VĂN HÓA PHẬT GIÁO VIỆT NAM
THỐNG NHẤT TRONG ĐA DẠNG



Hòa thượng Thích Thọ Lạc sinh năm 1963, tại tỉnh Ninh Bình, thế danh Trần Văn Duẩn, là vị giáo phẩm cao cấp của Giáo hội Phật giáo Việt Nam (GHPGVN), có nhiều cống hiến, đóng góp quan trọng trong công tác văn hóa Phật giáo, xây dựng chốn Tổ và phụng sự Đạo pháp - Dân tộc. Hòa thượng được đào tạo Phật học tại Việt Nam, Đài Loan; đồng thời thọ học và trực tiếp tiếp nhận sự chỉ dạy, truyền trao đạo nghiệp từ Đức Đệ nhất Pháp chủ GHPGVN - Đại lão Hòa thượng Thích Đức Nhuận.

Hòa thượng đang đảm nhiệm nhiều trọng trách: Ủy viên Thường trực Hội đồng Trị sự, Trưởng ban Văn hóa Trung ương GHPGVN, Trưởng ban Trị sự GHPGVN tỉnh Nghệ An; trụ trì các ngôi chùa: Chùa Yên Phú (Hà Nội), chùa Đại Tuệ (Nghệ An) và chùa Đồng Đắc (Ninh Bình) và một số ngôi chùa ở các nước Lào, Đức.

Hòa thượng đã chủ trì, chỉ đạo thực hiện nhiều đề án và công trình nghiên cứu văn hóa - lịch sử Phật giáo có giá trị, tiêu biểu như: Kinh Chuyển Pháp Luân (6 ngôn ngữ); Bảo vật quốc gia: Tinh hoa di sản Phật giáo Việt Nam (Việt - Anh); Khóa tụng thống nhất Phật giáo Việt Nam (Việt - Anh); Pháp phục Phật giáo Việt Nam (Việt - Anh);. . .

Nhiều hoạt động văn hóa do Hòa thượng chỉ đạo đã lập các kỷ lục thế giới và Việt Nam. Ghi nhận những cống hiến đó, Hòa thượng đã được World Records University (London - Vương quốc Anh) trao tặng bằng Tiến sĩ danh dự.

Với những thành tựu cống hiến, đóng góp có ý nghĩa đặc biệt đối với Đạo pháp và Dân tộc, Hòa thượng đã được Chủ tịch nước tặng Huân chương Lao động hạng Nhì, Huân chương Lao động hạng Ba, Huân chương Đại đoàn kết dân tộc; 03 Bằng khen của Thủ tướng Chính phủ; nhiều Bằng khen, Kỷ niệm chương của Ủy ban Trung ương Mặt trận Tổ quốc Việt Nam và các bộ, ban, ngành Trung ương; Bằng tuyên dương công đức của Trung ương GHPGVN; Bằng khen của Ủy ban nhân dân các tỉnh, thành phố Hà Nội, Ninh Bình, Nghệ An cùng nhiều phần thưởng cao quý khác.

GS.TSKH. Vũ Minh Giang
Chủ tịch Hội đồng khoa học ĐHQG Hà Nội

GIÁO HỘI PHẬT GIÁO VIỆT NAM
BAN VĂN HÓA TRUNG ƯƠNG
Hòa thượng Thích Thọ Lạc

VĂN HÓA PHẬT GIÁO VIỆT NAM
THỐNG NHẤT TRONG ĐA DẠNG

Sách chuyên khảo

NHÀ XUẤT BẢN KHOA HỌC XÃ HỘI
HÀ NỘI - 2026

MỤC LỤC

DANH MỤC CHỮ VIẾT TẮT 17

DANH MỤC BẢNG 19

DANH MỤC SƠ ĐỒ 20

LỜI GIỚI THIỆU 21

THỐNG NHẤT TRONG ĐA DẠNG - MỘT CÁCH TIẾP CẬN VĂN HÓA PHẬT GIÁO VIỆT NAM 23

LỜI NHÀ XUẤT BẢN 26

MỞ ĐẦU 29

Phần 1
CƠ SỞ LÝ LUẬN VÀ TIẾN TRÌNH LỊCH SỬ

CHƯƠNG 1.CƠ SỞ LÝ LUẬN VÀ MÔ HÌNH PHÂN TÍCH

1.1. Các khái niệm cơ bản 62

1.1.1. Văn hóa và văn hóa Phật giáo 62

1.1.2. Bản sắc văn hóa 65

1.1.3. Thống nhất, đa dạng và các khái niệm liên quan 67

1.2. Thống nhất trong đa dạng như một quan hệ biện chứng 69

1.3. Các lý thuyết và cách tiếp cận nền tảng 75

1.3.1. Văn hóa, biểu tượng và không gian: từ cách tiếp cận diễn giải đến lý thuyết văn hóa vùng 75

1.3.2. Tiếp xúc và biến đổi: bản địa hóa, dung hợp và truyền thống được kiến tạo 91

1.3.3. Nhập thế, vốn văn hóa và các nguyên lý nội giáo 86

1.3.4. Tích hợp các lý thuyết thành một khung phân tích 92

1.4. Mô hình phân tích lưỡng diện 93

1.4.1. Bốn lớp của tính đa dạng 93

1.4.2. Bốn cơ tầng của tính thống nhất 95

1.4.3. Quan hệ ánh xạ và chế ước giữa hai bình diện 98

1.4.4. Vận hành của mô hình: từ tĩnh đến động 100

1.4.5. Vận dụng mô hình: một ví dụ tổng hợp 104

1.4.6. Giới hạn và vị thế phương pháp luận của mô hình 106

CHƯƠNG 2. TIẾN TRÌNH DU NHẬP, BẢN ĐỊA HÓA VÀ ĐỊNH HÌNH VĂN HÓA PHẬT GIÁO VIỆT NAM

2.1. Buổi đầu du nhập và các thiền phái sơ kỳ (đầu Công nguyên - thế kỷ X) 112

2.1.1. Con đường du nhập và tính chủ thể của Phật giáo Giao Châu 113

2.1.2. Hệ Tứ Pháp và ý nghĩa của buổi đầu: tính cổ xưa và tính bản địa 115

2.1.3. Hai thiền phái sơ kỳ: Tỳ-ni-đa-lưu-chi và Vô Ngôn Thông 118

2.1.4. Phật giáo với nền độc lập và vấn đề sử liệu 121

2.2. Phật giáo thời Đinh - Tiền Lê - Lý - Trần: hưng thịnh và đỉnh cao Trúc Lâm 123

2.2.1. Các thiền sư trong sự nghiệp dựng nước và giữ nước 125

2.2.2. Phật giáo thời Lý: vị thế quốc giáo và mỹ học chùa tháp 127

2.2.3. Thảo Đường, tinh thần dung hợp tam giáo và sự nở rộ văn hóa thời Lý 128

2.2.4. Bối cảnh thời Trần và Trần Thái Tông với Khóa hư lục 130

2.2.5. Tuệ Trung Thượng Sĩ: tinh thần phá chấp 131

2.2.6. Trần Nhân Tông, Tam tổ Trúc Lâm và sự kiến tạo một giáo hội 133

2.2.7. Trúc Lâm: mô hình thống nhất trong đa dạng và sức sống của di sản 134

2.3. Phật giáo thời Hậu Lê và sự thịnh trị của Nho giáo (thế kỷ XV - XVII) 137

2.3.1. Nho giáo vươn lên địa vị chính thống 137

2.3.2. Phật giáo lui về làng xã: dân gian hóa và dung hợp Phật - Mẫu 139

2.3.3. "Suy" hay "chuyển hóa"? Một cách hiểu biện chứng 141

2.4. Phật giáo thời Lê trung hưng - Trịnh - Nguyễn (thế kỷ XVII - XIX) 142
2.4.1. Lâm Tế, Tào Động và sự Việt hóa qua thiền sư Liễu Quán 142
2.4.2. Sự bảo trợ của các chúa Nguyễn 144
2.4.3. Nam tiến và sự gặp gỡ các truyền thống tộc người 145
2.4.4. Triều Nguyễn: hệ thống quốc tự và tình trạng tăng đoàn 147
2.4.5. Tiền đề cho một cuộc chấn hưng 150
2.5. Chấn hưng và thống nhất tổ chức (nửa đầu thế kỷ XX - 1981) 151
2.5.1. Bối cảnh và động lực của phong trào chấn hưng 152
2.5.2. Ba miền chấn hưng: hội Phật học, báo chí và trường Phật học 153
2.5.3. Khuynh hướng tư tưởng, giới cư sĩ và di sản kép của phong trào 156
2.5.4. Các nỗ lực quy tụ và sự đa dạng tổ chức trước năm 1981 158
2.5.5. Sự thành lập Giáo hội năm 1981 và nguyên tắc thống nhất trong Hiến chương 160
2.5.6. Đỉnh cao của cơ tầng tổ chức: cơ cấu và sự phát triển sau năm 1981 161

Phần 2
BỐN LỚP ĐA DẠNG CỦA VĂN HÓA PHẬT GIÁO VIỆT NAM

CHƯƠNG 3. ĐA DẠNG TÔNG PHÁI, HỆ PHÁI VÀ PHÁP MÔN

3.1. Các thiền phái trung đại 171
3.1.1. Thiền phái Tỳ-ni-đa-lưu-chi 172
3.1.2. Thiền phái Vô Ngôn Thông 175
3.1.3. Thiền phái Thảo Đường 176
3.1.4. Thiền phái Trúc Lâm 178
3.1.5. Đặc điểm chung, ý nghĩa và di sản của các thiền phái trung đại 180
3.2. Làn sóng truyền thừa thế kỷ XVII - XVIII: Lâm Tế và Tào Động 184
3.2.1. Bối cảnh: làn sóng giao lưu Phật giáo Việt - Trung 184
3.2.2. Phái Lâm Tế: Nguyên Thiều và Liễu Quán 185
3.2.3. Phái Tào Động: Thủy Nguyệt, Tông Diễn và Thạch Liêm 188
3.2.4. Đối sánh "khán thoại thiền" và "mặc chiếu thiền" 189

3.2.5. Bản địa hóa, các dòng kệ truyền thừa và ý nghĩa của làn sóng thế kỷ XVII - XVIII 191

3.3. Thiền - Tịnh - Mật song tu 194

3.3.1. Cơ sở giáo lý của sự dung thông pháp môn 194

3.3.2. Thiền - Tịnh song tu 197

3.3.3. Yếu tố Mật giáo và nghi lễ 199

3.3.4. Tính dung thông trong thực hành đương đại 200

3.3.5. Ý nghĩa: đa dạng phương tiện, thống nhất cứu cánh 202

3.3.6. Giáo và Luật: những phương diện bổ sung 204

3.4. Ba dòng lớn đương đại: Bắc tông, Nam tông và Khất sĩ 205

3.4.1. Phật giáo Bắc tông (Đại thừa) 206

3.4.2. Phật giáo Nam tông: Nam tông Khmer và Nam tông Kinh 209

3.4.3. Hệ phái Khất sĩ và bộ Chơn Lý như một sáng tạo bản địa 214

3.4.4. Quan hệ giữa ba dòng trong Giáo hội thống nhất 219

3.4.5. Đặc điểm chung và bài học từ ba dòng đương đại 223

CHƯƠNG 4. ĐA DẠNG VÙNG MIỀN: BẮC - TRUNG - NAM

4.1. Cơ sở của tính đa dạng vùng miền 230

4.1.1. Vùng văn hóa và sự phân vùng 230

4.1.2. Nam tiến và sự hình thành ba miền 232

4.1.3. Các nhân tố tạo nên khác biệt vùng miền 234

4.2. Sắc thái Phật giáo Bắc Bộ 236

4.2.1. Cái nôi và bề dày lịch sử 236

4.2.2. Cấu trúc làng - chùa và Phật giáo dân gian 239

4.2.3. Dung hợp Phật - Mẫu và tín ngưỡng bản địa 242

4.2.4. Kiến trúc và mỹ thuật chùa Bắc Bộ 245

4.2.5. Đặc trưng chung của Phật giáo Bắc Bộ 247

4.3. Sắc thái Phật giáo Trung Bộ 248

4.3.1. Huế - trung tâm Phật giáo miền Trung 248
4.3.2. Thiền phái Liễu Quán và thiền môn xứ Huế 250
4.3.3. Phật giáo với triều Nguyễn và phong trào chấn hưng 251
4.3.4. Sắc thái thanh nhã và lớp văn hóa Chăm 253
4.3.5. Đặc trưng chung của Phật giáo Trung Bộ 254
4.4. Sắc thái Phật giáo Nam Bộ 256
4.4.1. Vùng đất mới và tính cách phóng khoáng, cởi mở 256
4.4.2. Sự gặp gỡ đa tộc người 258
4.4.3. Các tôn giáo bản địa mang cội nguồn Phật giáo 261
4.4.4. Khất sĩ và Nam tông Kinh - những sáng tạo và tiếp nhận ở Nam Bộ 266
4.4.5. Đặc trưng chung của Phật giáo Nam Bộ 269
4.5. Đối sánh ba miền và sự thống nhất trong đa dạng vùng miền 270
4.5.1. Đối sánh ba miền 271
4.5.2. Giao lưu và ảnh hưởng qua lại giữa các miền 273
4.5.3. Nền tảng thống nhất bên dưới sự đa dạng vùng miền 276

CHƯƠNG 5. ĐA DẠNG TỘC NGƯỜI

5.1. Cơ sở của tính đa dạng tộc người 285
5.1.1. Việt Nam - quốc gia đa tộc người 285
5.1.2. Quan hệ giữa tôn giáo và tộc người 287
5.1.3. Phật giáo và bản sắc tộc người: khung phân tích 290
5.2. Phật giáo trong cộng đồng người Việt (Kinh) 292
5.2.1. Vai trò chủ thể và dòng chủ lưu 292
5.2.2. Đặc điểm Phật giáo của người Việt 294
5.2.3. Phật giáo và bản sắc văn hóa Việt 296
5.3. Phật giáo Nam tông Khmer 297
5.3.1. Theravāda và cộng đồng Khmer Nam Bộ 297
5.3.2. Ngôi chùa - trung tâm của phum, sóc 299

5.3.3. Giáo dục, chữ viết và bảo tồn văn hóa 301
5.3.4. Tu báo hiếu và hệ thống lễ hội 303
5.3.5. Phật giáo và bản sắc tộc người Khmer 305
5.4. Phật giáo trong cộng đồng người Hoa 306
5.4.1. Người Hoa và truyền thống "tam giáo đồng nguyên" 306
5.4.2. Hội quán, chùa Hoa và tổ chức cộng đồng 308
5.4.3. Quán Thế Âm, Thiên Hậu và hệ thống thờ phụng 310
5.4.4. Phật giáo Hoa và bản sắc cộng đồng 312
5.5. Phật giáo và các cộng đồng tộc người khác 314
5.5.1. Lớp nền Phật giáo Champa 314
5.5.2. Ảnh hưởng Phật giáo ở vùng dân tộc thiểu số phía Bắc 315
5.5.3. Bức tranh đa dạng và những giới hạn 317
5.6. Đối sánh, giao thoa tộc người và sự thống nhất 318
5.6.1. Đối sánh các truyền thống Phật giáo tộc người 318
5.6.2. Giao thoa và ảnh hưởng qua lại 320
5.6.3. Nền tảng thống nhất bên dưới đa dạng tộc người 322

CHƯƠNG 6. ĐA DẠNG BIỂU ĐẠT

6.1. Cơ sở của tính đa dạng biểu đạt 333
6.1.1. "Biểu đạt" như bình diện hữu hình của văn hóa Phật giáo 333
6.1.2. Nơi hội tụ của ba lớp đa dạng 335
6.1.3. Khung phân tích: biểu tượng và địa điểm ký ức 337
6.2. Kiến trúc và không gian thờ tự 339
6.2.1. Ngôi chùa Việt: bố cục và phong cách 339
6.2.2. Kiến trúc chùa Khmer và hội quán Hoa 341
6.2.3. Tháp và các loại hình kiến trúc khác 344
6.2.4. Kiến trúc như biểu đạt của bốn lớp đa dạng 346
6.3. Nghệ thuật tạo hình: tượng, tranh, trang trí 348

6.3.1. Điêu khắc tượng Phật 348
6.3.2. Những kiệt tác tiêu biểu 351
6.3.3. Hội họa, trang trí và mỹ thuật chùa 354
6.3.4. Sắc thái tộc người và vùng miền trong nghệ thuật 356
6.4. Nghi lễ, âm nhạc và lễ hội 358
6.4.1. Nghi lễ Phật giáo 358
6.4.2. Âm nhạc và diễn xướng 361
6.4.3. Lễ hội Phật giáo 363
6.5. Văn học, ngôn ngữ và ẩm thực 367
6.5.1. Văn học Phật giáo 367
6.5.2. Ảnh hưởng đến ngôn ngữ và văn học dân gian 369
6.5.3. Ẩm thực chay và các hình thức biểu đạt khác 371
6.6. Hội tụ bốn lớp và sự thống nhất trong đa dạng biểu đạt 373
6.6.1. Biểu đạt như nơi hội tụ của bốn lớp đa dạng 373
6.6.2. Sự thống nhất về nội dung và ý nghĩa 375

Phần 3
BỐN CƠ TẦNG THỐNG NHẤT CỦA VĂN HÓA PHẬT GIÁO VIỆT NAM

CHƯƠNG 7. THỐNG NHẤT Ở NỀN TẢNG GIÁO LÝ VÀ LÝ TƯỞNG GIẢI THOÁT

7.1. Cơ tầng giáo lý trong mô hình lưỡng diện 387
7.1.1. Từ bốn lớp đa dạng đến bốn cơ tầng thống nhất 387
7.1.2. Giáo lý - cơ tầng thống nhất sâu nhất 389
7.1.3. Nguyên lý "tùy duyên bất biến" 391
7.2. Tam bảo và các chân lý nền tảng 396
7.2.1. Quy y Tam bảo - nền tảng chung của mọi Phật tử 396
7.2.2. Tứ diệu đế và Bát chính đạo 398
7.2.3. Duyên khởi, vô thường và vô ngã 400

7.2.4. Nhân quả, nghiệp báo và luân hồi 402
7.3. Kinh điển, giới luật và chuẩn mực đạo đức chung 405
7.3.1. Tam tạng: Tạng Pāli và Tạng Hán 405
7.3.2. Giới luật và sự thống nhất về nếp sống tu hành 408
7.3.3. Ngũ giới, thập thiện và đạo đức Phật giáo phổ quát 411
7.4. Lý tưởng giải thoát: A-la-hán và Bồ-tát 413
7.4.1. Hai lý tưởng, một cứu cánh 413
7.4.2. Thượng tọa bộ và Đại thừa: khác biệt và bổ sung 416
7.4.3. Lễ tiết chung: Phật đản, Vu lan, An cư kiết hạ 419
7.5. Cơ tầng giáo lý và bốn lớp đa dạng 423
7.5.1. Giáo lý chung bên dưới đa dạng tông phái 423
7.5.2. Giáo lý chung bên dưới đa dạng vùng miền và tộc người 426
7.5.3. Giáo lý chung bên dưới đa dạng biểu đạt 429

CHƯƠNG 8. THỐNG NHẤT TRONG TINH THẦN NHẬP THẾ, ĐỒNG HÀNH CÙNG DÂN TỘC

8.1. Cơ tầng nhập thế trong mô hình lưỡng diện 444
8.1.1. Nhập thế như một cơ tầng thống nhất 444
8.1.2. Từ lý tưởng giải thoát đến đồng hành cùng dân tộc 448
8.1.3. "Phật pháp bất ly thế gian" - cơ sở giáo lý của nhập thế 450
8.2. Truyền thống "hộ quốc an dân" 453
8.2.1. Phật giáo và buổi đầu độc lập dân tộc 453
8.2.2. Phật giáo thời Lý - Trần: quốc giáo và hộ quốc an dân 456
8.2.3. Trần Nhân Tông và tinh thần "cư trần lạc đạo" 459
8.3. Chấn hưng và phụng sự xã hội thế kỷ XX 462
8.3.1. Phong trào chấn hưng Phật giáo 462
8.3.2. Phật giáo trong phong trào yêu nước và kháng chiến 466
8.3.3. Phật giáo và phong trào đấu tranh vì hòa bình, dân tộc 469
8.4. "Đạo pháp - Dân tộc" như mẫu số chung căn tính 471
8.4.1. Giáo hội Phật giáo Việt Nam và phương châm hành đạo 471
8.4.2. Từ thiện và an sinh xã hội đương đại 475

