

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

(tiếp theo và hết)

CUNG TUẤN*

IV. “TÍNH HIỆN ĐẠI CỦA SỰ PHẢN KHÁNG”: THIỀN NHẬT BẢN, TRƯỜNG PHÁI KYOTO VÀ CHỦ NGHĨA DÂN TỘC, CHỦ NGHĨA ĐẾ QUỐC THẾ KỈ XX

Gần như đồng thời, Phật giáo Nhật Bản láng giềng của Trung Quốc cũng phát sinh biến đổi sâu sắc. Cũng để ứng phó với áp lực và thử thách của tính hiện đại mang đến bởi phong trào Ánh Sáng Phương Tây, dòng chính của Phật giáo Nhật Bản - Thiên tông và các học giả thuộc trường phái Kyoto - học phái vốn dùng học thuyết Phật giáo xây dựng hệ thống triết học, cũng đã bước theo những con đường tương đối khác nhau trong việc giải quyết mối quan hệ giữa Phật giáo với chính trị. Từ trong truyền thống Phật giáo, họ đã học được cách miệt thị những thứ mang tính hiện đại của Phương Tây. Đặc biệt là cuối thời kì Minh Trị, Nhật Bản nhanh chóng hoàn thành cách mạng công nghiệp hoá, giúp cho thực lực của họ có thể hợp tác với rất nhiều quốc gia Châu Âu, và họ đã thắng lợi trong cuộc chiến tranh Trung- Nhật và Nhật - Nga, càng làm mạnh thêm sự khẳng định cao độ về tinh thần truyền thống của bản thân. Thế là, khi họ đang thử coi Phật giáo là trung tâm để đi đến hoàn thành không những sứ mệnh lịch sử Nhật Bản

mà còn “sứ mệnh lịch sử thế giới”, họ phải bất đắc dĩ lấy tư thế của người bảo thủ để đề kháng lại cái gọi là văn minh hiện đại. Chính trị hoá Phật giáo như thế đã trở thành đối kháng lại nguyên tắc văn minh mang tính hiện đại. Sự phản kháng lại tính hiện đại này làm thế nào để trong bối cảnh Đông Á đặc thù chuyển đổi thành lí luận chính trị Phật giáo mang nội dung chủ nghĩa dân tộc và “đế quốc chi đạo” mạnh mẽ, làm sao lại đồng thời vừa tiến hành phê phán tính hiện đại lại vừa thấm thấu vào thuyết ưu việt của văn hoá tinh thần Nhật Bản và cái mà Bernard Faure chỉ ra là “tương đối hiệu chiến” và “Thiên kiều đế quốc chủ nghĩa”? Đó là những luận đề rất đáng chú ý.

Giới học giả truyền thống khi nghiên cứu về Thiên học Nhật Bản Cận đại và trường phái Kyoto, một mặt chú trọng vào mặt nội tại của tư tưởng tôn giáo và triết học của hai phái này để quan sát họ giải quyết vấn đề văn minh Đông - Tây; Một mặt khác, thập niên 30 của thế kỉ XX trở đi, do ảnh hưởng của sự kiện Heidegger ở Phương Tây, Thiên Nhật Bản được giả định là *Thiên của sự siêu việt*

*. 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.

nhị nguyên thiện ác, và hàm ý chính trị đằng sau tư tưởng của các học giả và các nhà triết học phi chính trị đã bắt đầu gây được sự chú ý của các nhà nghiên cứu Nhật Bản và Phương Tây. Đặc biệt, Nhật Bản là vùng căn cứ chiến lược Phương Đông Thế chiến thứ hai, vấn đề quan hệ giữa Phật giáo với chủ nghĩa quân quốc bị đẩy lên phía trước, cũng liên đới đến việc thảo luận vấn đề tính hiện đại và chủ nghĩa dân tộc.

