

TÔN GIÁO - VẤN ĐỀ LÝ LUẬN VÀ THỰC TIỄN

THÍCH ỨNG VÀ PHẢN KHÁNG

BÀN TỪ MỐI QUAN HỆ GIỮA PHẬT GIÁO VÀ CHÍNH TRỊ Ở ĐÔNG Á THỜI KÌ CẬN ĐẠI

CUNG TUẤN^{*}

I. ĐẶT VẤN ĐỀ

Thuật ngữ “Phật giáo nhập thế” (Engaged Buddhism) hoặc “Phật giáo tham dự xã hội” (Socially Engaged Buddhism) vốn được giới học thuật Phương Tây dùng khi bàn về mối quan hệ giữa Phật giáo và xã hội⁽¹⁾. Các học giả coi đó là phong trào “Phật giáo mới” (The New Buddhism), chủ yếu là chỉ một hình thức hoạt động xã hội của Phật giáo hiện đại khu vực Đông Nam Á và Âu - Mỹ. Từ những luận đề mà nó đề cập, như “Tác dụng xã hội của Phật giáo”, “Phật giáo và chủ nghĩa hiện đại”, “Phật giáo và chính trị”, “Phật giáo và chủ nghĩa dân tộc thời kì hậu thực dân chủ nghĩa”, “Phật giáo và đạo đức mới”, “Phật giáo và quần thể xã hội mới”, “Phật giáo và kinh tế”, “Đối thoại giữa các tôn giáo” và “Phật giáo với giới tính” v.v..., đều có ý coi Phật giáo là một nguồn tài nguyên trong xã hội hiện đại, tức là “nằm trong” mà không phải “nằm ngoài” xã hội hiện đại để thực hành giáo lí Phật giáo⁽²⁾. Thực tế, phong trào Phật giáo mang khuynh hướng “Nhân gian hoá” hoàn toàn không giới hạn ở thời kì hiện đại, cũng không giới hạn ở Đông Nam Á và khu vực Âu - Mỹ. Nếu thảo luận thêm từ truyền thống Phật giáo Đông Á với hai đại diện lớn là Trung Quốc và Nhật Bản, thì tính phức tạp của vấn đề này có thể càng thể hiện rõ nét

hơn. Vấn đề mà bài này đặt ra gồm: Mối quan hệ giữa *truyền thống Phật giáo với chính trị*, xoay quanh phong trào Phật giáo nhân gian của Trung Quốc cận đại do Thái Hư khởi xướng và cuộc thảo luận liên quan đến chính trị của dòng Thiền Nhật Bản và trường phái Kyoto vào những năm 30 thế kỉ XX; Phân tích phong trào Phật giáo nhân gian trong cương vực khác nhau của Đông Á đã triển khai ra sao luận thuyết của mình về chủ đề *chủ nghĩa dân tộc và tính hiện đại*, để xử lí sự cấp bách trong mối quan hệ giữa quan niệm nội tại của truyền thống Phật giáo với ngoại diện xã hội.

II. HÌNH THỨC BAN ĐẦU CỦA XU HƯỚNG PHẬT GIÁO CHÍNH TRỊ HOÁ THỜI KÌ CUỐI THANH

Về *Phật giáo với chính trị*, Marx Weber đã tiến hành phân tích từ góc độ của *tính hiện đại*. Ông cho rằng một loại đạo đức xã hội bao hàm được trách nhiệm xã hội thì cần phải được xây dựng trên một niềm tin “Giá trị vô hạn của linh hồn cá thể”, còn Phật giáo do nhấn mạnh thuyết nghiệp báo, về căn bản đã phủ định sự tồn tại của “tính cá nhân”, bởi vậy

^{*}. Giáo sư, Khoa Triết học, Đại học Trung Sơn, Trung Quốc. Bài dịch theo bản Trung văn từ cuốn *Hướng tới nhân sinh thân thánh* do Lý Chí Cương và Phùng Đạt Văn chủ biên, Ba Thục Thư xã xuất bản năm 2004.

nó hoàn toàn không có khái niệm “lương tâm” chắc chắn. Và kết luận của ông là, Phật giáo không thể dẫn dắt hành vi với mục đích lý trí, nó chỉ có thể đưa đến loại đạo đức xã hội mang tính lý trí và phương thức tiến bộ chính trị xã hội, nó là *phi chính trị* (unpolitical), thậm chí là *phản chính trị* (antipolitical)⁽³⁾. Sự hiểu biết của Weber về Phật giáo là rất hạn chế. Giải thích của ông về mối quan hệ được thiết lập giữa thuyết nghiệp báo với tính trách nhiệm cá nhân cũng hết sức đơn giản và tồn đọng tương đối nhiều vấn đề, nhưng kết luận của ông lại ít nhiều phản ánh được khuynh hướng nhận thức thông thường về Phật giáo, tức là coi Phật giáo chỉ là liên quan đến mô thức đạo đức và hệ thống thiên định của cá nhân, giáo lý của nó không liên quan đến chính trị và đời sống xã hội công cộng.

