



LỊCH SỬ TÔN GIÁO NHẬT BẢN

Tác giả: Sueki Fumihiko
Dịch giả: Phạm Thu Giang

JAPAN FOUNDATION



ĐẠI HỌC QUỐC GIA VIỆT NAM



Việt Nam và Nhật Bản được coi là hai nước cùng thuộc vùng Đông Bắc Á (hay còn gọi là Đông Á), cùng nằm trong Vùng văn hóa Hán, chịu ảnh hưởng mạnh mẽ từ Trung Hoa. Về tôn giáo, cả Việt Nam và Nhật Bản đều tiếp thu Phật giáo, Nho giáo, Đạo giáo... chủ yếu từ cái nôi là văn minh Trung Hoa. Vì vậy, người ta thường dễ dãi cho rằng, giữa hai nền văn hóa này có nhiều nét tương đồng và có thể lấy văn hóa của nước mình để làm quy chuẩn khi nhìn nhận văn hóa nước kia. Điều này xảy ra cả ở Việt Nam và Nhật Bản, khi mà sự giao lưu văn hóa đa phần mới diễn ra ở bề nổi và vẫn còn ít những công trình nghiên cứu thực sự về xã hội, lịch sử, văn hóa được giới thiệu.

Cuốn sách mà quý vị độc giả đang cầm trên tay được dịch từ trước tác của nhà nghiên cứu Sueki Fumihiko, một người có thể nói là chuyên gia hàng đầu của Nhật Bản trong lĩnh vực nghiên cứu lịch sử tư tưởng, đặc biệt là tư tưởng tôn giáo hiện nay. Ông đã có một thời gian dài giảng dạy tại Đại học Tōkyō, sau đó chuyển sang công tác tại Trung tâm nghiên cứu văn hóa Nhật Bản Quốc tế (Nichibunken), nơi tập trung nhiều chuyên gia hàng đầu của Nhật Bản về các lĩnh vực trong ngành khoa học xã hội nhân văn. Ở Nhật Bản, một điều thường thấy là mỗi chuyên gia chỉ chuyên sâu về một mảng hẹp nào đó. Chẳng hạn, trong Lịch sử Phật giáo Nhật Bản người ta có chia thành Lịch sử Phật giáo Cổ đại, Trung thế, Cận thế... nhưng trong đó lại phân nhỏ thành các mảng như cơ sở kinh tế tự viện, cơ cấu tổ chức giáo đoàn, tư tưởng của một tông phái, học phái của ngôi chùa hay thậm chí là tư tưởng của một nhà sư chưa được ai biết đến... Mỗi chuyên gia đều đào sâu trong mảng nghiên cứu của mình mà không lấn sang địa hạt của chuyên gia khác. Điều này sở dĩ có thể thực hiện được bởi tỉ mỉ vốn là tính cách của phân đông người Nhật và hơn nữa, điều kiện nghiên cứu, tức nguồn tài liệu thư tịch cổ với số lượng lớn được bảo tồn ở tình trạng khá tốt. Tuy nhiên, đây vừa là điểm mạnh lại vừa là điểm yếu của giới nghiên cứu Nhật Bản, đặc biệt là trong ngành khoa học xã hội nhân văn. Vì quá chuyên sâu nên ngoài chuyên gia đó chỉ có một hoặc một vài chuyên gia khác hiểu được, nghĩa là dẫn đến những nghiên cứu quá thiếu tính xã hội, tính thực tiễn và không thể đưa ra được cái nhìn toàn cục để giải quyết những vấn đề nan giải của xã hội Nhật Bản hiện nay. Và cuốn Lịch sử tôn giáo Nhật Bản này của Giáo sư Sueki đã khắc phục được nhược điểm đó của giới nghiên cứu Nhật Bản. Ông không chỉ uyên thâm về tư tưởng của giới Phật giáo Nhật Bản suốt từ thời cổ đại đến hiện đại mà còn nghiên cứu sâu sắc cả về các nhà tư tưởng Thần đạo, Đạo giáo, Nho giáo, Quốc học, Cổ học... Hơn nữa, ông còn thường xuyên trao đổi học thuật với các chuyên gia quốc tế, nên đã có được cách nhìn tổng thể, khách quan, vượt lên trên tư duy đặc hữu thường thấy của các nhà nghiên cứu ở một đảo quốc ưa hướng nội. Điều này đã được thể hiện trong những đánh giá táo bạo của ông về vai trò của từng tôn giáo ứng với từng thời kỳ. Những đánh giá này đã vượt qua những “kiến giải khoa học quyền uy” vốn có, đưa ra những cách nhìn nhận mới trên cơ sở lập luận chặt chẽ và tạo cảm hứng cho nhiều nhà nghiên cứu trẻ.

Khác với Maruyama Masao, một cây đại thụ trong nghiên cứu tư tưởng Nhật Bản, ở đây Sueki Fumihiko đã tái cấu trúc khái niệm cổ tảng và thiết định đây là thứ được hình thành và bồi tụ trong suốt quá trình lịch sử, chứ không phải là yếu tố bản sắc bất biến. Với những kiến thức uyên thâm và lập luận chặt chẽ, ông đã như một ảo thuật gia sử dụng khái niệm này để bóc tách các tầng văn hóa được bồi đắp bởi các tôn giáo nhằm tìm ra cổ tảng, yếu tố chi phối toàn bộ tư duy, tư tưởng tôn giáo của Nhật Bản. Một điều thú vị là ông đã khám phá ra hai thứ cổ tảng để từ đó lý giải những vấn đề về tư tưởng, tôn giáo Nhật Bản trong xã hội hiện đại. Một là cổ tảng thực sự ẩn giấu dưới mạch ngầm văn hóa và một là cổ tảng được “phát hiện” ra bởi Motoori Norinaga (1730-1801), tức thứ cổ tảng hư cấu. Từ trước đến nay đã có rất nhiều công trình nghiên cứu từ những khía cạnh khác nhau mô xê về nguyên nhân đưa nước Nhật đến Chiến tranh thế giới II, cuộc chiến đã kết thúc bằng thất bại thảm hại còn để lại di chứng nặng nề trong tinh thần của người Nhật hiện đại. Nhưng phải đợi đến trước tác này của Sueki Fumihiko thì người ta mới có thể có cách nhìn toàn diện về luồng tư tưởng dẫn đến việc Nhật Bản tham chiến, mà ông đã tổng hợp trong khái niệm cổ tảng hư cấu và không tránh được cảm giác cay đắng khi nhận ra nước Nhật đã phải trả giá đắt vì những tư tưởng đó.

Qua đây có thể thấy được vai trò quan trọng của tư tưởng trong tiến trình phát triển của một dân tộc và trách nhiệm của những nhà tư tưởng cũng như những nhà nghiên cứu tư tưởng đối với

thời đại. Tuy nhiên, cũng cần phải nói một điều rằng, mặc dù cổ tảng đã như một chìa khóa vạn năng giúp nhà nghiên cứu Sueki Fumihiko khám phá thế giới tư duy của người Nhật, nhưng ông vẫn chưa vượt qua khỏi Maruyama Masao bởi không định hình và gọi tên được cụ thể cổ tảng đó là gì. Hơn nữa, với những ai đã hiểu về tâm phát triển cao văn hóa Nhật Bản thời cổ đại so với các nước Đông Á khác, trừ Trung Quốc, thì sẽ thấy lập luận cổ tảng chỉ có thể sinh ra từ khoảng thế kỷ VII, VIII, sau khi tiếp thu Phật giáo là điều bất hợp lý, bởi nếu không có nền tảng văn hóa, không có tài lực và trí lực được tích lũy từ trước thì từ năm 630 Triều đình không thể cử đoàn Khiển Đường sứ sang Trung Quốc để tiếp thu khoa học, kỹ thuật, tư tưởng tiên bộ và cũng không thể để lại cho con cháu ngày nay những công trình kiến trúc, những thành tựu văn hóa đỉnh cao.

Mặc dù vậy, đây vẫn là một cuốn sách hiếm hoi, trong đó đã tổng hợp được một cách logic toàn bộ lịch sử tôn giáo Nhật Bản mà khó ai có thể viết được, nếu không phải là người am hiểu về mối quan hệ đa chiều của tất cả các tôn giáo trong lịch sử của đất nước này. Đối với độc giả Việt Nam, chúng tôi mong muốn quý vị hãy tạm gác sang một bên những suy nghĩ, nhận thức trước đây của mình về các tôn giáo nói chung khi bước vào ngôi nhà này của Sueki Fumihiko. Chỉ có như vậy quý vị mới có thể lý giải và khám phá được những điều thú vị, bởi bản thân các nội hàm như tôn giáo, Phật giáo, Thiên chúa giáo, cách xây dựng giáo lý, tổ chức giáo đoàn... của Nhật Bản đã đi theo một logic hoàn toàn khác với Việt Nam.

Có thể nói, tinh túy của cuốn sách là nằm ở chương cuối cùng, bởi ở đó thể hiện được những đúc kết cũng như những thử nghiệm mới trong tư tưởng của một học giả uyên thâm. Sự chưa hoàn thiện của chương này cũng đồng thời là sự gợi mở cho tư duy của độc giả.

Đây chính là món quà quý, tặng riêng cho những độc giả đã đồng hành, “lặn lội” cùng tác giả trên chặng đường gian khó để tìm cổ tảng. Không có gì vinh dự hơn đối với chúng tôi là sau khi gấp cuốn sách lại, mỗi độc giả sẽ tìm được một viên ngọc sáng cho của mình.

Xin trân trọng giới thiệu cùng quý vị!

Hà Nội, ngày 3 tháng 1 năm 2011

PHẠM THU GIANG

Lời cảm ơn

Nhân dịp cuốn sách ra mắt bạn đọc, chúng tôi xin gửi lời cảm ơn sâu sắc đến Giáo sư Sueki Fumihiko cùng Bộ phận giao dịch bản quyền, Công ty sách Iwanami Nhật Bản đã hết lòng ủng hộ cho việc dịch và xuất bản tại Việt Nam. Xin cảm ơn nữ họa sĩ Toba Mika đã có nhã ý cho phép sử dụng tác phẩm trên trang bìa cuốn sách. Ngoài ý nghĩa là bức tranh tái hiện lại một cách hoàn hảo không gian cổ tích của vùng cổ đô với sự hiện hiện của đôi tháp trong ngôi chùa cổ sau những khóm hoa anh đào vào dịp lễ Cúng hoa (Hanaeshiki), nơi các nhà sư cầu kinh trong suốt 7 ngày 7 đêm để mong mang đến sự bình an cho chúng sinh, đây còn là “sứ giả” bắc chiếc cầu văn hóa giữa Việt Nam và Nhật Bản bởi đã được trưng bày trong Triển lãm Toba Mika cả ở cổ đô Nara và thủ đô Hà Nội nhân dịp kỷ niệm 1300 năm Heijō - Nara và 1000 năm Thăng Long - Hà Nội.

Và cuốn sách sẽ không thể hoàn thành nếu thiếu những ý kiến xác đáng của Tiến sĩ Phạm Hồng Thái trong quá trình hiệu đính cũng như những lời chỉ bảo tận tình của nhà nghiên cứu Ōnishi Kazuhiko. Cho phép chúng tôi được ghi khắc những đóng góp đó bằng cách phản ánh từng ý kiến quý báu trên trang sách.

Cuối cùng, cho phép chúng tôi được bày tỏ lòng tri ân đến Quỹ Giao lưu Quốc tế Nhật Bản (The Japan Foundation) và Công ty sách Alpha với những sự giúp đỡ mang tính quyết định cho sự ra đời của cuốn sách.

Hà Nội, ngày 3 tháng 1 năm 2011

PHẠM THU GIANG

I.1 KẾT CẤU CÁC TRUYỆN THẦN THOẠI TRONG KÝ KÝ

Thời kỳ hình thành cổ tầng

Tôn giáo thời cổ đại của Nhật Bản được biết đến như thế nào? Từ những di vật khảo cổ học như cách mai táng hay tượng đất nung, chúng ta có thể biết về hành vi tôn giáo nào đó sau thời Jōmon hay từ những mộ cổ quy mô lớn có thể hiểu về tín ngưỡng đối với thế giới sau khi chết. Đặc biệt qua việc khai quật mộ cổ Takamatsuzuka⁽⁷⁾, có thể thấy chắc chắn đã có ảnh hưởng của tôn giáo từ đại lục truyền vào. Hơn nữa, các sử liệu phía Trung Quốc cũng cho chúng ta những thông tin quan trọng. Trong phần “Hòa nhân truyện” của cuốn Nụy chí có ghi, ở nước Yamatai người ta có thực hiện một nền chính trị thánh thần mà Saman chính là nữ hoàng Himiko.

Tuy nhiên, những ghi chép trong thư tịch do người Nhật viết thì phải đợi đến thời kỳ sau này. Nếu ngược dòng về thời kỳ với những câu chuyện liên quan đến Thái tử Shōtoku (Thánh Đức) thì có thể có tư liệu cổ hơn, nhưng hầu như những tư liệu đó đều có nhiều điều nghi vấn, không đủ độ tin cậy để có thể dùng được. Vì vậy, chúng ta chỉ có thể ngược dòng lại được đến khoảng cuối thế kỷ VII, đầu thế kỷ VIII. Nếu so với trường hợp ở Trung Quốc, từ thế kỷ V trước công nguyên những nhà tư tưởng mà tiêu biểu là Khổng Tử đã phát triển những tư tưởng sâu sắc, sau đó vô số những thư tịch cổ liên tiếp ra đời, thì sự ra đời của thư tịch cổ ở Nhật Bản là khá muộn.

Bất luận thế nào chúng ta vẫn phải công nhận rằng, vào thời kỳ này, dưới ảnh hưởng của văn hóa đại lục thể chế chính trị đã nhanh chóng được hoàn thiện và cùng với điều đó là nhiều thành tựu văn hóa đã nở hoa kết trái. Vào triều đại của các Thiên hoàng Tenmu (Thiên Vũ), Jitō (Trì Thống), Mommu (Văn Vũ), Gemmei (Nguyên Minh), Genshō (Nguyên Chính), dưới sự thống trị của các Thiên hoàng, sự tập quyền hóa chính quyền trung ương đã được thực hiện thành công và Thể chế luật lệnh đã được hoàn thiện. Theo đó, những bộ sử như Cổ sự ký và Nhật Bản thư ký mới được biên soạn và mới xuất hiện những thi nhân lớn như Kaki-no-moto-no-Hitomaro của bộ Vạn điệp tập (Manyōshū). Những ngôi chùa lớn được xây dựng và nhiều bộ kinh đã được mang về từ đại lục. Giới Phật giáo có thể tự hào với nền văn hóa ngoại lai tiến bộ nhất du nhập từ đại lục. Tên hiệu của Thiên hoàng và quốc hiệu “Nhật Bản” cũng bắt đầu được sử dụng. Xu hướng quốc gia dân tộc chủ trương về một nền văn hóa riêng, đối lập với văn hóa đại lục cũng đã sớm hình thành.

Thời kỳ được xem là lý tưởng trong lịch sử tư tưởng của phái Quốc học và Phái Thần đạo phục cổ là từ thời Edo đến thời Meiji. Chính phủ Meiji lúc đầu đã khởi sự từ việc đặt hai cơ quan là Jingikan (Thần kỳ quan)⁽⁸⁾ và Dajōkan (Thái chính quan)⁽⁹⁾ phỏng theo quốc gia thời cổ đại. Chế độ này sau đó bị giải thể, nhưng những thần thoại trong Cổ sự ký vẫn được coi là “Thần thoại của dân tộc Nhật Bản” và đưa vào dạy trong nhà trường, bộ thi ca Vạn điệp tập được coi trọng thay bộ Cổ kim tập (Kokinshū) hay Tân cổ kim tập (Shin-Kokinshū). Với ý nghĩa đó, có thể nói thời kỳ mà những thành tựu văn hóa này được xác lập là thời kỳ quan trọng, đã kiến tạo nên cổ tầng cho văn hóa Nhật Bản. Trên thực tế, về mặt thư tịch cổ trước đó không có trước tác nào hoàn chỉnh nên đây chính là thời đại có thể hiểu được rõ nhất về tôn giáo và tư tưởng thời cổ đại. Tuy nhiên, dẫu có như vậy thì không phải chúng ta có thể theo đó mà ngược dòng lịch sử về thời kỳ trước. Hơn nữa, dù có thực hiện được sự tập quyền hóa chính quyền trung ương thì thời cổ đại với những nét hỗn mang không thể trở thành hình mẫu của quốc gia cận đại hướng đến sự xâm lược và chi phối bằng uy lực với khẩu hiệu “phú quốc cường binh”. Việc phát hiện về quá khứ khi bước sang thời cận đại chỉ là thao tác hư cấu ra một thứ cổ tầng cho hợp với thời cận đại mà thôi.

Các vị thần và sự ra đời của thế giới

Trong số những thư tịch được viết vào thời kỳ này, yếu tố gây ảnh hưởng lớn nhất cho lịch sử tôn giáo sau này chính là những thần thoại được viết trong Cổ sự ký và Nhật Bản thư ký, mà được gọi chung là Thần thoại Ký Kỳ. Những thần thoại đó được hình thành với đúng nghĩa là Thần thoại về sự khai sinh đất nước và đã chứng minh được quyền uy của Thiên hoàng theo cách của thần thoại. Ở đây xin được khảo sát một cách đơn giản về cấu trúc của các truyện thần thoại. Ở phần đầu Cổ sự ký có kể về thuở hồng hoang khai thiên lập địa như sau: “Khi trời đất mới sinh, tên của các vị thần tạo ra thượng giới là Ame-no-Minakanushi-ni-kami, tiếp đến là Takamimusuhi-no-kami, tiếp đến nữa là Kamimusuhi-ni-kami”. Ở đây người ta đặt tiền đề sự tồn tại của thượng giới là đương nhiên, nên không nói gì về bản thân thượng giới. Thượng giới chính là nơi các vị thần lần lượt sinh ra. Những vị thần đó bao gồm 5 đời thần Kotoamatsu và 6 đời thần Kamiyo sau đó. Và người ta chỉ liệt kê tên các vị thần mà không kể gì thêm. Phần cuối của câu chuyện này là sự xuất hiện của Izanami, Izanagi và từ đó mới bắt đầu đi vào câu chuyện với tư cách là thần thoại thực sự. Nam thần Izanagi và nữ thần Izanami đã tạo ra đảo Onogoro hỗn mang với biển, sau đó cùng xuống đảo, kết nghĩa vợ chồng, đẻ ra nhiều đảo với hình thù khác nhau trên quần đảo Nhật Bản, sau đó lại sinh ra các vị thần. Cuối cùng khi sinh ra Kagutsuchi, tức vị thần lửa thì âm vật bị cháy, Izanami chết và đến Hoàng tuyền (Yomi), xứ sở của những người chết. Việc đẻ đất đẻ nước này tuyệt nhiên không phải được sáng tạo từ con số không mà được tiến hành dựa theo khuôn mẫu sự giao phối sinh dục của con người. Tư tưởng này về sau rất được coi trọng trong Thần đạo.

Điều được chú ý ở đây là có thuyết về sự khai sinh của đất nước và các vị thần, nhưng không nhắc đến sự sinh thành của con người. Có thể người ta có nói rằng Hoàng thất là con cháu của nữ thần Amaterasu và dựng lên vị thần tổ tiên khi nói về các hào tộc lớn, nhưng lại tuyệt nhiên không kể gì về những người khác ngoài hào tộc lớn đã được sinh ra như thế nào. Có vẻ như những người bình thường được sinh ra cùng đất nước, gọi là “Aohitokusa”, “Hitokusa” và được coi như là thứ tồn tại phụ thuộc vào đất và nước. Bởi vậy, dù sao những thần thoại này cũng chỉ kể về sự tồn tại chính đáng của những kẻ thống trị, mà hoàn toàn không để ý đến những người dân thường.

Tiếp theo, đoạn thứ hai của câu chuyện giữa Izanami và Izanagi là việc đến thăm xứ sở Hoàng tuyền (Yomi) của Izanagi. Vì thương nhớ Izanami đã mất mà Izanagi khăn gói đến tận Hoàng tuyền, nhưng khi đến đó vì Izanagi nhìn trộm Izanami, nên bị đòi bọ bâu đầy người. Thấy vậy, Izanami đuổi Izanagi đi, nhưng Izanagi đã chạy thoát và tẩy rửa sự ô uế (Kegare)⁽¹⁰⁾ gây nên bởi cái chết bằng Misogi (Hễ)⁽¹¹⁾. Và chính khi đó các vị thần đã được sinh ra. Khi Izanagi rửa mắt trái thì thần Amaterasu sinh ra, rửa mắt phải thì thần Tsukuyomi sinh ra và khi rửa mũi thì thần Susanoo sinh ra.

Câu chuyện này đã cho chúng ta biết quan niệm về sinh tử của thời cổ đại. Ở xứ sở Hoàng tuyền, nơi người chết sẽ đến, có những thi thể bị ném cho dòi bâu. Có cảm giác đó như nơi mộ địa đầy u uế mà người đời xa lánh. Đó là thế giới cấm kỵ đối với người sống và bị ngăn cách bởi con dốt Yomotsuhira-saka. Sự u uế thì phải tẩy bằng nước qua nghi lễ Misogi. Và Misogi dần định hình với tư cách là một nghi lễ quan trọng trong Thần đạo. Nhờ lễ Misogi đó mà các vị thần lại được sinh ra và cuối cùng là 3 quý tử Amaterasu, Tsukuyomi, Susanoo.

Trong số 3 quý tử thì sau đó Tsukuyomi hoạt động không tích cực, nên Amaterasu và Susanoo đóng vai trò chính. Khác với Izanagi và Izanami là người tạo ra đất nước dưới mặt đất và các vị thần, Amaterasu và Susanoo lại liên quan đến việc hình thành nên trật tự ở Takama-no-hara⁽¹²⁾. Người nắm quyền ở Takama-no-hara là thần Amaterasu. Amaterasu có tư cách của vị Thần mặt trời và người ta còn cho rằng có thể đã được thần cách hóa thành một Saman. Trong Cổ sự ký và Nhật Bản thư ký, điều đó đều được tập trung vào vai trò của Hoàng tổ thân gắn với uy quyền của Thiên hoàng. Trong Nhật Bản thư ký người ta gọi Amaterasu là “Amenoshita-no-kimitarumono”⁽¹³⁾. Vị thần được coi là khai tổ cho hệ thống thần Kunitsu Kami⁽¹⁴⁾ ở trên mặt đất đối lập với hệ thống thần Amatsu Kami⁽¹⁵⁾ ở trên thượng giới là Susanoo. Susanoo hoang dại, nhưng lại mang tính cách mạnh mẽ của một vị anh hùng. Susanoo định đi đến xứ sở Haha-no-kuni và càn quấy, gây bạo loạn nên Amaterasu phải trốn vào phiến đá gọi là Ama-no-Iwayado. Bởi vậy các vị thần đã phải dựng công múa những điệu đầy tính chất phồn thực để gọi bằng được thần

Amaterasu ra. Có ý kiến cho đó là sự thần thánh hóa lễ Đông chí, cũng có ý kiến lại cho rằng đó là thần thoại về nhật thực, nhưng chung quy lại đều thể hiện tính cách là Thần mặt trời của Amaterasu.

Trật tự dưới hạ giới

Sau khi bị đuổi khỏi thượng giới, Susanoo đã trấn áp Yamatanoorochi ở xứ Izumo và định cư ở đó. Nhưng sau đó con cháu của Yamatanoorochi là Ookuninushi xuất hiện. Ookuninushi cũng là vị thần có tính cách mạnh mẽ của một anh hùng. Từ việc vị thần này vượt qua được thử thách của Susanoo và nhận con gái Suserihime làm vợ, có thể thấy ông ta đã được giao phó vai trò của người kế nghiệp Susanoo và thống trị dưới hạ giới. Thần Ookuninushi hứa sẽ phục tùng các vị thần trên thượng giới và ở đây việc hợp lý hóa quyền thống trị đất nước của Thiên hoàng có kế thừa dòng máu của thần Amaterasu đã được thực hiện.

Sau khi trật tự trên trời và dưới đất được xác lập, Thiên tôn, tức nguồn cội quyền lực thống trị của Thiên hoàng giáng lâm. Con của Amaterasu là Amenooshihomimi, nhưng Amenooshihomimi nhường lại nhiệm vụ xuống hạ giới của mình cho con là Ninigi. Ninigi đã cùng với Amenouzume và đoàn tùy tùng giáng lâm xuống đỉnh Takachihō của vùng Chikushi⁽¹⁶⁾. Ninigi có hai người con là Hoderi và Hoori, nhưng cuộc chiến giữa hai anh em này đã được biết đến qua câu chuyện “Umisachihiko và Yamasachibiko”. Hoori, người chuyên săn thú ở vùng núi đã đấu tranh hùng hồn hoán đổi vai trò với anh mình là Hoderi, người chuyên đánh cá ở vùng biển, nên đã xuống hải cung của Thần Biển mượn sức mạnh và giành chiến thắng. Người con có được giữa Hoori và Nữ Thần Biển Toyotamahime là Ugayafukiaezu. Hơn nữa, con sinh ra giữa Ugayafukiaezu và em gái Toyotamahime, tức Tamayorihime, là Kamayamatoiwarehiko, tức chính là Thiên hoàng Jimmu (Thần Vũ). Như vậy, ba đời thần Ninigi, Hoori, Ugayafukiaezu đã mang tính cách của quá trình quá độ chuyển từ thần thoại sang lịch sử. Truyện “Umisachihiko và Yamasachibiko” vốn không phải là cần thiết ở đây, nhưng việc thêm câu chuyện này vào là với ý rằng sự thống trị của Thiên hoàng bao trùm cả xứ sở của những người thợ săn và những người đánh cá.

Nội dung trình bày cho đến đây là thuộc phạm vi hệ thống thần của Quyền thượng, bộ Cổ sự ký và bộ Nhật Bản thư ký. Những thần thoại đó được chia làm 4 giai đoạn. Giai đoạn 1: Các thế hệ thần thời kỳ khai thiên lập địa, trong đó chỉ đưa tên 7 thế hệ thần và thần Amatsukami; Giai đoạn 2: Các vị thần và đất nước được sinh ra bởi thần Izanagi và Izanami; Giai đoạn 3: Sự hình thành trật tự thượng giới và hạ giới bởi thần Amaterasu và thần Susanoo; Giai đoạn 4: Thời kỳ quá độ lên kỷ nguyên lịch sử với sự giáng lâm của con cháu Thần trời. Thông qua điều đó, người ta đã có ý đồ tạo nên tính chính đáng trong quyền lực thống trị của Thiên hoàng dựa vào phá hệ từ thần Amaterasu, người cai trị trên thượng giới.

Từ thần thoại đến lịch sử

Từ đời Thiên hoàng Jimmu, bộ Cổ sự ký chuyển sang Quyền trung và bộ Nhật Bản thư ký cũng sang quyền mới. Điều đó có nghĩa là giữa thần thoại và lịch sử đã được nhận thức và phân cách rõ ràng. Trước đó đều là thời của các vị thần, nên không có tuổi thọ và cũng không có mộ địa. Nhưng từ thời Thiên hoàng Jimmu thì tuổi thọ và mộ địa bắt đầu được ghi chép. Gọi là Thời đại lịch sử, nhưng tất nhiên không có nghĩa đó là những ghi chép về thực tế lịch sử lúc đó. Câu chuyện về Thiên hoàng Jimmu (Kamuyamato-iwarehiko) là chuyện không thể có, nhưng từ thời Meiji trở đi đã được khuếch đại và kể lại như một sự thực. Hiện nay, ngày 11 tháng 2 được coi là Ngày quốc khánh, nhưng Kỳ nguyên tiết⁽¹⁷⁾ vốn là đổi từ ngày mừng 1 tháng 1 của lịch âm sang lịch dương. Ngày này bắt đầu được quy định từ năm Meiji thứ 5 (1872) và lúc đầu ngày đó rơi vào ngày 29 tháng 1. Hơn nữa, Thần cung Kashihara thờ Thiên hoàng Jimmu cũng mới được khởi công xây dựng vào năm Meiji thứ 22 (1889), chứ tuyệt nhiên không phải đã tồn tại từ lâu trong lịch sử.

Sự tồn tại mang tính lịch sử được xác định là vào khoảng thế kỷ V, tức thời đại Ngũ vương nhà Nuy mà đã được ghi trong mục Nuy quốc của Tổng thư. Có thể suy đoán là thời kỳ tương đương với đời thứ 21, tức Thiên hoàng Yūryaku (Hùng-Lược). Điều thú vị là trong bộ Cổ sự ký, khoảng đến thời trị vì của Thiên hoàng Yūryaku, trong mục viết về mỗi Thiên hoàng đều có câu chuyện riêng khá dài, nhưng sau đó lại viết rất đơn giản và hầu như không còn là các câu chuyện kể nữa. Bởi vậy,

cho đến thời Thiên hoàng Yūryaku có thể thấy sự chông xép của thần thoại và lịch sử. Đặc biệt, câu chuyện của Ousu (Tiểu Đồi, tức Yamatotakeru) thời Thiên hoàng Keikō (Cánh Hạnh) hay việc xuất quân chinh phục Triều Tiên của Hoàng hậu Jingū (Thần Công) thời Thiên hoàng Chūai (Trọng Ai) là những câu chuyện được xây dựng với ý đồ khuếch trương thế lực của triều đình Yamato. Mỗi quan tâm của tác giả bộ Cổ sự ký chỉ tới đó. Đây chính là điểm khác so với bộ Nhật Bản thư kỷ mà đã dành số lượng trang viết nhiều và mỗi quan tâm lớn hơn đến lịch sử của các thời kỳ sau này.

Sự khác nhau giữa Cổ sự ký và Nhật Bản thư kỷ

Như vậy, Cổ sự ký và Nhật Bản thư kỷ được gọi chung là Ký Kỳ, nhưng những ghi chép trong hai bộ đó không hẳn giống nhau. Phần viết về thời đại các vị thần của Nhật Bản thư kỷ chiếm hết Quyển 1 và Quyển 2, toàn bộ chia làm 11 đoạn, sau phần nội dung chính còn đưa thêm các thuyết khác nhau bắt đầu từ “Trong một cuốn sách khác viết như sau...”. Từ những thuyết khác nhau này có thể thấy trong quá trình biên soạn Ký Kỳ không phải chỉ có một thần thoại thống nhất, mà người ta đã phải trải qua nhiều thao tác thử nghiệm khác nhau để xây dựng những thần thoại đó. Trong một thời gian dài, người ta đã dùng chủ yếu là bộ Nhật Bản thư kỷ còn việc “phát hiện” ra bộ Cổ sự ký thì phải đợi đến Motoori Norinaga⁽¹⁸⁾.

Ở đoạn đầu phần chính của Nhật Bản thư kỷ có viết: “Thời xưa, khi trời đất hỗn mang, âm dương chưa phân biệt, mọi thứ sinh sôi nảy nở, hỗn độn như đàn gà con”. Đây được biết đến là câu văn lấy từ Hoài Nam Tử của Trung Quốc. Hơn nữa, bộ sách này còn cho rằng: “Trời sinh ra trước, sau đó đất mới định hình” và khác với Cổ sự ký khi Takama-no-hara được coi là tiền đề. Cổ sự ký có những thần thoại sinh ra trên nền tảng là thế giới các vị thần gọi là Takama-no-hara, còn ở Nhật Bản thư kỷ thì sự sinh ra của các vị thần lại lấy trung tâm là sự đối sánh của hai cực Trời và Đất. Tuy nhiên, dù thế nào thì qua đây chúng ta cũng có thể thấy rõ một điều rằng, đây là những bộ sử được xây dựng nhằm tạo cơ sở cho tính chính đáng trong quyền lực thống trị của Thiên hoàng. Trong kết cấu cơ bản đó, những câu chuyện có nguồn gốc cổ hơn và thần thoại của các hào tộc cũng được thêm thắt vào.

I.2 THỜI ĐẠI CỦA KÝ KỶ

Chế độ luật lệnh trong hình thái Tế chính nhất trí

Vậy thì, hai bộ Ký Kỳ này đã được xác lập như thế nào? Tôi xin được đi sâu hơn một chút về vấn đề này. Trong Cổ sự ký có lời tựa của một nhân vật nổi tiếng là Ōnoyasumaro vào năm Wadō (Hòa Đồng) thứ 5 (tức năm 712). Theo đó, khi Thiên hoàng Temmu (Thiên Vũ) lên ngôi vào năm 672 thì vì “Đế ký, thư tịch mà các dòng họ sở hữu hoàn toàn sai sự thật và thêm thắt nhiều sự kiện giả”, nên Thiên hoàng đã xuống chiếu: “Ta muốn các ngươi tuyển chọn, biên soạn lại Đế ký, kiểm chứng các thư tịch cổ, bỏ những phần không đúng, xác định sự thực để truyền lại cho đời sau” và bắt Hieda-no-Are⁽¹⁹⁾ học thuộc. Tuy nhiên, thời đại đổi thay và vào năm Wadō thứ 4 (711), Thiên hoàng Gemmei (Nguyên Minh) đã xuống chiếu cho Ōnoyasumaro chép lại những điều mà Hieda-no-Are đã học thuộc. Mặt khác, về Nhật Bản thư kỷ thì Tục Nhật Bản kỷ có ghi: “Vào năm Yōrō (Dương Lão) thứ 4 (tức năm 720), đời Thiên hoàng Genshō đã hoàn thành việc biên soạn”. Hơn nữa, trong chính bộ Nhật Bản thư kỷ (Shoku-Nihongi) có ghi vào năm thứ 10 thời Thiên hoàng Temmu (tức năm 681) đã bắt đầu biên soạn lại các Đế ký. Tổng hợp cả điều này, chúng ta có thể thấy việc biên soạn các bộ sử được bắt đầu vào thời kỳ Thiên hoàng Temmu, tức nửa sau thế kỷ VII và kết thúc vào thời Thiên hoàng Gemmei và Genshō.

Nếu xét về bối cảnh của thời này sẽ thấy sự tập quyền hóa chính quyền trung ương được tiến hành bắt đầu khoảng từ Cải cách Taika⁽²⁰⁾, nghĩa là giữa thế kỷ VII và được triển khai mạnh mẽ hơn vào thời Thiên hoàng Temmu, người đã giành được chính quyền sau Jinsin-no-ran⁽²¹⁾ và thời Thiên hoàng Jitō, vợ ông ta. Vào năm 689 thời Thiên hoàng Jitō, Luật Asukakiyomihara-ryō (Phi Điều Tịnh Ngự Nguyên luật) đã được chế định và hầu như đã được hoàn thiện trong Luật Taihō Ritsuryō (Đại Bảo luật lệnh) chế định vào năm Taihō thứ nhất (701). Theo đó, người ta đã lập sổ hộ tịch, xây dựng chế độ tô thuế, nghĩa là đã hoàn thiện được chế độ Công địa công dân và xác lập hệ thống chính trị với Thiên hoàng là đỉnh cao quyền lực.

Chế độ Ritsuryō (Luật lệnh) đã quy định cho Jingikan có vị trí cao ngang bằng với Dajōkan⁽²²⁾, xác lập chế độ Jingi⁽²³⁾ và coi đó là nền tảng của quốc gia. Về điểm này có thể coi đây đúng là thể chế Tế chính nhất trí (Saisei Icchi)⁽²⁴⁾. Trong Luật Thần kỳ lệnh (Jingiryō) có quy định phải tổ chức tế lễ lớn sau khi Thiên hoàng lên ngôi hoặc vào ngày lễ bốn mùa dựa trên nguyên tắc chính: “Jingikan phải tế các Thiên thần và Địa kỳ thường xuyên theo luật định”. “Thiên thần” và “Địa kỳ” là những từ có nguồn gốc từ Trung Hoa, dùng để chỉ các vị thần trên trời và các vị thần dưới đất. Vì vậy, có thể khẳng định, việc chia thành các vị thần Amatsukami và Kunitsukami là bất chước theo quan niệm này. Nhân đây cũng nói thêm rằng, luật định liên quan đến Phật giáo với tư cách là ngang hàng với Thần kỳ lệnh là Tăng ni lệnh (Sōniryō), nhưng đây chỉ là luật chế định hoạt động của tăng ni, quy định các mức hình phạt, nên khác xa với Thần kỳ lệnh. Dù việc tế tự thần và Phật nhiều khi đi đôi với nhau, nhưng không hẳn là giống nhau.

Tính chính trị trong các thần thoại Ký Kỳ

Ký Kỳ đã trang bị tư tưởng cho Thể chế chính trị = tế tự vì đã nhấn mạnh vai trò của Amaterasu với tư cách là vị thần tổ của Thiên hoàng và coi phá hệ thần từ Takama-no-hara đến Thiên hoàng cùng thuộc một trục. Cả việc các thần Kunitsukami từ Susanoo đến Ōkuninushi giành được lãnh thổ hay việc khuếch trương chiến thắng của Ousu hoặc Hoàng hậu Jingū đều để chứng tỏ việc xác lập quyền lực thống trị đối với các hào tộc và thống nhất quốc gia của triều đình. Trong lời tựa của Cổ sự ký có ghi: “... bỏ những phần không đúng, xác định sự thực”, nhưng việc làm này thực ra chỉ là cải biên, sáng tác các thần thoại để phục vụ mục đích đã nêu trên.

Thời kỳ hình thành Ký Kỳ lại đúng là thời kỳ thi nhân Kakimoto-no-hitomaro tích cực sáng tác Vạn diệp tập. Hitomaro đặc biệt đã đóng vai trò là thi nhân của triều đình vào thời Thiên hoàng Jitō. Ông đã hiến tặng Thiên hoàng Jitō tứ thơ “Thiên hoàng là thần nên ngự trong am nhỏ giữa tầng mây” (Quyển 3). Điều này chứng tỏ ông cũng có tư tưởng coi Thiên hoàng như thần. Hơn nữa, trong một khúc văn ca viết khi Hoàng thái tử Kusakabe (Thảo Bích), con giữa Thiên hoàng Temmu và Thiên hoàng Jitō, mất vào năm Jitō thứ 3, có thể thấy một điều xâu chuỗi thần thoại Ký Kỳ qua câu: “Buổi đầu khi thiên địa sơ khai, trong trời đất có tám trăm hay một nghìn vạn thần. Các thần tập hợp lại, họp bàn và lệnh cho thần Amaterasu rằng: Thần Hirume (tức thần Amaterasu) được cai quản hết trên trời và cả tận cùng trời đất. Đó chính là lệnh của các vị thần”.

Việc kết cấu tư tưởng cơ bản của thần thoại Ký Kỳ được tạo ra trong mối quan hệ mật thiết với các cuộc tranh giành quyền lực của triều đình vào thời đại này có thể đặc biệt thấy rõ hơn qua câu chuyện về Thiên tôn giáng lâm. Tại sao không phải Amenooshihomimi, con của thần Amaterasu mà lại là Ninigi, cháu của thần giáng lâm là điều vô cùng khó hiểu, nhưng có thể thấy điều đó có quan hệ sâu sắc với vấn đề thừa kế ngôi báu của thời kỳ này. Sau Thiên hoàng Temmu, Jitō, tức hoàng hậu, đã lên ngôi thay cho Hoàng tử còn nhỏ. Sau đó, đáng lẽ bà sẽ phải trao lại ngôi báu cho Hoàng tử Kusakabe, nhưng ông đã chết vì bệnh mà không đợi được điều đó. Bởi vậy, Thiên hoàng Jitō đã phải đợi đến khi ấu nhi của Hoàng tử Kusakabe, tức cháu mình là Hoàng tử Karu (Khinh) trưởng thành để trao ngôi báu. Người ta cho rằng, trong hình ảnh thần Amaterasu có phản chiếu bóng hình nữ hoàng Jitō và việc kế thừa từ Amaterasu sang Ninigi, tức từ bà sang cháu có liên quan mật thiết với sự kế thừa từ Jitō sang Mommu (Văn Vũ) và có tác dụng làm cho việc nhường ngôi đó được thực hiện một cách trôi chảy. Như vậy, kết cấu cơ bản của thần thoại Ký Kỳ nói các đời Thiên hoàng với đỉnh cao quyền lực là nữ thần Amaterasu tuyệt nhiên không phải là chuyện xưa cũ, mà đã được tạo ra trong quá trình biên soạn Ký Kỳ.

Thần thánh hóa thần tổ của Thiên hoàng ở Thần cung Ise

Người ta đã thờ thần Amaterasu ở Thần cung Ise và việc ban cho Amaterasu vị trí đặc biệt với tư cách là thần tổ của Thiên hoàng cũng được tiến hành trong thời kỳ này. Từ việc tên chính thức hiện nay được gọi là “Thần cung” mà không cần tên, chúng ta có thể thấy Thần cung Ise đã được ban cho vai trò trung tâm của Thần đạo Nhật Bản. Thần cung gồm hai khu Nội cung và Ngoại cung. Nội cung thờ nữ thần Amaterasu, Ngoại cung thờ thần thực phẩm Toyouke (Phong Thu).

Theo Nhật Bản thư kỷ, vào thời Thiên hoàng đời thứ 10, tức Thiên hoàng Sujin (Sùng Thần), ông đã chuyển nữ thần Amaterasu đang được thờ trong cung ra vùng Kasanui-no-mura của người

Nụ và bắt thờ thần Toyosukiirihime. Hơn nữa, vào đời Thiên hoàng thứ 11, tức Thiên hoàng Suinin (Thùy Nhân), thần Yamatohime sau đi vòng khắp chốn thì quyết định tọa lạc tại Ise. Tuy nhiên, không phải chúng ta có thể tin ngay vào điều đó mà trên thực tế triều đình và Ise có quan hệ với nhau bắt đầu từ thời Thiên hoàng Temmu và Jitō. Sau Loạn Jinsin, Hoàng tử Ō'ama (sau này là Thiên hoàng Temmu) đặt cứ địa ở phía Đông và phá tan quân của Hoàng tử Ōtomo, là con và đồng thời là người nối nghiệp cho Thiên hoàng Tenji. Tuy nhiên, người ta cho rằng khi đó ông ta kéo các hào tộc vùng Ise về phía mình, nên phải thờ thần của họ. Theo Nhật Bản thư kỷ, Hoàng tử Ō'ama đã thờ từ sông To'okawa (tức sông Asakegawa ngày nay) đến vùng Ise. Việc ông chưa trực tiếp đến thăm Thần cung lần nào là vì lúc đó Thần cung chưa được xây dựng khang trang như thời sau này và điều đó còn chứng tỏ rằng, Thần cung quan hệ với triều đình chưa mật thiết. Quan hệ đó chỉ phát triển vào thời Thiên hoàng Temmu, Jitō và đã được phong lên vị trí đặc biệt với tư cách là vị thần tổ của Thiên hoàng.

Nếu là thần tổ của Thiên hoàng thì phải thờ trong cung hoặc chí ít là thờ ở gần đó mới thích hợp, nhưng theo phần viết về Thiên hoàng Sujin thì: “Do sợ uy lực của vị thần đó mà ngài không yên ổn sống cùng”. Và người ta cho rằng, vì lý do đó mà ông đã chọn một vùng đất xa kinh đô để thờ vị thần tổ của Hoàng tộc. Ở phần trước tôi có gán cho Thể chế luật lệnh đặc trưng Tế chính nhất trí, nhưng nói chính xác hơn thì đây không phải là hình thái Tế chính nhất trí hoàn toàn với ý nghĩa Himiko của nước Yamatai có vai trò là nữ vương Saman, mà giữa việc tế thần với hoạt động chính trị của Thiên hoàng có một khoảng cách. Có thể nói, điều đó đã được thể hiện rõ trong việc tế tự ở Ise.

Amaterasu và Phật giáo

Đương nhiên Amaterasu không phải là sản phẩm sáng tạo hoàn toàn của thời kỳ này, mà tín ngưỡng thờ thần mặt trời đã được phổ biến rộng rãi trước đó. Chính tín ngưỡng này đã được xác lập với tư cách là Đại thần Amaterasu. Ở đó, chúng ta cũng có thể nghĩ đến ảnh hưởng của đạo Phật. Từ quan niệm quyền uy tuyệt đối, có thể phát ra ánh hào quang như Amaterasu, chúng ta có thể liên tưởng ngay tới tượng Phật. Sau này Amaterasu có được dung hợp vào với Phật Như Lai Đại Nhật của Mật giáo, nhưng yếu tố này vốn đã có ở ngay trong sự hình thành hình tượng nữ thần Amaterasu. Đặc biệt, có ý kiến đã cho rằng đó là ảnh hưởng của Kim Quang Minh kinh. Trong Kim Quang Minh kinh, Phật không chỉ xuất hiện với tư cách người có quyền uy tuyệt đối và tỏa ánh hào quang, mà mặt khác còn có đặc trưng là một bộ kinh “hộ quốc”, nhấn mạnh quan hệ với chính quyền quốc gia. Thời Thiên hoàng Temmu và Jitō cũng là thời kỳ tín ngưỡng Phật giáo thịnh hành, trong đó Kim Quang Minh kinh chiếm vị trí lớn nhất. Sang thời Nara, bản dịch mới của Kim Quang Minh Tội Thắng Vương kinh được truyền vào và bắt đầu ảnh hưởng đến việc xây dựng các Kokubun-ji (Quốc phần tự)⁽²⁵⁾. Không chỉ có thế, người ta còn được biết, Phật giáo ảnh hưởng đến cả việc biên soạn Nhật Bản thư kỷ và được sử dụng trong các đoạn viết về sự du nhập của đạo Phật. Lối tư duy cho rằng Amaterasu là vị thần tối cao bảo vệ cho Thiên hoàng gần giống với tư tưởng Phật bảo vệ đức vương hộ pháp và ở đây có thể thấy tín ngưỡng về Amaterasu có ảnh hưởng từ đó.

Thực ra, trong thần thoại của Nhật Bản các thần không có tính cách riêng và không có quan hệ chặt chẽ với nhau như trong thần thoại Hy Lạp. Việc thần thoại Ký Kỳ với các vị thần có cá tính riêng phải chăng đã được hình thành nhờ tiếp thu những câu chuyện về đức Phật và các vị Bồ Tát của đạo Phật. Nói đến thần thoại Ký Kỳ, người ta thường nghĩ chúng không có quan hệ gì với Phật giáo, nhưng nếu hình thành vào khoảng từ nửa cuối thế kỷ VII đến thế kỷ VIII thì việc cho rằng, không ảnh hưởng từ đạo Phật mà lúc đó có sức mạnh to lớn trong nền văn hóa tiếp thu từ đại lục sẽ là điều vô lý. Người ta cho rằng, trong việc biên soạn Nhật Bản thư kỷ có sự góp mặt của Dōji (Đạo Từ), một nhà sư đã đi lưu học ở nhà Đường về. Mà như vậy thì việc có ảnh hưởng của Phật giáo cũng là điều không phải hoàn toàn khó hiểu.

Trước khi Phật giáo được du nhập, đương nhiên đã tồn tại tín ngưỡng thờ thần bản địa, nhưng việc dùng thần thoại Ký Kỳ hiện nay để suy nghĩ về tín ngưỡng cổ tảng thời kỳ đó là không thỏa đáng. Trong giới hạn có thể làm rõ về mặt lịch sử, có thể khẳng định các vị thần của Nhật Bản đã xuất phát từ điểm đó và dần hình thành nên bản sắc của mình thông qua sự tiếp giao với Phật giáo.

CHƯƠNG 2: Thần và Phật

II.1 SỰ DU NHẬP PHẬT GIÁO VÀ CÁC VỊ THẦN

Những ghi chép về sự du nhập Phật giáo trong Nhật Bản thư kỷ

Hiện nay người ta không theo thuyết cho rằng, thần thoại trong hai bộ Ký Kỳ biểu đạt về thế giới quan trước khi Phật giáo du nhập vào, mà quan niệm những thần thoại đó hình thành dưới ảnh hưởng của văn hóa Trung Hoa và sự du nhập của Phật giáo. Vậy thì ở đây chúng ta hãy thử xem xét những vấn đề về tôn giáo trong buổi đầu lịch sử. Buổi đầu lịch sử Nhật Bản thì chủ yếu được ghi chép trong Nhật Bản thư kỷ, mà không phải là Cổ sự kỷ. Tuy nhiên, nếu công nhận có sự thêm thắt của người viết trong các thần thoại thì sẽ phải đặt một dấu hỏi rằng liệu chúng ta có thể tin hoàn toàn các thần thoại đó, kể cả những đoạn viết về buổi đầu lịch sử hay không? Những kết quả gần đây cho thấy xu hướng phân nhiều những điều được viết trong Nhật Bản thư kỷ là sản phẩm của sự tưởng tượng hơn là sự thực lịch sử.

Ở đây, chúng ta sẽ thử xem xét một vấn đề mang tính chất điển hình, đó là vấn đề du nhập Phật giáo. Về sự du nhập của Phật giáo, theo Nhật Bản thư kỷ là vào năm thứ 13 Thiên hoàng Kinmei (Khâm Minh), tức năm Nhâm Thân (552), còn theo Gango-ji Engi⁽²⁶⁾ và Jōgū Shōtoku Hōōtei-setsu⁽²⁷⁾ thì là năm thứ 7, tức Canh Ngọ (538). Sự sai lệch về năm tháng theo Tây lịch là do vào thời đó có sự lộn lộn về cách đếm số năm. Theo Nhật Bản thư kỷ thì từ thời Thánh Minh Vương (Thánh Vương) của Bách Tế đã có một pho tượng, cờ phướn để trang trí và một số kinh sách.

Tuy nhiên, người ta cho rằng ghi chép về sự du nhập Phật giáo trong Nhật Bản thư kỷ có độ tin cậy thấp. Lý do lớn nhất là do bộ kinh Kim Quang Minh Tối Thắng Vương kinh lại được sử dụng trong văn tiến của Thánh Minh Vương và viết trong Nhật Bản thư kỷ. Chẳng hạn như câu: “Pháp môn này là diệu kỳ nhất trong các loại Pháp môn. Vừa khó giải, vừa khó thâm nhập. Đến như Chu Công, Khổng Tử cũng chưa hiểu hết được. Pháp môn này vô lượng và vô tận, sinh ra phúc đức quả báo, nghĩa là tạo ra bồ đề tối thượng” hầu như giống với câu nói Như Lai thụ lượng phẩm trong Tối Thắng Vương kinh. Chỉ có điều, trong Tối Thắng Vương kinh viết “Kinh Kim Quang Minh Tối Thắng Vương này” thì bị đổi thành “Pháp môn này”, “Thanh Văn, Duyên Giác” thì bị đổi thành “Chu Công, Khổng Tử” mà thôi. Tuy nhiên, Tối Thắng Vương kinh được dịch sang chữ Hán vào năm 703, nên không thể có việc lại được sử dụng khi du nhập Phật giáo vào năm 552. Nghĩa là, câu này sớm nhất cũng chỉ có thể được viết vào sau năm 703. Giả sử việc hoàn thành bộ sử Nhật Bản thư kỷ là vào năm 720 thì Tối Thắng Vương kinh đã được du nhập, đọc và sử dụng vào trước đó.

Vậy thì ai là người viết ra những câu đó? Hiện nay “ứng cử viên” được đưa ra nhiều nhất là Dōji (?-744)⁽²⁸⁾. Vào năm Taihō thứ 2 (702), Dōji theo đoàn Khiển Đường sứ sang nhà Đường và về nước vào năm Yōrō thứ 2 (718). Dōji được biết đến như là một nhà sư của Tam luận tông, nhưng khi đó Tam luận tông của nhà Đường lại bắt đầu suy thoái, nên đến nay vẫn chưa rõ Dōji theo học ai. Tuy nhiên, theo sự tích thì ông là người có công tích lớn trong việc dời đô từ kinh Fujiwara (Đằng Nguyên) sang kinh Heijō (Bình Thành). Dōji là người đã giảng Tối Thắng Vương kinh trong cung vào năm Tempyō thứ 9 (737) và người ta phỏng đoán có thể ông cũng chính là người thỉnh Tối Thắng Vương kinh vào Nhật Bản. Vì thế, quan điểm cho rằng, ghi chép về việc du nhập Phật giáo trong Nhật Bản thư kỷ trong đó có sử dụng Tối Thắng Vương kinh là do Dōji viết hiện nay được nhiều ý kiến ủng hộ. Ngoài đoạn viết về sự du nhập của Phật giáo, trong Nhật Bản thư kỷ còn có nhiều phần liên quan đến Phật giáo khác, hơn nữa còn sử dụng nhiều kinh sách, nên chắc chắn phải có một người uyên thâm về Phật giáo tham gia. Theo các kết quả nghiên cứu gần đây cho thấy, ngoài những đoạn viết về sự du nhập của Phật giáo, Dōji còn tham gia vào việc biên soạn bộ sử Nhật Bản thư kỷ. Tuy nhiên, chưa thấy có một sử liệu nào ghi rõ Dōji đã tham gia vào việc xây dựng bộ sử này, nên đây vẫn là một đề tài cần nghiên cứu từ nay về sau.

Phật giáo biến đổi các vị thần về chất

Theo Nhật Bản thư kỷ, khi Phật giáo được truyền vào Thiên hoàng Kinmei đã cho các hạ thần tự do tranh luận về việc có du nhập hay không. Soga-no-Iname⁽²⁹⁾ cho rằng: “Các nước lân cận ở phía Tây nhất nhất tuân theo”, nên Nhật Bản cũng phải tiếp thu, còn phái theo Mononobe-no-Okoshi⁽³⁰⁾ thì phản đối với lý do: “Nếu thờ thần ngoại bang thì e rằng thần nước mình sẽ nổi giận”. Bởi vậy, Thiên hoàng đã ban tượng Phật cho Iname để thờ cúng. Tuy nhiên, sau đó dịch bệnh hoành hành, nên phái Okoshi đã phá chùa và ném tượng Phật ra vùng Horie ở Naniwa, gây ra hỏa hoạn trong cung.

Cũng có ý kiến cho rằng, câu chuyện này giống với một câu chuyện trong kinh điển Phật giáo. Trong Phật Đồ Trưng truyện (Butsutochō-den)⁽³¹⁾, tức Quyển 9 của Cao tăng truyện (Kōsō-den)⁽³²⁾, khi Thạch Hồ của Hậu Triệu Vương hỏi về sự đúng sai trong Phật giáo thì vị quan Trung thư là Vương Độ có trả lời rằng, Phật là “Thần ngoại quốc” nên không phải thờ phụng. Thạch Hồ phản đối lại rằng, vì mình xuất thân từ vùng ngoại biên nên việc thờ Phật, “Nhưng thần” (tức thần của dân tộc khác - Sueki) là điều hợp lý và đưa Phật giáo vào. Cả Cao tăng truyện và Nhật Bản thư kỷ đều nhìn nhận Phật như một vị thần ngoại lai và đặt vấn đề có nên du nhập hay không.

Sau khi phân tích như vậy thì thấy cả việc du nhập Phật giáo lẫn những tranh luận bài Phật hay sùng Phật sau khi Phật giáo đã được du nhập đều không thể phán đoán là những sự thực lịch sử và về sử liệu cũng rất khó ngược dòng về giai đoạn trước Nhật Bản thư kỷ. Ngay cả việc cho rằng, Phật giáo là vị thần ngoại lai đã được nhận thức ở mức độ nào khi Phật giáo mới được du nhập vẫn là một dấu hỏi. Tượng của các vị thần chịu ảnh hưởng các tượng Phật vào các thời đại sau đó rất nhiều. Hiện nay có thể khẳng định, tượng thần được tạc đầu tiên vào thời Heian⁽³³⁾. Nếu như vậy thì vào thời điểm Phật giáo được du nhập chưa thể có nhận thức về “Phiên thần” (tạm dịch là Thần của nước láng giềng xung quanh - ND).

Tuy nhiên, có một điều không thể phủ nhận là dưới ảnh hưởng của Phật giáo, trạng thái tồn tại của các vị thần đã dần thay đổi. Cùng với việc cá tính riêng của từng vị thần ngày càng được khắc họa rõ ràng, thì dưới ảnh hưởng của tự viện Phật giáo, các Thần xã (Jinja) cố định để thờ thần cũng đã được xây dựng. Tuy nhiên, không phải do Phật giáo mà các vị thần Nhật Bản suy vong, mà ngược lại nhờ có Phật giáo đã sinh ra tự ý thức được về các vị thần trong tâm linh người Nhật. Hơn nữa, khi được tiếp nhận ở Nhật Bản thì bản thân Phật giáo cũng biến đổi về chất như tiếp thu cách tu hành của những người theo tín ngưỡng thờ thần núi... Vào thời Nara, Phật giáo có ảnh hưởng rộng thông qua các chùa Kokubun-ji và Kokubun-niji, nhưng đồng thời cũng vì thế mà quan hệ giữa chúng ngày càng trở nên phức tạp hơn.

Những vấn đề liên quan đến Thái tử Shōtoku

Khi xem xét về sự phát triển của Phật giáo trong thời kỳ đầu tiên được du nhập, có một điều chúng ta không thể bỏ qua được, đó là vấn đề Thái tử Shōtoku (Thánh Đức, 574-622). Ghi chép trong bộ sử Cổ sự ký kết thúc vào thời Thiên hoàng Suiko (tại vị 592-628) mà Thái tử Shōtoku thì lại xuất hiện vào thời Thiên hoàng Suiko này và đã tạo ra một bước ngoặt lớn của Phật giáo thời cổ đại. Tuy nhiên, theo những nghiên cứu gần đây cho thấy, hầu hết những sự tích về Thái tử đều được sáng tạo vào thời kỳ của Nhật Bản thư kỷ. Bởi vậy, ở đây chúng ta sẽ thử xem xét lại vấn đề này.

Theo Nhật Bản thư kỷ thì Thái tử là con trai trưởng của Thiên hoàng Yōmei (Dụng Minh, tại vị 585-587), tên là Hoàng tử Umayato (Cứu Hộ), có các biệt danh khác như Toyomimito Shōtoku (Phong Nhĩ Thính Thánh Đức), Toyotomimi-no-Nori-no-Ōkimi (Phong Nhĩ Pháp Đại Vương) hay Kamitsumiya (Thượng Cung). Tên của Thái tử Shōtoku không thấy có trong Nhật Bản thư kỷ, nên có thể phán đoán đã xuất hiện vào thời kỳ sau đó. Vậy thì khi nói về Thái tử Shōtoku, chúng ta có thể nghĩ đến điều gì? Có thể kể đến những nghiệp tích chủ yếu của ông như với tư cách là Hoàng thái tử của Thiên hoàng Suiko, ông đã đóng vai trò nhân vật trung tâm trong nền chính trị và văn hóa từ cuối thế kỷ VI đến đầu thế kỷ VII, chế định Hiến pháp 17 điều (Jūnana Jō Kempō) cùng hệ thống quan liêu gồm 12 cấp bậc, phái cử các sứ giả sang nhà Tùy, tuyển thuật bộ Tam kinh nghĩa số (Pháp Hoa nghĩa số, Thắng Man nghĩa số, Duy Ma nghĩa số), kiến thiết hai trung tâm Phật giáo lớn là Shitenno-ji (Tứ Thiên Vương-tự) và Hōryū-ji (Pháp Long-tự). Như vậy, về mặt chính trị ông

đã định hướng theo thể chế trung ương tập quyền gắn với Chế độ luật lệnh sau này, còn về mặt văn hóa thì tạo ra một thời kỳ phát triển văn hóa rực rỡ, đó là Văn hóa Asuka (Phi Điều) với tín ngưỡng sâu sắc đối với Phật giáo.

Tuy nhiên, phần nhiều những sự tích này đều có vấn đề nghi vấn về thời điểm hình thành. Chẳng hạn, người ta cho rằng chùa Shitenno-ji là do Thái tử Shōtoku xây dựng để tạ ơn và thưởng cho Soga-no-Umako đã dẹp được Mononobe-no-Moriya⁽³⁴⁾ vì ông là người đứng về phe Soga. Tuy nhiên, điều này lại không thấy trong các ghi chép thời cổ đại và việc kiến thiết ngôi chùa trên thực tế diễn ra vào thời kỳ khá muộn sau này. Cũng có học giả cho rằng, Tam kinh nghĩa số là chân tuyền của Phật tổ, nhưng thuyết cho rằng, đó chính là bộ kinh được tuyền thuật ở Trung Quốc và đem nguyên về Nhật có sức thuyết phục hơn. Bản sao tập Pháp Hoa nghĩa số được coi do chính Thái tử chép hiện còn được lưu giữ tại Bộ nội cung tương truyền là nhà sư Gyōshin tìm ra vào năm Tempyō 19 (747), còn từ đó về trước như thế nào thì hoàn toàn không rõ. Hơn nữa, còn có những vấn đề khác được nêu ra như trong Hiến pháp 17 điều có xuất hiện tên của các chức quan không tồn tại vào giai đoạn đó như chức Quốc ty...

Như vậy, qua đây chúng ta có thể hiểu rằng, phần nhiều các sự tích trên không chỉ lộ ra những điều cần nghi vấn mà ngay cả những sử liệu cho là ra đời cùng thời đại cũng không đáng tin cậy. Trong số Thiên thọ quốc còn những đoạn minh văn đại ý: Sau khi Thái tử mất, Vương phi Tachibana-no-Ōiratsume (Quất Đại Lang Nữ) đã cho tá cảnh ở Thiên thọ quốc, nơi Thái tử đã thắng thiên, trong đó được biết đến nhiều bởi đã truyền lại câu nói của Thái tử “Thế gian hư giả. Duy Phật thị chân” (tạm dịch: Thế gian đều là giả, chỉ Phật là chân thực - ND). Tuy nhiên can chi được ghi trong đó lại dựa vào lịch Gihō (Nghị Phụng) được đưa vào sử dụng từ năm Jitō thứ 4 (690), nên trong sự hình thành của cuốn số đó vẫn còn là một dấu hỏi.

Về Thái tử thì có nhiều nghi vấn và những sự thực lịch sử đó lại không rõ ràng, nên chúng ta cần phải xem xét phần nào được sáng tác trong thời kỳ được ghi chép trong Nhật Bản thư kỷ, nhưng có một điều là sự tích về Hoàng tử Umayato (được cho là Thái tử Shōtoku sau này) trên thực tế khiêm tốn hơn nhiều so với những điều còn được truyền tụng cho đến ngày nay. Tuy nhiên, mặc dù vậy chúng ta vẫn phải khẳng định một điều rằng, vào thời kỳ của Nhật Bản thư kỷ, Thái tử đã được trao cho vai trò của một thánh nhân, siêu phàm hơn những người thường. Và chính điều đó đã được kế thừa trở thành tín ngưỡng tôn sùng Thái tử sau này. Truyền thuyết về Thái tử hầu như đã được hoàn thành bởi cuốn Thánh Đức Thái tử truyện lịch (Shōtoku Taishi Denryaku) và từ đó tín ngưỡng đối với Thái tử ngày càng được mở rộng. Người ta thường biết đến về tín ngưỡng này nhiều nhất là qua việc nhà sư Shinran (Thân Loan)⁽³⁵⁾ mang trong mình một tín ngưỡng sâu đậm đối với Thái tử.

Điểm tiếp xúc giữa chính trị và Phật giáo

Vấn đề đầu là sự thực lịch sử đành phải để cho những nghiên cứu sau này, nhưng có một điều cần đưa ra là tại sao tín ngưỡng đối với Thái tử lại phát triển đến như vậy và cho đến tận ngày nay vẫn không hề suy chuyển? Lý do lớn nhất là liên quan đến Chế độ Thiên hoàng. Vị trí của Thái tử trong Nhật Bản thư kỷ được ghi là Hoàng thái tử, đảm trách vai trò nhiếp chính, nhưng cuối cùng ông lại không trở thành Thiên hoàng. Thông thường Hoàng thái tử sẽ là người trở thành Thiên hoàng của thời tiếp theo, nhưng trường hợp của Thái tử Shōtoku thì điều đó hoàn toàn không được nghĩ tới và hơn thế nữa không xảy ra một cuộc tranh giành nào xung quanh ngôi vị vẫn thường thấy vào thời đó. Nói một cách nghiêm cẩn, lúc đó chưa thể có chế độ Hoàng thái tử hay nhiếp chính và trên thực tế Thái tử đứng ở vị trí nào cũng không rõ ràng. Ông thân cận với Thiên hoàng và hoàn toàn có khả năng trở thành Thiên hoàng, nhưng lại được tạo ra như một nhân vật ngay từ đầu đã không có ý định trở thành Thiên hoàng.

Tuy nhiên, đây chính là hiện tượng tượng trưng cho vai trò của Phật giáo trong xã hội Nhật Bản. Mặc dù Phật giáo đã ăn vào tầng sâu nhất của thể chế quốc gia, nhưng quyền uy mang tính tôn giáo của Phật giáo lại không kết hợp làm một với quyền lực chính trị. Và Thái tử Shōtoku đã được đặt ở đúng điểm tiếp xúc sát với hai thứ quyền uy này. Trong bối cảnh mang trong mình tính thần thánh tuyệt đối của Thiên hoàng, hơn nữa còn được trang bị cả quyền uy của một vị thánh tôn giáo tối cao, tức một người có quyền uy Phật giáo, người ta đã tự do tạo ra truyền thuyết về ông.