Khác với chủ nghĩa tư bản Phương Tây, hiện đại hoá của Nhật Bản có đầy đủ cái mà các học giả gọi là “Tính nhị trọng”, tức: một mặt là yêu cầu mới của chủ nghĩa tư bản và thị trường, mặt khác là sức phản hồi lớn mạnh từ văn hoá và truyền thống lịch sử, hình thành một loại hình xã hội có thể gọi là “sự phản kháng mang tính hiện đại”(reactionary modernity)⁽¹⁾. Loại mâu thuẫn được cấu thành bởi “tính đồng bộ của sự phi đồng bộ” giữa truyền thống và hiện đại này được biểu hiện ở Nhật Bản hiện đại thành một sự thôi thúc như thế này: tính hiện đại của hiện đại tìm cách rời xa lịch sử, nhưng lại dựa vào cách biểu đạt mang tính cụ thể và hoàn chỉnh của nền văn hoá và lịch sử lâu đời, để làm vật thay thế sự trừu tượng và những mảnh vỡ được tạo ra bởi tính hiện đại⁽²⁾. Thế là bản thân việc theo đuổi tính hiện đại liền hàm chứa cả nhân tố tự thân hoá giải và khắc phục. Sự mất cân bằng trong việc hiện đại hoá Nhật Bản nảy sinh trong mỗi cấp bách này, cuối cùng chuyển thành lời kêu gọi “khắc phục tính hiện đại” vào cuối thập niên 30 thế kỉ XX. Cụ thể là thông qua xây dựng một loại hồi ức về lịch sử và truyền thống, từ một loại diễn giải của văn hoá truyền thống và quan niệm thẩm mĩ của Phương Đông, để đấu tranh chống lại chính trị và trật tự xã hội hiện đại. Như có học giả chỉ ra, nền văn hoá chống chủ nghĩa hiện đại

này bắt nguồn một cách tự nhiên từ “sự trừu tượng của hình thái ý thức và xã hội”, dần dần, đồng thời cũng chuyển hoá một cách nội tại thành chủ nghĩa phát xít⁽³⁾.

Logic nội tại của hiện đại hoá Nhật Bản đã làm cho nhân tố chủ thể trong văn hoá của họ là Phật giáo không thể đi theo con đường “thích ứng” với tính hiện đại, họ giải thích tính hiện đại là sản phẩm của Phương Tây hoặc thuyết “Châu Âu trung tâm”, và cho rằng những quan niệm *tự do, dân chủ* mà chính trị hiện đại đề xướng đã đồng hành với sự bành trướng của chủ nghĩa đế quốc, biểu hiện thành sự xuống cấp của đạo đức. Giống như Leo Struss khi phê bình chủ nghĩa “hư vô” của nước Đức đã chỉ ra: Sự bất đồng với văn minh hiện đại xuất phát từ niềm tin như thế này: “xã hội mở cửa nhất thiết không can hệ đến đạo đức, nếu không muốn nói là phi đạo đức”⁽⁴⁾. Trong một hội nghị hết sức quan trọng trong lịch sử tư tưởng Nhật bản cận đại với chủ đề “Vượt qua, khắc phục Cận đại” (overcoming modernity), do các nhà phê bình, nhà tư tưởng, học giả, tác gia chủ yếu của Nhật Bản tổ chức vào tháng 7 năm 1942⁽⁵⁾, đại diện quan trọng của học phái Kyoto là Minamoto Ryoen phát biểu bài tham luận về mối quan hệ giữa tính Hiện đại với thuyết Châu Âu trung tâm,

1. Andrew Feenberg. *The Prolem of Modernity in the Philosophy Nishida, Rude Awakenings: Zen, The Kyoto School, and the Question of Nationalism*.

2. Harry Harrootunian. *Overcome by Modernity: History, Culture, and Community in Interwar Japan*, “preference”, Princeton University Press, 2000.

3. Harry Harrootunian. Sdd.

4. Leo Struss. *Hư vô chủ nghĩa của nước Đức*, xem: Lưu Tiểu Phong (chủ biên). *Leo Struss với triết học chính trị cổ điển*. Thượng Hải Tam liên, 2002.

