà nước thần quyền, không tách biệt thiết chế quyền lực nhà nước với thiết chế Khổng giáo. Nước có quốc pháp, nhà có gia phong, làng có lệ làng. Ba thiết chế: gia đình - làng xã - quốc gia đều được tổ chức theo hình thức tự quản với những thiết chế luật pháp, lệ làng và gia phong riêng, trong đó tôn giáo đóng vai trò như sợi dây liên kết các thành viên tạo nên gia đình, làng bản, quốc gia-dân tộc.

Tuy nhiên, không nên nhìn nhận tôn giáo truyền thống của Việt Nam đơn giản chỉ là dung thông Khổng - Phật - tôn giáo dân gian và tôn giáo kiến tạo thiết chế xã hội Việt Nam truyền thống đơn thuần theo chiều thuận, mà là một quá trình vô cùng phức tạp trong suốt tiến trình lịch sử. Thực tế lịch sử cho thấy có sự không đồng đều ở vùng miền do quá trình Nam tiến về lãnh thổ và dân cư. Trong khi vùng

Đồng bằng Bắc Bộ chịu ảnh hưởng sâu nặng của văn hóa Trung Hoa thì ở miền Nam Trung Bộ và Nam Bộ lại chịu ảnh hưởng lớn của văn hóa Ấn Độ thông qua các văn hóa Chăm và Khmer. Rõ ràng trước quá trình Nam tiến, thiết chế các cộng đồng cư dân Chăm và Khmer dựa trên thiết chế của Bàlamôn giáo và Phật giáo Theravada. Những nghiên cứu của Li Tana về vương quốc Đàng Trong thời cận đại cho thấy bên cạnh tính kế thừa, có những khác biệt không nhỏ về cấu trúc xã hội, lối sống, văn hóa của người Việt vùng Đồng bằng Trung và Nam Bộ so với vùng Đồng bằng Sông Hồng¹⁸.

Ngay ở khu vực Đồng bằng Bắc Bộ, thì cho tới thế kỷ XVI-XVII, ảnh hưởng của Khổng giáo chủ yếu ở kinh thành Thăng Long và vùng phụ cận qua nguồn gốc xuất thân của nhiều nhân vật lịch sử, như: Hồ Quý Ly, Lê Lợi. Sự không đồng đều này thể hiện cả trong các tầng bậc xã hội. Trong khi tầng lớp trên chịu ảnh hưởng sâu nặng của Khổng giáo thì ở tầng lớp dưới lại chịu ảnh hưởng hơn bởi Phật giáo và Đạo giáo¹⁹. Điều này giải thích lãnh tụ các cuộc khởi nghĩa nông dân trong lịch sử đa phần là chịu ảnh hưởng của Phật giáo và Đạo giáo và hơn thế nữa, các cuộc khởi nghĩa nông dân hầu như thời nào cũng có, không chỉ trong thời kỳ “vua quý, vua lợn” mà ngay cả những thời kỳ mà dân chúng vẫn có câu “đời vua Thái Tổ Thái Tông, thóc lúa đầy đồng trâu chả buồn ăn”.

Từ sau Chiến tranh Nha phiến, Khổng giáo suy yếu ở cả Trung Quốc - cái nôi của Khổng giáo và tiếp đến từ thời kỳ thuộc địa là ở Triều Tiên và Việt Nam, do sự du nhập của văn hóa phương Tây với mô hình nhà nước thuộc địa thế tục chủ trương tách biệt nhà nước và giáo hội, mặt khác, do xu thế thế tục hóa trong đời sống xã hội nhiều quốc gia và khu vực. Khổng giáo lần lượt không còn vai trò ở Triều Tiên sau khi Nhật chiếm đóng (1910), ở Trung Quốc sau Cách mạng Tân Hợi và Việt Nam sau Cách mạng tháng Tám. Với suy nghĩ Khổng giáo không giúp các quốc gia này trong cuộc đối đầu với phương Tây, các phong trào bài Nho xuất hiện. Khổng giáo bị quy trách nhiệm để mất nước. Bên cạnh tầng lớp trí thức Nho học xuất hiện thêm tầng lớp trí thức theo Tây học. Ở Việt Nam từ sau năm 1919 các kỳ thi Khổng giáo không còn được tổ chức. Ở cả Trung Quốc, Triều Tiên và Việt