8.4.3. Giáo dục, y tế và các lĩnh vực phụng sự khác 477
8.5. Cơ tầng nhập thế và bốn lớp đa dạng 481
8.5.1. Tinh thần nhập thế xuyên tông phái 481
8.5.2. Tinh thần nhập thế xuyên vùng miền và tộc người 484
8.5.3. Nhập thế biểu hiện qua các hình thức đa dạng 487
CHƯƠNG 9. THỐNG NHẤT Ở CƠ CHẾ DUNG HỢP - BẢN ĐỊA HÓA
9.1. Cơ tầng dung hợp trong mô hình lưỡng diện 501
9.1.1. Dung hợp - bản địa hóa như một cơ tầng thống nhất 501
9.1.2. Dung hợp: cơ chế vừa sinh ra đa dạng, vừa cố kết thống nhất 504
9.1.3. Cơ sở của khả năng dung hợp: tinh thần khoan dung, vô ngã 506
9.2. Tam giáo đồng nguyên 510
9.2.1. Cấu trúc "phân công" mềm dẻo Phật - Nho - Đạo 511
9.2.2. Đỉnh cao Lý - Trần 513
9.2.3. Tam giáo đồng nguyên như một cơ chế cố kết văn hóa 517
9.3. Dung hợp với tín ngưỡng dân gian 520
9.3.1. Phật giáo và thờ Mẫu, thờ thần 520
9.3.2. Phật giáo và thờ cúng tổ tiên 524
9.3.3. "Ngữ pháp văn hóa" chung 527
9.4. Dung hợp lành mạnh và nguy cơ "lai căng" 530
9.4.1. Dung hợp làm giàu bản sắc 530
9.4.2. Nguy cơ vay mượn thiếu chọn lọc, "lai căng" 533
9.4.3. Bản lề dẫn sang vấn đề quản trị bản sắc 535
9.5. Cơ tầng dung hợp và bốn lớp đa dạng 539
9.5.1. Dung hợp và đa dạng tông phái, vùng miền, tộc người 539
9.5.2. Dung hợp và đa dạng biểu đạt 542
9.5.3. Dung hợp trong quan hệ với các cơ tầng thống nhất khác 545
CHƯƠNG 10. THỐNG NHẤT VỀ TỔ CHỨC: GIÁO HỘI PHẬT GIÁO VIỆT NAM
10.1. Cơ tầng tổ chức trong mô hình lưỡng diện 560

10.1.1. Tổ chức như một cơ tầng thống nhất 560
10.1.2. Từ sơn môn phân tán đến giáo hội thống nhất 563
10.1.3. Cơ tầng tổ chức và ba cơ tầng thống nhất khác 566
10.2. Bối cảnh và sự kiện thống nhất Phật giáo năm 1981 569
10.2.1. Bối cảnh và quá trình vận động thống nhất 569
10.2.2. Đại hội tại chùa Quán Sứ và chín tổ chức, hệ phái sáng lập 572
10.2.3. Ý nghĩa lịch sử của sự kiện thống nhất 1981 574
10.3. Nguyên tắc "thống nhất trong đa dạng" được thể chế hóa 581
10.3.1. Nguyên tắc nền tảng: thống nhất ý chí và hành động, duy trì truyền thống hệ phái 581
10.3.2. Cơ cấu tổ chức: Hội đồng Chứng minh và Hội đồng Trị sự 584
10.3.3. Hiến chương qua các lần tu chỉnh 587
10.4. Minh chứng định lượng đương đại 591
10.4.1. Diện mạo tăng ni và tự viện 591
10.4.2. Cơ cấu hệ phái: Bắc tông, Nam tông, Khất sĩ 594
10.4.3. Bốn cấp hành chính và mạng lưới tổ chức 598
10.5. Cơ tầng tổ chức và bốn lớp đa dạng 601
10.5.1. Tổ chức thống nhất bao dung đa dạng tông phái, hệ phái 601
10.5.2. Tổ chức thống nhất bao dung đa dạng vùng miền, tộc người 604
10.5.3. Đại diện của Nam tông Khmer và Khất sĩ trong Giáo hội 607

Phần 4
CHIỀU KÍCH ĐƯƠNG ĐẠI VÀ TỔNG HỢP LUẬN ĐỀ

CHƯƠNG 11. QUẢN TRỊ BẢN SẮC: BỐN ĐỀ ÁN VĂN HÓA CỦA GIÁO HỘI

11.1. Quản trị bản sắc: khái niệm và bối cảnh 624
11.1.1. Từ nhận thức đến quản trị bản sắc 624
11.1.2. Bối cảnh: từ "lai căng" văn hóa đến nhu cầu chuẩn hóa nhận diện 628
11.1.3. Đề án "Định hướng đặc trưng văn hóa Phật giáo Việt Nam" và Ban Văn hóa Trung ương 631

11.2. Hai đề án đã ban hành: Ngôn ngữ và Pháp phục 634
11.2.1. Đề án Ngôn ngữ: khóa tụng thống nhất bằng tiếng Việt 634
11.2.2. Đề án Pháp phục: pháp phục mang bản sắc Việt 637
11.2.3. Nguyên tắc bảo lưu đặc trưng hệ phái, vùng miền 640
11.3. Hai đề án đang hoàn thiện: Kiến trúc và Di sản 644
11.3.1. Đề án Kiến trúc Phật giáo Việt Nam: lĩnh vực đa dạng nhất 644
11.3.2. Đề án Di sản văn hóa Phật giáo 646
11.3.3. Phương pháp: khảo sát, hội thảo, tham vấn 649
11.4. So sánh quốc tế và mô hình "quản trị bản sắc" 654
11.4.1. Đối sánh với Thái Lan, Myanmar 654
11.4.2. Đối sánh với Nhật Bản, Hàn Quốc, Trung Quốc 660
11.4.3. Chuyển dịch từ nhận thức sang quản trị bản sắc 665
11.4.4. Chuyển dịch từ nhận thức sang quản trị bản sắc 669
11.5. Bốn đề án và mô hình lưỡng diện: thể chế hóa "thống nhất trong đa dạng" 672
11.5.1. Bốn đề án như thể chế hóa nguyên tắc thống nhất trong đa dạng 672
11.5.2. Nguyên tắc "thống nhất trong đa dạng" trong từng đề án 676
11.5.3. Quản trị bản sắc và bốn cơ tầng thống nhất 678

CHƯƠNG 12. BIỆN CHỨNG THỐNG NHẤT - ĐA DẠNG: GIÁ TRỊ, THÁCH THỨC VÀ KỶ NGUYÊN SỐ

12.1. Quan hệ biện chứng và giá trị văn hóa 691
12.1.1. Đa dạng là phương thức tồn tại của thống nhất 691
12.1.2. Thống nhất là điều kiện bảo tồn đa dạng 695
12.1.3. Giá trị văn hóa của mô hình thống nhất trong đa dạng 699
12.2. Nguồn lực cho phát triển bền vững 703
12.2.1. Vốn văn hóa Phật giáo 703
12.2.2. Du lịch văn hóa - tâm linh 706
12.2.3. Ngoại giao văn hóa 709
12.3. Văn hóa Phật giáo trong chuyển đổi số 711
12.3.1. Số hóa di sản và hoằng pháp trực tuyến 711

12.3.2. Cơ hội kết nối trong kỷ nguyên số 714
12.3.3. Nguy cơ đồng nhất hóa và thách thức bản sắc 717
12.4. Thách thức và khuyến nghị 720
12.4.1. Thách thức: toàn cầu hóa, đô thị hóa và thương mại hóa 720
12.4.2. Khuyến nghị đối với Giáo hội Phật giáo Việt Nam 723
12.4.3. Khuyến nghị đối với công tác quản lý nhà nước 727
12.5. Tổng kết biện chứng qua mô hình lưỡng diện 730

KẾT LUẬN 741
TÀI LIỆU THAM KHẢO 749
PHỤ LỤC 756

DANH MỤC CHỮ VIẾT TẮT

1. Chữ viết tắt tiếng Việt

BVHTW	Ban Văn hóa Trung ương (Giáo hội Phật giáo Việt Nam)
CV	Công văn
GHPGVN	Giáo hội Phật giáo Việt Nam
GS.TS.	Giáo sư, Tiến sĩ
HĐ	Hội đồng
HĐTS	Hội đồng Trị sự (Giáo hội Phật giáo Việt Nam)
HT.	Hòa thượng
KHXH	Khoa học xã hội (Nhà xuất bản Khoa học xã hội)
MTTQ	Mặt trận Tổ quốc
Nxb	Nhà xuất bản
PGS.TS.	Phó Giáo sư, Tiến sĩ
PL	Phụ lục (dùng trong ký hiệu bảng: PL1.1, PL4)
QĐ	Quyết định
Tp.	Thành phố
tr.	trang
TS.	Tiến sĩ
TT	Thứ tự (trong tiêu đề cột của bảng)
TT.	Thượng tọa
UBTƯ	Ủy ban Trung ương
VT	Văn thư (trong mục "Lưu VT")

2. Chữ viết tắt và ký hiệu tiếng nước ngoài

APA	American Psychological Association – chuẩn trích dẫn APA (ấn bản thứ 7) được áp dụng cho phần Tài liệu tham khảo
COVID-19	Coronavirus Disease 2019 - đại dịch do virus corona chủng mới
DOI	Digital Object Identifier – mã định danh tài liệu số
Ed. / Eds.	Editor / Editors – chủ biên / các chủ biên
ISEAS	Institute of Southeast Asian Studies – Viện Nghiên cứu Đông Nam Á (Singapore)
n.d.	no date - không rõ năm công bố
NUS	National University of Singapore - Đại học Quốc gia Singapore
p. / pp.	page / pages - trang (dùng cho tài liệu tiếng nước ngoài)
UNESCO	United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization – Tổ chức Giáo dục, Khoa học và Văn hóa Liên hợp quốc

DANH MỤC BẢNG

Bảng 11.1 : Đối sánh mô hình tổ chức và quản trị bản sắc của Phật giáo ở một số nước 665

Bảng PL1.1 : Mô hình lưỡng diện "thống nhất trong đa dạng" của văn hóa Phật giáo Việt Nam 756

Bảng PL1.2 : Bốn lớp đa dạng của văn hóa Phật giáo Việt Nam 756

Bảng PL1.3 : Bốn cơ tầng thống nhất của văn hóa Phật giáo Việt Nam 757

Bảng PL1.4 : Ba hệ phái Phật giáo trong Giáo hội Phật giáo Việt Nam 757

Bảng PL1.5 : Bốn đề án văn hóa của Giáo hội Phật giáo Việt Nam (đề án "Định hướng đặc trưng văn hóa Phật giáo Việt Nam") 758

DANH MỤC SƠ ĐỒ

Sơ đồ 1.1 : Mô hình lưỡng diện "thống nhất trong đa dạng" của văn hóa Phật giáo Việt Nam 99

Sơ đồ 2.1 : Tiến trình du nhập, bản địa hóa và định hình văn hóa Phật giáo Việt Nam (đầu Công nguyên - nay) 112

Sơ đồ 3.1 : Phả hệ truyền thừa các thiền phái, tông phái và hệ phái Phật giáo Việt Nam 170

Sơ đồ 10.1 : Cơ cấu tổ chức Giáo hội Phật giáo Việt Nam theo Hiến chương 585

Sơ đồ 11.1 : Phổ liên tục về mô hình tổ chức và quản trị bản sắc Phật giáo ở một số nước 667

Sơ đồ 12.1 : Vòng biện chứng thống nhất - đa dạng: cơ chế nuôi dưỡng và chế ước lẫn nhau 696

LỜI GIỚI THIỆU

Trong hơn 2000 năm hiện diện trên đất nước Việt Nam, đồng hành cùng dân tộc, đạo Phật đã trở thành tôn giáo của dân tộc. Từ những thế kỷ đầu Công nguyên ở trung tâm Luy Lâu, qua thời đại hoàng kim Lý - Trần, đến phong trào chấn hưng Phật giáo Việt Nam nửa đầu thế kỷ XX và sự nghiệp thống nhất Phật giáo cả nước năm 1981, Phật giáo Việt Nam đã hun đúc nên một nền văn hóa vừa mang tinh thần giác ngộ, giải thoát của đạo Phật, vừa thấm đượm hồn cốt của dân tộc.

Nền văn hóa ấy hết sức phong phú. Trong ngôi nhà chung Giáo hội Phật giáo Việt Nam hôm nay có Bắc tông, Nam tông và Khất sĩ; có sắc thái riêng của Phật giáo vùng miền; có truyền thống của người Việt, người Khmer, người Hoa và các cộng đồng tộc người khác; có muôn vẻ kiến trúc, nghi lễ, âm nhạc, mỹ thuật, ngôn ngữ... Sự phong phú ấy chẳng những không làm suy giảm, mà còn làm giàu thêm sức sống của Phật giáo Việt Nam.

Điều đáng quý là ngay từ ngày thành lập, Giáo hội Phật giáo Việt Nam đã được xây dựng trên nguyên tắc thống nhất ý chí và hành động, thống nhất lãnh đạo và tổ chức, đồng thời tôn trọng và duy trì truyền thống các tổ chức, hệ phái, cũng như các pháp môn và phương tiện tu hành đúng chính pháp. Nguyên tắc ấy, được ghi trang trọng trong Hiến chương, chính là tinh thần "thống nhất trong đa dạng" - một tinh thần vừa phù hợp với giáo lý viên dung của đạo Phật, vừa phù hợp với truyền thống đoàn kết hòa hợp, của dân tộc Việt Nam.

Cuốn sách *Văn hóa Phật giáo Việt Nam: Thống nhất trong đa dạng* của Hòa thượng Thích Thọ Lạc, Trưởng ban Văn hóa Trung ương Giáo hội Phật giáo Việt Nam là một công trình dày công nhằm luận giải tinh thần ấy một cách có hệ thống. Với 4 phần, 12 chương, tác giả lần lượt trình bày 4 phương diện của tính đa dạng - tông phái,

vùng miền, tộc người và biểu đạt văn hóa - rồi soi chiếu chúng qua bốn cơ tầng của tính thống nhất: nền tảng giáo lý và lý tưởng giải thoát chung, tinh thần nhập thế đồng hành cùng dân tộc, cơ chế dung hợp - bản địa hóa, và sự thống nhất về tổ chức trong Giáo hội.

Tôi trân trọng ghi nhận rằng công trình không dừng ở luận giải học thuật. Là người trực tiếp phụ trách công tác văn hóa của Giáo hội, tác giả đã đưa vào sách những kết quả từ thực tiễn triển khai 4 đề án văn hóa (Pháp phục, Ngôn ngữ, Kiến trúc và Di sản) mà Ban Văn hóa Trung ương thực hiện trong nhiều năm qua theo chủ trương của Hội đồng Trị sự. Bốn đề án ấy đều lấy tinh thần "thống nhất trong đa dạng" làm nguyên tắc thực hiện: chuẩn hóa những gì thuộc về cái chung, đồng thời tôn trọng và bảo lưu nét đặc trưng của mỗi hệ phái, mỗi vùng miền. Việc đúc kết kinh nghiệm ấy thành cơ sở lý luận là một đóng góp thiết thực cho công tác văn hóa của Giáo hội.

Cuốn sách ra mắt vào dịp có ý nghĩa đặc biệt: 45 năm thành lập Giáo hội Phật giáo Việt Nam (1981 - 2026) và hướng tới Đại hội đại biểu Phật giáo toàn quốc lần thứ X. Trong bối cảnh đất nước hội nhập ngày càng sâu rộng, việc gìn giữ bản sắc văn hóa Phật giáo dân tộc là một Phật sự cấp thiết. Công trình này góp thêm một cơ sở khoa học cho công tác ấy trong bối cảnh thời đại có nhiều thuận lợi đan xen thách thức.

Tôi tin rằng cuốn sách sẽ là tài liệu tham khảo bổ ích đối với chư tôn đức Tăng Ni, quý vị Phật tử, các nhà nghiên cứu, những người làm công tác quản lý văn hóa và tôn giáo, cũng như bạn đọc quan tâm đến văn hóa dân tộc. Mong rằng tinh thần "thống nhất trong đa dạng" được trình bày trong sách sẽ tiếp tục được vận dụng để củng cố khối đoàn kết, hòa hợp của Tăng già, phát huy giá trị văn hóa Phật giáo trong sự nghiệp xây dựng và bảo vệ Tổ quốc, theo đúng phương châm "Đạo pháp - Dân tộc - Chủ nghĩa xã hội".

Xin trân trọng giới thiệu cùng chư tôn đức và quý bạn đọc.

Hà Nội, mùa Vu lan Phật lịch 2570 - Dương lịch 2026

Trưởng lão Hòa thượng Thích Thiện Nhơn

Phó Pháp chủ Hội đồng Chứng minh

Chủ tịch Hội đồng Trị sự Giáo hội Phật giáo Việt Nam

THỐNG NHẤT TRONG ĐA DẠNG - MỘT CÁCH TIẾP CẬN VĂN HÓA PHẬT GIÁO VIỆT NAM

Nghiên cứu Phật giáo Việt Nam ở nước ta đã có một truyền thống đáng kể. Chúng ta có những bộ thông sử Phật giáo có giá trị, những chuyên khảo sâu về tư tưởng, về mỹ thuật, về từng thiền phái, từng vùng miền, từng cộng đồng tộc người. Tuy nhiên, phần lớn các công trình đi trước thường tiếp cận đối tượng theo chiều kích lịch đại, đôi khi có sử dụng ít nhiều chiều kích đồng đại, hoặc theo từng truyền thống riêng lẻ. Điểm mới quan trọng nhất về logic nghiên cứu của công trình này là tác giả tự đặt cho mình nhiệm vụ luận giải một cách hệ thống chính mối quan hệ giữa tính đa dạng và tính thống nhất của văn hóa Phật giáo Việt Nam. Nói cách khác, công trình tìm lời giải cho một câu hỏi nghiên cứu quan trọng mà đến nay dường như vẫn còn bỏ ngỏ: vì sao một nền văn hóa Phật giáo phong phú đến mức khó quy giản như ở Việt Nam lại không phân rã, mà vẫn giữ được một chỉnh thể có bản sắc?

Cuốn sách *Văn hóa Phật giáo Việt Nam: Thống nhất trong đa dạng* của Hòa thượng Thích Thọ Lạc đặt ra cho mình nhiệm vụ san lấp khoảng trống đó. Đây là điểm khiến chúng tôi quan tâm tìm đọc bản thảo.

Đóng góp trước hết của công trình nằm ở khung phân tích. Tác giả đề xuất một mô hình mà ông gọi là "lưỡng diện": 04 lớp của tính đa dạng - tông phái và pháp môn, không gian vùng miền, chủ thể tộc người, các hình thức biểu đạt - được đặt trong thế đối xứng với 04 cơ tầng của tính thống nhất - nền tảng giáo lý, tinh thần nhập thế, cơ chế dung hợp - bản địa hóa, và thiết chế tổ chức. Cấu trúc sách phản ánh trung thực khung ấy: 04 chương về đa dạng ở Phần thứ hai được soi chiếu bởi 04 chương về thống nhất ở Phần

thứ ba. Cách tổ chức đối xứng này không chỉ là một thu xếp hình thức; nó buộc mỗi luận điểm về sự khác biệt phải trả lời câu hỏi: cái gì giữ những khác biệt ấy lại với nhau.

Điều chúng tôi cho là có ý nghĩa lý luận hơn cả là cách tác giả xử lý cặp phạm trù trung tâm. Thống nhất và đa dạng ở đây không được đặt trong quan hệ loại trừ, mà trong quan hệ biện chứng: đa dạng là phương thức tồn tại của thống nhất, còn thống nhất là điều kiện bảo tồn đa dạng. Từ đó, tác giả kiên trì một phân biệt quan trọng - thống nhất không phải là đồng nhất. Đây không phải là một nhận định hiển nhiên như thoạt nhìn, bởi trong thực tiễn nghiên cứu cũng như quản lý, việc lẫn lộn hai khái niệm ấy vẫn thường xảy ra, và hệ quả của sự lẫn lộn không hề nhỏ.