5. Liên quan đến bối cảnh, luận đề và luận văn của hội nghị này, có thể tham khảo Minamoto Ryoen. *The Symposium on “Overcoming Modernity”*. *Rude Awakening: Zen, The Kyoto School, and the Question of Nationalism*.

phản đối việc lấy văn minh Châu Âu để định nghĩa tính hiện đại của toàn nhân loại. Ông cho rằng, “sự kiện hiện đại” bị giải thích đơn giản là “chuyên của Châu Âu”, quan niệm Châu Âu trung tâm đã tạo cho Nhật Bản một sự thật: văn hoá ngoại lai đã thâm nhập với thân phận “tiến bộ”. Ông chỉ ra rằng, muốn khắc phục thiên kiến này cần phải kiến lập lại ý thức bản ngã liên quan đến nhân tính, “xây dựng lại cơ sở thế giới quan”, và con đường giải quyết là quay về với thực tiễn “tôn giáo Phương Đông”, đặc biệt là triết học “chủ thể Không”(subjective nothingness) mà Phật giáo là cơ sở. Tức là thông qua khái niệm “tự do” hoàn toàn khác với “tự do” cá nhân chủ nghĩa của Phương Tây hiện đại, để tránh sự phân li giữa văn hoá và khoa học do tính hiện đại Phương Tây tạo ra. Một nhà sử học khác thuộc trường phái Kyoto là Hajime Tanabe lại giải thích cụ thể việc khắc phục tính hiện đại và thuyết Châu Âu trung tâm là “khắc phục dân chủ ở phương diện chính trị”, “khắc phục chủ nghĩa tư bản ở phương diện kinh tế”, “khắc phục chủ nghĩa tự do ở phương diện tư tưởng”⁽⁶⁾. Mất xích của sự kết hợp luận đề phê phán chủ nghĩa hiện đại với chống thuyết “Châu Âu trung tâm” là ở chỗ “tìm kiếm một con đường không phải là lấy Châu Âu mà là lấy Nhật Bản để giới định tính hiện đại”⁽⁷⁾. Thực tế này đã ám chỉ đằng sau việc phê phán tính hiện đại, là động hướng chủ nghĩa dân tộc của Nhật Bản.

Như Robert H. Sharf trong bài viết bàn về quan hệ giữa Thiên Nhật Bản hiện đại với chủ nghĩa dân tộc cho rằng, chủ nghĩa dân tộc chính là sản phẩm của tính hiện đại. Sự kiến lập “chủ nghĩa dân tộc tự thuật” luôn giữ lại một mối quan hệ biện chứng căng thẳng với cái “tha lực” ngoại quốc, tức là chỉ thông qua “tha

lực” được tưởng tượng ra, mới có thể hình thành ý thức đối với bản ngã. Giới học thuật Nhật Bản hoàn toàn không bằng lòng với những thắng lợi kiểu khoa học kỹ thuật hiện đại kia, họ hi vọng có một cách giải quyết tinh thần đối với vấn đề thuộc tính hiện đại, đây chính là nguyên nhân để tư tưởng “Thiên dân tộc chủ nghĩa” xuất hiện trong giới Phật giáo Nhật Bản⁽⁸⁾. Tai hại của vấn đề là ở chỗ, bất kể dùng phương thức như thế nào trở về với truyền thống mà họ nâng niu, họ hoàn toàn không biểu hiện ra một cách chân thực cái lí tưởng của truyền thống, mà là loại “lí tưởng của truyền thống” đang không ngừng được làm mới. Sharf chỉ ra, khác với Thiên truyền thống, thập niên 30 thế kỉ XX, Thiên học do Suzuki “chế tạo” ra, là thông qua phương thức mang tính ưu việt và độc nhất của văn hoá Nhật Bản, trở thành chủ nghĩa dân tộc “tàn khốc và phi chính nghĩa”⁽⁹⁾. Loại chủ nghĩa dân tộc này hoàn toàn không phải như Hirata Seikou nói khi biện hộ cho Phật giáo Thiên Nhật Bản hiện đại, là bắt nguồn từ sự không hiểu biết của các vị Thiên giả về tri thức thế giới mà lại “thừa nhận một cách vô tri chủ nghĩa dân tộc hẹp hòi”⁽¹⁰⁾. Ngược lại, luận thuyết và ý thức bản ngã của chủ nghĩa dân tộc chính

6. Xem: *Overcoming by Modernity: History, Culture, and Community in Interwar Japan*, p. 35-38.

7. Andrew Feenberg. *The Prolem of Modernity in the Philosophy Nishida*.

8. Robert H. Sharf. *Whose Zen? Zen Nationalism Revisited*, *Rude Awakenings: Zen, The Kyoto School, and the Question Of Nationalism*.