Luận thuyết của Weber về Phật giáo và chính trị chịu nhiều phê phán nghiêm khắc, như luận văn Tiến sĩ của Trần Thanh Hoàng có tựa đề *Buddhism and Politics in Southeast Asia* đã căn cứ vào tư liệu thư tịch Phật giáo tiếng Pali và sự phát triển của Phật giáo Đông Nam Á, phê phán lý thuyết Phật giáo không liên quan đến chính trị của Weber. Trần Thanh Hoàng chỉ ra rằng kinh điển Phật giáo đã hàm chứa nhiều nội dung bàn về vấn đề xã hội và chính trị, nó không chỉ có thể ứng dụng với xã hội cổ đại và chính trị quân chủ, mà còn có thể ứng dụng vào thế giới hiện đại và chính trị dân chủ⁽⁴⁾. Ông còn phân tích tác động qua lại giữa Phật giáo Đông Nam Á thế kỷ XX với phong trào đấu tranh giành độc lập dân tộc và chống chủ nghĩa thực dân. Có học giả đã khảo sát quan niệm chính trị học của Asoka (A Dục vương) và Nagarjuna (Long Thọ) trong lịch sử Phật giáo, như Rober Thurman đã nghiên cứu cái mà

ông gọi là “Nguyên lý thao tác chính trị khai ngộ” (Operative principles of the politics of enlightenment) của Asoka. A. L. Basham cũng đề cập việc A Dục vương từng sáng tạo ra “Thần thoại của sức mạnh” đưa Phật giáo hội nhập chính trị⁽⁵⁾. Điều thú vị là, trong diễn biến lịch sử truyền thống và cận đại của mối quan hệ Phật giáo với chính trị xã hội Á Đông, chúng ta cũng dễ dàng phát hiện ra sự “hữu duyên” giữa Phật giáo và chính trị.

Phật giáo truyền vào Trung Quốc, trải qua diễn biến phức tạp của quá trình Trung Quốc hoá, một mặt quan trọng của quá trình này, theo kết luận nghiên cứu của các học giả, là “Trung Quốc hóa trên phương diện chính trị” (sinicized politically)⁽⁶⁾. Từ cuối nhà Thanh trở đi, sự kết hợp giữa Phật giáo với tầng lớp trí thức bác học tạo thành một luồng gió. Về điểm này Lương Khải Siêu đã thuyết giải rõ ràng trong hai tác phẩm *Khái luận học thuật thời đại Thanh* và *Gần ba trăm năm Lịch sử Học thuật* của ông. Thái độ của tầng lớp trí thức cuối đời nhà Thanh đối với Phật giáo chính là lập trường “Phật giáo ứng dụng”, nói một cách cụ thể, loại thái độ thực dụng chủ nghĩa này liên quan tới ý hướng cải cách chính trị mãnh liệt của họ. Quan tâm của họ đối với Phật giáo hoàn toàn không bắt đầu từ bản thân quan niệm giá trị và tri thức Phật giáo, mà là ở một số nhân tố trong quan niệm Phật giáo có thể được kích hoạt hoặc tái giải thích thành chức năng chính trị, vì thế Phật giáo được lý giải và giải thích theo chiều hướng tại thế, mà không phải là siêu thế. Với họ, Phật giáo không chỉ giới hạn ở truyền thống tự tu trong rừng núi, mà đã hoà nhập vào “tư tưởng chính trị Trung Quốc Cận đại”, trở thành một bộ phận của tư tưởng chính trị thời đại có thể giúp ích giải phóng dân tộc

lúc đó⁽⁷⁾. Đó là điều Lương Khải Siêu đã nói, bao gồm quan niệm “chỉ dụng” cải cách, “mượn kinh điển trước tác để tô điểm luận thuyết chính trị”⁽⁸⁾. Phương pháp nhờ Phật giáo để bàn chính trị này, một mặt là do tầng lớp trí thức cải cách chịu ảnh hưởng của Lương Khải Siêu, Khang Hữu Vi đã truyền vào kinh học tân văn, làm phương thức thảo luận kinh điển, lời ít nghĩa nhiều để bình luận thời sự. Mặt khác họ cũng chịu ảnh hưởng bởi luồng gió quan niệm “cải cách tôn giáo” từ Phương Tây thổi tới. Lương Khải Siêu đã dẫn lời của Tưởng Phương Thần rồi phát huy thêm rằng: “Ánh sáng ban mai của Âu Châu cận đại phát ra từ hai trào lưu lớn, một là: Tư tưởng Hi- La phục sinh, tức Văn hoá phục hưng; hai là: Cơ Đốc giáo nguyên thủy phục sinh, tức “cải cách tôn giáo”. Vận hội mới của nước ta (TQ), cũng nên mở ra hai con đường; Một là phương diện tình cảm, tức văn học mới và mỹ thuật mới; Hai là phương diện lí trí, tức Phật giáo mới”⁽⁹⁾.

Nội hàm chính trị mà tầng lớp trí thức cuối Thanh đã dành cho loại “Phật giáo mới”, ngoài đạo đức mang tính cách mạng như “dũng khí”, “lòng tin”, “hi vọng” và “vô úy” ra, chính là quan niệm “tự do”, “nhân quyền” và “bình đẳng” mà phong trào ánh sáng Phương Tây đề cao. Đặc biệt là quan niệm “bình đẳng” trong Phật giáo được giải thích thành cơ sở của nền chính trị dân chủ mang tính hiện đại chống lại chuyên chế chủ nghĩa. Như trong bài *Bàn về quan hệ giữa Phật giáo và Chính trị*, Lương Khải Siêu đã giải thích tín ngưỡng Phật giáo là “bình đẳng và không có sự khác biệt”, và chỉ ra: quan niệm “người người đều bình đẳng với Phật” là nguồn tư tưởng quét sạch “chính thể chuyên chế”, kiến lập “chính thể lập hiến”. Cho đến thời kì Dân quốc, trong