Chúng tôi cũng chú ý đến hai luận điểm khác của tác giả. *Thứ nhất*, khi bàn về cơ chế dung hợp - vốn là đặc trưng nổi bật của Phật giáo Việt Nam - tác giả không dừng ở việc ca ngợi tính khoan dung, mà đặt vấn đề phân biệt giữa dung hợp lành mạnh, làm giàu bản sắc, với hiện tượng pha tạp, "lai căng" làm biến dạng bản sắc. Đặt được vấn đề ấy trong một công trình do người trong cuộc viết là điều đáng ghi nhận. *Thứ hai*, khái niệm "quản trị bản sắc" mà tác giả sử dụng ở Chương 11, qua khảo sát 04 đề án văn hóa của Giáo hội, mở ra một hướng tiếp cận mà giới nghiên cứu tôn giáo học ở ta chưa khai thác nhiều: nhìn tổ chức tôn giáo không chỉ như đối tượng được mô tả, mà như một chủ thể chủ động định hướng cho bản sắc của chính mình.

Về phương pháp, công trình đã vận dụng khá nhuần nhuyễn cách tiếp cận liên ngành như kết hợp văn hóa học, tôn giáo học, nhân học và sử học. Nguồn tư liệu kết hợp thư tịch với kết quả khảo sát điền dã nhiều năm của tác giả và các đoàn khảo sát của Ban Văn hóa Trung ương - một vốn liếng không phải nhà nghiên cứu nào cũng có được. Hệ thống chú thích và thư mục được xử lý cẩn trọng, cho phép người đọc kiểm chứng.

Như mọi công trình có tính mở đường, cuốn sách này còn để ngỏ một số vấn đề có thể tiếp tục bàn luận. Chẳng hạn, "mô

hình lưỡng diện", với ưu thế bao quát của nó, còn cần được kiểm nghiệm qua những nghiên cứu trường hợp sâu hơn, nhất là bằng các phương pháp xã hội học và nhân học tôn giáo, để làm rõ độ vênh (nếu có) giữa cấu trúc mà mô hình phác họa và đời sống tôn giáo thực tế của các cộng đồng. Bản thân tác giả cũng ý thức về điều này và chỉ xem công trình của mình như những phác thảo bước đầu. Chúng tôi nghĩ rằng đó là thái độ khoa học đúng mực, và cũng là chỗ gợi mở cho những nghiên cứu tiếp theo.

Với những gì đã đạt được của công trình này, tôi trân trọng giới thiệu cuốn sách tới các nhà nghiên cứu và giảng viên tôn giáo học, văn hóa học, nhân học, Việt Nam học; tới chư vị tăng ni và học viên các cơ sở đào tạo Phật học; tới những người làm công tác quản lý văn hóa và tôn giáo; cùng bạn đọc quan tâm đến một thành tố quan trọng của văn hóa dân tộc. Nhân dịp này, chúng tôi xin gửi lời chúc mừng chân thành tới tác giả về thành công đáng quý của cuốn sách.

Hà Nội, tháng 8 năm 2026

GS.TS. Đỗ Quang Hưng
Nguyên Viện trưởng Viện Nghiên cứu Tôn giáo,
Chủ nhiệm Hội đồng Tư vấn về Tôn giáo,
UBTƯ MTTQ Việt Nam

LỜI NHÀ XUẤT BẢN

Du nhập vào nước ta từ những thế kỷ đầu Công nguyên, trải qua hơn hai nghìn năm đồng hành cùng dân tộc, Phật giáo đã từng bước hòa nhập sâu sắc vào đời sống xã hội, trở thành một thành tố quan trọng của văn hóa Việt Nam. Dấu ấn của Phật giáo hiện diện trong ngôn ngữ, đạo lý, phong tục, đời sống tinh thần và quan niệm thẩm mỹ của người Việt; đồng thời được kết tinh trong hệ thống chùa tháp, tượng thờ, nghi lễ, lễ hội và nhiều loại hình di sản văn hóa trên khắp các vùng miền. Nghiên cứu văn hóa Phật giáo Việt Nam, vì vậy, cũng là nghiên cứu một phương diện quan trọng trong quá trình hình thành, phát triển và định hình bản sắc văn hóa dân tộc.

Là cơ quan xuất bản của Viện Hàn lâm Khoa học xã hội Việt Nam, Nhà xuất bản Khoa học xã hội có truyền thống công bố các công trình nghiên cứu về tôn giáo, tín ngưỡng và văn hóa. Nhiều chuyên khảo, công trình nghiên cứu đã được Nhà xuất bản ấn hành như Tư tưởng Phật giáo Việt Nam của Nguyễn Duy Hinh, các nghiên cứu của Trần Hồng Liên về Phật giáo và cộng đồng cư dân Nam Bộ, bộ Thơ văn Lý - Trần do Viện Văn học tổ chức biên soạn... đến nay vẫn là những tài liệu được giới nghiên cứu tham khảo và cũng có mặt trong danh mục tài liệu tham khảo của cuốn sách này. Việc xuất bản công trình *Văn hóa Phật giáo Việt Nam: Thống nhất trong đa dạng* là sự tiếp nối mạch nghiên cứu và xuất bản đó.

Tác giả cuốn sách, Hòa thượng Thích Thọ Lạc, Trưởng ban Văn hóa Trung ương Giáo hội Phật giáo Việt Nam, là người vừa nghiên cứu, vừa trực tiếp phụ trách công tác văn hóa của Giáo hội. Điều này tạo nên một đặc điểm đáng chú ý của công trình: bên cạnh việc khai thác các nguồn thư tịch và thành tựu nghiên cứu

đã công bố, tác giả còn sử dụng những tư liệu tích lũy từ quá trình khảo sát, điền dã nhiều năm của bản thân và các đoàn khảo sát do Ban Văn hóa Trung ương tổ chức tại nhiều tự viện, thuộc các hệ phái và vùng miền khác nhau trong cả nước.

Cuốn sách gồm 4 phần, 12 chương, được triển khai theo mô hình phân tích mà tác giả gọi là "lưỡng diện". Ở bình diện thứ nhất, công trình khảo sát bốn phương diện biểu hiện của tính đa dạng: tông phái, hệ phái và pháp môn; không gian văn hóa vùng miền Bắc - Trung - Nam; chủ thể tộc người; các hình thức biểu đạt văn hóa. Ở bình diện thứ hai, công trình phân tích bốn cơ tầng tạo nên tính thống nhất: nền tảng giáo lý và lý tưởng giải thoát chung; tinh thần nhập thế, đồng hành cùng dân tộc; cơ chế dung hợp và bản địa hóa; sự thống nhất về tổ chức trong Giáo hội Phật giáo Việt Nam. Hai bình diện được đặt trong mối quan hệ tương tác, qua đó những biểu hiện đa dạng của văn hóa Phật giáo Việt Nam được xem xét trong những cơ tầng tạo nên sự liên kết và thống nhất. Phần cuối của cuốn sách tập trung vào những vấn đề đương đại, trong đó có công tác quản trị bản sắc thông qua bốn đề án văn hóa của Giáo hội, mối quan hệ giữa thống nhất và đa dạng, cùng những cơ hội và thách thức đặt ra trong bối cảnh hội nhập quốc tế và chuyển đổi số.

Trên phương diện học thuật, một trong những nội dung đáng chú ý của công trình là nỗ lực cụ thể hóa mệnh đề "thống nhất trong đa dạng" thành một khung phân tích có cấu trúc và vận dụng xuyên suốt đối tượng nghiên cứu. Theo cách tiếp cận đó, tác giả phân biệt giữa thống nhất và đồng nhất, giữa quá trình dung hợp văn hóa với những hiện tượng pha tạp có khả năng làm biến đổi bản sắc. Những phân biệt này không chỉ có ý nghĩa trong nhận diện các đặc trưng của văn hóa Phật giáo Việt Nam mà còn gợi mở những vấn đề cần tiếp tục nghiên cứu trong thực tiễn bảo tồn và phát huy các giá trị văn hóa Phật giáo hiện nay. Công trình sử dụng cách tiếp cận liên ngành, kết hợp những phương diện của văn hóa học, tôn giáo học, nhân học và sử học; đồng thời chú trọng

hệ thống nguồn tư liệu, chú thích và tài liệu tham khảo nhằm tạo điều kiện cho bạn đọc tra cứu, đối chiếu.

Văn hóa Phật giáo Việt Nam là một đối tượng nghiên cứu có chiều sâu lịch sử hơn hai nghìn năm, đồng thời có phạm vi rộng lớn, gắn với sự đa dạng về tộc người, vùng miền, truyền thống và hình thức thực hành tôn giáo. Vì vậy, trong khuôn khổ một công trình, những vấn đề được đặt ra và những kết quả nghiên cứu đạt được khó có thể bao quát đầy đủ mọi phương diện của đối tượng. Như chính tác giả xác định, đây là những kết quả bước đầu trong quá trình nhận diện và hệ thống hóa một lĩnh vực rộng lớn; một số vấn đề vẫn cần tiếp tục được trao đổi, bổ sung và kiểm nghiệm bằng những nghiên cứu chuyên sâu hơn. Nội dung cuốn sách thể hiện quan điểm và kết quả nghiên cứu của tác giả. Trong quá trình biên tập, Nhà xuất bản tôn trọng cách tiếp cận cũng như hệ thống thuật ngữ Phật học được tác giả sử dụng, đồng thời thực hiện việc biên tập theo các yêu cầu của một công trình khoa học chuyên khảo.

Nhà xuất bản Khoa học xã hội trân trọng giới thiệu cuốn sách Văn hóa Phật giáo Việt Nam: Thống nhất trong đa dạng tới các nhà nghiên cứu, giảng viên, học viên thuộc các ngành tôn giáo học, văn hóa học, nhân học, Việt Nam học, sử học; chư vị tăng ni và học viên tại các cơ sở đào tạo Phật học; những người làm công tác quản lý văn hóa, tôn giáo; cùng đông đảo bạn đọc quan tâm đến Phật giáo và văn hóa Việt Nam.

Mặc dù tác giả và Nhà xuất bản đã có nhiều cố gắng trong quá trình biên soạn, biên tập và hoàn thiện bản thảo, với phạm vi nghiên cứu rộng và nguồn tư liệu phong phú, cuốn sách khó tránh khỏi những hạn chế, thiếu sót. Nhà xuất bản Khoa học xã hội và tác giả trân trọng mong nhận được những ý kiến trao đổi, góp ý của các nhà nghiên cứu và bạn đọc để công trình tiếp tục được bổ sung, hoàn thiện trong những lần xuất bản sau.

Xin trân trọng giới thiệu cùng bạn đọc.

NHÀ XUẤT BẢN KHOA HỌC XÃ HỘI

MỞ ĐẦU

Trong hơn hai nghìn năm hiện diện trên đất Việt, Phật giáo đã vượt khỏi tư cách một tôn giáo ngoại nhập để trở thành một thành tố cấu trúc của văn hóa dân tộc. Từ trung tâm Luy Lâu những thế kỷ đầu Công nguyên, hạt giống Phật pháp đã bén rễ vào đời sống tinh thần của cư dân Việt cổ, từng bước được bản địa hóa để trở thành một bộ phận hữu cơ của văn hóa Việt[1]. Trải qua các triều đại, đặc biệt là thời Lý - Trần, Phật giáo từng giữ vị thế gần như quốc giáo, góp phần định hình hệ giá trị, mỹ cảm, phong tục và cả tư tưởng chính trị của quốc gia. Cho đến hôm nay, dấu ấn Phật giáo vẫn hiện diện đậm nét trong không gian làng xã, lễ tết, ngôn ngữ, đạo lý và tâm thức của phần đông người Việt, đến mức nói đến văn hóa Việt Nam mà bỏ qua văn hóa Phật giáo thì bức tranh ấy khó lòng trọn vẹn.

Quan sát toàn cảnh đời sống Phật giáo Việt Nam, người nghiên cứu đối diện một hiện tượng tưởng như nghịch lý, nhưng kỳ thực là một đặc trưng cấu trúc. Một mặt là sự đa dạng đến mức khó quy giản; mặt khác lại là một tính thống nhất bền vững, khiến cho dẫu khác biệt đến đâu, các bộ phận ấy vẫn được nhận diện như những biểu hiện của cùng một truyền thống. Chính sự cộng tồn của hai đặc tính tưởng chừng đối nghịch này là điểm xuất phát của công trình. Vấn đề đặt ra không phải là lựa chọn nhấn mạnh bên này hay bên kia, mà là lý giải cho được mối liên hệ nội tại giữa chúng, điều mà các cách tiếp cận chỉ chú mục vào một phía thường bỏ lỡ.

Trước hết, cần lưu ý ngay từ đầu về cách hiểu khái niệm "Phật giáo Việt Nam" trong công trình. Khái niệm này được dùng theo

1 Nguyễn Lang (2000), *Việt Nam Phật giáo sử luận*, trọn bộ, Nxb. Văn học, Hà Nội.

nghĩa bao quát, chỉ toàn bộ các truyền thống Phật giáo đang hiện diện và thực hành trong cộng đồng quốc gia - dân tộc Việt Nam, bao gồm Phật giáo của người Việt lẫn Phật giáo của người Khmer, người Hoa và các cộng đồng khác; bao gồm Bắc tông, Nam tông và Khất sĩ; bao gồm cả Phật giáo nơi thiền môn lẫn Phật giáo trong đời sống tín ngưỡng dân gian. Cách hiểu bao quát ấy không phải một lựa chọn ngẫu nhiên về thuật ngữ, mà tự thân đã là một tiền đề của luận đề: chỉ khi thừa nhận tính đa chủ thể, đa truyền thống của Phật giáo Việt Nam, ta mới có thể đặt đúng vấn đề về cơ chế gắn kết tất cả chúng trong một bản sắc chung.

Tính đa dạng của văn hóa Phật giáo Việt Nam biểu hiện ở ít nhất bốn lớp đan bện vào nhau. Lớp thứ nhất là sự đa dạng về tông phái, hệ phái và pháp môn: từ Bắc tông đến Nam tông, từ Phật giáo Nam tông Khmer đến Nam tông Kinh và hệ phái Khất sĩ, từ pháp môn Thiền, Tịnh độ đến Mật tông, thường đan xen ngay trong một ngôi chùa, một khóa lễ. Lớp thứ hai là sự đa dạng về không gian vùng miền, với những sắc thái Bắc - Trung - Nam khác biệt cả về diện mạo chùa tháp, phong cách hành trì lẫn tâm thức tín ngưỡng. Lớp thứ ba là sự đa dạng về chủ thể tộc người: bên cạnh Phật giáo của người Việt là Phật giáo của người Khmer, người Hoa và các cộng đồng khác, mỗi cộng đồng mang theo ngôn ngữ kinh điển, mỹ học và hệ nghi lễ riêng. Lớp thứ tư là sự đa dạng về hình thức biểu đạt văn hóa - kiến trúc, nghệ thuật tạo hình, âm nhạc nghi lễ, lễ hội, ẩm thực chay - làm nên một kho tàng phong phú[1].

Đối xứng với bốn lớp đa dạng ấy là bốn cơ tầng làm nên tính thống nhất. Cơ tầng thứ nhất là nền tảng giáo lý và lý tưởng giải thoát chung: dù hành trì theo pháp môn nào, các truyền thống đều quy chiếu về cùng một cốt lõi giác ngộ, từ bi và trí tuệ. Cơ tầng thứ

1 Cơ cấu hệ phái và số liệu tăng ni, tự viện theo nhiệm kỳ IX (2022-2027) dựa trên báo cáo tổng kết của Ban Tăng sự Trung ương, Giáo hội Phật giáo Việt Nam; tham khảo cổng thông tin chính thức tại https://vbgh.vn. Các số liệu này được phân tích chi tiết ở Chương 10.

hai là tinh thần nhập thế, đồng hành cùng dân tộc - một mạch ứng xử xuyên suốt lịch sử, từ hộ quốc an dân thời trung đại đến phụng sự xã hội hôm nay. Cơ tầng thứ ba là cơ chế dung hợp và bản địa hóa, khiến Phật giáo vừa hòa quyện với tín ngưỡng bản địa, Nho và Đạo, vừa giữ được căn cốt của mình. Cơ tầng thứ tư là sự thống nhất về tổ chức, kết tinh ở sự ra đời của Giáo hội Phật giáo Việt Nam năm 1981 - một định chế quy tụ các hệ phái trong cả nước về một mái nhà chung[1]. Bốn lớp đa dạng và bốn cơ tầng thống nhất nói trên là khung phân tích sẽ được triển khai có hệ thống ở Phần II và Phần III của công trình (xem Sơ đồ 1.1, Chương 1).

Quan hệ thống nhất - đa dạng không phải một kiến giải áp đặt từ bên ngoài, mà có thể nhận thấy ngay trong những thời điểm tiêu biểu của lịch sử Phật giáo dân tộc. Thời Lý - Trần là một minh họa kinh điển. Khi ấy, đời sống Phật giáo cung đình và Phật giáo dân gian, Phật giáo bác học và tín ngưỡng đại chúng đan xen, vậy mà tất cả vẫn vận hành trong một trường ý nghĩa chung, nơi đạo Phật gắn bó mật thiết với vận mệnh quốc gia. Trên đất Việt thời trung đại từng tồn tại nhiều dòng thiền với lai lịch khác nhau: phái Tỳ-ni-đa-lưu-chi mang dấu ấn Phật giáo từ phương Nam và Ấn Độ, phái Vô Ngôn Thông gắn với mạch Thiền phương Bắc, rồi phái Thảo Đường xuất hiện dưới thời Lý với màu sắc dung hợp Thiền - Tịnh và gần gũi tầng lớp trí thức cung đình. Sự hiện diện song song của các dòng thiền ấy, mỗi dòng một phong cách, chính là biểu hiện của tính đa dạng. Đến thời Trần, Phật hoàng Trần Nhân Tông đã quy các dòng thiền đương thời về một mối, sáng lập Thiền phái Trúc Lâm Yên Tử - một dòng thiền thuần Việt, do người Việt khai sáng, trên đất Việt, với tinh thần "cư trần lạc đạo": sống giữa cõi trần mà vui với đạo, nhập thế mà vẫn giải thoát. Trúc Lâm là thí dụ điển hình cho việc cái thống nhất nảy sinh ngay từ trong lòng cái đa dạng chứ không phải bằng cách xóa bỏ nó, đồng thời cho thấy

1 Xem Nguyễn Đại Đồng (2018), *Phật giáo Việt Nam từ khởi nguyên đến năm 1981*, Nxb. Tôn giáo, Hà Nội.

bản sắc dân tộc thấm vào hình hài một truyền thống tôn giáo như thế nào[1].

Bảy thế kỷ sau, lịch sử dường như lặp lại motif ấy ở một tầm vóc mới. Cũng như Trúc Lâm từng quy tụ các dòng thiền thời trung đại, sự thành lập Giáo hội Phật giáo Việt Nam năm 1981 đã quy tụ các tổ chức, hệ phái Phật giáo trong cả nước về một định chế chung, trong khi vẫn tôn trọng và bảo lưu những đặc thù về pháp môn, nghi lễ và truyền thống của từng bộ phận. Hai thời điểm cách nhau hàng trăm năm ấy - một thuộc về trung đại, một thuộc về hiện đại - cùng phác họa một biện chứng mà công trình này lấy làm đối tượng phân tích: đa dạng được bảo tồn trong khuôn khổ của một thống nhất, và thống nhất được làm giàu nhờ chính sự đa dạng mà nó quy tụ.

Sự cộng tồn của thống nhất và đa dạng cũng hiển hiện trong đời sống Phật giáo đương đại. Trong một đại lễ Phật đản hay một sự kiện Phật giáo cấp quốc gia, người ta có thể cùng lúc chứng kiến chư tăng Bắc tông trong sắc phục nâu vàng, chư tăng Nam tông Khmer đắp y vàng theo truyền thống Theravāda, và chư vị Khất sĩ ôm bình bát - mỗi truyền thống giữ nguyên phong cách hành trì, ngôn ngữ tụng niệm và pháp phục riêng, nhưng cùng cử hành một đại lễ chung, cùng tôn vinh một đức Phật. Tín ngưỡng Quán Thế Âm, lễ Vu lan báo hiếu, hay hình ảnh ngôi chùa làng cũng là những mẫu số chung kết nối Phật tử khắp ba miền và thuộc nhiều hệ phái. Những khung cảnh quen thuộc ấy, vốn dễ bị xem là hiển nhiên, thực ra là biểu hiện sinh động của chính cơ chế mà công trình muốn lý giải.