9. Robert H. Sharf. Sđd. Cho dù còn tồn tại nhiều cách đọc và lí giải về Suzuki, nhưng chúng tôi cho rằng cuốn *Tính Tâm linh Nhật Bản (Japanese Spirituality)* xuất bản thời kì chiến tranh, ca ngợi Linh tính độc đáo của dân tộc Nhật Bản ở phương diện Phật giáo và tính đặc thù của họ so với người phương Tây, ít nhất cũng mang khuynh hướng dân tộc chủ nghĩa. Xem: *D.T. Suzuki on Society and the State, Rude The Kyoto School, and the Question Of Nationalism*.

10. Hirata Seikou. *Zen Buddhist Attitudes to War*.

là xác lập trong một quan hệ nhận thức về “tha lực”. Phê bình của Ichikawa Hakuken có lẽ là có lí khi ông cho rằng Thiên Nhật Bản hiện đại khéo léo đặt lập trường siêu việt “Tuỳ nơi mà làm chủ, vị thế đều chân chính” mà Thiên truyền thống đã xác lập vào trong “cảnh ngộ” thế tục, “tuỳ xứ tác chủ” chưa trở thành sự nhắc nhở và phê bình đối với bản ngã, mà là trở thành “chủ nhân” của “cảnh ngộ”, “cung cấp cái cơ cho việc thoả hiệp với thế tục một cách linh hoạt”⁽¹¹⁾.

Lập trường của trường phái Kyoto cũng giống vậy, cho dù giới học thuật có nhìn nhận không giống nhau về chủ nghĩa dân tộc của họ, nhưng đây chỉ là yêu cầu chúng ta từ một ý nghĩa phức tạp hơn lí giải mối quan hệ giữa học phái Kyoto với chủ nghĩa dân tộc. Như nghiên cứu của Christopher Ives đã chỉ rõ, tuy lập trường của Nishida khác với chủ nghĩa dân tộc cực đoan đương thời, nhưng tư tưởng của ông rõ ràng đã ủng hộ việc thừa nhận thân phận “chúng ta” đối kháng về mặt ý nghĩa với Phương Tây với tư cách là “họ”⁽¹²⁾. Nishitana Keichi chính là một ví dụ rất hay, ông cho rằng văn hoá mà tôn giáo Nhật Bản nắm giữ có một loại “năng lượng Đạo đức” (moral energy) đặc thù. Loại năng lượng này không chỉ là đạo đức của người Nhật Bản và dân tộc Nhật Bản, mà có thể trở thành một loại “đạo đức thế giới”. Vì thế, ông đề xuất vấn đề trực tiếp nhất mà Nhật Bản hiện đại phải đối mặt, đó là “kiến lập một trật tự thế giới mới” và “kiến lập Đại Đông Á”: “thậm chí ở Đông Á vẫn chưa có một quốc gia nào giống như Nhật Bản, tính tôn giáo kiểu Phương Đông đã liên quan mật thiết đến những luân lí khác, và trở thành cơ sở của dân tộc...”⁽¹³⁾ Cái mà Nishitana Keichi cần tìm tòi trong “trường” văn hoá và xã hội của Nhật Bản hoàn toàn không phải là tầm nhìn của

Nhật Bản, mà là “tầm nhìn mang tính toàn cầu”. Rất rõ ràng, loại chủ nghĩa dân tộc đặc thù của Nhật Bản theo hướng khuyếch trương Phật giáo theo đường lối đế quốc hoặc chiến tranh hầu như đã manh nha xuất hiện.