Diễn văn chào mừng Hội Phật giáo, ông còn dùng Phật pháp để thuyết minh quan niệm chính trị của dân chủ cộng hoà, cho rằng muốn hiểu chế độ dân chủ, “không hiểu sâu Phật pháp thì không thể nói cái bản lai của nó”⁽¹⁰⁾. Thêm nữa, Tống Thử cũng phê bình luận điểm Phật giáo là nguyên nhân làm cho Ấn Độ suy yếu, cho rằng Phật giáo “lấy quý tộc làm mục tiêu giảng giải bình đẳng” hoàn toàn khác với với “quan hệ giữa bốn đẳng cấp Balamôn”, nó sẵn mang ý nghĩa chính trị cận đại⁽¹¹⁾. Ở Chương Thái Viêm, Phật pháp “rốt cuộc không thể tách rời Thế gian pháp”. Ông cho rằng, việc ứng thế của Phật giáo, chẳng khác biệt gì với Lão-Trang, trong thế gian Pháp “chẳng qua là hai chữ bình đẳng”. Trong *Nhân vô ngã luận*, ông cũng nhắc đến “có thể chứng minh Vô ngã và thế gian từ đầu đã có cái bình đẳng đó”⁽¹²⁾. Ngoài ra, Thích Tông Ngưỡng và Thích Ký Thiên trong giới tăng lữ cuối nhà Thanh cũng đều dùng vô thần luận Phật giáo và “hành bình đẳng giáo” làm nguyên lí chính trị theo giải thích của Phật giáo, đặt nó lên trên ý niệm chính trị của dân chủ cộng hoà⁽¹³⁾. Nếu liên hệ đến nền dân chủ cộng hoà với phương hướng chính trị đánh đổ thống trị Mãn tộc mà phong trào Phật giáo cuối Thanh ủng hộ, thì cuộc vận động tư tưởng chính trị này của Phật giáo nổ ra vào cuối thế kỉ XIX đầu thế kỉ XX đồng thời với việc áp dụng quan niệm của phong trào ánh sáng Phương Tây để xây dựng nhà nước lí tưởng có nền chính trị Phật giáo hoá mang tính hiện đại, rồi nhân tiện mang luôn cả khuynh hướng dân tộc chủ nghĩa. Không dừng lại ở đó, nhân tố dân tộc chủ nghĩa này thực ra cũng ít nhiều bộc lộ khi sau này họ bàn về *tri thức Phật học*. Có học giả cho rằng, Duy Thức học mà Chương Thái Viêm đã bàn tới, đã kết

hợp cả “Dân tộc chủ nghĩa của Trung Quốc cận đại”⁽¹⁴⁾.

Có được ngọn nguồn cơ bản này, chúng ta sẽ tương đối thuận tiện khi tiến hành phân tích sự tiếp nối và phát huy về mặt chính trị liên quan đến quan niệm Phật giáo của phong trào Phật giáo Nhân gian do Thái Hư lãnh đạo. Thời gian và hoàn cảnh thay đổi, tư tưởng của phong trào Phật giáo trong xử lý mối quan hệ giữa Phật giáo và chính trị cũng có bước phát triển mới. Đặc biệt là nếu đặt vấn đề này vào góc độ so sánh để tìm hiểu thêm, tức là so sánh với một dẫn chứng gần như phát sinh cùng thời gian ở Nhật Bản, một truyền thống Phật giáo khác của Đông Á, thì không những có lợi thêm cho chúng ta mà quan trọng hơn nữa là khi so sánh các nền truyền thống tương tự nhau, chúng ta sẽ thể hiện được mặt phức tạp của vấn đề, việc lựa chọn dẫn chứng ở bài này tuy có một số ngẫu nhiên nhưng lại có ý nghĩa tương đối điển hình.

III. KẾ HOẠCH MANG TÍNH HIỆN ĐẠI CỦA SỰ “THÍCH ỨNG”: PHẬT GIÁO NHÂN GIAN CỦA THÁI HƯ VÀ QUAN NIỆM CHÍNH TRỊ CỦA NÓ

Sự nối tiếp về mặt chính trị trong quan niệm Phật giáo của Phong trào Phật giáo Nhân gian do Thái Hư lãnh đạo, tuy chịu ảnh hưởng của chính trị luận cách mạng “Phật giáo ứng dụng”, nhưng hoàn toàn không thoát li hẳn như các học giả cách mạng thời kì đầu, mà lại chú ý đến ngọn nguồn vốn có của tri thức Phật giáo. Tuy Thái Hư bàn về mối quan hệ giữa Phật giáo với chính trị ở lĩnh vực tương đối rộng, từ cục diện chính trị và khốn cảnh hiện thực trong nước, thế giới đến ý nghĩa và loại hình của cách mạng, thậm chí còn đề cập đến cơ sở triết học siêu hình của chế độ chính trị⁽¹⁵⁾, v.v... Rõ

ràng ông tương đối phóng khoáng khi bàn về vấn đề Phật giáo với chính trị. Nhưng cần chú ý rằng những thảo luận về tất cả vấn đề này đều bị quy vào lập trường lấy Phật giáo làm bản vị. Cho nên, khi những người như Thái Hư lấy “khế cơ” làm nguyên tắc để “dung quán” trào lưu tư tưởng mang tính hiện đại, chúng ta cần ý thức rằng họ có điều kiện để tiếp nhận tính hiện đại. Như Thái Hư nói trong *Tân dữ dung quán (Dung quán với cái mới)*: “ôm trọn quan niệm Phật giáo là trung tâm, để quán sát mọi cái mới về kinh tế, chính trị, giáo dục, văn nghệ, khoa học, triết học và các nền văn hoá thuộc hiện đại. Không thể lấy chúng làm đối tượng hoặc công cụ phát dương để Phật giáo phê bình”⁽¹⁶⁾. Lập trường nước đôi vừa ứng biến vừa hộ giáo này giúp cho Phật giáo nhân gian của Thái Hư đã không giống với việc chủ nghĩa cấp tiến đương thời tiếp nhận toàn diện tính hiện đại Phương Tây, cũng khác với việc chủ nghĩa bảo thủ cực đoan đương thời chỉ trích tính hiện đại.