Vai trò trên của Thái tử nghe có vẻ hơi đột phá so với thời đại, nhưng lại làm người ta liên tưởng đến nhân vật Hikaru Genji (Quang Nguyên-Thị) trong Nguyên-Thị vật thoại (Genji Monogatari)⁽³⁶⁾. Hikaru Genji cũng vốn là con của Thiên hoàng, ở vào vị thế có thể trở thành Thiên hoàng trong tương lai, nhưng lại bị giáng xuống hàng quân thần và trở thành Genji. Nhờ đó mà ông vừa thừa hưởng được tính thần thánh của một Thiên hoàng, vừa được hưởng một cuộc đời tự do do không thể trở thành Thiên hoàng. Một trong những bí quyết để Nguyên-Thị vật thoại có thể trở thành một kiệt tác vượt thời đại có lẽ là do tác giả đã thành công trong việc xây dựng tư cách, vị thế của nhân vật Hikaru Genji. Khi so sánh với trường hợp của Thái tử Shōtoku, chúng ta sẽ thấy được nhiều điều thú vị.

II.2 CÁC HÌNH THỨC THẦN PHẬT KẾT HỢP

Các dạng quan hệ giữa Thần và Phật

Hình thức mà Phật giáo và tín ngưỡng thờ thần có quan hệ mật thiết, đôi khi kết hợp làm một được gọi là Thần Phật tập hợp. Tuy nhiên, thuật ngữ Thần Phật tập hợp này khá mờ mờ và người ta vẫn thường sử dụng nhầm từ này. Thực ra, đó không phải là từ để chỉ hai tôn giáo là Phật giáo và Thần đạo hỗn hợp với nhau, mà là quan hệ giữa tín ngưỡng thờ thần bản địa với Phật giáo hay giữa từng vị thần cá biệt với Phật. Chúng ta có thể nghĩ đến nhiều hình thái quan hệ khác nhau như sau:

1. Thần là một tồn tại u mê và cần thiết phải có sự cứu giúp của Phật.
2. Thần bảo vệ Phật giáo.
3. Trường hợp những vị thần mới được sáng tạo ra dưới ảnh hưởng của Phật giáo.
4. Thần thực ra là Phật thay hình đổi dạng hiện lên để cứu độ chúng sinh.

Trong đó, hình thức (1), (2) có từ thời Nara và (3), (4) phát triển từ thời Heian. Theo những nghiên cứu gần đây, cội nguồn của tư tưởng về quan hệ giữa Thần và Phật này khởi đầu từ Trung Quốc, chứ không phải là sáng tạo riêng của Nhật Bản. Tư tưởng về mối quan hệ giữa Thần và Phật được phát triển dựa trên việc sử dụng những quan niệm của Trung Quốc và ứng dụng những quan niệm đó. Hơn nữa, sau khi Phật giáo được du nhập, các vị thần Nhật Bản mới biến đổi lớn lao dưới sự ảnh hưởng đó, còn trước thời kỳ người ta vẫn chưa hiểu được về chúng, nên với ý nghĩa đó chính Thần Phật tập hợp là hình thái thuộc về cở tầng sâu nhất của tôn giáo Nhật Bản.

Những vị thần được cứu độ bởi Phật

Hình thức thứ nhất được phát triển từ việc gắn các vị thần vào phạm trù Thiên của Phật giáo. Thiên là thế giới của những vị thần Ấn Độ, vẫn còn bị luân hồi trong Lục đạo, chưa đạt đến độ siêu thoát. Lục đạo nghĩa là Địa ngục, Ngã quỷ, Súc sinh, A tu la, Nhân, Thiên và Thiên là ở vị trí cao nhất. Người ta cho rằng, các vị thần Nhật Bản cũng khổ ải luân hồi trong Lục đạo, chưa đạt đến siêu thoát và chỉ có nhờ việc thờ cúng Phật mới có thể thoát ra khỏi khổ ải đó. Người ta gọi đó là “Thần thân ly thoát”. Bởi vậy, bên cạnh Thần xã người ta thường xây dựng Thần cung tự (Jingūji) để tiến hành các hoạt động thờ cúng như tụng kinh...

Những trường hợp xuất hiện khá sớm như những ghi chép trong Đẳng Nguyên gia truyện (Fujiwarake-den) có viết rằng, vào thời kỳ Reiki (715-716) Fujiwara Muchimaro (Đẳng Nguyên Vũ Trí Ma Lữ) đã xây dựng Thần cung tự (Jingūji) trong Thần cung Echizen Hiko (Việt Tiên Bi Cổ) theo sự phó thác của Thần, hay là có cả ghi chép ở Điều ngày 16 tháng 3 năm Tenchō thứ 6 (829) trong cuốn Nhật Bản hậu ký (Nihon Koki), Nhật Bản dật ký (Nihon Ikki) với nội dung: Thần cung tự Wakasa Hiko được xây dựng vào khoảng những năm Yōrō (717-723). Ở trường hợp thứ nhất, một vị thần hiện lên trong giấc mơ của Muchimaro và phán rằng: “Ngươi hãy vì ta mà xây chùa và gắng sức để ước mong của ta được thực hiện. Ta vì nghiệp chướng mà phải làm thần mãi mãi. Giờ đây ta định quy y theo đạo Phật và muốn tu luyện phúc nghiệp, nhưng không có nhân duyên. Vì vậy, ta hiện lên ở đây để báo cho ngươi biết”. Tương truyền Muchimaro đã xây dựng Thần cung tự

cho thần là vì như vậy.

Người ta đã chỉ ra rằng, hình thái Phật cứu Thần ra khỏi những khổ ải đã từng được thấy ở Trung Quốc. An Thế Cao là người xuất thân ở vương quốc Parthia⁽³⁷⁾ và là nhà sư đã từng dịch các kinh điển Phật giáo vào thời Hậu Hán. Trong An Thế Cao truyện nằm trong quyển 13 của tập Xuất Tam Tạng ký tập có một câu chuyện khá thú vị. Khi An Thế Cao đến Lu Sơn, đình vào miếu để cầu Thần Hồ thì vị thần phán: “Ta vốn cùng nhà ngươi xuất gia và tu hành ở Ấn Độ, nhưng không thể nào sửa được tính nóng giận, nên đã trở thành thần. Nếu cứ thế này thì ta sẽ chết và rơi xuống địa ngục mất. Ta sẽ bỏ thí cho nhà ngươi gấm lụa và thay vào đó hãy xây tòa tháp cho ta”. Nói rồi thần hiện nguyên hình thành đại xà và chết. Khi An Thế Cao dùng của bỏ thí đó xây chùa thì thần tái sinh thành một thiếu niên và hiện lên trước mặt An Thế Cao. Những câu chuyện như thế này cũng được truyền lại khá nhiều trong Cao tăng truyện.

Tư tưởng cơ bản của câu chuyện này là cứu các vị thần đang khổ ải trong thế giới luân hồi bằng sức mạnh của Phật. Điều này rất giống với ý tưởng về xây dựng Thần cung tự của Nhật Bản. Hay nói đúng hơn, có lẽ cách nghĩ về Thần cung tự của Nhật Bản là ảnh hưởng từ quan hệ giữa Thần và Phật của Trung Quốc. Thần cung tự xuất hiện vào nửa đầu thế kỷ VIII, gần với thời kỳ biên soạn Cổ sự ký và Nhật Bản thư ký. Nếu đã công nhận những tư tưởng mới xuất hiện ở Trung Quốc được những nhà sư như Dōji đem về và làm cho chúng thích nghi với điều kiện, hoàn cảnh của Nhật Bản dưới nhiều dạng thức khác nhau thì cũng có thể cho rằng, Thần Phật tập hợp được hình thành trong bối cảnh giống như vậy.

Kết cấu trong quan hệ này cũng có lợi cho cả phía Phật giáo và tín ngưỡng thờ thần. Nhìn từ phía Phật giáo thì nhờ đó có thể mở rộng thế lực dựa trên việc đặt các vị thần bản địa dưới sự chi phối của mình và nhìn từ phía tín ngưỡng thờ thần thì nhờ việc nhận sự bảo trợ của Phật giáo mà có thể xác lập được vị trí riêng. Quan hệ này thống nhất, vừa có tính trên dưới, vừa có sự tương hỗ và công nhận sự tồn tại song song của nhau. Bởi vậy, tuyệt nhiên không phải tín ngưỡng bản địa bị thu hút vào Phật giáo và biến mất. Nghĩa là, không phải thần siêu thoát và trở thành Phật.

Các vị thần bảo hộ Phật giáo

Hình thức thứ hai gọi là Hộ pháp thần. Đây là luận pháp được sử dụng khi người ta cần xác định vị trí của các vị thần của Ấn Độ trong Phật giáo. Từ sau thời Vệ Đà, các vị thần được đưa vào trong thế giới quan của Phật giáo và bảo vệ Phật giáo. Tiêu biểu trong số đó là Đế Thích Thiên và Phạm Thiên. Đế Thích vốn là Thần Indra, Thần Sấm thời Vệ Đà, có tính cách của vị thần anh hùng như một người chủ của thế giới này. Trong Phật giáo, Đế Thích được coi là chủ nhân của Đạo Lợi Thiên ở Tu Di Sơn. Phạm Thiên là thần Brahma được nhân cách hóa từ Brahman, tức nguyên lý cơ bản của vũ trụ ở Ấn Độ. Trong Phật giáo, Phạm Thiên là thần của Sắc giới. Sau khi Phật Thích Ca đắc đạo và định nhập niết bàn thì người đứng ra khẩn cầu ngài nán lại thuyết pháp cho chúng sinh lần cuối chính là Phạm Thiên.

Quan niệm về các vị thần của Ấn Độ như vậy đã được áp dụng cho các vị thần Nhật Bản, nên người ta đồn rằng, khi đức tượng Đại Phật⁽³⁸⁾ ở chùa Tōdai-ji (Đông Đại tự) thì thần Usa Hachiman (Vũ Tá Bát Phiên) ở Kyūshū đã thượng kinh để hỗ trợ cho công trình vĩ đại này. Đây chính là ví dụ điển hình đầu tiên của hình thức Thần Phật tập hợp. Người ta không rõ về tổ chất của thần Hachiman, nhưng đây là vị thần chi phối chủ yếu ở vùng phía Bắc Kyūshū và được coi là linh hồn của Thiên hoàng Ōjin (Ứng Thân). Hachiman là vị thần được biết đến bởi quan hệ với Phật giáo và đối sánh với thần Amaterasu. Cũng như Sōgyō Hachiman (Tăng hình Bát Phiên)⁽³⁹⁾, người ta đã phác hình ảnh thần theo tượng Phật và trên thực tế hiện nay vẫn còn những tác phẩm điêu khắc đó. Hơn nữa, thần còn được triều đình phong tôn danh là Đại Bồ Tát. Sau đó, vị thần này còn được cả giới võ sĩ thờ cúng với tư cách là thần bảo trợ của dòng họ Genji⁽⁴⁰⁾.

Nếu nhìn từ phía Phật giáo thì nhờ nhận được sự hỗ trợ của thần bản địa, nên không phải chịu sự chống đối của xã hội Nhật Bản và dễ dàng bản địa hóa hơn, còn về phía các vị thần thì có thể mở rộng quyền lực dựa trên việc mượn sức mạnh của Phật giáo vốn đã liên kết chặt chẽ với quyền lực trung ương. Đây là ví dụ điển hình trong đó lợi ích hai bên được thống nhất. Nhờ đó, các vị thần có

khả năng du hành và có thể di chuyển đến cả những vùng miền khác bằng sức mạnh siêu linh của mình. Họ có quyền uy mạnh mẽ được thỉnh cầu ở khắp mọi nơi nên càng ngày càng mở rộng ảnh hưởng. Hơn nữa, cũng như thần Hachiman kết hợp với linh hồn của Thiên hoàng Ōjin, các vị thần không chỉ kết hợp với Phật mà còn có khả năng kết hợp với cả các vị thần khác nữa. Điều đó có thể gọi là Thần Thần kết hợp.

Ngoài ra, còn có Inari, vị thần có mối quan hệ chặt chẽ với Phật giáo. Vốn là vị thần liên quan đến thực phẩm và nông nghiệp, thần Inari đã hiện lên trước nhà sư Kūkai (Không Hải)⁽⁴¹⁾ và hứa sẽ bảo vệ chùa Tō-ji (Đông tự). Hơn nữa, thông qua Phật giáo còn kết hợp với thần Dakini (Trà Chi Ni) và khắc sâu hơn nữa quan hệ với Phật giáo.

Những ngự linh được phụng thờ như thần

Hình thức thứ ba có thể thấy một cách điển hình qua Tín ngưỡng ngự linh sơ kỳ thời Heian. Người ta tin rằng, linh hồn của những người đột ngột ra đi bởi những âm mưu chính trị sẽ mang đến nhiều tai họa khác nhau và phải thờ thần để trấn áp các linh hồn này. Đây chính là các oán hồn. Do chính trị đầu thời Heian bất ổn, nên nhiều người đã ngã xuống vì những âm mưu, chước sách và vắn nạn khác như dịch bệnh tràn lan... Người ta cho rằng, việc cúng tế linh hồn của 6 người theo phái Thân vương Sawara (Tảo Lương)⁽⁴²⁾ tại vườn Shinsen'en (Thần Tuyền uyển) ở kinh đô vào năm Jōgan thứ 5 (863) chính là trường hợp đầu tiên thấy được. Ở các linh hồn thường có tính chất của những vị thần hay nổi giận thường thấy ở các Minh vương của Mật giáo, nên nghi lễ Mật giáo đã được sử dụng để trấn áp.

Điển hình của những vị thần mang tính chất của một vị thần Ngự linh là đền Tenman Tenjin (Thiên Mãn Thiên Thần), nơi thờ Sugawara-no-Michizane (Gian Nguyên Đạo Chân, 845-903). Michizane là Hữu đại thần, nhưng được đánh giá là văn nhân và chính trị gia bậc nhất thời bấy giờ. Tuy nhiên, năm Shōtai thứ 4 (901) ông đã bị giáng xuống Daizaifu (Đại Tể phủ)⁽⁴³⁾. Sau khi Michizane mất, những tai họa như bất ổn xã hội, bệnh tật, sấm chớp thường xảy ra và người ta cho đó là tại ngự linh của Michizane, nên đã tiến hành thờ cúng tại nơi mà ngày nay người ta gọi là Đền thờ Kitano Tenmangū (Bắc Dã Thiên Mãn cung)⁽⁴⁴⁾. Do được thờ phụng, nên dần dần đã trở thành Thiên thần bảo vệ quốc gia và được sùng tín rộng rãi trong xã hội. Hiện nay, Michizane được nhiều học sinh, sinh viên đến khấn vái trước khi bước vào kỳ thi. Ông được coi là vị thần học vấn bởi sinh thời ông là một văn nhân.

Ngay cả đền Gion-sha (hiện nay được gọi là Yasaka Jinja) nổi tiếng cũng có tín ngưỡng hỗn hợp giữa Thần đạo, Phật giáo và Âm dương đạo. Ở đó người ta thờ thần Ngu Đâu Thân vương của Âm dương đạo. Thần này có tác dụng trấn áp tai họa. Gion-matsuri cũng là lễ hội được nhiều người biết đến. Lễ hội này vốn có mục đích trừ những tai ương, dịch bệnh do khí hậu mùa hè gây nên. Vì vậy, người ta đẩy những chiếc xe, chiếc kiệu trưng bày trang hoàng được coi là nơi trú ngụ của các vị thần đi khắp phố phường để cầu mong các vị thần vui thú mà tha cho quần dân, thiên hạ.

Ngoài ra còn rất nhiều vị thần được hình thành dựa trên Phật giáo, đặc biệt là sự phát triển của Tu nghiệp đạo đã góp phần lớn lao vào sự xuất hiện của các vị thần. Chẳng hạn, Zao Gongen⁽⁴⁵⁾ vốn được thần cách hóa từ một nhà tu hành có tên En-no-gyōja, đã đắc đạo ở núi Kinpusen, vùng Yoshino. Tượng của vị thần này có nét mặt phẫn nộ theo dòng tượng Bất Động Minh Vương và sống động với tư thế giơ một bên chân.

Hiện tượng Bản địa thù tích

Hình thức kết hợp thứ tư được gọi là Bản địa thù tích. Khái niệm Bản và Tích đã có từ thời Lục triều (280-317, ND), nhưng đặc biệt lan rộng sang Nhật Bản dưới ảnh hưởng của những giáo lý thuộc tông phái Thiên Thai. Tông phái Thiên Thai coi trọng Kinh Pháp Hoa và coi đó là kinh điển chính, nhưng trong đó có chia thành 2 phần: Tiên bán và Hậu bán. Tiên bán gọi là Tích môn và Hậu bán gọi là Bản môn. Người ta cho rằng, khác với Phật Đà vĩnh cửu được thuyết trong Bản môn, vị Phật Đà được viết trong sử sách với những chi tiết như sinh ở Ấn Độ và thọ đến 80 tuổi chỉ là hiện thân (tức là Tích, dấu vết) mà thôi. Lối tư duy này đã được áp dụng vào việc giải thích quan

hệ giữa Thần và Phật ở Nhật. Người ta cho rằng, Phật là Bản địa, tức hình ảnh nguyên gốc, còn Thần là Thùy tích, tức là hiện thân hình ảnh của Phật. Cũng như trường hợp thần ở Hie (Nhật Cát) là Thùy tích của Phật Thích Ca, thần ở Ise (Y Thế) là Thùy tích của Đại Nhật, các Thùy tích dần dần được quy định một cách cụ thể. Điều này không chỉ được thuyết trong Thiên Thai mà còn liên quan cả với tư tưởng Kyōryō Rinshin (Giáo lệnh luân thân) với nội dung Phật hiện thân trên tượng Minh Vương trong Mật giáo.

Hơn nữa, ở Trung Quốc từ rất sớm đã có Thuyết Lão Tử hóa hồ với nội dung Lão Tử sang Ấn Độ và trở thành Thích Ca để giáo hóa dân chúng. Thuyết này đã xuất hiện ở Trung Quốc với ý đồ chống lại Phật giáo. Ngược lại, từ phía Phật giáo cũng đưa ra một thuyết rằng, để giáo hóa người dân Trung Quốc, Phật Đà đã cử 3 vị Bồ tát sang và họ đã biến thành Không Tử, Nhan Hồi (Đệ tử chân truyền nhất của Không Tử) và Lão Tử. Có thể nói, những thuyết này đã có ảnh hưởng lớn đến việc hình thành tư tưởng Bản địa thùy tích ở Nhật Bản.

Như vậy, hiện tượng Thần Phật kết hợp đã diễn ra với nhiều hình thức khác nhau, nhưng về cơ bản dù ở hình thức nào thì Phật giáo cũng có vai trò chủ đạo về mặt lý luận và đưa các vị thần vốn có của Nhật Bản vào trong sự chi phối của mình. Tuy nhiên, các vị thần của Nhật Bản không phải là suy vong dưới ảnh hưởng đó của Phật giáo mà vừa nằm dưới sự chi phối của Phật, vừa dần dần biến đổi, nhưng không phải bị hòa tan vào làm một. Người ta gọi đây là hiện tượng Thần Phật cách ly, tức là vẫn có thể thấy xu hướng có ý đào thải những yếu tố mang tính Phật giáo như trong các nghi lễ ở Đền thờ Ise hay cung điện ngay vào thời kỳ Thần Phật tập hợp. Điều này có nghĩa là mặc dù giao lưu với Phật giáo, nhưng tín ngưỡng thờ thần đã dần hình thành những nét độc đáo và bắt đầu có tư tưởng riêng với tư cách là hình thức tôn giáo thích hợp với đất nước Nhật Bản. Đó chính là Thần đạo của thời Trung thế.

III.1 NỀN TẢNG TƯ TƯỞNG PHẬT GIÁO

Văn hóa và giáo lý Phật giáo

Vào khoảng thế kỷ VII, VIII Phật giáo được đưa vào với tư cách là một sự tổng hòa của văn hóa đại lục. Phật giáo không chỉ đơn thuần là một tôn giáo mà là một tổng thể văn hóa từ khoa học kỹ thuật đến âm nhạc với những tự viện tráng lệ là đỉnh cao của kiến trúc và kỹ thuật xây dựng. Thời kỳ đạt đến đỉnh cao của văn hóa Phật giáo thời cổ đại là thời kỳ Thiên hoàng Shōmu vào giữa thế kỷ VIII. Tự bản thân Thiên hoàng Shōmu cho mình là “đồ đệ của Tam bảo”, cho xây dựng Quốc phân tự và Quốc phân ni tự, sau đó tiến hành lễ khai nhân cho tượng Phật Rushanabutsu ở Tōdai-ji (Đông Đại tự), ngôi chùa được xây dựng bằng cách khai thác mọi nguồn lực trong dân chúng vào năm Tempyō Shōhō (Thiên Bình Thắng Bảo) thứ 4 (752). Tuy nhiên, vào thời điểm đó chế độ luật lệnh đã bắt đầu đi vào suy thoái và công trình đúc đại tượng Phật này đã phải mượn cả sự trợ giúp của Gyōki (Hành Cơ, 668-749), người đứng đầu phong trào giáo hóa Phật giáo trong dân gian.

Vào thời đại này, hoạt động nghiên cứu Phật pháp được tiến hành một cách có tổ chức trong Nam Đô lục tông (Nanto Rikushū, bao gồm Câu Xá, Thành Thực, Luật, Tam tạng, Pháp Tướng, Hoa Nghiêm - ND). Tiền đề cho hoạt động nghiên cứu này là phải du nhập các bộ kinh. Các nhà sư được cử sang nhà Đường và những nhà sư ngoại lai như Dōshō (Đạo Chiếu), Dōji (Đạo Từ), Gembō (Huyền Phương), Ganjin (Giám Chân) đã có đóng góp lớn cho sự nghiệp này. Có thể thấy, vào năm Tempyō thứ 7 (735), Genbō đã sớm mang được bộ Đại tạng kinh mà theo như ghi chép trong Khai Nguyên Thích giáo lục thì mới được thu thập, chỉnh lý vào năm Khai Nguyên thứ 18 (730) nhà Đường. Tuy nhiên, vì lúc đó chưa có kỹ thuật in ấn, nên công việc tiếp theo là phải sao chép các bộ kinh. Vì vậy, người ta đã lập cơ sở chép kinh gọi là Tả kinh sở (Shakyōsho) ở chùa Tōdai-ji và tổ chức chép kinh trên quy mô lớn với tư cách là một hoạt động mang tính quốc gia. Và điều được biết đến nhiều nhất là bộ kinh ngày mùng 1 tháng 5 (năm Tempyō thứ 12, tức năm 740) do Hoàng hậu Kōmyō (Quang Minh) phát tâm. Từ đó, người ta đã có thể tiến hành nghiên cứu kinh Phật một cách chính thức. Những cuốn sách chú giải thực thụ được tạo nên từ bàn tay của người Nhật đã ra đời vào khoảng nửa sau thời Nara và người ta thường biết đến những tên tuổi như Chikō (Trí Quang) của Tam luận tông, Zenju (Thiên Châu) của Pháp tướng tông. Trước đây giữa Tam luận tông và Pháp tướng tông đã có một cuộc tranh luận, nhưng trong lần này về hình thức đã có sự thay đổi bởi sự kế thừa từ những tranh luận giữa Thiên Thai tông của Saichō (Tối Trùng) và Pháp tướng tông trước đây.

Sự hình thành nền tảng tư tưởng của Phật giáo Nhật Bản

Dưới ảnh hưởng của trào lưu học thuật sôi nổi trong giới Phật giáo cuối thời Nara, những tư tưởng mới của Saichō và Kūkai đã được hình thành. Về những tư tưởng của Saichō và Kūkai, những năm gần đây người ta đã nhìn nhận lại, nhưng như vậy vẫn chưa đủ để đánh giá vai trò của họ trong toàn bộ lịch sử tôn giáo Nhật Bản. Trên thực tế, nền tảng tư tưởng Phật giáo Nhật Bản hầu như đã được tạo dựng vào đầu thời Heian (Bình An, 794-1185/1192) và sự phát triển tư tưởng sau đó bao gồm cả Phật giáo thời Kamakura (Liên Thương, 1185/1192-1333) đều là sự ứng dụng trên nền tảng tư tưởng này.

Vậy thì vấn đề đặt ra là những tư tưởng nền tảng của Phật giáo Nhật Bản đã được hình thành như thế nào vào thời kỳ này? Về mặt giáo lý thì tư tưởng Nhất thừa của Saichō có ảnh hưởng lớn nhất và về giới luật thì tư tưởng Đại thừa giới cũng do Saichō đề xướng là căn bản nhất. Và ở đây chúng ta cần phải bổ sung cả tư tưởng Tức thân thành Phật của Mật giáo do Kūkai đề xuất. Những tư tưởng này đã hình thành nên nền tảng mang tính cốt tủy của Phật giáo Nhật Bản. Không chỉ Phật giáo, những tư tưởng này còn có ảnh hưởng mang tính quyết định đến sự phát triển của toàn bộ tôn giáo Nhật Bản sau đó.

Xét về quan hệ với chính quyền trung ương, Thiên Thai tông của Saichō và Chân Ngôn tông của Kūkai đều không phải là Phật giáo quốc gia được duy trì bởi chính quyền trung ương như Nam Đô lục tông, mà vừa giữ mục tiêu bảo hộ quốc gia lại vừa tăng cường thế lực để có thể độc lập với chính quyền trung ương. Việc tìm kiếm và xây dựng các căn cứ như Hieizan (Tỷ Duệ Sơn) và Kōyasan (Cao Dã Sơn) ở xa kinh đô cũng là vì mục đích đó. Bởi vậy, hai tông phái này đã có thể kết hợp một cách hữu cơ trên lĩnh vực nghiên cứu giáo lý và tu hành.

Saichō và hai cuộc tranh luận

Saichō (767-822) là người vùng Oumi (Cận Giang). Ông đã tôn Gyōhyō (Hành Biểu) của chùa Quốc phận tự vùng Oumi làm thầy và xuất gia. Sau đó, ông thụ giới ở chùa Tōdai-ji và ẩn mình ở vùng núi Hieizan trong suốt 12 năm liền. Vào năm Enryaku (Diên Lịch) thứ 23 (804), ông đã cùng đoàn Khiển Đường sứ sang nhà Đường, học chủ yếu về Thiên Thai ở phương Nam và một năm sau thì về nước. Được sự hỗ trợ của Thiên hoàng Kammu (Hoàn Vũ) vào năm Enryaku thứ 25, những người xuất gia chính thức hàng năm của Thiên Thai tông (hay còn gọi là Niên phần độ gia) cũng được công nhận như các tông phái khác. Sau đó, trải qua những thời kỳ kết giao và đoạn tuyệt với Kūkai, về cuối đời ông còn nhiệt huyết tham gia vào hai cuộc tranh luận với giới Phật giáo Nam Đô. Một là cuộc tranh luận với nhà sư Tokuiichi (Đức Nhất) của Pháp Tướng tông về chủ đề Nhất thừa hay Tam thừa và một là cuộc tranh luận với toàn thể giới Phật giáo Nam Đô.

Cuộc tranh luận Nhất thừa hay Tam thừa là cuộc tranh luận giữa quan điểm Tam thừa trong Pháp Tướng tông cho rằng, có sự phân biệt trong sự ngộ đạo ứng với 3 kiểu người tu hành (tức Tam thừa) là Thanh Văn, Duyên Giác, Bồ Tát và quan điểm Nhất thừa của Thiên Thai tông cho rằng, tất cả con người trên thế gian đều có thể trở thành Phật. Ở đây, chúng ta có thể thấy, thuyết Nhất thừa tương đồng với thuyết Tất hữu Phật tính cho rằng, tất cả mọi người đều mang trong mình Phật tính. Từ đó về sau, thuyết Nhất thừa và Tất hữu Phật tính đã trở thành tư tưởng chủ đạo trong Phật giáo Nhật Bản. Cả tư tưởng Bản giác (sẽ đề cập ở phần sau) hay những tư tưởng Thiên, Tịnh thổ giáo thời Kamakura và tư tưởng của phái Nhật Liên (Nichiren) cũng được hình thành trên nền tảng những thuyết trên.

Còn một cuộc tranh luận nữa là về Đại thừa giới và Giới đàn. Từ sau khi vượt ra khỏi lãnh thổ Ấn Độ, Phật giáo Đại thừa vốn đã không có giới luật riêng mà theo giới luật của các môn phái Phật giáo khác. Đại thừa giới (hay còn gọi là Phạm Võng giới) thì đúng là dựa trên Phạm Võng kinh, nhưng đó không phải chỉ dành cho người xuất gia mà lại có ý nghĩa là để những người tu tại gia cũng có thể tiếp thu được tinh thần Đại thừa. Nhà sư Ganjin đến Nhật vào thời Nara có mang theo giới luật dành cho người xuất gia (tức Cụ túc giới), nhưng trước Đại tượng Phật của chùa Tōdai-ji thì những người tu tại gia như Thiên hoàng Shōmu lại cũng thụ giới này.

Saichō là người có ý định thay đổi Phạm Võng giới này thành Cụ túc giới và sử dụng đó như một thứ giới luật dành riêng cho những người xuất gia. Cho đến trước đó, những người xuất gia phải thụ giới ở một trong ba giới đàn (Chùa Tōdai-ji, Chùa Yakushi-ji ở vùng Shimotsuke, Chùa Kanzeon-ji ở vùng Tsukushi). Tuy nhiên, trên thực tế đã xuất hiện một lý do khiến Saichō phải xây dựng giới đàn riêng là các chú tiểu trẻ từ núi Hieizan xuống chùa Tōdai-ji để thụ giới, nhưng không thể trở lại được nếp tu hành nghiêm kỷ ở Hieizan. Hơn nữa, nền tảng của chủ trương này còn có tư tưởng thuần túy Đại thừa, nghĩa là Phật giáo Đại thừa phải có giới luật riêng. Mặc dù Giới đàn Đại thừa được triều đình công nhận sau khi Saichō mất (năm 822), nhưng từ đó trở đi các nhà sư theo phái Thiên, Tịnh thổ và Nhật Liên của thời Kamakura đều được thụ giới dựa trên Phạm Võng giới này. Cách thụ giới dựa trên Đại thừa giới này là nét đặc trưng riêng của Nhật Bản và nó đã quy định cách vận hành của các giáo đoàn Phật giáo Nhật Bản khác biệt hẳn với Phật giáo ở các nước Châu Á khác. Vì Phạm Võng giới là giới luật chung cho cả những người xuất gia và tại gia, nên sự phân biệt giữa người xuất gia và tại gia trở nên mù mờ. Điều này đã dẫn đến truyền thống tu hành kiểu Tư độ tăng (tức những người xuất gia một cách riêng tư, không lệ thuộc vào luật của nhà nước - ND), Sa my (tức người xuất gia mà không thụ giới một cách chính thức - ND) và kéo theo cả sự lỏng lẻo của giới luật.

Kūkai - Người đặc thụ Mật giáo

Như trên đã đề cập, mặc dù Saichō có ý định đưa Mật giáo vào Nhật Bản, nhưng không hoàn toàn thành công. Tuy nhiên, Mật giáo lại là yếu tố tối quan trọng khi chúng ta xem xét về Phật giáo Nhật Bản từ thời kỳ đó trở về sau. Khởi đầu khi Kūkai du nhập vào Nhật Bản thì chủ yếu chỉ là những nghi lễ mang tính trấn hộ quốc gia như là nghi lễ Goshichinichi-no-mishiho (Hậu thất nhật ngự tu pháp)⁽⁴⁶⁾ được tiến hành trong triều đình. Tuy nhiên, sau đó cùng với sự phát triển của nền chính trị Nhiếp quan (Sekkan)⁽⁴⁷⁾, Mật giáo được sử dụng để thực hiện những ước vọng, ham muốn mang tính cá nhân của giới quý tộc như lễ cầu mẹ tròn con vuông, lễ trả oán thù... Hơn nữa, những tư tưởng mang tính Mật giáo còn gắn kết với thuật bùa chú, phổ biến rộng rãi trong dân gian và tạo ra nền tảng về mặt lý luận, nghi lễ cho sự hình thành của các tôn giáo bản địa.

Người đưa Mật giáo đó vào Nhật một cách bài bản chính là Kūkai (774-835). Ông sinh ra tại vùng Sanuki thuộc đảo Shikoku (Tứ Quốc). Một thời kỳ ông đã nương thân ở cơ sở giáo dục gọi là Đại học lúc đó và đã hoàn thành trước tác Tam giáo chi quy, trong đó đối sánh giữa ba tôn giáo Nho, Phật và Đạo. Ngoài ra, người ta không biết gì về những sự tích của ông thời trẻ, nhưng tương truyền ông là Tự độ tăng, tu hành ở chốn thâm sơn đảo Shikoku (Tứ Quốc). Sau đó, đột nhiên ông được tuyên chọn và sang nhà Đường cùng đoàn Khiển Đường sứ, trong đó có sự góp mặt của cả Saichō vào năm Enryaku thứ 23 (804). Tuy nhiên, khác với Saichō ở lại vùng phía Nam, Kūkai lên kinh đô Trường An, học những tri thức tiên bộ nhất của Mật giáo từ nhà sư Huệ Quả ở chùa Thanh Long và đến năm Daidō (Đại Đồng) thứ nhất (806) thì về nước. Sau khi về nước ông được biết đến với những hoạt động như tiến hành lễ Quán đĩnh⁽⁴⁸⁾ cho Saichō và các đệ tử. Ông đã mở rộng được thế lực của tông phái mình qua việc được ban tặng núi Kōyasan, về cuối đời được nhận chùa Tō-ji (Đông tự) ở kinh đô, kiến thiết Chân Ngôn viện ngay trong cung điện và thực hiện các lễ thức Mật giáo tại đó.

Mật giáo của Kūkai có một đặc trưng là chia thành hai thế giới (lưỡng giới), đó là Thai tạng (giới), Kim cương giới và hệ thống hóa theo hai thế giới đó. Thai tạng (giới) là dựa trên Đại Nhật kinh với những nguyên lý âm, mang tính nữ giới, thể hiện Lý (chân lý). Kim cương giới dựa trên Kim cương đỉnh kinh với những nguyên lý dương, mang tính nam giới, thể hiện Trí tuệ. Mạn-đà-la là bức đồ hình có sắp xếp tất cả các vị Phật và thần của tôn giáo khác dựa trên hai nguyên lý lớn này và biểu hiện cả trật tự thế giới trên đó. Ý tưởng về hai bộ phận của thế giới gắn liền với Nhị nguyên luận của Thuyết âm dương trong lý luận về Dịch truyền thống của Trung Hoa. Tư tưởng này đã được áp dụng rộng rãi và cũng đã được sử dụng khi người ta hệ thống lại các tư tưởng tôn giáo bản địa như Tu nghiệm đạo, Lương bộ Thần đạo dựa trên Phật giáo.

Tư tưởng đóng vai trò chủ đạo trong những tư tưởng thực tiễn của Mật giáo là Tứ thân thành Phật. Nguyên lý đó đã được diễn giải trong Tứ thân thành Phật nghĩa của Kūkai (cũng có thuyết cho rằng đây không phải là của Kūkai). Trong trước tác này đã đưa ra khái niệm Lục đại (Địa, Thủy, Hỏa, Phong, Không, Thức) với tư cách là nguyên lý xuyên thấu vạn vật, coi đây là căn nguyên của Phật cũng như căn nguyên của Bản ngã. Hơn thế nữa còn cho rằng, Bản ngã và Phật là một. Người ta sẽ thực hiện được điều đó nhờ Mạn-đà-la và sẽ làm cho 3 hành vi của Phật (Tam đại) là thân thể, lời nói và tấm lòng hợp nhất với 3 hành vi của con người. Qua đó con người sẽ có thể nhanh chóng trở thành Phật.

Tư tưởng Tứ thân thành Phật không chỉ có trong Chân Ngôn tông mà còn được cả Saichō đề cập đến từ lập trường của Thiên Thai tông. Trong trường hợp của Saichō, ông đã dựa trên Pháp Hoa kinh và cho rằng, con người có thể dễ dàng thành Phật nhờ vào Pháp Hoa kinh. Theo cách nghĩ thông thường của Phật giáo, để giác ngộ đạo Phật thì chỉ cuộc sống hiện thế là không đủ, mà con người phải luân hồi và liên tục tu hành trong nhiều kiếp. Tứ thân thành Phật với chủ trương con người có thể thành Phật ngay trong hiện thế khác hẳn với tư tưởng thông thường trong Phật giáo và đã tạo ra một bước ngoặt. Tư tưởng này đã kéo sự giải thoát lại gần với con người hơn. Như chúng tôi sẽ đề cập rõ hơn ở phần sau, tư tưởng này còn dẫn đến tư tưởng Bản giác nhìn nhận thế giới hiện thực chính là thế giới giải thoát. Hơn nữa, ý tưởng về một nền Phật giáo tang lễ, trong đó thực hiện việc hóa Phật cho người chết bởi nghi lễ của người sống cũng phát triển theo hướng dân gian hóa việc thành Phật theo tư tưởng Tứ thân thành Phật.

Sau thời của Saichō và Kūkai, không chỉ Chân Ngôn tông (Ở đây là chi Đông Mật với trung tâm là Tō-ji, tức Đông tự) mà cả trong Thiên Thai tông (Gọi là Thai Mật với ý nghĩa là Mật giáo của

Thiên Thai tông) Mật giáo cũng phát triển một cách mạnh mẽ. Trong dòng chảy đó, qua giai đoạn của Ennin (Viên Nhân), Enchin (Viên Trân) và đến giai đoạn của Annen (An Nhiên, 841-?) thì Mật giáo đã phát triển cực thịnh. Annen đã thống nhất tất cả các khái niệm theo chữ “Nhất” như Nhất Phật, Nhất thời, Nhất xứ, Nhất giáo và nâng tính tuyệt đối của Mật giáo lên đến cực điểm. Đúng vào thời điểm đó, nền chính trị Nhiếp quan bắt đầu và đó là thời kỳ giới quý tộc lấy những trang viên rộng lớn làm nền tảng kinh tế. Hơn nữa, đó cũng là thời kỳ chuyển biến từ văn hóa Đường phong với những Hán thi mà đại diện là Kūkai bằng văn hóa Quốc phong. Kōyasan hay Hieizan cũng trầm lắng trong một thời gian và sang giữa thế kỷ X mới phục hưng để đối ứng với những biến chuyển của thời đại mới.

Phật giáo và Thiên hoàng nhìn từ Nhật Bản linh dị ký

Tác phẩm khắc họa lên những hình ảnh sống động của Phật giáo lúc bấy giờ như hoạt động của Tự độ tăng, của Sa My hay của Ưu Bà Tắc (tức những tín giả tại gia) chính là Nhật Bản linh dị ký (Nihon Ryōiki) được sáng tác bởi nhà sư Keikai (Cảnh Giới) chùa Yakushi-ji (Dược Sư tự) vào thời Heian. Bản thân nhà sư Keikai là người có vợ, con và sống như một người trần tục. Theo ông, thời đại lý tưởng chính là thời đại trị vì của Thiên hoàng Shōmu và ông cũng là người bày tỏ quan điểm sâu sắc nhất về quan hệ giữa Phật giáo và Thiên hoàng. Trong phần đầu của Quyển thượng có ghi câu chuyện Chiisakobe-no-Sugaru (Tiểu Tử Bộ Thê Khinh), gia thần của Thiên hoàng Yūryaku đi bắt sấm. Sugaru “vốn là Thần Sấm, không hiểu sao phải vâng lệnh Thiên hoàng” đến chỗ sấm rơi để bắt về. Câu chuyện này đã minh chứng được về quyền uy của Thiên hoàng.

Về quan hệ giữa Phật giáo và Thiên hoàng, đương nhiên Thái tử Shōtoku được đề cập đến nhiều nhất. Trong mẫu chuyện thứ tư của Quyển Thượng có kể về truyền thuyết núi Kataoka-yama (Phiến Cương sơn). Câu chuyện kể rằng, thái tử tình cờ gặp người hành khất ngã bệnh trên đường, nhưng người hành khất đó lại chính là một bậc thánh nhân. Trong Nhật Bản thu ký cũng có chép câu chuyện này và đây là truyền thuyết về Thái tử được nhiều người biết đến nhất. Tuy nhiên, mẫu chuyện thứ năm còn thú vị hơn. Trong câu chuyện đó người ta cho rằng, Thiên hoàng Shōmu là hiện thân của Thái tử Shōtoku, còn nhà sư Gyōki là hiện thân của Văn Thủ Bồ Tát. Qua đó có thể thấy, Thiên hoàng Shōmu được coi như Thái tử Shōtoku và tính chất thánh thiêng của nhân vật Gyōki thì được khuếch đại lên đến mức ngang hàng với Văn Thủ Bồ Tát. Ở đây, quan hệ của Thiên hoàng với Thái tử và tính chất Thánh nhân có thể được phân chia thành hai hình mẫu nhân vật Shōmu và Gyōki.

Gyōki được coi như một thánh nhân ngang hàng với Thái tử và trong mẫu chuyện thứ 30 ở Quyển Trung có viết về năng lực thần bí của Gyōki. Chuyện kể rằng, trong số những người tập trung nghe Gyōky thuyết pháp có một người phụ nữ dẫn con đến, nhưng đứa trẻ khóc toáng lên không cho mọi người nghe. Khi đó, Gyōki đã ra lệnh cho người phụ nữ ném đứa trẻ xuống vực sâu. Tức thì đứa trẻ nổi lên, oán hận bảo rằng: “Ba năm nữa mà nhà ngươi ném thì có phải ta đã ăn thịt được nhà ngươi rồi không”. Thấy vậy Gyōki có giải thích rằng, vì kiếp trước người này vay tiền không trả nên chủ nợ đã biến thành đứa trẻ để đòi. Nghĩa là, người ta đã cho rằng, Gyōki là người đã có khả năng nhìn thấu kiếp trước.

Quan hệ giữa Thiên hoàng và Phật giáo có thể thấy ở mẫu chuyện cuối cùng, tức mẫu chuyện thứ 39 của Quyển Hạ. Ở đây có đề cập đến hai vị cao tăng là Zenju (Thiện Châu) và Jyakusen (Tịch Tiên). Nhờ có trí tuệ và phẩm hạnh sáng ngời, Zenju đã được sinh ra là Hoàng tử thứ 11 của Thiên hoàng Kammu, tức Thân vương Daitoku (Đại Đức) và Jyakusen thì được sinh ra với tư cách là Hoàng tử thứ 2 của Thiên hoàng Kammu, tức Thân vương Kamino (Thần Dã), sau đó trở thành Thiên hoàng Saga (Tha Nga). Người ta cho rằng, đằng sau câu chuyện này là khái niệm Thập thiện đế vương, nghĩa là người nào mà thực hiện thành thực Thập thiện (tức 10 điều thiện cơ bản liên quan đến Thân, Khẩu và Ý) trong kiếp trước thì kiếp sau sẽ được sinh ra thành đế vương. Bởi vậy, câu chuyện đề cập đến việc kiếp trước của Thiên hoàng là một nhà tu hành xét về mặt nguyên lý cũng là điều dễ hiểu. Trong sự phát triển của Phật giáo, Thiên hoàng cũng trở thành một tôn tại tuân thủ theo những nguyên lý của Phật pháp.

Thần và Phật nhìn từ Nhật Bản linh dị ký

Cùng với mối quan hệ giữa Thiên hoàng và Phật giáo thì mối quan hệ giữa Thần và Phật cũng dần dần biến đổi. Vị thần Hitokoto-nushi (Nhất ngôn chủ) của vùng Katsuragi được biết đến như một vị thần núi linh nghiệm bởi có thể phán đoán bằng một câu về những điều lành cũng như những điều dữ và có sức mạnh đến mức cả Thiên hoàng cũng phải vị nể. Tuy nhiên, trong Nhật Bản linh dị ký thì thần Hitokoto-nushi lại mất hoàn toàn sức mạnh và thay vào đó người có được sức mạnh là En-no-ozunu (tức En-no-Ubasoku, nghĩa là Tín giả tại gia tên là En - ND). Theo mẫu chuyện thứ 28 của Quyển Hạ thì En-no-Ubasoku tin sùng Phật giáo, học thuật phù chú của Không Tước Minh Vương và sai khiến được cả quỷ thần. Bởi vậy, thần Hitokoto-nushi hướng đến Thiên hoàng và mách rằng: “En-no-Ubasoku lập mưu lật đổ”, nên Thiên hoàng đã định cho bắt ông ta. Tuy nhiên, cuối cùng lại bắt mẹ của En-no-Ubasoku làm con tin và lưu đày ra đảo Izu (Y Đâu), nhưng ban ngày thì bà ở Izu, còn tối lại tu tập trên núi Fuji-san (Phú Sĩ sơn). Sau 3 năm bà được tha bổng, trở thành tiên và bay về trời.

Ngày cả vị thần Hitokoto-nushi từng hãnh diện về uy lực vượt qua Thiên hoàng của mình cũng run rẩy trước En-no-Ubasoku, người đã tiếp thu được trong mình năng lực phù chú mới và đến mức phải mách lên Thiên hoàng. Thay cho Hitokoto-nushi, người có sức mạnh dần lên chính là En-no-Ubasoku. Mặc dù ông chủ trương là Phật giáo, nhưng đã tiếp thu được thuật chú, trong đó hỗn hợp giữa các yếu tố Đạo giáo và Tín ngưỡng thờ núi⁽⁴⁹⁾. Hơn nữa còn có đủ sức mạnh để đối đầu với Thiên hoàng. En-no-Ubasoku được coi là ông tổ của Tu nghiệp đạo sau đó. Đây chính là thực thể Phật giáo trong Nhật Bản linh dị ký.

Phật giáo tỏ ra là có uy lực hơn các vị Thần, nhưng không hẳn Phật giáo đã có những lý luận cao độ và những tư tưởng sâu sắc. Ở khu vực gần với thế giới các vị thần bản địa, do việc phải có đủ sức mạnh vượt lên các vị thần mà Phật giáo đã phát huy được sức mạnh của mình. Cả Saichō và Kūkai đều phải chọn núi Kōyasan hay Hieizan, những nơi tiến hành tín ngưỡng thờ núi và nhờ vào việc tái thiết lại nền Phật giáo thờ núi này mà gây dựng được uy lực. Ở đó đã chỉ ra được phương hướng phát triển của Phật giáo là bản địa hóa trên đất nước Nhật Bản.

III.2 SỰ ĐA TẦNG CỦA CÁC HÌNH THỨC TÍN NGƯỠNG

Tín ngưỡng Thời Nhiếp quan Vào đầu thời Heian, người ta đã tiến hành việc tái cơ cấu lại thể chế Luật lệnh mà trung tâm là vào thời Thiên hoàng Kammu, nhưng không hoàn toàn thành công. Cuối cùng đến nửa cuối thế kỷ IX thì xã hội chuyển sang chế độ chính trị Nhiếp quan mà nền tảng là chế độ trang viên. Tuy nhiên, về mặt tôn giáo thì thể chế tế tự với vai trò trung tâm của nhà nước ngày càng suy thoái. Cả những nghi lễ trong Hoàng thất cũng dần trở thành nghi lễ của riêng Thiên hoàng hơn là của chung quốc gia. Nói chung, việc thờ cúng mà trung tâm là cá nhân hay gia đình quý tộc ngày càng trở nên phổ biến. Tông phái đáp ứng được nhanh nhất với trào lưu đó là Mật giáo. Trong Mật giáo có chia thành Giáo tướng nghiên cứu về các nguyên lý và Sự tướng nghiên cứu về các phép tu hành. Giáo tướng thì cho đến thời Annen đã hầu như được xác lập, còn Sự tướng thì sau đó ngày càng phát triển phức tạp. Trong Đông Mật thì chia thành phái Ono (Tiểu Dã) khởi nguồn từ Shōbō (Thánh Bảo), và Hirosawa (Quảng Trạch) bắt đầu từ Yakushin (Ích Tín); từ đó lại phát sinh nhiều môn phái nhỏ khác nữa. Trong Thai Mật thì chia thành phái Konpon Taishi (Căn Bản Đại sư) bắt nguồn từ Saichō, phái Jikaku Taishi (Tứ Giác Đại sư) bắt đầu từ Ennin và phái Chishō Taishi (Trí Chứng Đại sư) bắt nguồn từ Enchin. Phái Jikaku Taishi còn chia nhỏ hơn nữa và Thai Mật tổng thể có 13 phái khác nhau.

Vào trung kỳ thời Heian, ngoài Phật giáo mà Mật giáo đóng vai trò trung tâm còn có tín ngưỡng thờ thần với 22 Thần xã khác nhau như Ise (Y Thế), Iwashimizu (Nham Thanh Thủy), Kamo (Gia Mậu). Hơn nữa, Âm dương đạo và Tín ngưỡng thờ núi cũng rất phát triển tạo nên một nền tín ngưỡng đa chủng đa dạng và phức hợp nhiều tầng bậc. Âm dương đạo vốn dựa trên Thuyết âm dương ngũ hành của Trung Quốc, nên cũng chịu ảnh hưởng lớn từ Đạo giáo. Vào thời Luật lệnh đã có Âm Dương Liêu, cơ sở nghiên cứu lịch và thiên văn, nghĩa là sự hình thành của Âm dương đạo diễn ra vào khoảng thế kỷ X, trung kỳ thời Heian. Dòng họ Kamo (Gia Mậu) và dòng họ Abe (An Bội) đời đời kế nghiệp duy trì Âm dương đạo, trong đó xuất hiện cả những thầy âm dương được truyền thuyết hóa như Abe Seimei (An Bội Thanh Minh)⁽⁵⁰⁾. Những tục Monoimi⁽⁵¹⁾ và Katatagae⁽⁵²⁾ cùng với sự lan rộng của quan niệm Kegare đã trở thành những phong tục trong đời sống thường nhật của giới quý tộc. Từ thời kỳ này Kegare được kiêng kỵ một cách vô cùng nghiêm

cần và được đưa cả vào trong Phật giáo. Đặc biệt, cái chết và máu bị kiêng kỵ nghiêm cần nhất và dẫn đến hậu quả là tiếp tay cho sự phân biệt đối xử với phụ nữ.

Sự hình thành các nghi lễ mới

Âm dương đạo có quan hệ sâu sắc với tín ngưỡng thờ thần, Phật giáo và đặc biệt là Mật giáo. Trên cơ sở đó Âm dương đạo đã sản sinh ra những nghi lễ mới, chưa hề có. Lúc này Túc diệu đạo⁽⁵³⁾ trong Mật giáo đã khá phổ biến. Túc diệu đạo có nguồn gốc từ Mật giáo Ấn Độ và thuật chiêm tinh của Trung Quốc. Người ta bói về số phận qua sự chuyển động của cửu diệu, trong đó thêm hai sao La hầu, Kế đô vào thất diệu (Nhật, Nguyệt và Ngũ tinh⁽⁵⁴⁾). Vì vậy, tín ngưỡng đối với các vì sao trở nên phổ biến, đặc biệt người ta coi trọng Bắc đẩu thất tinh như là sao bản mệnh ứng với năm sinh.

Xã hội quý tộc đã làm nảy sinh những oán hận, quái vật do sự cạnh tranh quyền lực gay gắt và quan hệ phức tạp giữa con người với con người. Đối ứng với những tình huống đó, thuật phù chú đã rất được lưu hành. Đặc biệt, người ta đã tiến hành nhiều nghi lễ nguyện cầu Thần Phật phù hộ cho sinh mệnh của con người như khi ốm đau hay sinh nở. Ngoài ra, thuật phù chú để hại kẻ thù của mình được gọi là Rokuji Karinhō (Lực tự hạ lâm pháp) cũng phát triển dưới ảnh hưởng của Âm dương đạo.

Tín ngưỡng thờ núi cũng dần phát triển vào thời kỳ này và hình thành nên hình thái nguyên thủy của Tu nghiệm đạo. Tín ngưỡng thờ núi vốn có đã được đưa vào trong Phật giáo từ thời Nara và như đã trình bày ở phần trên, điều này cũng có quan hệ mật thiết với Kūkai và Saichō. Tín ngưỡng này đã phát triển cùng với sự hưng thịnh của Mật giáo do tiếp thu sức ảnh hưởng trong hoạt động phù chú của Mật giáo. Vùng núi hiểm trở của bán đảo Kii (Kỳ Y)⁽⁵⁵⁾ đã trở thành thánh địa của tín ngưỡng thờ núi và tập trung rất nhiều người tu hành ở các đỉnh núi cao nổi giữa Yoshino và Kumano. Cuối cùng đã dẫn đến việc vào thời trung thế hình thức tín ngưỡng này đã được hệ thống hóa vào phái Bản Sơn của Thiên Thai tông và phái Đương Sơn của Chân Ngôn tông. Cùng với sự phát triển của tín ngưỡng thờ núi, việc mọi người, đặc biệt là quý tộc hành hương đến những nơi được coi là linh thiêng đã được tiến hành một cách rầm rộ. Nơi phát triển hoạt động hành hương này nhất là Kumano. Vào thời Chính viện (Insei)⁽⁵⁶⁾, việc đến thăm viếng tại Kumano được tiến hành liên tục trong giới quý tộc mà đứng đầu là Pháp hoàng và Thượng hoàng. Hơn nữa, hoạt động hành hương lễ Quan âm qua 33 điểm ở miền Tây mà điểm đầu là chùa Seiganto-ji (Thanh Ngạn Độ tự) của vùng Nachi⁽⁵⁷⁾ đã được bắt đầu vào thời Viện chính này. Tôi sẽ trình bày cụ thể hơn ở Chương 5.

Hai trung tâm Phật giáo lớn là Kōyasan và Hieizan từng suy thoái trong một thời kỳ, nhưng sang thời Heian thì phục hưng trở lại. Sự phục hưng của Kōyasan là theo sự phát triển của tín ngưỡng đối với Kōbō Daishi (tức Kūkai). Đặc biệt, niềm tin cho rằng Kōbō Daishi đã đạt đến độ tức thân thành Phật, nên ngài không chết mà nhập thiên ở Kōyasan và vĩnh viễn ở đó đợi sự xuất hiện của Di Lặc Bồ Tát trong tương lai đã góp sức cho quá trình biến Kōyasan thành một thánh địa.

Sự phân vai và trật tự của các tôn giáo, tín ngưỡng

Nhìn qua có thể thấy các tôn giáo, tín ngưỡng chúng tôi đã nêu ở trên tồn tại một cách hỗn tạp, nhưng trên thực tế không hẳn là chúng hoạt động một cách không có trật tự, mà đã phân vai rõ ràng không khác gì ngày nay. Tức là, nghi lễ liên quan đến cái chết là lĩnh vực độc chiếm của Phật giáo, còn về mảng lợi ích trần thế thì người ta sử dụng cả Phật giáo, tín ngưỡng thờ thần và Âm dương đạo. Trong lợi ích trần thế thì việc cầu nguyện cho những việc tốt như mong con đàn cháu đống hay thăng quan tiến chức sẽ hướng đến các vị thần, còn những việc xấu như tai họa hay bệnh tật thì người ta lại tìm đến Âm dương đạo. Phật giáo thì có liên quan đến cả hai hoạt động cầu nguyện này. Mặc dù các tín ngưỡng, tôn giáo như Phật giáo, tín ngưỡng thờ thần, Âm dương đạo tách biệt, nhưng lại liên quan mật thiết với nhau và không thể tách rời.

Như nhiều người đã nói, nền tảng của tất cả những tín ngưỡng, tôn giáo này là “Hiện thế yên ổn, hậu thế thiện xử”, nghĩa là người ta cầu mong được sống an lạc trong kiếp này và tiếp đến là

cuộc sống nơi cực lạc trong kiếp sau. Tịnh thổ giáo (Jōdokyō) này được phát triển trên nền tảng trước tác Vãng sinh yếu tập (Ōjōyōshū) của Genshin (Nguyên Tín)⁽⁵⁸⁾, phổ biến từ trung kỳ thời Heian đến thời Viên chính, nên chúng ta cần phải nhìn nhận trong tổng thể cơ cấu tôn giáo, tín ngưỡng thời đó. Cùng với niềm tin được vãng sinh lên giới cực lạc của Phật A-di-đà, tín ngưỡng đối với Phật Di Lặc cũng phát triển rất mạnh. Hơn nữa, tín ngưỡng Hạ sinh (Gejō) cho rằng, Di Lặc Bồ Tát sinh cách đây 5 tỷ 670 triệu năm sẽ hạ thế thành Phật cũng trở nên phổ biến. Cũng có người mong muốn được vãng sinh lên chốn cực lạc và khi Di Lặc hạ thế thì được trở lại trần gian, nên những nơi núi đồi linh thiêng như Kōyasan đã được coi là tịnh thổ nơi trần thế và rất được sùng tín.

Mạt pháp đáo lai

Tư tưởng Mạt pháp cũng đã được hình thành và phát triển trong bối cảnh này. Mạt pháp tức là cách nhìn nhận về lịch sử theo hướng thoái trào, trong đó quan niệm từ khi Phật Thích Ca nhập diệt Phật pháp dần suy thoái theo 3 thời kỳ: Chính pháp, Tượng pháp và Mạt pháp. Trong Chính pháp có Giáo (giáo lý), Hành (tu hành) và Chứng (giác ngộ), nhưng trong Tượng pháp thì chỉ có Giáo và Hành, trong Mạt pháp thì chỉ lại Giáo, không có cả Hành lẫn Chứng. Mỗi thời kỳ này kéo dài bao nhiêu là điều vẫn còn đang tranh cãi, nhưng từ xưa người ta đã thuyết giảng một cách rộng rãi rằng, Chính pháp kéo dài 1000 năm, Tượng pháp 1000 năm và Mạt pháp 10000 năm. Ngay cả nếu chúng ta chấp nhận thuyết này thì việc lấy năm nào là năm Phật Thích Ca nhập diệt sẽ dẫn đến thời điểm bắt đầu các thời kỳ này khác nhau. Thuyết cho rằng, Phật nhập diệt vào năm Mục Vương thứ 53 (949 trước Công nguyên) được sử dụng rộng rãi, nên nếu theo đó mà tính thì năm Eishō (Vĩnh Thừa) thứ 7 (tức năm 1052) là năm bắt đầu vào thời Mạt pháp.

Vì Phật giáo thuyết rằng đã đến thời Mạt pháp, nên giới quý tộc cảm thấy bất an. Tuy nhiên, sự bất an này không những không làm cho Phật giáo trở nên suy vong, mà ngược lại có thể thấy các tư viện Phật giáo lớn đã tuyên truyền tư tưởng Mạt pháp để hùng hồn chứng minh ý nghĩa tồn tại của mình. Với luận thuyết, chính vì là thời Mạt pháp nên nếu không tin vào một nền Phật pháp hợp với thời đại thì sẽ không được cứu độ, thuyết Mạt pháp đã bị lợi dụng để tăng cường sự sùng tín và thu hút sự chú ý vào Phật giáo. Có một trước tác mà người ta cho là do Saichō tuyên chọn có tên Mạt pháp đăng minh ký (Mappō Tōmyōki) nhưng trên thực tế có thể đã được viết vào thời Viên chính (cũng có những thuyết khẳng định là do chính Saichō tuyên chọn), trong đó thuyết rằng, vào thời Mạt pháp thì cần phải tôn trọng cả những vị tăng không theo giới luật. Điều này có nghĩa là người ta đã khéo léo lợi dụng tư tưởng Mạt pháp với ý đồ buộc mọi người phải công nhận thực trạng của giới Phật giáo lúc bấy giờ.

Ở đây chúng tôi xin đề cập đến Thuyết biên thổ với tư cách là tư tưởng liên quan đến Thuyết Mạt pháp. Đó là thế giới quan cho rằng, Nhật Bản là “biên thổ”, cách xa Thiên Trúc, tức là nơi giáng trần của Phật Thích Ca. Biên thổ của thời Mạt pháp nghĩa là nơi ở xa nhất sự cứu độ của đức Phật, nhưng để cứu chúng sinh ở đó Phật đã phải dụng công làm ra nhiều phương tiện để tạo từ bi. Điển hình của tư tưởng này phải nói đến Thuyết Bản địa thù tích (Honji Suijyaku), theo đó người ta cho rằng, vì Nhật Bản ở biên thổ của Mạt pháp và Phật không thể xuất hiện để cứu chúng sinh được, nên cần thiết phải có thân của Nhật Bản làm thù tích. Người ta hay sử dụng câu nói trong Bi Hoa kinh, đó là: “Sau khi nhập diệt ta sẽ hóa thân thành Đại Minh thân trong Mạt pháp và cứu độ chúng sinh”, nhưng trên thực tế câu nói này lại không có trong Bi Hoa kinh. Ở câu nói này đã thể hiện rõ nguyên lý của Bản địa thù tích. Từ đây người ta cho rằng, chỉ có thân mới có thể cứu vớt được con người và Nhật Bản chính là đất nước của các vị thần, tức Thần quốc (Shinkoku), chứ tư tưởng Thần quốc vốn không phải là để chỉ sự ưu việt của Nhật Bản như trong Chủ nghĩa quốc gia dân tộc hẹp hòi. Tuy nhiên sau đó người ta lại quay ngược hẳn lại và sử dụng tư tưởng này với ý nghĩa: Nhật Bản là đất nước đặc biệt, được bảo hộ bởi các vị thần.

PHẦN II: Sự triển khai lý luận về Thần Phật (Thời Trung thế)

CHƯƠNG 4: Thế giới Phật giáo Kamakura

IV.1 PHẬT GIÁO VÀ TƯ TƯỞNG THỰC HÀNH

Phật giáo Hiện Mật và tư tưởng Bản giác

Trước đây người ta đã từng cho rằng, trong lịch sử Phật giáo nói riêng và lịch sử tôn giáo Nhật Bản nói chung thì Phật giáo thời Kamakura là hưng thịnh nhất. Đặc biệt, nói một cách cực đoan thì trong lịch sử tôn giáo Nhật Bản từ trước đến nay người ta chỉ đánh giá cao duy nhất nền Phật giáo mới (Shin-Bukkyō) của thời Kamakura. Do tỷ trọng quá thiên lệch về trào lưu Phật giáo mới thời Kamakura mà hầu hết các phần khác trong lịch sử tôn giáo đều bị lu mờ. Người ta chỉ thấy tôn giáo Nhật Bản trước khi trào lưu Phật giáo mới thời Kamakura ra đời là sự chuẩn bị cho Phật giáo Kamakura và tôn giáo sau thời Kamakura chỉ là sự trượt trong suy thoái mà thôi. Cách nhìn nhận về Phật giáo với vai trò trung tâm của phong trào Phật giáo mới thời Kamakura này xuất hiện lần đầu tiên vào thời Meiji, tức là thời cận đại, cách đây không lâu. Có thể nói, đây chính là kiểu nhìn nhận Phật giáo thời cận đại, khi mà người ta đã “phát hiện” được cổ tàng trong đó.

Gần đây cách nhìn nhận thiên lệch này bị phê phán và người ta bắt đầu chú ý đến tôn giáo các thời kỳ khác ngoài thời Kamakura. Hơn nữa, khi nói đến tôn giáo thời Kamakura người ta không chỉ luận bàn về Phật giáo mới mà còn đề cập đến cả Phật giáo cũ (Kyū-Bukkyō) và các hình thức Thần Phật tập hợp. Các tự viện lớn của Thiên Thai tông và Chân Ngôn tông, tức là Phật giáo Hiện Mật (Kenmitsu Bukkyō)⁽⁵⁹⁾, vào thời trung thế cũng có những trang viên và có sức ảnh hưởng về chính trị to lớn dựa trên tiềm lực kinh tế vững mạnh. Còn ảnh hưởng về xã hội của các tông phái Phật giáo mới thì phải đợi đến thời Muromachi sau đó.

Điều mà những năm gần đây được chú ý với tư cách là tư tưởng của Phật giáo Hiện Mật là Bản giác (Honkaku). Tư tưởng Bản giác công nhận và đánh giá cao hiện thực. Đây chính là tư tưởng được người Nhật bản địa hóa nhất. Bản giác là từ xuất hiện trong Đại thừa khởi tín luận (tương truyền do Chân Đế dịch và rất có khả năng đã được người Trung Quốc tuyển chọn vào khoảng thế kỷ V-VI). Tuy nhiên, chúng ta khó có thể tìm thấy từ này trong các thư tịch Ấn Độ và có thể phán đoán rằng, đây là từ được hình thành ở Trung Quốc. Bản giác chính là nguyên lý của sự giác ngộ ở trong tâm của chúng sinh đang lầm lạc và cũng đồng thời là sự giác ngộ mà con người cần hướng đến. Đối ngược lại với Bản giác là Vô giác, tức tình trạng lầm lạc, không tự giác thức được về mình. Quá trình tiến từ Vô giác đến Bản giác được gọi là Thủy giác.

Như vậy, Bản giác vốn là nguyên lý nội tại và sự giác ngộ mà con người cần hướng đến, chứ không phải là sự công nhận tình trạng hiện tại. Tuy nhiên, nếu tính đến thời điểm mà Bản giác đã được thực hiện thì có thể xem hiện thực đó là sự thực hiện nguyên lý tối cao. Tư tưởng Bản giác bị phê phán từ thời kỳ này và cho đến cả ngày nay do rơi vào quan niệm Tu hành bất yếu luận (Shugyō Fuyō-ron, tức lý luận chủ trương không cần tu hành - ND). Tuy nhiên, cũng chính vì vậy mà tư tưởng này đã thích ứng được với văn hóa thời Kamakura tôn trọng sự nguyên vẹn của tự nhiên và đã có ảnh hưởng trên phạm vi rộng lớn.