Khác với niềm hứng thú của chủ nghĩa dân tộc kiểu Ánh Sáng của Phật giáo Nhân gian Trung Quốc, cái mà Phật giáo Thiên Nhật Bản hiện đại và học phái Kyoto lựa chọn lại chính là chủ nghĩa quốc gia kiểu gia tộc từng bị Thái Hư phê phán. Tuy nhiên ở Nhật Bản, những luận đề chủ nghĩa đế quốc như chủ nghĩa quốc gia, chủ nghĩa dân tộc và thuyết quốc thể không phải xuất hiện từ sau thập niên 30 thế kỉ XX, mà là ngay từ thời kì chiến tranh Nhật – Thanh đã xuất hiện⁽¹⁴⁾, chẳng qua Thiên Nhật Bản hiện đại và học phái Kyoto đã ghép thêm cho nó ý nghĩa thần thánh của văn hoá và truyền thống trên mạch dòng chảy hiện đại mới. Như Horace B. Davis đã nói, loại chủ nghĩa dân tộc lấy “văn hoá và truyền thống làm cơ sở” này xưng dân tộc mình là “một thứ thần thánh, vinh hắng, hữu cơ”, nhưng khi nó được ứng dụng một cách phi lí tính, thì có thể biến thành một thứ chủ nghĩa dân tộc nguy hại mang tính hiếu chiến, công kích và Sô vanh chủ nghĩa⁽¹⁵⁾. Nghiên cứu của Anderson cho thấy chủ nghĩa dân tộc chủ Nhật Bản hiện đại là ở trong kết cấu “chinh phục và

11. Tham khảo Christopher Ives. *Ethical Pitfalls in Imperial Zen and Nishida Philosophy: Ichikawa Hakugen's Critique, Rude Awakenings: Zen, The Kyoto School, and the Question Of Nationalism*.

12. Robert H. Sharf. Sdd.

13. Minamoto Ryoen. *The Symposium on "Overcoming Modernity"*.

14. Xem: Hadhimoto Bonnzhou và Arai Motozou. *Lịch sử Tư tưởng chính trị Nhật Bản Cận đại*. Chương 3 Bộ thứ 3 và chương 2 Bộ thứ 4. Nxb Yuhikaku Showa năm thứ 46.

15. Xem: Cha Teji. *Dân tộc chủ nghĩa một vấn đề với tư cách là một khái niệm chính trị*, Xem: *Bình luận tư tưởng học thuật*, Nxb. Cát Lâm, 2002.

bị chinh phục”, thể hiện ra “tính chất hiếu chiến đế quốc chủ nghĩa” (aggressive imperialist character)⁽¹⁶⁾. Khi Nishida đem thế giới đời sống của lịch sử đơn giản quy về cho sự nổi trội của tinh thần Nhật Bản, chế độ Thiên Hoàng, quốc thể và văn hoá Nhật Bản ở Châu Á, ông ta bèn làm cho suy nghĩ của mình về lịch sử thế giới trở thành “chứng minh tính hợp pháp thực tại cụ thể và lịch sử của quốc gia thời đại ông ta”⁽¹⁷⁾. Một nhân vật đại biểu khác của chủ nghĩa quốc gia phản cá thể khi ông ta xây dựng kế hoạch phản đối tính hiện đại, ông ta dùng lí luận “chủng tộc” để luận chứng Nhật Bản là “sự tồn tại tuyệt đối được ứng hiện” của hiện đại, và gán cho nó vai trò cứu chuộc thế giới⁽¹⁸⁾.

Thế là, khi chủ nghĩa dân tộc mang tính khuyếch trương này hướng đến Châu Á và thế giới để quảng bá văn minh tinh thần với ý nghĩa tuyệt đối, họ hoàn toàn không chỉ xem chủ nghĩa dân tộc của nước mình là kinh nghiệm của “môi trường” bản địa, mà khoác cho nó sứ mệnh “lịch sử thế giới” cao cả hơn, chiến tranh cũng chính từ ý nghĩa này mà đã được hợp pháp hoá. Chiến tranh không chỉ được coi là cơ hội ngàn năm có một để Nhật Bản thoát khỏi văn hoá Phương Tây, hơn nữa là văn minh truyền thống tiến hành “một lần chữa bệnh hữu hiệu” cho căn bệnh kinh niên “trần ngập tinh thần văn minh hiện đại”⁽¹⁹⁾. Con đường Thiên Nhật Bản hiện đại “tàn khốc và phi chính nghĩa” mà Sharf đã nói chính là vào Chiến tranh Thế giới thứ hai, đem “Phật giáo vô cùng hoà bình” biến thành “tôn giáo sát phạt” ủng hộ cho võ sĩ đánh nhau và thông đồng với chủ nghĩa quốc quân⁽²⁰⁾. Cho dù mối quan hệ của D.T. Suzuki với chiến tranh vẫn có thể bàn thêm, nhưng ông nhìn rõ được mối liên hệ tồn tại giữa Thiên Nhật Bản với võ sĩ đạo. Trong cuốn sách *Thiên và Văn*