Từ sự du di bất định trong nghị luận chính trị của Thái Hư, chúng ta có thể cảm nhận được những cấp bách mà ông gặp phải trong việc “thích ứng” giữa truyền thống với hiện đại. Như phần lớn nghị luận chính trị của Thái Hư là đồng cảm hoặc ủng hộ quan niệm tự do, bình đẳng của chính trị dân chủ hiện đại của Phương Tây, và có ý đồ đem Phật giáo giải thích thành “căn cứ cho bình đẳng chính trị” của nền dân chủ. Ông cho rằng, tự do, bình đẳng đều là sản phẩm của “văn minh cận đại”, còn “Phật là bậc Chính giác vạn hữu chân tướng đạt được tự do bình đẳng, cho nên văn minh cận đại nên lấy Phật làm cơ sở”, đạt tới con đường tự do, bình đẳng, cũng cần “tài hành lực độ” mà thành công⁽¹⁷⁾. Thậm chí

đối với cải cách chế độ tăng già, ông cũng có suy nghĩ sung mãn về loại dân chủ chủ nghĩa này⁽¹⁸⁾, được lí giải là tồn tại một mối liên hệ tự nhiên với chính trị dân chủ hiện đại. Tục Thanh trong cuốn *Tinh thần chân chính cứu quốc, cứu giáo, cứu thế của Thái Hư Đại sư* đã chỉ ra, thói xấu của chế độ tăng già truyền thống là ở chỗ “bảo lưu loại tác phong chuyên chế từ thời đại đế chế để lại”, cho nên cần phải thuận theo “diễn biến trào lưu”, cách tân chế độ cũ⁽¹⁹⁾. Dễ dàng nhận thấy cải cách chế độ tăng già đã được gắn cho ý nghĩa của chính trị học. Điều thú vị là, Thái Hư có lúc không đủ lòng tin vào chính trị hiện đại. Trong một lần bàn luận về chế độ chính trị, ông đã phát biểu một đoạn văn có ý vị sâu xa về việc nên chăng lấy chính trị dân chủ Phương Tây thay thế chính trị chuyên chế vốn có của Trung Quốc. Ý của ông là, “Trung Quốc từng có chính trị thuần mỹ, chẳng hạn như chính thể chuyên chế, cũng là một loại chính trị, có thể nói là nó phát triển đến cực điểm ở Trung Quốc”, nhưng gần đây tệ đoan đầy rẫy, mới trở nên không được trọng dụng, chính trị của Trung Quốc giới về “điều tiết dân tình, rậm rạp theo đúng Đạo” (Đạo: vương đạo. ND), cho nên “chính thể chuyên chế thống trị mấy nghìn năm, thường cho thấy thái bình thịnh thế”. Còn chính trị dân chủ Phương Tây, không sát với tình người, ở đâu cũng dùng pháp luật gò bó nhân dân, “không cho lấy một chút tự do”. Ông cho rằng bức tường “dùng pháp luật hạn chế tự do” này hoàn toàn không phải là phương pháp giải quyết căn bản⁽²⁰⁾. Trong *Bổ Tát và Chính trị* viết năm 1941, ông lại lí giải nền chính trị lí tưởng là tương tự như “chính trị triết nhân” của Platon và “chính trị thánh vương” vốn có của Trung Quốc⁽²¹⁾. Nhưng trong *Chế độ chính trị*

quần chúng và tăng chế Phật giáo công bố năm 1943, ông lại phê bình thánh chế truyền thống của Trung Quốc “nặng về gia tộc” và không tránh khỏi việc khiến cho con người tham sinh, sống cầu thả, làm cho quá trình hiện đại hoá của Trung Quốc đi đến tụt hậu⁽²²⁾.

Về vấn đề Tăng già tham chính, thuyết pháp của Thái Hư cũng có điều chỉnh theo từng thời kì. Tháng 10 năm 1930, trong bài diễn văn phát biểu tại Giáo hội Phật giáo Tú Xuyên với tựa đề *Xây dựng Phật giáo Trung Quốc thích ứng với thời đại*, ông đề xuất Phật giáo nên tùy theo trào lưu hiện đại, “cải biến phương pháp xử thế cũ để nhằm sinh tồn phát triển”, tích cực chủ trương tăng chúng Phật giáo tổ chức giáo đoàn đại biểu cho Phật giáo tham gia chính trị⁽²³⁾. Đến năm 1946, ban đầu Thái Hư còn có ý tổ chức chính đảng, và phê bình quan niệm tăng nhân xuất thế, không nên tham chính, là “luận điệu không hợp trào lưu thời đại”⁽²⁴⁾. Thậm chí tổ chức ra *Giác Quần Xã* (觉群社) có tổ chức chính trị Phật giáo, và khi khởi động “đa tư dị nghị”, ông bắt đầu mềm dẻo hoá lập trường tăng nhân tham chính. Trong *Tăng già và Chính trị*, ông đề xuất nguyên tắc chính trị “cố vấn chính trị mà không làm chính trị”. Một năm sau đó, ông lại đưa ra khẩu hiệu “Phật giáo không cần tổ chức đảng phái”, rõ ràng ông cân nhắc nhiều hơn đến việc Tăng già tham chính⁽²⁵⁾.