Trên cơ sở nhận diện hai bình diện nêu trên, mục đích tổng quát của công trình là làm sáng tỏ đặc trưng "thống nhất trong đa dạng" của văn hóa Phật giáo Việt Nam, từ đó luận giải cơ chế

1 Xem Nguyễn Lang (2000), *Việt Nam Phật giáo sử luận*, trọn bộ, Nxb. Văn học, Hà Nội; Lê Mạnh Thát, *Lịch sử Phật giáo Việt Nam*, t.3, Nxb. Tổng hợp Thành phố Hồ Chí Minh, Thành phố Hồ Chí Minh.

vận động nội tại và rút ra những hàm ý cho việc bảo tồn, phát huy giá trị di sản trong bối cảnh đương đại. Để đạt mục đích ấy, công trình xác định năm nhiệm vụ cụ thể. Thứ nhất, xây dựng khung lý thuyết và hệ khái niệm công cụ cho việc phân tích quan hệ thống nhất - đa dạng trong văn hóa tôn giáo. Thứ hai, phân tích một cách hệ thống bốn lớp biểu hiện của tính đa dạng. Thứ ba, làm rõ bốn cơ tầng tạo nên tính thống nhất. Thứ tư, luận giải quan hệ biện chứng giữa hai bình diện, chỉ ra cơ chế chuyển hóa qua lại giữa chúng. Thứ năm, đánh giá chiều kích đương đại của vấn đề - nhất là nỗ lực quản trị bản sắc của Giáo hội và những thách thức của thời đại số - để đề xuất các hàm ý khoa học và thực tiễn.

Năm nhiệm vụ nói trên gắn kết với nhau theo một logic từ mô tả đến giải thích. Ba nhiệm vụ đầu mang tính mô tả - phân tích: xây dựng công cụ, rồi lần lượt làm rõ hai bình diện đa dạng và thống nhất. Hai nhiệm vụ sau mang tính giải thích - ứng dụng: luận giải cơ chế biện chứng nối kết hai bình diện, và rút ra hàm ý cho hiện tại. Công trình chủ trương rằng mô tả và giải thích không thể tách rời: một mô tả tốt đã hàm chứa mầm mống của giải thích, và một giải thích vững phải đặt nền trên mô tả chính xác. Vì vậy, dù trình bày tuần tự, các nhiệm vụ luôn được triển khai trong sự soi chiếu lẫn nhau, hướng tới mục tiêu chung là làm sáng tỏ bản chất của quan hệ thống nhất - đa dạng.

Đối tượng nghiên cứu của công trình là văn hóa Phật giáo Việt Nam, được nhìn nhận như một chỉnh thể vận động trong quan hệ thống nhất - đa dạng, chứ không phải như một tập hợp rời rạc các hiện tượng. Về phạm vi không gian, công trình bao quát Phật giáo trên cả nước, đồng thời lựa chọn một số vùng và cộng đồng tiêu biểu để khảo sát sâu nhằm làm nổi bật tính đa dạng. Về phạm vi thời gian, công trình trải dài từ thời điểm Phật giáo du nhập cho đến hiện tại, song dành trọng tâm cho những vấn đề có tính cấu trúc và cho giai đoạn đương đại, nơi quan hệ thống nhất - đa dạng bộc lộ rõ nét và đặt ra nhiều vấn đề thời sự. Về phạm vi nội dung, công trình tập trung vào bình diện văn hóa của Phật giáo -

tư tưởng, tổ chức, thực hành và biểu đạt - mà không sa vào khảo cứu giáo nghĩa thuần túy hay biên niên sử chi tiết, vốn đã được các chuyên khảo khác đảm nhiệm.

Việc giới hạn phạm vi như trên đòi hỏi một logic chọn mẫu rõ ràng. Để làm nổi bật tính đa dạng mà vẫn bảo đảm tính khả thi, công trình ưu tiên khảo sát sâu một số trường hợp tiêu biểu cho từng lớp: về vùng miền, chọn những không gian kết tinh sắc thái đặc trưng của Bắc Bộ, Trung Bộ và Nam Bộ; về tộc người, tập trung vào Phật giáo Nam tông Khmer và Phật giáo người Hoa như hai trường hợp tương phản rõ với Phật giáo Bắc tông của người Việt; về hệ phái, chú ý các trường hợp cho thấy rõ sự khác biệt và cả sự giao thoa giữa các truyền thống. Những trường hợp này được lựa chọn không phải để đại diện thống kê cho toàn bộ, mà để soi sáng cơ chế chung - theo logic của nghiên cứu trường hợp điển hình trong khoa học xã hội. Các trường hợp chưa được khảo sát sẽ được chỉ ra như những hướng mở cho nghiên cứu tiếp nối.

Công trình được dẫn dắt bởi một câu hỏi trung tâm: bằng cơ chế nào mà tính đa dạng và tính thống nhất của văn hóa Phật giáo Việt Nam không loại trừ mà cùng tồn tại, thậm chí nuôi dưỡng lẫn nhau? Từ câu hỏi gốc ấy nảy sinh ba câu hỏi phái sinh. Một là, những nhân tố lịch sử, giáo lý và văn hóa - xã hội nào đã sản sinh ra tính đa dạng nhiều tầng của Phật giáo Việt Nam? Hai là, những cơ tầng nào giữ cho sự đa dạng ấy không dẫn tới phân liệt, mà vẫn cố kết trong một bản sắc chung? Ba là, trong bối cảnh đương đại, quan hệ thống nhất - đa dạng đang được tái định hình ra sao, và điều đó đặt ra những cơ hội, thách thức gì? Giả thuyết của chúng tôi là: thống nhất và đa dạng ở đây không phải hai cực đối lập mà là hai mặt của một quan hệ biện chứng - đa dạng là phương thức tồn tại sống động của một bản sắc thống nhất, còn thống nhất là điều kiện để bảo tồn và phát huy giá trị của đa dạng. Mệnh đề "thống nhất trong đa dạng", vốn được dùng để khái quát đặc trưng của văn

hóa Việt Nam nói chung[1], khi vận dụng vào trường hợp Phật giáo không phải một thao tác gán ghép, mà xuất phát từ chính cấu trúc nội tại của hiện tượng.

Từ đó, về phương diện khoa học, công trình góp phần bổ khuyết một khoảng trống trong nghiên cứu Phật giáo Việt Nam: chuyển từ cách tiếp cận lịch đại hoặc đơn lẻ sang một luận giải tổng hợp, có khung lý thuyết, về quan hệ biện chứng thống nhất - đa dạng. Nó cũng đề xuất một mô hình phân tích có thể vận dụng cho việc nghiên cứu các truyền thống tôn giáo - văn hóa khác có cấu trúc tương tự. Về phương diện thực tiễn, một nhận thức đúng về cơ chế này là tiền đề cho việc bảo tồn di sản văn hóa Phật giáo, phát huy nguồn lực văn hóa cho phát triển, củng cố khối đại đoàn kết toàn dân tộc, và định hướng cho công tác quản lý văn hóa - tôn giáo trong điều kiện hội nhập và chuyển đổi số. Đó là lý do công trình không dừng lại ở mô tả mà hướng tới luận giải bản chất và đề xuất hàm ý.

Ở một tầm rộng hơn, công trình còn mong muốn đóng góp vào lý luận chung về quan hệ giữa tôn giáo và văn hóa, và về cơ chế cố kết của các nền văn hóa đa nguyên. Trường hợp văn hóa Phật giáo Việt Nam, với sự cộng tồn lâu bền của nhiều truyền thống trong một bản sắc chung, là một "phòng thí nghiệm" quý để khảo sát cách thức một hệ thống văn hóa duy trì được sự thống nhất giữa muôn vẻ khác biệt. Mô hình lưỡng diện được đề xuất ở đây, nếu tỏ ra hữu hiệu, có thể trở thành một công cụ tham khảo cho việc nghiên cứu các truyền thống tôn giáo và các nền văn hóa khác cũng vận hành theo nguyên lý thống nhất trong đa dạng. Đây là tham vọng lý thuyết vượt khỏi phạm vi một trường hợp cụ thể mà công trình khiêm tốn đặt ra.

Tính cấp thiết của vấn đề càng nổi rõ trong bối cảnh hiện nay. Quá trình hội nhập quốc tế và chuyển đổi số đang tác động mạnh đến đời sống tôn giáo: di sản văn hóa Phật giáo được số hóa, quảng

1 Trần Quốc Vượng (2000), *Văn hóa Việt Nam: Tìm tòi và suy ngẫm*, Nxb. Văn hóa dân tộc, Hà Nội.

bá và kết nối ở quy mô chưa từng có, đồng thời cũng đối mặt nguy cơ thương mại hóa, pha tạp và đồng nhất hóa theo những khuôn mẫu thị giác phổ biến. Mặt khác, văn hóa Phật giáo ngày càng được nhìn nhận như một nguồn lực cho phát triển du lịch tâm linh, cho công nghiệp văn hóa và cho ngoại giao văn hóa của đất nước. Trong cả ba phương diện ấy - bảo tồn, phát huy và hội nhập - một nhận thức đúng về cơ chế "thống nhất trong đa dạng" là điều kiện để vừa giữ gìn bản sắc, vừa tôn trọng sự khác biệt, vừa khai thác giá trị di sản một cách bền vững. Đó là lý do công trình, tuy lấy đối tượng là một hiện tượng có bề dày lịch sử, lại hướng mạnh tới những vấn đề của hiện tại và tương lai.

Văn hóa Phật giáo Việt Nam là một chủ đề đã thu hút nhiều thế hệ học giả trong và ngoài nước, để lại một di sản nghiên cứu phong phú. Có thể quy các thành tựu ấy về sáu hướng tiếp cận chính. Việc điểm lại không chỉ nhằm ghi nhận những gì đã đạt được, mà quan trọng hơn, nhằm xác định khoảng trống mà công trình hướng tới lấp đầy.

Trong bức tranh chung ấy, cần nói rõ rằng cách phân thành sáu hướng dưới đây chỉ có tính tương đối và nhằm mục đích trình bày: trên thực tế, nhiều công trình giao thoa giữa các hướng, và không ít học giả đóng góp cho nhiều mạch nghiên cứu cùng lúc. Việc phân nhóm ở đây dựa trên trọng tâm và phương pháp chủ đạo của mỗi mạch, với chủ ý làm hiện rõ bức tranh tổng thể của lĩnh vực và những chỗ còn bỏ ngỏ, chứ không nhằm xếp loại cứng nhắc các tác giả hay tác phẩm.

Hướng nghiên cứu lâu đời và bề thế nhất là thông sử Phật giáo. Các bộ sử luận đã dựng lại tiến trình du nhập, phát triển và bản địa hóa của Phật giáo qua các thời kỳ, cung cấp nền tảng tư liệu và khung lịch đại không thể thiếu cho mọi nghiên cứu về sau[1].

---

1 Xem Nguyễn Lang (2000), *Việt Nam Phật giáo sử luận*, trọn bộ, Nxb. Văn học, Hà Nội; ; Lê Mạnh Thát (2003), *Lịch sử Phật giáo Việt Nam*, trọn bộ 3 tập, Nxb. Tổng hợp Thành phố Hồ Chí Minh, Thành phố Hồ Chí Minh; Nguyễn Tài Thư (chủ biên) (1988), *Lịch sử Phật giáo Việt Nam*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội.

Bên cạnh các công trình tiếng Việt, một số bộ sử đã được biên soạn hoặc dịch sang tiếng Anh, đưa Phật giáo Việt Nam đến với học giới quốc tế[1]. Giá trị của hướng này là không thể phủ nhận; tuy nhiên, do mục tiêu trước hết là dựng lại diễn trình lịch sử, các công trình thường tổ chức tư liệu theo trục thời gian hơn là theo trục cấu trúc, và do đó ít khi đặt thẳng vấn đề quan hệ biện chứng giữa thống nhất và đa dạng như một đối tượng phân tích độc lập.

Song hành với thông sử là các nghiên cứu chuyên sâu về lịch sử tư tưởng, đi vào phân tích đặc điểm triết học, nhân sinh quan và tâm thức tôn giáo của Phật giáo Việt Nam[2]. Những công trình này làm rõ cách người Việt tiếp nhận, diễn giải và cải biến giáo lý Phật giáo cho phù hợp với tâm thức dân tộc - một tiền đề quan trọng cho việc lý giải cơ chế bản địa hóa mà công trình sẽ bàn ở phần khung lý thuyết. Dẫu vậy, trọng tâm tư tưởng sử khiến các bình diện vật thể và thực hành của văn hóa Phật giáo (kiến trúc, nghi lễ, lễ hội, đời sống cộng đồng) chưa được khai thác tương xứng.

Một đóng góp quan trọng nữa của hướng thông sử là việc đặt ra và tranh luận về những vấn đề nền tảng: niên đại và con đường du nhập của Phật giáo, vị trí của trung tâm Luy Lâu trong tương quan với các trung tâm Phật giáo ở phương Bắc, hay cách phân kỳ lịch sử Phật giáo dân tộc. Có quan điểm nhấn mạnh con đường truyền nhập trực tiếp bằng đường biển từ Ấn Độ và phương Nam vào những thế kỷ đầu Công nguyên; có quan điểm chú trọng vai trò trung chuyển của văn hóa Hán. Những tranh luận này không thuần túy là chuyện khảo cứu niên đại, mà liên quan trực tiếp đến cách hình dung về bản sắc và tính chủ thể của Phật giáo Việt Nam ngay từ khởi nguyên. Công trình kế thừa các thành quả khảo cứu ấy, song không sa vào việc phân xử từng tranh luận chuyên biệt, mà sử dụng chúng như chất liệu để làm rõ tính nhiều nguồn, nhiều lớp - tức tính đa dạng - của Phật giáo Việt Nam ngay từ buổi đầu.

---

1 Minh Chi, Hà Văn Tấn và Nguyễn Tài Thư (1993), *Buddhism in Vietnam: From its origins to the 19th century*, Nxb. Thế giới, Hà Nội.

2 Nguyễn Duy Hinh (1999), *Tư tưởng Phật giáo Việt Nam*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội.

Bên cạnh hướng thông sử và lịch sử tư tưởng, một hướng có ý nghĩa phương pháp luận đặc biệt là phê phán sử liệu, mà công trình tiêu biểu là khảo cứu của Cuong Tu Nguyen về *Thiền Uyển Tập Anh*. Tác giả xét lại quan niệm phổ biến cho rằng Phật giáo Việt Nam về căn bản là "Thiền" với một mạch truyền thừa liên tục từ các tổ sư, và lập luận rằng hình ảnh một dòng thiền mạch lạc, đơn tuyến phần nào là sản phẩm kiến tạo hồi cố của hậu thế hơn là một thực tại lịch sử có thể truy nguyên chắc chắn[1]. Luận điểm này có hệ quả kép đối với công trình của chúng tôi. Một mặt, nó nhắc nhở thái độ thận trọng trước mọi tự sự về tính thuần nhất, đơn nguyên. Mặt khác, và quan trọng hơn, nó gợi mở rằng chính tính đa dạng, phức hợp mới là thực tại nền tảng, còn tính thống nhất là một thành quả được kiến tạo và duy trì - một nhận định nằm ở trung tâm giả thuyết của công trình.

Ý nghĩa của hướng phê phán sử liệu không dừng ở một trường hợp cụ thể. Nó đặt ra một yêu cầu phương pháp luận chung khi làm việc với các nguồn mang tính thánh tích - truyện ký cao tăng, bi ký, ngữ lục - vốn thường được biên soạn nhằm xác lập tính chính thống và sự liên tục của một dòng phái hơn là nhằm ghi chép khách quan. Đọc các nguồn ấy một cách phê phán cho thấy bức tranh Phật giáo trung đại không phải là một dòng Thiền thuần nhất, mà là sự đan xen sống động giữa Thiền, Tịnh độ, Mật giáo và tín ngưỡng dân gian. Nhận thức này củng cố cho luận điểm của công trình rằng đa dạng là thực tại nền tảng, và rằng những tự sự về một truyền thống đơn tuyến cần được nhìn nhận như những nỗ lực kiến tạo bản sắc - bản thân chúng cũng là một dữ kiện đáng nghiên cứu về cách một cộng đồng tôn giáo tự hình dung về sự thống nhất của mình.

---

1 Cuong Tu Nguyen, *Zen in Medieval Vietnam: A study and translation of the Thiền Uyển Tập Anh* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1997), https://doi.org/10.1515/9780824841447. Về luận điểm kiến tạo hồi cố của các "dòng thiền", xem Phần I.

Tiếp nối các khảo cứu lịch sử và sử liệu, giai đoạn chấn hưng nửa đầu thế kỷ XX là một bản lề trong lịch sử Phật giáo Việt Nam, và đã được soi sáng bằng những nghiên cứu sắc bén. Trên cơ sở khảo cứu văn hóa in ấn và sự hình thành không gian công cộng thời thuộc địa, Shawn McHale đưa ra một luận điểm phản trực giác: trái với quan niệm về sự suy tàn, Phật giáo giai đoạn 1920-1945 không những không lụi tàn mà còn phát triển mạnh, với khối lượng kinh sách được in ấn lớn chưa từng có[1]. Phát hiện này buộc giới nghiên cứu phải đánh giá lại vai trò của di sản Phật giáo trong tiến trình hiện đại hóa của dân tộc.

Bổ sung cho McHale, Elise Anne DeVido phân tích phong trào chấn hưng trong tương quan xuyên quốc gia, cho thấy các nhà cải cách Phật giáo Việt Nam đã chịu ảnh hưởng từ chủ trương hiện đại hóa tăng-già và tư tưởng "nhân gian Phật giáo" của Đại sư Thái Hư ở Trung Hoa, một mạch tư tưởng về sau góp phần định hình khuynh hướng Phật giáo nhập thế[2]. Hướng nghiên cứu này có ý nghĩa then chốt đối với công trình, bởi nó làm lộ ra những tiền đề tư tưởng và tổ chức dẫn tới cả tinh thần nhập thế lẫn tiến trình thống nhất Giáo hội về sau - cho thấy tính thống nhất hiện đại của Phật giáo Việt Nam được hun đúc qua những dòng chảy tư tưởng vừa nội sinh vừa xuyên quốc gia.

Hướng nghiên cứu chấn hưng còn soi sáng một di sản tổ chức có ý nghĩa lâu dài. Phong trào chấn hưng nửa đầu thế kỷ XX đã khai sinh hàng loạt hội đoàn Phật giáo, trường Phật học, báo chí và cơ sở xuất bản trên cả ba miền - những thiết chế hiện đại đầu tiên giúp Phật giáo tự tổ chức lại và mở rộng ảnh hưởng trong xã hội. Chính từ nền tảng tổ chức ấy, qua nhiều bước vận động và hợp

---

1 Shawn Frederick McHale, *Print and Power: Confucianism, Communism, and Buddhism in the making of modern Vietnam* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2004), https://www.jstor.org/stable/j.ctvsrgxd.

2 Elise Anne DeVido, "Buddhism for this world: The Buddhist revival in Vietnam, 1920 to 1951, and Its legacy," trong *Modernity and Re-enchantment: Religion in Post-revolutionary Vietnam*, Philip Taylor biên tập (Singapore: ISEAS Publishing, 2007), 250-296, https://doi.org/10.1355/9789812304568-010.

nhất trong thế kỷ XX, mới có thể hình thành một Giáo hội thống nhất trên phạm vi cả nước vào năm 1981. Như vậy, nghiên cứu chấn hưng không chỉ giúp hiểu một giai đoạn lịch sử, mà còn cung cấp mắt xích để lý giải cơ tầng thống nhất về tổ chức - một trong bốn cơ tầng mà công trình phân tích - như kết quả của một quá trình kiến tạo lâu dài chứ không phải một sự kiện đơn lẻ.

Ở một hướng tiếp cận khác, trong hai thập niên gần đây, nhân học tôn giáo đã mang lại một chiều kích thực chứng quý giá cho việc nghiên cứu Phật giáo và đời sống tín ngưỡng Việt Nam đương đại. Tuyển tập do Philip Taylor chủ biên tập hợp nhiều nghiên cứu điền dã về sự "tái phù phép" của đời sống tôn giáo thời hậu đổi mới, đi ngược lại dự báo của lý thuyết "giải phù phép" gắn với hiện đại hóa[1]. Công trình dân tộc học của Alexander Soucy soi chiếu thực hành Phật giáo ở Hà Nội qua lăng kính giới, quyền lực và sự kiến tạo căn tính, làm nổi bật tính đa nguyên của những cách "là Phật tử" ngay trong cùng một không gian chùa chiền[2].