Nam, chế độ quân chủ Khổng giáo được thay thế bởi thiết chế nhà nước thế tục theo mô hình của phương Tây. Tầng lớp Nho sĩ, nguồn nhựa sống của xã hội Khổng giáo truyền thống không còn được duy trì. Tới thời hậu thuộc địa từ nửa sau thế kỷ XX, trong khi ở Hàn Quốc và Trung Hoa Đài Bắc diễn ra sự tái định vị Khổng giáo sao cho phù hợp với xã hội hiện đại với mô hình tìm kiếm mô hình hài hòa kết hợp Khổng giáo và văn hóa phương Tây, thì ở Trung Quốc và Việt Nam sự suy yếu của Khổng giáo vẫn tiếp tục song song với quá trình du nhập chủ nghĩa Mác và tư tưởng cộng sản.

Chỉ đến những thập niên gần đây, với sự nổi lên của các nước công nghiệp mới (NICs) mà đa phần là những nước có truyền thống chịu ảnh hưởng của Khổng giáo, có xu hướng tái định vị lại vai trò của Khổng giáo. “Hình như sau Cách mạng tháng Tám, ta có xu hướng đưa con người ra hoạt động xã hội và làm cho gia đình yếu đi, rệu rã đi. Cho nên trong gia đình của ta hiện nay vẫn lấy nguyên tắc bình đẳng, tự do để chỉ đạo gia đình. Tôi nghĩ cái đó chưa chắc đã đúng. Hình như thế này: ra ngoài xã hội thì phải tự do bình đẳng, nhưng trong gia đình phải nhường nhịn nhau mới êm ấm được. Nếu vợ chồng, cha con cãi nhau cho ra lẽ thì nhà nát (...) Tôi cho rằng hình như trước kia ta xây dựng gia đình tốt hơn là ở chỗ ấy (...) Ta đồng nhất gia đình với xã hội là sai lầm”²⁰.

Câu hỏi đặt ra: *Liệu tôn giáo có còn đóng vai trò là bản thể của xã hội Việt Nam hiện nay hay không?* cần tiếp tục làm rõ và nằm ngoài phạm vi bài viết này. Chỉ xin nhắc lại rằng, trong nhiều lĩnh vực ở Việt Nam có tình trạng “nếu thượng bất chính thì hạ tất loạn” cho thấy chúng ta vẫn cần tới những tinh hoa Khổng giáo sau khi loại đi những gì cổ hủ không còn phù hợp với xã hội hiện đại. Phải chăng sự xuống cấp của nhiều lĩnh vực văn hóa và đạo đức-xã hội hiện nay có nguyên nhân đáng kể ở sự suy yếu Khổng giáo trong thiết chế gia đình và xã hội Việt Nam hiện nay?

Kết luận

Tôn giáo là thực thể (substance) của xã hội đối với tất cả các thiết chế xã hội dựa trên một tôn giáo chủ lưu. *Thiết chế xã hội Việt Nam truyền thống về cơ bản dựa trên nền tảng của Khổng giáo*. Phải khẳng

định như vậy vì có một số ngoại lệ do những khác biệt vùng miền và đặc thù của tiến trình lịch sử của công cuộc Nam tiến nên ở Miền Trung và Nam Bộ thiết chế xã hội Khổng giáo đan xen với các thiết chế đẳng cấp Balamôn giáo và Phật giáo Theravada. Thiết chế xã hội Việt Nam đã có nhiều thay đổi từ thời thuộc địa đến nay bởi sự suy yếu của Khổng giáo, hình thành nhà nước nửa thế tục thời thuộc địa và thế tục thời hậu thuộc địa cũng như xu hướng thế tục hóa trong đời sống xã hội. Dầu vậy, xã hội Việt Nam hiện vẫn không thể thiếu vắng được vai trò đáng kể của Khổng giáo. /.