Tính bất ổn định trong nghị luận chính trị của Thái Hư, thực ra cho thấy ông vẫn mắc mớ với vấn đề tính hiện đại, sự cấp bách và khó khăn giữa truyền thống và hiện đại, siêu thế và nhập thế. Sự cấp bách của kế hoạch “Thích ứng” đối, thực tế cũng bắt nguồn từ thời cuộc. Phong trào Phật giáo Nhân gian của Thái

Hư gặp phải thời điểm mấu chốt nhất của cuộc vận động mang tính hiện đại của Trung Quốc, cũng là thời kì giao thoa phức tạp nhất⁽²⁶⁾. Đặc biệt những bài viết ca ngợi chủ nghĩa hiện đại trải qua phong trào văn hoá mới Ngũ Tứ, với phù hiệu mang tính hiện đại và quan niệm tự do dân chủ mà nó mang theo, trải qua quá trình không ngừng bị “Thánh điển hoá” (canonization) đã trở thành một dạng “thánh linh chính trị” (political charisma) trong giới tư tưởng⁽²⁷⁾. Thái Hư chịu ảnh hưởng sâu sắc của tinh thần Ngũ Tứ. Trong năm thứ hai của thời kì Ngũ Tứ đã sáng lập tạp chí *Hải Triều Âm*, hi vọng lấy Phật pháp Đại thừa thuận ứng theo “sự ra đời của trào lưu tư tưởng mới”. Ông lấy Phật học làm bản vị, tích cực tham gia tranh luận về các vấn đề trong giới văn hoá tư tưởng đương thời⁽²⁸⁾. Một mặt, ông cần tiếp nhận câu chữ mang tính hiện đại vốn đã được quyền uy hoá đó, đồng thời suy nghĩ thêm ở góc độ hộ giáo, đối với các nguồn mang tính hiện đại, ông lại càng cần phải thận trọng đưa vào tri thức và lập trường Phật giáo để tiến hành “giải nghĩa”. Đây chính là “cái mới của bản vị Phật giáo Trung Hoa” mà ông nói trong sách *Tân dữ dụng quán*. Như đối với *Tiến hoá luận* thịnh hành lúc bấy giờ, ông đã tỏ ra tiếp nhận một cách cẩn thận⁽²⁹⁾. Cho dù về mặt lí luận, Thái Hư luôn dùng quan niệm Phật giáo làm bản vị để luận thuyết các vấn đề mang tính hiện đại, nhưng còn tương đối chung chung, việc tìm ra phương thức luận chứng cụ thể đã khiến ông chưa lường hết được tính phức tạp của bản thân vấn đề mà ông xử lí. Như: *công bằng* trong chính trị và *công bằng* trong tôn giáo hoàn toàn không tương đồng về mặt khái niệm như Weber đã phân tích, chính trị rốt cuộc dựa quan hệ quyền lực, mà không phải là

“chính nghĩa” ở phương diện lí luận. Còn tôn giáo vốn mang tính cứu chuộc, bản chất của nó tự nhiên sẽ là “phi chính trị hoặc phản chính trị”, nguyên tắc của nó thậm chí đã vui vẻ thừa nhận tính tự chủ của trật tự thế tục⁽³⁰⁾. Thái Hư thường bàn về vấn đề tự do, trong tác phẩm *Quan niệm lịch sử về tự do* mà ông rất tâm đắc, ông khảo sát sơ lược về quan niệm tự do của lịch sử trong và ngoài nước, rồi nhận định rằng phong trào tự do chủ nghĩa không thể thành công một cách chân chính ở chủ nghĩa Đế quốc Phương Tây, cần phải kinh qua giáo dục tự do bằng thuyết *tâm tính* của Phật giáo, mới có thể thực hiện chân chính sự tự do của chính trị xã hội. Ông hoàn toàn chưa ý thức rằng, nguyên tắc đơn giản đó còn chưa phân rõ như hai định nghĩa khác nhau về “tự do” mà nhà tư tưởng cánh tả của Nhật bản Hirata Seikou đưa ra khi phê phán Phật giáo Thiên tông Nhật Bản. Seiko chủ trương “tự do” của Thiên là “tự do thoát tục” (desecularized freedom), còn “tự do” của chính trị là “tự do thế tục” (secular freedom). Seikou cho rằng, đây là hai loại tự do hoàn toàn khác nhau về tính chất và phương hướng. Tự do của Thiên không thể mang cái tự do của chính trị và xã hội, tự do thế tục thì cần trải qua cách mạng kiểu nước Mỹ và nước Pháp mới có thể đạt được⁽³¹⁾. Cho nên khi Thái Hư lấy quan niệm Đại Thừa của Bồ Tát kiến lập “Đạo đức mới” cho chính trị xã hội, Phật giáo hoá tất cả mọi vấn đề, như xem Bồ Tát là “nhà đạo đức của xã hội cải lương”, “đem Phật giáo thực hành trong nhân gian”, thậm chí thiết kế ra “cõi Tịnh độ Nhân gian” tương tự chủ nghĩa xã hội không tưởng⁽³²⁾, những ý đồ quá ư lí tưởng này, trong thực tế thường bị công kích cả hai mặt.

Từ phương diện chế độ để phân tích, Hiến pháp Dân quốc xác định rõ ràng

chính trị - tôn giáo phân li đã mang lại cho tín ngưỡng tôn giáo sự tự do hợp pháp, nhưng tính hiện đại Trung Quốc là “tính hiện đại chưa hoàn thiện”. Ảnh hưởng của phong trào thể tục hoá mà hiện đại hoá mang lại đối với xã hội Trung Quốc trên thực tế biểu hiện ở hai mặt. Một mặt, chế độ hiện đại mang lại cho tôn giáo nhiều không gian tự do hơn, nhưng đồng thời hiện đại hoá Trung quốc lại bị giải thích một cách đơn giản rằng nó phản đối ngẫu tượng và mọi triết học siêu hình, những truyền thống vốn thiếu tính thực dụng. Nó thường đi đôi với các phong trào phản tôn giáo như sử dụng chùa miếu mở trường học xảy ra ở khắp nơi trên cả nước. Vậy là, xét từ sự tranh biện Phật giáo lúc bấy giờ đang “hiện tồn” không chỉ tư duy về mặt giá trị, mà là cái “xã hội đang cần”, chúng ta có thể cảm nhận một cách mãnh liệt được sự khó xử về kế hoạch mang tính hiện đại của Phật giáo mà Phong trào Phật giáo Nhân gian của Thái Hư gặp phải.