Tư tưởng Bản giác phát triển chủ yếu trong Thiên Thai tông, nên người ta gọi là Tư tưởng Bản giác Thiên Thai để chỉ giới hạn đó và ngay từ thời kỳ đầu đã được truyền thừa từ sự phụ sang đệ tử theo hình thức khẩu truyền (Kuden). Người ta đã gọi đây là Khẩu truyền pháp môn (Kuden Hōmon), nên hầu như rất khó biết được về sự hình thành các thư tịch có liên quan. Hơn nữa, không chỉ trong Thiên Thai tông mà từ thời Viện chính đến thời Kamakura có thể thấy những tư

trở thành tư tưởng được phổ biến rộng rãi trong giới Phật giáo thời bấy giờ và được đưa ra như một trào lưu tư tưởng tiêu biểu của thời đại.

Chẳng hạn, ngay cả trong tư tưởng Bản địa thù tích của thời kỳ này người ta coi trọng các Thần đã xuống cứu vớt và ở gần Nhật Bản, biên thổ của Mật pháp, hơn là Phật bản địa, bản thể nhưng ở xa và cuối cùng đã dẫn đến sự lật ngược vai trò của Thần và Phật. Và xu hướng này cũng không phải là không liên quan đến tư tưởng Bản giác coi trọng hiện thực như chúng tôi đã trình bày ở trên.

Hijiri và hoạt động cải cách Phật giáo

Phật giáo thời Viên chính đã đạt đến đỉnh cao của sự phức hợp giữa các tôn giáo và cũng là sự kết thành của nhiều nghi lễ. Tuy nhiên, vào thời kỳ này đã hình thành một nền Phật giáo giản lược, nhưng lại có tính thực tiễn cao từ một nền Phật giáo quá phiền phức và không thực dụng trước đây. Có thể thấy đây chính là đặc trưng của Phật giáo Kamakura. Điều này có lẽ là do đời sống của người dân thường đã được nâng lên ở một mức độ nhất định, hơn nữa hoạt động buôn bán cũng phát triển, nên người ta mưu cầu tôn giáo nhiều hơn. Thời Kamakura là thời mà về tổng thể giới Phật giáo hoạt động mạnh mẽ và có nhiều khởi sắc mới. Bởi vậy, chúng ta cần phải nhìn nhận đây là một thời kỳ mà trong tổng thể giới Phật giáo xuất hiện nhiều xu hướng cải cách và thử nghiệm mới mang tính thực tiễn thì sẽ thích đáng hơn là chia thành Phật giáo mới - Phật giáo cũ hay Phật giáo Hiển Mật và Dĩ đoan (Itan). Vào thời đại này, do sức mạnh của sự quy thuộc vào các giáo đoàn đã hình thành trước đó, nên xảy ra hiện tượng thực hiện cải cách trong khuôn khổ giáo đoàn vốn có hoặc vượt ra khỏi khuôn khổ đó. Tuy nhiên chúng ta không thể tách biệt hai hiện tượng này đơn thuần dựa trên sự tách biệt của hai trào lưu Phật giáo cũ và mới.

Nền tảng tạo nên những cải cách trong giới Phật giáo thời Kamakura là hoạt động của những nhà sư theo một hình thức mới mà người ta gọi là Hijiri (Thánh). Hijiri là nhà sư lấy trung tâm hoạt động là các chùa nhỏ hoặc những nơi xa rời những trung tâm Phật giáo chính để tu hành và truyền giáo một cách tự do, không lệ thuộc vào truyền thống, nên nhà sư Kūya (Không Dã, 903-972) đã ca tụng là “Những thánh nhân ở chốn kẻ chợ” (Ichi no Hijiri) và qua đó chúng ta có thể thấy hình thái của Hijiri khi mới xuất hiện. Gần đây người ta coi đặc trưng của Phật giáo mới thời Kamakura là Phật giáo của những Độn thể tăng (Tonse-sō, tức những người tu hành trốn khỏi xã hội trần tục - ND). Nói một cách đơn giản, Độn thể tăng là những nhà sư dân gian bao gồm cả Hijiri, khác hẳn với những Quan tăng (Kansō) là những người được quốc gia công nhận và chi trả lương bổng. Chính sự gia tăng của những nhà sư hoạt động tự do dưới hình thức như vậy đã làm cho Phật giáo thời Kamakura trở nên sôi động.

Sự quá khích trong giáo đoàn của Hōnen

“Vụ án” tạo nên sự khởi sắc của Phật giáo Kamakura có lẽ là phong trào của giáo đoàn do nhà sư Hōnen (Pháp Niên) đứng đầu. Bản thân Hōnen vốn là người hoạt động ở một cơ sở của Thiên Thai tông đặt tại vùng Kurodami (Hắc Cốc) cho đến cuối đời mà không phải chùa chính, nên ở điểm này có thể thấy ông đã kế thừa được truyền thống của các vị Hijiri trước đó. Cả việc ông ra vào tư dinh của các quý tộc để thuyết pháp cũng là những hoạt động mang đậm chất Hijiri. Dưới môn phái của Hōnen, không chỉ có những người theo Thiên Thai tông mà cả các Hijiri của Chân Ngôn tông hay các tông phái của Phật giáo Nam Đô, nên có thể gọi giáo đoàn này là sự tập hợp của các Hijiri.

Hōnen (1133-1212) chủ trương trong trước tác Tuyên trạch Bản nguyện niệm Phật tập (Senchaku Hongan Nembutsu-shū) rằng, chính việc niệm Phật bằng lời sẽ được giải thoát bằng Bản nguyện (Hongan) của Phật A-di-đà và việc vãng sinh sẽ khó thực hiện bằng các hình thức tu hành khác ngoài niệm Phật (Nembutsu) bằng lời và vừa niệm Phật vừa suy tưởng đến Phật. Chủ trương này của Hōnen được trình bày một cách rõ ràng, mạch lạc, khắc phục được điểm yếu của các giáo lý cũng như những nghi lễ phức tạp của Tịnh thổ giáo trước đây và là tư tưởng có sức thuyết phục mạnh mẽ vì có tính thực tiễn cao. Tuy nhiên, việc quá thoát ly khỏi những thường thức vốn có của giới Phật giáo đã trở thành vấn đề.

Hơn nữa, tư tưởng cho rằng, Phật A-di-đà sẽ cứu độ chúng sinh một cách bình đẳng, không kể người phú quý, kẻ giàu sang, người trí tuệ, kẻ ngu si, người đa văn, kẻ tiểu văn, người trì giới, kẻ phá giới trong tác phẩm chính Tuyên trạch Bản nguyện niệm Phật tập đã khơi gợi được sự đồng cảm của đông đảo dân chúng và rất nhiều tín đồ mà trước hết là các Hijiri.

So với những hội Hijiri trước đó, thì về quy mô giáo đoàn của Hōnen lớn hơn nhiều và một bộ phận có những hoạt động khá quá khích. Đặc biệt, từ chỗ cho rằng, chỉ cần niệm Phật là có thể được cứu độ và không chú ý đến việc phá giới, nên đã xuất hiện những thành viên chủ trương Tạo ác vô ngại (Zōaku muge), làm những việc ác tùy thích. Những hoạt động quá khích này đã dẫn đến phản ứng của các tông phái Phật giáo vốn có, cuối cùng đã trở thành một vấn đề xã hội và bị đàn áp từ năm Genkyū (Nguyên Cửu) thứ 3 (1206) đến năm Ken'ei (Kiến Vĩnh) thứ 2 (1207). Kết quả là giáo đoàn của Anraku (An Lạc) có hai người bị xử tử, còn Hōnen và Shinran (Thân Loan) thì bị lưu đày.

Sau khi Hōnen mất, giáo đoàn đó chủ yếu do Shōkū (Chứng Không) của phái Seizangi (Tây Sơn Nghĩa) và Ryūkan (Long Khoan) của phái Tanengi (Đa Niệm Nghĩa) duy trì, nhưng họ cũng bị đàn áp, suy yếu và những nhà sư như Benchō (Biện Trường) của phái Chinzeigi (Trần Tây Nghĩa) mà đông cơ sở ở Kyūshū (Cửu Châu) dần có thế lực hơn. Giáo đoàn của Shinran (1173-1262) thì ổn định ở vùng Kantō (Quan Đông), nhưng lúc đầu rất nhỏ. Bản thân Shinran sau thời gian hoạt động truyền giáo ở Kantō thì cuối đời cũng lại trở về Kyōto. Trong trước tác chính của ông là Giáo hành tín chứng (Kyōgyōshinshō) đã phát triển tư tưởng lấy niệm Phật làm trung tâm của Hōnen lên một bước và xây dựng hoàn thiện tư tưởng lấy Tín (tức Tín niệm, niềm tin tôn giáo - ND) làm trung tâm. Môn phái của Shinran phát triển lên thành tông phái Tịnh thổ chân tông (Jōdo Shinshū) là từ nửa sau thời Muromachi trở đi.

Hoạt động của Hōnen không chỉ ảnh hưởng lớn đến các đệ tử trực tiếp của ông mà còn lan ra toàn thể giới Phật giáo lúc bấy giờ. Nếp tu hành niệm Phật được hầu hết các tông phái đưa vào sử dụng. Hơn nữa, để cạnh tranh lại với hình thức tu tập này, người ta còn nghĩ ra nhiều phương pháp thực hành khác nữa. Xét về mặt tư tưởng có thể thấy, Tịnh thổ giáo của Hōnen đã sinh thoát khỏi tư tưởng cố hữu của Phật giáo, nên đã dẫn đến sự phê phán của các tông phái khác, nhưng ngược lại qua sự phê phán đó đã làm nảy sinh nhiều tư tưởng mới.

Những nhà sư phê phán Hōnen

Jōkei (Trình Khánh), Myōe (Minh Huệ), Nichiren (Nhật Liên) được biết đến nhiều với tư cách là người phê phán Hōnen. Có thể khẳng định, Jōkei (1155-1213) chính là tác giả của Hưng Phúc tự tấu trạng (Kōfuku-ji Sōjō) trong đó phê phán Hōnen theo quan điểm vốn có của giới Phật giáo. Jōkei là người đã học Pháp Tướng học ở chùa Kōfuku-ji, sau đó ở ẩn trong chùa Kasagi-dera (Lập Trí tự). Về điểm này ông cũng giống Hōnen vì cùng là Độn thế tăng, nhưng ông vừa là người tạo nên sự phát triển mới của Pháp Tướng Duy thức học, vừa mở rộng tín ngưỡng Di Lạc, nên có vị trí quan trọng trong giới Phật giáo lúc bấy giờ. Bản tấu Hưng Phúc tự tấu trạng đã phê phán những người tu tập niệm Phật trong giáo đoàn của Hōnen là khuếch trương tà giáo với lời răn Tạo ác vô ngại, làm đảo lộn trật tự xã hội và yêu cầu nhà nước phải đình chỉ hoạt động của họ.

Myōe (1173-1232) đứng trên lập trường của Hoa Nghiêm tông, nhưng bất mãn với nền học thuật Phật giáo mà chùa Tōdai-ji đóng vai trò trung tâm, nên đã về quê nhà ở vùng Kii và tự mình tu tập, tầm cứu Phật giáo. Sau đó, ông đã lập riêng một giáo đoàn của mình và lấy căn cứ là chùa Kōzan-ji (Cao Sơn tự) ở vùng Togano. Vốn là người kính phục Hōnen, nhưng ông đọc Tuyên trạch bản nguyện niệm Phật tập, trước tác được phát hành sau khi Hōnen mất, và đã rất sùng sốt bởi sự đi quá xa khỏi Phật giáo, nên viết tác phẩm Tỏa tà luân (Zaizarin) để tỏ ý phê phán kịch liệt. Những phê phán trong Tỏa tà luân được trình bày theo 2 luồng luận điểm khác nhau. Thứ nhất là sai lầm to lớn khi phủ nhận Bồ đề tâm. Thứ hai là quá thất thố khi miệt thị những giáo lý của của phái Shōdōmon (Thánh Đạo Môn)⁽⁶⁰⁾ khi họ đứng trên lập trường phải tu tập bằng Tự lực (Jiriki). Đặc biệt ở luận điểm thứ nhất, ông đã dành nhiều trang viết để đưa ra lời bàn. Bồ đề tâm tức là tâm nguyện được giác ngộ mà Myōe cho đó là điều căn bản nhất để thực hành Phật giáo. Vì vậy ông đã phê phán chủ trương cho rằng, con người ta không cần Bồ đề tâm chỉ cần niệm Phật là có thể đắc đạo, của Hōnen là thứ tà giáo. Mặc dù Myōe phê phán Hōnen, nhưng lại chịu ảnh hưởng mạnh mẽ

từ ông. Dưới ảnh hưởng đó, Myōe đã thuyết về Lễ tam thời tam bảo cúng Bồ đề tâm, Phật quang quán sát ánh hào quang của Phật hay Chân ngôn Quang Minh và đã đưa ra được nhiều phương pháp thực hành Phật giáo mới.

Nichiren (Nhật Liên, 1222-1282) xuất phát từ tông phái Thiên Thai và đứng trên lập trường của chủ nghĩa coi Pháp Hoa kinh là tuyệt đối. Bởi vậy, ông đã kịch liệt phản đối Hōnen cùng các đệ tử miệt thị Pháp Hoa kinh và thuyết giảng về tịnh độ, niệm Phật. Trước tác Lập chính an quốc luận (Ritsushō Ankoku-ron) đã đứng trên lập trường này để phân tích nguyên nhân bất ổn của xã hội đương thời do sự phổ biến rộng rãi trào lưu niệm Phật và yêu cầu Mạc phủ phải nghiêm cấm phái này hoạt động. Tuy nhiên, mặt khác có thể thấy cách thực hành Phật giáo mà Nichiren đưa ra, tức Xướng đề (Shōdai, tụng niệm đề mục của Pháp Hoa kinh) chính là ảnh hưởng từ hoạt động niệm Phật. Mặc dù chịu sự đàn áp nặng nề của Mạc phủ và sự phê phán của các tông phái khác, ông vẫn viết các trước tác như Khai Mục sao (Kaimoku-shō), Quán tâm Bản tôn sao (Kanjin Honzon-shō) và đứng trên lập trường tôn sùng Phật Thích Ca vĩnh hằng, vĩnh cửu trong Pháp Hoa kinh để tìm ra phương pháp thực hành Bồ đề bằng cách phổ biến tư tưởng đó.

Làn sóng mới - Luật tông và Thiên

Như vậy, ảnh hưởng của Hōnen là vô cùng to lớn với cả những người tán đồng và phê phán ông. Tuy nhiên, dù không có ảnh hưởng của Hōnen thì trong giới Phật giáo thời đó cũng phát triển dưới nhiều hình thức khác nhau. Đặc biệt, giới luật đã trở thành một trong những tâm điểm của phong trào đó. Cùng với trào lưu phủ nhận giá trị của giới luật như lý luận Tào ác vô ngại của phái Hōnen thì việc Shinran công nhiên lấy vợ cũng nằm trong dòng chảy đó. Tuy nhiên, mặt khác chính vì trong thời đại đó mà chủ trương cho rằng, việc phục hưng Phật giáo phải bắt đầu từ việc phục hưng giới luật ngày càng mạnh lên và cũng có thể nói, thời Kamakura chính là thời của sự phục hưng giới luật. Người có vai trò lớn trong việc phục hưng giới luật đó là Eizon (Duệ Tôn, 1201-1290). Eizon trăn trở về sự tha hóa của giới luật lúc bấy giờ, nên cùng với phái của Kakujō (Giác Thịnh), ông đã tiến hành truyền bá Tự thế thụ giới (Jisei Jukai, tức là tự mình tuyên thế thụ giới trước Phật mà không cần các nhà sư thụ giới cho) và thúc đẩy phong trào phục hưng Phật giáo lấy trung tâm là chùa Saidai-ji (Tây Đại tự). Eizon không chỉ là người giữ gìn giới luật một cách nghiêm kỷ, mà còn tích cực tham gia các hoạt động xã hội như cứu tế những Hinin (phi nhân)⁽⁶¹⁾ và đã có ảnh hưởng xã hội to lớn. Sau đó còn có hoạt động của đệ tử là Nōnin (Năng Nhẫn) (1217-1303), nên Luật tông đã được phục hưng và mở rộng ảnh hưởng cả lên vùng Kantō.

Cùng với Tịnh thổ niệm Phật, Thiên cũng là một trong những đại diện của nền Phật giáo mới xuất hiện vào thời Kamakura. Ngay từ thế kỷ XII, Thiên đã được mở rộng bởi sự hình thành của Đạt Ma tông do Nōnin khởi xướng, nhưng Thiên của Nōnin là sự dụng công tu tập của cá nhân mà không cần được truyền thụ từ sư thầy và có những biểu hiện của Tào ác vô ngại, nên bị đàn áp với lý do là tà giáo. Trong khi đó, Eisai (Vinh Tây, 1141-1215) của Thiên Thai giáo vốn là một người kế thừa tư tưởng Thai Mật⁽⁶²⁾, nhưng ông lại mang về Nhật Bản tư tưởng Thiên của phái Hoàng Long thuộc Lâm Tế tông qua 2 lần sang nhà Tống, nhưng không đồng tình với chủ trương của Đạt Ma tông, mà giữ nghiêm giới luật và từ quan điểm này đã chấp bút viết trước tác Hưng Thiên hộ quốc luận (Kōzen Gokoku-ron).

Người kế thừa tư tưởng và tạo nên một phái trong Đạt Ma tông này là Dōgen (Đạo Nguyên, 1200-1253). Ông vốn học tập ở Hieizan, nhưng khi sang nhà Tống đã kế thừa tư tưởng Pháp của Như Tịnh và sau khi về nước thì thuyết pháp ở chùa Kōshō-ji (Hung Thánh tự) của vùng Fukakusa (Thâm Thảo)⁽⁶³⁾. Tuy nhiên, sau đó ông lại vào chùa Eihei-ji (Vĩnh Bình tự) của vùng Echizen (Việt Tiên)⁽⁶⁴⁾. Dōgen phủ định tư tưởng cho rằng, giác ngộ là kết quả của việc tu tập, mà chủ trương Tu chứng nhất đẳng (Shushō ittō), tức bản thân tu tập đã là chính quả và lần đầu tiên đã thuyết về Thiên bằng Hòa văn⁽⁶⁵⁾ trong trước tác Chính pháp nhãn tạng (Shōhō genzō). Ngày nay Dōgen được đánh giá là một triết gia Phật giáo tiêu biểu của Nhật Bản, nhưng khi đó môn phái của ông rất nhỏ và không có ảnh hưởng sâu rộng nào. Vào hậu kỳ thời Kamakura, nhờ có hoạt động phổ biến Mật giáo của Keizai Shōkai (Oánh Sơn Thiệu Cẩn) mà tư tưởng của Dōgen mới bắt đầu có ảnh hưởng lớn.

Vào thời Kamakura, Enni (tức Viên Nhĩ, hay còn gọi là Bennen, tức Biện Viên, 1202-1280) là người có vai trò lớn trong việc phổ biến đạo Thiên hơn là Eisai. Enni đã sang nhà Tống tiếp thu Vô chuẩn sư phạm (Mujun Shihan), nhưng lại học tập cả Mật giáo và Thiên Thai, tức là ông chủ trương Kiềm tu thiên và đã gây ảnh hưởng lớn, mà trung tâm hoạt động là chùa Tōfuku-ji (Đông Phúc tự) (66). Sau đó, từ cuối thời nhà Tống sang thời nhà Nguyên, các nhà sư Trung Hoa mà tiêu biểu là Rankei Dōryū (Lan Khê Đạo Long, 1213-1278) sang Nhật và mở rộng ảnh hưởng của Thiên dưới sự bảo trợ của Mạc phủ. Vào thời Namboku-chō (Nam Bắc triều) có xuất hiện một nhà sư là Musō Soseki (Mộng Song Sơ Thạch) có vai trò lớn lao về mặt chính trị. Sau đó, sang thời Muromachi (Thất Đinh) phái Thiên Lâm Tế mà trung tâm là Gozan (Ngũ Sơn) đã phát triển dưới sự bảo hộ của Mạc phủ và phát huy được sức ảnh hưởng to lớn trên phương diện ngoại giao và tiếp thu văn hóa Trung Hoa.

Nguồn năng lượng thoát khỏi sự ràng buộc của truyền thống

Như trên đã trình bày khái quát, Phật giáo thời Kamakura đã phát triển mạnh mẽ với vai trò trung tâm là tư tưởng thực hành. Sẽ là vấn đề nếu chúng ta nói quá nhiều về Phật giáo Kamakura, nhưng cũng phải công nhận một sự thực rằng, vào thời kỳ này đã xuất hiện nhiều nhà tư tưởng Phật giáo vĩ đại và đã tạo dựng được nền tảng của các tông phái lớn mạnh sau này. Tuy nhiên, có một điều cần chú ý là Phật giáo mà họ phát triển mới ở đây không phải là thứ được kế thừa nguyên từ nền Phật giáo truyền thống. Xu hướng phủ nhận giới luật thể hiện một cách rõ ràng và liên quan mật thiết với tư tưởng Bản giác. Ngay cả như Luật tông chủ trương phục hưng giới luật thì họ cũng tích cực ra ngoài hoạt động xã hội, khác hẳn với những quy định trong giới luật vốn có của Phật giáo. Và phải lưu ý một điều rằng, chính sự thoát ly khỏi Phật giáo truyền thống này ngược lại làm cho Phật giáo được phổ biến trong dân chúng hơn và đây đã trở thành một nguồn năng lượng, một sức mạnh bất di bất dịch của Phật giáo Nhật Bản.

IV.2 VƯƠNG PHÁP VÀ PHẬT PHÁP

Việc lên ngôi của Thiên hoàng và vấn đề “Ngoại pháp”

Thời Kamakura được coi là thời đại mà Phật giáo tạo được thế lực mạnh mẽ nhất, nên cũng là thời đại mà chúng ta phải bàn đến về quan hệ giữa Phật giáo với chính quyền quốc gia và giữa Phật giáo với tín ngưỡng thờ thần. Về quan hệ giữa Phật giáo và chính quyền quốc gia, người ta vẫn đề cập đến quan hệ giữa Vương pháp và Phật pháp, nhưng điều mà người ta chú ý đến là sự tỏ của những tông phái Phật giáo mới trước sau vẫn giữ niềm tin tôn giáo riêng của mình mặc cho những đàn áp của chính quyền quốc gia trong xã hội trần tục. Những nhà sư như Hōnen hay Shinran dù có bị lưu đày, nhưng lập trường của họ vẫn không nghiêng ngả. Cả Nichiren cũng không hề nao núng trước những cơn uy hiếp, mà vẫn luôn đi theo sứ mệnh của mình với tư cách là một người tu hành theo Pháp Hoa kinh. Còn Dōgen, mặc dù không bị đe dọa, nhưng sau khi đến Kamakura theo yêu cầu của Hōjō Tokiyori (Bắc Điều Thời Lại) (67), ông lại từ chối yêu cầu hợp tác với Mạc phủ và trở về Echizen.

Khác với khuynh hướng độc lập khỏi quyền lực chính trị trần thế của giới tôn giáo như chúng tôi đã trình bày ở trên, những tông phái Phật giáo đóng vai trò chủ đạo thời kỳ đó lại cố gắng xây dựng những hoạt động phục vụ quyền lực chính trị. Người ta cho rằng, giữa Vương pháp với Phật pháp có mối quan hệ tương thân tương hỗ và ví như hai bánh của một cỗ xe. Đây chính là nội dung của Vương pháp Phật pháp tương y luận (Hōō Buppō Sōi-ron). Tuy nhiên, nói như vậy không hẳn là Vương pháp và Phật pháp đối đẳng với nhau. Những tự viện quyền uy có thế mạnh về kinh tế do các trang viên rộng lớn mang lại và lực lượng vũ trang riêng gọi là Tăng binh (Sōhei), nên người ta nể sợ sức mạnh của thần chú mà đằng sau đó là sức ảnh hưởng của Phật. Bởi vậy, quan hệ giữa Vương pháp và Phật pháp không đơn giản là “tương y” mà trên thực tế giới Phật giáo còn có quyền uy đối với cả xã hội trần tục. Kể cả trong việc đàn áp giáo đoàn của Hōnen, nếu không có sức ép của giới Phật giáo như bản Hưng Phúc tự tâu trạng thì chính quyền đương thời cũng khó có thể thực hiện được.

Hình thái cực đoan nhất của mối quan hệ này chính là lễ Tức vị quán đỉnh (Soku'i Kanjō). Đây là nghi thức Phật giáo có liên quan đến lễ lên ngôi của Thiên hoàng, nhưng được bí truyền trong

dòng họ Fujiwara (Đằng Nguyên)⁽⁶⁸⁾ để truyền thụ cho Thiên hoàng khi lên ngôi báu. Bản tôn của nghi thức này là thần Dakini⁽⁶⁹⁾, nhưng đây lại vốn là vị La Sát ăn nhân hoàng (tức sinh khí căn bản của con người - Sueki) và có quan hệ mật thiết với Tachikawa-ryū (Lập Xuyên lưu), một chi lưu dị đoan của Mật giáo, với tư cách là vị thần của ái dục. Dakini pháp lấy thần Dakini là bản tôn này bị gọi là Ngoại pháp (Gehō) và không được xếp vào trong nền Phật giáo chính thống. Chính sức mạnh của thuật phù chú trong chi phái đó đã làm nên bản chất của Vương quyền. Tính liên tục có ý nghĩa vô cùng quan trọng, nên Vương quyền không thể đứng vững nếu phủ nhận hoạt động giới tính và làm giảm những phiền khổ theo nguyên tắc của Phật giáo. Từ cách nhìn của Phật pháp thì Vương pháp có điểm tương đồng với chi lưu Tachikawa là vì như vậy. Trong trước tác Từ Trần hòa thượng mộng tướng ký (Jichin Oshō Musō-ki), tức ghi chép của Jien (Từ Viên, 1155-1225), tọa chủ (Zasu)⁽⁷⁰⁾ của Thiên Thai tông, về những giấc mơ liên quan đến nguy cơ của Vương quyền, coi cơ thể của Hoàng hậu và vua như Thân tử và Bảo kiếm của thần, và nhìn nhận rằng, sự phồn vinh của một quốc gia sẽ phụ thuộc về cuộc giao hoan đó. Điều này đã cho chúng ta một gợi ý quan trọng về mối quan hệ giữa Vương quyền và Phật pháp.

Xu hướng Thần kỳ bất bái và Thần kỳ sùng bái

Trong mối quan hệ với quyền lực chính trị trần tục thì mối quan hệ với các vị thần (Thần kỳ) bản địa cũng trở thành một vấn đề rất lớn. Cũng có thuyết cho rằng, nếu đứng trên lập trường chủ trương vị thế ưu việt tuyệt đối của Phật giáo thì chi cần Phật giáo là đủ và không cần phải sùng bái các vị thần nữa. Đặc biệt, quan niệm Thần kỳ bất bái của giáo đoàn Chuyên tu niệm Phật (Senju Nenbutsu) đã bị chỉ trích trong Điều thứ 5 “Sai lầm khi quay lưng lại với các thần linh” của Hưng Phúc tự tấu trạng. Bởi vậy những người chuyên tu niệm Phật đã bị phê phán là “Xa rời Thần Minh⁽⁷¹⁾, không bàn luận về quyền hóa, thực loại⁽⁷²⁾, cũng không kính nể đền đài, tông miếu”. Nếu chi tin Phật A-di-đà và niệm Phật là được thì con người ta sẽ không cần đến những vị thần nữa. Đây cũng chính là quan niệm được phổ biến trong cả các đệ tử của Shinran.

Lý luận Thần kỳ bất bái nếu nhìn từ nguyên tắc của Phật giáo thì khá thống nhất, nhưng trên thực tế nước Nhật thì khó có thể nói điều đó và những người theo Phật giáo cũng không thể bỏ qua các vị thần bản địa. Đặc biệt, những nhà cải cách của Phật giáo Nam Đō đã rất sùng tín các vị thần bản địa và những nhà sư sau này như Jōkei hay Myōe cũng tất tin Kasuga Jinja (Xuân Nhật Thần xã, hay còn gọi là Kasuga Myōjin), tức vị thần bảo hộ cho chùa Kōfuku-ji. Hơn nữa, quan hệ giữa Nanto và Ise⁽⁷³⁾ cũng khá sâu sắc. Khởi đầu từ việc Chōkei (Trùng Nguyên) đến thăm Ise để cầu nguyện cho việc tái phục dựng lại tượng Đại Phật (Daibutsu) của chùa Tōdai-ji, sau này các nhà sư khác cũng đến thăm Ise làm cho Thần cung Ise trở nên sôi động vào thời trung thế và hình thành nên Thần đạo Ise. Luật tông của Eizon cũng có thái độ rất tích cực với tín ngưỡng của Ise. Hơn nữa, Ippen (Nhất Biến), nhà sư đã phát triển nên một giáo đoàn Tịnh thổ đặc sắc, cũng có quan hệ mật thiết với tín ngưỡng ở vùng Kumano⁽⁷⁴⁾.

Như vậy, sự sùng bái các vị thần bản địa của giới tăng lữ từ sau khi lý luận Bản địa thù tích hình thành vào hậu kỳ thời Heian đã trở thành điều bình thường và người ta đã tiến hành đưa các vị thần bản địa vào Phật giáo mà không hề thấy ý kiến phản đối. Với các nhà sư thì việc làm này đã cho họ nguyên cơ để công nhận các vị thần bản địa mà không làm lung lay vị thế ưu việt của Phật giáo, còn về phía tín ngưỡng thờ thần thì dưới sự bảo hộ của Phật giáo họ có thể giành được quyền uy của mình. Trong Hưng Phúc tự tấu trạng có nhắc đến “quyền hóa, thực loại” và “quyền hóa” ở đây là để chỉ các vị thần là thù tích của Phật, còn “thực loại” là những vị thần không phải là thù tích của Phật, tức những linh hồn cấp thấp. Ngay cả trong Tịnh Thổ Chân tông, Zonkaku (Tồn Giác), một hậu duệ của Shinran cũng viết trước tác Chư thần bản hoài tập (Shoshin Hongai-shū), trong đó lý luận rằng, cần thiết phải sùng bái các vị thần bản địa và chia thành Linh thần của Quyền Xã (Gonsha) và Tà thần của Thực Xã (Jissha). Hơn nữa còn cho rằng, chúng ta không cần thờ tà thần của Thực Xã, nhưng vì Linh thần của Quyền Xã là thù tích của Phật nên phải sùng bái. Và Sơn Vương Thần đạo (Sannō Shintō) của Thiên Thai tông đã hình thành dựa trên thuyết Bản địa thù tích này. Mặt khác, về bên phía Ise cũng hình thành nên Thần đạo Ise và Lương bộ Thần đạo (Ryōbu Shintō). Về những lý luận của Thần đạo phát triển từ thời Kamakura đến thời Nam Bắc triều (Namboku-chō, 1336-1392) chúng tôi xin được trình bày ở một chương khác.

Quan niệm về lịch sử trong hai tác phẩm Ngu quân sao và Thần hoàng chính thống ký

Ở đây phải nói đến Jien, Tọa chủ của Thiên Thai tông. Ông là em trai của Kampaku (Quan Bạch)⁽⁷⁵⁾ Kujō Kanezane (Cửu Điều Kiềm Thực), nên từ quan điểm của cả Vương pháp lẫn Phật pháp đã viết tác phẩm Ngu quân sao (Gukanshō) để phát triển những lý luận về lịch sử nhằm kết nối hai bên lại với nhau. Cuốn sách được viết vào năm 1220, tức ngay trước khi xảy ra loạn Thừa Cửu (Jōkyū, diễn ra vào năm 1221)⁽⁷⁶⁾ với ý đồ phê phán âm mưu lật đổ Mạc phủ của Thái thượng hoàng Go-Toba từ lập trường cho rằng, sự kế thừa liên tục của dòng họ Thiên hoàng chỉ được thực hiện khi có sự phù hộ của Thần Phật và sự hợp tác của võ sĩ với dòng tộc quan nhiếp chính (Sekkanke). Nguyên lý xuyên suốt tác phẩm này là khái niệm Đạo lý và cho rằng, lịch sử luôn phát triển một cách tất yếu dựa trên Đạo lý. Tác giả đã đứng trên lập trường có liên quan đến quan niệm về lịch sử theo tư tưởng Mạc pháp, tức là Tư tưởng Bách vương cho rằng, huyết thống của Thiên hoàng chỉ có thể kéo dài đến 100 đời và lịch sử sẽ theo chiều suy thoái.

Theo Ngu quân sao, từ thời Thiên hoàng Jimmu trở đi khởi đầu đã có Minh Hiền hòa hợp (Myōken Wagō), nghĩa là thế giới “Minh” của các vị thần hòa hợp với thế giới “Hiền” của con người, nhưng dần lại chuyển sang thời đại “Đạo lý của Minh dần biến chuyển. Đó là thứ đạo lý mà con người của thế giới Hiền không thể hiểu được”. Cứ như vậy cuối cùng con người sẽ rơi vào thời đại không biết đến đạo lý, chỉ quanh quẩn làm những việc có hạn. Đây chính là hiện trạng chung của thời đại. Bởi vậy, quân thần cần phải hợp lực cũng như dòng họ nhiếp chính và võ sĩ phải kết hợp chặt chẽ với nhau.

Như vậy, quan niệm về lịch sử của Jien được xây dựng trên cơ sở nhận thức về thời đại đầy nguy nan đang trên đường xuống dốc, nên cần có sự phù hộ của Thần Phật và dòng họ nhiếp chính phải cùng võ sĩ hợp lực lại nhằm duy trì huyết thống của Hoàng tộc. Tư tưởng này đã có những biến đổi lớn lao sau khoảng 1 thế kỷ, đến tận trước khi tác Thần Hoàng chính thống ký (Jinnō Shōtō-ki, được sáng tác năm 1339) của Kitabatake Chikafusa (1293-1354) ra đời. Trước tác này được viết nhằm làm rõ huyết thống của Hoàng tộc, danh phận của các hạ thần trong bối cảnh cuộc trung hưng Kemmu (Kiến Vũ, 1333) đã suy tàn và chiến loạn trong thời Nam Bắc triều càng gia tăng.

Trước tác này được bắt đầu bằng một câu nói nổi tiếng: “Đại Nhật Bản (Ōyamato) là Thần quốc (Kami-no-kuni)”. Trên cơ sở giới thiệu về lịch sử hình thành của thế giới bao gồm Thiên Trúc (Ấn Độ), Chân Đán (Trung Quốc), cuốn sách còn viết: “Chỉ có đất nước của chúng ta là từ khi khai sinh đến nay Hoàng vị mới được duy trì liên tục”, ý nói chỉ có ở Nhật Bản thì Hoàng thất mới được duy trì đúng huyết thống để thấy được tính ưu việt của đất nước mình. Mặc dù Chikafusa có những hiểu biết thâm sâu về Phật giáo, nhưng trong quan niệm về lịch sử của ông thì màu sắc Phật giáo lại nhạt nhòa. Ông cho rằng: “Có thể gọi thời đại nhà nước chú trọng phát triển không chỉ Phật giáo mà cả hai tôn giáo khác là Nho giáo, Đạo giáo cùng các đạo và loại hình nghệ thuật khác là Thánh đại”. Qua đó ông còn thể hiện quan điểm, Phật giáo dù sao cũng chỉ là thứ công cụ chính trị được Thiên hoàng sử dụng mà thôi.

Như đã trình bày ở Chương 3, khái niệm Thần quốc vốn không phải để khẳng định về tính ưu việt của Nhật Bản, mà để cứu Nhật Bản, đất nước ở biên thổ đang trong thời Mạc pháp thì chí sức mạnh của Phật thôi không đủ, nên cần phải có các vị thần. Tuy nhiên, ở đây điều đó bị đảo ngược lại. Người ta đã sử dụng khái niệm này để xác lập tính ưu việt của Nhật Bản. Từ cuối thời Kamakura, vị trí ưu việt tuyệt đối vốn có trước đây của Phật giáo dần mất đi và tín ngưỡng thờ thần bản địa dần được hoàn thiện với tư cách là Thần đạo. Đồng thời, do có sự kiện quân Mông Cổ tấn công, nên chủ nghĩa quốc gia dân tộc lại có dịp dấy lên. Chính ở đó tư tưởng Nhật Bản ưu việt đã được hình thành.

V.1 LÝ LUẬN VỀ THẦN ĐẠO TẬP HỢP

Phong trào tu hành nơi thâm sơn và tín ngưỡng thánh địa

Ngay từ rất sớm Bán đảo Kii đã được coi trọng như một thánh địa tôn giáo. Vùng này nằm ngay phía Nam khu vực Nara-Yamato, ở giữa có những ngọn núi sâu thẳm kéo dài từ Yoshino đến Ōmine, phía Nam là vùng Kumano, còn phía Đông thì dẫn đến Ise. Yoshino là vùng có ý nghĩa quan trọng về mặt chính trị, quân sự vì Thiên hoàng Temmu (Thiên Vũ) đã lấy đây làm căn cứ địa từ trước khi lên ngôi và sau đó đã giành chiến thắng trong Loạn Jinsin (Jinshin-no-ran). Hơn nữa, vào thời Nam Bắc triều đây còn là nơi ẩn náu của Nam Triều. Lý cung Yoshino thời Thiên hoàng Jitō được coi là chốn cực lạc của Đạo giáo và vùng đất Yoshino này từ xa xưa đã là có một không khí riêng.

Từ sau khi Phật giáo được phổ biến rộng rãi, khu vực này đã trở thành nơi tu hành theo Tín ngưỡng thờ núi và từ đó đã phát triển nên một tôn giáo mới là Tu nghiệp đạo. Người ta cho ông tổ của Tu nghiệp đạo là En-no-Gyōja (En-no-Ubasoku), nhưng tương truyền ông là hiện thân của Zaō (Tạng Vương) ở núi Kinpusen, vùng Yoshino. Tượng Zaō được thể hiện ở trạng thái sống động, một chân nhấc lên, gương mặt thì có vẻ giận dữ, nhưng đây chính là hình tượng phát triển từ Minh Vương của Mật giáo. Người ta cho rằng, những vị Phật vốn có không thể cứu độ được chúng sinh ở Nhật Bản, nên cần phải có sự xuất hiện của một vị cứu thế mới mang trong mình đức độ của Phật Thích Ca, Thiên thủ Quan Âm và Di Lặc Bồ Tát. Sau này Tu nghiệp đạo đã phát triển chủ yếu ở Shōgo-in (Thánh Hộ Viện) thuộc phái Bản Sơn của Thiên Thai Tông và Sanpō-in (Tam Bảo Viện), thuộc chùa Daigo-ji (Đề Hồ tự), phái Đương Sơn của Chân Ngôn Tông. Tu nghiệp đạo đã phát triển trên toàn quốc, nhưng ngoài các linh sơn ở Bán đảo Kii thì Dewasanzan (Xuất Vũ Tam Sơn) bao gồm Hagurosan (Vũ Hắc Sơn), Gassan (Nguyệt Sơn), Yudonosan (Thang Điện Sơn) được nhiều người biết đến. Tu nghiệp đạo khởi đầu bằng hình tượng của Zaō, nhưng sau đó phát triển với những vị thần, tổ chức, cách tu hành đặc sắc khác hẳn Phật giáo hay Tín ngưỡng thần kỳ (Jingi Shinkō) và đưa ra một hình thái điển hình nhất của sự kết hợp giữa Thần đạo và Phật giáo.

Các linh sơn ở Bán đảo Kii vừa là chốn tu hành của Tín ngưỡng thờ núi, lại vừa tập hợp được sự sùng tín của mọi người với tư cách là một thánh địa đặc biệt và được giới quý tộc đến thăm viếng không ngớt. Người ta cho rằng, Yoshino là nơi Di Lặc Bồ Tát đã đắc đạo với tư cách là Phật tương lai, nên người ta cũng cầu mong điều đó và cuộn nhiều quyển kinh trong ống kính, sau đó chắt đóng lên thành một Đồi kinh (Kyōzuka, Kinh Trùng), trong đó hiện còn cả những cuốn kinh của Kampakū Fujiwara-no-Michinaga (Đằng Nguyên Đạo Trường)⁽⁷⁷⁾. Từ sau thời Viện chính, Kumano trở thành nơi tiến hành tín ngưỡng Bản địa thủy tích. Ở Kumano thì Bản cung (tức Kumano Nimasu Jinja) là thủy tích của Phật A-di-đà, Tân cung (tức Kumano Hayatama Jinja) là Phật Dược Sư và Nachi (tức Kumano Nachi Jinja) là Thiên thủ Quan Âm. Người ta cho rằng, Kumano tập trung thủy tích của Tam Phật và là niết bàn nơi trần thế, nên mọi người, trong đó có cả Thượng hoàng và giới quý tộc cũng đến lễ rất đông. Ở Bán đảo Kii còn có Kōyasan, nơi tu hành chính của Chân Ngôn Tông. Từ niềm tin cho rằng, Kūkai ở nguyên thể thiên định sau khi mất đi để đợi sự xuất hiện của Di Lặc Bồ Tát, nên người ta gọi đây là Kōya Jōdo (Cao Sơn Tịnh thổ) và luôn mong ước được mai táng trên đất này. Hơn nữa, tục hành hương đến 33 điểm linh thiêng, nơi có tượng Quan Âm ở vùng phía Tây Nhật Bản mà trung tâm là Bán đảo Kii đã được tiến hành từ thời Viện Chính trở đi. Còn Ise nằm ở phía Đông Bán đảo Kii thì từ sau thời Thiên hoàng Temmu có vai trò đặc biệt với tư cách là nơi thờ Hoàng tổ thần Amaterasu (tức vị thần tổ của đời đời các Thiên hoàng - ND). Và điều này cũng không phải là không liên quan đến tính tôn giáo của toàn bộ Bán đảo Kii, trong đó Tín ngưỡng thờ núi đóng vai trò trung tâm.

Sự thánh hóa những địa điểm đặc biệt

Khác với Phật giáo hướng đến việc tâm cứu những chân lý (pháp) mang tính phổ biến, nhiều vị thần Nhật Bản lại gắn với những địa điểm cố định. Khi Phật giáo thâm nhập vào Nhật Bản thì Phật cũng gắn với một địa điểm đặc định nào đó và từ đó phát ra linh nghiệm. Chẳng hạn như Quan Âm ở chùa Kiyomizu-dera (Thanh Thủy tự)⁽⁷⁸⁾ và Ishiyama-dera⁽⁷⁹⁾ là những trường hợp khá điển hình. Vào thời Heian đã có rất nhiều quý tộc đến thăm viếng, cầu nguyện nơi này. Như chúng ta đã biết, Quan Âm Bồ Tát (Quan Thế Âm) là vị Phật có 33 thân để cứu độ con người, nên có tính chất dễ hỗn dung. Tuy nhiên, không chỉ Phật Quan Âm mà cũng có trường hợp từng tượng Phật riêng rất được sùng tín như tượng Thích Ca ở chùa Seiryō-ji (Thanh Lương tự) của vùng Saga (Tha Nga)⁽⁸⁰⁾. Bởi vậy, nếu chúng ta chỉ nói đến sự kết hợp giữa Thần và Phật thì chỉ thấy được quan hệ đơn thuần giữa Thần và Phật, nhưng trên thực tế ngay trong Phật giáo cũng có thể thấy được sự chòng xếp của những vị Phật (hay Bồ Tát) vốn có với địa điểm thờ cúng cụ thể và tín ngưỡng đối với riêng các tượng Phật. Và chúng ta có thể coi thuyết Bản địa thù tích chính là thứ lý luận hóa tính đa tầng đó.

Sự thần thánh hóa những địa điểm đặc định đã được con người thời Trung thế vẽ trên Tham nghệ Mạn-đà-la (Sankei Mandala). Như chúng ta đã biết, Mạn-đà-la vốn là sơ đồ biểu thị các vị Phật trong Mật giáo, nhưng dựa trên đó người ta cũng muốn thể hiện đồ hình các chân lý trong vũ trụ, trong đó có cả loại Mạn-đà-la tịnh thổ (hay còn gọi là Mạn-đà-la đương ma) vẽ quang cảnh chốn cực lạc. Tuy nhiên, thời đó còn phổ biến cả những bức vẽ riêng một ngôi chùa hay ngôi đền mà người ta gọi là Tham nghệ Mạn-đà-la. Điều này ngoài mục đích tuyên truyền, quảng bá về đền chùa còn là để tạo ấn tượng rằng đây chính là nơi thể hiện chân lý giúp người ta vượt qua kiếp này, sang kiếp khác. Đỉnh cao của tư tưởng này là sự hình thành quan niệm về lãnh thổ đất nước khi người ta thần thánh hóa lên trong hình tượng chiếc Độc cổ (Tokko)⁽⁸¹⁾, một pháp cụ trong Mật giáo.

Tư tưởng Bản địa thù tích trong Thần đạo Sơn Vương

Thần đạo Sơn Vương (Sannō Shintō) được đề cập đến như một ví dụ điển hình nhất của tín ngưỡng Bản địa thù tích. Tín ngưỡng Sơn Vương phát triển trong mối liên quan trực tiếp với Thiên Thai Tông mà trung tâm là đền thờ Hie-sha (Nhật Cát Xã) hay còn gọi là Hie-taisha (Nhật Cát Đại Xã) ở vùng Sakamoto (Phân Bản) dưới chân núi Hieizan, nơi thờ thần bảo hộ của núi Hieizan. Hie-taisha lấy núi Hachiōji-san (Bát Vương Tử Sơn) làm thần thể và mở rộng ra Ōmiya (Đại Cung), Ni-no-miya (Nhị Cung) ở phía dưới. Ni-no-miya (Nhị Cung, hay còn gọi là Ohie, Tiểu Bi Duệ) vốn là vị thần mang tính chất thần thổ địa, nhưng sau đó Ōmiya (Đại Cung, hay còn gọi là Ōhie, Đại Bi Duệ) được cầu từ đền Miwa (hay còn gọi là Ōkami Jinja) của vùng Yamato về và cùng với đền thờ Shōshinshi-sha (Thánh Chân Tử Xã) đã được thờ như là Tam Thánh Sơn Vương. Vào trung kỳ thời Heian có thêm Hachiōji (Bát Vương Tử), Marōdo (Khách Nhân), Jūzenji (Thập Thiên Sư), San-no-miya (Tam Cung) và hình thành nên 7 đền thờ của phái Sơn Vương (Sơn Vương thất xã). Vào thời Heian, 7 đền thờ này được hệ thống hóa, trong đó mỗi đền thờ tương ứng với mỗi vị Phật bản thể khác nhau và còn gắn với Tín ngưỡng tinh tú, tức 7 ngôi sao trong chòm Bắc đẩu. Các đền thờ này gắn với Phật bản thể như sau (tất cả các tên gọi đều theo cách gọi hiện nay):

Ōmiya (Nishihongū, Thích Ca), Ni-no-miya (Higashihongū, Dược Sư), Shōshinshi (Usa-no-miya, A-di-đà), Hachiōji (Ushio-no-miya, Thiên Thủ Quan Âm), Marōdo (Shiroyama-no-miya, Thập nhất diện Quan Âm), Jūzenji (Konomoto-no-Yashiro, Địa Tạng), San-no-miya (San-no-miya, Phổ Hiền)

Phật Thích Ca, Dược Sư và A-di-đà đều là bản tôn được đặt ở Saitō (Tây Tháp), Tōtō (Đông Tháp) và Yokawa (Hoành Xuyên) của chùa Enryaku-ji và Sơn Vương được coi là đối ứng với chùa Enryaku-ji này. Hơn nữa, 7 đền thờ này được gọi là Thượng thất xã và cùng với Trung thất xã, Hạ thất xã tạo nên Sơn Vương Nhị thập nhất xã.

Thuyết Bản địa thù tích trong Thần đạo Sơn Vương được trình bày trong tác phẩm Diệu Thiên ký (Yōtenki) mà người ta cho là được viết vào đầu thời Kamakura. Phật Thích Ca hiện ra với tư cách là Ōmiya vì sự từ bi cứu độ cho chúng sinh ở Nhật Bản. Nhật Bản là biên thổ tối tệ nhất của thời Mạt pháp, nên cần phải có thù tích với tư cách là các vị thần để cứu độ cho chúng sinh của Nhật Bản.

Lý luận về Thần đạo của các Ký gia

Từ thời Kamakura sang thời Nam Bắc triều, lý luận trong Thần đạo Sơn Vương đã phát triển mạnh mẽ và biến đổi cả về nội dung. Vào thời kỳ này đã có những trước tác đồ sộ như Sơn Gia yếu lược ký (Sange Yōryakuki) được cho là của Gigen (Nghĩa Nguyên), hay Khê Lam thập diệp tập (Keiran Shūyōshū) của Kōshū (Quang Tông), tức đệ tử của Gigen. Họ thuộc vào nhóm những người làm công việc ký lục ở Hieizan mà người ta gọi là Ký gia (Kike). Hơn nữa, trong Khê Lam thập diệp tập thì thuyết Bản địa thùy tích trước đây bị lật ngược lại và người ta có thể thấy Thần của Nhật Bản mới là bản thể của Phật. Chẳng hạn, tác giả đã viết: “Thần Minh (Shimmyō) là Đại Nhật (Dainichi). Thích Ca là Phật ứng thùy. Thời nay đất nước của chúng ta là bản quốc của Phật Đại Nhật, còn Tây Thiên chi là đất nước ứng thùy của Phật Thích Ca” và chủ trương chính các vị thần của Nhật Bản mới là bản thể, Thích Ca chẳng qua chỉ là các vị thần thay đổi hình dạng và hiện ra mà thôi. Ở đây họ đã đưa ra cách giải thích “Đại Nhật Bản quốc”⁽⁸²⁾ là “Bản quốc của Đại Nhật (tức Đại Nhật Như Lai)” để gắn cho Nhật Bản vị trí bản thể hơn so với Ấn Độ, nơi Phật Thích Ca sinh ra.

Chúng ta không thể bỏ qua mối quan hệ của những tư tưởng này với tư tưởng Bản giác. Tư tưởng Bản giác chú trọng khái niệm Sự cụ thể, có tính chất hiện tượng hơn là khái niệm Lý trừu tượng, có tính chất bản thể. Bởi vậy, Nhật Bản mà trước nay bị coi rẻ là biên thổ của thời Mạt pháp ngược lại được nâng lên tầm là bản thể, là nguồn cội. Điều này gắn với ý thức dân tộc được nâng cao sau đợt tiến quân của Mông Cổ và hướng đến Chủ nghĩa Nhật Bản trung tâm.

Ise và Thần đạo Lương bộ

Cùng với Thần đạo Sơn Vương, Thần đạo Lương bộ cũng được coi là một phái Thần đạo nằm trong dòng chảy của Phật giáo, chỉ khác Thần đạo Sơn Vương chịu ảnh hưởng của Thiên Thai tông, còn Thần đạo Lương bộ thì sinh ra trong khuôn khổ Chân Ngôn tông. Tuy nhiên, theo những nghiên cứu gần đây, Thần đạo Lương bộ không chỉ thuộc Chân Ngôn tông mà còn chịu ảnh hưởng của cả Mật giáo Thiên Thai. Người ta gọi là Thần đạo Lương bộ vì ví lương cung, trong đó có Nội cung (Naigū) của Ise (thờ Amaterasu) và Ngoại cung (Gegū), nơi thờ Toyoukehime, với Lương bộ (Lương giới) Thai tạng (Giới) và Kim Cương giới trong Mạn đà la. Tuy nhiên, Thần đạo thuộc dòng Mật giáo không hẳn là ẩn dụ Lương cung của Ise với Lương bộ của Mạn đà la. Phái Thần đạo này không chỉ liên quan tới Ise mà còn có cả chi phái Miwa lấy đền thờ Miwa làm cơ sở và không bị hạn định như Thần đạo Sơn Vương.

Vậy thì vấn đề đặt ra là Thần đạo thuộc dòng Mật giáo được hình thành bởi những nhân vật nào? Có lẽ điều này có liên quan tới những nhà tu hành của Tu nghiệp đạo thờ thần núi ở Bán đảo Kii. Hoạt động tu nghiệp nơi thâm sơn ngay từ đầu đã có nhiều yếu tố của sự kết hợp giữa Thần với Phật, và đặc biệt còn du nhập vào cả những phương pháp tu hành và nghi lễ Mật giáo. Như Đại Hòa Cát Thành Bảo Sơn ký (Yamato Katsuragi Hōzanki), một cuốn sách tiêu biểu viết về Thần đạo dòng Mật giáo thời kỳ đầu cũng lấy cơ sở là núi Katsuragisan. Những nhà tu hành theo Tu nghiệp đạo đã phát huy vai trò của người gắn kết đền chùa ở nhiều địa phương thông qua các dãy núi. Điều này đã được thực hiện bởi mạng lưới của họ.

Thần cung Ise được coi trọng đặc biệt trong số các đền thờ vì là nơi thờ thần tổ của Hoàng thất. Ở đó người ta dùng từ kiêng kỵ để gọi chùa là Kawarabuki (Ngõa tập, tức Mái lợp ngói)⁽⁸³⁾ và các nhà sư là Kaminaga (Phát trường, tức tóc dài - ND). Qua đây có thể thấy rõ xu hướng phân ly giữa Thần và Phật. Tuy nhiên, vẫn thấy một điều lạ kỳ ở sự gắn kết với Mật giáo. Vào thời trung thế, Ise chưa hẳn đã cắt đứt quan hệ với Phật giáo mà vẫn có nhiều nhà sư đến đây thăm viếng, nên việc khẳng định vẫn liên quan đến Phật giáo là hết sức tự nhiên.

Điều quan trọng trong lý luận của Thần đạo Lương bộ là xây dựng Chủ nghĩa Nhật Bản trung tâm, trong đó coi Ise là cốt lõi dựa vào việc xác lập Đại Nhật Như Lai của Mật giáo là bản thể của Amaterasu, vị thần vốn có nhiều liên hệ với Quan Âm Bồ Tát. Đại Nhật Như Lai là bản thể của tất cả các vị Phật, còn tất cả các vị Phật chỉ là hiện thân của Đại Nhật Như Lai. Bởi thế, khi đề Đại Nhật Như Lai ngang bằng với Amaterasu nghĩa là đã cho Amaterasu tính bản thể như Đại Phật Như Lai. Cách lý giải “Đại Nhật Bản quốc” thành “Bản quốc của Đại Nhật (Như Lai)” cũng là dựa vào thuyết của Thần đạo dòng Mật giáo này.

Việc đặt Lương cung của Ise thành Đại Nhật của Lương bộ là để nâng vị trí của Ngoại cung và Nội cung lên ngang bằng nhau. Việc nâng vị trí của Ngoại cung được thực hiện bởi các Thần quan (Shinkan)⁽⁸⁴⁾ thông qua những thư tịch và lý luận của Thần đạo Ise. Tuy nhiên, vai trò của Thần đạo Lương bộ trên thực tế còn quan trọng hơn nhiều. Thần Toyouke của Ngoại cung gắn kết với Amenominakanushi, vị thần căn bản, hơn là với Amaterasu. Do đó, sự sinh thành của vũ trụ và của các vị thần, trong đó coi Amenominakanushi là thần căn bản, đã được đề cập đến một cách tổng hợp và thống nhất.

V.2 THẦN PHẬT VÀ TƯ DUY THỜI TRUNG THẾ

Thời đại định hình của cổ tăng

Trước đây khi nói đến thời trung thế người ta hay cho rằng đây là thời kỳ đen tối về mặt tư tưởng. Khi nhận thấy cổ đại là thời kỳ phát lộ bản tính con người một cách thô phác, cận thế là thời đại phát triển của tư tưởng duy lý thì người ta coi trung thế là thời kỳ trì trệ, chỉ phát triển những lý luận mang tính nguy biện thân bí và bất hợp lý. Trong đó, tư tưởng duy nhất được đánh giá cao là Phật giáo mới Kamakura. Tuy nhiên, hiện nay cách nhìn nhận đó đã thay đổi nhiều. Ngay trong giới Phật giáo, người ta đã bắt đầu đánh giá lại hoạt động và tư tưởng của Phật giáo cũ và tư tưởng Thần Phật tập hợp vốn chỉ được đề cập đến là thứ không có giá trị, vô thường vô phật.

Nếu nhìn bằng con mắt của người hiện đại thì trung thế là thời đại có quá nhiều điểm khác biệt về chất. Ở những điểm này, nếu chúng ta từ hiện tại soi vào thì có thể thấy đó là tha giả, tha nhân. Tuy nhiên, mặt khác như chúng tôi đã trình bày ở phần “Mở đầu”, nếu có những yếu tố được coi là cổ tăng đã được hình thành trong dòng chảy lịch sử Nhật Bản hiện nay thì có thể khẳng định, trung thế chính là thời mà cổ tăng định hình và gắn chặt vào trong văn hóa Nhật Bản. Trung thế chính là tha giả, tha nhân của bản thân những người Nhật chúng ta mà đã lắng đọng một cách vô thức. Hiểu một cách thấu đáo chúng là việc không thể thiếu khi chúng ta muốn nhìn nhận lại Nhật Bản của ngày hôm nay.

Phật giáo và thần thoại thời trung thế

Một trong những yếu tố mà trước đây người ta coi là hoang đường, vô ích, đó là thần thoại thời trung thế. Thần đạo mang tính chất hỗn hợp giữa Thần và Phật thời trung thế đã làm sản sinh ra những thần thoại riêng, khác hẳn với thần thoại thời cổ đại. Chẳng hạn, theo Đại Hòa Cát Thành Bảo Sơn ký thì thiên địa là do nước biển đổi mà thành, nên vị Thần vương từ bị thường trú tên là Isai (Vi tế, tức Visnu) sẽ được sinh ra trên mặt nước. Từ bông hoa sen nở trên rốn của Isai sẽ sinh ra Phạm Thiên Vương và từ 8 người con được sinh ra từ trái tim của Phạm Thiên Vương đó lại sinh ra thiên địa và dân chúng.

Câu chuyện này được viết dựa trên Tạp thí dụ kinh (Zōhiykyō) của Phật giáo, nhưng khác hẳn thần thoại thời cổ đại và lại sử dụng thần thoại Ấn Độ cổ đại. Người đọc có thể thấy điều này bất ngờ và thiếu logic, nhưng qua đây sẽ hiểu được rằng, suy nghĩ của con người thời trung thế không bị câu nệ bởi các thần thoại thời cổ đại, mà có thể phát triển một cách tự do. Họ có sử dụng kinh điển Phật giáo, nhưng ở đó lại có sự tham gia tích cực của các vị thần Ấn Độ như Visnu hay Phạm Thiên. Đây là sự kết nối giữa thần thoại Ấn Độ và thần thoại Nhật Bản hơn là sự kết hợp giữa Thần đạo và Phật giáo. Thông qua đó, người ta có thể xới lên những yếu tố bản địa ở dưới đáy của Phật giáo. Hơn nữa, Thần vương từ bị thường trú được coi là thần Toyouke = Amenominakanushi và người ta có xu hướng lập thần Toyouke = Amenominakanushi của Ngoại cung lên thành thần cơ bản sinh thành nên vũ trụ hơn là thần Amaterasu. Kết hợp phân tích giữa điều này với sự phát triển của Thần đạo Ise sau này chúng ta sẽ thấy được nhiều điều thú vị.

Hơn nữa, trong tuyển tập Sa Thạch tập (Shasekishū) cuối thời Kamakura có một thần thoại giải thích tại sao ở Ise người ta lại cảm kỳ Phật giáo. Theo đó, khi Ma Vương, vị thần trời thứ 6 (Vị thần trời thứ 6 của Dục giới được coi là Ma vương, tức kẻ ngăn chặn sự phát triển của Phật giáo), sợ Phật giáo lan rộng khắp Nhật Bản, nên xuống trần để ngăn chặn điều đó thì thần Amaterasu đã nghĩ kế dụ thần về trời bằng cách nói: “Ta không mang danh Tam Bảo, cũng không gài gủi Phật pháp đâu. Thế nên nhà ngươi cứ yên tâm mà về trời đi!”. Bởi vậy, để giữ lời hứa với thần

Amaterasu, người ta đã phải thực hiện việc cấm kỵ Phật giáo ở Ise. Tuy nhiên, ngược lại điều đó lại trở thành hành động bảo vệ sự hưng thịnh của Phật giáo ở Nhật Bản.

Thực ra đây là câu chuyện thần thoại viết một cách khéo léo về sự cách ly giữa Thần và Phật ở Ise, nhưng không phải để đào thải Phật giáo mà mở ra khả năng cho Thần Phật kết hợp để bảo vệ Phật giáo. Những yêu ma ngăn cản sự phát triển của Phật giáo và làm loạn trật tự xã hội như thần trời thứ 6 Ma Vương hay Tengu (Thiên Cú) đã làm mưa làm gió trong thời trung thế. Và thần thoại trung thế đã đóng vai trò rất lớn trong việc làm thế nào để đưa những yêu ma đó vào trong trật tự xã hội. Với ý nghĩa như vậy, chúng ta không thể nói thần thoại trung thế là hoang đường và khó hiểu.

Những tư tưởng dựa trên ngụ thư

Có thể nói, một trong những lý do mà tư tưởng tôn giáo thời trung thế không được khảo sát một cách kỹ lưỡng là do sự tôn tại của nhiều trước tác mà người ta giả danh tác giả, tức là ngụ thư. Nhiều bộ sách của giới Phật giáo và Thần đạo thời trung thế giả mạo được viết vào thời cổ đại nhằm gắn cho chúng những quyền uy nhất định. Vì thế, người ta cho rằng đây là “sách giả” và không nghĩ đến việc đề cập đến chúng một cách chính thức.

Chẳng hạn, chúng ta cùng thử xem xét những thư tịch cổ có liên quan đến tư tưởng Bản giác. Theo tương truyền, đa phần trong số chúng là trước tác của Saichō hay Genshin. Bởi vậy, niên đại và bối cảnh hình thành của các thư tịch này cũng không rõ ràng. Mà như vậy thì chúng ta không thể lấy đó làm đối tượng để nghiên cứu. Không những thế, không ít thư tịch người ta còn không thể xác định được là chân thư hay ngụ thư của vị tổ sư môn phái mình. Vấn đề đặt ra là tại sao lại xảy ra chuyện đó? Lý do là vì những điều khẩu truyền ở Trung Quốc được Saichō mang về Nhật, sau đó lại được Genshin và Kakuun (Giác Vận), đệ tử của Ryōgen chia thành hai Pháp môn khẩu truyền là Eshin-ryū (Huệ Tâm lưu) và Danna-ryū (Đàn Na lưu). Một trong những lý do khiến ngụ thư trở nên phổ biến là ở Pháp môn khẩu truyền này. Khẩu truyền tức là những điều được truyền một cách bí mật giữa sư thầy và đệ tử. Cứ như vậy truyền hết từ đời này sang đời kia khiến người ta không thể xác định được trên thực tế điều khẩu truyền đó bắt đầu từ khi nào và trong quá trình truyền miệng đã bị biến đổi ra sao. Khởi đầu là từ việc truyền thụ nghi lễ Mật giáo, nhưng sau đó được áp dụng cả trong việc truyền thừa tư tưởng. Hơn nữa, người ta còn có hình thức truyền đạt bằng cách viết khúc triết điều thâm sâu lên giấy gọi là Kirigami denju (Thiết chỉ truyền thụ, tức truyền thụ bằng cách viết trên các mảnh giấy khác nhau - ND). Cách làm này không chỉ giới hạn trong các thư tịch Phật giáo, mà còn được sử dụng trong cả Thần đạo, Đạo giáo và sau này còn phổ biến cả trong nghệ thuật và võ đạo.

Ngoài ra chúng ta còn có thể kể ra nhiều lý do khác để giải thích về việc tại sao ngụ thư lại được sử dụng nhiều như vậy vào thời trung thế. Gần đây người ta chú ý đến những trước tác trong bộ sách Trung thế Nhật Bản kỷ (Chūsei Nihongi). Trong khi giải nghĩa, chú thích về Nhật Bản thư kỷ, các tác giả đã đưa thêm những thần thoại, những câu chuyện độc đáo và cải biến chúng. Ở đây có thể thấy xu hướng viết sách khác hẳn với hiện nay và tiêu chuẩn chân hay ngụ không hẳn là điều được coi trọng nhất. Do đó, ngược lại người ta có thể phóng tác một cách tự do và thần thoại thời trung thế đã được phát triển trong bối cảnh về đời sống tinh thần như vậy.

Ở chương sau chúng tôi sẽ trình bày cụ thể hơn, nhưng có thể thấy xuất phát điểm của phong trào xây dựng Thần đạo Ise là bộ sách Thần đạo ngũ bộ thư (Shintō Gobusho). Người ta cho rằng, đây là bộ sách được biên soạn vào thời Nara và được bảo mật đến mức ngay cả những chức sắc trong đền thờ Ise cũng không được đọc. Tuy nhiên, thực ra chúng được viết vào thời Kamakura, chứ không phải thời kỳ trước đó. Trong số các thư tịch của Thần đạo Lương bộ, chẳng hạn như Lê khí ký (Reikiki), một tuyển tập có thể nói là đồ sộ, thì đã được phổ biến với tư cách là trước tác của Kūkai, còn Đại Hòa Cát Thành Bảo Sơn ký thì được coi là của Gyōki. Tuyển tập Sơn gia yếu lược ký (Sanke Yōryaku-shū) của Thần đạo Sơn Vương có thể khẳng định là trên thực tế do Gigen biên soạn, nhưng người ta vẫn truyền là của Kenshin (Hiển Chân), tức Tọa chủ Thiên Thai tông thời Viện chính. Hơn nữa, một điều đáng tiếc là bộ sách này có trích dẫn từ trước tác của nhiều học giả trong tông phái Thiên Thai của Nhật Bản, nhưng trên thực tế không tồn tại các trước tác đó. Chúng ta có thể thấy điều đó trong cả Hán Quang chủng tự (Kankō ruiju), trước tác viết về tư tưởng Bản

giác cuối thời Kamakura. Nghĩa là người ta tiến hành một thao tác rất khó hiểu là lấy những cuốn sách không có thực để làm căn cứ cho lý luận của mình. Vào thời trung thế, không chỉ những thư tịch về tư tưởng tôn giáo mà cả những văn thư cổ cũng được người ta sao chép ra làm nhiều bản và sử dụng. Điều này khác hẳn với thời đại của chúng ta hiện nay.