CHÚ THÍCH:

- 1 Các văn bản Hiến pháp Việt Nam: Hiến pháp 1946 (điều 10), Hiến pháp 1959 (Điều 26) và Hiến pháp 1980 (Điều 68). Tuy nhiên, ngoại trừ Hiến pháp 1946 hoàn toàn không đề cập khái niệm tôn giáo, các văn bản hiến pháp sau đề cập khái niệm tôn giáo trong mối liên hệ hữu cơ với khái niệm tín ngưỡng. Xem: <http://www.moj.gov.vn>
- 2 Xem: [/thuvienphapluat.vn/van-ban/Van-hoa-Xa-hoi/Luat-tin-nguong-ton-giao-2016-322934.aspx](http://thuvienphapluat.vn/van-ban/Van-hoa-Xa-hoi/Luat-tin-nguong-ton-giao-2016-322934.aspx). Căn cứ vào cách hiểu trên ta thấy: Thứ nhất, ngoài thiết chế giáo hội ra thì không có gì khác biệt giữa cái mà nhà nước Việt Nam gọi là “tôn giáo” và “tín ngưỡng”; Thứ hai, nhà nước Việt Nam chỉ thừa nhận người theo tôn giáo là tín đồ, không có khái niệm nào ám chỉ cho người theo và tuân thủ các lễ nghi tín ngưỡng. Nó càng cho thấy cách phân chia “tôn giáo” và “tín ngưỡng” chủ yếu nhằm phục vụ cho công tác quản lý nhà nước.
- 3 Xem: Durkheim É. (1994), *Die elementaren Formen des religioesen Lebens* (Những hình thức sơ khai của đời sống tôn giáo), Uebersetzt von Ludwig Schmidts, Suhrkamp, p. 75.
- 4 Malinowski B. (1983), *Magie, Wissenschaft und Religion und andere Schriften* (Ma thuật, khoa học, tôn giáo và các chủ đề khác), uebersetzt von Eva Kraft Bassermann, Fischer Taschenbuch Verlag, s. 44.
- 5 Ch. Dawson (1951), *Religion und Kultur* (Tôn giáo và văn hóa), Verlag L. Schwann, Duesseldorf, s. 75.
- 6 Weber M. (1988), *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Konfuzianismus und Taoismus* (Đạo đức kinh tế các tôn giáo thế giới. Khổng giáo và Đạo giáo). In: *Gesammelte Aufsätze of religiöse Soziologie*, Band I, 9 Auflage, J.C.B. Mohr, Tübingen, s. 441.
- 7 Xem: Weber M. (1988), *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Konfuzianismus und Taoismus* (Đạo đức kinh tế các tôn giáo thế giới. Khổng giáo và Đạo giáo). In: *Gesammelte Aufsätze of religiöse Soziologie*, Band I, 9 Auflage, J.C.B. Mohr, Tübingen, s. 414.
- 8 Dawson Ch. (1951), *Religion and Culture* (Tôn giáo và văn hóa), Verlag L. Schwann, Duesseldorf, s. 178.
- 9 Trần Trọng Kim (2002), *Việt Nam sử lược*, Nxb. Đà Nẵng, Đà Nẵng, tr. 15.