Nghiên cứu của nhiều học giả cho thấy, từ cuối thế kỉ XVIII trở đi, chủ nghĩa hiện đại và chủ nghĩa dân tộc trở thành chủ đề quan trọng nhất trong lịch sử. Đối với Phật giáo Châu Á, chủ nghĩa dân tộc của thực dân đã trở thành nội dung mà Phật giáo ứng dụng quan tâm. Phật giáo không chỉ giúp cho Châu Á dưới hệ tham chiếu lớn mạnh ở Phương Tây, tự xác định vị trí dân tộc và thân phận mình (sense of identity), và còn có thể đề kháng lại sự thâm nhập của văn hoá Phương Tây⁽³³⁾. Nhưng cần nhận ra rằng, sự kết hợp giữa tính hiện đại và chủ nghĩa dân tộc, trong những bối cảnh văn hoá khác nhau, lại thể hiện ra những hình thái hết sức phức tạp khác nhau. Trung Quốc và Nhật Bản cùng có truyền

thống Phật giáo Đông Á, thì sự kết hợp giữa Phật giáo và chính trị liên quan đến tính hiện đại và chủ nghĩa dân tộc lại tương đối khác nhau. Trở lại với lập trường của Phật giáo Nhân gian do Thái Hư lãnh đạo, họ dành sự khẳng định cao độ cho nguyên tắc lập quốc chủ nghĩa Tam dân do Tôn Trung Sơn sáng lập, coi đó là chế độ nhà nước mang tính hiện đại lí tưởng nhất. Từ quan niệm dân chủ tự do hiện đại và tín ngưỡng Phật giáo, Thái Hư đã đặc biệt biện hộ cho “chủ nghĩa dân quyền”. Ông cho rằng loại chính trị tự do cá nhân “có thể bỏ cái xấu chọn cái tốt”, thì chỉ có nguyên tắc *dân quyền* của chủ nghĩa Tam dân⁽³⁴⁾. Trong *Căn cứ của quan niệm quốc gia trong Vũ trụ quan. Dân quốc và Phật giáo*, ông còn tỏ ý từ góc độ ý nghĩa của vũ trụ quan triết học giải thích nguyên nhân và phương thức thành lập nhà nước, cho rằng chỉ có vũ trụ quan Phật giáo mới có thể kiến lập nên “nhà nước dân trị chân chính, và chủ nghĩa Tam dân chính là biểu hiện cụ thể của loại hình nhà nước này”, cho nên ông kết luận: “Trung Hoa Dân quốc là nhà nước của chủ nghĩa Tam dân, tức là chính trị dân quyền, cũng chính là thích hợp với tôn giáo của Thích Ca Mâu Ni với vũ trụ quan *nhân duyên*”⁽³⁵⁾. Dân quốc đã thành lập, sự chấp nhận quốc thể Dân quốc của Phật giáo Nhân gian hoàn toàn không trực tiếp đi đến diễn đạt chủ nghĩa dân tộc một cách mạnh mẽ. Họ tìm hiểu về chính trị mang tính hiện đại mà hoàn toàn không suy nghĩ đến ý đồ giải phóng dân tộc. Ngoại trừ vào thời kì đặc thù, việc suy xét vấn đề dân tộc sẽ được đặt lên. Như vào thời kì Cách mạng Quốc dân, họ định nghĩa luận đề chủ nghĩa dân tộc bằng luận đề phản đế quốc và trùm quân phiệt; thời kì kháng Nhật, việc này lại biểu hiện là phương thức của Phật

giáo hộ quốc cứu dân để “phục vụ quốc gia”⁽³⁶⁾. Luận đề chủ nghĩa dân tộc tuy giành được sự khẳng định thông thường, nhưng trong luận thuyết của Phật giáo Nhân gian về tính hiện đại, nó không hoàn toàn giống với những giá trị mang tính hiện đại như *tự do, dân chủ*, nó không được đề cập một cách quan trọng hoá mà được xử lý một cách có điều tiết. Đặc biệt là khi chủ nghĩa dân tộc đó bị gán cho một cách giải thích: là một loại Phật giáo “vô ngã chủ nghĩa”, thì chủ nghĩa dân tộc liền trở thành một khái niệm hoà bình và phi bạo lực, bởi vì cái “tha lực” thôi thúc mà chủ nghĩa dân tộc “tự ngã kiến tạo” dựa vào để tồn tại đã bị tiêu tan⁽³⁷⁾. Khi thảo luận chủ nghĩa Tam dân, Thái Hư đã kịch liệt phê phán chủ nghĩa dân tộc, cho rằng chủ nghĩa dân tộc nói thái quá, dễ đi vào khuynh hướng chủ nghĩa quốc gia. Ông hình như ý thức đến một mối nguy hiểm tiềm ẩn nào đó mà chủ nghĩa dân tộc tạo thành đối với nguyên tắc tự do. Xét theo thuyết “phân biệt về các loại hình chủ nghĩa dân tộc khác nhau” của Herace B. Davis, chủ

nghĩa dân tộc mà Phật giáo Nhân gian Trung Quốc kiên định là loại “chủ nghĩa dân tộc kiểu Ánh Sáng”. Ông cho rằng tuy loại chủ nghĩa dân tộc này ở ý nghĩa nhất định nào đó có mang hình thức chống chủ nghĩa thực dân, và do không thường xuyên nhất trí với điều kiện của bước tiến lịch sử trong việc giữ vững tư tưởng truyền thống, hai khó khăn mang tính hiện thực này “là xem chủ nghĩa dân tộc là một loại vận động của lí tính, thế tục và hiện đại hay là nhân tố dân tộc độc đáo”⁽³⁸⁾. Giữa nội bộ chủ nghĩa dân tộc và tính hiện đại, những người như Thái Hư cuối cùng lựa chọn sẽ là vấn đề lí tính và tính hiện đại. Có nghĩa là mối nguy hiểm của chủ nghĩa dân tộc mà Phật giáo Nhân gian Trung Quốc đã cảnh tỉnh trong phong trào chính trị mang tính hiện đại, cũng phát sinh trong luận thuyết chính trị của Phật giáo Nhật Bản hiện đại.