Ở một nghiên cứu khác, Soucy phân tích vai trò của ngôn ngữ và việc "trình diễn tính chính thống" trong việc xác lập thẩm quyền tôn giáo[3] - một phát hiện liên quan trực tiếp tới vấn đề chuẩn hóa ngôn ngữ nghi lễ mà công trình sẽ bàn ở phần về các đề án văn hóa. Nghiên cứu của Thiện Đỗ về tín ngưỡng siêu nhiên ở Nam Bộ[4] và của Olga Dror về tín ngưỡng Liễu Hạnh[5] bổ sung những góc

---

1 Philip Taylor, biên tập, *Modernity and Re-enchantment: Religion in Post-revolutionary Vietnam* (Singapore: ISEAS Publishing, 2007), https://doi.org/10.1355/9789812304568; xem chương dẫn nhập, tr. 1-56.

2 Alexander Soucy, *The Buddha side: Gender, Power, and Buddhist practice in Vietnam* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2012), https://doi.org/10.1515/9780824865856.

3 Alexander Soucy, "Language, Orthodoxy and Performances of Authority in Vietnamese Buddhism," *Journal of the American Academy of Religion* 77, số 2 (2009): 348-371.

4 Thiện Đỗ, *Vietnamese supernaturalism: Views from the Southern Region* (London: RoutledgeCurzon, 2003).

5 Olga Dror, *Cult, Culture, and Authority: Princess Liễu Hạnh in Vietnamese History* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2007).

nhìn vùng miền, làm rõ sự đan dệt giữa Phật giáo với tín ngưỡng dân gian và tín ngưỡng thờ Mẫu. Tựu trung, hướng nhân học cho thấy Phật giáo Việt Nam không phải một hệ thống tĩnh tại mà là một thực hành sống động, được các chủ thể không ngừng thương lượng, diễn giải và tái tạo - một nhắc nhở rằng đa dạng không chỉ là sự khác biệt giữa các truyền thống lớn, mà còn là sự muôn vẻ ngay trong từng thực hành cụ thể.

Trước khi chuyển sang các chủ thể tộc người, cần ghi nhận ý nghĩa phương pháp luận chung của bước ngoặt nhân học. Bằng cách chú mục vào tôn giáo như được sống và thực hành (lived religion) thay vì chỉ như được quy định trong kinh điển, hướng nhân học đã làm lộ ra khoảng cách thường trực giữa giáo lý chuẩn mực và thực hành thực tế, cũng như vai trò chủ động của tín đồ trong việc diễn giải, lựa chọn và tái tạo truyền thống. Đối với công trình, đây là một chỉ dẫn quan trọng: tính đa dạng của văn hóa Phật giáo Việt Nam không chỉ là sự khác biệt giữa các định chế lớn, mà còn nằm ở vô số cách thức mà các cá nhân và cộng đồng cụ thể thực hành niềm tin của mình. Một phân tích về thống nhất - đa dạng, do đó, không thể chỉ dừng ở bình diện thiết chế và văn bản, mà phải vươn tới bình diện thực hành sống động.

Tính đa dạng của văn hóa Phật giáo bộc lộ chiều kích sâu sắc nhất ở các chủ thể tộc người. Phật giáo Nam tông Khmer - nơi tôn giáo gắn bó hữu cơ với căn tính cộng đồng - đã được khảo sát cả từ học giới Việt Nam lẫn từ nhân học quốc tế về cộng đồng Khmer ở đồng bằng sông Cửu Long, với những phân tích về vũ trụ quan, môi trường và chủ quyền văn hóa[1]. Để đặt trường hợp Việt Nam vào một tương quan rộng hơn, không thể bỏ qua mảng Phật học so sánh về Đông Nam Á: công trình kinh điển của Tambiah về quan hệ giữa Phật giáo và chính thể ở Thái Lan, cùng nghiên cứu của

1 Nguyễn Mạnh Cường (2008), *Phật giáo Khmer Nam Bộ (những vấn đề nhìn lại)*, Nxb. Tôn giáo, Hà Nội; Philip Taylor, *The Khmer Lands of Vietnam: Environment, cosmology and sovereignty* (Singapore: NUS Press, 2014).

Spiro về Phật giáo Theravāda ở Miến Điện, cung cấp những mô hình lý thuyết để hiểu cách một truyền thống Phật giáo gắn kết với nhà nước và xã hội, cũng như cách phân biệt giữa giáo lý cứu cánh và thực hành tôn giáo của quảng đại quần chúng[1]. Những mô hình ấy giúp công trình nhận diện cái chung mang tính khu vực và cái riêng mang tính Việt Nam, tránh cả cái nhìn quy giản lẫn cái nhìn biệt lệ hóa.

Mảng nghiên cứu tộc người có ý nghĩa đặc biệt vì nó thử thách luận đề thống nhất - đa dạng ở mức gay gắt nhất. Ở Phật giáo Nam tông Khmer, ngôi chùa không chỉ là nơi thờ tự mà còn là trung tâm của toàn bộ đời sống cộng đồng phum sóc: nơi giáo dục, lưu giữ ngôn ngữ và thư tịch Pāli, bảo tồn nghệ thuật và là chỗ dựa của bản sắc tộc người. Phật giáo ở đây gắn với một hệ phái (Theravāda), một ngôn ngữ kinh điển và một hệ thẩm mỹ khác hẳn Phật giáo Bắc tông của người Việt. Một truyền thống khác biệt sâu đến vậy liệu có thể được xem là bộ phận của cùng một "văn hóa Phật giáo Việt Nam" hay không, và nếu có thì trên cơ sở nào - đó là câu hỏi mà công trình phải trả lời thỏa đáng. Khung so sánh khu vực giúp ích ở đây: nó cho thấy Phật giáo Nam tông Khmer ở Việt Nam vừa thuộc về một cộng đồng Theravāda xuyên biên giới, vừa là một thành tố của bức tranh Phật giáo đa sắc của quốc gia Việt Nam - một tư cách kép mà mô hình lưỡng diện cần soi sáng.

Bên cạnh đó, hướng cuối cùng quy tụ các nghiên cứu về bối cảnh vùng miền, các lĩnh vực biểu đạt văn hóa và lý luận chung. Những nghiên cứu lịch sử về Đàng Trong cho thấy bối cảnh đã sản sinh các sắc thái Phật giáo phương Nam, nơi Phật giáo của lưu dân Việt tiếp xúc và cộng cư với nhiều lớp văn hóa bản địa[2]. Mảng

---

1 Stanley J. Tambiah, *World conqueror and world renouncer: A study of Buddhism and polity in Thailand against a historical background* (Cambridge: Cambridge University Press, 1976); và Melford E. Spiro, *Buddhism and society: A great tradition and Its burmese vicissitudes*, tái bản lần 2 (Berkeley: University of California Press, 1982).

2 Li Tana, *Nguyễn Cochinchina: Southern Vietnam in the seventeenth and eighteenth centuries* (Ithaca, NY: Cornell University Southeast Asia Program, 1998).

nghiên cứu về kiến trúc và nghệ thuật chùa Việt đã khảo cứu công phu di sản vật thể qua các vùng miền và truyền thống, cung cấp chất liệu cho việc phân tích bình diện biểu đạt của tính đa dạng[1]. Và ở bình diện lý luận, các nhà nghiên cứu văn hóa - tôn giáo Việt Nam đã đặt nền cho việc nhìn tôn giáo như một thành tố của văn hóa và phân tích cấu trúc "thống nhất trong đa dạng" của văn hóa dân tộc, cung cấp những công cụ khái niệm mà công trình kế thừa và phát triển[2].

Đáng nói thêm là một truyền thống lý luận văn hóa và tôn giáo học trong nước đã cung cấp những tiền đề khái niệm trực tiếp cho công trình. Các nhà nghiên cứu văn hóa Việt Nam đã sớm khái quát đặc trưng "thống nhất trong đa dạng" của văn hóa dân tộc và xây dựng lý thuyết về văn hóa vùng; các nhà tôn giáo học đã đặt nền cho việc nhìn tôn giáo trong quan hệ hữu cơ với văn hóa và xã hội, phân tích đặc điểm đời sống tôn giáo - tín ngưỡng Việt Nam với tính khoan dung và năng lực dung hợp của nó. Công trình kế thừa truyền thống lý luận này, đồng thời đặt nó vào đối thoại với các khung lý thuyết quốc tế về hệ thống văn hóa, về tiếp biến và dung hợp, về truyền thống được kiến tạo - nhằm tạo ra một bộ công cụ vừa bám sát thực tiễn Việt Nam, vừa có khả năng đối thoại học thuật rộng rãi.

Nhìn tổng thể, đặt cạnh nhau, hai mạch nghiên cứu trong nước và quốc tế bộc lộ một sự bổ trợ đáng chú ý, mà công trình muốn khai thác triệt để. Học giới trong nước có thế mạnh ở khảo cứu văn bản Hán - Nôm, ở lịch sử tư tưởng, ở di sản vật thể và ở sự gắn bó lâu dài, thấu cảm với đối tượng từ bên trong nền văn hóa. Học giới quốc tế, đặc biệt là nhân học tôn giáo, lại có thế mạnh ở khung

1 Hà Văn Tấn, Nguyễn Văn Kự và Phạm Ngọc Long (1993), *Chùa Việt Nam*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội; Trần Lâm Biền (1996), *Chùa Việt*, Nxb. Văn hóa - Thông tin, Hà Nội.

2 Đặng Nghiêm Vạn (2012), *Lý luận về tôn giáo và tình hình tôn giáo ở Việt Nam*, Nxb. Chính trị quốc gia, Hà Nội.

lý thuyết, ở phương pháp điền dã hệ thống và ở cái nhìn so sánh xuyên văn hóa giúp "lạ hóa" những điều tưởng như hiển nhiên. Một nghiên cứu tổng hợp về quan hệ thống nhất - đa dạng đòi hỏi phải kết hợp cả hai thế mạnh ấy: chiều sâu tư liệu và sự thấu cảm bản địa của học giới trong nước, cùng độ sắc bén lý thuyết và tầm so sánh của học giới quốc tế. Đây cũng là một định hướng phương pháp luận của công trình.

Cũng cần ghi nhận một mảng nghiên cứu chuyên đề phong phú trong nước về các lĩnh vực biểu đạt của văn hóa Phật giáo, vốn cung cấp chất liệu trực tiếp cho việc phân tích bình diện đa dạng. Bên cạnh các công trình về kiến trúc và nghệ thuật chùa tháp đã nêu, còn có nhiều nghiên cứu về điêu khắc và tượng thờ, về nghi lễ và âm nhạc Phật giáo, về hệ thống lễ hội chùa chiền, về văn học Phật giáo, và về văn hóa ẩm thực chay. Mỗi mảng soi sáng một phương diện của kho tàng biểu đạt mà Phần II của công trình sẽ tổng hợp lại trong khung phân tích chung. Việc quy các nghiên cứu chuyên đề rời rạc ấy về một trục lý giải thống nhất chính là một phần nhiệm vụ của công trình.

Sau cùng, tổng quan cũng cho thấy một vài địa hạt còn ít được khảo sát có hệ thống: đời sống Phật giáo của cộng đồng người Việt ở hải ngoại trong quan hệ với Phật giáo trong nước; sự vận động của văn hóa Phật giáo trong môi trường truyền thông số; và nhất là bản thân cơ chế gắn kết giữa muôn vẻ đa dạng với một bản sắc thống nhất. Chính ở những địa hạt này, công trình mong muốn có những đóng góp thiết thực.

Tổng quan trên cho thấy một di sản học thuật giàu có, nhưng cũng bộc lộ một khoảng trống đáng kể. Phần lớn các công trình tiếp cận hoặc theo lát cắt lịch đại, hoặc theo từng truyền thống, từng vùng, từng hệ phái, từng lĩnh vực riêng lẻ; mỗi nghiên cứu soi sáng xuất sắc một mảnh của bức tranh, nhưng bức tranh tổng thể vẫn còn chờ được lắp ghép. Việc tổng hợp các mảnh ấy thành một luận giải có hệ thống về quan hệ biện chứng giữa thống nhất

và đa dạng - xem đó như đặc trưng cấu trúc cốt lõi của toàn bộ hiện tượng - vẫn chưa được triển khai đầy đủ. Công trình này không tham vọng thay thế các nghiên cứu chuyên sâu đã có; trái lại, nó kế thừa và tổng hợp chúng để xây dựng một khung phân tích lưỡng diện, qua đó soi sáng cơ chế vận động chung của văn hóa Phật giáo Việt Nam. Đó chính là đóng góp mà công trình mong muốn mang lại.

Từ toàn cảnh nghiên cứu trên có thể rút ra một bài học phương pháp luận: không một cách tiếp cận đơn lẻ nào - dù là thông sử, phê phán văn bản, nhân học điền dã hay lý luận văn hóa - tự thân đủ để nắm bắt trọn vẹn quan hệ thống nhất - đa dạng của văn hóa Phật giáo Việt Nam. Mỗi hướng soi sáng một phương diện nhưng cũng có điểm mù riêng. Do đó, bước đi cần thiết tiếp theo không phải là bổ sung thêm một nghiên cứu chuyên biệt nữa, mà là một nỗ lực tổng hợp: kết nối các thành quả rời rạc bằng một khung lý thuyết đủ sức quy chúng về một mạch lý giải chung. Đó chính là chỗ đứng và đóng góp mà công trình tự xác định cho mình - kế thừa toàn bộ di sản học thuật đã điểm, đồng thời nâng nó lên một tầm khái quát mới thông qua mô hình phân tích lưỡng diện.

Từ kết quả tổng quan và khoảng trống nghiên cứu nêu trên, một luận giải khoa học về quan hệ thống nhất - đa dạng đòi hỏi một bộ khái niệm công cụ rõ ràng và nhất quán. Phần này lần lượt trình bày: cách hiểu về văn hóa Phật giáo; cặp phạm trù thống nhất - đa dạng trong quan hệ biện chứng; ba cơ chế hình thành (bản địa hóa, dung hợp, tùy duyên bất biến); và một số công cụ phân tích bổ trợ, trước khi tổng hợp thành mô hình lưỡng diện làm trục xuyên suốt cho toàn bộ công trình.

Khung khái niệm của công trình được xây dựng trên ba nhóm công cụ. Nhóm thứ nhất giúp nhận diện đối tượng: văn hóa Phật giáo được hiểu như một hệ thống văn hóa - một phức hợp gồm giáo lý, thực hành, thiết chế, biểu tượng và các hình thức biểu đạt

vật chất lẫn tinh thần; cặp khái niệm đại truyền thống - tiểu truyền thống cho phép nắm bắt chiều sâu phân tầng của hệ thống ấy; và lý thuyết văn hóa vùng cung cấp chiều kích không gian cho tính đa dạng[1,2,3].

Nhóm thứ hai giải thích cơ chế biến đổi: bản địa hóa và tiếp biến văn hóa cắt nghĩa quá trình một tôn giáo ngoại nhập trở thành thành tố hữu cơ của văn hóa dân tộc; dung hợp cắt nghĩa sự hòa quyện giữa Phật giáo với tín ngưỡng bản địa và các dòng tư tưởng khác; còn khái niệm truyền thống được kiến tạo giữ cho công trình một thái độ phê phán cần thiết, tránh coi mọi tự sự về tính liên tục và thuần nhất của truyền thống là điều hiển nhiên[4,5,6].

Nhóm thứ ba hướng tới chiều kích đương đại: tinh thần nhập thế lý giải căn tính gắn bó giữa Phật giáo và dân tộc; khái niệm vốn văn hóa cho phép nhìn di sản Phật giáo như một nguồn lực phát triển; và các nguyên lý nội giáo - duyên khởi, vô ngã, "tùy duyên bất biến" - chỉ ra cội nguồn nội tại của cả tính thống nhất lẫn tính đa dạng. Khái niệm bản sắc, xuyên suốt công trình, được hiểu không như một bản chất bất biến mà như một quá trình kiến tạo

---

1 Clifford Geertz, "Religion as a cultural system," trong *The interpretation of cultures: Selected Essays* (New York: Basic Books, 1973), 87-125.

2 Robert Redfield, *Peasant society and culture: An anthropological approach to civilization* (Chicago: University of Chicago Press, 1956). Cặp khái niệm "đại truyền thống - tiểu truyền thống" là cơ sở để phân biệt Phật giáo bác học và Phật giáo dân gian.

3 Ngô Đức Thịnh (2004), *Văn hóa vùng và phân vùng văn hóa ở Việt Nam*, tái bản, Nxb. Trẻ, Thành phố Hồ Chí Minh; xuất bản lần đầu năm 1993, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội.

4 Robert Redfield, Ralph Linton và Melville J. Herskovits, "Memorandum for the study of acculturation," *American Anthropologist* 38, số 1 (1936): 149-152.

5 Có thể đối chiếu với quá trình bản địa hóa của Phật giáo ở Trung Hoa qua Kenneth K. S. Ch'en, *Buddhism in China: A historical survey* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1964).

6 Charles Stewart và Rosalind Shaw, biên tập, *Syncretism/Anti-Syncretism: The politics of religious synthesis* (London: Routledge, 1994).

liên tục, trong đó văn hóa Phật giáo là một bộ phận hữu cơ của văn hóa dân tộc[1,2,3,4].

Từ bộ công cụ ấy, công trình đề xuất mô hình phân tích lưỡng diện: bốn lớp của tính đa dạng (tông phái, vùng miền, tộc người, biểu đạt) đối xứng và chế ước với bốn cơ tầng của tính thống nhất (giáo lý, nhập thế, dung hợp - bản địa hóa, tổ chức). Mô hình không mô tả một trạng thái tĩnh mà một quá trình vận động, trong đó đa dạng là phương thức tồn tại của thống nhất, còn thống nhất là điều kiện bảo tồn đa dạng. Vì việc xây dựng và luận chứng cho mô hình này là nhiệm vụ của Chương 1, ở đây chỉ nêu những đường nét chính; toàn bộ hệ khái niệm, các lý thuyết nền tảng và cấu trúc của mô hình sẽ được trình bày đầy đủ ở chương ấy.

Để triển khai khung phân tích đó, công trình lựa chọn cách tiếp cận liên ngành, kết hợp văn hóa học, tôn giáo học, nhân học và sử học, đặt hiện tượng vừa trong tiến trình lịch sử, vừa trong những không gian văn hóa cụ thể. Sự kết hợp này là cần thiết, bởi văn hóa Phật giáo Việt Nam là một đối tượng đa tầng - vừa là một hiện tượng lịch sử có bề dày hai nghìn năm, vừa là một thực hành sống động trong hiện tại, vừa là một hệ thống biểu tượng và giá trị - mà không một lăng kính đơn ngành nào có thể bao quát trọn vẹn.

Trong thực tế triển khai, các chuyên ngành được tích hợp theo chức năng. Sử học cung cấp chiều lịch đại, giúp truy nguyên quá trình hình thành và biến đổi của các hiện tượng. Tôn giáo học cung cấp công cụ để phân tích giáo lý, thiết chế và kinh nghiệm tôn giáo.

---

1 Eric Hobsbawm và Terence Ranger, biên tập, *The invention of tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

2 Christopher S. Queen và Sallie B. King, biên tập, *Engaged Buddhism: Buddhist liberation movements in Asia* (Albany: State University of New York Press, 1996).

3 Một biểu đạt sớm và có ảnh hưởng của tinh thần nhập thế Phật giáo Việt Nam hiện đại là Thích Nhất Hạnh, *Vietnam: Lotus in a Sea of Fire* (New York: Hill and Wang, 1967).

4 Pierre Bourdieu, "The Forms of Capital," trong *Handbook of theory and research for the sociology of education*, John G. Richardson biên tập (New York: Greenwood Press, 1986), 241-258.

Nhân học, với phương pháp điền dã và cái nhìn từ bên trong, giúp nắm bắt đời sống tôn giáo như được thực hành. Văn hóa học, với cách nhìn hệ thống và biểu tượng, giúp liên kết các bình diện rời rạc thành một chỉnh thể ý nghĩa. Sự phối hợp ấy không phải là phép cộng cơ giới của các chuyên ngành, mà là một nỗ lực kiến tạo một điểm nhìn tổng hợp, trong đó mỗi lăng kính bù đắp cho điểm mù của lăng kính khác. Đây là điều kiện để nắm bắt một đối tượng vốn đồng thời là lịch sử, là thiết chế, là thực hành và là hệ thống biểu tượng.