- 10 Leopold Cadière (2010), *Về văn hóa và tín ngưỡng truyền thống người Việt*, tập 3, Đỗ Trinh Huệ dịch, Nxb. Thuận Hóa, Huế, tr. 75.
- 11 Leopold Cadière (2010), *Về văn hóa và tín ngưỡng truyền thống người Việt*, tập 3, Đỗ Trinh Huệ dịch, Nxb. Thuận Hóa, Huế, tr. tr. 86.
- 12 Xem: Đào Duy Anh (2002), *Việt Nam văn hóa sử cương*, Nxb. Thông tin, Hà Nội, tr. 241-271.
- 13 Leopold Cadière (2010), *Về văn hóa và tín ngưỡng truyền thống người Việt*, tập 3, Đỗ Trinh Huệ dịch, Nxb. Thuận Hóa, Huế, tr. 40.
- 14 Leopold Cadière (2010), *Về văn hóa và tín ngưỡng truyền thống người Việt*, Sdd, tr. 102.
- 15 Đào Duy Anh (2002), *Việt Nam văn hóa sử cương*, Nxb. Thông tin, Hà Nội, tr. 248.
- 16 Trần Đình Hượu (2001), *Các bài giảng về tư tưởng phương Đông*, Lại Nguyên Ân biên soạn, Nxb. Đại học Quốc gia Hà Nội, Hà Nội, tr. 259.
- 17 Leopold Cadière (2010), *Về văn hóa và tín ngưỡng truyền thống người Việt*, tập 3, Đỗ Trinh Huệ dịch, Nxb. Thuận Hóa, Huế, tr. 62-63.
- 18 Xem: Li Tana (2013), *Xứ Đàng Trong: Lịch sử kinh tế-xã hội Việt Nam thế kỷ XVII-XVIII*, Nxb. Trẻ, Tp. Hồ Chí Minh.
- 19 A. Woodside (1971), *Vietnam and the Chinese Model. A comparative Study of Nguyen and Chi'ng Civil Government in the First Half of the Nineteenth Century*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, p. 199.
- 20 Trần Đình Hượu (2001), *Các bài giảng về tư tưởng phương Đông*, Lại Nguyên Ân biên soạn, Nxb. Đại học Quốc gia Hà Nội, Hà Nội, tr. 218.

TÀI LIỆU THAM KHẢO

1. Đào Duy Anh (2002), *Việt Nam văn hóa sử cương*, Nxb. Thông tin, Hà Nội
2. Các văn bản Hiến pháp Việt Nam 1946, 1959, 1980. <http://www.moj.gov.vn>
3. Cadière Leopold (2010), *Về văn hóa và tín ngưỡng truyền thống người Việt*, tập 3, Đỗ Trinh Huệ dịch, Nxb. Thuận Hóa, Huế
4. Dawson Ch. (1951), *Religion und Kultur* (Tôn giáo và Văn hóa), Verlag L. Schwann, Duesseldorf.
5. Durkheim É. (1994), *Die elementaren Formen des religioesen Lebens* (Những hình thức sơ khai của đời sống tôn giáo) Uebersetzt von Ludwig Schmidts, Suhrkamp.
6. Malinowski B. (1983), *Magie, Wissenschaft und Religion und andere Schriften* (Ma thuật, khoa học, tôn giáo và các chủ đề khác) uebersetzt von Eva Kraft Bassermann, Fischer Taschenbuch Verlag.
7. thuvienphapluat.vn/van-ban/Van-hoa-Xa-hoi/Luat-tin-nguong-ton-giao-2016-322934.aspx. Trần Trọng Kim (2002), *Việt Nam sử lược*, Nxb. Đà Nẵng, Đà Nẵng.
8. Trần Đình Hượu (2001), *Các bài giảng về tư tưởng phương Đông*, Lại Nguyên Ân biên soạn, Nxb. Đại học Quốc gia Hà Nội, Hà Nội.
9. Li Tana (2013), *Xứ Đàng Trong: Lịch sử kinh tế-xã hội Việt Nam thế kỷ XVII-XVIII*, Nxb. Trẻ, Tp. Hồ Chí Minh.

10. Weber M. (1988), *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Konfuzianismus und Taoismus*. In: *Gesammelte Aufsätze of religiöse Soziologie*, Band I, 9 Auflage, J.C.B. Mohr, Tübingen.
11. Woodside A. (1971), *Vietnam and the Chinese Model - A Comparative Study of Nguyen and Chi'ng Civil Government in the First Half of the Nineteenth Century*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.

Abstract

RELIGION AND SOCIETY

Nguyen Quang Hung

Hanoi National University

Religion is not only a social phenomenon, it also takes part into building a social institution and is the substance of society in many cases. It is well known the cases of some great societies such as Western, Arabian, Indian, Russian, Chinese societies which were based on a main religion such as Christianity, Islam, Hinduism, Confucianism. The topic of religion and social institution has been indirectly mentioned in many works. This article examines the role of religion in creating social institutions evidenced by the Vietnamese traditional society.

Keywords: Religion; substance of society; Confucianism; social institutions; Vietnam; tradition.