(Còn tiếp)

Người dịch: Trần Anh Đào
Viện Nghiên cứu Tôn giáo

Chú thích:

1. Những thảo luận về vấn đề có liên quan có thể tham khảo Ken Jones, *The Social Face of Buddhism: An Approach to Political and Social Activism*, Wisdom, 1992. Rita Gross, *Buddhism After Patriarchy: A feminist History, Analysis, and Reconstruction of Buddhism*, State Univ. Of New York Press, 1993. Pred Eppsteiner, ed., *The Path of Compassion: Writings on Socially Engaged Buddhism*, Paradax Press, 1988. Christopher S. Queen, Sallie B. King, ed., *Engaged Buddhism: Buddhist Liberation Movements in Asia*, State University of New York Press, 1996. Sulak Sivaraska, *A Socially Engaged Buddhism, Thai Inte-religious Commission of Development*, 1998. Sulak Sivaraska, *Loyalty Demands Dissent: Autobiography of an Engaged Buddhist*, Parrallax Press, 1998. Kenneth Kraft, *The Wheel of Engaged Buddhism: the Map of the Path*, weatherhill, 1999. Christopher S. Queen, *Engaged Buddhism*. Chales S. Prebish, Martin Baumann, ed., *Westward Dharma: Buddhism Beyond Asia*, University of California Press, 2002; Chales S. Prebish, and Danien Keown, ed., *Action Dharma: New Studies in Engaged Buddhism*, Routledge Curzon, 2003. Trong những luận đề được thảo luận này, tác phẩm liên quan đến Phật giáo Đông Á không đầy đủ lắm, đặc biệt là phong trào Phật giáo Nhân gian Trung Quốc, chỉ có Từ tế Đài Loan và Phật Quang Sơn được đề cập sơ lược.
2. Tham khảo David W. Chappell, *Engaged Buddhism in a Global Society: Who is Being Liberated? Socially Engaged Buddhism for the New Millennium: Essay in honor of the Ven. Phra Dhammapitaka on his 60th Birthday anniversary*, Sathirakose nagapradipa Foundation and Foundation for Children, 1999. Chappel coi “Phật giáo Nhập thế” là một loại phong trào Phật giáo, và đã luận thuật rõ ràng về luận đề, đặc điểm và phạm vi của “Phật giáo Nhập thế”, cho dù trong bài viết ông đề cập qua loa đến tăng đoàn Phật giáo của Pháp sư Chứng Nghiêm của Đài Loan, xếp bà vào phong trào Phật giáo mới, nhưng phần lớn học giả Phương Tây bàn

về luận đề “Phật giáo Nhập thế” đều chưa tiến hành thảo luận nghiêm túc phong trào Phật giáo Nhân gian cận hiện đại Trung Quốc. Vì vậy, bài này khi lấy truyền thống Phật giáo Đông Á làm dân chứng phản tích, chính là hi vọng bổ sung thêm cho những thảo luận về “Phật giáo Nhập thế”.

3. Marx Weber. *The Religion of Indian*. New York: Free Press, 1958, p.213; *The Sociology of Religion*. Boston: Beacon Press, 1963, p.267, 276.

4. Trần Thanh Hoàng. *Buddhism and Politics In Southeast Asia*, Claremont Graduate School and University Center Ph. D., 1970, p.11.

5. Robert Thurman phân các nguyên tắc chính trị của A Dục vương thành năm điểm gồm: Thuyết Siêu việt của Cả thể, Phi bạo lực, nhấn mạnh Giáo hoá và Thuyết đa nguyên tôn giáo, Chính trị Phúc lợi từ bi, xoá bỏ Trung tâm hoá của Chính trị. Trong *Guidelines for Buddhist Social Activism Based on Nagarjuna's Jewel Garland of Royal Counsels*, ông còn dựa vào những nguyên tắc này, khảo sát quan niệm Chính trị học của Long Thọ. Về quan điểm của A.L. Basham, xem *Asoka and Buddhism: a Re-examination*. Trên đây đều chuyển dẫn từ Ken John. *The Social Face of Buddhism: An Approach to political and Social Activism*, p. 227-230.

6. Kenneth K. S. Chen. *The Chinese Transformation of Buddhism*, Princeton University Press, 1973, p. 214.

7. Chan Sin- Wai. *Buddhism in Late Ching Political Thought*. The Chinese University Press, 1985, p. 8.

8. Lương Khải Siêu. *Khái Luận học thuật thời đại Thanh*, xem: *Dân quốc tùng thư*, Thiên thứ nhất (6), tr. 11.

9. Lương Khải Siêu. Sdd., tr. 167.

10. Lương Khải Siêu *Triết học Tư tưởng luận văn tuyển*, Bắc Kinh Đại học xuất bản xã, 1984.

11. Tống Thử. *Tống Thử tập*, Quyển Thượng, Trung Hoa thư cục, 1993, tr. 568.

12. Xem: *Chương Thái Viêm tập*, Trung Quốc Xã hội xuất bản xã, 1995, tr. 14, 61.

13. Thích Ký Thiên. *Bát chỉ Dẫn dà thi văn tập*, Nhạc Lộ thư xã, 1984, tr. 523.

14. Chan Sin- Wai. *Buddhism in Late Ching Political Thought*, The Chinese University Press, 1985, p. 148.

15. Xem: *Thái Hư Đại Sư toàn tập*, quyển 44. Ủy ban xuất bản Thái Hư Đại Sư, 1955.

16. Sdd., quyển 2.

17. Thái Hư. *Để chế vu Thán Dân chủ vu Phật chi căn cứ*, *Hải Triều Âm văn khố*, thiên thứ 1, Phật Học thư cục, 1930.

18. Như trong cuốn *Thiền Tông đời Đường và trào lưu tư tưởng xã hội Thái Hư* soạn năm 1920, đã nói đến để thích ứng với hình thế mới, cần xem xét kỹ bài *Chính lý chế độ tăng già*.