Trên nền tảng đó, công trình sử dụng một số phương pháp chủ yếu. Phương pháp phân tích - tổng hợp được dùng để xử lý khối tư liệu lớn và khái quát thành luận điểm. Phương pháp lịch sử - logic vừa giúp dựng lại tiến trình hình thành của hiện tượng, vừa rút ra logic nội tại của nó. Phương pháp so sánh được vận dụng theo cả hai trục: so sánh đồng đại giữa các vùng, các hệ phái, các tộc người trong nước để làm nổi bật sự đa dạng nội tại; và so sánh lịch đại cũng như so sánh với các nền Phật giáo khu vực để làm rõ cái đặc thù trên nền cái phổ quát. Ở những nội dung liên quan đến đời sống đương đại, công trình kế thừa hướng tiếp cận diễn giải và "mô tả sâu" của nhân học, nhằm tái hiện ý nghĩa mà chính các chủ thể gán cho thực hành của họ, thay vì chỉ mô tả hành vi từ bên ngoài[1].

Trong số các phương pháp trên, sự thống nhất giữa lịch sử và logic giữ vai trò xương sống. Một mặt, công trình tôn trọng tính lịch sử cụ thể: các hiện tượng được đặt trong bối cảnh phát sinh của chúng, tránh lối quy chiếu phi thời gian. Mặt khác, công trình không dừng lại ở việc kể lại diễn trình, mà tìm cách chưng cất từ dòng chảy lịch sử ấy cái logic nội tại, tức quy luật vận động của quan hệ thống nhất - đa dạng. Cái logic ấy không phải được áp đặt từ bên ngoài, mà được rút ra từ chính chất liệu lịch sử và được kiểm nghiệm trở lại bằng chất liệu ấy. Nhờ vậy, công trình hy vọng

1 Về phương pháp diễn giải và "mô tả sâu", xem Clifford Geertz, "Thick description: Toward an interpretive theory of culture," trong *The interpretation of cultures* (New York: Basic Books, 1973), 3-30.

vừa giữ được sự trung thực với thực tế lịch sử phong phú, vừa đạt tới một mức khái quát lý thuyết cần thiết - tránh cả hai cực: chủ nghĩa kinh nghiệm sa vào chi tiết vụn vặt, và chủ nghĩa giáo điều áp đặt sơ đồ lên thực tại.

Nguồn tư liệu của công trình được huy động từ ba lớp. Lớp thứ nhất là các công trình sử học, văn hóa học và nhân học đã công bố của các học giả uy tín, như đã điểm ở phần tổng quan. Lớp thứ hai là các văn bản và số liệu thể chế của Giáo hội Phật giáo Việt Nam như Hiến chương, nghị quyết, báo cáo, các quyết định và đề án văn hóa[1], cùng các tư liệu lịch sử về quá trình thống nhất tổ chức và về phong trào chấn hưng nhìn từ tư liệu đương thời[2]. Lớp thứ ba là quan sát thực tiễn đời sống Phật giáo đương đại. Sự kết hợp ba lớp tư liệu nhằm bảo đảm cho luận giải vừa có chiều sâu lý thuyết, vừa có cơ sở thực chứng và tính cập nhật.

Lớp tư liệu thứ ba cần được trình bày kỹ hơn, bởi đây vừa là điểm tựa thực chứng quan trọng nhất của công trình, vừa là phần thường ít được thuyết minh một cách hệ thống trong các nghiên cứu về văn hóa Phật giáo Việt Nam. Công trình này không được viết từ bàn giấy. Nó là sự đúc kết của một quá trình điều tra, khảo sát và tham vấn kéo dài hơn một thập niên, gắn liền với việc xây dựng và triển khai bốn đề án văn hóa của Ban Văn hóa Trung ương Giáo hội Phật giáo Việt Nam: đề án Pháp phục, đề án Ngôn ngữ, đề án Kiến trúc và đề án Di sản văn hóa Phật giáo Việt Nam. Từ năm 2016 đến nay, Ban Văn hóa Trung ương đã tổ chức rất nhiều đợt điều tra, khảo sát thực địa tại các tỉnh, thành phố trên khắp cả nước, trải đều ba miền Bắc - Trung - Nam và bao quát cả ba dòng Bắc tông, Nam tông (Nam tông Khmer và Nam tông Kinh) cùng

1 Các văn bản thể chế gồm Hiến chương, nghị quyết, báo cáo và các quyết định, đề án văn hóa của Giáo hội Phật giáo Việt Nam; tham khảo https://vbgh.vn/laws/detail/hien-chuong-giao-hoi-phat-giao-viet-nam-250/. Các văn bản cụ thể được trích dẫn đầy đủ ở Chương 10 và Chương 11.

2 Xem Thích Mật Thể (2004), *Việt Nam Phật giáo sử lược*, tái bản, Nxb. Tôn giáo, Hà Nội.

hệ phái Khất sĩ, nhằm ghi nhận thực trạng sinh động và đa dạng của pháp phục, khóa tụng, kiến trúc và di sản Phật giáo trong đời sống thực tế[1].

Về phương thức, các đợt khảo sát kết hợp nhiều kỹ thuật thu thập dữ liệu định tính: quan sát tham dự tại các khóa lễ, lễ hội và sinh hoạt tự viện; đo vẽ, chụp ảnh, lập hồ sơ tư liệu đối với các công trình kiến trúc và hiện vật di sản; phỏng vấn sâu chư tôn đức trụ trì, các nghệ nhân, thợ thủ công và Phật tử tại chỗ; thảo luận nhóm tập trung với ban trị sự Phật giáo các cấp. Song song với khảo sát, Ban Văn hóa Trung ương tiến hành tham vấn theo hai tuyến song hành. Tuyến thứ nhất là tham vấn giới khoa học: các viện nghiên cứu, trường đại học, bảo tàng và cơ quan quản lý di sản, cùng đội ngũ chuyên gia thuộc nhiều lĩnh vực như tôn giáo học, văn hóa học, sử học, khảo cổ học, kiến trúc, mỹ thuật, ngôn ngữ học, dân tộc học ở cả cấp trung ương và cấp tỉnh, thành. Tuyến thứ hai là tham vấn nội bộ Giáo hội: thảo luận, trao đổi và xin ý kiến trực tiếp của các bậc tôn túc trong Hội đồng Chứng minh, Hội đồng Trị sự, cùng chư vị hòa thượng, thượng tọa đại diện các hệ phái và các vùng miền, về việc chỉ ra đặc trưng riêng của từng tông phái, từng hệ phái và từng vùng miền. Mục tiêu của tuyến tham vấn thứ hai không chỉ là thu thập thông tin, mà quan trọng hơn, là đạt tới sự đồng thuận: một đặc trưng chỉ được xác lập khi chính các chủ thể mang đặc trưng ấy thừa nhận nó là đúng với truyền thống của mình.

Bên cạnh khảo sát và tham vấn, Ban Văn hóa Trung ương đã tổ chức nhiều cuộc tọa đàm và hội thảo khoa học lấy chính vấn đề

1 Ban Văn hóa Trung ương GHPGVN, Báo cáo tổng kết công tác Phật sự nhiệm kỳ VIII (2017–2022) và các báo cáo tổng kết Phật sự thường niên. Xem "Ban Văn hóa Trung ương GHPGVN tổng kết công tác Phật sự nhiệm kỳ VIII (2017–2022)", Cổng thông tin Phật giáo, https://phatgiao.org.vn/ban-van-hoa-trung-uong-ghpgvn-tong-ket-cong-tac-phat-su-nhiem-ky-viii-2017-2022-d56342.html; và "Ban Văn hóa T.Ư tổng kết Phật sự năm 2023 và phương hướng hoạt động năm 2024", https://www.phattuvietnam.net/ban-van-hoa-t-u-tong-ket-phat-su-nam-2023-va-phuong-huong-hoat-dong-nam-2024/.

thống nhất và đa dạng của văn hóa Phật giáo làm chủ đề trung tâm. Có thể dẫn một số trường hợp tiêu biểu (được phân tích kỹ hơn ở mục 11.3.3). Hội thảo khoa học *"Kiến trúc Phật giáo Việt Nam - thống nhất trong đa dạng"* được tổ chức ngày 15 tháng 4 năm 2023 tại Bảo tàng Lịch sử quốc gia (Hà Nội), do Ban Văn hóa Trung ương phối hợp với Viện Nghiên cứu Tôn giáo thuộc Viện Hàn lâm Khoa học xã hội Việt Nam, Viện Bảo tồn di tích thuộc Bộ Văn hóa, Thể thao và Du lịch cùng Bảo tàng Lịch sử quốc gia thực hiện; hội thảo đã phác họa các mô hình kiến trúc đặc trưng của Bắc tông, Nam tông Kinh và Nam tông Khmer qua các thời kỳ, và đi tới một nhận định mang tính nguyên tắc rằng thống nhất ở đây không có nghĩa mọi hệ phái phải xây dựng theo cùng một mẫu, mà mỗi hệ phái phải có mẫu riêng của mình trong một hệ chuẩn chung[1]. Đi kèm hội thảo là triển lãm cùng tên, giới thiệu khoảng 300 tư liệu và hình ảnh về kiến trúc Phật giáo ba miền[2].

Đối với đề án Pháp phục, sau khi các mẫu pháp phục được nghiên cứu và tham vấn, Ban Văn hóa Trung ương tổ chức các đợt tập huấn theo cụm tỉnh, thành để vừa hướng dẫn triển khai vừa tiếp tục ghi nhận phản hồi từ cơ sở; chẳng hạn đợt tập huấn ngày 20 tháng 3 năm 2023 tại Thành phố Hồ Chí Minh dành cho đại diện Ban Trị sự các tỉnh Long An, Tiền Giang, Trà Vinh, Bạc Liêu

---

1 Hội thảo khoa học "Kiến trúc Phật giáo Việt Nam – thống nhất trong đa dạng" do Ban Văn hóa Trung ương GHPGVN phối hợp với Viện Nghiên cứu Tôn giáo (Viện Hàn lâm Khoa học xã hội Việt Nam), Viện Bảo tồn di tích (Bộ Văn hóa, Thể thao và Du lịch) và Bảo tàng Lịch sử quốc gia tổ chức ngày 15 tháng 4 năm 2023 tại Bảo tàng Lịch sử quốc gia, Hà Nội. Xem tường thuật: "Kiến trúc Phật giáo Việt Nam: Đảm bảo tính thống nhất trong đa dạng", Giác Ngộ Online, https://giacngo.vn/kien-truc-phat-giao-viet-nam-dam-bao-tinh-thong-nhat-trong-da-dang-post66772.html; và "Hội thảo về Kiến trúc Phật giáo Việt Nam – thống nhất trong đa dạng", VietnamPlus, https://www.vietnamplus.vn/hoi-thao-ve-kien-truc-phat-giao-viet-nam-thong-nhat-trong-da-dang-post857346.vnp.

2 "Triển lãm Kiến trúc Phật giáo Việt Nam – Thống nhất trong đa dạng", Báo Nhân Dân, https://nhandan.vn/trien-lam-kien-truc-phat-giao-viet-nam-thong-nhat-trong-da-dang-post747913.html; "300 tư liệu, hình ảnh trưng bày tại triển lãm Kiến trúc Phật giáo Việt Nam", VietNamNet, https://vietnamnet.vn/300-tu-lieu-hinh-anh-trung-bay-tai-trien-lam-kien-truc-phat-giao-viet-nam-2132948.html.

và Đồng Tháp[1]. Đối với đề án Ngôn ngữ, quá trình xây dựng nghi thức khóa tụng thống nhất bằng tiếng Việt được tiến hành với sự tham vấn của các chuyên gia Viện Ngôn ngữ học thuộc Viện Hàn lâm Khoa học xã hội Việt Nam; các bản kinh văn được trình chư tôn đức duyệt qua nhiều vòng và được đưa ra thảo luận tại các tọa đàm, hội thảo trước khi Giáo hội ra quyết định ban hành, với lộ trình triển khai được phê chuẩn từ tháng 4 năm 2021[2]. Đối với đề án Di sản, hoạt động khảo sát và hệ thống hóa tư liệu được đặt trên nền một quan hệ hợp tác chính thức với giới đại học: ngày 12 tháng 5 năm 2024, Ban Văn hóa Trung ương và Trường Đại học Khoa học Xã hội và Nhân văn, Đại học Quốc gia Hà Nội đã ký kết thỏa thuận hợp tác về nghiên cứu, khảo sát, tổ chức hội thảo khoa học và xuất bản trong lĩnh vực di sản văn hóa Phật giáo[3].

Quy trình làm việc nói trên vận hành theo một vòng lặp có thể mô tả như sau: khảo sát thực địa để thu thập dữ liệu thô về sự đa dạng; quy nạp từ dữ liệu ấy thành những khái quát ban đầu về đặc trưng của từng hệ phái, từng vùng miền; đưa các khái quát ấy ra tham vấn giới khoa học và chư tôn đức để kiểm chứng, phản biện; điều chỉnh và bổ sung; rồi tiếp tục khảo sát ở những địa bàn và

1 Ban Văn hóa Trung ương GHPGVN, tập huấn Đề án Pháp phục Phật giáo Việt Nam ngày 20 tháng 3 năm 2023 tại Thành phố Hồ Chí Minh, dành cho đại diện Ban Trị sự các tỉnh Long An, Tiền Giang, Trà Vinh, Bạc Liêu, Đồng Tháp. Xem "Ban Văn hóa T.Ư tập huấn về Đề án Pháp phục Phật giáo Việt Nam", Cổng thông tin điện tử GHPGVN TP.HCM, https://pgtphcm.vn/ban-van-hoa-t-u-tap-huan-ve-de-an-phap-phuc-phat-giao-viet-nam/.

2 Xem trả lời phỏng vấn của HT. Thích Thọ Lạc, Trưởng ban Văn hóa Trung ương GHPGVN, về quá trình xây dựng đề án thống nhất khóa tụng và pháp phục: "Thượng tọa Thích Thọ Lạc nói về đề án thống nhất khóa tụng và pháp phục Phật giáo Việt Nam", Giác Ngộ Online, https://giacngo.vn/thuong-toa-thich-tho-lac-noi-ve-de-an-thong-nhat-khoa-tung-va-phap-phuc-phat-giao-viet-nam-post59908.html.

3 Lễ ký kết thỏa thuận hợp tác giữa Trường Đại học Khoa học Xã hội và Nhân văn, Đại học Quốc gia Hà Nội và Ban Văn hóa Trung ương GHPGVN, ngày 12 tháng 5 năm 2024. Xem "VNU-USSH hợp tác với Ban Văn hóa Trung ương GHPGVN trong bảo tồn, phát huy giá trị di sản văn hóa Phật giáo", https://ussh.vnu.edu.vn/vi/news/hop-tac-phat-trien/vnu-ussh-hop-tac-voi-ban-van-hoa-trung-uong-ghpgvn-trong-bao-ton-phat-huy-gia-tri-di-san-van-hoa-phat-giao-22630.html.

trường hợp còn để ngỏ. Vòng lặp này được lặp lại nhiều lần đối với mỗi đề án. Về mặt phương pháp luận, đây là sự kết hợp giữa cách tiếp cận dân tộc chí, vốn coi trọng dữ liệu định tính thu thập tại chỗ và ý nghĩa mà chính người trong cuộc gán cho thực hành của họ, với logic của nghiên cứu hành động, trong đó quá trình nghiên cứu và quá trình can thiệp thực tiễn đan xen và soi sáng lẫn nhau. Sự kết hợp ấy giải thích vì sao các đặc trưng được nêu trong bốn đề án - và được công trình này kế thừa - không phải là những phạm trù suy diễn từ lý thuyết, mà là những khái quát đã trải qua kiểm nghiệm của cả giới khoa học lẫn cộng đồng thực hành.

Cần nói rõ cả giá trị lẫn giới hạn của khối tư liệu này. Về giá trị, đó là một khối tư liệu định tính có quy mô lớn và độ phủ rộng, tích lũy trong hơn mười năm, mà không một cá nhân nghiên cứu nào có thể tự mình xây dựng được; đặc biệt, nó cho phép tiếp cận những thực hành và những cách hiểu chỉ bộc lộ trong quan hệ tin cậy giữa người hỏi và người trả lời, điều mà tư liệu thành văn không thể thay thế. Về giới hạn, thứ nhất, đây là tư liệu định tính, do đó không cho phép những khái quát mang tính thống kê suy rộng; những nhận định trong công trình về mức độ phổ biến của một hiện tượng, khi không dựa trên số liệu thể chế, đều được diễn đạt một cách dè dặt. Thứ hai, và quan trọng hơn, người viết ý thức về tình thế chủ thể kép của mình: vừa là người nghiên cứu, vừa là người trong cuộc trực tiếp chủ trì các đề án. Vị thế ấy là một ưu thế, vì nó cho phép tiếp cận cái nhìn từ bên trong; nhưng đồng thời cũng là một rủi ro về thiên kiến, khi kết quả nghiên cứu có thể vô tình thiên về việc biện minh cho chủ trương. Để kiểm soát rủi ro ấy, công trình áp dụng ba biện pháp: đối chiếu thường xuyên giữa ba lớp tư liệu; ưu tiên viện dẫn những đánh giá của các nhà khoa học ngoài Giáo hội; và phân biệt rạch ròi trong hành văn giữa phần mô tả thực chứng và phần bình luận, khuyến nghị.

Ba lớp tư liệu nói trên giữ những vai trò bổ sung cho nhau. Lớp tư liệu nghiên cứu thứ cấp cung cấp nền tảng tri thức đã được kiểm chứng và những khung diễn giải để đối thoại, kế thừa hoặc phản biện. Lớp tư liệu thể chế (gồm các văn bản, số liệu chính thức

của Giáo hội) cung cấp bằng chứng trực tiếp về cơ tầng tổ chức và về các chủ trương đương đại như bốn đề án văn hóa, giúp luận giải có cơ sở thực chứng thay vì suy đoán. Lớp quan sát thực tiễn, dù hạn chế về quy mô, lại giúp kiểm tra xem những gì được ghi trong văn bản và nghiên cứu có tương ứng với đời sống sinh động hay không, đồng thời gợi mở những vấn đề mới mà tư liệu thành văn chưa phản ánh kịp. Sự đối chiếu thường xuyên giữa ba lớp tư liệu là một cơ chế tự kiểm soát nhằm nâng cao độ tin cậy của các kết luận.

Công trình cũng ý thức về những giới hạn của mình và giữ một thái độ phản tư. Với một đối tượng rộng lớn cả về không gian, thời gian lẫn nội dung, việc lựa chọn các trường hợp tiêu biểu là tất yếu, và do đó một số sắc thái địa phương hoặc hệ phái có thể chưa được khảo sát hết chiều sâu; những khoảng trống này được nêu rõ để mời gọi các nghiên cứu tiếp nối. Người viết cũng tôn trọng tiếng nói tự thuật của các chủ thể tôn giáo.

Riêng phương pháp so sánh đã nêu khái quát ở trên - cần được nói rõ hơn, vì nó giữ vai trò quan trọng trong việc nhận diện mối quan hệ giữa thống nhất và đa dạng của văn hóa Phật giáo Việt Nam. Công trình vận dụng phương pháp này ở hai cấp độ. Ở cấp độ nội tại, việc so sánh được tiến hành giữa các tông phái, hệ phái, vùng miền và cộng đồng tộc người nhằm nhận diện những khác biệt trong quá trình tiếp nhận, thực hành và biểu đạt Phật giáo, đồng thời xác định những yếu tố chung tạo nên sự liên kết giữa các thành tố của chỉnh thể. Ở cấp độ bên ngoài, Phật giáo Việt Nam được đặt trong tương quan với một số truyền thống Phật giáo trong khu vực và những trường hợp Phật giáo được tiếp nhận, bản địa hóa trong các môi trường văn hóa khác. Qua đó, công trình hướng đến nhận diện những yếu tố có tính phổ quát của Phật giáo và những đặc điểm được hình thành trong điều kiện lịch sử - văn hóa Việt Nam. Ở cả hai cấp độ, việc so sánh được thực hiện trên nguyên tắc tôn trọng bối cảnh và tính đặc thù của từng trường hợp, tránh quy giản những hiện tượng đa dạng vào một khuôn mẫu

chung, đồng thời không tuyệt đối hóa khác biệt đến mức bỏ qua những yếu tố tạo nên tính liên kết và thống nhất.

Vì đối tượng nghiên cứu là một tôn giáo sống, gắn với niềm tin và thực hành của hàng triệu người, công trình giữ một thái độ tôn trọng và thấu cảm đối với các chủ thể tôn giáo. Một mặt, người viết cố gắng duy trì sự khách quan và tinh thần phân tích của khoa học; mặt khác, người viết ý thức rằng việc diễn giải một thực hành tôn giáo đòi hỏi phải nắm bắt ý nghĩa mà bản thân người trong cuộc gán cho nó, tránh áp đặt những phạm trù xa lạ hay quy giản đời sống tâm linh phong phú về những công thức khô cứng. Sự cân bằng giữa cái nhìn từ bên trong và cái nhìn từ bên ngoài, giữa thấu cảm và phân tích, là một nguyên tắc phương pháp luận mà công trình kiên trì theo đuổi.