Tuy nhiên, không hẳn những khuynh hướng thời trung thế hoàn toàn xa vời so với ngày nay. Vào đầu thời kỳ Shōwa (Chiêu Hòa)⁽⁸⁵⁾, Tekeuchi Kyomaro (Trúc Nội Thần), giáo chủ của Amatsu-kyō (Thiên Tân giáo) đã “phát hiện” ra những thư tịch thời siêu cổ đại, tức thời thần thoại và có ảnh hưởng lớn đến giới quân đội mang tư tưởng dân tộc chủ nghĩa hẹp hòi. Việc làm này bị cho là “ngụy tác”, nên Takeuchi đã bị bắt vào năm Shōwa 11 (1936) và bị truy tố vì tội Bất kính. (Cuối cùng thì được phán quyết là vô tội). Tuy nhiên, cũng như trường hợp “Mộ Chúa” ở tỉnh Aomori (Thanh Lâm)⁽⁸⁶⁾, những điều được viết trong những trước tác của ông ta đều bám rễ sâu vào trong văn hóa của người dân địa phương. Hơn nữa, những câu văn của Takeuchi còn rất ảnh hưởng đến giáo phái Oumu Shinri-kyō sau này. Bởi vậy, có thể thấy ngay cả ngày nay ngụy thư vẫn sống dưới cô tầng với vỏ bọc ngoài là chủ nghĩa duy lý.

Lưu phái Tachikawa hay Tà giáo

Lưu phái Tachikawa thuộc Chân Ngôn tông là một hình thái tôn giáo rất riêng của thời trung thế, từng bị phê phán là “tà giáo”, nhưng lại có ảnh hưởng khá lớn. Về điều này, chúng tôi đã đề cập đến khi trình bày về lễ lên ngôi của Thiên hoàng, nhưng cũng xin được phân tích thêm ở đây. Lưu phái Tachikawa vốn bị dán một chiếc nhãn là thứ tôn giáo sa đọa vì có tiến hành những nghi lễ có tính dục. Tuy nhiên, đến nay chúng ta cũng khó có thể biết rõ về thực tế của những nghi lễ đó. Người ta cho rằng, lưu phái Tachikawa được nhà sư Ninkan (Nhân Khoan) của chùa Daigo-ji truyền bá khắp bán đảo Izu (Y Đẩu) từ khi ông bị lưu đày đến đây vào năm Eikyū (Vĩnh Cửu) thứ nhất (1113) cho đến năm sau đó, khi ông tự sát. Tuy nhiên, trên thực tế không phải đã tồn tại một lưu phái hoàn thiện là Tachikawa mà hình thái Mật giáo trong đó có tính dục đã được phát triển dưới nhiều hình thức khác nhau từ thời Việnt chính đến thời trung thế.

Trong bối cảnh đó, trước tác Thủ pháp dụng tâm tập (Juhō Yōjin-shū) phê phán lưu phái Tachikawa do Shinjō (Tâm Định) viết vào năm Bunei (Vãn Vĩnh) thứ 5 (1268) có viết rõ “Tachikawa no Ichiryū” (tức Một lưu phái gọi là Tachikawa). Theo đó, những người thuộc lưu phái này ngụy tác ra bộ kinh Tam bộ kinh của lưu phái chúng ta (Uchi-no Sambukyō) và truyền bá tư tưởng rằng: “Việc phạm vào người nữ là điều quan trọng của Chân Ngôn tông và là cực điểm để có thể đạt đến Tứ thân thành Phật...”

Việc ăn thịt là kết quả của sự ngộ đạo riêng giữa các vị Bồ tát và là phương tiện huyền diệu nhất để vãng sinh”. Trước tác này có viết về một nghi lễ bí mật, trong đó người ta quét thứ nước sau khi giao hợp với phụ nữ lên đầu lâu, thứ được coi là Bản tôn⁽⁸⁷⁾.

Nếu chỉ nghe về điều đó thì người ta dễ thấy đây là thứ tôn giáo dâm dục, nhưng rất có thể yếu tố dục đã được coi trọng trong Mật giáo lúc bấy giờ. Khi Mật giáo lan rộng trong dân chúng thì việc thoát ly khỏi yếu tố dục là không thể. Bởi vì, đối với người dân thường nói chung thì việc sinh con đẻ cái và mùa màng bội thu là điều quan trọng nhất, nên văn hóa phồn thực là không thể thiếu trong đời sống. Ngay cả bây giờ, trong các nghi lễ ở đền thờ Thần đạo vẫn còn nhiều yếu tố dục. Những nghi lễ này được tiến hành không chỉ trong dân gian mà cả ở trong triều đình. Pháp thuật Dakini có liên quan mật thiết với lưu phái Tachikawa đã trở thành nguồn gốc sinh ra uy lực của vương quyền thông qua các nghi thức như lễ lên ngôi...

Để bám rễ sâu vào xã hội Nhật Bản, Phật giáo đã phải tiếp thu tín ngưỡng thờ thần bản địa và tìm cách để có thể giành được thế lực trong xã hội trần thế. Điều này nói rộng ra là vấn đề có liên quan đến tư tưởng Bản giác mà chúng tôi đã đề cập ở phần trước. Và điều đương nhiên là Mật giáo sẽ có sức mạnh lớn nhất trong hoạt động này. Nếu chỉ dừng lại ở giới Phật giáo thì tư tưởng này sẽ bị phê phán là tà giáo. Tuy nhiên, nó chỉ bị phê phán ở bề ngoài còn trên thực tế lại lắng sâu xuống cô tầng. Như vậy, trung thế là thời đã tạo nên sự phát triển của cô tầng dưới nhiều hình thức khác nhau mà sang thời cận đại người ta đã khéo léo giấu dưới vỏ bọc của chủ nghĩa duy lý.

CHƯƠNG 6: Cuộc tìm kiếm nguyên lý

VI.1 LÝ LUẬN THẦN ĐẠO VÀ CUỘC TÌM KIẾM NGUỒN GỐC

Sự cách ly Thần Phật của Thần đạo Ise

Như chúng tôi đã trình bày ở chương trước, tín ngưỡng ở Thần cung Ise vừa quan hệ sâu sắc với Phật giáo vừa phát triển theo một hướng riêng. Khác với Thần đạo Sơn Vương có quan hệ mật thiết, không thể chia cắt với Phật giáo, Thần đạo Ise có tính chất phân tách giữa Thần và Phật, nên chúng ta có thể thấy những động hướng khác. Đặc biệt, sự phát triển chỉ có riêng ở Thần đạo Ise chính là dòng họ Thần quan Watarai (Độ Hội) ở Ngoại cung. Ở Ise vốn có khuynh hướng coi trọng Nội cung thờ Thần Hoàng tổ, nhưng sang thời trung thế khi người ta thực hiện việc truyền bá rộng rãi phái Thần đạo này thì do không bị phụ thuộc vào những hủ tục nên có thể hoạt động tự do và tăng cường thế lực hơn. Trong bối cảnh đó, vào năm Einin (Vĩnh Ninh) thứ 4 (1296) đã xảy ra cuộc tranh luận Hoàng tự luận tranh (Kōji Ronsō). Nguyên nhân là do trước đây chỉ Nội cung mới được xưng là Kōtai Jingū (Hoàng Đại Thần cung), nhưng trong các văn bản Ngoại cung cũng ghi là Toyoyuke Kōtai Jingū (Phong Thụ Hoàng Đại Thần cung), nên phía Nội cung phản đối. Và trong số những trước tác do phía Ngoại cung đưa ra để làm bằng chứng có lợi cho mình sau này đã được tuyển tập trong bộ Thần đạo ngũ bộ thư (Shintō Gōbusho) và được coi là kinh điển cơ bản của Thần đạo Ise.

Thần đạo ngũ bộ thư bao gồm Amaterashimasu Ise Nisho Kōtai Jingū Gochinza Shidaiki (hay còn gọi tắt là Gochinza Shidaiki hoặc Shidaiki), Ise Nisho Kōtaijin Gochinza denki (hay còn gọi tắt là Gochinza Denki hay Denki), Toyuke Kōtaijin Gonchinza Hongi (hay còn gọi tắt là Gochinza Hongi), Zō Ise Nisho Taijing Hōkihongi (hay còn gọi là Hōkihongi), Yamato Hime-no-mikoto Seiki và được coi là được biên soạn vào thời Nara. Tuy nhiên, như đã trình bày trong chương trước, đây là điển hình của ngục thư và Hōkihongi ra đời sớm nhất là vào thời Kamakura, còn Yamato Hime-no-mikoto Seiki thì vào giữa thời Kamakura. 3 cuốn kia (Thần cung tam bộ thư) thì được cho là ra đời vào thời kỳ sau đó. Trong những cuốn như Hōkihongi hay Yamato Hime-no-mikoto Seiki cũng có viết rằng coi trọng Ngoại cung hơn, nhưng sang thời của Thần cung tam bộ thư thì coi thần Toyouke của Ngoại cung là Amenominakanushi, tức là thần có tính chất bản thể hơn là Amaterasu.

Một điều quan trọng là khác với những lý luận mang tính Phật giáo về Ise của Thần đạo Lương bộ, trong Thần đạo ngũ bộ thư lại rất chú trọng đến mặt phân ly giữa Thần và Phật. Người ta nói đến sự kiêng kỵ Phật giáo như “giữ gìn cho sự bắt đầu của thời kỳ hỗn mang và xóa bỏ thế lực của Phật giáo” trong Hōkihongi, Gochinza Denki và “Hãy xóa bỏ thế lực của Phật giáo, quay lại cúng tế các vị thần” trong Yamato Hime-no-mikoto Seiki. Từ trước đến nay người ta đã chú ý đến Thần đạo Ise vì coi đây là điểm thuần khiết hơn Thần đạo Lương bộ. Tuy nhiên ở đây chúng ta phải để ý đến một điều rằng, sự cách ly Thần ra khỏi Phật không phải là sự phủ nhận Phật pháp. Bởi vậy, không hẳn Thần đạo Ise không tồn tại cùng với Thần đạo Lương bộ.

Tìm kiếm Thần cội nguồn

Chúng ta cũng có thể thấy cách nhìn nhận Toyouke và Amenominakanushi là một trong Thần đạo Lương bộ và từ đó đã làm nảy sinh khuynh hướng đi tìm vị thần cội nguồn dựa vào việc quay trở lại phổ hệ các vị thần, trong đó có viết “Người ta gọi thời thiên địa chưa khai mở, âm dương chưa phân biệt là thời hỗn mang, đặt cho linh hồn vạn vật là Hư không thần (Kokūshin) hay còn gọi là Đại Nguyên thần (Daigenshin). Đó chính là Kuni-no-Tokotachi-no-kami (Quốc thường lập thân) hay còn gọi là Kushōjin (Câu sinh thân)” và đặt thần Kuninotokotachi là vị thần cội nguồn, mà không phải là thần Amenominakanishi. Ở đây người ta đã dùng cách gọi Đại Nguyên thần để biểu hiện về Thần cội nguồn. Hơn nữa, về thần Amaterasu Ōmikami người ta còn truyền tụng rằng: “Ngài mở lòng từ bi bao la, tu hành nhiều pháp chước, thân thông biến hóa hiện lên nhiều hình dáng khác nhau để cứu độ con người. Ngài xuất hiện ở đâu thì đặt tên ở đó, nên khi thì gọi là Ōhirume-no-muchi, khi lại là Amaterasu Ōmikami” và coi đây chỉ là một hình dáng biểu hiện của

Thần cội nguồn mà thôi.

Khuynh hướng đi tìm Thần nguồn cội cũng xuất hiện cả ở Thần đạo Lương bộ. Trong Trung Thần phát huấn giải (Nakatomi-no-haraekunge), một trong những kinh điển của Thần đạo Lương bộ thời kỳ đầu thì các vị thần được chia thành 3 loại là: Bản giác, Bất giác, Thủy giác. Bản giác, Bất giác, Thủy giác còn được thấy cả trong cuốn Đại thừa khởi tín luận (Daijō kishin-ron) và là phạm trù được sử dụng rộng rãi cùng với sự phổ biến của tư tưởng Bản giác. Thần Bản giác là Ise Ōkami (Y Thế Đại thần), Thần Bất giác là thần đã làm náo loạn Izumo (Xuất Vân), Thần Thủy giác chính là thần của đền thờ Iwashimizu (Thạch Thanh Thủy), tức thần Hachiman (Bát Phiến) và thần của đền thờ Hirota (Quảng Điền) ở thành phố Nishi-no-miya (Tây Cung)⁽⁸⁸⁾. Thần Thủy giác thức tỉnh khỏi u mê nhờ Phật giáo và trở về với Lý của Bản giác, còn Thần Bản giác thì được cho là có “Lý tính trong sạch vốn có và thần thể kỳ diệu không biến đổi” và người ta gọi đó là Đại Nguyên tôn thần (Daigensonjin). Đại Nguyên tôn thần cũng giống như Đại Nguyên thần là vừa sử dụng lý luận Phật giáo, vừa tầm cứu Thần cội nguồn.

Một điều quan trọng nữa trong Thần đạo ngũ bộ kinh là coi trọng tâm thể của con người trong khi dự lễ thờ thần và nhấn mạnh về đức trong sáng, trung thực. Sau này, đây đã trở thành căn bản trong lý luận Thần đạo. Trong cuốn Yamato Hime-no-mikoto Seiki có viết: “Không xê dịch đồ ở bên phải sang bên trái, cũng không xê dịch đồ ở bên trái sang bên phải. Thứ ở bên phải thì để nguyên bên phải và ở bên trái thì để nguyên bên trái”, hoặc “Nguyên thì để nguyên, bản thì để bản”. Nghĩa là người ta coi trọng việc tuân theo Thần ý, không thêm bớt bằng hành vi của con người. Câu nói này sau đó đã được trích dẫn nhiều trong các thư tịch Thần đạo và được coi là cơ bản trong hệ thống lý luận của Thần đạo. Có một điều đáng nói là, trong khi nhấn mạnh tâm thể của con người như vậy thì cũng có những chỗ liên quan đến Phật giáo, đặc biệt là tư tưởng Bản giác. “Thần” trong các thư tịch cổ của Trung Quốc vừa là thánh thần ở ngoài, vừa có ý nghĩa là có khả năng siêu phàm về mặt nội tâm bên trong. Trong lý luận Thần đạo thời Trung thế người ta cũng phát huy sự chông xếp trong ngoài này và kết nối nội tâm đó với cội nguồn vũ trụ.

Sự hoàn thiện hệ thống lý luận Thần đạo

Từ cuối thời Kamakura đến thời Nam Bắc triều, hệ thống lý luận Thần đạo đã được xây dựng một cách hoàn chỉnh. Người ta đã hoàn thành được các trước tác lớn như Sơn gia yếu lược ký hay Khê Lam thập điệp tập trong Thần đạo Sơn Vương, Lê khí ký trong Thần đạo Lương bộ. Trong Thần đạo Ise thì nhiều nhà tư tưởng như Watarai Ieyuki (Độ Hội Gia Hành), Jihen (Từ Biện), Kitabatake Chikafusa liên tục xuất hiện và cho ra đời những trước tác mang tính tổng hợp, hệ thống. Trào lưu này lắng xuống một thời gian và sang đến hậu kỳ thời Muromachi thì chỉ có Yoshida Kanetomo (Cát Điền Kiêm Cầu) là tạo nên sự phát triển bằng việc lập nên phái Thần đạo Duy nhất.

Tuyển tập Loại tụ thần kỳ bản nguyên (Ruijū Jingi Hongen) được hoàn thành vào năm 1320 của Watarai Ieyuki (1256-1356) đã tập hợp được một số lượng lớn các thư tịch của Trung Quốc, Nhật Bản và đã đưa ra được lý luận về Thần đạo của riêng mình dựa trên sự tổng hợp toàn bộ những thư tịch đó. Mặc dù chưa đạt đến mức là một hệ thống lý luận sáng tạo riêng, nhưng cũng đã trích dẫn từ những trước tác của Đạo giáo, Âm dương ngũ hành, Chu học mới được truyền vào và đi theo một hướng mới là tạo ra lý luận Thần đạo vượt qua quan niệm Thần Phật tập hợp vốn có. Điều quan trọng nhất của thuyết này là Thuyết cơ tiền (Kizen-setsu), trong đó có viết: “Điều cần hướng tới là tạo ra Pháp bằng Cơ tiền. Điều cần trọng tu hành là hướng lên phía trước bằng sự thanh tịnh”. Nghĩa là, khác với các kinh điển Thần đạo thời đó coi thời đất trời khai mở là cội nguồn, thuyết này lại quay ngược lên đến thời hỗn mang và đặt tên cho thời đó là Cơ tiền. Cơ tiền vốn là từ có trong các sách của đạo Thiên, nhưng ở đây khái niệm này đã được chuyển hóa từ nội hàm chi cải tâm của con người sang cội nguồn vũ trụ. Có thể thấy, đây chính là sự phát triển mới của lý luận Thần đạo. Hơn nữa, người ta còn coi trọng sự Thanh tịnh với tư cách là thực tiễn để phát huy Cơ tiền. Thanh tịnh nghĩa là “Làm sáng rõ tận nguồn gốc của nguồn gốc, mọi sự tùy theo cái tâm vốn có của con người”. Bởi vậy, điều quan trọng trong thế giới Cơ hậu là người ta phải giữ gìn được sự thuần khiết của thời Cơ tiền.

Ở đây chúng ta có thể đề cập đến Kitabatake Chikafusa và Jihen với tư cách là những nhà lý

luận Thần đạo Ise đã kế thừa tư tưởng của Ieyuki. Cả hai ông đều là những người hoạt động từ thời Chính quyền Kemmu mới được hình thành⁽⁸⁹⁾ đến thời loạn lạc Nam Bắc triều. Họ đã phân tích từ chính diện quan hệ giữa quốc gia và Thần đạo mà Ieyuki chưa chú trọng, sau đó gắn những luận thuyết của Thần đạo vào với lý luận về Thiên hoàng. Lý luận của họ trở thành nguồn gốc của chủ nghĩa quốc gia dân tộc hẹp hòi trong Thần đạo từ thời cận thế trở đi. Chikafusa vào thời kỳ tiền chiến đã được coi là trung thần vì có vai trò trung tâm cho phía Nam triều, còn cuốn Thần Hoàng chính thống ký thì được coi là cuốn sách mô phạm về Hoàng quốc sử quan. Về trước tác này chúng tôi sẽ trình bày ở chương tiếp theo, nên ở đây chỉ xin phân tích về nhà tư tưởng Jihen.

Jihen là con của Urabe (Yoshida) Kaneaki và là anh em với Kenkō, tức người được biết đến với trước tác Đồ Nhiên Thảo (Tsuresuregusa). Ông xuất gia và tầm cứu về Thiên Thai tông ở núi Hieizan, nhưng sau đó lại quan tâm sâu sắc tới Thần đạo. Tương truyền ông theo Thiên hoàng Go-Daigo và tận tụy phục vụ Nam triều, nhưng cũng lại có ý kiến cho rằng ông có quan hệ với cả Ashikaga Takauji (Túc Lợi Tôn Thị) và Yoshiakira (Nghĩa Thuyên)⁽⁹⁰⁾. Ngoài những trước tác về Thần đạo Ise như Cựu sự bản ký huyền nghĩa (Kuji Hongi Gengi), Phong Vi Nguyên Thần phong Hòa ký (Toyoashihara Jinfū Waki), ông còn có những trước tác dành cho Thần đạo Sơn Vương như Thiên địa Thần kỳ thâm chấn yếu ký (Tenchi Jingi Shinchin Yōki).

Trong phần Thần Phật đồng dị sự của cuốn Thần phong hòa ki (Jinfū Waki) ông đã làm rõ đặc trưng của Thần đạo trên cơ sở phân tích sự khác nhau giữa Thần và Phật. Theo đó “Cánh giới của những người đã thành chính quả của Phật giáo và Thần đạo đều như nhau, nhưng cách giáo hóa lại khác nhau. Thần đạo thì giữ gìn Thần pháp từ khi trời đất còn chưa sinh ra và coi vạn điều ở trong tâm con người khi trời đất sinh ra đều là u uế và xấu xa. Phật giáo thì răn dạy con người ta rằng, trời đất đã phân đôi và làm nảy sinh những u mê, lầm lạc. Vì vậy, việc chế ngự những u mê, lầm lạc đó chính là Thực tướng mà con người cần hướng tới”. Điều này có nghĩa là Jien cho rằng, Thần đạo lấy cội nguồn của vũ trụ khi chưa phân khai làm căn bản, còn Phật giáo thì lấy việc cứu độ trong thế giới phân chia thành 2 cực làm mục tiêu. Mà như vậy thì Thần đạo mang tính cội nguồn hơn Phật giáo, Từ cội nguồn đó sẽ sinh ra phổ hệ các vị thần và Thiên hoàng được đặt ở vị trí ở phần tiếp theo của phổ hệ đó.

Trong bối cảnh phát triển của Thần đạo với Chủ nghĩa dân tộc đó, chúng ta có thể thấy thuyết Căn diệp hoa thực thuyết (Konyō kajitsu-setsu), nghĩa là “Nhật Bản ở Thần quốc là cội rễ, nhà Đường là phần lá và cành cây, còn nước Phạn thì là quả. Hoa rụng sẽ về cội, còn quả lại là thứ bắt đầu từ nguồn cội”, ý nói các vị thần Nhật Bản mới là nguồn cội, còn các tôn giáo ở Ấn Độ, Trung Quốc chỉ là hoa và quả phát triển từ đó mà thôi. Từ đây Jien đã phát triển lên một thuyết phân lại tư tưởng Bản địa thù tích và coi Phật là thù tích của Thần. Ông viết: “Khi Thần chỉ tay vào Phật ở Tây Thiên, tức thì Phật biến thành thù tích”. Tuy nhiên, Jien cũng công nhận rằng, nếu chỉ có rễ thì cây không thể xanh tốt hoàn toàn được, mà phải cần đến những lời răn dạy của Phật giáo, Nho giáo. Nghĩa là ông không phủ định hoàn toàn Phật giáo và các tôn giáo khác.

Sự thu tóm giới Thần đạo của Thần đạo Duy nhất

Thần đạo Duy nhất của Yoshida Kanemoto (1435-1511) đã được xác lập do thừa hưởng sự hoàn thiện hệ thống lý luận của Thần đạo như đã nêu trên. Kanemoto là một người có tham vọng thu tóm toàn bộ giới Thần đạo vào thời kỳ trước và sau Loạn Ōnin (Ứng Nhân)⁽⁹¹⁾, nên đã tạo ra rất nhiều nguy tác, dùng nhiều sách lược, tin đồn để gây thế lực. Vào năm Bunmei thứ 16 (1484) người ta đã xây dựng nơi tế tự gọi là Daigengū (Đại Nguyên cung) ở núi Yoshida-yama (Cát Điền Sơn) của Kyōto. Ở đây người ta xây dựng một kiến trúc đặc biệt hình bát giác gọi là Daigengū ở giữa, sau đó bố trí tất cả các đền thờ của nước Nhật ở xung quanh mà tiêu biểu là Đền thờ Ise⁽⁹²⁾ để biểu trưng cho quyền uy thu tóm giới Thần đạo.

Kanemoto còn tóm tắt lại lý luận Thần đạo của riêng mình trong tập Duy nhất Thần đạo danh pháp yếu tập (Yuitsu Shintō Miyōbō Yōshū) và có ý đồ xác lập quyền uy của mình về mặt lý luận. Trong cuốn sách này, trước hết Kanemoto đã chia Thần đạo ra làm 3 loại, đó là Thần đạo Bản thù duyên khởi, Thần đạo Lương bộ tập hợp và Thần đạo Nguyên bản tông nguyên. Trên cơ sở đó, ông ta cho rằng Thần đạo phái mình ở vị trí vượt trên 2 loại Thần đạo đầu tiên và là thứ Thần đạo

Nguyên bản tông nguyên, có xu hướng tâm cứu cội nguồn nhất trong giới Thần đạo. Trong thuyết của Kanemoto, mặc dù có ảnh hưởng lớn từ Thần đạo, nhưng lại phê phán rõ ràng hình thức Thần Phật tập hợp và lập nên một phái Thần đạo mới trên cơ sở lý luận độc lập. Thuyết này hướng tới mưu đồ thâm tóm toàn bộ giới Thần đạo mà thần Kuninotokotachi là Daigensōjin (Đại Nguyên Tôn thần) và đóng vai trò trung tâm. Dựa trên quan điểm này, ông ta đã định hình hóa bằng lý do cho Thuyết căn diệt hoa thực do Jien khởi xướng là “mật tấu” của Thánh Đức Thái tử. Kanemoto đã viết: “Nhật Bản chúng ta sẽ sản sinh ra hạt, Chấn Đán (tức Trung Quốc) sẽ làm đâm chồi, nảy lộc, còn Thiên Trúc sẽ làm khai hoa, kết trái”. Đây chính là lý luận có tính thiết thực nhất để chứng minh Thần đạo ưu việt hơn Phật giáo và đã được truyền tụng suốt một thời gian dài sau đó.

Thần đạo thời trung thế đã đi tìm Thần cội nguồn và đưa ra thuyết về trật tự các vị thần như vậy. Khi Thiên chúa giáo được du nhập, mặc dù bị các tầng lớp phê phán nhưng vẫn được phổ biến với tốc độ nhanh đáng kinh ngạc. Không thể nói đây là điều ngẫu nhiên. Vào thời điểm đó, giới Thần đạo đã tâm cứu về cội nguồn như vậy, còn giới Phật giáo thì có thể thấy tín ngưỡng thờ một vị Phật duy nhất là A-di-đà của Tịnh Thổ Chân tông và sự phát triển lý luận Nhất nguyên của Thiên tông. Có thể phỏng đoán rằng, những sự tâm cứu nguyên lý như vậy đã làm cho việc tiếp thu tín ngưỡng sùng bái một thần duy nhất của Thiên chúa giáo trở nên dễ dàng.

Người ta cho rằng, Yoshida Kanemoto có quan hệ sâu sắc với việc phổ biến Tam xã thác tuyên (Sanja Takusen). Tam xã thác tuyên là 3 vị thần Tenshō Kōtai Jingū (Thiên Chiếu Hoàng Đại Thần Cung), Hachiman Daibosatsu (Bát Phiến Đại Bồ Tát), Asuka Daimyōjin (Xuân Nhật Đại Minh Thần) và những lời tuyên huấn của các ngài. Người ta cho rằng, tam thần là biểu hiện các đức chính trực, thanh tịnh và từ bi. Tư tưởng này vừa là Thần Phật tập hợp, vừa là sự thâm tóm các thần bởi Amaterasu và dễ gắn với các luân lý đạo đức, nên đã được sử dụng rộng rãi cho đến thời cận thế.

VI.2 SỰ ĐỊNH HÌNH VÀ PHÁT TRIỂN CỦA TRÀO LƯU PHẬT GIÁO MỚI

Phật giáo thâm nhập trong xã hội Do Phật giáo Kamakura mang quá nhiều hào quang, nên từ trước đến nay khi nói đến Phật giáo Muromachi kéo dài từ thế kỷ XIV đến thế kỷ XVI, người ta thường nhìn nhận đây chỉ là sự triển khai từ Phật giáo Kamakura và không đánh giá cao. Tuy nhiên, trên thực tế Phật giáo thời kỳ này đã được rộng rãi các tầng lớp trong xã hội như võ sĩ, hào nông, nông dân, thương nhân tiếp nhận và phát triển với một sinh khí mới. Phật giáo Hiện Mật cũng phát triển để đáp ứng những yêu cầu của thời đại mới, nhưng điều được đặc biệt chú ý là một nền Phật giáo mới được xây dựng trên nền tảng Phật giáo Kamakura đã thâm nhập thực sự vào xã hội. Trong đó, sự phát triển của Thiên tông, các tông phái Tịnh thổ và Nhật Liên tông là nổi bật nhất. Thông qua sự phát triển đó có thể thấy người ta mưu cầu Phật giáo thích ứng với cuộc sống đời thường hơn là những lý luận phức tạp. Trên thực tế những lý luận và hình thức tu nghiệm đơn giản hóa đã được phát triển rộng rãi, trong đó sự tôn sùng đối với Phật A-di-đà của Tịnh thổ chân tông và nguyên lý Tâm, Tính đã được thể hiện một cách rõ ràng trong đạo Thiên.

Thiên và Văn hóa Ngũ Sơn

Vào thời kỳ này, phái Thiên Lâm Tế là có liên hệ chặt chẽ với Mạc phủ và ở vào vị trí như một quốc giáo. Musō Soseki (Mộng Song Sơ Thạch, 1275-1351) kế thừa luận pháp của Kōhō Kennichi (Cao Phong Hiện Nhật, 1241-1316), xa rời danh lợi để chú tâm tu hành. Vào năm 51 tuổi, ông được Thiên hoàng Go-Daigo thỉnh vào chùa Nanzen-ji (Nam Thiên tự), sau đó còn được cả tướng quân Ashikaga Takauji và anh em ông ta là Tadayoshi quy y vào đó. Trong cuộc nội loạn Nam Bắc triều, ông đã giương cao chủ trương Oán thân bình đẳng, phủ nhận sự phân biệt giữa địch và ta, thuyết phục Takauji, Tadayoshi xây dựng Chùa An Quốc (Ankoku-ji) và tháp Lợi Sinh (Rishō-tō) ở các địa phương để độ cho vong linh người tử trận. Hơn nữa, ông còn xây dựng chùa Tenryū-ji (Thiên Long tự) để làm đạo trường cho Thiên hoàng Go-Daigo tiến hành cầu siêu cho họ. Để có tiền chi phí xây dựng chùa, ông đã cử tàu của chùa Tenryū-ji sang nhà Nguyên buôn bán. Musō đã hoạt động tích cực trên nhiều lĩnh vực như thiết lập được quan hệ chặt chẽ với chính quyền, có tài năng kiến thiết quang cảnh chùa... Bản thân ông từ đầu đến cuối đều kiên trì với đạo Thiên, không hề lung lay, nhưng lại hoạt động trên nhiều lĩnh vực khác nhau và đào tạo đệ tử ứng theo tài năng của từng người, nên đã có nhiều đệ tử giỏi ở những lĩnh vực khác nhau.

Chính từ môn đệ của Musō đã hình thành nên phái thiền Ngũ Sơn (Gozan). Ngũ Sơn là chế độ phân cấp các chùa Thiền theo cách của Trung Quốc. Chế độ này đã được thấy vào thời Kamakura, nhưng sang đến thời Muromachi thì chùa Nanzen-ji mới được phong cấp đặc biệt, còn Ngũ Sơn của Kyōto là Tenryū, Shōkoku (Trương Quốc), Kennin (Kiến Nhân), Tōfuku (Đông Phúc), Manju (Vạn Thọ) đóng vai trò trung tâm và phô trương thế lực. Ngũ Sơn chính là trung tâm tiếp thu văn hóa mới của Trung Hoa. Không chỉ Phật giáo mà Chu Tử học mới được du nhập cũng được học tập đầu tiên ở Ngũ Sơn. Việc tầm cứu Hán thư, Hán văn để đáp ứng cho chương trình giáo dục ở cấp độ cao đã rất phát triển và có thể nói đây là thời toàn thịnh của Văn học Ngũ Sơn cũng như Văn hóa Ngũ Sơn. Không ít những thiền tăng của Ngũ Sơn phát huy những kiến thức đó và đóng vai trò là cố vấn ngoại giao cho Mạc phủ. Ở quanh vùng văn hóa Ngũ Sơn này, những trào lưu văn hóa khác như Văn hóa Bắc Sơn (Kitayama Bunka) của tướng quân Ashikaga Yoshimitsu (Túc Lợi Nghĩa Mãn)⁽⁹³⁾, Văn hóa Đông Sơn của tướng quân Ashikaga Yoshimasa (Túc Lợi Nghĩa Chính)⁽⁹⁴⁾ và một vùng văn hóa Trà đạo mới cũng khởi phát mạnh mẽ.

Văn hóa Ngũ Sơn đã đón một thời kỳ toàn thịnh ở vùng trung tâm của kinh đô Kyōto như vậy, nhưng ngược lại hoạt động Thiền tịnh lại bị lơ là và bị những người tu hành chân chính phê phán. Trên thực tế, tọa thiền đã được thực hiện một cách nghiêm kỹ ở các chùa ngoài vùng Ngũ Sơn mà người ta gọi là Lâm Hạ (Rinka). Đặc biệt, phái Daiō (Đại Ứng) của Nampo Jōmyō (hay còn gọi là Daiō Kokushi, tức Đại Ứng Quốc Sư), Shūhō Myōchō (hay còn gọi là Daitō Kokushi, tức Đại Đăng Quốc Sư) và Kanzan Egen (Quan Sơn Tuệ Huyền) được gọi là Ōtōkan (Ứng Đăng Quan), nhưng chùa Daitoku-ji (Đại Đức tự) của Shūhō và Myōshin-ji của Kanzan là được nhiều người biết đến. Nhờ vào việc tu hành nghiêm kỹ mà phái Daiō đã xác lập một phái Thiền thuần khiết chứ không pha trộn với các tông phái khác như trước và đã tạo được nền móng cơ bản cho Thiền Lâm Tế sau này. Tuy nhiên, sau đó chùa Daitoku-ji lại bị phê phán mạnh mẽ là trụ lạc bởi những hành động của Ikkyū Sōjun (Nhất Hưu Tông Thuần, 1394-1481).

Tư tưởng Thiền và Tang lễ

Vấn đề đặt ra là tư tưởng Thiền đã được triển khai như thế nào? Batusui Tokushō (Bạt Đới Đắc Thắng, 1327-1387), một người tu tập Thiền thời Nam Bắc triều có viết: “Tự tâm vốn là Phật. Ngộ tâm gọi là thành Phật và tâm mê muội gọi là chúng sinh” và đề cao tính cần thiết của việc ngộ ra “tự tâm”. Sự tầm cứu tâm chính là căn cội của Thiền và như người ta vẫn nói Kiến tính thành Phật, nghĩa là Thiền yêu cầu việc ngộ ra bản tính của chính bản thân mình. Theo những tài liệu của phía Thiền chúa giáo thì các nhà sư theo đạo Thiền thời đó chủ trương “Vô” và phủ định thế giới bên kia, nhưng đó không chỉ đơn thuần là “Vô” mà họ đã phát triển tư tưởng Vô và Không với tư cách là những nguyên lý căn bản.

Tuy nhìn qua có thể thấy mâu thuẫn, nhưng phái Thiền Lâm Hạ đã phát triển thông qua các nghi lễ đám tang và cầu đảo khác nhau. Đặc biệt, từ sau thời của Keizan Jōkin (Oánh Sơn Thiệu Cẩn, 1268-1325)⁽⁹⁵⁾ phái Tào Động đã mở rộng thế lực bằng cách mạnh dạn đưa những yếu tố nghi lễ vào. Hình mẫu đầu tiên của Phật giáo phục vụ đám tang các thời kỳ sau đó đã được khởi phát từ phái Thiền thời Muromachi. Trong Thiền tông, người ta quy định một phương thức tiến hành đám tang cho những nhà sư sang thế giới bên kia khi đang thiền định để họ có thể nhanh chóng đắc đạo và sau đó đã áp dụng cho cả những người tu tại gia. Từ các phiên chủ⁽⁹⁶⁾ địa phương đến những mạnh thường quân tại gia của nhà chùa cũng dần giương cao thế lực và yêu cầu cần được tiến hành tang lễ một cách đàng hoàng. Những nghi thức vốn có của Phật giáo Hiền Mật quá phức tạp và không có chế độ ứng dụng cho tang lễ của những người tu hành tại gia thông thường. Bởi vậy, Tào Động tông với những nghi lễ đám tang được cách giản và phù hợp với những người tu hành tại gia đã phát triển mạnh mẽ. Tào Động tông đã mở rộng vùng ảnh hưởng của tông phái mình xuống các địa phương không phải qua tọa thiền mà qua các nghi lễ.

Ikki - Tôn giáo và quyền lực chính trị

Khác với Tào Động tông mở rộng ảnh hưởng xuống các địa phương, từ sau những hoạt động truyền giáo của Nichizō (Nhật Tạng, 1269-1342), Nhật Liên tông lại khuếch trương thế lực chủ yếu trong người dân thành thị ở kinh đô Kyōto. Đối với người dân thành thị đang lên thì cùng với việc bị hấp dẫn bởi những giáo lý thuyết về lợi ích trần thế, thái độ bất khuất của Nisshin (Nhật

Thân, 1407-1488) thuyết phục Tướng quân cải giáo mà bị đối xử tàn bạo đã làm cho họ cảm động sâu sắc⁽⁹⁷⁾. Trong thời chiến loạn, người dân thành thị đã đoàn kết dựa trên tín ngưỡng đối với Kinh Pháp Hoa, lập thể chế tự vệ riêng và phát triển lên thành một thế lực vũ trang mạnh mẽ. Đối với họ, kẻ thù địch nhất chính là thế lực Ikkō Ikki (Nhất Hướng Nhất Quỷ), nên vào năm Tembun (Thiên Văn) thứ nhất (1532) đã đốt cháy chùa Hongan-ji (Bản Nguyên tự) ở Yamashina (Sơn Khoa) và nâng cao được thế lực, nhưng vào năm Tembun thứ 5 (1536) đã thất bại trong cuộc nội loạn Tembun Hokke (Thiên Văn Pháp Hoa), trong đó đối thủ là liên minh giữa thế lực của chùa Enryaku-ji nằm trên núi Hieizan và các Phiên chủ chiến quốc.

Ikki (Nhất Quỷ) vốn có nghĩa là một tổ chức được cấu thành bởi những người có chung một mục đích như người ta thường nói “Nhất vị đồng tâm”. Để xây dựng khối đoàn kết, người ta phải tạo ra tính tôn giáo mạnh mẽ cho tổ chức. Trong số các tổ chức đó, Hokke Ikki và Ikkō Ikki đứng trên một tôn giáo nhất định chính là đặc trưng của thời Chiến quốc. Mặc dù tôn giáo đã hợp nhất với thế lực của dân chúng và mở rộng trong một phạm vi nhất định, nhưng lại nắm được quyền lực chính trị. Điều này chưa bao giờ xảy ra trong ngay cả lịch sử Nhật Bản và chúng ta cần phải nhấn mạnh đặc biệt khi phân tích về quan hệ giữa tôn giáo và chính trị.

Tiếp đến, chúng ta sẽ xem xét về Tịnh Thổ Chân tông, tông phái đã phôi thai nên phong trào Ikkō Ikki. Sau khi vị sư khai tổ Shinran mất đi, một miếu đường đã được xây dựng và con cháu của ông thay nhau chăm sóc. Đó chính là chùa Hongan-ji. Tuy nhiên, thế lực của chùa Hongan-ji ngay trong tông phái Tịnh Thổ Chân tông cũng là rất nhỏ, mà những phái do các môn đệ của Shinran lập nên như Takada (Cao Điền) hay Bukkō-ji (Phật Quang tự) mới có sức mạnh lớn lao. Tuy nhiên, đến đời tổng trụ trì thứ 8 là Rennyō (Liên Như, 1415-1499) thì Hongan-ji mới phát triển mạnh mẽ đến không ngờ. Rennyō đã giáo hóa ở Oumi (Cận Giang), một vùng gần kinh đô thời bấy giờ và giao chiến với thế lực của Hieizan vốn lo sợ sự khuếch trương của Hongan-ji. Năm Bunmei (Văn Minh) thứ 3 (1471) Rennyō lui về vùng Yoshizaki (Cát Khi) ở Echizen (Việt Tiền)⁽⁹⁸⁾, nhưng ngay cả ở đó các môn đồ cũng dồn dập đổ về quy y và trở thành vương quốc riêng của tông phái Tịnh Thổ Chân tông.

Từ đây đã sinh ra sự thù ghét của những thế lực chính trị và thế lực tôn giáo vốn không mấy dễ chịu khi Tịnh Thổ Chân tông phát triển một cách nhanh chóng như vậy. Cuối cùng, vào năm Bunmei thứ 6, các môn đồ của phái Hongan-ji liên kết với Togashi Masachika để chiến đấu với Quan thủ hộ⁽⁹⁹⁾ vùng Kaga tên là Togashi Kōchiyo⁽¹⁰⁰⁾, người đã liên kết với các môn đồ của phái Takada. Cuối cùng phái Hongan-ji đã giành chiến thắng. Tuy nhiên, sau khi Masachika trở thành Quan thủ hộ thì họ lại mâu thuẫn với ông ta. Năm sau Rennyō mất tại Yoshizaki và sang năm Bunmei thứ 10 (1478), người ta đã khởi công xây dựng chùa Hongan-ji ở Yamashina. Sau khi Rennyō mất, ở Kaga các môn đồ của Hongan-ji ủng hộ Togashi Masachika, nhưng cuối cùng vào năm Chōkyō (Trường Hưởng) thứ 2 (1488), sự mâu thuẫn giữa hai bên càng trở nên căng thẳng khiến phía Ikkō Ikki đã tấn công phái Masachika và đã hạ gục. Đến lúc này, giấc mơ về một “vương quốc do những môn đồ làm chủ” đã được thực hiện. Sau đó, phái Ikkō Ikki đã mở rộng ra toàn quốc và thực thi việc chi phối hoàn toàn về tôn giáo cho đến khi chùa Hongan-ji ở Ishiyama⁽¹⁰¹⁾ bị Oda Nobunaga⁽¹⁰²⁾ tấn công và Kenyō (Hiển Như)⁽¹⁰³⁾ rời khỏi Ishiyama vào năm Tenshō (Thiên Chính) thứ 8 (1580).

Rennyō và tư tưởng giáo hóa nhất thân của giới Phật giáo

Ở trong vòng xoáy đó, nhưng Rennyō không muốn các môn đồ của mình bị cuốn vào các mưu đồ cũng như chiến tranh, nên đã thường xuyên răn dạy và ngăn cấm những hành động quá khích của họ. Những lời dạy đó của ông chủ yếu được truyền cho các môn đồ thông qua những lá thư mà sau này được tập hợp lại trong cuốn Ngự Văn (Ofumi). Đọc những lá thư đó sẽ thấy, khác hẳn với Shinran luôn lấy những lý luận thâm sâu, phức tạp làm căn bản, những lời răn dạy của Rennyō mạch lạc hơn. Chẳng hạn, ông viết: “Điều mà chúng ta cần nguyện cầu từ trong tâm sâu thẳm chính là được vãng sinh lên chốn cực lạc và đáng mà chúng ta cần gửi lời nguyện cầu đó chính là Phật A-di-đà” (Tháng 9 năm Bunmei thứ 5). Nghĩa là ông đã giản lược hóa thành: Chỉ cần tin tưởng vào một đức Phật duy nhất đó là A-di-đà và chỉ cầu nguyện cầu một điều duy nhất là được vãng sinh lên chốn cực lạc. Ông đã cho hành vi niệm Phật sau khi niệm tín niệm trong tâm đã ổn

định là sự “Phật ơn báo tạ” và đã làm rõ được những điều mơ hồ mà Shinran còn để lại. Có thể nói, chính sự đơn giản hóa, minh bạch hóa ngôn từ biểu hiện là nguyên nhân lớn khiến những điều răn dạy của ông được người dân lúc đó hưởng ứng một cách rầm rộ như vậy.

Dù Rennyo có tránh gây sự hiềm khích của các tông phái khác đến thế nào thì những lời răn dạy của ông như: “Chúng ta chỉ cần nguyện cầu ở Phật A-di-đà thì vị thần nào, Phật nào cũng mừng vui. Bởi vậy, chỉ cần quyết tâm và mang tín niệm đó nguyện cầu Phật A-di-đà thì nhất định sẽ được vãng sinh lên tịnh độ của Phật A-di-đà mà đang ngự trên chón Tây phương cực lạc” (Ngày 13 tháng 12 năm Bunmei thứ 5) sẽ không tránh khỏi dị nghị cho rằng, khinh miệt các tông phái khác. Động hướng này của phái Tịnh Thổ Chân tông có thể gọi là biến Phật giáo thành Nhất thần giáo (Nhất Phật giáo). Cùng với xu hướng đi tìm cứu thần Nguồn cội của giới Thần đạo, đây đã là nền tảng về mặt tinh thần cho việc tiếp nhận Thiên chúa giáo sau này.

Bản thân Rennyo có không muốn gây sự hiềm khích từ chính quyền và các tông phái khác, nhưng những luận pháp của ông không những không có luận điểm nào để chống lại điều đó mà vô hình trung mang lại tinh thần dũng cảm cho các tín đồ trong phong trào Ikkō Ikki. Điều này được thể hiện rõ nhất trong lá thư viết năm Bunmei thứ 5 mà người ta gọi là Taya-shu no Ofumi⁽¹⁰⁴⁾. Lá thư này đã tạo nên sự thống nhất, đồng lòng giữa các môn đồ trong bối cảnh một cuộc hỗn chiến đang sắp xảy ra. Ông cho rằng, niệm Phật để vãng sinh lên chón cực lạc cũng giống như việc người ta gặp khổ nạn mà chết, nên con người chỉ có thể phó mặc cho nghiệp chương trong tiền kiếp và viết một điều đã được thống nhất trong hội nghị chúng sinh là: “Điều cao cả trên hết là phải giao chiến, không tiếc thân mình vì Phật pháp”. Ông cho rằng, khi con người ta đã xác định được tín niệm của mình thì dù chết bằng cách nào cũng có thể được cứu độ, nên việc hy sinh vì Phật pháp chính là một cách để báo tạ công ơn của Phật. Mà như vậy thì họ có thể chiến đấu hết mình mà không phải băn khoăn về cái chết. Người ta cho rằng, trong phong trào nổi dậy của Ikkō Ikki không phải chỉ đơn thuần là các môn đồ Tịnh Thổ Chân tông mà còn có nhiều thành phần khác nữa, nhưng ngay cả như vậy thì việc họ có thể áp đảo đối thủ của mình là giới võ sĩ, tức tập đoàn những người có kỹ năng chiến đấu một cách chuyên nghiệp là do có yếu tố tôn giáo như đã nêu trên. Điều này cũng giống như tinh thần có thể chịu mọi khổ nhục, tuân tử vì đạo của thời kỳ du nhập Thiên chúa giáo sau đó.

VII.1 SỰ ĐỘT KÍCH CỦA THIÊN CHÚA GIÁO

Cuộc tiếp xúc với tôn giáo mới

Vào năm Tembun (Thiên Văn) thứ 18 (1549), Francisco de Xavie của Dòng Tên đã đánh dấu lên Kagoshima bước chân đầu tiên đáng ghi nhớ đến Nhật Bản. Đây chính là sự kiện mở màn cho thời kỳ Thiên chúa giáo vào Nhật Bản. Trong khoảng hơn 2 năm kể từ năm Tembun 20 (1551), Xavie đã đi truyền giáo ở các địa phương như Hirado, Yamaguchi, Kyōto, Ōita... và sau đó giao lại cho đệ tử là To-re-ru-su. Việc truyền bá Thiên chúa giáo đã đạt được những kết quả to lớn, và đến thời điểm bị cấm vào đầu thế kỷ XVII, họ đã có từ ba đến bốn trăm ngàn tín đồ.

Kể từ sau khi Phật giáo được du nhập, Thiên chúa giáo là tôn giáo lớn thứ hai được đưa từ ngoài vào. Hơn nữa, Phật giáo vốn sinh ra ở Ấn Độ và dù có truyền bá cả văn hóa Ấn Độ và phương Tây thông qua con đường tơ lụa thì về cơ bản vẫn là nằm trong khuôn khổ của khu vực Đông Á. Khác với điều đó, việc truyền giáo của đạo Thiên chúa là trực tiếp mang tôn giáo, văn minh của châu Âu, khu vực nằm ở nửa bán cầu bên kia sang, nên người Nhật đã trực diện với một nền văn hóa khác hẳn về chất mà trước đó họ chưa hề biết. Đồng thời, dù có đồng tình hay không thì họ cũng đã bị (được) ném vào trong một môi trường văn hóa mang tính toàn cầu. Đây không phải là vấn đề về lập trường tôn giáo, mà như người ta vẫn nói Thiên chúa giáo được đem đến cùng với súng và đại bác, nghĩa là văn minh phương Tây, nền văn minh vật chất khổng lồ mà người Đông Á chưa bao giờ tưởng tượng đến đã được đi kèm theo Thiên chúa giáo. Và sự phát triển của Thiên chúa giáo ở Nhật Bản có liên hệ mật thiết với hoạt động giao thương của các tàu Nam Man.

Sự lý giải Thiên chúa giáo bằng các khái niệm của Phật giáo

Vấn đề đặt ra là Thiên chúa giáo đã được tiếp nhận như thế nào? Bắt đầu từ thời của Xavie, các giáo sĩ Thiên chúa giáo đã bị các nhà sư Phật giáo yêu cầu tranh luận ở mọi nơi mà họ đến. Để có thể tranh luận được với các nhà sư, họ đã phải học về Phật giáo và sử dụng những khái niệm của Phật giáo để truyền tải giáo lý Thiên chúa giáo. Cũng như trước đây Phật giáo đã mang đối tượng thờ cúng mới được gọi là Phật đến thì Deus (tức Chúa, Chúa trời - ND) của Thiên chúa giáo cũng có thần cách mới chưa thấy có ở tôn giáo nào của Nhật Bản. Bởi vậy, họ đã phải bắt đầu từ việc suy nghĩ xem nên cần phải dịch từ này như thế nào. Khởi đầu Xavie đã dùng từ trong Phật giáo và dịch Deus thành “Đại Nhật” (Dainichi) làm nhiều người Nhật hiểu lầm về khái niệm này, nên sau đó ông chuyển sang phương châm sẽ để nguyên từ gốc là Deus.

Tuy nhiên, chẳng hạn như trong cuốn sách về giáo lý Thiên chúa giáo được biết đến nhiều nhất là cuốn *Doctrina Christiana* thì người ta vẫn luôn thuyết giảng về Anima (tức linh hồn) và viết: “Con người ta không chỉ toàn thân sắc, mà còn có cả linh hồn vĩnh cửu”. Khi giải thích về ý nghĩa của Cruz (tức cây thánh giá), cuốn sách đó đã viết: “Chúa trời, tức Cristo hay Giê-su, người đứng trên cây thánh giá để giải thoát cho chúng ta đó!”. Như vậy, các nhà truyền giáo phương Tây đã sử dụng rất nhiều những khái niệm của Phật giáo như “thân sắc” hay “giải thoát”... Một điều thú vị nữa là họ đã dùng từ Tengu (Thiên Câu)⁽¹⁰⁵⁾ để chỉ khái niệm Ác ma trong Thiên chúa giáo. Trong quá trình truyền giáo các giáo sĩ đều luôn đặt ra vấn đề cần phải tích cực đưa ra nhiều điểm tương đồng với tôn giáo bản địa và cuộc tranh luận về điển tích Nho giáo xem có nên thừa nhận là tương đồng với Nho giáo ở Trung Quốc hay không là một trường hợp điển hình. Ngay cả ở Nhật Bản, việc có thừa nhận Thiên chúa giáo có những điểm tương đồng với Phật giáo hay không cũng

luôn trở thành vấn đề tranh luận giữa các giáo sĩ. Tuy nhiên, trên thực tế họ sẽ rất khó khăn nếu phải loại bỏ tất cả những từ chuyên dùng trong Phật giáo.

Vì vậy, các nhà truyền giáo không thể làm rõ vị thế riêng của Thiên chúa giáo so với Phật giáo và Thần đạo. Đặc trưng lớn nhất của Thiên chúa giáo mà cả Phật giáo và Thần đạo không có là tư tưởng cho rằng, sự sáng tạo ra trời đất được thực hiện bởi một vị thần duy nhất. Trong phần “Đề mục quan trọng nhất” của cuốn *Doctrina Christiana*, người ta đã viết rõ ràng rằng: “Deus, tác giả của công trình sáng tạo ra trời đất từ một nơi không có gì chỉ có một thần thể mà thôi”. Và đề cao về tính tuyệt đối của vị thần đó như sau: “Đây chính là vị Chúa trời sẽ cứu giúp chúng ta cả trong hiện thế và thế giới bên kia”. Đặc biệt, họ còn luôn thuyết giảng về linh hồn và lý luận nghiêm kỹ về giải thoát cho rằng: “Nếu không phải là con chiên thì không được cứu rỗi lên thiên đàng” đã cùng cố được niềm tin nơi các con chiên, nhưng một mặt lại gây nên sự phản đối mạnh mẽ từ Phật giáo. Nếu nói về quan điểm vốn có của Thiên chúa giáo thì vấn đề sáng tạo thế giới hay thế giới bên kia vốn là tiền đề bắt nguồn từ truyền thống của Đạo Do Thái, còn sự cứu rỗi trong Thiên chúa giáo vốn chỉ có cứu rỗi ngay trước mắt mà thôi. Tuy nhiên, bản thân tiền đề đó vốn khác với quan niệm thường thấy trong các tôn giáo của Nhật Bản và trở thành một vấn đề bị bàn cãi, nên trước hết các nhà truyền giáo đã phải thuyết giảng rõ về điểm này.

Hơn nữa, cuốn sách còn thuyết giảng về tín ngưỡng đối với Cristo (Giê-su) và viết: “Dù có phải chết, nhưng vẫn cần phải có sự giác ngộ trong cả lời nói lẫn việc làm”. Ở đây họ đã nhấn mạnh đến điều kiện nghiêm kỹ của giác ngộ dù có phải chết, có nghĩa là đã nhấn mạnh hơn tín ngưỡng của Tịnh Thổ Chân tông trong phong trào Ikkō Ikki để từ đó sinh ra những tín đồ có niềm tin tôn giáo đến mức có thể chịu đựng qua cả những cuộc đàn áp nguy nan nhất. Đối với những người nắm chính quyền thì đây là điều đã làm trỗi dậy cảm giác về nguy cơ tiềm ẩn và hiềm khích trong họ.

Sự so sánh giữa các tôn giáo phương Đông và phương Tây trong các cuộc tranh luận

Những cuộc tranh luận giữa giới Phật giáo và Thiên chúa giáo đã diễn ra ngay từ thời của Xavie, nhưng không chỉ có Phật giáo mà họ còn phê phán các tôn giáo vốn có của Nhật Bản như Nho giáo hay Thần đạo một cách có hệ thống và lý luận về tính ưu việt của Thiên chúa giáo. Tiêu biểu trong số đó chính là tác phẩm *Diệu Trình vấn đáp* (*Myōtei mondō*, viết năm 1605) của Fucan Fabian (1565-1621). Fabian vốn là một nhà sư tu thiền ở chùa Daitoku-ji, nhưng năm 19 tuổi thì cải giáo sang đạo Thiên chúa và sau đó gia nhập Dòng Tên. Ông vốn là người thông hiểu và coi trọng các tôn giáo, kinh điển vốn có ở Nhật Bản, nhưng có lẽ do vấn đề về quan hệ với phụ nữ mà vào năm 1608 ông đã phải dời Phật giáo đến với Thiên chúa giáo. Tuy nhiên, sau đó ông đã viết tác phẩm phê phán Thiên chúa giáo có tiêu đề là *Phá đề vũ từ* (*Hadaiusu*, viết năm 1620). Ông là một nhà tư tưởng tôn giáo đã sống một cuộc đời đầy phong ba của nửa cuối thời kỳ Thiên chúa giáo đàn áp mạnh mẽ.

Diệu Trình vấn đáp bao gồm 3 tập, được viết theo thể hỏi đáp giữa hai ni cô là Diệu Tú và U Trinh. Kết cấu của tác phẩm này là: Quyển Thượng phê phán một cách tỉ mỉ các tông phái Phật giáo, Quyển Trung thì phê phán Nho giáo và Thần đạo, còn Quyển Hạ thì bàn về các giáo lý Thiên chúa giáo. Khi phê phán Phật giáo và Thần đạo, ở Quyển hạ ông có viết đề cập đến đặc trưng của hai tôn giáo này như sau: “Cực điểm cuối cùng của Phật pháp đều quy về Không. Cả Phật cũng là Không. Còn khái niệm sâu sắc nhất của Thần đạo là Âm dương, nên khi nói đến Thần là người ta nói đến Âm dương”. Sau đó ông còn viết: “Không nghĩa là Vô, nghĩa là thứ không có gì, nên Phật cũng không có gì là cao quý cả... Hơn nữa, nói đến Âm dương theo như Thiên chúa giáo của chúng ta là đáng có chất và lượng cao nhất (*Materia prima*), nhưng cũng chỉ là một tồn tại vô tâm vô trí” và phê phán cả Thần và Phật đều không phải là “Chúa thực sự”. Việc Fabian đứng trên lập trường Phật giáo mà cho là Không nghĩa là Vô vì ông vốn là người đã từng tu thiền, còn việc cho Thần đạo có nguồn gốc từ Âm dương là vì ông theo cách giải thích của thời trung thế.

Việc phê phán Phật giáo từ tư tưởng Vô không phải đến Fabian mới có, mà chúng ta có thể thấy ngay từ thời các đệ tử chân truyền của Xavie và cuộc tranh luận xung quanh Hữu-Vô còn kéo dài cho đến tận thời cận đại sau đó. Trong trước tác *Phá đề vũ từ* viết sau khi già từ Thiên chúa giáo, Fabian đã chuyển sang phê phán tôn giáo này, nhưng có một điều thú vị là ở đây ông lại nhấn

manh: “Có những điều thật bí ẩn hàm chứa trong một chữ Vô” và đặt nền tảng ở khái niệm Vô này để phê phán khái niệm Hữu của Thiên chúa giáo với luận điểm: “Chính sự vô trí vô đức mới là chân thực. Nếu nói Chúa trời là hữu trí hữu đức thì không ổn”. Như vậy, những cuộc tranh luận khi Thiên chúa giáo được truyền vào Nhật Bản như đề cập ở trên đã đưa ra được những luận điểm để có thể so sánh các tôn giáo của phương Đông và phương Tây. Và những luận điểm này vẫn còn đúng cho đến cả hiện nay.

Từ trục xuất các giáo sĩ đến cấm đạo

Mặc dù việc truyền bá Thiên chúa giáo đã gặp phải nhiều sự chống đối và triều đình có ra lệnh trục xuất các nhà truyền giáo, nhưng ban đầu việc này vẫn diễn ra một cách suôn sẻ. Tuy nhiên, vào năm Tenshō thứ 15 (1587), thời của tướng Toyotomi Hideyoshi đột nhiên người ta ra lệnh trục xuất các giáo sĩ (Bateren tsuihō-rei) và từ đó một đám mây đen đã bao phủ trong tôn giáo này. Tại sao một người vốn có thiện ý với Thiên chúa giáo như Hideyoshi lại đột nhiên ra lệnh trục xuất các giáo sĩ như vậy? Trong lệnh đó Hideyoshi có viết: “Nhật Bản là Thần quốc, nên việc đem tà pháp từ một nước của Cristo đến là điều không chấp nhận được”. Ông ta đã nêu rõ Nhật Bản là Thần quốc và coi Thiên chúa giáo chống lại điều đó là Tà giáo. Chúng tôi sẽ trình bày kỹ hơn ở phần sau, nhưng ở đây chỉ xin nói rằng, Hideyoshi có tham vọng được là người cầm quyền tuyệt đối trong Thần Phật và dưới uy quyền của Thần Phật. Nhìn từ hình tượng lý tưởng về một người bá chủ thiên hạ của Hideyoshi, có thể thấy trong Thiên chúa giáo, thứ tôn giáo đưa ra một trật tự khác hẳn dưới quyền uy của Chúa trời, tiềm ẩn những nguy cơ đe dọa quyền lực của ông ta.

Lệnh trục xuất các giáo sĩ của Hideyoshi không hẳn là dẫn đến việc cấm Thiên chúa giáo ngay, nhưng từ sự kiện các thủy thủ tàu São Filipe vào năm Keichō (Khánh Trường) thứ nhất (1596) tố cáo Thiên chúa giáo có can dự vào việc phổ biến bản đồ do Tây Ban Nha phát hành, nên Hideyoshi đã chuyển sang trừng trị nghiêm khắc và dẫn đến sự kiện tuần tử vì đạo của 26 giáo sĩ Nagasaki vào năm 1596. Người ta cho rằng, từ sau khi chính quyền chuyển đổi về tay tướng quân Tokugawa Ieyasu thì ông ta đã nghiêng theo hướng cấm đạo, nhưng trên thực tế ban đầu do lợi nhuận khổng lồ từ hoạt động mậu dịch với các tàu Nam Man mà Ieyasu đã ngầm công nhận việc truyền giáo. Tuy nhiên, từ năm Keichō thứ 18 (1613), sau khi công bố công văn trục xuất các giáo sĩ do nhà sư Sūden (Sùng Truyền)⁽¹⁰⁶⁾, một cận thần của Ieyasu thì ông đã thẳng tay cấm Thiên chúa giáo. Văn bản trục xuất đó lại đi chính diện từ lý luận về Thần quốc như “Nhật Bản vốn là Thần quốc” và cho rằng, cần phải cấm Thiên chúa giáo vì tôn giáo này sẽ phá hoại trật tự xã hội Nhật Bản vốn được coi là Phật quốc và Thần quốc. Như vậy, cuối cùng Thiên chúa giáo đã không thâm nhập được vào trong trật tự của Thần Phật mà bị đào thải khỏi trật tự này.

Sau đó, những cuộc đàn áp mạnh mẽ đã được thực hiện đối với các con chiên và kết quả của cuộc nổi loạn Shimabara⁽¹⁰⁷⁾ (Shimabara-no-ran, 1637-1638) để chống lại những cuộc đàn áp đó là chỉ làm lệnh cấm giáo được tăng cường thêm mà thôi. Điều này cũng liên quan đến chính sách tóa quốc của Mạc phủ và làm nên văn hóa đặc hữu của thời kỳ tóa quốc, khi mà Nhật Bản chỉ có một mối liên hệ duy nhất với thế giới là cánh cửa được mở ra ở Nagasaki. Và văn hóa mà người ta thường gọi là Văn hóa Nam Man này đã để lại những ảnh hưởng trong từng góc ngách cuộc sống của người Nhật cả vào những thời kỳ sau đó.

Những ảnh hưởng không thể bỏ qua của Thiên chúa giáo

Nhìn nhận lại về những nét văn hóa do Thiên chúa giáo mang đến có thể thấy chúng đã làm hình thành nên trong các tín đồ thời kỳ đầu tiên những nhóm văn sĩ có trình độ cao bao gồm các trí thức như bác sĩ Manase Dōsan (Khúc Trục Lại Đạo Tam), phiên chủ Takayama Ukon (Cao Sơn Hữu Cận) và nếu không có lệnh cấm Thiên chúa giáo thì không biết đã có bao nhiêu thành tựu lớn lao của hoạt động giao lưu văn hóa quốc tế như những thiêu niên của đoàn sứ tiết sang Vatican xa xôi⁽¹⁰⁸⁾ vào những năm niên hiệu Tenshō. Con đường từ lệnh cấm giáo đến chính sách tóa quốc một mặt đã giúp cho nền văn hóa, xã hội Nhật Bản tránh được một cuộc xâm lược đẫm máu của người phương Tây và duy trì được một thời Tokugawa hòa bình trong suốt 300 năm, nhưng mặt khác lại đem đến một kết cục đáng tiếc là bóp nát những nụ hoa mới chớm, trong đó tiềm ẩn những giá trị văn hóa mang tính toàn cầu có khả năng tạo ra nhiều thành tựu lớn lao khác.

Bản thân thứ tôn giáo gọi là Thiên Chúa giáo đã đem đến những tư duy mới chưa từng có ở Nhật Bản trước đó. Như chúng tôi đã trình bày ở trên, trước khi xuất hiện vai trò của Chúa Cristo, ở Nhật chưa có một tôn giáo nào đúng nghĩa là Nhất thần giáo. Chỉ riêng sự sùng tín mạnh mẽ đến mức con người ta có thể vui mừng ngay cả khi phải tuân tử vì đạo đã đủ để làm người dân Nhật Bản rất đỗi ngạc nhiên và làm cho giới cầm quyền phải khôn nguôi để mắt. Có lẽ chính điều này đã dẫn đến những cuộc đàn áp thảm khốc hiếm thấy trong lịch sử Nhật Bản. Ngày nay người ta thường cao giọng tuyên truyền rằng, các tôn giáo đa nguyên vốn có ở Nhật Bản đã rất khoan dung đối với một tôn giáo nhất nguyên như Thiên chúa giáo và các tôn giáo đang chung sống một cách hòa bình, nhưng nếu nhìn về những vết thương còn lại của thời kỳ đàn áp đẫm máu con chiên thì rõ ràng chúng ta tuyệt nhiên không thể nói các tôn giáo của Nhật Bản là khoan dung được.