19. Xem: *Thái Hư Đại Sư kỷ niệm tập*. Hội Đồng học, Viện giáo lí Hán Tạng, 1947.

20. Thái Hư: *Bàn về Học thuật và Chính trị Đông Tây*, *Hải Triều Âm văn khố*, Thiên thứ nhất.

21. *Thái Hư Đại Sư toàn tập Quyển 23*.

22. Sdd., quyển 13.

23. Sdd., quyển 35.

24. Xem: Hà Kiến Minh. *Thích ứng Cận đại của Quan niệm Phật giáo*, Quảng Đông nhân dân xuất bản xã, 1998, tr. 284.

25. Xem: *Thái Hư Đại Sư niên phổ*, tr. 522-527; *Thái Hư Đại Sư toàn tập*, quyển 35.

26. Học giả Phương Tây cho rằng thời kì chốt yếu nhất trong việc luận bản tính hiện đại của Trung Quốc là 13 năm cuối cùng của nhà Thanh và thời kì Vận động Ngũ Tứ 1910 – 1930. Xem: Milena Dolezelova-Velingerova, ed., *The Appropriation of cultural Capital: China's May Fourth Project*, Harvard University Press, 2002, “introduction”.

27. Xem: Rudolf G. Wagner, *The Cannozaition of May Foruth*. Milena Dolezelova - Velingerova, ed., *The Appropriation of cultural Capital: China's May Fourth Project*, “introduction”.

28. Ví dụ, giữa ông với lãnh tụ phong trào văn hoá mới Ngũ Tứ như Hồ Thích, Trần Độc Tú từng diễn ra tranh biện, xem thêm: *Thái Hư Đại Sư niên phổ*, tr. 113.

29. Thái Hư đối với Tiến hoá Luận thịnh hành lúc bấy giờ, một mặt từ cao độ của Phật Pháp gọi nó là “còn thiên lệch mà chưa đủ viên mãn”, nhưng từ góc độ Thế pháp, thì nhận định đó là “đại thể tinh tú”, “thực sự là tập đại thành về chính - giáo học thuật kể từ khi cổ sử đến nay”, là “Cực uy Huyền tông”, có thể nói đó là sự thừa nhận tương đối cao của ông. Xem: *Luận Thiền diễn Tông*, *Hải Triều Âm văn khố*, thiên thứ nhất.

30. Marx Weber, *Kinh tế- Xã hội- Tôn giáo*, Marx Weber tuyển tập, Thượng Hải xã hội khoa học Xuất bản xã, 1997, tr. 204-213.
31. Xem: Hirata Seikou, *Zen Buddhist Attitudes to War*; James W. Heise, John C. Marando, ed., *Rude Awakenings: Zen, The Tokyo School, and the Question of nationalism*, University of Hawai'i Press, 1994.
32. Xem: Thái Hư, *Kiến thiết Phật giáo Nhân gian như thế nào, Thuyết Kiến thiết Tịnh độ Nhân gian*. Trong *Thái Hư Đại Sư toàn tập*, Quyển 47.
33. Ken John, *The Social Face of Buddhism: An Approach to political and Social Activism*, 234.
34. *Nhân quần Chính chế dữ Phật giáo Tăng chế*, Thái Hư Đại Sư toàn tập, quyển thứ 13.
35. Xem: *Thái Hư Đại Sư toàn tập*, Quyển 13.
36. Trương Đặc Sinh trong *Đảng viên và Phật hoá*, đã xem Cách mạng quốc dân là cuộc đấu phản Đế quốc chủ nghĩa và quân phiệt mai bán của chúng, và có ý định biện luận từ lập trường Phật giáo, xem Hải Triều Âm văn kho thiên thứ nhất; Hay trong thời kỳ kháng chiến, Thái Hư từng nhiều lần viết bài về thuyết hộ quốc, như năm 1938 ông phối hợp với *Cương lĩnh Kháng chiến kiến quốc* của Chính phủ phát biểu *Nhật nguyệt cũng giác ngộ chăng*; năm 1939 lại viết *Hộ quốc và Hộ thế của Phật giáo*, *Thành Phật giáo cứu thế và cách mạng cứu quốc*, v.v... Xem những ghi chép này ở *Thái Hư Đại Sư niên phổ*.
37. Huệ Đình trong *Quan hệ giữa Phật học với xã hội thời nay*, lấy Phật Pháp giải thích chủ nghĩa Tam dân. Điều thú vị là, ông cho rằng chủ nghĩa dân tộc và thuyết vô ngã của Phật giáo "không khác biệt nhau", ông lấy bản nguyên luận "đồng xuất nhất nguyên" mà Phật giáo chú trọng để loại bỏ sự phân biệt giữa các dân tộc, hình thức là thảo luận chủ nghĩa dân tộc, còn thực tế thì đã loại bỏ mất tính sâu sắc của vấn đề chủ nghĩa Dân tộc. Xem *Hải Triều Âm*, thiên thứ nhất.
38. Xem: Cha Tejī, *Chủ nghĩa dân tộc một vấn đề với tư cách là một khái niệm chính trị*; Xem: *Bình luận tư tưởng học thuật*, Nxb Cát Lâm, 2002.