Về quy ước trích dẫn, công trình sử dụng chú thích ở chân trang và tổng thư mục cuối công trình; tài liệu tiếng Việt được ghi theo quy cách thông dụng của Nhà xuất bản [Tác giả (năm), Tên sách, Nxb., Nơi xuất bản], tài liệu tiếng nước ngoài ghi theo kiểu Chicago (notes - bibliography).Trên tinh thần đề cao tính liêm chính và khả năng truy xuất, chúng tôi tuân thủ ba nguyên tắc. Một là chỉ viện dẫn những nguồn có thật, đã xuất bản hoặc công bố chính thức; tuyệt đối không tạo ra nguồn hoặc tư liệu không kiểm chứng được. Hai là, đối với những nguồn có bản số hóa hoặc định danh ổn định (DOI, đường dẫn của nhà xuất bản, kho lưu trữ học thuật, văn bản chính thức của Giáo hội), chúng tôi cung cấp đường dẫn cụ thể để bạn đọc tiện tra cứu. Ba là, đối với các sách in chưa được số hóa với định vị trang ổn định, chúng tôi trích dẫn ở cấp độ công trình hoặc chương - mục; mọi số trang xuất hiện trong sách đều được đối chiếu với bản in cụ thể, không có số trang phỏng đoán.

Trên cơ sở kế thừa thành tựu của giới nghiên cứu, công trình kỳ vọng có một số đóng góp mới. Về lý thuyết, công trình đề xuất mô hình phân tích lưỡng diện về quan hệ biện chứng thống nhất - đa dạng, vận dụng một cách hệ thống vào trường hợp văn hóa Phật giáo Việt Nam, và có thể tham khảo cho việc nghiên cứu các

truyền thống tôn giáo - văn hóa khác. Về nội dung, công trình tổng hợp các sắc thái vốn thường được nghiên cứu rời rạc thành một bức tranh chỉnh thể, đồng thời phân tích chiều kích đương đại của vấn đề - đặc biệt là nỗ lực quản trị bản sắc của Giáo hội và tác động của chuyển đổi số - vốn còn ít được luận giải có hệ thống. Về thực tiễn, công trình rút ra những hàm ý cho công tác bảo tồn di sản, phát huy nguồn lực văn hóa và củng cố khối đại đoàn kết toàn dân tộc.

Riêng về đóng góp thực tiễn, công trình hướng tới một số ứng dụng cụ thể. Thứ nhất, nó cung cấp cơ sở khoa học cho công tác bảo tồn di sản văn hóa Phật giáo theo hướng vừa giữ gìn cái chung, vừa tôn trọng những sắc thái riêng của từng truyền thống, vùng miền và tộc người, tránh cả khuynh hướng đồng nhất hóa lẫn khuynh hướng cát cứ. Thứ hai, nó gợi mở cách thức phát huy di sản văn hóa Phật giáo như một nguồn lực cho phát triển du lịch tâm linh, công nghiệp văn hóa và ngoại giao văn hóa. Thứ ba, nó cung cấp luận cứ cho việc củng cố khối đại đoàn kết toàn dân tộc thông qua tinh thần khoan dung, cộng sinh vốn là một giá trị cốt lõi của văn hóa Phật giáo. Thứ tư, nó nêu ra những vấn đề cần lưu ý trong quản lý văn hóa - tôn giáo ở thời đại chuyển đổi số, khi bản sắc vừa có cơ hội được lan tỏa, vừa đứng trước nguy cơ bị pha loãng.

Về bố cục, ngoài Lời giới thiệu, Mở đầu, Kết luận, Tài liệu tham khảo và Phụ lục, nội dung chính của công trình được tổ chức thành 4 phần, 12 chương theo một logic thống nhất, dẫn dắt người đọc đi từ nền tảng lý luận - lịch sử, qua hai bình diện đối xứng của hiện tượng, đến tổng hợp và hàm ý thực tiễn.

Phần 1 đặt cơ sở lý luận và lịch sử. Chương 1 xây dựng khung lý thuyết "thống nhất trong đa dạng" và hệ khái niệm công cụ đã phác họa ở Mở đầu, đồng thời định vị công trình trong các tranh luận học thuật liên quan. Chương 2 dựng lại tiến trình du nhập, bản địa hóa và định hình văn hóa Phật giáo Việt Nam qua các thời kỳ, từ buổi đầu ở Luy Lâu, qua đỉnh cao Lý - Trần và sự ra đời của Thiền phái Trúc Lâm, đến những biến chuyển thời cận - hiện đại và phong trào chấn hưng.

Phần 2 khảo sát bốn bình diện của tính đa dạng. Chương 3 phân tích sự đa dạng về tông phái, hệ phái và pháp môn, từ các thiền phái trung đại đến Bắc tông, Nam tông và Khất sĩ. Chương 4 khảo sát sự đa dạng theo không gian vùng miền Bắc - Trung - Nam. Chương 5 đi sâu vào sự đa dạng theo chủ thể tộc người, với trọng tâm là Phật giáo Nam tông Khmer và Phật giáo của người Hoa. Chương 6 phân tích sự đa dạng trong các hình thức biểu đạt văn hóa: kiến trúc, nghệ thuật tạo hình, nghi lễ - âm nhạc, lễ hội, văn học và ẩm thực chay.

Phần 3 phân tích bốn cơ tầng của tính thống nhất. Chương 7 luận giải sự thống nhất ở nền tảng giáo lý và lý tưởng giải thoát chung. Chương 8 phân tích tinh thần nhập thế, đồng hành cùng dân tộc như một mẫu số chung về căn tính. Chương 9 làm rõ cơ chế dung hợp - bản địa hóa, vốn vừa sản sinh đa dạng vừa kiến tạo một phong cách văn hóa Phật giáo Việt khả nhận. Chương 10 phân tích sự thống nhất về tổ chức, kết tinh ở sự ra đời và hoạt động của Giáo hội Phật giáo Việt Nam, được minh chứng bằng các số liệu thể chế đương đại.

Phần 4 bàn về chiều kích đương đại và tổng hợp luận đề. Chương 11 phân tích nỗ lực "quản trị bản sắc" của Giáo hội thông qua bốn đề án văn hóa - Pháp phục, Ngôn ngữ, Kiến trúc và Di sản - đặt trong tầm nhìn so sánh quốc tế[1]. Chương 12 luận giải quan hệ biện chứng giữa thống nhất và đa dạng, cùng những giá trị và thách thức của nó trong bối cảnh hội nhập và chuyển đổi số. Trật tự bốn phần được thiết kế để bảo đảm tính hệ thống và mạch lạc của toàn bộ lập luận, đồng thời để mỗi bình diện đa dạng đều được soi chiếu bởi một cơ tầng thống nhất tương ứng, và để toàn bộ công trình quy tụ về một luận đề trung tâm duy nhất.

Một nguyên tắc tổ chức đáng lưu ý là sự đối xứng giữa Phần 2 và Phần 3. Bốn chương về tính đa dạng và bốn chương về tính

1 Bốn đề án được phân tích chi tiết ở Chương 11 trên cơ sở các văn bản chính thức của Giáo hội; xem https://vbgh.vn.

thống nhất được bố trí tương ứng, để mỗi bình diện đa dạng đều tìm thấy cơ tầng thống nhất soi chiếu nó: sự đa dạng tông phái được đặt cạnh nền tảng giáo lý chung; sự đa dạng vùng miền và tộc người được đặt cạnh tinh thần nhập thế và cơ chế dung hợp - bản địa hóa; và toàn bộ sự đa dạng được quy chiếu về sự thống nhất tổ chức. Cấu trúc đối xứng ấy không chỉ là một sắp xếp hình thức, mà là sự thể hiện trên bình diện bố cục của chính luận đề biện chứng: hai bình diện luôn đi đôi, soi sáng và quy định lẫn nhau. Phần thứ tư, vì thế, đóng vai trò tổng hợp - nơi hai mạch phân tích song song được kết nối lại để làm hiện rõ cơ chế vận động chung.

Như vậy, từ phần Mở đầu này, toàn bộ công trình triển khai theo một mạch logic chặt chẽ: xác lập khung lý thuyết và nền tảng lịch sử, lần lượt phân tích 4 lớp đa dạng rồi bốn cơ tầng thống nhất trong thế đối xứng, và sau cùng quy tụ về việc luận giải quan hệ biện chứng giữa chúng cùng những hàm ý đương đại. Mỗi chương vừa có giá trị tự thân như một khảo cứu chuyên sâu về một phương diện, vừa là một mắt xích trong lập luận tổng thể. Toàn bộ kết cấu ấy nhằm chứng minh một luận đề duy nhất, xuyên suốt: rằng văn hóa Phật giáo Việt Nam là một chỉnh thể thống nhất trong đa dạng, trong đó đa dạng và thống nhất không loại trừ mà bồi đắp cho nhau - và rằng chính cơ chế biện chứng ấy là cội nguồn sức sống, bản sắc và giá trị bền vững của văn hóa Phật giáo Việt Nam.

PHẦN 1
CƠ SỞ LÝ LUẬN VÀ TIẾN TRÌNH LỊCH SỬ

Chương 1
CƠ SỞ LÝ LUẬN VÀ MÔ HÌNH PHÂN TÍCH

Chương này xây dựng nền tảng lý luận cho toàn bộ công trình. Trên cơ sở những phác thảo đã nêu ở phần Mở đầu, chương triển khai một cách hệ thống bốn nội dung: làm rõ các khái niệm cơ bản (văn hóa, văn hóa Phật giáo, bản sắc, thống nhất và đa dạng); luận giải quan hệ thống nhất trong đa dạng như một quan hệ biện chứng; trình bày các lý thuyết và cách tiếp cận nền tảng được huy động; và sau cùng, kiến tạo mô hình phân tích lưỡng diện - công cụ trung tâm mà các chương tiếp theo sẽ vận dụng. Mục tiêu của chương không phải là một sự liệt kê lý thuyết, mà là việc chọn lọc, đối thoại và tổng hợp các công cụ khái niệm thành một khung phân tích nhất quán, vừa bám sát thực tiễn Phật giáo Việt Nam, vừa có khả năng đối thoại học thuật rộng rãi.

Về phương pháp xây dựng lý thuyết, chương này theo tinh thần tích hợp có chọn lọc chứ không giáo điều. Thay vì trung thành tuyệt đối với một trường phái duy nhất, công trình huy động từ nhiều nguồn - nhân học diễn giải, xã hội học văn hóa, tôn giáo học so sánh, lý luận văn hóa Việt Nam và chính giáo lý Phật giáo - những công cụ thích hợp nhất với đối tượng. Tiêu chí lựa chọn và phối hợp các lý thuyết là khả năng soi sáng thực tiễn Phật giáo Việt Nam: một khái niệm chỉ được giữ lại khi nó giúp ta nhìn rõ hơn đối tượng, và luôn được điều chỉnh cho phù hợp với ngữ cảnh Việt Nam thay vì áp dụng máy móc. Cách làm này đòi hỏi sự thận trọng để tránh chắp vá tùy tiện; do đó, mục cuối của phần lý thuyết sẽ chỉ

rõ các công cụ ấy ăn khớp với nhau như thế nào trong một khung phân tích thống nhất là mô hình lưỡng diện.

1.1. Các khái niệm cơ bản

1.1.1. Văn hóa và văn hóa Phật giáo

Văn hóa là một trong những khái niệm có nhiều cách định nghĩa nhất trong khoa học xã hội. Trong khuôn khổ công trình, chúng tôi tiếp cận văn hóa theo nghĩa rộng và mang tính hệ thống: văn hóa là một hệ thống hữu cơ các giá trị vật chất và tinh thần do con người sáng tạo, tích lũy trong quá trình hoạt động thực tiễn và trong sự tương tác với môi trường tự nhiên, xã hội của mình[1]. Cách hiểu này, vốn đã trở thành một định nghĩa công cụ phổ biến trong nghiên cứu văn hóa Việt Nam, có ưu điểm là bao quát được cả bốn đặc trưng then chốt của văn hóa: tính hệ thống, tính giá trị, tính nhân sinh và tính lịch sử. Nó cũng kế thừa truyền thống nghiên cứu văn hóa sử của các học giả đi trước, vốn từ sớm đã quan niệm văn hóa như toàn bộ sinh hoạt vật chất và tinh thần của một dân tộc[2].

Từ cách hiểu chung về văn hóa, có thể xác định văn hóa Phật giáo là toàn bộ những giá trị vật chất và tinh thần do cộng đồng Phật giáo sáng tạo, tích lũy và trao truyền trong quá trình tồn tại, phát triển và thực hành tôn giáo. Xét về cấu trúc, văn hóa Phật giáo bao gồm nhiều thành tố, có thể quy về bốn nhóm cơ bản: hệ thống giáo lý, tư tưởng và thế giới quan; các thiết chế và hình thức tổ chức; các thực hành nghi lễ và tu tập; cùng toàn bộ các sản phẩm văn hóa - nghệ thuật như kiến trúc, điêu khắc, hội họa, âm nhạc, văn học, lễ hội và ẩm thực. Các nhóm thành tố này không tồn tại biệt lập mà liên kết, tương tác và bổ trợ lẫn nhau để tạo thành một chỉnh thể thống nhất: giáo lý và tư tưởng định hướng cho thực hành; thực hành được duy trì, định hình và tổ chức thông qua các thiết chế;

1 Trần Ngọc Thêm (2001), *Tìm về bản sắc văn hóa Việt Nam*, Nxb. Thành phố Hồ Chí Minh, Thành phố Hồ Chí Minh.

2 Đào Duy Anh (2003), *Việt Nam văn hóa sử cương*, xuất bản lần đầu năm 1938; tái bản, Nxb. Văn hóa - Thông tin, Hà Nội.

đồng thời, những giá trị ấy được biểu đạt, lưu giữ và trao truyền qua hệ thống biểu tượng và các sản phẩm văn hóa - nghệ thuật.

Để nắm bắt tính chỉnh thể ấy, công trình dựa vào quan niệm xem tôn giáo như một "hệ thống văn hóa" - một hệ thống biểu tượng hoạt động nhằm thiết lập những tâm thế và động cơ mạnh mẽ, bền vững trong con người, bằng cách hình thành những quan niệm về trật tự chung của tồn tại và khoác cho các quan niệm ấy một vẻ hiện thực hiển nhiên[1]. Theo cách tiếp cận này, văn hóa Phật giáo không chỉ là một tập hợp tín điều, mà là một hệ thống biểu tượng kiến tạo nên cách con người cảm nhận, suy nghĩ và hành động; nó vừa là một mô hình về thế giới (thế giới quan), vừa là một mô hình cho hành vi (đạo đức và lối sống). Chính vì là một hệ thống biểu tượng vận hành trong đời sống, văn hóa Phật giáo luôn mang dấu ấn của môi trường tiếp nhận và biến đổi cùng với môi trường ấy.

Tuy vận dụng khung "hệ thống văn hóa", công trình cũng ý thức về những phê phán đối với việc xem "tôn giáo" như một phạm trù phổ quát, phi lịch sử. Đã có lập luận cho rằng bản thân khái niệm "tôn giáo" như một lĩnh vực tách biệt là sản phẩm của một lịch sử văn hóa đặc thù phương Tây, và rằng việc áp dụng nó một cách máy móc cho các truyền thống khác có thể làm méo mó đối tượng[2]. Tiếp thu tinh thần phê phán ấy, công trình không coi "văn hóa Phật giáo Việt Nam" như một thực thể có ranh giới cố định, khép kín, mà như một trường thực hành sống động, đan dệt với tín ngưỡng dân gian, với Nho, Đạo và với toàn bộ đời sống văn hóa dân tộc - một điều mà chính khái niệm bao quát về văn hóa nói trên đã hàm ý.

Định nghĩa công cụ nêu trên hàm chứa bốn đặc trưng cơ bản của văn hóa, đồng thời cả bốn đặc trưng ấy đều được biểu hiện rõ

---

1 Clifford Geertz, "Religion as a cultural system," trong *The interpretation of cultures: selected essays* (New York: Basic Books, 1973), 87-125.

2 Talal Asad, *Genealogies of religion: Discipline and reasons of power in Christianity and Islam* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993).

nét trong văn hóa Phật giáo. Trước hết, tính hệ thống thể hiện ở mối liên hệ hữu cơ giữa giáo lý, tổ chức, nghi lễ và nghệ thuật; các thành tố này không tồn tại rời rạc mà tương tác, quy định lẫn nhau để tạo thành một chỉnh thể. Tính giá trị được biểu hiện qua hệ giá trị định hướng nhận thức và hành vi của cộng đồng Phật giáo, tiêu biểu như từ bi, trí tuệ, vô ngã và hiếu đạo. Tính nhân sinh thể hiện ở chỗ xác lập bởi văn hóa Phật giáo là sản phẩm do con người, cụ thể là cộng đồng Phật giáo, sáng tạo trong đời sống xã hội, qua đó phân biệt với những gì thuộc về tự nhiên thuần túy. Trong khi đó, tính lịch sử thể hiện ở quá trình các giá trị Phật giáo được tích lũy, trao truyền và biến đổi qua thời gian, đồng thời mang dấu ấn của từng thời đại. Nhận diện đầy đủ bốn đặc trưng này giúp tránh cách hiểu thu hẹp văn hóa Phật giáo vào riêng giáo lý hoặc chỉ giới hạn ở các di sản vật thể.

Xét về cấu trúc, văn hóa Phật giáo bao gồm cả phương diện vật thể và phi vật thể. Phương diện vật thể hiện diện qua hệ thống chùa, tháp, tượng pháp, pháp khí, kinh sách, tranh tượng và những di sản hữu hình khác, trong đó kết tinh mỹ cảm và tâm thức tôn giáo của cộng đồng. Phương diện phi vật thể bao gồm giáo lý, tư tưởng, nghi lễ, âm nhạc nghi lễ, lễ hội, tập quán, tri thức và đạo đức Phật giáo - những giá trị được duy trì, trao truyền thông qua thực hành và đời sống tinh thần của cộng đồng. Từ đó, cần phân biệt văn hóa Phật giáo theo nghĩa rộng, bao gồm toàn bộ các giá trị và hình thức biểu đạt nói trên, với giáo lý hay Phật học theo nghĩa hẹp, chủ yếu chỉ hệ thống tư tưởng và triết học Phật giáo. Công trình này xác định đối tượng nghiên cứu là văn hóa Phật giáo theo nghĩa rộng, trong đó giáo lý giữ vai trò nền tảng nhưng không đồng nhất với toàn bộ văn hóa Phật giáo. Cách hiểu này mở ra không gian cần thiết để phân tích đầy đủ bốn lớp của tính đa dạng, từ tông phái đến các hình thức biểu đạt, ở những phần tiếp theo.

Việc xác định "văn hóa Phật giáo" làm đối tượng nghiên cứu đồng thời quy định cách tiếp cận của công trình. Phật giáo có thể được nghiên cứu từ nhiều góc độ: tiếp cận thần học - giáo lý chú

trọng nội dung tư tưởng; tiếp cận sử học tập trung phục dựng tiến trình hình thành và phát triển; trong khi tiếp cận văn hóa học xem Phật giáo như một thành tố đồng thời là một hiện tượng của đời sống văn hóa. Trên cơ sở đó, công trình lựa chọn văn hóa học làm hướng tiếp cận chủ đạo, đồng thời vận dụng sử học và tôn giáo học như những hướng tiếp cận bổ trợ. Cách tiếp cận này cho phép đặt Phật giáo trong tương quan với toàn bộ đời sống văn hóa dân tộc; khảo sát cả những phương diện vật thể và thực hành vốn khó được nhận diện đầy đủ nếu chỉ tiếp cận từ giáo lý; đồng thời nhìn nhận Phật giáo như một hệ thống văn hóa sống động, luôn vận động và biến đổi cùng xã hội. Từ góc nhìn ấy, quan hệ giữa thống nhất và đa dạng trở thành một vấn đề trung tâm có thể nhận diện và phân tích, bởi chính trong đời sống văn hóa, hai chiều kích này cùng được biểu hiện tập trung và rõ nét nhất.