Hơn nữa, như chúng ta đã phân tích ở chương trước, bản thân các tôn giáo của Nhật Bản lúc đó đang đi tìm nguồn cội và mang xu hướng trở thành những tôn giáo nhất nguyên. Từ điều này có thể nói các tôn giáo của Nhật Bản đã đi theo hướng thích hợp để có thể tiếp thu Thiên chúa giáo. Bởi vậy, việc tiếp thu đó không phải là bỗng nhiên lao vào một thứ tôn giáo mới lạ từ bên ngoài vào mà là một lịch sử tất yếu của tư tưởng và việc cho rằng người ta đã đào thải Thiên chúa giáo như một thứ của lạ trong lịch sử tôn giáo Nhật Bản là không xác đáng.

Nói như vậy, nhưng đương nhiên nếu chỉ xem xét về sự phát triển của Thiên chúa giáo trong lịch sử tôn giáo Nhật Bản thì không hiểu hết được mà phải công nhận một sự thực rằng, tôn giáo này đã mang từ bên ngoài vào những ý tưởng, tư duy hoàn toàn mới chưa từng thấy trong các tôn giáo vốn có của Nhật Bản. Vì bị tiêu diệt trong các cuộc đàn áp, nên người ta thường đánh giá thấp vai trò mà Thiên chúa giáo đã làm được trong thời kỳ chuyển biến từ trung thế sang cận thế. Tuy nhiên, do được tiếp xúc với một tôn giáo ngoại lai là Thiên chúa giáo mà các tôn giáo vốn có của Nhật Bản buộc phải trang bị thêm những lý luận mới. Hơn nữa, hình thái tôn giáo tôn thờ người cầm quyền có thể thấy rõ ở Hideyoshi và Ieyasu có lẽ đã được hình thành sau khi tiếp xúc và cạnh tranh với Thiên chúa giáo. Ngay cả sau khi cấm giáo thì ảnh hưởng của Thiên chúa giáo đến các học phái như Lan học⁽¹⁰⁹⁾ hay Thần đạo của Hirata Atsutane (Bình Điền Độc Dận)⁽¹¹⁰⁾ đều rất lớn. Mặc dù ảnh hưởng của Thiên chúa giáo đến thời cận đại của Nhật Bản vẫn rất lớn, nhưng lại ở vào một vị trí rất kỳ lạ là vẫn bị coi là dị giáo, vẫn bị bài trừ khỏi hệ thống tôn giáo của Nhật Bản vốn được cấu thành chặt chẽ từ Thần đạo và Phật giáo. Việc phân tích rõ vị trí, vai trò của Thiên chúa giáo này sẽ giúp chúng ta làm sáng tỏ hệ thống đặc hữu trong lịch sử tôn giáo Nhật Bản.

VII.2 SỰ THỐNG TRỊ TÔN GIÁO VÀ SÙNG BÁI ĐÁNG CẢM QUYỀN

Sự thống trị về tôn giáo của Mạc phủ Tokugawa

Trong quá trình sau khi thời chiến quốc kết thúc và chính quyền thống nhất được xác lập thì vấn đề được quan tâm đến nhiều nhất là kiểm tỏa thế lực mạnh mẽ của Phật giáo. Vào cuối thời trung thế, ngoài thế lực của phong trào Ikkō Ikki thuộc tông phái Tịnh Thổ Chân tông, các tông phái khác như Nhật Liên tông với bối cảnh là các nhóm thị dân Kyōto hay Hieizan và Kōyasan đều mở rộng sự ảnh hưởng ra xã hội trần tục nhờ vào sức mạnh kinh tế và vũ trang. Tướng Oda Nobunaga đã rất hữu hảo với Thiên chúa giáo, nhưng với Phật giáo lại thể hiện quan hệ đối địch một cách toàn diện và tiến hành nhiều cuộc chinh phạt bằng vũ lực. Trước hết, ông ta đã tấn công Hieizan vào năm Genki (Nguyên Quy) thứ nhất (1570) và đốt cháy hầu hết toàn bộ các điện thờ, trong đó có điện chính Kompon Chūdō (Căn Bản Trung Đường). Đối với Nhật Liên tông thì ông ta cho tranh luận với Tịnh Thổ tông (Cuộc tranh luận về tôn giáo tại Azuchi vào năm 1579) và lấy đó làm nguyên cớ để kìm hãm. Đối với Nobunaga, nguy cơ lớn nhất chính là thế lực của chùa Hongan-ji thuộc tông phái Tịnh Thổ Chân tông vì Tổng trụ trì Kennyo đã lấy căn cứ là chùa Hongan-ji ở Ishiyama và chống lại Nobunaga một cách triệt để. Cuộc chiến kéo dài từ năm Genki thứ nhất cho đến 11 năm sau đó (được gọi là Ishiyama Gassen) đã kết thúc bằng việc Kennyo cùng các môn đồ thoái lui khỏi Ishiyama vào năm Tenshō thứ 8 (1580).

Sang đến thời Hideyoshi, mặc dù vẫn có những cuộc chinh phạt ở các chùa như Negoro-ji (Căn Lai tự, 1580), nhưng trên thực tế thế lực của các chùa Phật giáo đã không còn đủ để chống lại nữa, nên Hideyoshi đã tiến hành thống trị bằng cách phục hưng và bảo hộ các chùa. Đặc biệt, hoạt động tiêu biểu của thời Hideyoshi này là việc đúc đại tượng Phật ở chùa Hōkō-ji (Phương Quảng

tự⁽¹¹¹⁾. Vào năm Bunroku (Văn Lộc) thứ 4 (1595), ông ta đã cho tiến hành nghi lễ cúng hương hồn song thân đã mất của mình trước bức đại tượng Phật, có tới 1000 nhà sư tham gia. Trong nghi lễ này, Hideyoshi cho mời sư tăng của các tông phái tham gia, nhưng trên thực tế đó chỉ là nghi lễ để buộc các tông phái phải thề nguyện trung thành đối với mình. Tông phái không chịu khuất phục và tranh luận xem có nên tham gia hay không chính là Nhật Liên tông. Nhật Liên tông đã đứng trên lập trường nghiêm kỷ là không nhận và không bỏ thí (Fuju Fuse, Bất thụ bất thí) cho những người thuộc tông phái khác không có tín niệm với Kinh Pháp Hoa.

Bởi vậy, trong tông phái này đã diễn ra một cuộc tranh luận xem có nên nhận lời đối với Hideyoshi hay không. Nichiō (1565-1630) của chùa Myōkaku-ji và các môn đệ đã từ chối việc tham gia. Nichō, người quán triệt chủ nghĩa nguyên tắc vào năm Keichō thứ 4 (1599) cũng không theo lệnh cho triệu tập của Ieyasu và bị đày ở Tsushima (Đổi Mã)⁽¹¹²⁾. Năm Kanbun (Khoan Văn) thứ 5 (1665), Mạc phủ ra lệnh cấm những người chủ trương Bất thụ bất thí, nên từ đó về sau cả những người tu hành lẫn những người tại gia của phái này đều phải duy trì tín ngưỡng của mình một cách âm thầm.

Kế thừa cách thống trị tôn giáo này của Hideyoshi, sang thời Edo Mạc phủ cấm và đào thải triệt để Thiên chúa giáo, đồng thời ban hành luật (Hatto, Pháp độ) để tăng cường trấn áp đối với các thế lực tôn giáo đã tồn tại từ trước đó. Đối với các tông phái Phật giáo thì luật ban hành riêng cho Kōyasan vào năm Keichō thứ 6 (1601) là đầu tiên và suốt cho đến năm Genwa thứ nhất (1615) đã lần lượt đưa ra các quy định cho các chùa và tông phái chủ yếu. Tuy nhiên, chỉ có Nhật Liên tông và Tịnh Thổ Chân tông là Mạc phủ không ban hành luật lệnh. Đây là hai tông phái phản đối mạnh mẽ nhất việc bị thu tóm vào thể chế quốc gia. Chính vì thế, họ cũng bị coi là nguy hiểm nhất. Đối với giới Thần đạo thì luật được ban hành khá muộn. Vào năm Kanbun thứ 5 (1665), Chư xã ni nghi thần chủ pháp độ mới được ban hành. Và điều đã xảy ra trong quá trình Mạc phủ xác lập chế độ thống trị đối với giới tôn giáo này chính là Sự kiện Từ y (Shie Jiken) vào năm 1627. Đây là sự kiện mà Mạc phủ nổi giận với việc Triều đình cấp cho cao tăng từ y (tức áo cà sa tím - ND) mà không xin ý kiến, nên một nhóm các nhà sư mà đứng đầu là Takuan Sōhō (Trạch Am Tông Bành, 1573-1645) đã phản đối, nhưng kết cục họ đã bị lưu đày. Qua đó, có thể thấy ngay cả đối với giới tôn giáo Mạc phủ cũng đã thể hiện được quyền lực cao hơn cả Triều đình.

Chế độ Đàn gia và Phật giáo tang lễ

Như vậy, Mạc phủ đã khống chế giới tôn giáo vào trong một thể chế và thiết lập trật tự bằng quan hệ giữa Bản sơn và Mạt tự⁽¹¹³⁾ thông qua Chế độ Bản mạt (Honmatsu seido). Và điều quan trọng hơn là Chế độ tự đàn⁽¹¹⁴⁾ (Jidan seido, hay còn gọi là Chế độ đàn gia, Danka seido). Chế độ này bắt nguồn từ việc các con chiên cái giáo sau khi có lệnh cấm Thiên chúa giáo. Nghĩa là người ta bắt tất cả người dân phải đăng ký cả gia đình mình vào một chùa nào đó (gọi là Đàn Na tự hay Bồ đề tự) để chứng minh không phải là con chiên của Thiên chúa giáo. Hơn nữa, khi đi lại hay tiến hành hôn nhân phải có giấy chứng nhận do chùa ban hành (Terauke Shōmon, Tự thỉnh chứng văn). Chế độ này được gọi là Tự thỉnh (Terauke, tạm dịch nghĩa là Thỉnh cầu nhà chùa). Sau chiến loạn xảy ra ở Shimabara, cùng với việc tăng cường cấm Thiên chúa giáo, Mạc phủ còn ra quy định nghĩa vụ phải nộp sổ ghi rõ tên người theo từng tông phái (Shūshi Ninbetsu-chō, Tông chi nhân biệt trưởng, hay còn gọi là Shūmon Aratame-chō, Tông môn cải trưởng) cho người chuyên giám sát việc cải đạo. Những cuốn sổ này không chỉ để giám sát vấn đề thực hiện lệnh cấm Thiên chúa giáo mà dân dân còn đóng vai trò như là sổ hộ tịch. Và như vậy, các tự viện Phật giáo đã được cơ cấu vào phân đôi của hệ thống hành chính và có chức năng như là cơ sở hành chính ở làng xã.

Cũng có thể nói, đây là một sự khuất phục của giới Phật giáo trước quyền lực chính trị, nhưng nếu chúng ta tư duy theo cách cho rằng, việc quản lý người dân ở các địa phương là điều không thể đối với hệ thống hành chính đương thời mà phải mượn thế lực Phật giáo thì lại thấy được vai trò lớn lao của giới tôn giáo và không thể đánh giá một cách kiem lời được. Hoạt động hành chính do các chùa đảm nhiệm được phân biệt với các hoạt động hành chính khác, có cách gọi riêng là Tự xã phụng hành (Jisha Bugyō), được xếp đầu tiên trong Tam phụng hành (Tự xã phụng hành, Khám định phụng hành, Đình phụng hành) và thuộc quyền quản hạt trực tiếp của Tướng quân.

Do có sự xác lập của các chế độ nêu trên, một mặt Phật giáo được bảo hộ và một mặt đã định hình nên một hình thái riêng gọi là Phật giáo tang lễ (Sōshiki Bukkyō). Phật giáo ở đây đã không còn là thứ đứng trên tín ngưỡng tự do của mỗi cá nhân, mà được tạo lập trong mối quan hệ lấy gia đình làm đơn vị mà người ta gọi là Đàn Na tự và Đàn gia, còn các cá nhân thì sẽ sống đến cùng trong chế độ này. Các tự viện Phật giáo đã phải đóng vai trò lớn lao là quản lý trẻ em mới sinh ra thông qua sở Shūmon Aratame-chō, đồng thời theo dõi cả số người chết qua việc chỉnh lý sổ Kako-chō (Quá khứ trưởng) và quản lý phần mộ của họ. Đối với ưu thế này của Phật giáo, trong Thần đạo cũng có một phong trào tiến hành tang lễ theo cách riêng, nhưng không gây được ảnh hưởng lớn. Sau này, sang thời Meiji (Minh Trị, 1868-1912), sự ràng buộc về mặt giá trị mất đi và tự do của các tôn giáo được thừa nhận, nhưng việc quản lý phần mộ theo từng gia đình của các tự viện Phật giáo vẫn được duy trì. Tang lễ Phật giáo vừa là nền tảng kinh tế lớn lao giúp cho việc duy trì các chùa và đồng thời, nhờ đó Phật giáo đã tiếp tục gây ảnh hưởng mạnh mẽ đến mọi hoạt động xã hội. Hiện nay, trong bối cảnh chế độ gia đình truyền thống đang dần bị phá vỡ, Phật giáo lễ tang cũng đang ở vào tình thế phải thay đổi. Tuy nhiên, rất có thể đây sẽ là cơ hội chuyển biến lớn trong lịch sử tôn giáo của Nhật Bản.

Những kẻ cầm quyền thần cách hóa bản thân

Từ một khía cạnh khác, chúng ta không thể nói một cách đơn giản rằng, cận thế là thời kỳ mà quyền lực trần thế đã giành ưu thế cho các tôn giáo. Điều này là do những người cầm quyền không chỉ đơn giản là thâm tóm quyền lực về chính trị mà còn mưu đồ thần cách hóa chính bản thân mình và muốn tạo ra cả quyền lực về tôn giáo. Về Nobunaga, hiện nay chúng ta không có bằng chứng rõ ràng, nhưng theo sử gia Frois⁽¹¹⁵⁾ của Thiên chúa giáo thì chính ông ta đã mong muốn được sùng bái như một vị thần.

Trường hợp của Hideyoshi thì tương truyền ông đã nói rõ ràng, sau khi chết muốn được thờ như một vị thần và mong nhận được thần hiệu là Shin-Hachiman (Tân Bát Phiến). Trong quá trình xâm lược Triều Tiên, Hideyoshi đã thâm tóm được quyền lực trên cả triều đình và có ý đồ trở thành người thông trị không chỉ Nhật Bản, Triều Tiên mà cả thế giới Đông Á bao gồm Trung Quốc, Ấn Độ. Hơn nữa, ông ta còn muốn sau khi chết sẽ trở thành Thần Hachiman sánh ngang cùng Ise, tức Thần Hoàng Tổ. Tuy nhiên, điều này không được triều đình chấp nhận và cuối cùng chỉ được thờ là Toyokuni Daimyōjin ở đền thờ Toyokuni-sha theo cách của Thần đạo Yoshida. Tuy nhiên, sau khi Toyotomi chết thì đền thờ Toyokuni-sha này cũng bị phá bỏ và sang thời Meiji mới được phục hồi lại với tên gọi là Toyokuni Jinja.

Ieyasu cũng lại mong muốn mình sẽ trở thành một vị thần, nhưng về việc sau khi Ieyasu mất đi thì sẽ thờ như thế nào đã được đưa ra bàn luận giữa Bonshun (Phạm Thuán) của phái Thần đạo Yoshida chủ trương thờ Ieyasu với tư cách là thần Myōjin (Minh Thần), Sūden của phái Ngũ Sơn và Tenkai (Thiên Hải) của Thiên Thai tông chủ trương thờ Ieyasu với tư cách là Gongen (Quyền Hiện). Cuối cùng người ta xét thấy Myōjin theo tiền lệ của Hideyoshi là không tốt, nên đã theo chủ trương của Tenkai và thờ theo phương thức của Thần đạo Sơn Vương vốn thuộc dòng Thiên Thai tông. Cũng có khi để phân biệt với Thần đạo Sơn Vương thời trung thế, người ta gọi Thần đạo thuộc dòng Thiên Thai thời cận thế thờ Ieyasu là Thần đạo Sơn Vương Nhất Thực (Sannō Ichijitsu Shintō). Thực ra cùng với Sūden, Tenkai cũng là cố vấn đầu não của Tướng quân Ieyasu, xây dựng chùa Tōeizan Kanei-ji ở Edo để làm dây nối giữa Hieizan và Kyōto, có ý tưởng xây dựng Edo thành một kinh đô mới thay cho Kyōto và định xác lập quyền uy của Tướng quân đối đầu với Thiên hoàng. Theo dòng tư tưởng đó, sau khi chết Ieyasu muốn được thờ như một vị thần. Bởi vậy, di hài của Ieyasu đã được chuyển từ núi Kunō (Cửu Năng) của vùng Suruga (Tuấn Hà)⁽¹¹⁶⁾ đến Nikkō⁽¹¹⁷⁾ và được thờ với tư cách là Tōshō Daigongen (Đông Chiếu Đại Quyền Hiện). Đó chính là Tōshōgū (Đông Chiếu cung) còn lại cho đến ngày nay.

Việc thờ những người cầm quyền như những vị thần là điều chưa có trước đó. Nói chung việc thờ một con người như một vị thần cũng không phải là phổ biến. Mặc dù đã có tín ngưỡng thờ linh hồn (Goryō) vào thời Heian xuất phát từ việc an ủi linh hồn những người chết đi trong oan ức, nhưng việc một người đã thâm tóm quyền lực tối cao trong hiện thế lại muốn thông trị với tư cách là thần sau khi chết là một hình thức tín ngưỡng thờ thần mới. Hơn nữa, dù là Toyokuni-sha hay Tōshōgū đi chăng nữa thì vẫn mang đậm tính chất là một linh miếu thờ di hài. Di hài vốn được coi

là thứ ô uế, nên trước đó người ta không thể tưởng tượng lại có thể thờ ngay di hài đó với tư cách là một vị thần. Ở đây có thể thấy, trong cách nhìn nhận về di hài đã có một sự biến đổi lớn.

Nguồn gốc của thần Arahitogami

Cả đền thờ Toyokuni-sha và Tōshōgū về cơ bản đều không vượt ra khỏi khuôn khổ Thần Phật tập hợp, không phải là được ban cho tính chất nào đó vượt qua khuôn khổ này. Tuy nhiên, tiếp nối sự thống trị trên hiện thế trong bối cảnh là sức mạnh của Thần Phật thì sau khi chết họ lại tiếp tục đóng một vai trò đặc biệt là có quyền uy để chính đáng hóa sự thống trị của con cháu mình. Vì thế Toyokuni-sha, đền thờ do chính con cháu đoạn tuyệt đã bị phá dỡ, còn Tōshōgū tạo nên vinh hoa cho dòng họ Tokugawa thì luôn phát triển. Có thể thấy trong tính chất thần của những người có quyền lực mạnh mẽ có ít nhiều ảnh hưởng từ tính chất của Deus trong Thiên chúa giáo. Đền thờ Ise thờ thần Hoàng tổ đồng thời cũng là nơi được người dân sùng tín và đến viếng thăm, nhưng Tōshōgū thì trước sau cũng chỉ được duy trì bởi quyền lực chính trị của dòng họ Tokugawa mà không có liên hệ gì đến tín ngưỡng của người dân.

Sang thời Meiji đã xuất hiện nhiều ngôi đền thờ những trung thần của phong trào Cần vương và cuối cùng Thần đạo đã gắn kết với quyền lực chính trị để phát triển thành Thần đạo Quốc gia. Tuy nhiên, việc gắn kết với quyền lực chính trị và thờ những người cầm quyền như những vị thần là điều tiếp nối từ truyền thống của thời cận thế. Việc Thiên hoàng được thờ là thần Arahigami và trở thành đối tượng sùng bái bởi quan niệm: Người có quyền lực chính trị cũng đồng thời là người có quyền uy tôn giáo cao nhất có thể xem như là một bước phát triển. Khi nói đến thời cận thế và cận đại, người ta thường nghĩ đơn giản là kẻ có quyền lực trong xã hội trần tục đã khuất phục được giới tôn giáo, nhưng không phải như vậy. Trong xã hội đã hình thành một cơ cấu trong đó tôn giáo hợp nhất với quyền lực trần tục và tạo ra sức mạnh cho chính quyền lực ấy.

CHƯƠNG 8: Tôn giáo trong xu hướng thế tục hóa

VIII.1 HỆ TƯ TƯỞNG NHO GIÁO

Nho giáo phải chăng là tư tưởng chủ đạo thời cận thế?

Trước đây người ta đã có ấn tượng cận thế là thời đại của Nho giáo (Nho học), rằng Nho giáo không phải là tôn giáo mà là một hệ tư tưởng luân lý và đặc biệt là nền Phật giáo đã từng hưng thịnh trong thời Kamakura thì sang đến thời này lại rơi vào suy thoái. Theo đó, cổ đại, trung thế là thời đại của Phật giáo, còn cận thế là thời đại của Nho giáo. Trong Nho giáo đó thì Chu Tử học là chính thống. Đối lập với Chu Tử học là sự bùng phát của Dương Minh học và Cổ học. Mặt khác, đối lập với Nho học có nguồn gốc từ Trung Quốc thì có Quốc học với tư cách là học phái làm rõ khái niệm về Đạo vốn có của Nhật Bản. Đây là tình hình tư tưởng của thời Edo được viết trên các sách giáo khoa thông thường. Tuy nhiên, sơ đồ quan hệ giữa các học phái và hệ tư tưởng đó đã thay đổi rất nhiều. Nho giáo có phải là hệ tư tưởng chủ đạo thời Edo hay không đang được xem là một nghi vấn lớn.

Có thể Hayashi Razan (Lâm La Sơn) sau khi được Tướng quân Ieyasu đặng dụng thì dòng họ của ông (Rinke - Lâm gia), một dòng họ cống hiến nhiều cho Chu Tử học đã được Tướng quân coi trọng. Đặc biệt, sau lệnh cấm các học phái khác được Matsudaira Sadanobu (Tùng Bình Định Tín) (118) vào những năm niên hiệu Kansei (Kansei igaku-no-kin), cụ thể là vào năm 1790, Chu Tử học đã xác lập được vị trí là một học thuật duy nhất dành cho hệ thống quan liêu được Mạc phủ công nhận. Và cơ sở giáo dục có tên Shōheizaka (Xương Bình Phán) là do Mạc phủ trực tiếp đứng ra quản hạt. Tuy nhiên, ngoài Thiên chúa giáo, thực chất không phải các ngành học thuật, hệ tư tưởng, tôn giáo khác đều bị đàn áp. Hơn nữa, cũng không hẳn Chu Tử học đã định hình trong xã hội. Ở Trung Quốc người ta sử dụng Chu Tử học cho các kỳ thi khoa cử, nên rõ ràng học phái này mang đậm tính chất là học thuật dành cho giới quan lại (Quan học) và ở Triều Tiên thì người ta lại cho Chu học là quốc giáo và bài trừ Phật Giáo. Còn ở Nhật Bản thời Edo thì chúng ta không thấy chính sách thống nhất về tư tưởng, tôn giáo. Có thể nói, đây là thời kỳ Bách gia tranh minh của các hệ tư tưởng, tôn giáo khác nhau.

Ba luồng ý kiến đánh giá về thời cận thế

Trong bối cảnh đó, việc cần phải tổng kết về tình hình tư tưởng, tôn giáo thời Edo như thế nào là vấn đề lớn cho chúng ta. Ở đây sẽ phải đề ý đến hai khía cạnh. Thứ nhất là sự biến đổi về đời sống tinh thần của toàn thể xã hội. Thứ hai là mối quan hệ giữa các hệ tôn giáo, tư tưởng.

Trước hết, chúng ta sẽ xem xét về đời sống tinh thần của toàn thể xã hội. Để làm được điều đó thì phải suy nghĩ xem nên nhìn nhận như thế nào về vị trí của thời cận thế trong toàn bộ chiều dài lịch sử của Nhật Bản. Thông thường người ta cho rằng, cận thế là thời kỳ quá độ của thời trung thế và cận đại, nên rất khó có thể xác định vị trí. Trước đây nhiều khi người ta cho tất cả các thời kỳ đến trước thời cận thế là Tiền cận đại và khẳng định chúng tách biệt so với thời cận đại. Hơn nữa, người ta còn cho rằng, vào thời cận thế con người ta bị mất tự do bởi quan hệ đẳng cấp khắc nghiệt của chế độ phong kiến. Sang thời Meiji, chế độ đẳng cấp đó mới bị phá vỡ và hình thành nên xã hội tư sản thời cận đại. Đã có rất nhiều nhà nghiên cứu đứng trên lập trường của Chủ nghĩa Mác hay Chủ nghĩa cận đại để phân tích xem xã hội và đạo đức phong kiến đã bị đã phá như thế nào.

Ngược lại, cũng có cách nhìn nhận cho rằng, thời cận đại gắn liền với thời hiện đại. Nói một cách nôm na, trong tiếng Anh thời cận thế được dịch là Early Modern, nên nói rộng ra là thuộc thời cận đại. Khi nhìn nhận cận đại là thời kỳ từ Meiji trở đi thì có nghĩa thời Edo là thời kỳ chuẩn bị cho bước cận đại hóa đó, nhưng không chỉ dừng lại ở việc chuẩn bị một cách đơn thuần. Chúng ta sẽ vấp phải vấn đề là thời cận đại bắt đầu từ cuộc duy tân Meiji trở đi đã thực hiện việc cận đại hóa sau khi du nhập từ Âu Mỹ như thế nào? Ngược lại cũng phải thấy rằng, vào thời Edo tư tưởng du nhập từ Châu Âu bị hạn chế do chính sách tỏa quốc, nên người ta đã tạo ra những khả năng

riêng để thực hiện cận đại hóa mà không cần những yếu tố từ bên ngoài vào. Cách nhìn nhận này sinh ra trong bối cảnh khi người ta nhận thấy quá trình cận đại hóa phụ thuộc vào các yếu tố du nhập từ sau thời Meiji trở đi diễn ra khá hời hợt và cần phải xem xét lại khả năng riêng của Nhật Bản vào trước thời cận đại.

Ngoài ra, còn có một cách nhìn nhận khác không bị ảnh hưởng bởi ý kiến nào trong hai cách nhìn nhận trên và nhấn mạnh về tính độc lập của Nhật Bản vào thời cận thế. Họ cho rằng, cận thế rõ ràng là thời kỳ đứt đoạn với trung thế. Về điểm này có thể nói cận thế là cận đại, nhưng không hẳn có sự gắn kết với thời cận đại kể từ Meiji trở đi. Nghĩa là họ nghĩ rằng, cận thế là một thời kỳ riêng, tách biệt hẳn với thời trung thế và cận đại. Nếu đẩy luồng ý kiến thứ hai lên một bước và cho rằng công cuộc cận đại là của riêng Nhật Bản và khác hẳn với các nước Âu Mỹ thì sẽ đồng nghĩa với việc công nhận thời cận thế không có sợi dây kết nối nào với thời kỳ từ sau Meiji trở đi, khi mà người ta tiếp thu thành quả cận đại hóa từ Âu Mỹ. Mà như vậy thì cũng có nghĩa là luồng ý kiến thứ hai này đã tiến gần đến luồng ý kiến thứ ba.

Các cách nhìn nhận trên đều có điểm mạnh, điểm yếu khác nhau, nên chúng ta không thể quyết định lấy ngay quan điểm nào mà phải đứng trên phức hợp các cách nhìn nhận khác nhau để suy nghĩ về đời sống tinh thần của con người thời Edo. Khi đó, chúng ta không được quên một điều rằng, thời cận thế có một sự đa dạng và chùng xếp mà không thể tóm gọn lại một cách đơn thuần theo xu hướng nào.

Sự tâm cứu luân lý trong xã hội thế tục hóa

Vậy thì vấn đề đặt ra là: đặc trưng lớn nhất trong tư tưởng, tôn giáo thời cận thế là gì? Ở đây người ta thường dùng thế tục hóa như là một từ khóa. Thế tục hóa nghĩa là quan điểm muốn tìm giá trị cụ thể trong cuộc sống trần tục, chứ không phải đi tìm giá trị ở nơi cao siêu, vượt lên sự trần tục. Điều này đã được duy trì sang đến tận thời cận đại. Có thể thấy, tư tưởng Bản giác thời trung thế cũng là thế tục hóa ở điểm đi tìm giá trị ở ngay trong hiện thực, nhưng điều đó được cụ thể hóa hơn và chuyển từ chủ nghĩa xuất gia của Phật giáo sang xác lập một hệ thống luân lý cho đời sống trần tục. Chính trong quá trình đó chúng ta có thể thấy được đặc trưng của thời cận thế. Vào thời Edo người ta lấy tiền đề là sự cố định chế độ đẳng cấp, nên đề duy trì chế độ đó thì nhiều hệ tư tưởng, tôn giáo phải chung những cương mục đạo lý, luân lý như Ngũ luân (Quân thân, Phụ tử, Phu phụ, Trưởng ấu, Bần hữ) hay Ngũ thường (Nhân, Nghĩa, Lễ, Trí, Tín). Ngay trong tư tưởng quốc học của Motoori Norinaga (Bản Cư Tuyên Trường)⁽¹¹⁹⁾ mà đã chỉ ra những nghi vấn đối với chủ nghĩa luân lý Nho giáo thì ý tưởng nghiêng về thế giới trần tục vẫn không thay đổi.

Mặc dù Nho giáo không hẳn đã chiếm ưu thế tuyệt đối vào thời Edo, nhưng hệ tư tưởng này đã có được nhiều sự quan tâm của tầng lớp trí thức với tư cách là tư tưởng đặc trưng của thời cận thế. Sự xuất hiện của nhiều nhà tư tưởng trác việt cũng là nhờ vào tư tưởng này. Sự chuyển đổi từ Phật giáo sang Nho giáo của Fujiwara Seika (Đằng Nguyên Tĩnh Oa, 1561-1619), người có thể coi là khai sáng cho nền Nho học cận thế, đã kể rõ cho chúng ta biết về thực tế này. Seika đã vào chùa và học về Thiền ở Shōkoku-ji từ nhỏ, nhưng sau trận chiến Seki-ga-hara⁽¹²⁰⁾, ông bỏ tăng y, mặc “thâm y, đạo phục” (tức trang phục của các Nho gia) và chuyển sang phục vụ Tướng quân Ieyasu.

Vấn đề lại sao Seika lại bỏ Phật giáo và chuyển sang lựa chọn Nho giáo? Trong trước tác Tĩnh Oa tiên sinh hành trạng (Seika Sensei Gyōjyō, trích trong Hayashi Razan Sensei Bunshū, Quyển 40) của Hayashi Razan, một trong những đệ tử của Seika, có ghi: “Đã lâu ta mới thờ ông Thích (tức Phật Thích Ca - ND), nhưng trong tâm lại có một mối hoài nghi, nhưng khi đọc sách thánh hiền thì tin tưởng và không hề thấy hoài nghi. Đạo có lẽ chính là ở đây. Tại sao thế thái lại đi lệch khỏi luân đến như thế này? Ông Thích đã làm mất nhân từ, làm hủy hoại nghĩa lý. Lý do chính là từ sự dị đoan này”. Hơn nữa, khi tranh luận với các nhà sư Shōdai, Reisan về những ưu, khuyết của Nho và Phật, ông đã lý luận: “Đứng từ lập trường của nhà Phật thì thế gian này có tồn tại Chân đế và Tục đế, có Thế gian (tức Nhân gian, thế giới của con người trần tục - ND) và Xuất thế gian (tức thế giới của những người xuất gia). Nếu từ cách nhìn của ta thì nhân luân của con người đều là Chân... (Lược đoạn giữa) Nói là Thánh nhân mà lại từ bỏ thế giới nhân gian là sao?”. Qua đây chúng ta có thể hiểu việc Seika phủ nhận Phật giáo trước hết chính là vì tính xuất gia, thoát khỏi đời sống thế tục của Phật giáo và phê phán Phật giáo không phải vì lý do gì khác ngoài việc Phật giáo phủ nhận

nhân luân trần thế. Và khác với Phật giáo, ông đã thấy được ưu thế của Nho giáo trong việc đề ra những giá trị về luân lý trong xã hội trần tục với suy nghĩ cho rằng: “Nhân luân của con người đều là Chân”. Trên thực tế, những ý kiến phê phán Phật giáo (Bài Phật luận) của Nho giáo sau đó hay được đưa ra dựa trên quan điểm này.

Tính chất tôn giáo và chủ nghĩa duy lý của Nho giáo

Nếu chỉ giới hạn Nho giáo ở vấn đề luân lý trần tục và dù đó có là một vấn đề trong lịch sử tư tưởng luân lý thì cũng không can hệ gì đến lịch sử tôn giáo. Trên thực tế, trong những trang viết về lịch sử tôn giáo Nhật Bản từ trước đến nay nhiều khi người ta không đề cập đến Nho giáo. Tuy nhiên, nếu như vậy thì liệu chúng ta có thể hiểu được về tôn giáo thời cận thế hay không lại là một câu hỏi lớn. Liệu có đúng Nho giáo chỉ là một hệ tư tưởng luân lý xã hội mà không phải là tôn giáo hay không? Ngày nay suy nghĩ này hầu như bị phủ nhận. “Nho” vốn có nghĩa là “Vu chúc” (tức Saman) và có chức năng tiến hành phù chú hay tang lễ. Người ta cho rằng Khổng Tử “không bàn đến quá lực loạn thần” (Luận ngữ thuật nhi) và nhìn qua có thể thấy ông là người theo chủ nghĩa duy lý cận đại, nhưng việc ông không bàn đến “Thần” không có nghĩa là không thờ “Thần”. Trên thực tế, Nho giáo coi trọng việc thờ cúng tổ tiên và ở bán đảo Triều Tiên trong suốt một thời gian dài người ta đã tiến hành tang lễ theo nghi thức Nho giáo. Ngay trong tang lễ theo nghi thức Phật giáo của Nhật Bản cũng tiếp thu quan niệm về việc thờ cúng tổ tiên của Nho giáo và các hình thức vốn khởi nguồn từ Nho giáo như bài vị cũng đã được đưa vào Phật giáo.

Mặc dù vậy, những luận thuyết của Nho giáo Nhật Bản thời cận thế đa phần không bước vào địa hạt của tôn giáo hay siêu hình học mà chỉ đưa ra những luân lý đạo đức và phát triển lên thành lý luận chính trị kinh bang tế thế. Đây chính là đặc trưng của Nho giáo Nhật Bản và chúng ta nên gọi là “Nho học” thì đúng hơn là “Nho giáo”. Điều này đã biểu trưng cho sự thế tục hóa và hiện thế hóa của tư tưởng thời cận thế.

Nếu xem xét một cách kỹ hơn thì chúng ta sẽ thấy điều này cũng không hề giản đơn. Việc có tồn tại linh hồn con người sau khi chết hay không cũng là một đề tài tranh luận lớn đối với các nhà tư tưởng thời cận thế và đề tài “Quý thân luận” (Kishin-ron) cũng đã được bàn cãi rất nhiều. Phản đối “Vô quý luận” của Itō Ninsai (Y Đằng Nhân Trai) và Arai Hakuseki (Tân Tinh Bạch Thạch), Ogyū Sorai (Địch Sinh Tô Lại) đã viết: “Thánh nhân chế định quý thân và đem lại sự thống nhất cho người dân” (trích trong Tư nghĩ đối sách quý thân nhất đạo, Tô Lại tập, Quyển 17) và cho rằng Thánh nhân mới là người chế định các chế độ về quý thân. Đối lại luận thuyết mang tính duy lý trên của Nho giáo, nhà Quốc học Hirata Atsutane đã phê phán một cách quyết liệt và phát triển lên một lý luận Thần đạo về sự tồn tại thực của quý thân. Hơn nữa, Atsutane còn hướng tới việc xác lập một quan điểm riêng về thế giới bên kia đứng trên cách nhìn nhận của Thần đạo.

Qua điều này có thể thấy, khuynh hướng tư tưởng thời cận thế không hẳn chỉ là thế tục hóa và hiện thế hóa. Phật giáo chỉ triển khai thế tục hóa với tư cách là luận thuyết bề ngoài, còn trên thực tế thì thông qua Chế độ Tự Đàn, họ không chỉ quản lý con người trong hiện thế mà còn phát huy sức mạnh to lớn trong việc giám sát họ thế giới bên kia và đã tạo được nền tảng cho những tang lễ được tiến hành theo nghi thức Phật giáo sau này. Nho giáo cũng từng bước liên kết với Thần đạo và tăng cường tính chất tôn giáo của mình. Nhìn vào những hoạt động của Hayashi Razan, người đã tạo được nền móng cho ngành Chu tử học của Mạc phủ cũng thấy điều đó. Và ngay cả Thần đạo Thùy Gia (Thùy Gia) của Yamazaki Ansai (Sơn Kỳ Âm Trai)⁽¹²¹⁾ cũng có ảnh hưởng lớn với tư cách là lý luận về Thần đạo của một Nho gia. Chủ trương thế tục hóa, hiện thế hóa và tính duy lý trong tư tưởng thời cận thế đã là tâm điểm chú ý khi người ta nhìn nhận lại về thời cận thế đứng từ góc độ chủ nghĩa duy lý cận đại.

Sự giao thoa giữa Thần, Phật và Nho

Ở đây chúng ta sẽ thử xét một ví dụ về việc trên thực tế Nho giáo đã được tiếp nhận như thế nào thông qua trước tác Tâm học ngũ luân thư (Shingaku Gorin-sho, 1650). Người ta đã lưu truyền trước tác này là của Kumazawa Banzan (Hùng Trạch Phiên Sơn, 1619-1691). Dưới ảnh hưởng của trước tác này, cuốn Giả danh tính lý (Kana Seiri) được cho là của Fujiwara Seika đã ra đời. Trước tác này được bắt đầu bằng câu: “Thiên đạo chính là chủ nhân giữa trời và đất” và lấy

“Thiên đạo” làm khái niệm trung tâm. Như đã viết ở câu: “Tất cả vạn vật có ở giữa trời và đất này đều tồn tại ở trong khuôn khổ của Thiên đạo”, ở đây Thiên đạo có tính chất của Lý xuyên thấu trời đất trong tư tưởng Chu Tử học và ở con người thì đó chính là Tâm. Tuy nhiên, đọc những câu như: “Tâm nguyện của trời là đem đến cho vạn vật trong trời đất sự sinh sôi, nảy nở” thì lại thấy đó không đơn giản là Lý trừu tượng và phi nhân cách mà lại có tính chất chủ thể có ý chí. Người ta cho rằng ở đó có ảnh hưởng của Thiên chúa giáo. Và Ngũ luân, Ngũ thường cũng được hình thành dưới sự chi phối của Thiên đạo này. Trên cơ sở của tư tưởng Thiên đạo, sau này tín ngưỡng thờ Thái Dương đã phát triển và người ta gọi vàng Thái Dương là Tentō (hay Tentō sama)⁽¹²²⁾.

Trước tác này đã thuyết về tam đạo Nho, Phật, Đạo dưới sự thống nhất bởi khái niệm Thiên đạo trên. Khi đó tác giả đã viết: “Thần đạo Nhật Bản làm cho tâm chúng ta ngay thẳng, mang một ý đồ sâu xa là thương yêu dân chúng và đem lại cho họ lòng từ bi. Đạo của Nghiêu Thuấn cũng là có tâm ý như thế. Ở nhà Đường người ta gọi đạo này là Nho đạo, còn ở Nhật Bản là Thần đạo” và lý luận về sự hợp nhất giữa Thần và Nho. Mặt khác, về đạo Phật khi họ thuyết là Hữu, khi lại thuyết là Vô. Điều này là vì “Phải biến cái tâm của con người thành cát để dễ bề trị nước, an dân”, nghĩa là cùng với việc coi đây là phương tiện để trị thế, họ còn phê phán đạo Phật giáo lúc đó là thứ quá xa xỉ. Hơn nữa còn viết: “Trong Nho đạo, Tính này là Thiên tính nhận được từ trời lúc sinh ra và khi chết đi lại trả về cho trời” và khẳng định trong Nho đạo có thừa nhận sự tồn tại của thế giới bên kia, còn đạo Phật thì ngược lại: “Nói là có thế giới vãng sinh mà là không vậy!” và phê phán đạo Phật chìm đắm vào hư không mà phủ nhận thế giới bên kia. Việc họ cho rằng, Phật giáo chìm đắm trong hư không là vì đã thấy được luận điểm này trong các cuộc tranh luận với đạo Thiên chúa. Ở đây có thể thấy, ngay trong Nho giáo mặc dù chủ nghĩa duy lý vô quý thần lan truyền giữa một bộ phận trí thức, nhưng dưới đáy sâu thì quan điểm về thế giới bên kia với quan niệm về sự hiện hữu của quý thần vẫn bám rất sâu.

VIII.2 TÔN GIÁO VÀ LUÂN LÝ THỂ TỤC

Đẳng cấp và chức phận – Thuyết chức phận của Suzuki Shōsan

Người ta cho rằng, vào thời Edo thân phận gắn với vai trò tương ứng Sĩ nông công thương đã được xác lập dựa trên luân lý Nho giáo. Tuy nhiên, ngoài võ sĩ ra thì các đẳng cấp khác chưa hẳn đã được xác lập rõ ràng và bản thân chế độ Sĩ nông công thương cũng không hẳn là liên quan trực tiếp đến Nho giáo. Có thể giới võ sĩ đã có ý thức mình là lớp trí thức thuộc tầng lớp thống trị và đã xây dựng những quy phạm luân lý riêng. Hơn nữa, họ thừa nhận rằng, Nho giáo đã có một sức mạnh lớn lao. Còn lớp dân thành thị thì mặc dù cũng xuất hiện những người như Itō Ninsai, nhưng ngoài giới võ sĩ ra thì Nho giáo không phải đã được học một cách cẩn thận.

Thuyết chức phận cho rằng, mỗi người đều phải hoàn thành chức vụ của mình tương ứng với mỗi thân phận không phải là thuyết riêng của Nho giáo mà trong cả Phật giáo và phái Tâm học cũng được bàn luận đến. Vào đầu thời Edo có một nhà sư theo phái Tào Động tông tên là Suzuki Shōsan (Linh Mộc Chính Tam, 1579-1655), nhưng xuất thân từ tầng lớp võ sĩ và đã tham gia trận Seki-ga-hara, trận Ōsaka-no-jin dưới ngọn cờ của Tokugawa Ieyasu. Tuy nhiên vào năm 42 tuổi ông đột nhiên xuất gia, kinh qua những tu hành nghiêm kỷ và về định cư tại quê nhà ở Ishi-no-Taira vùng Mikawa (Tam Hà)⁽¹²³⁾. Sau loạn Shimabara, ông chuyển đến ở Amakusa (Thiên Thảo)⁽¹²⁴⁾ và cũng với việc hoạt động an ủi nhân tâm sau chiến loạn, ông còn viết tác phẩm Đả phá Thiên chúa giáo (Ha Kirishitan, tạm dịch nghĩa) và phê phán Thiên chúa giáo một cách triệt để.

Shōsan đã thực hiện một phương pháp Thiên định vô cùng nghiêm kỷ đúng với tinh thần của một người xuất thân từ gia đình võ sĩ trong chiến loạn mà ông gọi là “dững mãnh” và gọi phương pháp thiên này của mình là Nhị (Nhân) Vương Thiên. Ông vừa thuyết giảng về phương pháp thiên này, vừa bày tỏ mối quan tâm sâu sắc đến vấn đề đứng từ quan điểm của Phật giáo thì sẽ xử trí thế nào đối với những vấn đề trong cuộc sống thế tục sau khi mình xuất gia vì bản thân ông cho đến tuổi trung niên vẫn là một người trần tục. Shōsan muốn được xuất gia, tu hành, nhưng ông lại chủ trương rằng: “Thế pháp tức là Phật pháp”, nghĩa là con người có thể tại gia mà tu hành. Đặc biệt, trong trước tác Vạn dân đức dụng (Banmin Tokuyō), ông lý luận rằng mỗi người thuộc đẳng cấp Sĩ nông công thương mà hoàn thành chức phận của mình thì đã là đắc đạo Phật. Chẳng hạn về nông dân thì “Nông nghiệp nghĩa là Phật hành (tu hành đạo Phật -ND). Dùng bừa, cuốc, liềm để thực

hiện nghiệp khổ hạnh trong cực hàn cực nhiệt, coi tâm thân này nở trong phiền khổ là kẻ địch cần phải loại bỏ, giữ lấy tâm cho tĩnh để canh tác cho tròn trách nhiệm”. Qua đó ông cho rằng, chính việc chuyên tâm canh tác nông nghiệp là Phật hành chứ không phải là điều gì khác. Và người ta gọi chủ trương này của Shōsan là Thuyết chức phận Phật hành.

Về Thuyết chức phận Phật hành của Shōsan thì có hai luồng đánh giá khác nhau. Một quan điểm đánh giá rằng ông đã xác lập được lý luận về chức phận từ cách nhìn của tôn giáo. Theo đó, người ta cho rằng, lý luận về chức phận của đạo Tin lành trong cuộc cận đại hóa ở Tây Âu đã được Max Weber đưa ra và luôn được người ta tham khảo khi bàn luận về quan hệ giữa tôn giáo và chủ nghĩa tư bản cận đại. Những người theo luồng ý kiến này cho rằng, việc xác lập luân lý nghề nghiệp mang tính tôn giáo ở Nhật Bản tương ứng với lý luận trên ở châu Âu chính là Thuyết chức phận Phật hành của Shōsan. Đối lập với cách đánh giá tích cực này, cũng có ý kiến phê phán cho rằng, Thuyết chức phận Phật hành của Shōsan đã dùng lý luận Phật giáo để tạo nên nền tảng cho chế độ phân biệt đẳng cấp thời Edo, rằng thuyết này đi ngược với những luân lý về chức nghiệp dựa trên nền tảng tự do nghề nghiệp thời cận đại. Hai cách đánh giá tương phản về Shōsan này có thể áp vào trường hợp luân lý của các tôn giáo khác như Nho giáo và sẽ dẫn ngay đến vấn đề là từ đó sẽ đánh giá vị trí của các tư tưởng thời cận thế như thế nào. Như đã trình bày ở phần trước, thời cận thế của Nhật Bản luôn có hai mặt là tiền cận đại và cận đại, nên không thể xác định một cách đơn giản là theo mặt nào.

Phật giáo dưới Thể chế Mạc phiến

Nhân đây cũng xin nói thêm rằng, vào những năm cuối đời, Shōsan suy nghĩ về việc xây dựng mối quan hệ mật thiết giữa hoạt động chính trị của Mạc phủ với giới Phật giáo, một mặt định lợi dụng uy thế của Mạc phủ để chấn hưng Phật giáo, một mặt lại muốn phát huy tác dụng của Phật giáo vào các hoạt động chính trị và giáo hóa dân chúng, đồng thời giám sát các Đền gia. Sau đó ý tưởng này đã được thực hiện trong Chế độ Tự đàn. Những ý tưởng của Shōsan có ảnh hưởng trực tiếp đến Mạc phủ hay không là một chuyện, nhưng ở đây những ý tưởng đó đã rất được chú ý bởi là lý luận không chỉ dừng lại ở sự thực tế hóa một cách đơn thuần mà còn dẫn sâu vào trong mối quan hệ giữa chính trị và tôn giáo.

Trong giới Phật giáo sau đó người ta đã biết nhiều đến những nhà sư như Hakuin Ekaku (Bạch Ân Tuệ Hạc, 1685-1768) của phái Thiên Lâm Tế hay Jiun Onkō (Từ Vân Âm Quang, 1718-1804) hết mình vì sự nghiệp giáo hóa dân chúng. Đặc biệt, Jiun đã thuyết về Thập thiện giới, phổ biến giới luật trong cả dân chúng và hơn nữa còn lập nên phái Thần đạo Văn Truyền (Unden) nhằm phát triển lý luận Thần đạo của riêng mình. Trước đây thời Edo thường bị phán như đình đống cột là thời kỳ Phật giáo trụy lạc, nhưng trên thực tế việc nghiên cứu thâm sâu về học thuật đã rất phát triển và niềm tin của người dân đối với Phật giáo cũng không hề giảm. Tuy nhiên, cũng phải nói đến một sự thực rằng, cuối cùng Phật giáo đã an bài trong sự thống trị và bảo hộ của thế lực chính trị mà không vượt lên trật tự xã hội đó để tiến đến đào sâu nghiên cứu bản chất của tôn giáo.

Luân lý của giới thị dân -Nhà tư tưởng Ishida Baigan

Tuy nói rằng, Thuyết chức phận của Shōsan về mặt lý luận là bao phủ hết tứ dân, nhưng quan điểm “dững mãnh” đó chỉ có thể áp dụng cho giới võ sĩ và một phần nào trong tầng lớp nông dân. Còn cách buôn bán “dững mãnh” thì trên thực tế khá là khó thực hiện. Tuy nhiên vào trung kỳ thời Edo, cùng với sự phát triển của thương nghiệp, tầng lớp thị dân cũng ngày càng trưởng thành và trong số họ cũng đã xuất hiện những học giả kiệt xuất. Trong số đó, Sekimon Shingaku (Thạch Môn Tâm học) đã được Ishida Baigan (Thạch Điền Mai Nham, 1685-1744) xây dựng với tư cách là học phái bàn về luân lý trong thương nghiệp. Baigan vốn xuất thân từ một gia đình nhà nông ở Tamba (Đàm Ba)⁽¹²⁵⁾, nhưng sau đó ông vừa làm thuê cho một gia đình thương nhân ở Kyōto vừa chuyên cần đèn sách. Dưới sự dạy dỗ của một cư sĩ Phật giáo là Oguri Ryōun (Tiểu Lật Liễu Vân) ông đã trải nghiệm và hiểu được Tính ở trong mình. Từ năm 45 tuổi trở đi ông trở thành người chủ và dạy dỗ cho con em các thương nhân ngay tại nhà mình.

Nếu xem xét về tư tưởng của Baigan thông qua trước tác Đô bi vấn đáp (Tohi Mondō, 1739) thì thấy ông đã đặt khái niệm Tính của Nho giáo làm căn bản và cho rằng: “Tính chính là Lý mà trời

ban cho từ con người cho đến các loài cầm thú, cỏ cây”. Nghĩa là, theo ông TÍNH quán triệt và thông suốt vạn vật. Hơn nữa còn viết: “Khi hiểu được về TÍNH nghĩa là đạo Ngũ thường, Ngũ luân đã đầy đủ trong mình” và rất chú trọng việc đạt đến độ hấp thu được TÍNH. TÍNH chính là tâm, nên ngoài TÍNH ra con người không cần phải mưu cầu gì khác. Hơn nữa, ông cho rằng, tuân theo thiên mệnh “cùng với Sĩ nông công thương con người nên biết đủ với gia nghiệp của mình... Nói rằng đã hiểu tất cả về đạo nghĩa là phải biết đủ với mình và cái đức của học vấn chính là việc không tham vọng gì ngoài điều đó”. Theo Baigan, điều quan trọng là mỗi người biết đủ, biết bằng lòng với chức phận của riêng mình.

Tuy nhiên, về thương nhân, ông có phê phán rằng việc thu lợi nhuận từ hoạt động mua bán là xuất phát từ dục vọng của con người. Điều mà Baigan đối mặt một cách ngang nhiên chính là sự miệt thị đối với dân buôn. Ông cho rằng, “những người không biết đạo của thương nhân thì chỉ làm khuynh gia, bại sản. Nếu hiểu về đạo của thương nhân, xa dòi dục vọng và mài giũa lòng nhân từ thì sẽ thực hiện được đạo và có được vinh hoa phú quý với tư cách là đức của học vấn đó”. Tức là, ông chủ trương “đạo của thương nhân” là phải xa dòi dục vọng và không được miệt thị họ so với sĩ, nông, công.

Lĩnh vực nằm giữa tôn giáo và luân lý

Vậy thì vấn đề đặt ra là đạo của thương nhân là thế nào? Theo Baigan thì: “Điểm xuất phát của người lái buôn từ xưa đã là mang vật phẩm từ nơi thừa đến nơi thiếu và chủ yếu là trao đổi những vật phẩm đó với nhau”, có nghĩa thương nhân vốn là những người đóng vai trò trung gian trong hoạt động trao đổi và không có điều gì phải xấu hổ. Ông nói: “Dân buôn là những người phải tính toán tỉ mỉ để sinh nhai, nên không được coi nhẹ dù chỉ là một hào” để qua đó răn dạy rằng, cần phải tiết kiệm, không được phung phí. Vì “Của cải là ở mọi người trong thiên hạ”, nên “nếu chúng ta (tức những thương nhân - ND) có tâm biết coi trọng tiền bạc, dù chỉ là một hào, gửi gắm tâm đó vào trong vật phẩm và bán thật cẩn thận thì người mua lúc đầu có thể cũng tiếc tiền, nhưng sau khi đã biết là vật phẩm tốt thì tự mình sẽ biết là không nên tiếc nữa”, nghĩa là ở đây ông muốn nói một điều rằng, nếu người bán mà hết sức thành ý thì kẻ mua cũng không ngần ngại mà bỏ tiền ra. Vì vậy, ông đã nói: “Như vậy, phú quý dù có chất đầy như núi thì cũng không gọi đó là dục tâm” và chủ trương phú quý không phải là thứ cần phải phê phán.

Những tư tưởng như đã nêu trên của phái Sekimon Singaku có thể đưa vào phạm trù tôn giáo hay không là điều rất khó phán đoán. Tuy nhiên, có một điều đáng chú ý là những luân lý sát thực với môi trường lao động của con người đã dần được phát triển vào thời cận thế. Chẳng hạn, tư tưởng Báo đức của Ninomiya Sontoku (Nhị Cung Tôn Đức, 1787-1856) vừa đứng trên quan điểm phúc hợp giữa Thân-Phật-Nho, lại vừa tích cực đề cao giá trị trong hoạt động sản xuất của nhà nông đề qua đó nhằm nâng dần ý thức cần lao cho mọi người. Việc có đánh giá tư tưởng này là tôn giáo hay luân lý lại là một câu hỏi lớn. Có thể nói, chúng ta cần phải nhìn nhận đặc trưng của tư tưởng thời cận thế kể cả Nho giáo ở sự phát triển của một lĩnh vực nước đôi không thích hợp với bất cứ khái niệm luân lý hay tôn giáo hiện đại nào.

Các vị Thần và Phật

Ở phần trên chúng tôi đã đưa ra những lý luận mang tính tôn giáo nhằm đặt cơ sở cho luân lý về nghề nghiệp của con người trần tục. Tuy nhiên, tín ngưỡng của người bình dân cận thế thì không phải chỉ quy tụ những lý luận như vậy. Rất nhiều trường hợp các vị Thần, Phật được tôn sùng bởi sự linh nghiệm. Những vị Thần, vị Phật mang lại nhiều lợi ích trần thế như là Thất phúc thần (Shichifukujin)⁽¹²⁶⁾ đã được sùng bái một cách rộng rãi. Những tín ngưỡng này đã được phổ biến nhờ những đạo sĩ của phái Tu nghiệm và Âm dương. Hơn nữa, như người ta vẫn gọi là Lưu hành thần (Rūkōshin), có những vị thần, Phật đột nhiên được đồn thổi và sùng bái một cách cuồng nhiệt, nhưng sau đó lại bị lãng quên.

Cũng có những trường hợp được người ta tin như một vị thần sống. Chẳng hạn như nhân vật Otake Dainichi là người vốn từ vùng quê Dewa (Xuất Vũ)⁽¹²⁷⁾ ra làm thuê cho một gia đình thương nhân ở Edo, nhưng nhờ một đạo sĩ Tu nghiệm ở Haguro (Vũ Hắc) mà được sùng bái như là hóa thân của Phật Như Lai Đại Nhật. Cũng có trường hợp một người dân thường không có vẻ gì đặc biệt

lại đột nhiên được sùng bái như là hóa thân của Phật và bùng phát như một làn sóng lan truyền rộng rãi. Hơn nữa, có cả tín ngưỡng thờ những người dân sống có nghĩa khí như nhân vật Sakura Sōgorō. Ông đã vì những người dân thường đang lao đao bởi sưu cao thuế nặng mà cá gan trực tiếp tố cáo lên Tướng quân. Sau đó, ông đã được thờ như một vị thần.

Những vị Thần, Phật này đã được phát triển do sự tuyên truyền khéo léo và đáp ứng được đúng ước vọng của người bình dân. Hơn nữa, tín ngưỡng của người bình dân thời đó còn có nhiều hình thức khác nhau như Tuần lễ (Junrei, tạm dịch là Hành hương -ND) hay Xuất khai trưởng (De Kaichō)⁽¹²⁸⁾. Trong đó lễ hành hương Okage Mairi⁽¹²⁹⁾ đến Ise được tổ chức với quy mô lớn vào các năm Hōei (Bảo Vĩnh) thứ 2 (1705), năm Meiwa (Minh Hòa) thứ 8 (1771), năm Bunsei (Văn Chính) thứ 13 (1830), nghĩa là cứ khoảng 60 năm mới tổ chức một lần. Người ta cho rằng, năm Meiwa đã có 2 triệu người và năm Bunsei đã có 5 triệu người hành hương. Người ta còn ghi nhận lại tình trạng cuồng nhiệt bất thường như có trường hợp không xin phép chủ, bỏ trốn để đi hành hương hoặc nhảy múa điên cuồng khivào hội. Vào năm Keichō thứ 3 (1867), từ việc thấy thẻ bùa nhất loạt rơi là tảo các đền thờ mà đặc biệt là Thần cung Ise mà người ta tung bùng nhảy múa hát vang “Ee janaika” (tạm dịch là “Thật là hay”), gây nên một hiện tượng đáng chú ý về tôn giáo của người bình dân trong cảnh hỗn loạn cuối thời Mạc phủ Tokugawa.

Từ trong bối cảnh đó chúng ta cũng có thể thấy xuất hiện những phong trào tôn giáo để hình thành nên những giáo đoàn. Jikigyō Miroku (Thực Hành Thân Lược, 1671-1733) xuất hiện từ đoàn Fuji-kō (Phú Sĩ Giảng) được xây dựng dựa trên tín ngưỡng về núi Fuji (Phú Sĩ) đã tin tưởng vào sự quay trở lại và đem lại cuộc sống ấm no cho chúng sinh của Phật Di Lặc mà tuyệt thực và nhập định trên núi Fuji. Từ đó tín ngưỡng đối với núi Fuji đã lan rộng mà trung tâm chính là Edo. Trong tình hình tín ngưỡng của người thường dân nở rộ, vào cuối thời Mạc phủ Tokugawa nhiều phong trào tôn giáo mới như Nakayama với Thiên lý giáo (Tenri-kyō) đã xuất hiện (Xin tham khảo thêm ở Chương 11).

Tín ngưỡng của dân chúng thời cận thế đã phát triển đa dạng như vậy. Có thể nói, sang thời cận thế tôn giáo không những không suy thoái mà còn ngày càng nở rộ. Đặc biệt, thương nhân và các hào nông đã từ trong tầng lớp người bình dân mà đứng lên đi tìm một lối sống riêng mang tính chủ thể. Xu hướng này đã kết tụ trong các tôn giáo mới và khác hẳn với tôn giáo thời trung thế, tức những tôn giáo được những nhà hoạt động tôn giáo chuyên nghiệp đem đến. Kết quả của thế tục hóa trước hết đã dẫn đến sự trưởng thành của lớp người mới trong tôn giáo như vậy.

IX.1 TỪ THẦN PHẬT ĐẾN THẦN NHO

Những động hướng của giới Thần đạo

Như đã trình bày ở phần trước, trong tín ngưỡng của người dân thời cận thế nói chung phần nhiều có sự dung hợp giữa Thần, Phật và Nho. Nhưng một mặt vẫn có thể thấy xu hướng thoát khỏi sự chi phối của Phật giáo trong giới Thần đạo, thứ tôn giáo vốn đã có những phong trào muốn tự lập từ cuối thời trung thế. Dòng họ Yoshida đã bắt đầu nắm quyền lực trong giới Thần đạo từ cuối thời trung thế và đã đặt các chức trách Thần đạo địa phương dưới sự quản lý của mình thông qua hình thức cấp giấy phép hoạt động. Mặc dù họ Yoshida phân chia quyền lực đó với dòng họ Shirakawa, tức dòng họ kế thừa từ gia phả của một Thần kỳ quan, nhưng về mặt tư tưởng và nghi lễ thì ảnh hưởng của dòng họ Yoshida vẫn lớn hơn.

Trong bối cảnh đó, người ta thấy một sự phát triển mới của thời cận thế trên phương diện tư tưởng. Đó là để loại bỏ lý luận mang tính chất Thần Phật tập hợp thường thấy, giới Thần đạo đã có xu hướng liên kết với Nho giáo mới nổi lên. Ngay cả về phía Nho giáo, từ những nhân vật như Hayashi Razan, người đã đặt nền móng cho Nho giáo thời cận thế cũng xướng lên lý luận Thần đạo Lý đương tâm địa (Ritōshinchi, tạm dịch nghĩa là Lý tương đương với Tâm địa, Lý nghĩa là tâm địa) và mở ra một cục diện mới cho những nghiên cứu về Thần đạo. Sau đó, Thần đạo Thủy Gia của Yamazaki Ansai (sẽ trình bày ở phần sau) đã có ảnh hưởng lớn đến tầng lớp võ sĩ. Hơn nữa, trong hệ thống Thần đạo Yoshida thì có nhà tư tưởng Yoshikawa Koretari (Cát Xuyên Duy Túc, 1616-1694), Thần đạo Ise thì xuất hiện Watarai (Yamaguchi) Nobuyoshi (1615-1690) và tạo nên một sự phát triển mới cho Thần đạo. Nói một cách khái quát, ở tầng lớp bình dân người ta vẫn thuyết giảng Thần-Phật-Nho là hợp nhất, còn trong giới cầm quyền như võ sĩ... thì lại có xu hướng bài Phật và lý luận về Thần Nho nhất trí.

Vấn đề đặt ra ở đây là tại sao trong giới cầm quyền người ta lại chủ trương Thần Nho nhất trí? Điều này có thể phân tích từ nhiều khía cạnh khác nhau. Trước hết có thể thấy hai tôn giáo này không phải không có quan hệ gì với nhau vì Chu học đã được đưa vào lý luận của Thần đạo ngay từ thời trung thế. Hơn nữa, vào thời trung thế, trong bối cảnh trào lưu thế tục hóa gia tăng, Phật giáo bị phê phán là siêu thực tế, quan điểm về luân lý trong xã hội trần tục của Nho giáo lên ngôi, thì Thần đạo, thứ tôn giáo vốn có tính chất hiện thế đậm hơn Phật giáo sẽ dễ bề liên kết với Nho giáo. Hơn nữa, Phật giáo có thế lực lớn lao với tư cách là một tôn giáo đã ăn sâu vào đời sống người dân nên là một nguy cơ đối với giới cầm quyền. Đồng thời, về mặt kinh tế thì Phật giáo lại bị cho là bất dụng, nên việc cầm quyền khi đã phá bỏ được thế lực của Phật giáo là điều không thể không làm đối với họ. Ở một khía cạnh nào đó, chúng ta cũng có thể khẳng định rằng, Nho giáo đã liên kết với Phật giáo vì nguyên nhân đã nêu trên.

Sự phát triển của Chủ nghĩa Nhật Bản trung tâm

Nho giáo được du nhập từ Trung Quốc. Về điểm này, cũng giống như Phật giáo, Nho giáo có điểm yếu vì không phải là sản phẩm của văn hóa bản địa. Không có gì để đảm bảo rằng những lời răn dạy của các Thánh nhân Trung Hoa lại có thể áp dụng nguyên vào xã hội Nhật Bản được. Watarai Nobuyoshi đã phê phán những Nho gia đem nguyên cách làm của người Trung Quốc vào Nhật Bản như sau: “Thần đạo và Nho đạo là một, nên không còn cách nào khác chúng ta phải tu theo những đạo ấy, nhưng về chế độ, văn vi của nước ta và nước ngoài (dị quốc) có điểm khác nhau. Vậy mà người ta không để tâm đến điều đó và gần đây còn xuất hiện những nhà Nho mặc thâm y mà tự cô chí kim chưa thấy bao giờ nước ta. Đây chính là điều phi nghĩa trầm trọng” (trích trong Dương phục ký, Yōfukuki). Từ phía các Nho gia, có thể thấy họ cũng tìm kiếm ý nghĩa tồn tại của mình trong xã hội Nhật Bản thông qua Thần đạo. Nghĩa là từ quan điểm của giới cầm quyền người ta tôn trọng truyền thống, lịch sử riêng của Nhật Bản, bài trừ Phật giáo với tư cách là văn hóa ngoại lai và tìm kiếm bản sắc dân tộc ở trong Thần đạo. Trong quá trình đó, những quan điểm coi trọng phá hệ liên tục mang tính lịch sử từ các vị thần đến Thiên hoàng của Thần đạo Ise hay Chủ nghĩa

Nhật Bản trung tâm trong thuyết Căn điệp hoa thực của Thần đạo Duy nhất đã có ảnh hưởng lớn đến các nhà nho. Sự dung nạp ý tưởng này đã dẫn đến những “phát hiện” về cổ tầng văn hóa tôn giáo của Nhật Bản.