hoá Nhật Bản ông đã thừa nhận, Thiên – nói từ góc độ nó dạy người khi đối mặt với bất cứ hoàn cảnh nào cũng cần chuẩn bị sự quên mình một cách không do dự, thì nó ủng hộ giai cấp võ sĩ về mặt lí luận và triết học. Quan niệm vô niệm và đốn ngộ của Thiên, ở Nhật Bản thời chiến trên thực tế là cổ vũ binh sĩ “không cần cân nhắc bất cứ tình cảnh lịch sử và xã hội nào, tác chiến mà không cần bất cứ suy nghĩ nào”. “Lập xứ giai chân” và “Tuỳ xứ tác chủ” của Thiên tông cũng bị giải thích là bất kể trong tình huống nào, bất kể hành vi nào cũng đều là “Chân”, đến nỗi “chém giết một cách tích cực” cũng được hợp pháp hoá⁽²¹⁾. Tạp chí xuất bản đương thời *Thiên Đại Thừa* của Nhật Bản cũng đầy rẫy những văn chương cổ súy kịch liệt cho “thánh chiến”⁽²²⁾. Liên quan đến điểm này, sai lầm mà trường phái Kyoto với Nishida là đại diện đã phạm phải hoàn toàn không ít hơn các Thiên sư. Ichikawa Hakuken đứng trên lập trường của tính hiện đại phê phán nguyên tắc “hiện thực tức tuyệt đối” trong triết học của Nishida là “sai lầm về mặt lí luận”, chính là thiếu “cái bản ngã hiện đại của sự phê phán” nên mới sa vào việc bị thừa nhận là “chủ nghĩa Thực tế” (Factism) của chính trị xã hội⁽²³⁾. Feenberg cũng

16. Benedict Anderson. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of nationalism*, Verso, 1991, p. 97.

17. James W. Heisig. *Philosophers of Nothingness: An Essay on the Kyoto School*, University of Hawaii's Press, 2001, p. 71.

18. Xem: Lâm Chấn Quốc. *Người lữ hành của biện chứng*. Công ti trách nhiệm hữu hạn ngành Văn hoá Lập Tự, Đài Loan, 2002, tr. 84.

19. *Overcome by Modernity: History, Culture, and Community in Interwar Japan*, p. 35.

20. Đới Lí Đào vào năm 1919 đã phê bình Phật giáo Nhật Bản hiện đại sa vào đồng đảng với Võ sĩ đạo, xem thêm *Đới Lí Đào tập (1909-1920)*, Nxb. Đại học Sư phạm Hoa trung, 1990, tr. 928.

21. Sdd.

22. Sdd.

23. Sdd.

phân tích trong tư tưởng của Nishida có mặt gián tiếp phục vụ cho chủ nghĩa quân quốc. Ông nói, Nishida giải thích sự kiện chiến tranh Nhật Bản xâm lược Trung Quốc là hành động của Nhật Bản nhằm giải cứu Châu Á thoát khỏi chủ nghĩa thực dân Châu Âu. Ông cho rằng, loại “chiến tranh mang tính tưởng tượng” này khiến cho “chủ nghĩa dân tộc của chủ nghĩa quân quốc có được hơi hướng phản chủ nghĩa đế quốc”⁽²⁴⁾. Vượt lên cái thiện, ác là lí tưởng của Thiên, và “Triết học về Không” thuộc chủ nghĩa tuyệt đối mà loại quan niệm này chi phối, khi đối mặt với bối cảnh chính trị xã hội đặc thù mang tính hiện đại và trải qua sự phản kháng mà áp ủ nên chủ nghĩa dân tộc trong văn hoá và chính trị, cuối cùng nó lại kết hợp với hình thái ý thức rồi trực tiếp hoặc gián tiếp trở thành đồng mưu với chủ nghĩa quốc gia và chủ nghĩa quân quốc. Loại kinh nghiệm và logic nội tại này của Phật giáo chính trị hoá ở Nhật Bản Cận đại, có thể thuyết minh cho điều này: Quan niệm “vô” phân biệt tuyệt đối đã xử trí ra sao với sự phân biệt thiện ác của luân lí xã hội trong thế giới. Giữa điều đó có thể có tương đối nhiều điểm chuyển tiếp. Trong thế giới lịch sử và đời sống đang mở ra một cách hiện thực, sự cân đối lực lượng giữa “chân đế” và “tục đế”, “siêu việt” và “phê phán”, “tôn giáo” và “thế tục”, đều phức tạp và khó khăn hơn nhiều so với trong tưởng tượng lí luận. Tinh thần “viên dung” và “hoà” về mặt giáo lí, hoàn toàn không tất nhiên mang đến mỗi hòa giải cho thế giới hiện thực.