Chí hướng đi tìm cổ tầng chỉ được phát triển mạnh từ nửa sau thời Edo, còn nửa đầu thời Edo thì vẫn khá nhạt nhòa. Tuy nhiên ý tưởng mạnh mẽ của Chủ nghĩa Nhật Bản trung tâm, tức là nền tảng cho chí hướng đó đã dần lớn lên theo năm tháng. Đặc biệt, chúng ta cần phải nhấn mạnh một điều rằng, Chủ nghĩa trung tâm Nhật Bản mà trước đó người ta gọi là Tư tưởng hoa di kiều Nhật đã được hình thành. Tư tưởng hoa di vốn là tư tưởng thể hiện quan điểm về chính trị, văn minh xuất hiện ở Trung Hoa, trong đó lấy dân tộc mình làm trung tâm. Ở đây người ta cho rằng chính đất nước Trung Quốc của người Hán là trung tâm (Trung Hoa), còn các dân tộc chu biên chỉ là những dân tộc man di, lạc hậu gọi là di rợ. Tuy nhiên, sang thời nhà Thanh, ở Nhật Bản đã hình thành tư tưởng Hoa di riêng trong đó cho rằng, do Mãn Châu, một dân tộc khác không phải Hán tộc lên cầm quyền, nên văn minh chính thống của Trung Hoa đã đến thời lụi tàn và ngược lại chính Nhật Bản mới là nơi có nền văn hóa ưu việt đã thấm sâu từ thời cổ đại và là trung tâm của văn minh. Nếu nói đây là tư tưởng đã dẫn đến Chủ nghĩa dân tộc hẹp hòi thời cận đại thì có thể không thật chính xác, nhưng nếu sử dụng những thuật ngữ này với nghĩa lỏng lẻo hơn một chút thì có thể thấy chúng đều nằm trong cùng một phạm trù.

Chu Tử học và Thần đạo - Thần đạo Thùy Gia

Trong thuyết về Thần đạo của các Nho gia (Thần đạo Nho gia) có ảnh hưởng lớn nhất là Thần đạo Thùy Gia của Yamazaki Anzai (1618-1682). Anzai vốn là người xuất gia và tu hành ở núi Hieizan và các chùa thiền, nhưng vào năm 25 tuổi lại hoàn tục và chuyển sang Chu Tử học. Anzai từng nói: “Khi học Chu Tử tôi luôn hỏi lỗi. Hỏi lỗi cùng Chu Tử và không còn gì phải hỏi cái khi đến với học thuật của ông” và nghiêng tuyệt đối về tư tưởng của Chu Tử. Bởi vậy, các trước tác khác của Anzai phần lớn là trích ra từ những câu nói của Chu Tử, mà không triển khai được học thuyết riêng. Bản thân sự sùng bái Chu Tử đến mức sa đà vào Chủ nghĩa phi duy lý đã là một sự không hiểu về Chu Tử, người luôn có ý hướng theo Chủ nghĩa duy lý. Hơn nữa, để đưa ra phương pháp thực hiện, Chu Tử xây dựng khái niệm Cư kính với tư cách là tư thế của chủ thể và khái niệm Cùng lý để tìm hiểu bản chất của các sự vật, hiện tượng bên ngoài, nhưng Anzai thì chĩa sâu vào khái niệm thứ nhất, tức là Cư kính. Từ quan niệm Kính nghĩa là khi làm việc gì cũng phải thành tâm cung kính, Anzai đã nói: “Kính không có gì phức tạp cả, nhưng lúc nào cũng phải tập trung và không được vô tâm”, nghĩa là thể hiện quan niệm vô cùng khắt khe về luân lý đạo đức. Đặc biệt vì ông coi trọng tính tuyệt đối trong quan hệ quân thần, nên được nhiều phiên chủ tin cậy. Có thời ông còn được phiên chủ Hoshina Masayuki (Bảo Khoa Chính Chi) của vùng Aizu (Hội Tân) mời đến và đã gây ảnh hưởng không nhỏ.

Một trụ cột trong tư tưởng của Anzai nữa là Thần đạo. Nhìn qua có thể cho là điều này mâu thuẫn với khuynh hướng tuyệt đối của ông đối với Chu Tử học, nhưng Anzai lại cho rằng Nho giáo và Thần đạo là đồng nguyên và dần chuyển sang coi trọng Thần đạo với tư cách là chân lý riêng cho xã hội Nhật Bản. Anzai đã được nhận mật truyền của cả Thần đạo Ise và Thần đạo Yoshida, nhưng ảnh hưởng của Thần đạo Yoshida do được truyền thụ từ Yoshikawa Koretari lớn hơn. Bản thân Yoshikawa Koretari chịu ảnh hưởng mạnh mẽ từ Chu Tử học và từ đó đã hệ thống hóa thành các trước tác như Thổ Kim chi truyền (Dokon-no-den) hay Thần Ly Bàn Giới chi truyền (Himorogiiwasaka-no-den). Cuốn Thổ Kim chi truyền là dựa trên Thuyết ngũ hành tương sinh cho rằng, ngũ hành sẽ tuần hoàn theo trình tự Mộc→Hỏa→Thổ→Kim→Thủy. Trong đó, Thổ và Kim được coi là căn bản vì: “Đã có từ khi trời đất chưa phân” (theo Thổ Kim chi bí quyết, Dokon-no-Hiketsu) và từ lý luận Thổ sẽ bị kim giữ (tiếng Nhật đọc là Tsuchi Simaru) bởi Kim đã giải nghĩa ra thành khái niệm Kính (tiếng Nhật đọc là Tsutsushimi) nhờ vào sự găn giữ của âm đạo. Đó chính là trật tự vốn có và con người ta phải giữ nghiêm trật tự quân thần, trên dưới đó. Trong Thần Ly Bàn Giới chi truyền, cuốn mật truyền thâm sâu nhất của Thần đạo Yoshida cũng lại cho rằng không ngoài gì khác, con người cần phải giữ đạo quân thần. Tư tưởng này của Koretari đã được Anzai kế thừa nguyên vẹn.

Thần đạo Thùy Gia đã thừa hưởng những lý luận của Thần đạo Yoshida, những vừa thừa

hương, vừa cải biến những bí truyền ra đời sau đó và nhấn mạnh thêm khía cạnh phi duy lý. Đồng thời, Thần đạo Thùy Gia còn sử dụng thêm những luận thuyết của Chu Tử học, đặt đạo quân thần làm nền tảng, nên đã rất phát triển và được sùng bái với tư cách là hệ tư tưởng của tầng lớp võ sĩ mà tiêu biểu là các Daimyō⁽¹³⁰⁾. Về điểm này Thần đạo Thùy Gia đã phát triển một cách thái quá, nên sau đó bị các nhà tư tưởng như Hirata Atsutane phê phán và mất cả thế lực. Có thể nền tảng của tư tưởng này chỉ là thêm thuyết Âm dương ngũ hành vào Chủ nghĩa thần bí đã có từ thời trung thế trở đi. Sau đó, khi những thần thoại cổ đại được Motoori Norinaga “phát hiện” thì những nhà tư tưởng của Thần đạo Thùy Gia đã từ việc giải nghĩa các kinh điển này mà đưa ra một phương pháp mới để đi tìm những ý tưởng về cổ tảng đã có từ thời cổ đại của Nhật Bản. Từ đây các thần thoại đã được xem xét lại đồng loạt. Tuy nhiên, Chủ nghĩa Nhật Bản trung tâm có thể nói là vừa phi duy lý vừa mang tính chất của chủ nghĩa nguyên lý. Chủ nghĩa này khác hẳn với tư tưởng của Norinaga mà đã được người ta đánh giá cao vào thời cận đại và được Học phái Mito (Thùy Hộ học) cũng như Thần đạo phục cổ tiếp thu để nuôi dưỡng nên Chủ nghĩa dân tộc của Nhật Bản sau đó.

Vị trí mang tín ngưỡng của Ieyasu

Tuy nhiên, điều thú vị là tín ngưỡng đối với Tướng quân Ieyasu ở Tōshōgū hoàn toàn mờ nhạt trong lý luận Thần đạo khi chuyển từ Thần đạo Thùy gia sang Thần đạo Phục cổ và hoàn toàn không có vị trí đáng kể. Điều thứ nhất là vì Tōshōgū dựa vào Thần đạo Sơn Vương với tinh thần chủ đạo là Thần Phật tập hợp. Điều thứ hai cũng có một phần nguyên nhân từ điều thứ nhất và vì Tōshōgū không nằm trong hệ thống thần thoại kinh điển có từ thời cổ đại mà người ta đã lấy trung tâm là Thần cung Ise. Hơn nữa, ngay trong Thần đạo Sơn Vương thì tín ngưỡng đối với Tōshōgū cũng không phải là được đưa vào hệ thống lý luận, mà chỉ được xây dựng đơn thuần bởi yếu tố chính trị.

Thần đạo Thùy gia không hẳn là có tín ngưỡng sùng bái Thiên hoàng mạnh mẽ, nhưng sau khi tiếp thu Thần đạo Ise thì đã chú trọng vào những thần thoại kinh điển mà chủ yếu là quyền Thần đại⁽¹³¹⁾. Tuy nhiên, từ quan điểm đó quan hệ giữa Thiên hoàng và Mạc phủ Tokugawa lại không được gắn ý nghĩa về mặt tôn giáo. Sau này khi phong trào Đảo Mạc (tức đảo đảo, chống phá Mạc phủ) liên kết với Thần đạo và chủ trương Tôn vương nhường di (tức Tôn Thiên hoàng và bài trừ di rợ - ND) thì phía Mạc phủ lại không hề có một hệ tư tưởng nào đủ mạnh để thuyết phục được về quyền uy mang tính tôn giáo của Tướng quân. Sở dĩ phong trào Đảo Mạc có thể tiến triển một cách thuận tiện như vậy và đằng sau việc sau đó, Thần đạo quốc gia mang tính chất Chủ nghĩa Thiên hoàng đã được chấp nhận trên toàn quốc mà không hề có sự chống đối nào cũng là vì nguyên nhân trên.

Những phiên chủ bài Phật

Tuy nhiên, Lý luận Thần Nho nhất trí chủ trương bài Phật như trên không chỉ đơn thuần dừng lại ở vấn đề tư tưởng mà còn dẫn đến việc thực hiện chính sách bài Phật trên thực tế nhờ vào thế lực của các Daimyō. Chính sách này chủ yếu được thực hiện tập trung vào những năm niên hiệu Kanbun (1661-1673) và tiêu biểu là ở các phiên như Mito, Okayama (Cương Sơn) và Aizu. Ở Mito, phiên chủ Tokugawa Mitsukuni đã theo Thần đạo Ise, quyết thực hiện Thần Phật phân ly và tiến hành chấn chỉnh lại các tự viện Phật giáo. Ông đã phá khoảng 1000 chùa nhỏ, đồng thời bài trừ hết tất cả các yếu tố mang tính chất Thần Phật tập hợp, phá bỏ các đền thờ Thần Phật tập hợp như đền Hachiman-sha (Bát Phiên xã) và thực hiện chế độ mỗi thôn một đền thờ Thần đạo. Hơn nữa, trong đám tang của phu nhân và cha đẻ của mình, Mitsukuni đã tránh thực hiện theo nghi thức Phật giáo mà theo nghi thức Nho giáo. Ở Okayama, phiên chủ Ikeda Mitsumasa (Trì Điền Quang Chính) đã trọng dụng Kumazawa Banzan, một Nho gia theo Chủ nghĩa bài Phật và tiến hành chấn chỉnh lại các tự viện Phật giáo. Hơn nữa, ở vùng này ông còn thẳng tay đàn áp phái Bất thụ bất thí của Nhật Liên tông và tiến hành những chính sách cứng rắn như xóa bỏ Chế độ Tự thỉnh, bắt người dân nộp các giấy tờ xin phép cho Thần chức, khuyến cáo tiến hành lễ tang theo nghi thức Thần đạo thay cho Phật giáo và bắt các tăng lữ hoàn tục... Hơn nữa, ở Aizu, phiên chủ Hoshina Masayuki, người nghiêng hẳn về những học thuyết của Yamazaki Ansai, đã thực hiện việc xử lý và phá dỡ những ngôi chùa mới xây dựng.

Những phiên chủ này ngoài tôn giáo đều là những người tích cực thực hiện cải cách, được ca

ngợi là minh quân và có ảnh hưởng lớn lao. Bởi vậy, chính sách trên của họ cũng ảnh hưởng đến cả các phiên khác, nhưng vào cuối những năm niên hiệu Kanbun, khi trong số họ người thì mất, người thì thoái lui khỏi cương vị phiên chủ thì theo yêu cầu của Mạc phủ Chế độ tự thỉnh đã được phục hồi lại. Tuy nhiên, Mạc phủ vẫn kiên trì phương châm bảo hộ Phật giáo. Bởi vậy, tình trạng Thần Phật vẫn ăn sâu vào trong dân chúng, nhưng mặt khác tư tưởng bài Phật thì ngấm được duy trì và đến cuối thời Mạc phủ Tokugawa đã nhất loạt bùng phát ở các vùng. Phiên chủ Tokugawa Nariaki (Đức Xuyên Tề Chiêu) của vùng Mito có chịu ảnh hưởng lớn từ Aizawa Seishisai, một người theo Học phái Mito-gaku hậu kỳ, nên đã tiến hành xử lý triệt để các tự viện, thực hiện Thần Phật phân ly, bắt các đền thờ Thần đạo độc lập khỏi tự viện Phật giáo, đồng thời yêu cầu người dân thực hiện tang lễ theo nghi thức Thần đạo. Ở phiên Satsuma (Tát Ma) chính sách tương tự cũng đã được thực hiện.

Theo những phân tích như trên có thể thấy, mặc dù phương châm Thần Phật tập hợp được Mạc phủ ủng hộ và là chủ lưu, nhưng khuynh hướng Thần Phật phân ly và bài Phật vẫn chầy ngấm ở dưới. Cuối cùng, từ phong trào quá khích của Học phái Mito và Thần đạo Phục cổ mà dẫn đến phong trào Đảo Mạc và Tôn vương nương di. Kết quả là điều đó đã được phản ánh trong chính sách của chính quyền Meiji và Thần Phật phân ly đã dẫn đến việc xác lập Thần đạo quốc gia. Điều này không chỉ dừng lại ở vấn đề chính trị của giới cầm quyền, mà những bất mãn về tình trạng suy thoái của Phật giáo cũng lan khá rộng, dẫn đến sự hình thành của Chủ nghĩa dân tộc mới giữa tầng lớp hào nông mới nổi. Phong trào Phế Phật hủy Thích (Haibutsu Kishaku) cũng nảy sinh trong bối cảnh này.

Một điểm đáng chú ý nữa là đề bài Phật người ta không thể không dùng tang lễ theo nghi thức Thần đạo. Nếu không thừa nhận và phổ biến kiểu tang lễ đó thì Thần đạo không thể độc lập thực sự với tư cách là một tôn giáo. Ở Nhật Bản, ngay cả tang lễ theo nghi thức Nho giáo cũng không trở nên phổ biến. Đây là điểm khác với Hàn Quốc, nơi tang lễ theo nghi thức Nho giáo là chủ lưu. Điều này đã minh chứng một điều rằng, tang lễ theo nghi thức Phật giáo đã đóng vai trò rất lớn khi Phật giáo thâm nhập vào xã hội Nhật Bản. Khi nói đến Phật giáo tang lễ người ta thường hay cho rằng đây là một hình thức sa đọa của Phật giáo Nhật Bản, nhưng thực tế cần phải chú ý rằng việc có được đảm đương việc tiến hành tang lễ hay không là yếu tố quyết định tôn giáo đó có thâm nhập được vào đời sống xã hội hay không.

IX.2 TỪ QUỐC HỌC ĐẾN THẦN ĐẠO

Tạo sự đối đẳng giữa Phật giáo và Nho giáo

Nho giáo dù có liên kết với Thần đạo thì cũng không tẩy rửa hết được yếu tố ngoại lai. Nếu Nho giáo mà có tính phổ biến, vượt qua được hàng rào văn hóa quốc gia thực sự thì không có gì phải bàn. Thế nhưng đây vốn là hệ tư tưởng đặc thù, hình thành trong một nền văn hóa đặc thù là Trung Quốc, nên nếu người Nhật lấy đó làm kim vàng thước ngọc thì sẽ được gì? Đây chính là điều mâu thuẫn mà phái Cô học đã vấp phải trong quá trình đi tìm con đường của các Thánh nhân thời cổ đại Trung Quốc thông qua những thao tác nghiên cứu nghiêm túc kinh điển Nho gia. Người đứng đầu trong phong trào này chính là Ogyū Sorai (Địch Sinh Tô Lai, 1666-1728). Theo Sorai, Đạo chính là chế độ lễ nhạc hình chính mà các thánh nhân cổ đại Trung Hoa như Nghiêu, Thuần đã quy định. Vì chế độ đó là do con người mà được gọi là thánh nhân tạo ra, nên cũng chỉ là nhân vi, mà không phải là đạo của tự nhiên, trời đất. Tuy nhiên, nếu nói như vậy thì không những các thánh nhân Trung Hoa không vĩ đại, mà căn cứ tuyệt đối buộc con người phải tuân theo đạo đó cũng không còn.

Không chỉ Phật giáo mà khi đối sánh với Nho giáo, người ta đành phải đi đến kết luận rằng các tôn giáo và văn hóa đặc hữu, thiếu tính phổ biến luôn tồn tại song song với nhau. Ý tưởng của Tominaga Nakamoto (Phú Vĩnh Trọng Kỳ, 1715-1746) là tạo sự đối đẳng giữa các luân lý, tôn giáo dựa trên tiền đề là sự tồn tại song song của những văn hóa đặc hữu. Nakamoto đã gắn cho đặc trưng văn hóa Ấn Độ (tức Phật giáo) là “áo” và văn hóa Trung Quốc (tức Nho giáo) là “văn”. Trong trước tác Xuất định hậu ngữ (Shutsujōgogo), ông đã đề xướng Thuyết Đại thừa phi Phật giáo dựa trên Thuyết Gia thượng (Kajō) cho rằng, Phật giáo Đại thừa chẳng qua chỉ là một phái được hình thành do người ta bổ sung thuyết của mình vào trong lý luận của Phật giáo Tiểu thừa và đã gây một

cứ sức lớn cho giới Phật giáo. Tuy nhiên, đây cũng chỉ là lý luận dựa trên việc tạo ra sự đối đẳng giữa các kinh điển tôn giáo mà thôi.

Nhưng vấn đề là ở chỗ nếu như vậy thì người ta sẽ phải tìm căn cứ lý luận ở đâu? Chẳng phải là nên ưu tiên đi sâu vào các tác phẩm kinh điển của nước mình hơn là tìm đến những luân lý, tôn giáo của các nước khác như một cứu tinh hay sao? Việc Quốc học, học phái vốn chỉ nghiên cứu về một mảng hẹp được khuếch đại lên cũng là vì có bối cảnh đã nêu trên. Đó quả thực là sự tầm cứu hướng đến cổ tâng. Khi đó, họ không chỉ dừng lại ở việc nghiên cứu các tác phẩm kinh điển của nước mình để thực hiện sự đối đẳng hóa đơn thuần với các hệ tư tưởng ngoại lai, mà đã phát triển lên đến mức chủ trương cả tính ưu việt, tính phổ biến của văn hóa dân tộc. Vì thế, Chủ nghĩa dân tộc trên lĩnh vực văn hóa và Chủ nghĩa tự quốc trung tâm đã được hình thành. Điều này đã đạt được nhờ đóng góp của Motoori Norinaga và Hirata Atsutane.

Sự “phát hiện” ra cổ tâng – Phương pháp của Norinaga

Phương pháp của Motoori Norinaga (1730-1801) được tiến hành qua những thao tác khoa học và cẩn mật đến mức có thể so sánh với ngành nghiên cứu tư liệu cổ của Châu Âu. Cho đến nay phương pháp này vẫn còn nguyên giá trị. Tuy nhiên, đó không chỉ là việc nghiên cứu đơn thuần tất cả những tác phẩm kinh điển của dân tộc mình. Việc tầm cứu kinh điển chính là quá trình đi tìm ý nghĩa cuộc sống đối với bản thân Norinaga. Ông đã viết: “Nếu nói điều quan trọng nhất đối với tôi là gì thì đó là nghiên cứu về Đạo” (trích trong Uhiyamabumi). Nhưng “Đạo” ở đây khác với “Đạo” trong Nho giáo. Theo Norinaga thì: “Điều quan trọng nhất là phải tẩy sạch Hán ý, Nho ý, sau đó nắm chắc Hòa hồn (Yamato Tamashi)” (trích sách đã dẫn). Vậy thì vấn đề đặt ra là phải tầm cứu Đạo của Yamato Tamashi đó ở đâu? Ông cho rằng: “Đạo này có đầy đủ trong những sự tích về thời đại các vị thần được ghi trong hai bộ kinh điển Cổ sự ký và Nhật Bản thư ký (trích sách đã dẫn) và từ đó lấy việc nghiên cứu Ký Kỳ, đặc biệt là Cổ sự ký làm trọng yếu.

Vấn đề từ Ký Kỳ có thể tẩy sạch toàn bộ “Hán ý, Nho ý” hay Phật ý hay không thì chúng tôi đã trình bày ở Chương 1. Nhưng Norinaga thì cho đó là điều có thể và đã tìm thấy cổ tâng của Nhật Bản từ trước khi Phật giáo được du nhập vào. Hơn nữa, cổ tâng đó không chỉ bị hạn định trong phạm vi của một quốc gia là Nhật Bản. Ông cho rằng: “Đạo thực sự phải là thứ trải rộng giữa trời đất và ở nước nào cũng đều là một trục đạo như nhau. Thế nhưng, Đạo này chỉ được truyền bá một cách đúng đắn ở Hoàng quốc của chúng ta, còn ở các nước khác thì ngay từ thời thượng cổ đã không được truyền bá tới nữa” (trích Tamakushige). Ở ngoài Nhật Bản, do nhân trị của nước đó mà “Đạo thực sự” (Makoto-no-michi) đã dần mất đi. Bởi vậy, sự đan xen giữa tính phổ biến và tính đặc thù của Đạo được coi là sự phổ biến hóa Đạo ở một quốc gia đặc thù là Nhật Bản. Tư tưởng này đã được Atsutane kế thừa và ở lại sâu trong tiềm thức người Nhật cho đến tận thời cận đại.

Việc tầm cứu Ký Kỳ, trong đó đặc biệt là Cổ sự ký không phải với lý do đơn thuần là tác phẩm kinh điển của Nhật Bản, mà bởi vì ở đó đã chỉ ra được “Đạo thực sự” ở một Nhật Bản có tính phổ biến cao, nhưng lại cũng rất đặc thù. Cổ tâng bị ẩn giấu trong thời kỳ đen tối của tư tưởng thời trung thế đã nổi bật lên nhờ vào những nghiên cứu cẩn mật về thư tịch cổ như thế này và tính ưu việt của Nhật Bản đã được chứng minh rõ ràng. Tuy nhiên, đây chỉ là thứ cổ tâng được lý tưởng hóa và với ý nghĩa đó việc “phát hiện” ra cổ tâng cũng đồng nghĩa với việc hư cấu nên cổ tâng vậy.

Atsutane là người đã kế thừa tư tưởng của Norinaga và trong những trước tác đồ sộ của mình, ông đã nỗ lực tầm cứu các thư tịch cổ từ Ấn Độ, Trung Quốc đến các nước phương Tây để chứng minh tính ưu việt của Nhật Bản. Atsutane chủ trương rằng, Đạo được truyền thừa ở Nhật Bản chẳng qua chỉ là thứ Đạo đúng đắn của Nhật Bản đã bị bẻ cong. Đây vốn là một vấn đề được đặt ra cho Thuyết Căn điệp hoa thực của Thần đạo Duy nhất, nhưng Atsutane càng cố gắng chứng minh điều đó thì ông càng đi vào ngõ hẹp và thao tác này trở thành việc chi câu nệ vào một kết luận chính nước ta (tức Nhật Bản - ND) mới là bản thể của thế giới mà thôi.

Thần Amaterasu và sự nhấn mạnh tín ngưỡng đối với Thiên hoàng

Chúng ta sẽ trở lại với Norinaga. Vậy thì vấn đề đặt ra là tính ưu việt của Nhật Bản nằm ở đâu? Ông đã giải thích rằng: “Triều đình ta là Bản quốc của thần Amaterasu Ōmikami, là Ngự quốc do

Hoàng tộc cai trị và là đất nước căn bản, đại tôn của vạn quốc khác” (Theo Tamakushige). Ở đây phá hệ từ thần Amaterasu đến Thiên hoàng đã được đặt làm căn bản. Chủ trương này đã có thể thấy ở Thần đạo Ise hay Thần đạo Nho gia từ trước đến nay, nhưng Norinaga đã nhất nguyên hóa các thần thoại dựa trên việc coi Cổ sự ký là thánh điển và chỉ nhờ vào điều đó ông đã tạo nên được tính tuyệt đối của phá hệ Thiên hoàng bằng con đường ngắn nhất. Hơn nữa ông cho rằng: “Không phải chỉ có Thiên thần, mà còn có cả Ác thần... Điều đó không thể lường hết được” và “Chỉ có điều chúng ta phải dè chừng khi các vị thần nổi giận và phải một mực thờ cúng” (Theo Kojiki-den, Naobinomitama), nên đã bị gạt bỏ mọi phê phán ở đó.

Nhất là trong trước tác của Norinaga có ghi: “Xin gửi thần Amaterasu Ōmikami đến gia tộc Đại Tướng quân của Azumaterukamu Mioyanomikoto” (Đông Chiếu thần Ngự tổ mệnh. Trích từ Tamakushige) và công nhận quyền cai trị của Mạc phủ. Điều này hoàn toàn không có căn cứ trong các điển tịch, nên không có sức thuyết phục. Bởi vậy, nếu xóa phần trung gian là Tướng quân này đi thì lý luận của ông sẽ dẫn thẳng đến tư tưởng Tôn vương nhường di. Chủ nghĩa dân tộc của Nhật Bản đã gắn kết chặt chẽ với thần Amaterasu và sự sùng bái đối với Thiên hoàng như vậy.

Hirata Atsutane và cách nhìn nhận về thế giới bên kia trong Thần đạo

Tuy nhiên, việc Norinaga không đi sâu vào địa vực của tôn giáo mà chỉ dừng lại ở địa hạt “Học” một phần vì điểm yếu ở cách nhìn nhận về thế giới bên kia. Ông viết: “Ta đã trần trụi tìm những lý luận bàn về việc con người cải tâm sau khi chết, nhưng đều vô ích, không tìm được tư tưởng nào. Con người nếu chết đi thì chỉ có cách lên Yomino-kuni (Dư mỹ quốc), giữ nguyên đạo lý và khóc than mà thôi” (Theo Tamakushige). Theo đó, ông cho rằng, sau khi chết con người sẽ chỉ lên chốn Hoàng tuyền và khóc than mà phủ nhận tất cả những lý luận khác. Có thể đây là thái độ đúng đắn khi Norinaga chỉ dựa trên các thư tịch cổ, nhưng nếu chỉ có điều đó thì sẽ không thể thuyết phục về mặt tâm tư tín ngưỡng. Việc xây dựng quan điểm về thế giới bên kia trong Thần đạo chính là vấn đề mà người kế thừa là Hirata Atsutane (1776-1843) cần phải suy nghĩ.

Atsutane đã đưa ra lý luận phủ định quan niệm về quỷ thần của Nho giáo thông qua trước tác Tân quỷ thần luận (Shin-Kishin-ron, 1805) và đưa quỷ thần trở lại thành một vấn đề. Chủ nghĩa duy lý mang tính hiện thế phủ nhận quỷ thần đã được biến đổi và trở thành luận thuyết mang tính thần thoại về quan hệ giữa các vị thần và thế giới bên kia. Cận đại không đơn thuần là sự lên bước theo con đường thế tục hóa, hiện thế hóa để từ đó dẫn ngay đến Chủ nghĩa duy lý của thời cận đại. Không phải tính phi duy lý ở bên trong biến mất khi quá trình duy lý hóa xảy ra ở vỏ bọc bên ngoài mà chúng lật ngược lại đến không ngờ. Bởi vậy, không hẳn đã có thể hiểu được về thời cận đại chỉ qua những luận thuyết của Chủ nghĩa duy lý ở bên ngoài đó.

Trong trước tác Tama-no-mihashira (1812), Atsutane đã bàn luận về sự phát triển của thế giới, đồng thời làm rõ quan điểm về thế giới bên kia. Theo ông, thế giới được chia làm 3 phần là Thiên, Địa và Tuyền (Hoàng tuyền). Tuy nhiên, ở đây thuyết con người sau khi chết đi sẽ đến chốn Hoàng tuyền của Norinaga lại bị phủ định và cho rằng, linh hồn sẽ ở lại đất nước này vĩnh viễn ngay cả sau khi con người chết đi. Ông viết: “Minh phủ (tức chốn mặt trời -ND) đã được đặt ở Hiền quốc (Utsushikuni), chứ không phải nơi nào khác. Mặc dù được đặt ở trong Hiền quốc này, nhưng ở đó u minh, không thể thấy sự ngăn cách với hiện thế” và cho rằng, thế giới bên kia là một thể thống nhất với hiện thế và từ hiện thế thì không thể nhìn rõ được. Hơn nữa còn quan niệm rằng, hồn con người sau khi chết sẽ đậu lại trong các đền miếu hoặc mộ địa. Linh hồn đó sẽ trở thành các vị thần không khác gì các vị thần xa xưa. Khái niệm U và Hiền đã thấy có ở Norinaga, nhưng việc nâng thế giới u minh từ chốn Hoàng tuyền lên hiện thế và coi ngang bằng với các vị thần chính là luận thuyết đặc trưng của riêng Atsutane. Quan niệm về thế giới bên kia của Yanagida Kunio mà chúng tôi đã đề cập ở Phần mở đầu cũng được đưa ra theo luồng tư tưởng này.

Hơn nữa, trong trước tác Cổ sử truyện (Koshiden, được viết sau năm 1812), Atsutane lại có thêm một sự phát triển khác về tư tưởng. Thứ nhất là quan niệm cho rằng có tồn tại thậm phán Ōkuninushi sau khi con người ta chết đi. Thứ hai là trong lý luận của ông có xuất hiện thần Amenominakanushi với tư cách là thần tối cao hơn cả Amaterasu. Thực ra, ý tưởng này đã từng xuất hiện trong Bản giáo ngoại biên (Honkyō gaihen, 1806) được đưa ra trước Rei-no-shinchū (Tạm dịch nghĩa là Chân trụ của linh hồn) và người ta cho rằng, Bản giáo ngoại biên chịu ảnh

hường của Thiên chúa giáo. Nhưng dù sao, tư tưởng của Atsutane vẫn được biết đến nhiều với việc đã đặt linh hồn lên thành một vấn đề lớn.

Trước đó, Thần đạo lấy trung tâm là đời sống hiện thế và khá yếu về mảng lý luận thế giới con người sau khi chết đi, nhưng nhờ có Atsutane mà triển vọng phát triển theo hướng đó đã được mở ra. Ở đây Atsutane đã cung cấp được những lý luận cho việc thực hiện tang lễ theo nghi thức Thần đạo mà chúng tôi đã đề cập ở chương trước. Nhờ đó, đã thu hút được những người đang ôm mối chán chường với Phật giáo và băn khoăn trước việc có nên từ bỏ Phật giáo để đến với Thần đạo hay không. Phái theo Atsutane được gọi là Thần đạo Phục cổ và đến thời người kế thừa là Hirata Kanetane (Bình Điền Thiết Dân) thì quy mô đã được mở rộng. Đặc biệt, những luận thuyết phát huy tính tôn giáo trong văn hóa bản địa như sự coi trọng Thần Uzusuna (Sân thổ) đã rất phát triển trong tầng lớp hào nông mới nổi lên.

Nền tảng của tư tưởng Tôn vương nhượng di

Tuy nhiên, thời đại mới thực sự đã được mở ra bởi những biến động lớn cuối thời Mạc phủ Tokugawa và dòng tư tưởng của Thần đạo Phục cổ cũng chuyển từ lý luận linh hồn sang hoạt động chính trị theo tinh thần Tôn vương nhượng di. Nhà tư tưởng Thần đạo có ảnh hưởng lớn từ cuối thời Mạc phủ Tokugawa đến thời Meiji đó là Ōkuni Takamasa (Đại Quốc Long Chính, 1792-1871). Takamasa xuất thân từ phiên Tsuwano (Tân Hòa Dã) và chủ trương Tế chính nhất trí trên cơ sở Thần đạo và chống lại Thiên chúa giáo. Ông đã nhấn mạnh việc cần phải trở lại với Thần đạo thuần khiết trước khi văn hóa ngoại lai được du nhập vào. Điều này đã có ảnh hưởng lớn đến việc quản lý hành chính giới tôn giáo đầu thời Meiji.

Những tư tưởng có vai trò lớn lao với tư cách là nền tảng của tư tưởng Tôn vương nhượng di cuối thời Mạc phủ Tokugawa đó là Thần đạo Phục cổ và Học phái Mito hậu kỳ. Đặc biệt, trước tác Tân luận (Shinron, 1825) của Aizawa Yasushi (hay còn gọi là Aizawa Seishisai, 1782-1883) được coi là “thánh kinh” của tư tưởng Tôn vương nhượng di và có ảnh hưởng rất lớn. Từ quan điểm “Thần châu là nơi mặt trời mọc, là nơi khởi thủy của nguyên khí, hậu duệ của Thiên hoàng Nhật Bản ngự trong cung và muôn đời không đổi”, ông đã yêu cầu ở Thiên hoàng việc thực hiện Tế chính nhất trí và tâm cứu con đường phòng ngự để Nhật Bản thoát khỏi sự xâm lược của phương Tây. Cấu trúc tư tưởng cơ bản này đã được phản ánh nguyên vẹn trong lý luận về quốc thể sau thời Meiji.

Tôn vương nhượng di hoàn toàn không phải là tư tưởng mang tính tức thời của thời kỳ cuối Mạc phủ Tokugawa. Một mặt họ đặt nền tảng mang tính thân thoại vào phá hệ từ thần Amaterasu đến Thiên hoàng, mặt khác lại coi sự xâm lấn của phương Tây chính ở Thiên chúa giáo. Vì vậy, việc tâm cứu căn cứ Thần đạo để chống lại sự xâm lấn đó chính là thể chế được hoàn thành vào thời Meiji. Điều này không chỉ dừng lại ở tư tưởng của tầng lớp thống trị mà cuốn toàn thể dân chúng theo và xâm nhập vào mọi ngóc ngách của xã hội. Có thể nói, đây chính là cơ tầng mới mà sự “phát hiện” cơ tầng trước đây đã sản sinh ra. Còn vấn đề tại sao tư tưởng đó lại có thể bám rễ sâu vào xã hội Nhật Bản như vậy thì cho đến nay vẫn chưa được phân tích một cách thỏa đáng.

PHẦN IV: Cận đại hóa và tôn giáo (Thời Cận đại)

CHƯƠNG 10: Thần đạo quốc gia và các tôn giáo

X.1 TỪ THẦN PHẬT PHÂN LY ĐẾN THẦN ĐẠO QUỐC GIA

Tôn giáo thời cận đại đã mở màn trong những biến động của cuộc Minh Trị duy tân (Meiji Ishin). Chính phủ Meiji đã giương cao tinh thần “Thần Vũ khai nghiệp”⁽¹³²⁾ với hai phương châm là phục cổ và duy tân. Nghĩa là chính phủ có ý đồ xây dựng chế độ mới dựa trên danh nghĩa phục cổ và đề đối ứng lại với làn sóng cận đại từ phương Tây tràn vào. Ý đồ này trải qua nhiều thời kỳ khác nhau và cuối cùng đã được thực hiện dưới hình thức Thần đạo quốc gia. Về Thần đạo quốc gia đã có những cuộc tranh luận về định nghĩa của khái niệm này mà chúng tôi sẽ trình bày ở phần sau, nhưng nếu hiểu theo nghĩa rộng thì đây “không phải là tôn giáo”, mà thực chất chỉ là sự tạo ra một quốc giáo mới và hình thành nên quốc gia tôn giáo dựa trên tôn giáo này mà thôi.

Khởi đầu nhóm đóng vai trò trung tâm trong chính quyền Meiji chính là những nhà tư tưởng của Thần đạo phục cổ như Hirata Kanetane, Ōkuni Takamasa, Yano Harumichi (Thi Dã Huyền Đạo), Fukuba Yoshishizu (Phúc Vũ Mỹ Tĩnh). Mặc dù giữa họ có những ý kiến đối lập, nhưng cũng nhất trí được ở một điểm là phục hồi chức Thần kỳ quan và thực hiện Tế chính nhất trí. Phong trào quốc giáo hóa Thần đạo đã được bắt đầu từ lệnh Thần Phật phân ly (hay còn gọi là lệnh Thần Phật phán nhiên). Lệnh Thần Phật phân ly là từ để chỉ tổng thể những pháp lệnh được ban hành từ tháng 3 đến tháng 4 năm Keiō (Khánh Ứng) thứ 4 (cũng đồng thời là năm Meiji thứ nhất, 1868). Theo đó, người ta đã bắt tất cả những người có chức tằng trong đền thờ Thần đạo như Biệt đương (Bettō) hay Xã tăng (Shashō)⁽¹³³⁾ và cấm tất cả những tên gọi theo Phật giáo như Gongen (Quyền hiện) hay các thần thể là tượng Phật đặt ở trong đền thờ. Nghĩa là người ta đã đóng lá bài nhằm chấm dứt sự kết hợp giữa Thần đạo và Phật giáo từng tồn tại trong một thời gian dài.

Sự phân ly giữa Thần đạo và Phật giáo không phải có nghĩa là bài Phật, mà trong khí thế nghiêng về Thần đạo thì tinh thần bài Phật dần lên cao và dẫn đến phong trào Phê Phật hủy Thích. Chùa Kōfuku-ji của Nara trở thành phế tự (tức chùa bị bỏ hoang - ND) do các nhà sư tự hoàn tục. Thần quan và những người giúp việc ở đền thờ Hie Sannō-sha, nơi đã từng được hợp nhất với Hieizan, cũng đứng dậy đốt phá tất cả những bảo vật liên quan đến Phật giáo như tượng Phật... Tu nghiệp đạo vốn là hình thái tôn giáo có sự kết hợp rõ ràng giữa Thần đạo và Phật giáo bành hưởng lớn nhất và buộc phải thay đổi hình thức vốn có. Hơn nữa, ở một số phiên trong đó tiêu biểu là Tsuwano đã thực hiện việc bài Phật, phá bỏ tự viện và thay thế tang lễ bằng nghi thức Thần đạo. Phong trào bài Phật quá khích đến mức chính phủ muốn ngăn lại cũng không được và tình trạng này cứ kéo dài cho đến tận năm Meiji thứ 4. Điều này một phần là do các nhà tư tưởng Thần đạo và những người ủng hộ quá khích, nhưng có một sự thực nữa là lúc đó giới Phật giáo đã không còn đủ sức mạnh để chống lại.

Mặt khác, việc phục hồi lại chức Thần kỳ quan đã trải qua bước ngoặt trong thời kỳ đầu và đến năm Meiji thứ 2 (1869) thì thực hiện hình thức như chế độ luật lệnh thời cổ đại, nghĩa là Thần kỳ quan tồn tại song song cùng Thái chính quan (Dajōkan)⁽¹³⁴⁾. Như thế là người ta đã thực hiện việc quốc giáo hóa theo tinh thần Tế chính nhất trí, nhưng sau đó không hẳn là suôn sẻ. Phương châm của Thần kỳ quan lấy Thần đạo phục cổ là trung tâm đã lỗi thời và không hiệu quả, nên vào năm Meiji thứ 4 người ta đổi Thần kỳ quan thành Thần kỳ tinh và đặt dưới quyền quản hạt của Thái chính quan. Hơn nữa, vào năm Meiji thứ 5 (1872) lại giải thể cả cơ quan này và chuyển thành Giáo bộ tinh (Kyōbushō). Đây thực chất là một sự lùi bước trong quá trình quốc giáo hóa Thần đạo. Một trong những lý do của sự thất bại này là do việc quốc giáo hóa Thần đạo đã bỏ qua Phật giáo, một tôn giáo từng có sức ảnh hưởng lớn trong xã hội. Trên thực tế, việc thành lập Giáo bộ tinh đã có tác động lớn từ giới Phật giáo mà trung tâm là Tịnh Thổ Chân tông.

Shimaji Mokurai và chính sách “Tự do tín ngưỡng” trong khuôn khổ

Trong tình hình đó, chính phủ đã định đưa Phật giáo vào Giáo bộ tỉnh và tạo nên một sự kết hợp Thần Phật với tư cách là tôn giáo quốc gia theo một hình thức mới. Trong Giáo bộ tỉnh, cả Thần quan và Phật tăng đều được quốc gia công nhận là Giáo đạo chức (Kyōdōshoku) chịu trách nhiệm giáo hóa quốc dân. Để quản lý các Giáo đạo chức đó, ở trung ương có Đại giáo viện (Daikyōin), còn các địa phương thì có Trung giáo viện (Chūkyōin) và Tiểu giáo viện (Shōkyōin). Phương châm chính trong hoạt động giáo hóa gồm 3 điều “Phải lấy lòng kính thần ái quốc làm chính”, “Phải làm rõ Thiên lý và Nhân đạo”, “Phải phụng sự Hoàng thượng và tuân thủ Triều chỉ”. Hơn nữa, ở Đại giáo viện còn phải thờ Tạo hóa tam thần (Amenominakanushi, Takamimusubi, Kamimusubi) và Amaterasu. Nghĩa là về tổng thể, màu sắc Thần đạo lấy trung tâm là sự sùng bái Thiên hoàng khá sâu đậm. Hơn nữa giới Phật giáo đều theo phương châm đó, nhưng chính Tịnh Thổ Chân tông, tông phái đứng ra tác động để thiết lập Giáo bộ tỉnh lúc đó lại phản đối, mà nhân vật trung tâm phải kể đến là Shimaji Mokurai (Đạo Địa Mặc Lôi, 1838-1911).

Lúc đó, Shimaji đang đi thị sát ở châu Âu. Ông đã tận mắt chứng kiến tình hình tự do tôn giáo, chính giáo phân ly của các nước châu Âu và thấy cần thiết phải thiết lập tự do tôn giáo, tín ngưỡng ở Nhật Bản. Từ quan điểm này, Shimaji đã phê phán Giáo bộ tỉnh. Lý luận về quan hệ giữa chính trị và tôn giáo của Shimaji là: “Chính trị và tôn giáo vốn có nguồn gốc khác nhau, nên không thể hỗn dung. Chính là nhân vi, là sự chế ngự con người về Hình và chỉ tồn tại trong phạm vi một quốc gia. Còn Giáo là thần vi, chế ngự con người về Tâm và có tính phổ biến ở muôn vạn quốc gia. Vì thế, Chính không thể quản hạt tất cả những thứ khác, mà chỉ nên chuyên cần làm tốt việc của mình. Giáo thì không phải như vậy. Dù giàu có cũng không nghĩ đến mình mà phải mong làm việc có ích cho người khác” (Theo Tam điều giáo tác phê phán kiến bạch thư -Sanjō Kyōshoku Hihan Kempakusho, tức Thư dâng lên phê phán về quy tắc 3 điều). Tức là, Giáo (tôn giáo) có liên quan đến tâm linh của con người, có tính phổ biến hơn chính trị, luôn vì lợi ích của người khác mà không vì mình. Tudiem này có thể thấy tôn giáo liên quan đến vấn đề tâm linh của cá nhân con người và là thứ đứng cao hơn chính trị. Trong địa hạt đó phải cảm không để chính trị can thiệp. Có thể nói, đây chính là tuyên ngôn của Chủ nghĩa lý tưởng muốn nâng tự do tín ngưỡng lên cao hơn. Cùng thời điểm đó những nhà tư tưởng tiền bộ trong nhóm Meirokusha (Danh lục xã)⁽¹³⁵⁾ cũng chủ trương tự do tín ngưỡng. Khái niệm Tôn giáo được dịch ra từ Religion cũng bắt đầu được quen dùng trong bối cảnh đó.

Dưới sự lãnh đạo của Shimaji, năm Meiji thứ 8 (1875) các phái của Tịnh Thổ Chân tông đã đồng loạt rút ra khỏi Đại giáo viện và buộc Đại giáo viện phải giải thể do trên thực tế đã mất quyền ảnh hưởng. Như vậy, chính sách của Giáo bộ tỉnh đã thất bại và vào năm Meiji thứ 10 (1877) cơ quan này cũng bị giải thể, dẫn đến cơ quan hành chính tôn giáo bị thu nhỏ vào thành một bộ phận của Nội vụ tỉnh (tương đương với Bộ nội vụ ngày nay - ND). Sau đó, tự do tín ngưỡng được công nhận và điều này đã được ghi rõ trong Hiến pháp công bố vào năm Meiji thứ 22 (1889).

Xét những điều trình bày ở trên thì thấy phong trào phản đối Đại giáo viện của Shimaji và những người đồng chí hướng đã thành công và giành được tự do tín ngưỡng. Tuy nhiên, sự việc lại không đơn giản như vậy. Điều 28 của Hiến pháp có ghi rõ về tự do tín ngưỡng như sau: “Thần dân Nhật Bản được có quyền tự do tín ngưỡng sao cho không tổn hại đến an ninh, trật tự và không đi ngược lại với nghĩa vụ của một thần dân”, nghĩa là có gắn thêm điều kiện hạn chế rằng, không được làm tổn hại đến trật tự an ninh và không đi ngược lại nghĩa vụ cần có của một thần dân. Hiến pháp này vốn lấy tôn chỉ: “Đại đế quốc Nhật Bản được thống trị bởi Thiên hoàng vạn thế nhất hệ⁽¹³⁶⁾” (Điều 1) và “Thiên hoàng là thần thánh, không được xâm phạm” (Điều 3), nên tự do tín ngưỡng phải nằm trong khuôn khổ được công nhận này. Đồng thời, Thần đạo với tư cách là tôn giáo tế tự quốc gia được coi là nằm ngoài khuôn khổ tôn giáo, nên trên thực tế dù bị cưỡng chế cũng không được kêu ca. Nếu như vậy thì chiến thắng của phe Shimaji cũng chỉ là với ý nghĩa tôn giáo được thu vào trong một khuôn khổ của Quốc gia Thiên hoàng và Thần đạo quốc gia. Có thể nói, đây cũng là một sự thất bại của giới tôn giáo.

Thế chế Thần Phật bổ hoàn

Vấn đề là tại sao lại dẫn đến kết quả như vậy? Shimaji và những thuyết khách chủ trương tự do

tín ngưỡng lấy tiền đề là sự thống trị của Thiên hoàng và không hề coi đó là điều cần bản khoăn. Điều này là đương nhiên bởi Shimaji xuất thân từ Chōshū⁽¹³⁷⁾ và rất thân giao với những quan chức cao cấp của chính quyền duy tân. Tuy nhiên, vấn đề không chỉ có thế. Ngay trong định nghĩa về tôn giáo của Shimaji cũng có vấn đề. Như đã được biết đến trong đoạn trích ở phần trước, Shimaji đã định nghĩa tôn giáo với tính cách là vấn đề của tâm linh. Điều này có vẻ như thích hợp với khái niệm tôn giáo hiện đại, nhưng chúng ta cần phải chú ý rằng có những khía cạnh đã bị bỏ qua trong khái niệm này.

Thứ nhất đó là việc vấn đề Hình đối lập với Tâm bị bỏ ra ngoài khái niệm này và Tâm có nguồn gốc khác hẳn Hình. Vì thế Shimaji mới có thể chủ trương tôn giáo độc lập khỏi chính trị, nhưng tôn giáo không đơn thuần chỉ là vấn đề tâm linh và khái niệm đó đã bỏ qua nhiều yếu tố liên quan đến Hình. Chẳng hạn, thực chất lễ tang theo nghi thức Phật giáo, yếu tố quan trọng trong việc duy trì giới Phật giáo lại không được đưa lên thành vấn đề tôn giáo trong phạm vi định nghĩa của Shimaji.

Điều này có ảnh hưởng trực tiếp khi chúng ta phân tích về quan hệ giữa Thần đạo và Phật giáo. Shimaji đã phủ định sự kết hợp giữa Thần và Phật. Ông cho rằng: “Tôn giáo cũng giống như việc một người phụ nữ chỉ có một chồng, không nên có hai. Con người khi an tâm lập mệnh (Anshin Ritsumei)⁽¹³⁸⁾, phó thác sự sinh tử và cả thân cả tâm mình mà lại có những hai tôn giáo thì làm sao được?” (Theo Tam điều biện nghị), nghĩa là con người không thể lấy đồng thời hai tôn giáo làm chỗ dựa cho tâm linh. Bởi vậy ông đã không chấp nhận Thần Phật tập hợp và ủng hộ Thần Phật phân ly. Hơn nữa, ông còn viết: “Nói chung nếu nói là thờ 800 vạn thần thì ở châu Âu đến trẻ con còn cười cho. Không có điều gì hỗn mang và lạc hậu hơn thế” (Theo Sanjō Kyōshoku Hihan Kempakusho) và cho rằng, Thần đạo sùng bái 800 vạn thần là nguyên thủy, là điều con người văn minh không thể tin được.

Tuy nhiên, ở đây Shimaji đã lật ngược lại vấn đề. Thần đạo nếu nhìn nhận với tư cách là một tôn giáo thì ở một tầm thấp và đó không phải là thứ “mang lại lợi ích cho chúng ta trong trần thế và cần phải tôn kính các vị thần bởi các vị thần đó sẽ cứu vớt linh hồn chúng ta” (Theo Tam điều biện nghị). Các vị thần Nhật Bản là “người thờ tổ tiên của mỗi chúng ta và những danh thần đức sĩ có công với đất nước” (trích sử liệu đã dẫn), nên việc tôn kính các vị thần không phải là lĩnh vực của tôn giáo. Tựu độ Shimaji nói rằng: “Về Thần đạo thì bây tôi chưa hiểu rõ hết, nhưng biết chắc rằng đó không phải là tôn giáo” và hình thành nên lý luận Thần đạo phi tôn giáo. Vì là phi tôn giáo, nên không cần phải cạnh tranh với Phật giáo và có thể cùng tồn tại. Hơn nữa, giữa hai lĩnh vực tôn giáo và phi tôn giáo (tức chính trị) là khác biệt, nên đôi bên bất khả xâm phạm, không thể phê phán nhau và phải công nhận nhau. Đằng sau lý luận xác lập tự do tôn giáo của Shimaji là việc thừa nhận Thần đạo quốc gia với tư cách là phi tôn giáo. Tôi xin gọi quan hệ vừa phân ly, vừa phân chia trách nhiệm và cùng tồn tại này của Thần đạo và Phật giáo là Thần Phật bổ hoàn.

Định nghĩa Thần đạo quốc gia

Về khái niệm Thần đạo quốc gia, trong giới nghiên cứu hiện nay cũng có nhiều ý kiến khác nhau, nên cần phải đưa ra một định nghĩa chặt chẽ hơn. Một cách khái quát có thể nói đây là hình thái Thần đạo nằm ngoài khuôn khổ tự do tín ngưỡng của Hiến pháp. Vào năm Meiji thứ 33 (1900) Cục Thần đạo được thiết lập và tách ra khỏi Cục tôn giáo để quản lý hành chính riêng Thần đạo. Đến đây có thể thấy việc xây dựng Thần đạo quốc gia đã hoàn thành. Theo nghĩa hẹp thì Thần đạo quốc gia để chỉ Thần đạo thần xã nằm dưới thể chế đó và nếu chỉ hạn định trong phạm vi này thì sẽ không thấy hết được vai trò to lớn của Thần đạo đối với quốc gia Nhật Bản cận đại.

Quốc gia Nhật Bản vào thời cận đại đã hệ thống hóa các vị thần và coi đó là những thần thoại về phá hệ thần từ Amaterasu đến Thiên hoàng được quốc gia công nhận. Theo đó, sự hệ thống hóa này đã tạo nên tảng mang tính thần thoại cho việc bất khả xâm phạm của Thiên hoàng và có chức năng như một hệ tư tưởng của quốc gia do Thiên hoàng đứng đầu. Đó chính là sự tước đoạt thần thoại về tay chính quyền và có thể nói đây chính là định nghĩa Thần đạo quốc gia theo nghĩa rộng. Nghĩa rộng của Thần đạo quốc gia vừa là hệ thống thần thoại và tế tự quốc gia đã nêu trên, vừa là vấn đề thuộc lĩnh vực chính trị đã bị phi tôn giáo hóa. Thần đạo Thần xã được coi là Thần đạo quốc gia theo nghĩa rộng cũng là một phần trong đó. Hơn nữa, cũng cần chú ý rằng, để đưa tính phi tôn

giáo nổi bật ra bên ngoài, người ta đã tạo ra mối quan hệ mật thiết giữa tế tự và đạo đức.

Sự cưỡng chế các thần thoại về phía Thiên hoàng

Nội dung trung tâm của quan hệ nêu trên chính là Sắc chỉ giáo dục (Kyōiku Chokugo) được công bố vào năm Meiji thứ 23 (1890) ngay sau năm chế định Hiến pháp. Trong Sắc chỉ giáo dục có câu: “Trăm nghĩ sự nghiệp dựng Tôn quốc của Hoàng tổ là lớn lao và đức dày muôn trọng. Bởi vậy thần dân phải hết mực trung hiếu, muôn vạn đồng tâm xây dựng đời đời tươi đẹp. Đó là tinh hoa của quốc thể mà giáo dục chính là quả của tinh hoa ấy”, nghĩa là yêu cầu “thần dân” phải tận trung với “trăm”. Một điều đặc biệt ở đây là cùng với Trung, người ta đưa vào cả khái niệm Hiếu và rất coi trọng đạo đức gia đình. Chế độ gia phụ trưởng (Kafuchō-sei) dựa trên luân lý Nho giáo (nhưng là Nho giáo đã được biến dung theo kiểu của Nhật Bản) thường bị coi là sản phẩm của xã hội tiền cận đại hay chế độ phong kiến, nhưng trên thực tế sang thời Meiji chế độ này đã được phổ biến thông qua Sắc chỉ giáo dục với tư cách là những khuôn thước đạo đức chung cho toàn thể người dân (thần dân).

Một năm sau khi Sắc chỉ giáo dục được ban hành đã xảy ra Sự kiện Bất kính (hay còn gọi là Sự kiện Uchimura) vì Uchimura Kanzō (Nội Thôn Giám Tam), giáo viên trường Trung học cao đẳng thứ nhất (Daiichi Kōto Chūgakkō) tuyên bố rõ ràng sẽ không kính lễ đối với Sắc chỉ. Với sự kiện này Uchimura đã bị dồn đến bước đường phải bỏ việc. Hơn nữa, vào năm Meiji thứ 25 (1892), giáo sư Kume Kunitake (Cửu Mễ Bang Vũ) của Đại học Tōkyō Teikoku⁽¹³⁹⁾ bị coi là khinh nhờn Thần đạo bởi đã viết luận văn với tiêu đề “Thần đạo hay cổ tục tế thần?” Và ông cũng buộc phải từ chức. Từ sau những sự kiện đó, việc bàn luận mang tính chất phê phán Thiên hoàng, thần thoại hay Thần đạo đều bị cho là cấm kỵ. Điều này đã làm cho những nghiên cứu về thần thoại và cổ sử Nhật Bản chậm đi rất nhiều. Hơn nữa, cổ tảng thực sự thì bị chôn vùi trong lịch sử, còn cổ tảng mang tính giả tưởng thì lại nổi lên áp đảo. Chỉ có một nhà nghiên cứu lịch sử dám chia lưỡi dao phê phán vào thần thoại và cổ sử là Tsuda Soukichi (Tân Điền Tả Hữu Cát), nhưng sau đó cũng bị xử phạt một cách nghiệt ngã.

Thần đạo quốc gia không phải là sản phẩm mà bản thân giới Thần đạo mong muốn. Từ sau khi các đền thờ Thần đạo bị Cục Thần xã quản lý, theo lệnh của chính phủ, sự hợp nhất, phá bỏ đền thờ đã được tiến hành. Mặc dù có sự phản đối mạnh mẽ của Yanagida Kunio hay Minakata Kumakusu (Nam Phương Hùng Nam), nhưng các đền thờ nhỏ ở địa phương vẫn bị phá bỏ. Dưới những quy định về Thần đạo quốc gia, hoạt động của giới Thần đạo đã phải chịu rất nhiều những chế định.

X.2 ĐI SÂU VÀO NỘI TÂM

Thiên chúa giáo và chính quyền quốc gia - Dư âm của Sự kiện Uchimura

Sau khi Hiến pháp ban hành được một năm thì Nghị hội đế quốc lần thứ nhất được khai mạc và mặc dù còn méo mó nhưng Nhật Bản đã cơ bản xây dựng được hình thái quốc gia cận đại. Tuy nhiên, quốc gia này đã được hình thành trên sự đàn áp những ý kiến đòi hỏi tự do từ việc khai hóa văn minh sang tự do dân quyền và sự cảm đoán tuyệt đối đối với những phê phán về quốc gia độc quyền của Thiên hoàng. Và nước Nhật đã phải trả giá quá đắt vì điều đó. Sau này, do Chiến tranh Nhật Thanh kéo dài từ năm Meiji thứ 27 đến năm Meiji thứ 28 (1894-1895) và Chiến tranh Nhật Nga từ năm Meiji thứ 37 đến năm Meiji thứ 38 (1904-1905), cùng với việc hoàn thiện thể chế của Chủ nghĩa tư bản ở trong nước, về mặt đối ngoại Nhật Bản đã sửa đổi được điều ước bất bình đẳng, đứng vào một góc trong nhóm các cường quốc và với tay sang xâm lược châu Á.

Đối với xu hướng của quốc gia và xã hội như trên, trong giới những nhà tư tưởng có nhiều luận thuyết mang tính chất của Chủ nghĩa quốc túy khiến việc phê phán chính quyền từ chính diện trở nên khó khăn hơn. Trong bối cảnh đó, con mắt của những trí thức chuyển từ việc quan sát tình hình chính trị bên ngoài sang trở về nội tâm và mối quan tâm đối với tôn giáo ở hình thức mới tăng lên. Người dẫn đầu xu hướng này chính là những nhà tư tưởng thuộc dòng Thiên chúa giáo.

Từ sau khi chính quyền Meiji được thành lập, vẫn có rất nhiều con chiên bị giam cầm ở Urakami (Phố Thượng)⁽¹⁴⁰⁾ và bị xử phạt nặng nề. Sau đó, do có sự phản đối của chính quyền nhiều nước mà vào năm Meiji thứ 6 (1873) lệnh cấm Thiên chúa giáo được dỡ bỏ, nhưng người ta vẫn nhìn Thiên chúa giáo với con mắt dè chừng. Trong chính sách của Giáo bộ tinh, mặc dù có kéo Phật giáo vào, nhưng đối với Thiên chúa giáo thì người ta vẫn mong có một vành đai chắn.

Tuy nhiên, Thiên chúa giáo mới được du nhập lại kêu gọi được sự cộng cảm của giới trẻ đang bắt đầu với những tôn giáo vốn có từ trước và nhanh chóng gia tăng số lượng tín đồ của mình. Đặc biệt, đạo Tin lành thuyết về những niềm tin thuần túy đã thu hút được mọi quan tâm của những trí thức trẻ bởi luân lý tôn giáo nghiêm kỷ và tinh thần độc lập tự chủ. Từ đó đã hình thành nên các nhóm ở ba khu vực là Yokohama, Kumamoto và Sapporo. Dưới sự chi đạo của các nhà truyền giáo người nước ngoài đã có nhiều tín đồ ưu tú sau này trở thành những người lãnh đạo của giáo đoàn. Trong bối cảnh đó đã xuất hiện một nhân vật xuất thân từ Trường nông học Sapporo tên là Uchimura Kanzō (1861-1930). Với quyết tâm dành trọn cuộc đời mình cho “2J” (là Jesus và Japan), ông đã chia tay giáo đoàn, đề xướng Chủ nghĩa vô giáo hội và gây ảnh hưởng không nhỏ. Ngay cả trong các hoạt động chính trị như Sự kiện Uchimura (1891) mà chúng tôi đã trình bày ở phần trước hay luận thuyết phản đối chiến tranh trong Chiến tranh Nhật Nga ông cũng kiên trì giữ vững quan điểm tín ngưỡng của mình.

Tuy nhiên, sau Sự kiện Uchimura đã có một cuộc luận chiến với tiêu đề “Sự xung đột giữa giáo dục và tôn giáo” do triết gia Inoue Tetsujirō, một người có tư tưởng theo thể chế chính trị lúc đó, đề xướng. Từ đây cuộc công kích đối với Thiên chúa giáo ngày càng gia tăng. Cuộc luận chiến này chính là sự bài xích tôn giáo (tức Thiên chúa giáo) từ quan điểm giáo dục (tức đạo đức quy định trong Sắc chỉ giáo dục) và đặc biệt việc tôn giáo đi tìm chân lý vượt qua khuôn khổ quốc gia đã trở thành tâm điểm phê phán. Phía Thiên chúa giáo bị kiểm tỏa mọi khả năng phản kháng và nhiều người đã đành phải công nhận tính ưu việt của đạo đức trong Chủ nghĩa quốc gia. Vào năm Meiji thứ 45 (1912) đại diện của Thần đạo (Thần đạo giáo phái), Phật giáo và Thiên chúa giáo đã tập trung lại dưới sự chi đạo của chính phủ. Trong cuộc họp đó đã ra một quyết nghị rằng, ba tôn giáo này sẽ dốc sức vì sự nghiệp giáo hóa dân chúng (Tam giáo hội đồng). Như vậy, Thiên chúa giáo cũng đã được đưa vào Chủ nghĩa quốc gia.

Kitamura Tōkoku và sự khám phá nội tâm

Nói như vậy nhưng không phải toàn bộ giới tôn giáo đều dễ dàng khuất phục theo Chủ nghĩa quốc gia. Mặc dù có một giới hạn nhất định, nhưng có thể nhận ra khuynh hướng phản đối trào lưu thiên lệch về đạo đức quốc gia từ quan điểm tôn giáo, cố gắng tìm ra sự độc đáo của tôn giáo khi khắc sâu vào nội tâm của chính bản thân mình. Về điểm này, người có ảnh hưởng lớn phải kể đến là nhà thơ, nhà phê bình Kitamura Tōkoku (Bắc Thôn Thấu Cốc, 1868-1914), người đã triển khai tư tưởng riêng dựa trên ảnh hưởng của Thiên chúa giáo. Tōkoku công bố Nội bộ sinh mệnh luận (1893) và coi trọng sự trải nghiệm hợp nhất giữa tinh thần của vũ trụ với sinh mệnh trong bản thân con người. Việc cố gắng đạt tới chân lý tôn giáo mang tính phổ biến, vượt qua chính trị hay luân lý đạo đức của xã hội con người dựa vào sự lắng đọng trong tâm của cá nhân mỗi người này về sau đã trở thành một vấn đề đau đầu đối với các nhà tư tưởng, đặc biệt là vào thời kỳ giữa Chiến tranh Nhật Thanh và Chiến tranh Nhật Nga. Điều này đã làm khác sâu hơn vấn đề tâm linh của con người dựa trên quan điểm tôn giáo cận đại gọi là tôn giáo với tư cách là vấn đề tâm linh của các cá nhân do phái Shimaji Mokurai lập nên. Hơn nữa đây cũng là cách để đối ứng với vấn đề hướng tới sự xác lập cá thể với tư cách là chủ thể tạo nên xã hội cận đại.

Năm Meiji thứ 36 (1903) học sinh Trường cao đẳng thứ nhất (Daiichi Kōtō Gakkō) là Fujimura Misao (Đằng Thôn Thao) đã gieo mình xuống dòng thác trắng lệt ở Nikkō tự sát. Trong di thư có ghi: “Trời đất bao la, thời gian thăm thẳm, ta đem tâm thân 5 thước này hòng sánh với sự vĩ đại đó” đã biểu hiện được một cách xác thực vấn đề của thời đại là sự ứng xử của bản thân chúng ta với kẻ có quyền hành tuyệt đối là vũ trụ. Fujimura cho rằng, đó là điều “bất khả giải” và đón nhận cái chết với lý do “Ta ôm mối hận, buồn sâu và cuối cùng quyết tâm chọn cái chết”. Ở đó có những điều buộc các nhà tư tưởng thời đại phải suy ngẫm.

Chủ nghĩa tinh thần và những hạn chế trong tư tưởng của Kiyozawa Manshi

Nhà tư tưởng tôn giáo tiêu biểu của thời đại này là Kiyozawa Manshi (Thanh Trạch Mãn Chi, 1863-1903), một nhà sư thuộc phái Ōtani (Đại Cốc) của Tịnh thổ chân tông. Cuộc luận chiến “Sự xung đột giữa giáo dục và tôn giáo” diễn ra vào năm Meiji thứ 25 (1892) và khi đó Kiyozawa đã cho phát hành cuốn Cốt cách triết học tôn giáo (Shūkyō Tetsugaku Kokkaku). Đây là lần đầu tiên ông đã xây dựng được hệ thống triết học tôn giáo hoàn chỉnh dựa trên quan điểm Phật giáo. Tuy nhiên, sau đó Kiyozawa đã suy nghĩ sâu sắc về nội tâm của mình từ những thất bại trong việc cải cách giáo đoàn và tình trạng bệnh tật bản thân, nên vào năm Meiji thứ 33 (1900) đã cùng với các đệ tử lập nên trường tư thục Kōkōdō (Hạo Hạo Động). Vào năm sau đó, Kiyozawa xuất bản cuốn Thế giới tinh thần (Seishinkai) và phát triển thành phong trào theo Chủ nghĩa tinh thần.

Như Kiyozawa đã viết: “Chủ nghĩa tinh thần là chủ nghĩa mưu cầu sự viên mãn về tinh thần của bản thân” (Theo Chủ nghĩa tinh thần), nghĩa là đó chỉ là sự chìm đắm trong tinh thần chủ quan mang tính nội tại và đi tìm chỗ dựa cuối cùng ở đó. Từ chí hướng căn bản: “Một khi đã sống trên đời này thì chúng ta phải có một chỗ dừng chân thật hoàn hảo” (Theo sách đã dẫn), ông đã đào sâu về tinh thần và đạt đến mức độ vô tận tuyệt đối: “Chúng ta làm thế nào để có được một chỗ dừng chân hoàn hảo? Điều này không có gì khác ngoài việc trở thành đáng vô tận tuyệt đối”. Ở đây có một điều cần chú ý là Kiyozawa đã thay đổi Phật A-di-đà trong tín ngưỡng Tịnh thổ truyền thống thành khái niệm mang tính triết học là đáng vô tận tuyệt đối và phổ biến chúng.

Vấn đề nan giải này của tôn giáo đã được giải quyết bằng cách từ bỏ hoàn toàn yếu tố bên ngoài và chỉ nhờ việc trú ngụ trong nội tâm mà thành đạo. Ở đó cần thiết phải có một sự quyết tâm: “Nếu con người ta suy nghĩ nghiêm túc về việc gia nhập thánh địa của tôn giáo thì cả cha mẹ, vợ con, tiền tài, quốc gia cũng phải từ bỏ. Hơn thế, phải vứt bỏ ngay cả bản thân mình. Hay nói cách khác, người nào muốn vào địa hạt của tôn giáo thì phải vứt bỏ cả lòng hiếu thảo và yêu nước. Ngoài ra cả lòng nhân nghĩa, cả đạo đức, cả khoa học, cả triết học cũng không được ngó ngang tới. Chính từ đó thánh địa bao la của những tín niệm tôn giáo mới được mở ra” (Theo Những điều kiện thiết yếu cho những tín niệm tôn giáo). Kiyozawa khẳng định mạnh mẽ rằng cần phải từ bỏ cả quốc gia và lòng ái quốc rõ ràng là vì đang ý thức về cuộc khẩu chiến “Sự xung đột giữa giáo dục và tôn giáo”. Ông muốn đưa ra luận thuyết này là để phản đối lại Inoue Tetsujirō, người theo Chủ nghĩa quốc gia.

Trong một chừng mực nào đó, có thể thấy lý luận của Kiyozawa là lý luận phê phán Chủ nghĩa quốc gia quá khích, nhưng vừa hướng đến mục đích đó ông lại vừa lật ngược tình thế. Theo Kiyozawa thì: “Một khi đã được chạm đến vàng hào quang từ bi của Phật Như Lai thì sẽ không còn điều yêu, ghét trong tâm nữa” (Những điều kiện thiết yếu cho những tín niệm tôn giáo) và “Khi đất nước có sự biến thì sẽ phải vác súng lên vai ra chiến trận. Lúc đó thì hiếu thảo cũng được mà ái quốc cũng không sao” (Theo sách đã dẫn). Qua đó ông đã công nhận cả lòng hiếu thảo, ái quốc và thậm chí cả chiến tranh. Nghĩa là khi con người ta đã đạt đến vô tận tuyệt đối thì không cần nguyên lý mang tính quy phạm để từ tôn giáo quay trở lại xã hội mà người đó đã một lần vượt qua, chỉ cần chấp nhận nguyên nền tảng đạo đức vốn có và không phê phán. Sau đó, việc phản động giới tôn giáo đều chỉ đi theo mà không phát huy được đầy đủ tinh thần phê phán đối với cuộc chiến tranh xâm lược và sự phát triển của Chủ nghĩa quốc gia một phần cũng là do yếu ở điểm này.

Tsunashima Ryōsen và những trải nghiệm thần thánh

Người tạo dấu ấn cuối cùng cho phong trào tâm cứu sâu về nội tâm này là nhà tư tưởng Tsunashima Ryōsen (Cương Đảo Lương Xuyên, 1873-1907). Ryōsen vốn xuất phát từ Thiên chúa giáo, nhưng sau đó dần rời xa tín ngưỡng chính thống. Trong cơn lao đao vì bệnh viêm phổi, vào năm Meiji thứ 37 (1904) ông đã 3 lần trải nghiệm “điện kiến thân” và thấy mình hòa hợp vào thân thể của thân. Một năm sau đó ông đã công bố về trải nghiệm này trong bài viết “Những trải nghiệm gặp thân của tôi” và đã tạo ra làn sóng tranh luận xung quanh điều thị phi này. Trải nghiệm lần thứ 3 của Ryōsen diễn ra vào đêm tháng 11, khi ông đang ngồi trước bàn làm việc. Khi đó, ông có ghi lại rằng: “Thực tế lúc này tôi đang ngồi viết thì phút chốc nhận ra mọi thứ biến hóa và mình đang ở nơi sâu thẳm của trời đất. Tôi nhận thấy mình thiếp đi, còn thân thì hiện lên và ngồi viết thay tôi”.

Những trải nghiệm như thế này về sau đã ảnh hưởng lớn đến những lý luận như Lý luận về trải nghiệm thuần túy của triết gia Nishida Kitarō (Tây Điền Kỳ Đa Lang), nhưng lúc đó việc có công

nhận bản thân những trải nghiệm này hay không lại là một vấn đề lớn. Những người phản đối thì công kích rằng đây chỉ là sự ảo tưởng bệnh hoạn không hơn không kém, rằng việc quên xã hội thực tế mà trốn vào những trải nghiệm cá nhân là không lành mạnh. Mũi nhọn của những phê phán lần này cũng là hướng đến Inoue Tetsujirō và Chủ nghĩa nội tâm tôn giáo đã bị phe Lý luận đạo đức quốc gia coi như kẻ thù là vì như vậy.

Trải nghiệm tôn giáo và luân lý

Ryōsen đã rất kiên trì với những trải nghiệm tôn giáo của mình với tư cách là người đứng ở cực đối diện với Chủ nghĩa quốc gia của phái Inoue. “Chẳng lẽ các người không hiểu rằng nỗi buồn khổ và niềm tin tôn giáo của mình lớn hơn cả Tolstoy, cả Nichiren, cả Shinran, cả Thích Ca và Cristo hay sao?” (Theo

Thuyết giảng về ý nghĩa của nỗi buồn khổ cho mọi người). Nghĩa là, dù Phật Thích Ca hay Chúa Cristo có vĩ đại đến đâu thì vấn đề của bản thân mình vẫn phải tự giải quyết. Không nên ỷ lại vào quyền uy bên ngoài, mà vấn đề là phải tự mình giải quyết vấn đề của mình. Việc Ryōsen rời xa Thiên chúa giáo và cũng không có ý định dựa vào Phật giáo là vì như vậy.

Ryōsen vừa lý luận về sự hợp nhất với các vị thần, lại vừa không vứt bỏ bản thân trong sự hợp nhất đó. Ông viết: “Thần hiện lên trước mắt. Ta nhập vào trong thần, nhưng vẫn không mất đi nhân cách cá nhân của ta” (Theo Tôi đã học được gì từ sự trải nghiệm diện kiến với thần linh) và luôn kiên trì tính cá nhân của mình. Ryōsen đã gọi trải nghiệm vừa nhập làm một vào thần vừa không đánh mất cá nhân này là “Con của thần” (Kami-no-ko). Lý luận này vừa là sự chống đối đối với Chủ nghĩa quốc gia của phái Inoue đi theo hướng cá nhân con người bị chôn vùi trong toàn thể quốc gia và đồng thời cũng là tiếng nói phê phán đối với tín ngưỡng về tinh thổ của Kiyozawa phó thác tất cả cho Tha lực (Tariki) mà đánh mất tính chủ thể của mình. Việc trở lại tác động vào hiện thực được Ryōsen gọi là “Sự tác động đồng thời với thần”. Theo đó, ông đã tâm cứu khả năng về một hệ luân lý xã hội đứng từ quan điểm tôn giáo mà đã mất đi nguyên lý trong tư tưởng của Kiyozawa.

Tuy nhiên, đáng tiếc là Ryōsen đã từ giả cõi đời chỉ ít lâu sau khi hoàn thành tư tưởng này. Sau đó, ông đã để lại những ảnh hưởng lớn, nhưng khả năng của hệ luân lý xã hội đó lại không được triển khai. Chủ nghĩa xã hội đã dấy lên trong một thời kỳ, nhưng sau đó đã bị đàn áp ráo riết do âm mưu trong Sự kiện phản loạn năm Meiji thứ 43 (1910). Và thời Meiji đã kết thúc trong bối cảnh của “thời kỳ đồng giá” như vậy. Những sự tìm tòi của các nhà hoạt động tôn giáo thời Meiji đều dang dở, không được giải quyết. Sau đó họ đã trải qua một quãng hòa bình của thời Taishō (Thái Chính, từ 30/7/1912 đến 25/12/1926) và tiếp đến lại vấp phải cuộc chiến trong thời kỳ Shōwa (Chiêu Hòa, từ 25/12/1926 đến 7/1/1989).

XI.1 THỂ GIỚI TÔN GIÁO DÂN GIAN

Sự hình thành những Tân tôn giáo

Như đã trình bày ở Chương 8, vào thời Edo, ngoài những tôn giáo đã được hình thành từ trước như Phật giáo hay Thần đạo còn có những tín ngưỡng lan rộng trong quần chúng nhân dân như những vị thần được sùng bái theo trào lưu hay hoạt động tích cực của những nhà truyền giáo trong dân gian như các đạo sĩ Âm dương hay Tu nghiệp đạo và làm cho tôn giáo dân gian rất phát triển. Ngoài những tôn giáo bị chế độ hóa, người ta không thể hiểu được tại sao lại có nguồn năng lượng tôn giáo như dung nham núi lửa trào ra từ những khe mà chế độ do chính quyền đặt ra không chạm tới ở bất kỳ khi nào và nơi đâu. Trong bối cảnh nhiều trào lưu tín ngưỡng sinh ra và mất đi thì cũng có những đoàn người tập trung quanh một nhân vật có vai trò như giáo chủ, hình thành nên những tổ chức có tính chất như giáo đoàn và truyền thừa từ đời này sang đời khác.

Những tôn giáo có hình thức mới này hình thành vào cuối thời Mạc phủ Tokugawa và sang đến thời Meiji thì bị quản lý một cách chặt chẽ. Mặc dù bị các trí thức cho là tà giáo, nhưng vẫn phát triển nhờ sự ủng hộ nhiệt tình của các tín đồ. Ngày nay người ta gọi tổng thể những tôn giáo này là Tân tôn giáo (Shin-Shūkyō), đối lập với những tôn giáo đã có từ trước và có ảnh hưởng lớn đến xã hội.

Về những Tân tôn giáo thời tiền chiến, có thể dựa vào thời kỳ hình thành để chia ra làm 2 loại: Tôn giáo hình thành vào cuối thời Mạc phủ Tokugawa và tôn giáo hình thành từ sau thời Meiji trở đi. Trường hợp thứ nhất bao gồm Thiên lý giáo (Tenri-kyō), Hắc Trú giáo (Kurozumi-kyō), Kim Quang giáo (Konkō-kyō). Trường hợp thứ hai bao gồm Đại Bản giáo (Ōmoto-kyō), Linh hữu hội (Reiyū-kai). Điều quan trọng là trong số những tôn giáo mới hình thành vào cuối thời Mạc phủ Tokugawa thì sang thời Meiji đã đứng độc lập với tư cách là một giáo đoàn của Thần đạo giáo phái. Khác với Thần đạo thần xã bị dung nạp vào trong Thần đạo quốc gia, Thần đạo giáo phái đã được công nhận là một tôn giáo và có đến 13 chi phái khác nhau. Trong số đó, ngoài những chi phái mới được sáng lập như Thiên lý giáo, Kim Quang giáo, Hắc Trú giáo, giáo đoàn Fuji thuộc tín ngưỡng Thờ núi hay như Phù Tang giáo, Thực hành giáo, Ngự Nhạc giáo tái cấu trúc từ giáo đoàn Ngự Nhạc thì các chi phái Thần đạo khác cũng nhập vào Thần đạo giáo phái để tiện bề hoạt động. Và Như Lai giáo (Tào Động tông) hay giáo đoàn Bản Môn Phật Lưu (Bát Phẩm phái, Nhật Liên tông) trực thuộc các tông phái Phật giáo cũng có thể coi là những tôn giáo mới.

Vài nét về các giáo chủ – Sứ giả của các vị thần và thần sống

Trong số những tôn giáo mới kể trên, thì Như Lai giáo đã được hình thành sớm nhất. Một phụ nữ làm nghề nông ở Owari (Vĩ Trung)⁽¹⁴¹⁾ tên là Kino (1756-1826) đột nhiên bị thần nhập vào những năm Kyōwa (Hương Hòa) thứ 2 (1802), sau đó xưng là Kompira và thuyết những lời răn dạy của Phật Như Lai. Từ đó dần dần đã thu hút được rất nhiều tín đồ. Sau này người ta cho rằng bà và Phật Như Lai là một và tôn kính gọi là Nhất Tôn Như Lai (Itsuson Nyorai).

Cũng giống như trường hợp trên, Thiên lý giáo cũng là tôn giáo do một người phụ nữ bị thần nhập vào mà thành. Bà Nakayama Kimi (1798-1887) vốn là vợ của một địa chủ vùng Yamato (Đại Hòa)⁽¹⁴²⁾. Vào năm Tempō (Thiên Bảo) thứ 9 (1838) vì tự chữa được bệnh đau chân cho con trai trưởng mà khi nhận lễ cầu nguyện của các đạo sĩ Tu nghiệp đạo bà đã được vào vai của người phụ nữ dâng lên thần. Khi đó, đột nhiên bà Kimi bị thần nhập vào người và tuyên bố rằng, “Tướng quân trên trời” đã nhận thân thể của Kimi để làm chôn ngự của thần. Lúc đầu tín ngưỡng này chỉ cầu nguyện an sản (tức mẹ tròn con vuông - ND), nhưng sau đó miếu thờ này lấy tên là Tenrinwau (Thiên Lý Vương Mệnh) và bà Kimi trở thành người truyền đạt ý chỉ của thần thông qua văn bản Ofudesaki.

Như vậy, trong các tôn giáo mới ra đời vào cuối thời Mạc phủ Tokugawa, nhiều khi sứ giả của các vị thần thuyết giảng những điều răn dạy của Thần, Phật. Đây là hình thức Saman giáo đã thấm sâu vào trong dân gian, được người ta thực hiện với mục đích truyền tải ý chỉ của thần, đuổi những hồn ma như là trường hợp hồn của loại cáo chuyên nhập vào người, hoặc trị bệnh. Trong trường hợp của Nhất Tôn Như Lai hay Nakayama Kimi thì thần với sức mạnh siêu phàm hiện lên, răn dạy những điều sâu sắc vượt qua trật tự vốn có trước đây. Khi đó, cũng giống như Nhất Tôn Như Lai hay Nakayama Miki, vị khai tổ của giáo đoàn thường là phụ nữ. Với những người phụ nữ bị ngược đãi trong xã hội bất bình đẳng thì khó có cơ hội được đưa ra những suy nghĩ của mình. Tuy nhiên, khi họ bị dồn đến một trạng thái căng thẳng nhất định và trở thành sứ giả của thần thì có thể gọi là được một thế giới vốn ẩn náu dưới tầng sâu. Như trong trường hợp của Miki, trật tự gia trưởng bị đảo lộn và bà không phải phục tùng người chồng của mình nữa như trước nữa.

Trường hợp của Kim Quang giáo thì có hơi khác. Vị tổ khai sáng là Akazawa Bunji (hay còn gọi là Kawate Bunjirō, 1814-1883), một nông dân ở vùng Bicchū (Bị Trung)⁽¹⁴³⁾. Ông tin vào lời răn dạy của Kim thần mà đã nhập vào một người khác và nguyện sẽ sống theo lời thần dạy. Cuối cùng đã trở thành người truyền tải những lời răn của thần. Bởi vậy, bản thân ông cũng tự xưng là Kim Quang Đại thần và tuyên bố mình là thần sống. Đây có thể coi là một hình thức của Saman giáo. Từ trung kỳ thời Edo có thể thấy những trường hợp người thường trở thành Thần, Phật như đã nêu trên. Cũng giống như Nhất Tôn Như Lai, đây chính là đặc trưng dễ thấy của những tôn giáo mới thời cuối Mạc phủ Tokugawa và có thể nói, đây là hình thức nhân thần mới khác hẳn với các trường hợp con người sau khi chết đi mới trở thành thần trước đó.

Thế giới quan và nhân sinh quan của người bình dân – Trường hợp của Nakayama Miki

Những tôn giáo mới này sinh trong mối quan hệ mật thiết với đời sống của dân chúng vì là nơi để các tín đồ đến xin ý kiến về những việc thiết thực đối với họ như trị bệnh, an sản, mùa màng và cho họ những phương hướng giải quyết đề thông qua đó thu tín đồ về phía mình. Tuy nhiên, không chỉ dừng lại ở đó, trong thời kỳ nhiều biến động là từ cuối thời Mạc phủ Tokugawa đến thời Meiji, tôn giáo này đã đưa ra được thế giới quan và nhân sinh quan của người thường dân khác với tư tưởng của tầng lớp thống trị. Hơn nữa còn đưa ra được những nhận định sâu sắc. Đây cũng có thể gọi là một cách phun trào của cô tầng lắng đọng ở dưới.

Nakayama Kimi có nói: “Các vị thần xuất hiện và thuyết giáo điều gì đó, nên loài người trên thế giới hùng dũng đứng lên tạo mối kết đoàn”. Nghĩa là, các vị thần xuất hiện và thuyết giảng về sự bình đẳng (Byōdō - nguyên văn từ dùng của tác giả) của mọi người. Hơn nữa, bà còn chủ trương rằng các vị thần sẽ cải biến thế giới bằng sức mạnh thần thông của mình. Từ sau thời Meiji bà còn viết: “Cây mọc ở núi cao và cây mọc ở dưới đáy sâu thung lũng, tất cả đều như nhau” (Theo Ofudesaki, Số 3) để ngăn ngừa về hiện tượng phân biệt đối xử giữa các tầng lớp trên dưới trong xã hội mà được ẩn dụ là “núi cao” và “đáy sâu thung lũng”. Hơn nữa, Nakayama Kimi còn cảnh báo về những “núi cao” khi viết: “Từ trước đến nay các núi cao cậy mình, luôn làm những gì mình nghĩ, nhưng từ nay nhật nguyệt đổi thay vì có các vị thần, nên nếu có điều gì bất chước theo được thì cứ làm”. Ở đây bà đã cảnh báo nghiêm khắc về những “núi cao”.

Như vậy, từ lập trường của những người ở “đáy sâu thung lũng”, Kimi đã nói: “Từ nay mọi việc chúng ta nên phó thác vào thần mà sống” (Theo Mikagurauta) và thuyết về việc phó thác cho thần Oyagami, tức vị thần sáng tạo ra thế giới và ngày ngày phụng sự. Hơn nữa còn khuyên người ta sống một cuộc sống đầy nhiệt huyết, “sớm tối làm việc âm âm” (Trích sách đã dẫn). Sau đó, người ta đã thánh hóa ngôi nhà của gia đình Nakayama, nơi các vị thần xuất hiện và sáng tạo ra thế giới, gọi đó là Jiba (Địa trường) và lập đài Cam Lộ⁽¹⁴⁴⁾ để làm đàn thờ cúng với tư cách là trung tâm.

Tâm tư của quần chúng và sự lệch pha với chính quyền quốc gia

Tư tưởng của Kimi đứng trên lập trường của những người nông dân bậc thấp, bậc trung và dựa vào quan điểm bình đẳng trong gia đình để xây dựng nên một thế giới của chủ nghĩa lạc quan. Tuy nhiên, chỉ mới như vậy đã bị coi là nguy hiểm cho công cuộc kiến thiết quốc gia do Thiên hoàng đứng đầu và rất nhiều lần bị cảnh sát vào thăm vấn. Bản thân bà Kimi cũng bị bắt nhiều lần, nhưng vẫn quán triệt tư tưởng của mình mà không hề khuất phục. Vào năm Meiji thứ 19 (1886), ở vào

tuổi 89, bà đã bị giam trong nhà tù giá lạnh trong suốt 15 ngày. Đây chính là nguyên nhân dẫn đến cái chết của bà vào năm sau đó. Sau khi Kimi chết, những người kế thừa đã xóa bỏ yếu tố nguy hiểm trong con mắt của chính quyền quốc gia có trong những lời răn dạy của bà và tìm cách để được công nhận. Nhờ có chủ trương Tôn hoàng ái quốc và góp sức trong Chiến tranh Nhật Nga mà cuối cùng vào năm Meiji thứ 41 (1908) giáo đoàn này đã được công nhận là một phái của Thần đạo giáo phái.

Trong giai đoạn hỗn loạn cuối thời Mạc phủ Tokugawa, những tôn giáo mới xóa bỏ sự cưỡng bức của chính quyền quốc gia và giới cầm quyền, sinh ra trong môi gắn kết chặt chẽ với nhu cầu và trí tuệ của người dân đã bị kiểm duyệt gắt gao trong quá trình xét công nhận là một phái trong Thần đạo giáo phái, bị buộc phải thay đổi những giáo lý khác với yêu cầu của chính quyền quốc gia và bị nắn vào đúng khuôn khổ của quốc gia do Thiên hoàng đứng đầu. Hơn nữa, người ta còn gắn cho các tôn giáo mới này vai trò bổ khuyết cho hệ tư tưởng của quốc gia Thiên hoàng và làm cho những tư tưởng đó thâm nhập vào quần chúng. Điều tương tự cũng xảy ra ở trường hợp Kim Quang giáo. Chỉ có điều ở đây đã chỉ ra rằng, việc các giáo đoàn tôn giáo mới mà đứng đầu là Thiên lý giáo lớn mạnh nhanh chóng và trở thành nơi thu hút sức mạnh có trong dân chúng không phải chỉ do có tư tưởng quốc gia Thiên hoàng.

Những tôn giáo mới và vấn đề giới – Trường hợp của Đại Bản giáo

Sự tuôn trào nguồn năng lượng lớn lao của các tôn giáo mới đi ngược lại với yêu cầu của chính phủ còn tiếp diễn sau cả thời Meiji. Đặc biệt, có thể thấy điều này khi người ta sáng lập nên Đại Bản giáo. Người được coi là ông tổ của Đại Bản giáo là Deguchi Nao (1836-1918) sinh ra tại vùng Tamba và kết hôn với một người thợ xây dựng ở Ayabe (Lăng Bộ)⁽¹⁴⁵⁾, nhưng gia đình phá sản và rơi vào cùng quẫn dẫn đến việc năm Meiji thứ 23 (1890) trở thành sứ giả của thần. Điều này cũng giống như trường hợp của Nakayama Miki. Hơn nữa, bà tự xưng danh là Ushitora-no-Konjin và viết lại những lời thần chỉ trong tập Đầu bút (Fudesaki, tạm dịch nghĩa - ND). Bà chủ trương “Biến đổi ba ngàn thế giới” và qua đó thể hiện rõ tinh thần cải biến xã hội.

Đại Bản giáo có những đặc trưng khác hẳn những tôn giáo mới có từ trước là đã kết hợp với Deguchi Onisaburō (Xuất Khẩu Vương Nhân Tam Lang, 1871-1948), một nhà ngoại cảm tài năng, và đã thành công trong việc kết hợp giữa một cặp sứ giả thần bao gồm một người nam và một người nữ. Nao là Biến tính nam tử (tức thân thể là nữ, nhưng linh hồn là nam), còn Onisaburō là Biến tính nữ nhi (thân thể là nam, nhưng linh hồn là nữ) và tạo ra một mối quan hệ chặt chẽ thống nhất giữa hai người. Sự kết hợp giữa một là nữ giới có tính chất như Saman và một là nam giới có vai trò giải thích cho sự tồn tại đó có thể thấy nhiều ở các tôn giáo mới sau này. Đó là sự kết hợp của Kotani Kimi (Tiểu Cốc Hỷ Mỹ) và Kubo Kakutarō (Cửu Bảo Giác Thái Lang) của Linh hữu hội, Naganuma Myōkō (Trưởng Chiêu Diệu Hiệu) và Niwano Nikkyō (Đình Dã Nhật Kính) của Lập Chính Hiệu Thành hội. Trong bối cảnh của thời kỳ mà chế độ gia trưởng với ưu thế thuộc về người đàn ông vẫn có ảnh hưởng mạnh mẽ thì các tôn giáo mới đã đưa ra được những vấn đề lớn liên quan đến bình đẳng giới.

Chỉ từ những điều như vậy các tôn giáo mới đã không thể đi đúng theo đường hướng của chính quyền quốc gia mong muốn. Dưới sự lãnh đạo của Deguchi Onisaburō, Đại Bản giáo phát triển mạnh mẽ, nhưng sang thời Shōwa đã bị đàn áp đến mức hủy diệt bởi các cách giải thích về thần thoại riêng của giáo đoàn này dẫn đến việc phủ nhận sự tồn tại của Thiên hoàng.

XI.2 TRONG THỜI KỲ HƯỚNG TỚI CHIẾN TRANH

Những tôn giáo quan tâm đến các vấn đề xã hội

Thiên chúa giáo, tôn giáo mới xuất hiện từ thời cận đại đã dốc sức cho sự nghiệp giáo dục và đồng thời còn tăng cường mối quan tâm đối với các vấn đề xã hội nhìn từ góc độ luân lý để từ đó sinh ra những nhà tư tưởng của Chủ nghĩa xã hội. Vào hậu kỳ thời Meiji, khi Chủ nghĩa xã hội bùng phát thì các tín đồ Thiên chúa giáo đã đóng vai trò trung tâm mà tiêu biểu là Kōtoku Shūsui (Hạnh Đức Thu Thủy), Abe Isoo (An Bộ Ky Hùng), Katayama Sen (Bác Sơn Tiềm), Kinoshita Naoe (Mộc Hạ Thượng Giang). Tanaka Shōzō (Điện Trung Chính Tạo), người đã hoạt động tích cực

trong vụ ô nhiễm môi trường xảy ra do việc khai thác đồng ở núi Ashio (Túc Vĩ)⁽¹⁴⁶⁾ cũng là tín đồ Thiên chúa giáo. Các tín đồ Thiên chúa giáo này cũng là những người đứng đầu trong các phong trào giải phóng phụ nữ như Phong trào Phế xướng (Haishō Undō)⁽¹⁴⁷⁾...

Thiên chúa giáo đã tiên phong trong các phong trào xã hội như vậy, nhưng điều trăn trở lớn nhất là làm thế nào để ứng phó với những ý kiến công kích từ lập trường của Chủ nghĩa quốc gia và làm thế nào để các tôn giáo mới, chưa có truyền thống có thể thâm nhập vào một xã hội mà các tôn giáo truyền thống đã có thế lực lớn mạnh. Đây chính là những thí nghiệm lớn để các tôn giáo không có mối liên hệ nào với cổ tảng có thể tồn tại được.

Những người theo Chủ nghĩa nhất thể phân tích một cách duy lý và phủ nhận những giáo lý riêng của Thiên chúa giáo như Tam vị nhất thể hay Tội lỗi nguyên thủy đã được hưởng ứng rộng rãi vì trên thực tế không nhất thiết cần có những giáo lý như vậy người ta cũng có thể hiểu được. Người theo Chủ nghĩa vô giáo hội là Uchimura Kanzō đã có ảnh hưởng đặc biệt lớn tới giới trí thức vì đã tư duy theo lối giản lược hóa và duy lý cho rằng, ở Nhật Bản, đất nước không có truyền thống giáo hội, nên có thể bỏ những nghi lễ, quyền uy vốn có trong Thiên giáo và chỉ cần niềm tin mà thôi. Và Uchimura cũng là một nhà yêu nước nồng nhiệt. Hơn nữa, đã có một cuộc tranh luận xảy ra vào năm Meiji thứ 34-35 (1901-1902) giữa Uemura Masahisa (Thực Thôn Chính Cứu), người đứng trên lập trường của đạo Tin lành chính thống và Ebina Danjō (Hải Lão Danh Đạn Chính), người hầu như công nhận toàn bộ Chủ nghĩa quốc gia theo cách diễn giải tự do của mình. Kết quả là ý kiến của Uemura đã trở thành chủ lưu. Tuy nhiên, vấn đề đối ứng với quá trình Nhật Bản hóa và Chủ nghĩa quốc gia cũng đã để lại những dấu hỏi lớn trong giới Thiên chúa giáo sau này.

Nếu so sánh với Thiên chúa giáo thì không thể nói hoạt động xã hội của giới Phật giáo là phát triển. Trong bối cảnh đó, Hội Phật giáo thanh đồ đồng chí đã được kết nạp vào năm Meiji thứ 33 (1900) mà đứng đầu là Sakaino Kōyō (Cảnh Dã Hoàng Dương) và Takashima Beihō (Cao Đảo Mễ Phong). Họ đã cho ra tạp chí Tân Phật giáo, phê phán sự lạc quan trong Chủ nghĩa tinh thần của Kiyozawa Manshi và mở rộng mối quan tâm đến các vấn đề xã hội. Khi xảy ra Sự kiện Đại nghịch (Taigyaku Jiken)⁽¹⁴⁸⁾ các nhà sư như Uchiyama Gudō (Nội Sơn Ngu Đòng) hay Takagi Kenmyō (Cao Mộc Hiền Minh) đã liên kết và tạo ra phản ứng xã hội mạnh mẽ, nhưng Chủ nghĩa xã hội Phật giáo không phát triển mạnh như Thiên chúa giáo.

Hướng đến Bản ngã mang tính cận đại

Kết thúc thời Meiji và chuyển sang thời Taishō, trong bối cảnh xã hội tương đối ổn định thì Phong trào dân chủ Taishō đã được hình thành và tạo nên một không khí tự do trong xã hội. Như người ta vẫn hay nói về Chủ nghĩa giáo dưỡng Taishō, việc đề cao sự tự giác và trình độ giáo dục của cá nhân hay việc xác lập một cá thể mang tính cận đại đã trở thành một vấn đề lớn. Điều này đã được thừa hưởng từ các nhà tư tưởng hậu kỳ thời Meiji như Kiyozawa Manshi, Takayama Chogyū (Cao Sơn Xư Ngưu), Tsunashima Ryōsen. Cuối thời Meiji, Nietzsche⁽¹⁴⁹⁾ đã được giới thiệu ở Nhật Bản và tư tưởng của ông đã trở thành một trào lưu trong xã hội, ảnh hưởng lớn đến các trí thức sau này. Đây là một triết gia đã đưa ra được những cách vượt qua thời kỳ không lối thoát của thời cận đại ở Châu Âu, nhưng ở Nhật Bản lại được tiếp nhận ở tư tưởng xác lập bản ngã cận đại.

Đại diện có thể kể đến của phong trào này là Takashima Chogyū (1871-1902). Khởi đầu Chogyū đã lấy tạp chí đứng trên lập trường của Chủ nghĩa quốc gia có tên là Taiyō (Thái Dương) để triển khai lý luận của mình, nhưng do bị lao phổi nên phải từ bỏ giấc mộng lưu học và bắt đầu suy ngẫm về nội tâm của mình. Vào năm Meiji thứ 34 (1901) ông đã chủ trương Chủ nghĩa cá nhân. Chủ nghĩa cá nhân của Chogyū là Chủ nghĩa bản năng mưu cầu sự thỏa mãn về bản năng của mỗi con người và gắn điều đó với lý luận của Nietzsche. Đây chính là chủ trương công nhận bản năng mang tính dục của con người từng bị kìm nén, đối lập hẳn với Chủ nghĩa khắc khổ trong Thiên chúa giáo đã có ảnh hưởng lớn trong giới trí thức. Chủ nghĩa luân lý Thiên chúa giáo của những người như Uchimura là tư tưởng có quan hệ với luân lý Nho giáo của giới võ sĩ. Điều này đã được biết đến qua Nito Beinazō, một tín đồ Thiên chúa giáo có phổ hoạt động rộng khắp trên các nước và là tác giả của bộ Võ sĩ đạo (Bushido, 1899). Chủ nghĩa bản năng của Chogyū đã phê phán điều

đó và mưu cầu việc giải phóng bản ngã để có thể tự do ra khỏi những kìm kẹp mang tính phong kiến. Tư tưởng này đã được kế thừa trong phái Shirakaba-ha (Bạch Hoa Phái)⁽¹⁵⁰⁾ thời Taishō thông qua Chủ nghĩa tự nhiên. Tuy nhiên, sau đó Chogyū đọc Tông môn chi duy tân (Shūmon-no-Ishin) của Tanaka Chigaku (Điền Trung Trí Học)⁽¹⁵¹⁾ và cảm kích trước tư tưởng đó nên đã chuyển sang Chủ nghĩa Nhật Liên.

Giới tư tưởng và văn sĩ thời Taishō chủ trương giải phóng bản ngã, nhìn nhận điều đó đồng nhất với sự sống trong vũ trụ và có xu hướng khẳng định toàn diện bản ngã đó. Người ta gọi đây là Chủ nghĩa sinh mệnh Taishō. Ở đây có ảnh hưởng lớn của triết học hải ngoại như Bergson⁽¹⁵²⁾. Đồng thời, về tư tưởng ở trong nước thì tác phẩm Nghiên cứu về tính thiện (Zen-no-Kenkyū) của Nishida Kitarō (Tây Điền Kỳ Đa Lang, 1870-1945) đã có ảnh hưởng quyết định. Cùng với việc trải nghiệm thiên định, Nishida đã chịu ảnh hưởng của các triết gia như Bergson hay William James⁽¹⁵³⁾ và đưa ra lý luận về trải nghiệm thuần túy. Lý luận trải nghiệm thuần túy của Nishida đã đặt kinh nghiệm chưa được khái niệm hóa và không phân chia chủ-khách làm cội nguồn để xây dựng nên lý luận mang tính triết học. Đồng thời, ông còn coi trọng trải nghiệm và tu hành tôn giáo để thực hiện những trải nghiệm đó với tư cách là khái niệm Thiện tối cao để làm nên nhân cách cá nhân. Ở đây ông đã để lại một vấn đề là không đề cập một cách đích xác về việc con người sẽ gặp gỡ với người khác mình thông qua tâm điểm là hành động quán triệt thực hiện nhân cách của mình. Triết gia Nishida có chịu ảnh hưởng lớn từ người bạn thân là nhà tư tưởng của đạo Thiên Suzuki Daisetsu (Linh Mộc Đại Chuyết), nhưng Daisetsu thì ở Mỹ trong một thời gian dài, truyền bá đạo Thiên khắp các nước Âu Mỹ và đã làm cho Thiên gần gũi hơn với tầng lớp trí thức thông qua việc diễn giải trên quan điểm cận đại mà ông đã hấp thu được ở nước ngoài.

Mưu cầu cộng đồng lý tưởng

Vào thời Taishō, dưới ảnh hưởng của những lý tưởng trên, mỗi quan tâm về sự tu luyện có tính chất tôn giáo cao hơn là trào lưu của Chủ nghĩa sinh mệnh hay Chủ nghĩa nhân cách. Đây không phải đơn thuần là lý luận mà là phong trào vừa mang tính chất lý tưởng vừa mang tính chất thực tiễn hướng tới việc tạo ra một cộng đồng tôn giáo lý tưởng. Trong đó tiêu biểu phải kể đến là Muga-en (Vô Ngã uyển) của Itō Shōshin (Y Đăng Chứng Tín) và Ittō-en (Nhất Đăng uyển) của Nishida Tenkō (Tây Điền Thiên Hương). Itō Shōshin vốn xuất thân từ phái Ōtani của Tịnh thổ chân tông, nhưng sau đó thoát lui khỏi tông phái này và mở Muga-en, thuyết về Vô ngã ái. Tư tưởng của ông đã được những nhà kinh tế học như Kawakami Hajime (Hà Thượng Triệu) hưởng ứng và tham gia hoạt động. Mặc dù cộng đồng này đã bị đóng cửa khi hoạt động chưa đầy một năm, nhưng sau đó họ vẫn thực hiện cuộc vận động này nhiều lần. Nishida Tenkō (1872-1968) hướng đến một cộng đồng nơi người ta có thể cạnh tranh và sinh tồn bình đẳng tuyệt đối, không dựa vào một tôn giáo đặc định nào. Vì thế, ông đã mở Ittō-en vào năm Meiji thứ 38. Cộng đồng này đã nhận được sự ủng hộ của tầng lớp trung lưu và giới cầm quyền, những người lo sợ sự phát triển mạnh mẽ của Chủ nghĩa xã hội và phong trào lao động. Sau đó, vào đầu thời Shōwa, Ittō-en đã phát triển mạnh mẽ. Tuy nhiên, cả Itō Shōshin và Nishida Tenkō đều dần dần nghiêng về Chủ nghĩa quốc gia và chạy theo việc cổ vũ cho chiến tranh. Musa-no-Kōji Saneatsu (Vũ Gia Tiểu Lộ Thực Đốc) vào năm Taishō thứ 7 (1918) cũng mở cuộc vận động xây dựng “làng mới” và có nhiều đặc điểm giống với Ittō-en.

Như vậy, phong trào tôn giáo tiềm ẩn những khả năng mới đã diễn ra tập trung vào thời Taishō. Vào thời này, trong sự ổn định và hòa bình bề nổi, sự chênh lệch giàu nghèo trong xã hội càng trở thành vấn đề và người ta đã tiến quân sang phía lục địa vào Đại chiến thế giới I. Luật bầu cử phổ thông đã được thực hiện với tư cách là thành quả của phong trào Dân chủ Taishō diễn ra vào năm Taishō thứ 14 (1925), tức là cuối thời Taishō, sau khi trải qua trận Đại động đất Kantō (Kantō Daishinsai, 1923). Luật này sau đó được thay thế bằng Luật duy trì trị an và tiến thẳng sang thời kỳ của Chủ nghĩa quốc gia và chiến tranh thời Shōwa. Trong chuyên biên đó, tôn giáo cũng a dua theo và tất cả bị cuốn vào trong cỗ tăng do Chủ nghĩa Thiên hoàng hư cấu nên.

Quốc thể và sự hợp tác chiến tranh của những nhà hoạt động tôn giáo

Thời kỳ đầu Shōwa chính là thời kỳ thử thách khắc nghiệt đối với lĩnh vực văn hóa nói chung

và tôn giáo nói riêng. Đặc biệt Thiên chúa giáo đã phải trực diện với vấn đề nan giải là đối ứng thế nào với Thần đạo quốc gia. Vào năm Shōwa thứ 7 (1932) sự kiện sinh viên Đại học Jōchi (Thượng Trí)⁽¹⁵⁴⁾ phản đối việc thăm viếng Đền thờ Yasukuni (Tĩnh Quốc)⁽¹⁵⁵⁾ đã trở thành một vấn đề lớn. Từ lập trường Thần xã phi tôn giáo, Chính phủ đã chủ trương việc thăm viếng đền thờ Yasukuni không phải là một hành động mang tính tôn giáo. Và Thiên chúa giáo cũng đã thỏa hiệp với điều này.

Trong giới Phật giáo thì có các phong trào như vào năm Shōwa thứ 5 (1930) Senoo Girō (Muội Vĩ Nghĩa Lang, 1889-1961) đã liên kết với Thanh niên đồng minh của Tân hưng Phật giáo (Shinkō Bukkyō), đẩy lên phong trào chống Phát xít vào năm Shōwa 12 (1937), nhưng bị giải tán bởi Luật duy trì trị an. Ngoài ra không còn phong trào nào nổi bật, mà ngược lại họ đã theo hướng hợp tác chiến tranh. Các hành động chứng tỏ rõ ràng về sự hợp tác chiến tranh là Tịnh thổ chân tông đã đưa ra giáo lý thời chiến nhìn nhận Thiên hoàng và Phật A-di-đà là một và Thiên tông cũng có quan hệ mật thiết với quân đội. Đây không chỉ đơn giản là ở mức độ hợp tác mà còn tích cực nhất thể hóa với chính quyền quốc gia. Và cuối cùng tất cả giới tôn giáo và hoạt động của người dân đều bị cuốn theo quyền uy của Thiên hoàng.

Khái niệm Quốc thể mà vị trí đỉnh điểm thuộc về Thiên hoàng “Vạn thế nhất hệ” đã được đưa ra trong lịch sử “phát hiện” cổ tảng từ cuối thời Edo và sang đến thời cận đại thì đã được đúc kết trong Hiến pháp rằng: “Không được phạm vào Thiên hoàng bởi đó là thần thánh”. Tư tưởng này phát triển đến cao độ vào thời kỳ Phát xít Shōwa. Tuy nhiên, để khái niệm đó thấm sâu vào từng góc ngách của xã hội thì đơn giản không chỉ có sự cưỡng chế của quyền lực, mà phải nghĩ đến cả nền tảng dân chúng, những người hưởng ứng và tung hô.

Có thể nói, cuốn Những ý nghĩa cơ bản của Quốc thể (Kokutai-no-hongi, tạm dịch - ND) là thành quả cao nhất của việc hư cấu nên hình tượng cổ tảng vào thời cận đại. Ở đó, dựa trên tinh thần Hòa, người ta đã lý tưởng hóa Quốc thể Nhật Bản, nơi mà các vị thần và con người, con người và thiên nhiên và toàn thể quốc dân đều chung sống hòa hợp. Việc phổ biến tinh thần đó ra thế giới chính là sứ mệnh của người Nhật. Ở đó, người ta ví bản thân quốc thể là một gia đình và gọi là “Nhất đại gia tộc quốc gia” và gắn kết quốc gia với tư cách là gia đình gân gũi nhất. Bằng việc làm này, một cơ cấu đã được Chủ nghĩa Phát xít Nhật Bản khéo léo tạo nên và thu hút toàn bộ nhiệt tình của người dân vào chính quyền quốc gia. Giới tôn giáo như Phật giáo cũng lại bị gán cho vai trò trong đó và bị thống hợp mà không hề có phản ứng chống đối nào.

Chủ nghĩa Nhật Liên và Chủ nghĩa Phát xít

Trong xu hướng hoạt động của các tôn giáo, điều đáng chú ý nhất là các phái thuộc Chủ nghĩa Nhật Liên. Các hội vốn theo Chủ nghĩa Nhật Liên như Quốc trụ hội của Tanaka Chigaku đã có xu hướng gắn kết với Chủ nghĩa quốc gia, nhưng Inoue Nisshō (Tĩnh Thượng Nhật Chiêu), người lãnh đạo Sự kiện Huyết minh đoàn (1932)⁽¹⁵⁶⁾, Kita Ikki (Bắc Nhất Huy) liên đới với Sự kiện 26 tháng 2 (1936)⁽¹⁵⁷⁾ và bị xử tử, Ishihara Kanji (Thạch Nguyên Hoàn Nhĩ), người đã trở tài thao lược trong việc kiến thiết Mãn Châu với tư cách là Tham mưu của quân Quan Đông (Kantō-gun) đều là những người theo Chủ nghĩa Nhật Liên. Chính tư chất của một nhà tiên tri ở Nhật Liên và tính chất hoạt động không gây nên đàn áp bạo lực đã kêu gọi được sự cộng cảm của những người theo Chủ nghĩa siêu quốc gia đang trần trở về khủng hoảng của thời đại.

Tuy nhiên, Chủ nghĩa Nhật Liên hay sự sùng tín đối với Pháp Hoa kinh đều không chi liên quan đến khuynh hướng hoạt động của cánh hữu. Senoo Girō, người mà chúng tôi đã đề cập ở phần trước là một tín đồ của Nhật Liên, nhưng lại đứng trên lập trường chống Phát xít. Tuy nhiên, nhà văn, nhà thơ Miyazawa Kenji (Cung Trạch Hiền Trị) mặc dù không liên quan gì đến chính trị, nhưng do cảm kích trước vũ trụ quan lớn lao của kinh Pháp Hoa mà đã triển khai tư tưởng này trong các tập thơ và truyện thiếu nhi. Uchimura Kanzō, một tín đồ của đạo Thiên chúa cũng đã đề cập đến Nhật Liên trong cuốn Người Nhật tiêu biểu và khi nói đến Nhật Liên thì việc gắn với Chủ nghĩa Quốc gia chỉ là một sự nhất thời mà thôi.

Còn một điều nữa liên quan đến kinh Pháp hoa và tín ngưỡng Nhật Liên là nhiều tôn giáo mới

bắt nguồn từ Phật giáo thoát ra khỏi trào lưu này. Ngay từ cuối thời Mạc phủ Tokugawa, Nagamatsu Nisen (hay còn gọi là Nagamatsu Seifū) đã lập nên giáo đoàn Bản môn Phật lập giảng (Honmon Butsuryū-kō) và bắt đầu tiến hành những hoạt động vượt ra khỏi những tông phái đã có từ trước. Tanaka Chigaku lúc đầu cũng xuất gia, nhưng sau đó hoàn tục và làm dậy lên phong trào Chủ nghĩa Nhật Liên với tư cách là Phong trào theo Chủ nghĩa tại gia, gần giống như một tôn giáo mới.

Ở đây có thể đề cập đến Linh hữu hội với tư cách là tôn giáo mới theo dòng Pháp Hoa. Trong tín ngưỡng Pháp hoa có một phả hệ những người tu hành khổ hạnh mà người ta gọi là Jikei-sha (Tri kinh giả). Tín ngưỡng này cũng có những chỗ dễ hỗn dung với Saman giáo bản địa. Tín ngưỡng Pháp hoa của Kita Ikki cũng theo khuynh hướng này. Linh hữu hội cũng theo phả hệ đó, nhưng với sự kết hợp giữa Kotani Kimi và Kubo Kadotarō, họ đã thuyết giảng về việc thờ cúng tổ tiên theo Chủ nghĩa tại gia và đã phát triển mạnh từ đầu thời Shōwa đến thời kỳ Thế chiến II. Tín ngưỡng này đã được hưởng ứng chủ yếu bởi những người sống cuộc sống bất an ở thành thị trong bối cảnh chế độ gia đình truyền thống tan vỡ. Vào thập kỷ 10 của niên hiệu Showa (tức khoảng từ 1935-1944, ND) từ Linh hữu hội người ta phân tách ra thành Hiếu đạo hội (Sau này trở thành Giáo đoàn Hiếu đạo) và Lập chính hiệu thành hội, sau đó đã phát triển lên thành tôn giáo mới theo dòng Pháp hoa.

Những cuộc đàn áp tôn giáo thời chiến

Hội nghiên cứu Sōka Kyōiku Gakkai (Sáng Giá giáo dục học hội) của Makiguchi Tsunesaburō (Mục Khẩu Thường Tam Lang, 1871-1944), tức tiền thân của Sōka Gakkai (Sáng Giá học hội), đứng trên tín ngưỡng Nhật Liên và tập hợp được những người tu hành tại gia của phái Nhật Liên chính thống. Người ta đã lấy năm Shōwa thứ 5 (1930), tức năm xuất bản Quyển 1 bộ sách Sáng Giá giáo dục học thể hệ (Sōka Kyōikugaku Taikai) của Makiguchi, một nhà giáo dục, làm năm sáng lập Hội. Phái Nhật Liên chính thống do dòng Phú Sĩ môn của Nikkō (Nhật Hưng), một đệ tử của Nhật Liên lập nên và ngay trong Nhật Liên tông thì phái này cũng có một vị trí đặc biệt, khác hẳn với các phái khác. Tuy nhiên Makiguchi và đệ tử của ông là Toda Jōsei (Hộ Điền Thành Thánh, 1900-1958), người đã trở thành Hội trưởng thứ 2 của Sōka Gakkai lại đứng trên lập trường bài xích các chi phái khác trong Nhật Liên chính thống, nên đã đốt lá bùa (gọi là Taima) của Thần cung Ise và bị bắt vào năm Shōwa thứ 18 (1943). Bản thân Makiguchi thì bị tử hình.

Cuộc đàn áp tôn giáo lớn nhất thời chiến là cuộc đàn áp đối với Đại Bản giáo. Trong Đại Bản giáo, sau cái chết của Deguchi Nao thì thế lực của Onisaburō ngày càng lên cao và đã theo dết những thần thoại về thế giới tâm linh hoành tráng trong bộ Linh giới vật ngữ (Reikai Monogatari, 1921-1935), đặc biệt là việc thay đổi kết cấu câu chuyện đã được thời đại khủng hoảng đó tiếp nhận. Một mặt họ đứng trên Chủ nghĩa Thiên hoàng mạnh mẽ, một thời kỳ còn đổi tên giáo đoàn thành Hoàng Đạo Đại Bản, nhưng một mặt lại đứng trên lập trường quốc tế và tiến sang Mãn Châu. Ngay trong quân đội cũng rất nhiều người ủng hộ họ. Tuy nhiên, việc giải thích này về thần thoại gắn với sự phủ định chế độ Thiên hoàng, nên đã bị đàn áp trong hai lần vào năm Taishō thứ 9 (1920) và năm Shōwa thứ 10 (1935) vì tội bất kính. Đặc biệt cuộc đàn áp lần thứ hai được thực hiện khá triệt để. Khoảng gần 1000 cán bộ của giáo đoàn bị bắt và bản thân trụ sở chính bị phá sạch. Onisaburō thì bị quản thúc từ năm Shōwa 17 (1942) và được cho là vô tội sau khi Nhật Bản bại chiến, nhưng ông không thể phục hồi lại thế lực như những năm trước được nữa. Cùng với Linh hữu hội, Đại Bản giáo đã hoàn thành vai trò của mình trong khi các tôn giáo mới mạnh nha vào thời Shōwa để từ đó xuất hiện những nhà lãnh đạo mới như Okada Shigeyoshi của Sekai Kyūsei-kyō (Thế giới cứu thế giáo) hay Taniguchi Masaharu của Seichō-no-ie (Tạm dịch là Ngôi nhà của sự sinh trưởng).

CHƯƠNG 12: Tôn giáo Nhật Bản hiện nay

XII.1 SỰ HUNG VONG CỦA TÔN GIÁO THỜI HẬU CHIẾN

Bại chiến và sự giải thể của Thần đạo quốc gia

Năm Shōwa thứ 20 (1945), Nhật Bản đã kiệt sức và lại bị bồi thêm hai quả bom nguyên tử xuống Hiroshima và Nagasaki, nên đành chấp nhận đầu hàng. Điều này có ý nghĩa là Chủ nghĩa Thiên hoàng sụp đổ và quan niệm về giá trị trong xã hội bị đảo ngược hoàn toàn. Từ khía cạnh tôn giáo, có thể thấy chế độ Thần đạo quốc gia bị tan vỡ. Điều này được thực hiện bởi Chỉ dụ Thần đạo (hay còn gọi là Lệnh xóa bỏ Thần đạo quốc gia) ra đời ngày 15 tháng 12 năm Nhật Bản bại trận của Tổng tư lệnh Quân đội liên hợp (GHQ). Chỉ dụ đặt ra mục tiêu là “Giải phóng người dân Nhật Bản khỏi sự cưỡng bức (trực tiếp hoặc gián tiếp) của các tín ngưỡng, tôn giáo đối với các tôn giáo hay tế tự do nhà nước chỉ định” với ý đồ “tách tôn giáo khỏi chính quyền quốc gia”. Theo đó, Thần đạo quốc gia, tức “một phái của Thần đạo mà được phân biệt bởi các lễ tế tự mang tính quốc gia và phi tôn giáo” (từ Thần đạo quốc gia đã được định nghĩa rõ ràng trong Lệnh này), sẽ bị xóa bỏ. Theo đó, Thần kỳ viện, tức cơ quan quản lý hành chính đối với các đền thờ Thần đạo mới được thành lập vào năm Shōwa 15 (1940), bị xóa bỏ vào năm Shōwa 21 (1946), còn các đền thờ Thần đạo thì biến thành các cơ sở tôn giáo trực thuộc Jinja Honchō (Thần xã bản sảnh), tức tổ chức pháp nhân tôn giáo tư nhân.

Trong Điều 12 của Hiến pháp Nhật Bản chế định năm Shōwa thứ 21 có quy định: “Tự do tín ngưỡng được bảo đảm cho bất cứ ai. Tổ chức tôn giáo cũng được nhận đặc quyền của chính phủ, nhưng không được sử dụng quyền lực chính trị. (2) Không ai bị cưỡng chế trong các hành vi tôn giáo, tế lễ, nghi thức và khi tham gia các lễ hội khác. (3) Chính phủ và các cơ quan nhà nước không được tiến hành giáo dục tôn giáo hoặc các hoạt động tôn giáo khác”. Theo đó, quyền tự do tín ngưỡng được đảm bảo, nhưng việc quy định chặt chẽ đối với sự cưỡng chế của nhà nước khác hẳn với Hiến pháp Meiji là do có lịch sử liên quan đến Thần đạo quốc gia trước đây.

Những vấn đề chưa được bỏ khuyết về chiến tranh và tôn giáo

Tuy nhiên, đây chỉ là sự cải cách một cách cưỡng chế từ bên ngoài, mà không phải là do sự tự giác, tự xét lại của giới Thần đạo. Vì thế, những vấn đề liên quan đến Thần đạo vẫn còn kéo dài mãi về sau này. Cũng có ý kiến như Orikuchi Shinobu (Chiết Khẩu Tín Phu)⁽¹⁵⁸⁾ đề cập đến cải cách trên một cách tích cực với ý nghĩa là cơ hội tốt để Thần đạo “luân hồi” trở lại đúng là một tôn giáo, nhưng số đó rất ít, còn đa phần giới Thần đạo đều hoài niệm về thời tiền chiến và cầu mong có cơ hội phục cổ. Mặt khác, về phía giới Phật giáo thì như Suzuki Daisetsu đã công kích rằng, tất cả trách nhiệm chiến tranh là thuộc về Thần đạo, lý luận phê phán và một mục coi Thần đạo là “ác nhân” xuất hiện khá nổi bật. Tuy vậy, do những vấn đề về Thần đạo được cho là cấm kỵ và tình hình nghiên cứu một cách khoa học tiến hành chậm, nên vẫn còn tồn đọng nhiều vấn đề chưa được giải quyết một cách thỏa đáng.

Đặc biệt, thay vào lý luận Thần đạo phi tôn giáo thời tiền chiến, thời kỳ này người ta tranh luận về sự khác nhau giữa những nghi lễ mang tính tôn giáo của Thần đạo với những phong tục được thực hiện như những tập quán sinh hoạt hàng ngày. Do sự phân biệt này không dễ dàng nên đã nảy sinh nhiều trường hợp không thể đoán định giới hạn đến đâu là tôn giáo. Chẳng hạn, lý luận về việc các tổ chức công cộng dùng quỹ công để chi tiêu cho các nghi lễ như lễ trún đất có đúng hay không cũng đã được đưa ra tòa án. Đây không chỉ đơn thuần là vấn đề luật pháp mà là việc cần hiểu khái niệm tôn giáo được du nhập từ Âu Mỹ vào như thế nào và đòi hỏi nhìn nhận lại khái niệm này.

Hơn nữa, về trường hợp đền thờ Yasukuni thì mặc dù sau bại chiến mối quan hệ với chính quyền quốc gia đã bị cắt đứt, nhưng danh sách những người chết trận vẫn được gửi liên tục từ Bộ y tế và phúc lợi công cộng (Kōsei-shō) đến đền thờ Yasukuni, nghĩa là mối quan hệ với chính quyền

quốc gia vẫn được duy trì. Trong một thời kỳ còn xuất hiện cuộc vận động quốc hữu hóa đền thờ này, nhưng với Hiến pháp hiện hành thì rõ ràng điều này là không thể. Tuy nhiên, đối lại những cuộc viếng thăm của thủ tướng lại rất được chú ý. Hơn nữa, để tránh sự phản đối từ nước ngoài, cũng có ý kiến cho rằng nên xây dựng một nơi tưởng niệm những người hy sinh trong chiến tranh khác ngoài đền thờ Yasukuni, nghĩa là những tranh luận vẫn còn kéo dài cho đến tận hôm nay.

Như vậy, vấn đề chiến tranh và tôn giáo vẫn đang kéo dài dưới nhiều hình thức cho đến tận ngày nay. Lý luận về trách nhiệm chiến tranh của mỗi tôn giáo vẫn chưa thể nói là đã được làm rõ. Những vấn đề như đền thờ Yasukuni có lẽ còn nhiều điều cần giải quyết. Việc truy cứu trách nhiệm chiến tranh của các nước đối với Nhật Bản ngày càng tăng đã chỉ rõ rằng chúng ta không thể quên vấn đề chiến tranh như là một quá khứ đã qua. Ngày nay, cùng với chiến tranh chúng ta còn phải mở xẻ vấn đề vào thời hậu chiến sẽ phải phân xét các hành động thời chiến như thế nào hoặc vấn đề về những sự đứt quãng cũng như liên tục giữa thời chiến và hậu chiến. Nghĩa là, đồng thời với trách nhiệm thời chiến chúng ta còn phải mở xẻ đến cả trách nhiệm thời hậu chiến.

Thời khắc bùng nổ của các vị thần

Như vậy, sau chiến tranh những điều cưỡng bức trước đó đã được gỡ bỏ, tự do tôn giáo được xác lập và những tôn giáo đã có từ trước như Phật giáo, Thiên chúa giáo có thể quay trở lại những hoạt động của mình. Trong đó cũng có những trường hợp đi đầu trong phong trào vận động hòa bình một cách tích cực như chùa Nipponzan Myōhōji (Nhật Bản sơn Diệu Pháp tự) do Fujii Nittatsu (Đảng Tinh Nhật Đạt, 1885-1985) đứng đầu. Tuy nhiên, có thể thấy những hoạt động thăng hoa ở các phái tôn giáo mới nhiều hơn là Phật giáo. Tôn giáo mới đã phản ánh sự bất an của con người trong sự biến động của thời đại, nên những tôn giáo này đã tranh đua để mở rộng thế lực. Vì vậy ở đây chúng tôi xin gọi là “Thời khắc bùng nổ của các vị thần”. Trong bối cảnh này, nhiều tôn giáo mới được hình thành trước chiến tranh đã triển khai lại các hoạt động của mình, nhưng cũng có cả những tôn giáo mới hơn được hình thành. Đặc biệt thu hút tai mắt thiên hạ nhất phải kể đến Thiên chiếu hoàng đại thần cung giáo (Tenshōkō Taijingu-kyō) mà người ta thường gọi là Odoru Shūkyō (tạm dịch là Tôn giáo nhảy múa - ND). Đây là tôn giáo do Kitamura Sayo (1900-1967), người xuất thân từ tỉnh Yamaguchi lập nên. Cách thuyết pháp phủ định những quyền uy vốn có một cách hùng hồn và điệu múa quên mình của các tín đồ đã trở thành đề tài thích hợp cho giới báo chí.

Tuy nhiên, trong bối cảnh những phong trào công nhân và phong trào sinh viên tiến bộ đang phát triển mạnh mẽ thì giới tôn giáo lại không được đánh giá cao và ít được bàn đến một cách chính diện trong các luận thuyết của giới trí thức. Hơn nữa, Chủ nghĩa Marx có ảnh hưởng lớn sau chiến tranh cũng đứng trên quan điểm duy vật và vô thần để phê phán tôn giáo Không ít trí thức có tình cảm gần gũi với Thiên chúa giáo hay Đạo Tin lành, nhưng ở đó không thể bỏ qua ảnh hưởng của Max Weber, người đã dẫn dắt các ngành khoa học xã hội sau chiến tranh. Trong tác phẩm *Nền đạo đức Tin lành và tinh thần của chủ nghĩa tư bản*, Max Weber đã chỉ ra được nguồn gốc tinh thần của chủ nghĩa tư bản cận đại trong luân lý, đạo đức của Đạo Tin lành và điều này đã kêu gọi được sự cộng cảm của Phái tiến bộ sau chiến tranh mà đang hướng tới cấu trúc xã hội cận đại một cách duy lý. Vì vậy, nói đến tôn giáo là người ta lấy Đạo Tin lành làm quy phạm và tôn giáo truyền thống không còn sức hút nữa. Hơn nữa, các tôn giáo mới được gọi là Tân hưng tôn giáo (Shinkō Shūkyō) và thường bị miệt thị. Trong “thời khắc bùng nổ của các vị thần”, người ta thường thấy những nghi lễ kỳ quái trong các tôn giáo mới và còn không ít những scandal, những vụ phạm pháp, nên giới truyền thông sử dụng những tin tức đó chỉ làm sao để gây giật gân, chứ tôn giáo không hẳn được coi là đối tượng nghị luận nghiêm túc.

Thực nghiệm mang tên Sōka Gakkai

Trong bối cảnh đó, điểm nổi bật nhất sau chiến tranh là Sōka Gakkai. Sau khi Makiguchi Tsunesaburō mất, người có vai trò trung tâm trong Sōka Gakkai là Hội trưởng thứ hai Toda Jōsei đã tăng được số lượng tín đồ nhanh chóng trong những người có thu nhập thấp ở thành thị thông qua những buổi thuyết pháp Shakubuku (Chiết phục). Sau Toda, người trở thành Hội trưởng thứ ba vào năm Shōwa thứ 35 (1960) là Ikeda Taisaku (Tri Điền Đại Tác) và đã đưa tới sự phát triển mạnh mẽ cho Sōka Gakkai bởi tính thần thánh lớn lao của mình. Trong Nhật Liên tông có 2 cách

thuyết pháp. Một là Shōju (Nhiếp thụ), tức là khi truyền giáo sẽ tôn trọng quan điểm của đối phương để dẫn dụ một cách ôn hòa và cách còn lại gọi là Shakubuku, tức là không cần xem đối phương có thái độ như thế nào mà cứ truyền đạt thẳng những suy nghĩ của mình để thuyết phục đối phương. Sōka Gakkai đã chọn phương pháp Shakubuku. Hơn nữa, việc họ đứng trên lập trường của Chủ nghĩa hiện thế và cho rằng kết quả của niềm tin đó sẽ thể hiện ngay trong hiện thế cũng là lý do để có thể thu được nhiều tín đồ hơn. Tuy nhiên, tinh thần Shakubuku lại làm nảy sinh mối hiềm khích của các giáo đoàn vốn có trước kia và lại bị cả xã hội lên án, nên cuối cùng họ đã phải thu gọn hoạt động Shakubuku.

Một biểu hiện của tinh thần Shakubuku là Sōka Gakkai còn có quan tâm sâu sắc đến chính trị. Vào năm 1946 họ đã kết thành nên đảng Kōmei-tō (Công Minh đảng), gia nhập chính giới với mục đích cải biến toàn bộ người dân Nhật Bản theo tín ngưỡng Pháp Hoa và lập giới đàn quốc gia. Giới đàn quốc gia nghĩa là nơi đặt tượng Phật chính biểu tượng cho tín ngưỡng Pháp Hoa, sau đó nhà nước sẽ vận hành việc tụng niệm và quốc giáo hóa tín ngưỡng này. Đây là điều mà thời tiền chiến Hội Quốc trụ của Tanaka Chigaku đã đề cập đến một cách mạnh mẽ. Đảng Kōmei-tō thì đã triển khai hoạt động một cách suôn sẻ, nhưng Giới đàn quốc gia lại không duy trì được đến cùng, nên năm 1970 đã xóa bỏ những luận thuyết về Giới đàn quốc gia, đồng thời làm rõ chính giáo phân ly giữa Sōka Gakkai và Kōmei-tō. Tuy nhiên, lực lượng ủng hộ chính là Sōka Gakkai thì vẫn không thay đổi. Việc một tổ chức tôn giáo nắm chính đảng lớn, trở thành một chính đảng trong chính quyền và có ảnh hưởng đến cả nền chính trị quốc gia là điều có một không hai ở Nhật Bản. Mối quan hệ giữa Sōka Gakkai và Kōmei-tō là một thử nghiệm lớn về sự kết hợp giữa chính trị và tôn giáo ở Nhật Bản.

Tuy nhiên, Sōka Gakkai vốn là một tổ chức của các tín đồ tại gia thuộc phái Nhật Liên chính thống, nhưng sự đối lập với Nhật Liên chính thống ngày càng căng thẳng, nên vào năm 1991 Nhật Liên chính thống đã khai trừ Sōka Gakkai và quan hệ giữa hai bên bị cắt đứt. Sau đó, Sōka Gakkai đã tái cấu trúc từ một tổ chức tín ngưỡng của Phật giáo truyền thống sang thành một tôn giáo mới. Hơn nữa, Sōka Gakkai International (viết tắt là SGI) còn phát triển mạnh mẽ ở nước ngoài và bị coi là nguy hiểm với tư cách là một giáo đoàn quá khích. Nhưng dù sao đi chăng nữa Sōka Gakkai cũng là một tôn giáo đã mở ra mặt trận mới cho tôn giáo Nhật Bản.