V. LỜI KẾT

Trong khi đọc và hiểu về những sự kiện khác nhau về mối liên quan giữa Phật giáo và chính trị Đông Á Cận đại, chúng ta phát hiện ra tính phức tạp của quá trình nhân gian hoá Phật giáo. Một tôn giáo cực kì hoà bình và tinh thần đầy

tính siêu việt, khi gặp phải nguyên tắc thế tục, kết quả và phương hướng của nó sẽ là tương đối trắc trở và biến đổi nhiều bề, có lúc khiến chúng ta khó tránh khỏi cảm giác nhùng nhằng. Khi Phật giáo cần dùng phương thức “Khế cơ” để gia nhập xã hội, đặc biệt là khi luận đề chính trị được diễn tả vào trong Phật giáo, giữa chúng hình thành một loại biện chứng có thể nói là căng thẳng. Phật giáo một mặt có thể cung cấp cho chính trị thế tục sự phê phán lí luận mang tính siêu việt, nhưng một khi nó đi vào quá trình phê phán, tính siêu việt của bản thân Phật giáo liền trở nên vô cùng khốn khó. Thời đó, China Nội học viện với Âu Dương Cảnh Vô là đại biểu đã phê phán Phật giáo tham dự chính trị, tuy nhiên, như Đại sư Ấn Thuận đã nói, không có điều đó thì không thể hanh thông, nhưng tình huống đực trong lẫn lộn làm Cảnh Vô lo lắng⁽²⁵⁾. Cho dù nhìn từ hiện nay, cũng không thể nói như thế là quá lo xa. Kết quả của việc Phật giáo tham gia chính trị, với hai phương diện Phật giáo và thế giới thế tục mà nói, có thể đó là thứ phúc âm cao cả, cũng có thể là sự mạo hiểm tai hại, Phật giáo đã có những minh chứng trong lịch sử truyền thống và cận đại.

Phật giáo với tu hành là chủ yếu, giữa thế tục hoá và tự thế tục hoá, giữa đời sống chính trị chung và giải thoát tinh thần bản ngã, làm sao để đạt được sức mạnh cần có, không đến mức phải đánh đồng tính cao quý của ân điển tôn giáo như một thứ hàng hoá mua bán, biến nó thành một loại “ân điển giá rẻ”. Điều này đối với phong trào Phật giáo Nhân gian mà nói, nên là một bài học không nhỏ.

24. Andrew Feenberg. *The Prolem of Modernity in the Philosophy Nishida*.

25. Âu Dương Cảnh Vô. *Biện phương tiện dữ tăng chế*. Xem: *Âu Dương Cảnh Vô tập*, Nxb. Khoa học Xã hội Trung Quốc, 1995.

Ken Jones khi bàn về mối quan hệ giữa “Phật giáo nhập thế” hiện đại với chủ nghĩa hiện đại, đã nhắc đến hai loại phản ứng khác nhau của Phật giáo hiện đại khi đối mặt với vấn đề mang tính hiện đại. Một là “chủ nghĩa hiện đại mang tính quy ước” (reductive modernism), có khuynh hướng dùng giá trị văn hoá thế tục hoá mang tính hiện đại để lí giải Phật giáo, giải thích quy ước Phật giáo thành một loại “chủ nghĩa nhân văn thuộc lí tính”. “Chủ nghĩa hiện đại của Phật giáo” này một mặt tìm được mối liên quan với giá trị thế tục nhiều hơn là so với truyền thống, thậm chí nó còn bị lí giải là “bao hàm cả lí luận chính trị cấp tiến” (như sự kết hợp giữa Phật giáo Châu Á với chủ nghĩa Mác). Nhưng nguy hiểm của nó là ở chỗ, nó cũng có thể khiến Phật giáo trở thành một thứ phi Phật giáo. Nguồn tinh thần siêu việt để lí giải bản thân Phật giáo trở thành lời lẽ phục vụ cho hệ thống giá trị thế tục, thậm chí lí giải Phật giáo thành một loại văn hoá, mà không phải là tôn giáo. Trevor Ling, học giả có sức ảnh hưởng lớn nhất khi coi Phật giáo là sự nối tiếp của Phương Tây thế tục hoá, coi tác dụng lịch sử của Phật giáo là: về mặt ý nghĩa đã “chấm dứt căn bệnh cá nhân chủ nghĩa” của văn hoá và xã hội. Ông còn đem vấn đề mà Phật giáo sơ kì quan tâm nhất giải thích là “dần dần kiến lập nên một nước Cộng hòa phổ biến với tầng già Phật giáo làm trung tâm”. Trong khi ấy Ken Jones chủ trương, phong trào hiện đại chủ nghĩa của Phật giáo cần thiết sử dụng một loại hình luận thuyết hiện đại khác để giữ cân bằng, tức một loại gọi là “chủ nghĩa hiện đại có tính siêu việt” (transcendental modernism), loại hình này có khuynh hướng lấy quan niệm tôn tại mang tính tinh thần và tính căn nguyên của Phật giáo để làm sâu sắc

thêm và bổ sung cho hệ thống giá trị của thế tục hiện đại⁽²⁶⁾.

Dẫn thêm một câu nói có ý nghĩa của nhà tư tưởng Kitô giáo hiện đại Dietrich Bonhoeffer về vấn đề này: “Chủ nghĩa tu hành đã trở thành bản kháng nghị sống động đối với sự thế tục hoá và hạ thấp ảnh hưởng của Kitô giáo... Giáo hội đã thành công khi làm suy yếu dòng tu, thậm chí lợi dụng nó để chứng minh đời sống Giáo hội thế tục hoá là hợp lí. Chủ nghĩa tu hành bị coi là thành tựu của cá nhân, người phạm tục thì khó mà đạt được. Vì vậy, giáo hội đã hình thành khái niệm hai tiêu chuẩn thiết yếu... Khi giáo hội bị chỉ trích là quá ư thế tục hoá, nó thường nói chủ nghĩa tu hành có tính khả năng trong đời sống quá cao cấp của tín đồ, và từ đó chứng minh tính khả năng của nó trong đời sống cấp thấp cũng là hợp lí”⁽²⁷⁾. Nhìn từ hai dẫn chứng về mối quan hệ giữa Phật giáo và chính trị của Đông Á Cận đại mà chúng tôi đã phân tích ở trên, trong luận thuyết Phật giáo tham gia chính trị xã hội, cần phải không ngừng tái sinh chức năng phê bình và tự phê bình, tức là trong khi phê bình loại bỏ được sự dị hoá to lớn về hình thái ý thức và khống chế của quyền lực. Còn khi tự phê bình thì ý thức được cái giới hạn sở tại của trách nhiệm bản thân về lí luận, lắng nghe tiếng nói của “tha lực”. Gần như có thể nói, nếu thiếu “bản ngã hiện đại của sự phê bình”, lí tưởng chính trị của Phật giáo một khi hạ cánh xuống thế giới hiện thực, sẽ có khả năng biến thành lí tưởng méo mó./.

Người dịch: Trần Anh Đào
Viện Nghiên cứu Tôn giáo

26. Ken John. *The Social Face of Buddhism: An Approach to political and Social Activism*, p. 271-176.

27. Dietrich Bonhoeffer. *Cái giá của Môn đồ*, Nxb. Nhân Dân Tứ Xuyên, 2000, tr. 37.