Làn sóng sau Sự kiện Oumu Shinri-kyō

Thập kỷ 1960 với sự lan tràn của phong trào sinh viên cuối cùng cũng qua đi. Phong trào đấu tranh liên kết giữa các trường đại học (Zenkyōtō) đã xảy ra vào khoảng năm 1970. Sau khi phong trào này tan rã, phong trào chính trị theo phía cánh tả khủng hoảng nặng nề. Hậu duệ của cánh tả đã biến thành phái quá khích Rengō Sekigun (Liên hợp xích quân), nhưng tổ chức này cũng phải đóng cửa sau Sự kiện Asamasan-shō (1972)⁽⁴⁵⁹⁾. Cuối cùng, do sự sụp đổ của Liên bang Xô Viết vào năm 1991 mà nhiều nước xã hội chủ nghĩa cũng đổ vỡ theo và phong trào xây dựng hệ tư tưởng chính trị để tìm một mô hình lý tưởng cũng hầu như rơi vào tình trạng suy thoái.

Trong bối cảnh đó, thanh niên và sinh viên đã không còn biểu hiện những kỳ vọng của mình vào chính trị nữa mà đi vào chiều sâu nội tâm và quan tâm nhiều hơn đến tôn giáo. Khi đó, những tôn giáo mới ra đời và để phân biệt với những Tân tôn giáo (Shin-Shūkyō) trước đó, người ta gọi là Tân tân tôn giáo (Shin-Shin-Shūkyō). Khác với các Tân tôn giáo đã dốc sức vào hoạt động xã hội, phát triển với lực lượng chính là tầng lớp trung, hạ lưu thì các Tân tân tôn giáo lại có đặc trưng lấy đối tượng trung tâm là giới trẻ và hướng đến những phát hiện về thế giới tinh thần mà khoa học hay những lý luận trong đời thường không giải thích được. Phong trào này còn được gọi là Shinreisei Undō (Tân linh tính vận động) và kéo theo sự quan tâm đến những hiện tượng tâm linh.

Cũng trong bối cảnh đó, nhánh tôn giáo hướng đến mục tiêu nghiên cứu thế giới tâm linh và cuối cùng biến thành một tổ chức sát nhân chính là Oumu Shinri-kyō. Oumu Shinri-kyō vốn phát triển từ một đạo tràng Yoga do Asahara Shōkō (Ma Nguyên Chương Hoàng, hay còn gọi là Matsumoto Chizuo, sinh năm 1955), khai tổ của giáo đoàn này, lập nên vào năm 1984. Sau đó Asahara sang Ấn Độ, trải qua sự “giải thoát”, trang bị thêm những lý luận của Phật giáo Tây Tạng và vào năm 1987 thì đổi tên đạo tràng đó thành Oumu Shinrikyō được nhiều người biết đến sau này. Tuy nhiên, sau đó từ việc che giấu những cái chết của tín đồ trong khi tu hành đến Vụ án sát

hại gia đình luật sư Sakamoto Tsutsumi (Phán Bản Đê), dần dần họ đã nhúng tay vào những vụ án giết người khác và cuối cùng Asahara cùng các thành viên chủ yếu của giáo đoàn bị bắt vì Vụ xả khí độc Sarin trên tàu điện ngầm vào năm 1995.

Oumu Shinri-kyō và vụ án do họ gây ra có nhiều nguyên nhân phức tạp và cần phải làm rõ. Vì vậy, chúng tôi không đi sâu thêm vào bản thân vụ án này, nhưng một điều đáng chú ý là qua đó tôn giáo lại bị coi là một thứ hiểm họa. Ngay cả trên thế giới, sau sự sụp đổ của Chủ nghĩa xã hội, nhiều cuộc chiến tranh tôn giáo đã xảy ra. Đặc biệt Sự kiện 11/9 từng làm rung chuyển thế giới được cho là do phái quá khích của đạo Hồi gây nên. Để trả đũa, một cuộc chiến tranh phục thù do tổng thống Bush của Mỹ, người lấy phái bảo thủ của Thiên chúa giáo làm căn bản đã tạo nên một cuộc chiến tranh tôn giáo trên quy mô toàn thế giới. Ngược lại, những tôn giáo với tôn chỉ rõ ràng về chủ nghĩa hòa bình và thu hút được nhiều sự cộng cảm thì lại bị coi là bàn tay của ác ma dẫn đến chiến tranh và sát nhân.

Như vậy, ngày nay chúng ta đang đứng trước một thế giới cần phải suy xét lại tôn giáo là gì và con người là gì? Ngày nay tôn giáo có thể làm được điều gì? Và trong đó, hành vi viển vông của chúng ta là nhìn lại quá khứ ở đây sẽ có ý nghĩa như thế nào? Điều này đang cần một lời giải đáp.

XII.2 Ý NGHĨA CỦA VIỆC NHÌN NHẬN LẠI TÔN GIÁO HIỆN NAY

Lịch sử tôn giáo Nhật Bản với tư cách là lịch sử cổ tằng

Như vậy, trong cuốn sách này mặc dù đã lướt khá nhanh, nhưng chúng tôi đã thử khái quát lịch sử tôn giáo của Nhật Bản theo một sợi dây là cổ tằng để lần bước từ thời cổ đại đến thời hiện đại. Xin được tổng kết lại ở đây.

Xuất phát điểm của cuốn sách này là quan điểm về cổ tằng, thứ được hình thành trong quá trình phát triển lịch sử mà không phải là sản phẩm của lối tư duy riêng ở Nhật Bản xuyên suốt lịch sử kể từ thời tiền sử. Điều chúng ta có thể tầm cứu trên các thư tịch cổ chỉ là từ khoảng cuối thế kỷ VII hoặc đầu thế kỷ VIII trở về sau. Vào thời kỳ này, với vai trò trung tâm của Thiên hoàng, chế độ luật lệnh được hoàn thiện, Phật giáo cũng phát triển mạnh mẽ. Trong bối cảnh đó, thần thoại và lịch sử đã được hình thành thông qua các bộ sử như Cổ sự ký hay Nhật Bản thư ký.

Sau đó, từ thời cổ đại đến thời trung thế, tôn giáo đã phát triển dưới hình thức chính là phức hợp giữa Thần đạo và Phật giáo. Điều này thường được gọi bằng một từ khái quát là Thần Phật tập hợp, nhưng trên thực tế cũng có phong trào Thần kỳ bất bại trong giới Phật giáo và ngược lại trong giới Thần đạo lại có phong trào Thần Phật cách ly, nghĩa là hai tôn giáo không hỗn dung với nhau một cách đơn thuần. Trong đó, Thần đạo vừa chịu ảnh hưởng lớn từ Phật giáo vừa hình thành nên hệ lý luận riêng của mình. Việc các tôn giáo bản địa nhận sự ảnh hưởng từ Phật giáo và tự mình tái cấu trúc lại là hiện tượng có thể thấy rộng khắp ở các nước châu Á như Hindu giáo của Ấn Độ, Đạo giáo của Trung Quốc, Bôn giáo của Tây Tạng.

Việc “phát hiện” ra cổ tằng đã mang lại điều gì?

Sang thời cận đại, điều mà người ta khó ngờ tới là ảnh hưởng của Thiên chúa giáo còn kéo dài cho đến tận sau này, nhưng có thể nói đây là thời đại giao thoa giữa Thần-Phật-Nho, trong đó có cả Nho giáo với tư cách là hệ tư tưởng của giới võ sĩ. Trong bối cảnh khuynh hướng thế tục hóa ngày càng trở nên rõ rệt, phong trào đi tìm con đường dẫn đến “cổ tằng” cổ hữu của Nhật Bản thông qua các học phái từ Quốc học đến Thần đạo phục cổ đã phát triển mạnh mẽ. Đây chính là việc người ta muốn tìm ra một hình mẫu lý tưởng theo cách riêng, thuần túy của Nhật Bản từ trước khi có sự ảnh hưởng của Phật giáo mà các thần thoại trong Ký Kỳ được coi là căn cứ vững chắc. Tuy nhiên, bản thân thần thoại Ký Kỳ cũng được hình thành vào khoảng thế kỷ VII-VIII, nghĩa là không thể không có ảnh hưởng từ Phật giáo. Và việc “phát hiện” ra cổ tằng thuần túy, lý tưởng của Nhật Bản khi đó nên nhìn nhận là sự hư cấu ra cổ tằng mới có lẽ chính xác hơn.

Tuy nhiên, chính cổ tằng được “phát hiện” khi đó đã dẫn đường cho tư tưởng chính trị từ

phong trào Tôn vương nhường di đến Meiji và từ tư tưởng Thần Phật phân ly đến thể chế Thần đạo quốc gia với Thiên hoàng Vạn thế nhất hệ đứng đầu. Và tất cả các “tôn giáo” thời bấy giờ đều phải quy tụ quanh Thần đạo quốc gia, một thứ đứng ngoài khuôn khổ “tôn giáo”. Trong bối cảnh đó, các tôn giáo như Thiên chúa giáo, Phật giáo, Tân tôn giáo (Thần đạo giáo phái) vẫn triển khai các hoạt động với tư cách là một tôn giáo như hướng đến giải quyết các vấn đề nhân tâm và xã hội. Tuy nhiên, cuối cùng các tôn giáo này đều không tránh khỏi việc bị cuốn vào cuộc chiến do chính quyền quốc gia của Thiên hoàng tiến hành.

Từ sự nhìn nhận lại đó, đã có những tôn giáo mới được hình thành sau chiến tranh, nhưng không hẳn đó là sự phê phán triệt để những thể chế trước chiến tranh mà xu hướng đi ngược lại lịch sử để “phát hiện” cổ tảng vẫn còn kéo dài cho đến ngày nay mặc dù có thể thay đổi dưới nhiều hình thức khác nhau. Thuyết cổ tảng của Maruyama Masao đã phê phán sự hoành hành của khái niệm cổ tảng này và dừng bánh xe đó lại, nhưng lại dẫm vào vết xe đổ của sự hư cấu về tính nhất quán của cổ tảng.

Trong tình hình đó, đặc biệt là sau khi xảy ra sự kiện Oumu Shinri-kyō, nhiều ánh mắt nghiêm khắc đã nhìn vào tôn giáo. Cùng với sự gia tăng mức độ căng thẳng của các cuộc chiến tranh tôn giáo trên toàn thế giới, người ta đã buộc phải đặt một dấu hỏi về phương cách hoạt động của các tôn giáo hiện nay.

Xem xét lại về khái niệm “tôn giáo” hiện đại

Như nhiều ý kiến đã chỉ trích, trong tôn giáo Nhật Bản hiện nay có rất nhiều điều không bình thường. Theo thống kê của Bộ Văn hóa (Bunka-chō) thì số tín đồ của Thần đạo là 100 triệu người, của Phật giáo là 95 triệu người, tổng số của cả hai tôn giáo là 200 triệu người, tức là gần gấp đôi dân số Nhật Bản hiện nay. Mặt khác, theo các điều tra dư luận xã hội thì số người tin vào tôn giáo chỉ chiếm khoảng từ 30% đến 39% và gần đây thì giảm xuống còn khoảng từ 20% đến 29%. Vấn đề đặt ra là tại sao lại xảy ra vấn đề bất bình thường như vậy?

Như đã bàn đến ở Phần mở đầu và Chương 10, từ tôn giáo mà chúng ta sử dụng ngày nay là dịch từ thuật ngữ religion và được dùng với nghĩa khá hạn định với tư cách là vấn đề tâm linh của các cá nhân. Từ phạm vi đó, các yếu tố liên quan đến phong tục hay nghi lễ sẽ bị loại bỏ. Nhà tôn giáo học Kishimoto Hideo (Ngân Bản Anh Phu)⁽¹⁶⁰⁾, người có ảnh hưởng lớn đến giới nghiên cứu tôn giáo hiện nay đã định nghĩa rằng: “Tôn giáo là hiện tượng làm rõ những ý nghĩa cùng cực trong đời sống con người, tham gia vào việc giải quyết cùng cực những vấn đề của con người và lấy hoạt động làm cho người ta tin sùng làm trung tâm” (Theo Tôn giáo học).

Tuy nhiên, khi những người Nhật nói chung đi thăm viếng ở các đền thờ hay thăm mộ người thân ở các chùa thì có phải là “ý nghĩa cùng cực” hay sự “giải quyết cùng cực” hay không? Có lẽ không phải. Bởi vì, chúng ta không thể nói những hành vi đó không có tính chất tôn giáo. Nếu biểu hiện tôn giáo bằng những từ như “cùng cực” hay “tuyệt đối” thì phần đông người Nhật là “Vô tôn giáo”. Thế nhưng, nếu tính cả những hành vi tôn giáo đã trở thành tập quán trong cuộc sống thì đa phần người Nhật đều có quan hệ với một tôn giáo nào đó và số người theo Vô thần luận hay Vô thần giáo với đúng ý nghĩa của nó là rất ít. Khi nói đến “tôn giáo” ở Nhật Bản thì cần phải ý thức về việc chúng có hai tầng ý nghĩa này.

Luân lý với tư cách là những quy định bất thành văn trong nhân gian

Vậy thì vấn đề đặt ra là hai tôn giáo này có phải là không có quan hệ gì với nhau không? Chúng ta có thể thấy được sự đa tầng của tôn giáo ở một khía cạnh khác. Tôn giáo một mặt là thứ mang lại sự linh thiêng, cao quý và bình an, nhưng một mặt lại là giá đỡ cho bạo lực và chiến tranh. Đặc biệt ngày nay mặt này nổi trội hơn và gây ra nhiều vấn đề trầm trọng. Bởi vậy, ở phần cuối của cuốn sách, chúng tôi cũng muốn nhìn nhận lại về tính chất cơ bản của tôn giáo. Như đã trình bày ở Phần mở đầu, tôn giáo là thứ vượt qua những trật tự duy lý của thế giới. Và ở đây, chúng tôi cũng xin được phân tích khía cạnh này một cách cụ thể hơn.

Cuộc sống thường nhật của chúng ta đã được lập trình sẵn. Kể cả con người, vạn vật hay các hành vi đều được gán những ý nghĩa mà con người chúng ta có thể hiểu được. Đặc biệt, trong quan hệ giữa con người với con người đều có thỏa ước ngầm về vai trò của mỗi bên và đều có những thỏa ước về hành vi ứng với vai trò đó. Có rất nhiều mối quan hệ khác nhau như cha mẹ-con cái, vợ-chồng, bạn bè, sư-đệ, cấp trên-cấp dưới, đồng nghiệp, giáo viên-học sinh... Các quan hệ này đều có những thỏa ước riêng cho từng trường hợp mà không có mẫu số chung. Nghĩa là, con người luôn sống giữa những thỏa ước đan xen một cách phức tạp.

Theo nhà luân lý học Watsuji Tetsurō thì “nhân gian” tức là sự tồn tại của không gian giữa con người với con người theo đúng nghĩa của từ đó (Theo Luân lý học với tư cách là học thuật nghiên cứu nhân gian). Chúng ta không chỉ sinh ra trong một không gian vật lý đơn thuần mà từ đầu đã ở trong mối quan hệ với cha mẹ và thông qua đó sẽ được đưa vào các “nhân gian” phức tạp khác nữa. Đây không phải chỉ là luân lý thường nhật của “nhân gian” khi tiếp xúc một cách cá biệt, mà mở rộng hơn nữa ra thì thể chế chính trị hay kinh tế cũng là một cách quan hệ của “nhân gian” và thông qua quan hệ đó chúng ta sẽ có mối liên quan với tất cả mọi người trên thế giới mặc dù không được gặp trực tiếp.

Những hệ thống và thỏa ước này về cơ bản là có thể ngôn ngữ hóa. Thông thường đó có thể là những điều đôi bên ngầm hiểu mà không cần biểu hiện bằng lời nói, nhưng nếu cần vẫn có thể thuyết minh một cách duy lý. Nếu những thỏa ước này được biểu hiện bằng ngôn ngữ một cách chặt chẽ thì sẽ trở thành luật. Hơn nữa, trong khoa học người ta hay nghĩ đến việc làm thế nào để tìm ra được những nguyên lý trong tự nhiên và xa rời với đời sống của con người, nhưng một khi nó được cấu thành bởi việc tuân theo những luân lý mà con người có thể hiểu được thì cũng có thể nói rằng đó là những nguyên lý tuân theo những quy định của “nhân gian”.

Những tôn giáo trật ra khỏi “nhân gian”

Nói như vậy, nhưng không hẳn tất cả mọi thứ đều nằm trong khuôn khổ của những thỏa ước có ý nghĩa. Cũng có những tội vi phạm thỏa ước mà đã được quy định thành luật hoặc là khi những người trong cùng một tổ chức vấp phải những thỏa ước khác nhau thì sẽ sinh ra đối kháng. Nếu đối kháng này phát triển đến mức cực đoan thì có khi trở thành chiến tranh. Sự trật ra⁽¹⁶¹⁾ khỏi “nhân gian” có thể nảy sinh bởi phút cuồng điên, nhục dục, cái chết, tình cảm, xung động bản năng... Việc vượt qua “nhân gian” để có thể gặp gỡ chính là “tha giả”. Bởi vậy, “tha giả” cũng là một thực thể mà bản thân chúng ta không có khả năng lý giải.

Bởi vậy, khi tôn giáo liên đới với bạo lực hay chiến tranh thì chúng ta cũng không thể khẳng định ngay đó không phải là cách hành xử vốn có của tôn giáo. Một khi tôn giáo đã mang trong mình một điểm là thoát khỏi “nhân gian” thì thường xuyên có khả năng dẫn đến bạo lực và tội phạm. Điều này ngược lại nhiều khi lại làm nên sức mạnh của tôn giáo. Như đã phân tích ở Chương 10, Kiyozawa Manshi và những người cùng phái đã chỉ trích một cách sắc sảo mâu thuẫn giữa tôn giáo và luân lý. Vấn đề quan hệ giữa tôn giáo và luân lý, tôn giáo và chính trị tuyệt nhiên không thể suôn sẻ theo như sự điều tiết của con người, mà cần phải nhìn thấu đáo quan hệ mâu thuẫn và căng thẳng đó để đưa ra cách đối ứng cần thiết.

Bởi vậy, khi tôn giáo liên đới với bạo lực hay chiến tranh thì chúng ta cũng không thể khẳng định ngay đó không phải là cách hành xử vốn có của tôn giáo. Một khi tôn giáo đã mang trong mình một điểm là thoát khỏi “nhân gian” thì thường xuyên có khả năng dẫn đến bạo lực và tội phạm. Điều này ngược lại nhiều khi lại làm nên sức mạnh của tôn giáo. Như đã phân tích ở Chương 10, Kiyozawa Manshi và những người cùng phái đã chỉ trích một cách sắc sảo mâu thuẫn giữa tôn giáo và luân lý. Vấn đề quan hệ giữa tôn giáo và luân lý, tôn giáo và chính trị tuyệt nhiên không thể suôn sẻ theo như sự điều tiết của con người, mà cần phải nhìn thấu đáo quan hệ mâu thuẫn và căng thẳng đó để đưa ra cách đối ứng cần thiết.

Tôn giáo và quan hệ với người chết

Khi nói đến việc thoát ra khỏi “nhân gian” thì người ta sẽ nghĩ điều này không liên quan gì đến những con người bình thường. Nhưng câu chuyện không phải như vậy. Chẳng hạn trong đời sống

thường nhật cũng có khi chúng ta sẽ bị đeo đẳng bởi những tình cảm mà bản thân mình cũng không chế ngự được. Có thể nói đó là “tha giả” trú ngụ trong chúng ta mà bản thân chúng ta cũng không giải thích được. Hoặc là, nếu nói về ví dụ mà chúng tôi đã nêu ở phần trên thì việc đi thăm viếng chùa chiền nếu không nói ngay được đó là “cùng cực”, là “tuyệt đối” thì nó cũng có mối quan hệ với một điều gì đó nằm ngoài trật tự của thế giới mà người ta có thể giải thích được một cách duy lý.

Trong các vấn đề trên thì quan hệ với người chết cũng khá quan trọng. Người chết cũng là “tha giả” đã ra khỏi trật tự thế giới này. Chính vì vậy, để Thần đạo độc lập khỏi Phật giáo mới cần thiết phải có sự xác lập thế giới quan sau khi chết trong học phái của Hirata Atsutane hay quy định cách tiến hành tang lễ theo nghi thức Thần đạo. Trước đây người ta cho rằng từ “Phật giáo đám tang” là cách gọi miệt thị đối với Phật giáo từ thời cận thế trở đi, còn các nhà hoạt động Phật giáo cận đại thì đang vượt qua Phật giáo đám tang để hướng tới việc xây dựng một nền Phật giáo vì người sống.

Tuy nhiên, nếu như giả định rằng tôn giáo liên quan đến lĩnh vực ngoài trật tự “nhân gian” thì quan hệ với người chết sẽ trở nên rất quan trọng. Trước đây người ta nhìn những đám tang theo nghi thức Phật giáo dựa trên Chế độ Đàn gia hay những khu mộ theo đơn vị gia đình ở trong các ngôi chùa như một điều đương nhiên, nhưng hiện nay cùng với sự tan vỡ của chế độ gia đình thì cách tiến hành tang lễ và xây mộ cũng biến đổi nhanh chóng. Gần đây xuất hiện những đám tang vô tôn giáo, những đám tang tự nhiên hoặc việc người ta không xây mộ cho riêng một người và mộ chung cho gia đình nữa, nên mối quan hệ với người chết cũng ngày càng đa dạng hơn.

Mối quan hệ với người chết quan trọng ngay cả khi chúng ta nghĩ về vấn đề đền thờ Yasukuni. Trong số rất nhiều dạng đền thờ khác nhau thì ngôi đền này mặc dù chỉ hạn định dành cho tử sĩ, nhưng việc tôn rất nhiều người dân thường, thậm chí cả những người không đặc định được tên tuổi lên làm thần để thờ là một ngoại lệ không thể thấy ở đền thờ nào khác. Ngày nay, Yasukuni đã trở thành một điểm nóng về chính trị và quan hệ quốc tế, nên chúng ta cần phải xem xét lại trên cơ sở đã suy nghĩ thấu đáo về tính đặc thù với tư cách là một đền thờ Thần đạo của ngôi đền này.

Trong Chương 10 tôi đã gọi quan hệ Thần Phật phân ly nhưng vẫn phân chia trách nhiệm để cộng tôn là Thần Phật bổ hoàn, nhưng điều này không chỉ thấy ở Thần đạo và Phật giáo. Hiện nay lễ cưới được cử hành ở nhà thờ Ki-tô giáo là phổ biến nhất. Với ý nghĩa đó thì không chỉ Thần Phật mà còn có thể gọi là Thế chế bổ hoàn Thần Phật Ki. Về thế giới sau khi chết, hiện nay nhiều người không nghĩ đến chôn cực lạc, chôn hoàng tuyền mà nghĩ đến thiên đường. Chúng ta không đề vợi vàng mà khẳng định những quan niệm tôn giáo mang tính chất cảm tính đó là xấu hay không thuần khiết, mà phải nghĩ về tôn giáo với tư cách là thứ có thể dung hợp nhiều dạng thức khác nhau.

Và trong rất nhiều dạng thức đó thì cỗ tang sẽ được gọi ra bằng cách nào hay cỗ tang có được hình thành theo những dạng thức mới hay không? Có thể nói, việc quay lại nhìn nhận những tích tụ của lịch sử dài lâu để đoán định về tình hình tôn giáo hiện nay chính là vấn đề lớn nhất đặt ra cho những người nghiên cứu lịch sử tôn giáo.

Lịch sử tư tưởng Nhật Bản và Thuyết cổ tâng

Maruyama Masao (1914-1996) đã tiến hành nghiên cứu từ lịch sử tư tưởng đầu thời Edo đến chủ nghĩa Phát-xít tiên chiến và tạo ra một thời kỳ mang tính bước ngoặt trong giới nghiên cứu. Sau đó, ông trở lại lập trường của chủ nghĩa hàn lâm và một trong những điểm mà ông đã đạt tới trong khi cấu trúc lại lịch sử tư tưởng Nhật Bản là Thuyết cổ tâng. Trong phần “Cổ tâng trong nhận thức về lịch sử” (Trung thành và phản nghịch), Maruyama đã rút được ra ba phạm trù “Hình thành” (Naru), “Tiếp nối” (Tsugi), “Phát triển” (Ikihoi) ngay từ những ghi chép đầu tiên của thần thoại Cổ sự ký (Kojiki) và Nhật Bản thư ký (Nihon shoki). Ông cho rằng, chúng như một thứ âm trầm bên bi có lúc ngân cao, lúc lại phát ra khe khẽ dưới những ghi chép về lịch sử Nhật Bản hoặc ở những cách tiếp cận với các sự kiện mang tính lịch sử”. Ở đó dường như đã phản ánh được tâm thế của bản thân nhà nghiên cứu Maruyama, người từng nỗ lực đưa tư tưởng cận đại được cho là hợp lý vào xã hội Nhật Bản sau chiến tranh nhằm ngăn cản việc trở lại tình trạng của nước Nhật trước chiến tranh, nhưng đành phải từ bỏ những thử nghiệm đó và đầu hàng bởi sức bám rễ mạnh mẽ của lối tư duy truyền thống.

Trước sự bám rễ kiên cố của tâng văn hóa cổ, Maruyama đã cho rằng: “Về lãnh thổ, dân tộc, ngôn ngữ, hình thức sản xuất lúa nước và các hình thái nghi lễ, làng mạc gắn liền với những yếu tố đó thì “đất nước” của chúng ta có một lịch sử nặng nề là đã kéo dài và duy trì sự thuần nhất (Homogeneity) đến mức có thể coi là ngoại lệ khi so sánh với các “nước văn minh” khác trong suốt một nghìn mấy trăm năm, chỉ ít cũng từ hậu kỳ thời Kofun⁽¹⁾.”

Thuyết cổ tâng của Maruyama hiện nay không được đánh giá cao. Quả thực, phải công nhận một điều rằng, tiền đề “sự thuần nhất đến mức có thể coi là ngoại lệ đã được duy trì trong suốt chiều dài lịch sử” cho đến nay đã không còn đúng nữa. Việc tồn tại một lối tư duy bất biến từ khi lập nước đến nay là điều phi hiện thực và rõ ràng con người ta không bao giờ chấp nhận sự trì trệ đó. Coi các hình thức tư duy bất biến là tiền đề thì sẽ rơi vào Thuyết định luận siêu hình một cách vô bổ. Tuy nhiên, nếu hỏi rằng có thể phủ định hoàn toàn ý tưởng về cổ tâng hay không thì đó lại là việc chạy thái quá đến cực điểm của chiều nghịch. Ý tưởng khoa học của chúng ta không thể hình thành tự do trong tình trạng trống trơn. Hiện tại của chúng ta cũng là thứ bị chi phối bởi quá khứ. Hơn nữa, quá khứ chi phối chúng ta không hẳn lúc nào cũng thể hiện ra bên ngoài. Đó chính là thứ ẩn sâu trong tư tưởng và sau đó được ngôn ngữ hóa, mà chúng ta gọi đó là cổ tâng. Nhưng đó lại không thể coi là hình thức tư duy bất biến suốt toàn bộ chiều dài lịch sử và đã được định sẵn.

Cổ tâng hình thành trong lịch sử

Nếu cổ tâng không phải là thứ đã được định sẵn, nhưng lại chi phối cả hiện tại của chúng ta thì bản thân nó chẳng phải là yếu tố thích hợp nhất để khẳng định rằng đã được hình thành trong suốt chiều dài lịch sử hay sao? Điều này cũng giống như mặt đất nơi chúng ta đang đứng chính là thứ ở trên bề mặt của nhiều lớp địa tầng đã được hình thành trong lịch sử dài lâu của trái đất. Vấn đề đặt ra lớn nhất cho ngành nghiên cứu lịch sử tư tưởng và lịch sử tôn giáo là khám phá và làm nổi lên cổ tâng đã được tích tụ từ lâu nhưng khuất dưới lớp vỏ, và kiểm chứng xem chúng đã được hình thành như thế nào. Nhờ đó, chúng ta sẽ có thể thấy rõ được mình cần kế thừa và cải biến điều gì? Tất nhiên, tôi không nghĩ có thể đơn giản hóa và giải quyết những vấn đề đã được chôn xếp một cách phức tạp trong quá khứ, nhưng chí ít cũng có thể phán đoán theo hướng đó. Có lẽ đây chính là con đường để chúng ta có thể kế thừa những vấn đề đặt ra bởi nhà nghiên cứu Maruyama, người đã từng trần trụi với thuyết về cổ tâng.

Maruyama đã xây dựng khái niệm cổ tâng từ cách nhìn phê phán, nhưng khi cần thiết định một điều gì đó là bất biến trong lịch sử thì lại nghiêng về nhìn nhận một cách tích cực. Cách nhìn nhận Tinh thần Nhật Bản hay Tinh thần của Thần đạo là bất biến kể từ xưa đến nay chính là bề nổi

của Chủ nghĩa Nhật Bản vào thời trước Chiến tranh thế giới II. Điều này vừa biến đổi hình thái, vừa lặp đi lặp lại cho đến ngày nay. Nhiều học giả lý luận rằng, nguyên mẫu lối tư duy của người Nhật đã được định hình từ thời Jōmon⁽²⁾ và Yayoi⁽³⁾. Hơn nữa, lý luận nhìn nhận về phương thức tư duy của Nhật Bản có từ thời cổ xưa theo thuyết vật linh cũng đã được công chúng thừa nhận. Những xu hướng trên chỉ là sự phát triển lên từ thuyết của nhà nghiên cứu Maruyama và nói rộng ra có thể cho tất cả những điều đó là việc đi tìm cội rễ của tư duy Nhật Bản.

Việc quay ngược lại lịch sử để làm rõ về tư tưởng của người Nhật cũng chính là đề tài theo đuổi trong nghiên cứu về Dân tộc học của nhà nghiên cứu Yanagida Kunio (1875-1962). Cuốn Những câu chuyện của tổ tiên (1945) được viết với mục đích làm sáng tỏ cách nhìn nhận về linh hồn của người Nhật sau khi chết vào thời kỳ chưa tiếp thu Phật giáo. Theo ông: “Quan niệm của người Nhật về sự tồn tại sau khi chết tức linh hồn sẽ ở lại vĩnh viễn trong lãnh thổ đất nước này, mà không đi mất đến một nơi xa xăm đã bám rễ sâu và được duy trì từ thời khởi thủy và chỉ ít là cho đến ngày nay”.

Tuy nhiên, việc để người chết bên cạnh mình chỉ được hình thành vào thời đại, khi mà người ta không sợ sự ô uế từ người chết nữa. Vì vậy, tín ngưỡng đó không thể có “từ thời thế giới con người được sinh ra” mà chỉ có thể là từ thời cận thế⁽⁴⁾. Thực chất, khái niệm đó được phổ biến do sự tham gia vào nghi lễ đám tang của Phật giáo. Mà như vậy thì thử nghiệm của nhà nghiên cứu Yanagida trong việc định làm sáng tỏ tín ngưỡng của người Nhật “từ thời thế giới con người được sinh ra” bị đứt gánh giữa đường. Yanagida cũng là một trong những người từng bị huyền hoặc bởi cổ tâng.

Sự hình thành cổ tâng và những “phát hiện”

Như vậy, tôi không công nhận cổ tâng tồn tại xuyên suốt lịch sử, mà chỉ cho đó là thứ được hình thành trong quá trình lịch sử. Như tôi sẽ trình bày rõ trong cuốn sách này, Thần đạo không phải là thứ bất biến có từ thuở xưa. Chẳng hạn, ngay trong Thuyết vật linh thì bản thân luận điểm cho rằng thần trú ngụ trong từng ngọn cỏ, gốc cây đã hình thành ở Nhật Bản từ thời cổ đại là không thỏa đáng. Trong phạm vi những điều được biết trong lịch sử, thần thường giáng xuống những vật kỳ lạ trong thiên nhiên (núi, tảng đá, đại thụ...), hay chính bản thân những động vật đặc thù như rắn, cáo, hoặc có cả những sứ giả của các vị thần, nghĩa là không phải vạn vật trong tự nhiên đều ở nguyên hình dáng của mình mà có thể trở thành thần ngay. Sự tuyệt đối hóa tự nhiên chỉ được hình thành dưới sự ảnh hưởng của Phật giáo và lan rộng bởi phái Tu nghiệm đạo⁽⁵⁾.

Nếu chúng ta thử mô hình hóa thì thấy cổ tâng được tích tụ và lắng đọng từ thời cổ đại đến thời trung thế. Đặc biệt, bước ngoặt lớn nhất là thời kỳ từ cuối thế kỷ VI đến đầu thế kỷ VII. Trong thời kỳ này lần đầu tiên tư liệu thành văn đã xuất hiện. Sau đó, sự ra đời và lắng đọng của cổ tâng trong quá trình giao thoa giữa Thần đạo và Phật giáo còn kéo dài đến tận thời trung thế⁽⁶⁾. Tuy nhiên, cùng với xu hướng biến đổi của Chủ nghĩa quốc gia dân tộc từ cuối thời cận thế, những thần thoại như Cổ sự ký và Nhật Bản thư kỷ hình thành vào thế kỷ VI-VII đã được nhìn nhận lại và coi như là thứ bất biến, nhất quán với tư cách là cổ tâng xuyên suốt chiều dài lịch sử. Sau đó, nhiều thử nghiệm trong nghiên cứu đã được tiến hành từ ngành Dân tộc học đến những luận thuyết về văn hóa Jōmon hay Thuyết vật linh, trong đó đặt ra vấn đề phải “phát hiện” cho ra “cổ tâng”. Và như thế thì bản thân việc “phát hiện” ra cổ tâng mang tính bản sắc của Nhật Bản này tựu trung là việc hư cấu ra cổ tâng mới, mà không phải là cổ tâng lắng đọng qua những thăng trầm của lịch sử. Hơn nữa, nếu chúng ta cố gắng đi tìm yếu tố hoàn toàn không biến đổi trong suốt quá trình lịch sử thì sẽ trở thành một việc làm cưỡng ép và không khác gì một câu chuyện giả tưởng, trong khi cổ tâng lắng đọng trong sự lãng quên mới là yếu tố quyết định đến thời hiện đại từ dưới ngăm sâu.

“Tôn giáo” là gì?

Ở phần trước tôi có nhắc đến từ “Lịch sử tư tưởng” và “Lịch sử tôn giáo”, nhưng vấn đề đặt ra là tại sao lại cần thiết phải lấy tiêu điểm là “tôn giáo” và dưới hình thức là “Lịch sử tôn giáo”? Để làm rõ điều này, trước hết cần phải suy nghĩ xem “tôn giáo” là gì? “Tôn giáo” vốn là từ dùng trong Phật giáo, nhưng được dùng với cách như hiện nay là hoàn toàn mới. Như sẽ trình bày ở Chương

10, đầu thời Meiji (Minh Trị) “tôn giáo” bắt đầu được dùng với tư cách là từ được dịch từ “Religion” của các nước Âu Mỹ (Religio của tiếng La tinh). Khái niệm Religion ở các nước Âu Mỹ chịu ảnh hưởng lịch sử lâu đời của Thiên chúa giáo, nên đương nhiên là mang đậm màu sắc Thiên chúa giáo. Bởi vậy, “tôn giáo” mang nặng ý nghĩa về tín ngưỡng trong tâm linh mỗi cá nhân.

Tuy nhiên, ngay cả trong Phật giáo Nhật Bản hay Tín ngưỡng thờ thần (Thần đạo), dù có thể tục hóa, thể chế hóa thì cũng không nhất thiết đòi hỏi phải có niềm tin mạnh mẽ của mỗi cá nhân. Ở đây không có lễ rửa tội cũng như sám hối. Như vậy thì sẽ không có từ nào có thể dịch đúng với nghĩa của từ “tôn giáo”. Đặc biệt, trong trường hợp của Thần đạo trước Thế chiến II, Thần đạo quốc gia đã được quy định không phải là tôn giáo, nên sau chiến tranh dù có đưa vào trong khái niệm “tôn giáo” thì vẫn có phần không ổn thỏa. Vì thế, hiện tượng “vô tôn giáo” của người Nhật mới hay được đưa ra thành vấn đề bàn luận như vậy.

Hơn nữa, Nho giáo (Nho học) thời Edo có thể liệt vào trong khái niệm “tôn giáo” hay không cũng là một điều khó nói. Tâm học cũng là một phái ở giữa tôn giáo và luân lý, nên nói một cách nghiêm ngặt có lẽ khó có thể đưa vào phạm trù “tôn giáo”. Tuy nhiên, chúng ta sẽ không thể nói về tôn giáo thời Edo nếu bỏ đi những tư tưởng này. Tư tưởng thời Edo phát triển dựa vào trục tam giáo Thần-Phật-Nho, nên không thể triển khai lý luận được nếu thiếu một góc trong tam giác đó. Mà như vậy thì việc mở rộng khái niệm “tôn giáo” đến đâu sẽ trở thành vấn đề cần xem xét.

Vậy thì chúng ta sẽ phải định hình khái niệm “tôn giáo” như thế nào? Định nghĩa “tôn giáo” được coi là vấn đề lớn và số lượng định nghĩa khác nhau được đưa ra tương đương với số lượng các nhà nghiên cứu về vấn đề này. Có lẽ ở đây tôi có định nghĩa lại một cách nghiêm ngặt thì cũng không có ý nghĩa nhiều. Duy chỉ có một điều có thể nói đến, đó là “tôn giáo” liên quan đến những vấn đề vượt qua khuôn khổ được xây dựng một cách hợp lý của thế giới. Khoa học thì đương nhiên, cả luân lý cũng vậy, chúng nào còn đặt quan hệ giữa con người với con người trong thế giới này làm đề tài nghiên cứu thì sẽ chỉ phát triển trong đó và không liên hệ gì trực tiếp với tôn giáo. Thế nhưng, khi vấp phải vấn đề không thể giải quyết trong thế giới này thì buộc người ta phải bước qua khu vực vốn chỉ có thể kiểm chứng được một cách duy lý. Đó chính là những vấn đề của tôn giáo. Nho giáo chỉ giới hạn ở những vấn đề luân lý hiện thế và không liên quan gì đến tôn giáo. Tuy nhiên, khi liên quan đến các vấn đề của các vị thần hay người chết thì người ta sẽ phải bước chân vào các vấn đề tôn giáo mà không thể chối cãi. Tôi sẽ xin được trở lại vấn đề định nghĩa tôn giáo một lần nữa trong Chương 12.

Sức mạnh của mạch ngầm văn hóa

Dù sao tôn giáo cũng là thứ vượt qua cấp độ tư tưởng được ngôn ngữ hóa đơn thuần và chỉ cho chúng ta biết rõ hơn về sức mạnh của mạch ngầm văn hóa. Vấn đề cổ tảng được lắng đọng lại như thế nào và được “phát hiện” ra sao thì chúng ta không thể lý giải hết được nếu chỉ trên mức độ ngôn ngữ được biểu hiện ra bên ngoài. Mặc dù cổ tảng không phải là thứ cá nhân tôi trải nghiệm trong quá khứ, nhưng lại tạo ra tôi từ trong mạch ngầm sâu xa. Đó chính là thứ dần được hình thành và lắng đọng lại trong truyền thống lịch sử dài lâu. Việc sống trong một truyền thống nào đó cũng chính là việc phải hứng cả sự tích tụ của truyền thống đó và tiếp nhận một cách vô ý thức sự chi phối của cổ tảng chìm dưới đáy sâu của truyền thống. Để làm chúng hiển hiện và kiểm chứng với con mắt tinh táo, chúng ta phải đào sâu đến các vấn đề tôn giáo mà đã vượt qua giới hạn lịch sử tư tưởng được biểu hiện ở lớp vỏ bên ngoài.

Tôn giáo bao hàm các mặt khác nhau như tư tưởng (giáo lý), nghi lễ, giáo đoàn, chế độ, nhưng ở đây tôi chỉ xin lấy vấn đề tư tưởng làm trung tâm trong khi vẫn ý thức về các vấn đề khác nêu trên. Tôi sẽ vừa dựa trên những tư tưởng đã được ngôn ngữ hóa ở cấp độ bề mặt bên ngoài, vừa khảo sát các sử liệu khác nhau chưa được chỉnh lý trước đây, đào sâu đến tầng ngầm và hy vọng sẽ tìm được vết dấu có thể gợi ý ít nhiều đến mối tương tác mạnh mẽ giữa bề mặt và mạch ngầm. Trong khuôn khổ cuốn sách nhỏ này mà dự định viết về cả một quá trình lịch sử dài thì không tránh khỏi có người cho là việc làm quá liều lĩnh, nhưng tôi rất mong được coi là người đề xướng vấn đề như một sự thử nghiệm.

Cùng với điều đó, tôn giáo một khi là thứ xuất hiện trong dòng chảy lịch sử thì mối quan hệ

giữa nó với các yếu tố cấu thành nên lịch sử, đặc biệt là với chính trị sẽ luôn được đề cập đến. Đó chính là sức mạnh của tôn giáo và hơn nữa, không chỉ của tôn giáo mà là sức mạnh của những người gánh vác tôn giáo. Tâm tư của những người dân không biết tự biểu hiện bằng những tư tưởng ở bề nổi thì lại hay lộ diện dưới hình thức tôn giáo. Tuy nhiên, tôn giáo khác với các phong trào mang tính chính trị của người dân. Trong mối quan hệ giằng co với chính trị thì tôn giáo sẽ đưa đến những vấn đề không thể giải quyết được chỉ bằng chính trị. Trong cuốn sách này, vấn đề quan hệ giữa tôn giáo và chính trị cũng là một chủ đề lớn.

Khi suy nghĩ về lịch sử Nhật Bản, yếu tố ẩn hiện giữa chính trị và tôn giáo chính là Thiên hoàng. Trong cuốn sách này, tôi cũng nêu ra vấn đề này ở nhiều chỗ, nhưng chưa hẳn là đã phân tích được một cách thấu đáo. Khi nghĩ về lịch sử tôn giáo và lịch sử tư tưởng Nhật Bản, việc xem xét một cách sâu sắc Thiên hoàng được đánh giá như thế nào và sự chuyển biến trong cách nhìn nhận đó là một vấn đề lớn cần được khảo cứu trong tương lai.

Xung quanh vấn đề phân kỳ lịch sử

Về việc phân kỳ lịch sử, tôi xin chia thành 4 thời kỳ: Cổ đại, Trung thế, Cận thế và Cận đại. Điều này là dựa vào cách phân kỳ lịch sử thông thường, nhưng không phải là không có căn cứ. Thứ đã tạo một dòng chảy lớn xuyên suốt lịch sử tôn giáo Nhật Bản là quan hệ giữa Thần đạo và Phật giáo. Như sẽ thấy ở những phần sau, dù có cho rằng Nhật Bản vốn có tín ngưỡng thờ thần, thì hình thái có thể thấy được của tín ngưỡng này qua các thời kỳ lịch sử xuất hiện từ sau khi Phật giáo được truyền vào Nhật Bản và việc đặt vấn đề về thời kỳ trước đó là rất khó. Bởi vậy, cổ đại và trung thế có thể xem là thời kỳ của quan hệ giữa Thần đạo và Phật giáo. Về việc phân kỳ giữa thời cổ đại và trung thế, trong nghiên cứu sử học cũng có những thuyết khác nhau, nhưng ở đây tôi muốn lấy trung thế làm thời mà các tín ngưỡng thờ thần thời cổ đại được nhận thức và hình thành nên “Thần đạo” về mặt lý luận. Nói về từ “Thần đạo” thì phải quay trở về Nhật Bản thời kỳ, nhưng việc nó có ý nghĩa là một hệ thống tôn giáo thì phải sang đến thời trung thế. Bởi vậy, về tín ngưỡng thờ thần thời cổ đại, tôi không dùng từ Thần đạo mà muốn thể hiện bằng từ Thờ cúng thần linh hoặc Tín ngưỡng thờ thần.

Thiên chúa giáo vào Nhật Bản từ thế kỷ XVI và có ảnh hưởng lớn trong một thời kỳ, nhưng nửa đầu thế kỷ XVII thì suy thoái do bị đàn áp. Sang thế kỷ XVII, Nho giáo có ảnh hưởng lớn mà trung tâm là giới võ sĩ. Từ mối quan hệ giữa Thần đạo với Phật giáo đã chuyển sang thời kỳ với mối quan hệ tương hỗ tam giáo Thần-Phật-Nho là chính. Đó là thời cận thế. Trước đây người ta chỉ nghĩ đơn giản rằng, cận thế là thời của Nho giáo, nhưng những năm gần đây đã buộc phải công nhận rằng, vào thời kỳ này không phải chỉ Nho giáo mới chiếm vị trí ưu việt, mà Phật giáo cũng đóng vai trò quan trọng.

Tiếp đến, vào nửa cuối thế kỷ XIX, từ thời kỳ mở cửa đất nước đến Minh Trị duy tân, văn minh châu Âu đã tràn vào và Thiên chúa giáo lại gây ảnh hưởng lớn. Mặt khác, đồng thời với việc Thần đạo với tư cách là Thần đạo quốc gia đứng ở vị trí đặc biệt khác hẳn với các tôn giáo thông thường khác thì tôn giáo mới ra đời vào cuối thời Mạc phủ Edo đã lan rộng trong dân chúng với tư cách là Thần đạo giáo phái. Bởi vậy, cận đại là thời kỳ giao thoa giữa ba tôn giáo Phật giáo, Thiên chúa giáo và Thần đạo. Sau Thế chiến II, Thần đạo quốc gia bị giải thể, nhưng về cơ bản vẫn có thể coi đây là thời kỳ với trung tâm là quan hệ giữa ba tôn giáo trên và những tôn giáo mới.

Những cuốn sách về lịch sử tôn giáo Nhật Bản xưa nay phần nhiều thường tách bạch giữa Phật giáo, Thần đạo và Thiên chúa giáo, nhưng trong cuốn này, ở mức có thể tôi muốn đề cập đến mối quan hệ giữa các tôn giáo một cách tổng hợp và để qua đó có thể xác định được vị trí của cổ tầng.

Tài liệu tham khảo chính

Tài liệu tham khảo tổng thể

1 Itō Satoshi và các tác giả khác, Thần đạo (Shintō), Tiểu bách khoa lịch sử Nhật Bản, Tōkyōdō Shuppan, 2002.

2 Ienaga Saburō, Akamatsu Toshihide, Tamamuro Daijō giám sát, Lịch sử Phật giáo Nhật Bản (Nihon Bukkyō-shi), Quyển 3, Hōzōkan, 1967.

3 Inoue Nobutaka chủ biên, Thần đạo (Shintō), Shinyōsha, 1998.

4 Ōkubo Ryōshun chủ biên, 34 chiếc chìa khóa của Phật giáo Nhật Bản (Nihon Bukkyō 34 no kagi), Shunjūsha, 2003.

5 Ono Yasuhiro chủ biên, Từ điển Phật giáo Nhật Bản - Bản khổ nhỏ (Nihon Bukkyō Jiten, Shukusatsupan), Kōbundō, 1994.

6 Kasahara Ichio chủ biên, Lịch sử Phật giáo Nhật Bản (Nihon Bukkyō-shi), Quyển 2, Yamakawa Shuppansha, 1977.

7 Kawasaki Tsuneyuki, Kasahara Ichio chủ biên, Lịch sử tôn giáo (Shūkyō-shi), Tủ thư lịch sử Nhật Bản 18, Yamakawa Shuppansha, 1964.

8 Viện nghiên cứu văn hóa Nhật Bản, Trường đại học Kokugakuin chủ biên, Từ điển Thần đạo (Shintō Jiten), Kōbundō, 1999.

9 Koyasu Nobukuni giám sát, Từ điển lịch sử tư tưởng Nhật Bản (Nihon Shisō-shi Jiten), Perikansha, 2001.

10 Satō Masahide, Lịch sử tư tưởng luận lý Nhật Bản (Nihon Rinri Shisō-shi), NXB Đại học Tōkyō, 2003.

11 Satō Hiroo và các tác giả khác chủ biên, Khái quát lịch sử tư tưởng Nhật Bản (Gaisetsu Nihon Shisō-shi), Minerva Shobō, 2005.

12 Sueki Fumihiko, Lịch sử Phật giáo Nhật Bản (Nihon Bukkyō-shi), Shinchō Bunko, 1996.

13 Sueki Fumihiko, Luận khảo về lịch sử tư tưởng Phật giáo Nhật Bản (Nihon Bukkyō Shisō Ronkō), NXB Daizō, 1993.

14 Takagi Shōsaku, Sueki Fumihiko chủ biên, Nghiên cứu văn hóa Nhật Bản (Nihon Bunka Kenkyū), Hội chấn hưng giáo dục Đại học Hōsō, 2005.

15 Bitō Masahide, Lịch sử văn hóa Nhật Bản (Nihon Bunka-no-rekishi), Iwanami Shinsho, 2000.

16 Hori Ichirō chủ biên, Tôn giáo Nhật Bản (Nihon-no-Shūkyō), Taimeidō, 1985.

17 Muraoka Tsunetsugu, Lịch sử Thần đạo (Shintō-shi), Nghiên cứu lịch sử tư tưởng Nhật Bản 1, Sōbunsha, 1956.

18 Murakami Shigeyoshi, Từ điển tôn giáo Nhật Bản (Nihon Shūkyō Jiten), Văn khố học thuật

Kōbunsha, 1988.

19 Yamaori Tetsuo giám sát, Niên biểu lịch sử tôn giáo Nhật Bản (Nihon Shūkyō-shi Nempyō), Kawade Shobō Shinsha, 2004.

Phần mở đầu

1 Maruyama Masao, Trung thành và phản nghịch (Chūsei to hangyaku), Văn khố văn học nghệ thuật Chikuma, 1998.

2 Yanagida Kunio, Những câu chuyện của tiên tổ (Senzo-no-hanashi), Tùng thư Chikuma, 1975.

Chương 1

1 Ueyama Shunpei, Cơ cấu tổ chức của các vị thần (Kamigami-no-taikei), Chūkō Shinsho, 1972.

2 Kōnoshi Takamitsu, Cổ sự ký và Nhật Bản thư ký (Kojiki to Nihon Shoki), Kōdansha Gendai Shinsho, 1999.

3 Tsukushi Nobuzane, Sự xuất hiện của thần Amaterasu (Amaterasu-no Tanjō), Văn khố học thuật Kōdansha, 2002.

4 Tamura Enchō, Sự hình thành Thần cung Ise (Ise Jingū-no Seiritsu), Yoshikawa Kōbunkan, 1998.

5 Tooyama Mitsuo chủ biên, Cách đọc (Nihon Shoki-no Yomikata), Kōdansha Gendai Shinshō, 2004.

6 Mori Hiromichi, Giải mã những bí ẩn của Nhật Bản thư ký (Nihon Shoki no Nazo wo Toku), Chūkō Shinsho, 1999.

Chương 2

1 Ōyama Seiichi, “Sự ra đời” của Thánh Đức Thái tử (Shōtoku Taishi-no Tanjō), Yoshikawa Kōbunkan, 1999.

2 Ōyama Seiichi chủ biên, Sự thực về Thánh Đức Thái tử (Shōtoku Taishi-no Shinjitsu), Heibonsha, 2003.

3 Kamata Tōji, Thần đạo là gì (Shintō towa nanika), PHP Shinsho, 2000.

4 Tsuji Hidenori, Thần Phật tập hợp (Shinbutsu Shūgō), Rokkō Shuppan, 1986.

5 Yoshie Akio, Thần Phật tập hợp (Shinbutsu Shūgō), Iwanami Shinsho, 1996.

Chương 3

1 Sueki Fumihiko, Nghiên cứu về tư tưởng Phật giáo sơ kỳ Heian (Heian Shoki Bukkyō Shisō Kenkyū), Shunjūsha, 1995.

2 Takatori Masao, Sự hình thành của Thần đạo (Shintō-no Seiritsu), Heibonsha Library, 1993.

3 Hayami Tasuku, Lịch sử Phật giáo Nhật Bản-Cổ đại (Nihon Bukkyō-shi Kodai), Yoshikawa Kōbunkan, 1986.

4 Hayami Tasuku, Thế giới tôn giáo phù chú (Jujutsu Shūkyō-no Sekai), Hanawa Shinsho, 1987.

5 Mitsuhashi Tadashi, Tín ngưỡng và nghi lễ tôn giáo thời Heian (Heian Jidai-no Shinkō to Shūkyō Girei), Zoku-Gunsho Ruijū Kanseikai, 2000.

Chương 4

1 Kuroda Toshio, Chính quyền quốc gia và tôn giáo thời trung thế của Nhật Bản (Nihon Chūsei-no Kokka to Shūkyō), Iwanami Shinsho, 1975.

2 Kuroda Toshio, Thế lực của các đền thờ và tự viện (Jisha Seiryoku), Iwanami Shinsho, 1980.

3 Sasaki Kaoru, Cơ cấu tôn giáo của quốc gia thời trung thế

(Chūsei Kokka-no Shūkyō Kōzō), Yoshikawa Kōbunkan, 1988.

4 Sueki Fumihiko, Lý luận về sự hình thành Phật giáo Kamakura (Kamakura Bukkyō Keiseiron), Hōzōkan, 1998.

5 Taira Masayuki, Xã hội và Phật giáo thời trung thế của Nhật Bản (Nihon Chūsei Shakai to Bukkyō), Hanawa Shobō, 1992.

6 Matsuo Kenji, Sự hình thành Tân Phật giáo Kamakura -Bản mới (Kamakura Shin-Bukkyō-no Seiritsu, Shinpan), Yoshikawa Kōbunkan, 1998.

Chương 5

1 Kuroda Hideo, Nhật Bản -đất nước rồng trú ngụ (Ryū-no Sumu Nihon), Iwanami Shinsho, 2003.

2 Satō Hiroo, Sự biến dung của thần Amaterasu (Amaterasu-no Henyō), Hōzōkan, 2000.

3 Satō Hiroo, Lịch sử tinh thần qua các ngụ thư (Gisho-no Seishin-shi), Kōdansha, 2002.

4 Takana Takako, Thời trung thế của Ngoại pháp và Ái pháp (Gaihō to Aihō-no Chūsei), Sunagoya Shobō, 1993.

5 Manabe Shunshō, Tà giáo-Lưu phái Tachikawa (Jakyō, Tachikawa-ryū), Văn khố văn học nghệ thuật Chikuma, 2002.

6 Miyake Hitoshi, Tu nghiệm đạo (Shugendō), Văn khố văn học nghệ thuật Kōdansha, 2001.

7 Yamamoto Hiroko, Thần thoại trung thế (Chūsei Shinwa), Iwanami Shinsho, 1998.

Chương 6

1 Katsumata Shizuo, Khởi nghĩa Ikki (Ikki), Iwanami Shinsho, 1982.

2 Sueki Fumihiko, Thần và Phật thời trung thế (Chūsei-no Kami to Hotoke), Yamakawa Shuppansha, 2003.

3 Ōkuma Kazuo, Nakao Takashi, Lịch sử Phật giáo Nhật Bản - Trung thế (Nihon Bukkyō-shi, Chūsei), Yoshikawa Kōbunkan, 1998.

4 Oyama Tokuko, Nguyên thần trong phát hiện của người Nhật, (Nihonjin-no Midashita Kami), Perikan-sha, 1988.

5 Takenuki Genshō, Lịch sử Thiên tông Nhật Bản (Nihon Zenshū-shi), Daizō Shuppan, 1989.

6 Tamamuro Daijō, Phật giáo tang lễ (Sōshiki Bukkyō), Daihōrinkaku, 1963.

Chương 7

1 Gono Takashi, Lịch sử Ki-tô giáo Nhật Bản (Nihon Kirisuto-kyō-shi), Yoshikawa Kōbunkan, 1990.

2 Komatsu Kazuhiko, Những người đã hóa thân (Kami ni Natta Hitobito), Tankōsha, 2001.

3 Sonehara Satoshi, Con đường dẫn đến sự thần cách hóa của Tokugawa Ieyasu (Tokugawa Ieyasu Shinkakuka-no Michi), Yoshikawa Kōbunkan, 1996.

4 Takagi Shōsaku, Quyền lực của Tướng quân và Thiên hoàng (Shōgun Kenryoku to Tennō), Takagi Shoten, 2003.

5 Tamamuro Fumio, Sự thống trị tôn giáo của Mạc phủ Edo (Edo Bakufu-no Shūkyō Tōsei), Hyōronsha, 1971.

6 Tamamuro Fumio, Lịch sử Phật giáo Nhật Bản - Cận thế (Nihon Bukkyō-shi, Kinsei), Yoshikawa Kōbunkan, 1987.

7 Murai Sanae, Thiên hoàng và lệnh cấm Ki-tô giáo (Tennō to Kirisutan kinsei), Yūzankaku, 2000.

Chương 8

1 Ooms Herman, Hệ tư tưởng Tokugawa (Tokugawa Ideology), Kurozumi Makoto dịch, Perikansha, 1990.

2 Ōkuwa Hitoshi, Tư tưởng tự đàn (Jidan-no Shisō), Kyōikusha Rekishi Shinsho, 1979.

3 Kaji Nobuyuki, Nho giáo là gì (Jukyō towa nanika), Chūkō Shinsho, 1990.

4 Koyasu Nobukuni, Bản mới - Quỷ thân luận (Shinpan, Kishin-ron), Hakutakusha, 2002.

5 Bitō Masahide, Edo là thời đại như thế nào (Edo Jidai towa nanika), Iwanami Shoten, 1992.

6 Fujitani Toshio, “Okage Mairi” và “Eejanaika” (Okage Mairi to Eejanaika), Iwanami Shinsho, 1968.

7 Bella Robert Neelly, Tôn giáo thời Tokugawa (Tokugawa Jidai-no Shūkyō), Ikeda Akira dịch, Văn khố Iwanami, 1996.

8 Watanabe Hiroshi, Xã hội và Tổng học cận thế Nhật Bản (Kinsei Nihon Shakai to Sōgaku), NXB Đại học Tōkyō, 1985.

Chương 9

1. Asoya Masahiko, Quan niệm về sinh tử của Thần đạo (Shintō-no Shōjikan), Perikansha, 1989.

2 Kanno Kakumyō, Sự ngược dòng ngoạn mục của Thần đạo (Shintō-no Gyakushū), Kōdansha Gendai Shinsho, 2001.

3 Katō Takahisa chủ biên, Đại từ điển tang lễ Thần đạo -Bản khổ nhỏ (Shinsōsai Daijiten, Shusatsupan), Ebisu Kōshō Shuppan, 2003.

4 Koyasu Nobukuni, Motoori Norinaga, Iwanami Shinsho, 1992.

5 Koyasu Nobukuni, Thế giới của Hirata Atsutane (Hirata Atsutane-no Sekai), Perikansha, 2001.

6 Haga Noboru, Những người theo phái Quốc học (Kokugaku-no Hitobito), Hyōronsha, 1975.

Chương 10

1 Kishimoto Hideo chủ biên, Lịch sử văn hóa Meiji 6 -Tôn giáo (Meiji Bunka-shi 6, Shūkyō-hen), Yōyōsha, 1954.

2 Sakamoto Koremaru, Thần đạo Thần xã thời cận đại (Kindai-no Jinja Shintō), Kōbundō, 2005.

3 Sueki Fumihiko, Luận về các nhà tư tưởng Meiji (Meiji Shisōka Ron), Transview, 2004.

4 Tamamuro Fumio, Thần Phật phân ly (Shinbutsu Bunri), Kyōikusha Rekishi Shinsho, 1977.

5 Murakami Shegeyoshi, Thần đạo quốc gia (Kokka Shintō), Iwanami Shinsho, 1970.

6 Morioka Kiyomi, Xã hội cận đại Nhật Bản và Ki-tô giáo (Nihon-no Kindai Shakai to Kirisuto-kyō), Hyōronsha, 1970.

7 Yasumaru Yoshio, Cuộc Minh Trị duy tân của các vị thần (Kamigami-no Meiji Ishin), Iwanami Shoten, 1979.

Chương 11

1 Inoue Nobutaka chủ biên, Từ điển tôn giáo mới- Bản khổ nhỏ (Shin Shūkyō Jiten, Shukusatsupan), Kōbundō, 1994.

2 Victoria Brian, Thiền và chiến tranh (Zen to Sensō), Kōshinsha, 2001.

3 Eizawa Kōji, Những nhà hoạt động Phật giáo cận đại của Nhật Bản và chiến tranh (Kindai Nihon-no Bukkyōka to Sensō), NXB Đại học Senshū, 2002.

4 Kashiwahara Yūsen, Lịch sử Phật giáo Nhật Bản -Cận đại (Nihon Bukky-shi, Kindai), Yoshikawa Kōbunkan, 1990.

5 Kozawa Hiroshi, Tôn giáo dân gian và Thần đạo quốc gia (Minshū Shūkyō to Kokka Shintō), Yamakawa Shuppansha, 2004.

6 Sueki Fumihiko, Nhật Bản cận đại và Phật giáo (Kindai Nihon to

Bukkyō), Transview, 2004.

7 Mullins Mark, Ki-tô giáo mang nhãn hiệu Nhật Bản (Made in Japan-no Kirisuto-kyō), Takasawa Megumi dịch, Transview, 2005.

Chương 12

1 Ama Toshimaro, Tại sao người Nhật không có tôn giáo cố định nào? (Nihonjin wa naze Mushūkyō nanoka), Chikuma Shinsho, 1996.

2 Kishimoto Hideo, Tôn giáo học (Shūkyōgaku), Taimeidō, 1961.

3 Shimazono Susumu, Tân tân tôn giáo và sự bùng nổ của tôn giáo (Shinshin Shūkyō to Shūkyō-no Boom), Iwanami Booklet, 1992.

4 Shimazono Susumu, Quỹ tích của Oumu Shinri-kyō (Oumu Shinri-kyō-no Kiseki), Iwanami Booklet, 1995.

5 Shimada Hiromi, Oumu, Transview, 2001.

6 Shimada Hiromi, Sōka Gakkai, Shinchō Shinsho, 2004.

7 Sueki Fumihiko, Thần đạo và Luân lý (Bukkyō vs. Rinri), Chikuma Shinsho, 2006.

8 Watsuji Tetsurō, Luân lý học với tư cách là học thuật nghiên cứu nhân gian (Jinkan-no gaku tossite-no Rinrigaku), Iwanami Shoten, 1934.

Khi được đặt vấn đề về việc viết sách cho Công ty sách Iwanami Shinsho, lúc đầu tôi chỉ dự định giới hạn trong Phật giáo, lĩnh vực chuyên môn của mình, nhưng vì họ yêu cầu cố gắng làm sao viết một cách khái quát, nên tôi quyết định sẽ trình bày một cách tổng thể trong một cuốn sách đặt tên là Lịch sử tôn giáo Nhật Bản. Nói là như vậy, nhưng trong khuôn khổ một cuốn sách bỏ túi nhỏ (Shinsho) mà viết tổng thể từ thời cổ đại đến thời hiện đại là một câu chuyện quá mạo hiểm. Khi nói về ý tưởng đó với bạn bè thì họ đều rất đố kỵ nhiên đến mức không bình luận được gì thêm.

Vì đây không phải là một cuốn sách hệ thống lại những thành tựu nghiên cứu đã được xác lập, mà chỉ là thử nghiệm xem xét một cách tổng hợp quan hệ giữa Thần đạo và Phật giáo, những tôn giáo thường được phân tích riêng rẽ trước đây và làm thế nào để có thể nêu bật được sự mạnh mẽ của các phong trào phát triển tôn giáo ở Nhật Bản. Vì vậy, có thể sẽ được độc giả tha thứ bởi hình thức một cuốn phác thảo thô mộc này. Để giải quyết các vấn đề hiện nay trên cơ sở nắm vững truyền thống tôn giáo, tư tưởng của Nhật Bản thì có lẽ cũng phải cần ai đó đưa ra trước một nền tảng lý luận như vậy. Tôi rất mừng nếu được bạn đọc nhìn nhận đây là cuốn sách của một sự thử nghiệm táo bạo hơn là tập hợp của những kiến giải khoa học quyên uy.

Do tính chất của cuốn sách, nên nhiều chỗ trích dẫn tôi không ghi rõ nguồn. Ở đây tôi sử dụng những bộ sách như Tổng tập văn học cổ điển Nhật Bản (Nihon Koten Bungaku Taikei), Tổng tập tư tưởng Nhật Bản (Nihon Shisō Taikei), Tân tổng tập văn học cổ điển Nhật Bản (Shin Nihon Koten Bungaku Taikei) do Công ty sách Iwanami Shoten phát hành cùng những cuốn có trong Văn khố Iwanami (Iwanami Bunko). Ngoài ra tôi còn sử dụng các tuyển tập như Toàn tập Shimaji Mokurai (Shimaji Mokurai Zenshū), Toàn tập Kiyozawa Manshi (Kiyozawa Manshi Zenshū) và những cuốn tiện có trong tay. Tuy nhiên, có những chỗ tôi cũng viết rõ để độc giả dễ theo dõi hơn.

Hơn nữa, tôi đã cố gắng phản ánh những khuynh hướng nghiên cứu mới nhất, nhưng e độc giả khó theo dõi, nên tránh việc chú thích chi tiết từng tên nhà nghiên cứu hoặc tên sách mà chỉ dừng lại ở việc đưa ra với tư cách là các tài liệu tham khảo ở cuối sách. Phần Tài liệu tham khảo tôi cũng chỉ lấy chủ yếu là những sách dành cho đại chúng, còn những tài liệu vất qua nhiều chương khác nhau thì tôi chỉ đưa vào phần của chương mà tôi tham khảo nhiều nhất. Trong quá trình từ khi lập kế hoạch xuất bản cho đến khi định chính và làm Chi mục tra cứu cuối sách tôi đã nhận được sự trợ giúp lớn lao của Biên tập viên Hayasaka Nozomi. Nhân đây tôi xin trân trọng được bày tỏ lòng cảm ơn của mình.

Tháng 1 năm 2006

SUEKI FUMIHIKO