1.1.2. Bản sắc văn hóa

Khái niệm "bản sắc" giữ vị trí then chốt trong công trình, song cũng dễ bị hiểu lầm. Công trình không quan niệm bản sắc như một bản chất bất biến, có sẵn và cố định, mà như một cấu hình động của những đặc trưng khu biệt, được hình thành trong lịch sử và được duy trì qua quá trình liên tục trong biến đổi. Trong nghiên cứu văn hóa Việt Nam, đã có cách tiếp cận xem bản sắc không phải là một danh mục các yếu tố cố định, mà là cách thức tổ chức, cách ứng xử và độ khúc xạ riêng của một nền văn hóa khi tiếp nhận các yếu tố từ bên ngoài[1]. Theo nghĩa đó, bản sắc của một nền văn hóa nằm nhiều hơn ở cách nó lựa chọn, phối hợp và biến cải các yếu tố, hơn là ở bản thân các yếu tố riêng lẻ.

Áp dụng vào đối tượng nghiên cứu, có thể xác định bản sắc văn hóa Phật giáo Việt Nam là tổng thể những đặc trưng tạo nên diện mạo riêng, giúp Phật giáo ở Việt Nam được nhận diện trong tương quan với Phật giáo ở Trung Hoa, Thái Lan hay Nhật Bản, dù cùng chia sẻ một cội nguồn; đồng thời, đó cũng là cơ sở để những

1 Phan Ngọc (1998), *Bản sắc văn hóa Việt Nam*, Nxb. Văn hóa - Thông tin, Hà Nội.

biểu hiện đa dạng bên trong Phật giáo Việt Nam vẫn được nhận diện như những bộ phận của một chỉnh thể. Bản sắc ấy không nằm ở bất kỳ yếu tố đơn lẻ nào, không chỉ ở hình thức kiến trúc chùa tháp hay một tông phái, pháp môn cụ thể, mà được hình thành từ cách thức tổ chức, kết hợp và tương tác giữa nhiều yếu tố trong một cấu trúc chung. Chính trong mối quan hệ giữa thống nhất và đa dạng mà công trình khảo sát, bản sắc văn hóa Phật giáo Việt Nam được hình thành, duy trì và biến đổi. Vì vậy, nhìn nhận bản sắc như một quá trình vận động, thay vì một thực thể tĩnh tại và bất biến, là tiền đề để tránh hai khuynh hướng cực đoan: hoặc tuyệt đối hóa một "bản chất" cố định, hoặc phủ nhận sự tồn tại và khả năng nhận diện của bản sắc.

Từ cách hiểu đó, diện mạo đặc trưng của văn hóa Phật giáo Việt Nam có thể được nhận diện qua một số phương diện nổi bật: sự gắn bó mật thiết giữa ngôi chùa với làng xã và cộng đồng; khả năng dung hợp với các tín ngưỡng bản địa, đặc biệt là tín ngưỡng thờ Mẫu và thờ cúng tổ tiên; tinh thần nhập thế, gắn bó và đồng hành cùng vận mệnh dân tộc; tính khoan dung và xu hướng viên dung tam giáo; cùng mỹ học chùa tháp hài hòa với cảnh quan tự nhiên và tâm thức văn hóa của người Việt. Không yếu tố nào trong số này hoàn toàn biệt lập hay chỉ riêng có ở Việt Nam. Điều tạo nên bản sắc nằm ở sự kết hợp đặc thù giữa chúng, ở cách các yếu tố được tiếp nhận, tổ chức, điều chỉnh và phối hợp trong những điều kiện lịch sử - văn hóa cụ thể của Việt Nam. Nói cách khác, bản sắc có thể được hình dung như một "văn phong" văn hóa - cách thức riêng mà Phật giáo được tiếp nhận, thực hành, trao truyền và biểu đạt trên đất Việt.

Bản sắc văn hóa Phật giáo Việt Nam, đồng thời, cần được đặt trong mối quan hệ hữu cơ với văn hóa dân tộc. Văn hóa Phật giáo là một bộ phận cấu thành của văn hóa Việt Nam; vì vậy, cấu trúc thống nhất trong đa dạng của nó vừa phản chiếu, vừa góp phần kiến tạo cấu trúc thống nhất trong đa dạng của văn hóa dân tộc nói chung. Trong tiến trình lịch sử, Phật giáo từng đóng vai trò như một nhân tố cố kết văn hóa, đồng thời là một kênh giao lưu, tiếp

biến và hội nhập các lớp văn hóa tộc người, vùng miền vào dòng chảy chung của dân tộc. Bởi vậy, nghiên cứu cơ chế thống nhất trong đa dạng của văn hóa Phật giáo Việt Nam không chỉ góp phần nhận diện bản sắc và lý giải cơ chế vận động của chính nền văn hóa Phật giáo, mà còn giúp làm sáng tỏ một phương diện quan trọng của quá trình cố kết văn hóa và cộng đồng dân tộc Việt Nam.

Quan niệm bản sắc như một quá trình động còn hàm chứa mối quan hệ biện chứng giữa bảo tồn và biến đổi. Một bản sắc sống không tồn tại như một thực thể bất biến được lưu giữ nguyên trạng, mà luôn được tái tạo trong tiến trình lịch sử: vừa tiếp nhận những yếu tố mới, điều chỉnh hoặc loại bỏ những yếu tố không còn phù hợp, vừa duy trì những giá trị cốt lõi và "văn phong" văn hóa khu biệt qua các lần biến đổi. Lịch sử văn hóa Phật giáo Việt Nam cho thấy rõ quá trình này: không ngừng tiếp nhận và chuyển hóa những yếu tố mới, từ các pháp môn, phong cách văn hóa ngoại nhập đến những phương tiện biểu đạt hiện đại, nhưng vẫn duy trì được những đặc trưng tạo nên diện mạo riêng. Hiểu bản sắc theo nghĩa động như vậy có ý nghĩa thực tiễn quan trọng, bởi nó tạo cơ sở để phân biệt giữa đổi mới góp phần làm giàu bản sắc với những biến đổi có nguy cơ làm phai nhạt bản sắc; giữa thích ứng cần thiết trước những điều kiện lịch sử - xã hội mới với sự suy giảm những giá trị cốt lõi. Đây cũng là một trong những vấn đề có ý nghĩa thiết yếu đối với công tác bảo tồn và phát huy văn hóa Phật giáo trong bối cảnh đương đại.

1.1.3. Thống nhất, đa dạng và các khái niệm liên quan

Trên cơ sở đó, cần làm rõ hai khái niệm giữ vai trò trục xuyên suốt công trình là "thống nhất" và "đa dạng". Thống nhất không đồng nghĩa với đồng nhất hay đơn nhất; đó không phải là sự giống nhau giữa các bộ phận, cũng không phải sự tồn tại của một yếu tố duy nhất, mà là khả năng cố kết nhiều yếu tố khác biệt trên nền tảng một số nguyên lý, giá trị và mục tiêu chung. Tương tự, đa dạng không đồng nghĩa với phân tán hay hỗn loạn; đó không phải là trạng thái rời rạc, thiếu tổ chức, mà là sự phân hóa có quy luật bên trong một chỉnh thể, được biểu hiện qua sự cùng tồn tại của nhiều hình thái và

sắc thái khác nhau trong một trường văn hóa chung. Trong mối quan hệ tương hỗ, thống nhất và đa dạng tạo thành một cặp phạm trù có khả năng mô tả cấu trúc và cơ chế vận động của những hệ thống văn hóa phức hợp.

Cặp khái niệm này liên hệ mật thiết với một số khái niệm khác sẽ được dùng xuyên suốt công trình. "Khoan dung" và "cộng sinh" chỉ thái độ và phương thức cùng tồn tại của các yếu tố khác biệt mà không loại trừ nhau - một biểu hiện của thống nhất trong đa dạng ở bình diện ứng xử. "Hội nhập" và "cố kết" chỉ quá trình các yếu tố đa dạng được quy tụ vào một tổng thể chung. Trong bối cảnh Việt Nam, đời sống tôn giáo - tín ngưỡng từ lâu đã được nhận diện với đặc điểm khoan dung, đa nguyên và năng lực dung hợp cao, khiến cho nhiều tôn giáo, tín ngưỡng có thể cùng tồn tại và đan xen[1]. Văn hóa Phật giáo, với tư cách một bộ phận của đời sống ấy, vừa thừa hưởng vừa góp phần củng cố đặc điểm chung đó của văn hóa dân tộc.

Để tránh ngộ nhận, cần phân biệt rạch ròi "thống nhất trong đa dạng" với một số mô hình lân cận. Nó khác với "đồng nhất" hay "nhất thể hóa" - mô hình xóa bỏ khác biệt để quy về một khuôn duy nhất; ở đây, khác biệt được bảo lưu chứ không bị triệt tiêu. Nó cũng khác với "đa nguyên rời rạc" - mô hình trong đó các yếu tố khác biệt cùng tồn tại nhưng không có liên kết nội tại, không quy về một tổng thể; ở đây, đa dạng luôn được nối kết bởi những cơ tầng chung. "Thống nhất trong đa dạng", do đó, là một mô hình trung gian và biện chứng: nó vừa thừa nhận và trân trọng khác biệt, vừa khẳng định một sự cố kết bao trùm - không phải sự cố kết áp đặt từ bên ngoài, mà sự cố kết nảy sinh từ những giá trị, cơ chế và thiết chế chung.

Có thể hình dung sự khác nhau ấy qua một phép so sánh: nếu đồng nhất là một bản hợp xướng mà mọi giọng cùng hát một nốt, và đa nguyên rời rạc là nhiều người cùng cất tiếng nhưng mỗi

1 Đặng Nghiêm Vạn (2012), *Lý luận về tôn giáo và tình hình tôn giáo ở Việt Nam*, Nxb. Chính trị quốc gia, Hà Nội.

người một bài, thì thống nhất trong đa dạng là một bản hòa âm - nhiều bè khác nhau, mỗi bè giữ sắc thái riêng, nhưng cùng tuân theo một hòa thanh chung và cùng làm nên một tác phẩm. Văn hóa Phật giáo Việt Nam, với sự cùng vang lên của nhiều "bè" - Bắc tông, Nam tông, Khất sĩ; Bắc, Trung, Nam; Kinh, Khmer, Hoa - trong một "hòa thanh" chung của giáo lý, nhập thế, dung hợp và tổ chức, là một bản hòa âm như thế. Hình ảnh này, dù chỉ là một phép loại suy, giúp nắm bắt trực giác về cái mà các phần sau sẽ phân tích một cách hệ thống.

1.2. Thống nhất trong đa dạng như một quan hệ biện chứng

Luận điểm nền tảng của công trình là: thống nhất và đa dạng trong văn hóa Phật giáo Việt Nam không phải hai cực đối lập loại trừ nhau, mà là hai mặt của một quan hệ biện chứng. Đa dạng là phương thức tồn tại sống động của một bản sắc thống nhất; thống nhất là điều kiện để bảo tồn và phát huy giá trị của đa dạng. Khẳng định này đòi hỏi được làm rõ về mặt lý luận, bởi nó là trục xuyên suốt toàn bộ công trình.

Có thể soi sáng quan hệ ấy bằng phép biện chứng giữa cái phổ biến, cái đặc thù và cái đơn nhất. Cái phổ biến - ở đây là bản chất chung của Phật giáo: lý tưởng giải thoát, giáo lý nền tảng, tinh thần từ bi - không tồn tại như một thực thể trừu tượng bên trên hay bên ngoài các hiện tượng cụ thể, mà chỉ tồn tại thông qua chúng. Cái đặc thù - các truyền thống, hệ phái, sắc thái vùng miền và tộc người - là những hình thức trung gian, vừa mang trong mình cái phổ biến, vừa khác biệt với nhau. Cái đơn nhất - một ngôi chùa, một khóa lễ, một cộng đồng cụ thể - là nơi cái phổ biến và cái đặc thù hiện thực hóa trong một hình hài độc nhất. Mối liên hệ ba tầng ấy cho thấy: không thể có một "Phật giáo Việt Nam" thuần túy phổ quát mà không khoác lấy những hình thức đặc thù; và ngược lại, mỗi hình thức đặc thù chỉ trở nên khả niệm khi được quy chiếu về cái phổ biến mà nó thể hiện.

Một minh họa khác cho phép biện chứng cái phổ biến - đặc thù - đơn nhất là hình tượng Bồ tát Quán Thế Âm. Ở cấp độ phổ biến, đó là biểu tượng của lòng từ bi cứu khổ, chung cho Phật giáo Đại thừa khắp nơi. Ở cấp độ đặc thù, tại Việt Nam, biểu tượng ấy được bản địa hóa thành những hình thái riêng - Quan Âm Thị Kính nhẫn nhục, Quan Âm Nam Hải cứu nạn trên biển, Quan Âm Tống Tử ban con - mang gương mặt và tâm thức Việt. Ở cấp độ đơn nhất, mỗi pho tượng Quán Thế Âm trong một ngôi chùa cụ thể, với phong cách tạo tác và niềm tin của cộng đồng nơi đó, là một hiện thân độc nhất. Ba cấp độ ấy không tách rời: lòng từ bi phổ quát chỉ hiện diện qua những hình thái Việt đặc thù, và những hình thái ấy chỉ tồn tại thực qua từng pho tượng, từng nơi thờ tự đơn nhất. Quán Thế Âm, vì thế, là một ví dụ cô đọng về cách cái thống nhất sống động trong cái đa dạng, và cái đa dạng quy chiếu về cái thống nhất.

Điều cần nhấn mạnh là quan hệ biện chứng vừa trình bày không phải một khung khái niệm ngoại lai được áp đặt lên Phật giáo từ bên ngoài. Nó đã hiện diện, dưới hình thức những phát biểu giáo lý cô đọng, ngay trong chính lời dạy của đức Phật và trong hệ thống kinh điển của cả hai truyền thống. Kinh tạng Pāli lưu giữ một hình ảnh hết sức hàm súc. Trong kinh Pahārāda, đức Phật dạy: *"Ví như, này Pahārāda, biển lớn chỉ có một vị là vị mặn; cũng vậy, này Pahārāda, Pháp và Luật này chỉ có một vị là vị giải thoát."*[1] Khái niệm "nhất vị" (ekaraso) ở đây diễn đạt chính xác cấu trúc mà mô hình lưỡng diện muốn nắm bắt: bề mặt của biển thì muôn hình vạn trạng - sóng, dòng chảy, sắc nước, sinh vật, bờ bãi - nhưng vị mặn thì duy nhất và thấm suốt khắp nơi. Sự đa dạng của tông phái, vùng miền, tộc người và hình thức biểu đạt là bề mặt sinh động ấy; vị giải thoát là cái duy nhất thấm suốt bên dưới. Hình ảnh

1 Kinh Pahārāda (Pahārāda Sutta), Tăng Chi Bộ Kinh, chương Tám pháp, phẩm Lớn, kinh số 19, bản dịch của HT. Thích Minh Châu. Nội dung tương ứng cũng được ghi trong Udāna V.5 và trong Luật tạng, Tiểu phẩm (Cullavagga), chương IX. Đối chiếu bản Anh ngữ của Ṭhānissaro Bhikkhu, "Pahārāda Sutta (AN 8:19)", https://www.dhammatalks.org/suttas/AN/AN8_19.html.

này cũng cho thấy hai bình diện không nằm cạnh nhau như hai bộ phận, mà nằm ở hai tầng của cùng một thực thể.

Cùng một tư tưởng ấy được kinh Diệu pháp liên hoa triển khai qua một ẩn dụ khác ở phẩm *Dược thảo dụ*: một đám mây lớn nổi lên che khắp, trút xuống một trận mưa đồng đều không phân biệt, nhưng cây cối lùm rừng và các cội thuốc lớn nhỏ khác nhau lại *"tùy theo giống loại"* mà hấp thụ và tăng trưởng mỗi loài một khác[1]. Ẩn dụ này nêu bật một luận điểm mà công trình sẽ nhiều lần trở lại: sự đa dạng không phải hệ quả của việc giáo pháp bị chia cắt hay bị làm cho biến chất, mà là hệ quả tất yếu của việc một giáo pháp duy nhất gặp gỡ những căn cơ và những thổ nhưỡng văn hóa khác nhau. Mưa thì một, cây thì muôn loại và chính sự khác biệt của cây làm hiển lộ sự phong nhiêu của mưa. Nếu tất cả cây cỏ đều mọc giống hệt nhau, ta sẽ không có bằng chứng nào về sức thấm nhuần phổ quát của trận mưa ấy.

Kinh Duy Ma Cật sở thuyết, ở phẩm *Phật quốc*, đẩy tư tưởng này tới một công thức hàm súc hơn nữa. Trong bài kệ tán thán đức Phật của trưởng giả tử Bảo Tích có câu: *"Phật dùng một tiếng diễn nói Pháp, / Chúng sanh tùy loại thảy đặng hiểu"*[2]. Ở đây, tính thống nhất được định vị ở nguồn phát - "một tiếng" - còn tính đa dạng được định vị ở phía tiếp nhận - "tùy loại". Đây chính là cơ chế mà mô hình lưỡng diện mô tả: cái thống nhất không hề bị đe dọa bởi sự đa dạng của các cách tiếp nhận; trái lại, sự đa dạng ấy là bằng chứng cho năng lực phổ độ của cái thống nhất. Ba hình ảnh vừa dẫn - vị mặn duy nhất của biển, một trận mưa và muôn loài cây, một âm thanh và muôn cách hiểu - do đó không đơn thuần là những minh

1 Kinh Diệu pháp liên hoa, quyển thứ ba, phẩm "Dược thảo dụ" thứ năm; bản Hán dịch của ngài Cưu-ma-la-thập (Kumārajīva) đời Diêu Tần, bản Việt dịch của HT. Thích Trí Tịnh. Toàn văn phẩm có thể tra cứu tại https://chuabavang.com/kinh-dieu-phap-lien-hoa-quyen-thu-ba-pham-duoc-thao-du-thu-nam-d1304.html.

2 Kinh Duy Ma Cật sở thuyết, phẩm "Phật quốc" thứ nhất, bài kệ tán Phật của trưởng giả tử Bảo Tích; bản Việt dịch của HT. Thích Huệ Hưng, https://phatphapungdung.com/phap-bao/kinh-duy-ma-cat-so-thuyet-thich-hue-hung-118100.html. Nguyên văn Hán: "Phật dĩ nhất âm diễn thuyết pháp, chúng sinh tùy loại các đắc giải."

họa văn học, mà là những phát biểu giáo lý trực tiếp về chính quan hệ biện chứng mà công trình này lấy làm đối tượng nghiên cứu.

Ở một tầng trừu tượng hơn, tư tưởng Hoa Nghiêm về "lý sự vô ngại" và "sự sự vô ngại", kết tinh trong ẩn dụ lưới châu của trời Đế Thích (Nhân-đà-la võng) - nơi mỗi hạt châu phản chiếu tất cả các hạt châu còn lại, và toàn thể hiện diện trong mỗi phần cung cấp một mô hình bản thể luận cho quan hệ giữa cái toàn thể và cái bộ phận. Vận dụng vào đối tượng nghiên cứu: mỗi truyền thống, mỗi vùng miền, mỗi ngôi chùa không phải là một mảnh vỡ của cái toàn thể đã bị phân chia, mà là một điểm mà tại đó toàn thể văn hóa Phật giáo Việt Nam tự phản chiếu trong một hình hài riêng. Chính vì thế, công trình không xem sự đa dạng như một trở ngại cần khắc phục trên đường tới thống nhất, mà như phương thức tồn tại của chính cái thống nhất. Việc mô hình phân tích của công trình tìm được chỗ dựa ngay trong hệ thống khái niệm nội giáo như vậy có một ý nghĩa phương pháp luận đáng kể: nó cho phép tránh nguy cơ áp đặt những phạm trù xa lạ lên một truyền thống vốn đã có ngôn ngữ tự mô tả rất tinh tế của riêng mình.

Quan hệ thống nhất - đa dạng cũng có thể hiểu như quan hệ giữa chỉnh thể và bộ phận. Văn hóa Phật giáo Việt Nam là một chỉnh thể, trong đó cái toàn thể không phải là phép cộng giản đơn của các bộ phận, mà là một hệ thống có những thuộc tính nảy sinh từ chính cách các bộ phận liên kết với nhau. Mỗi bộ phận - mỗi truyền thống, mỗi vùng, mỗi cộng đồng - đều mang dấu ấn của cái toàn thể, đồng thời góp phần định hình cái toàn thể ấy. Chính vì vậy, không thể hiểu đúng một bộ phận nếu tách nó khỏi tổng thể, và cũng không thể hiểu đúng tổng thể nếu bỏ qua tính phong phú của các bộ phận. Đây là cơ sở phương pháp luận cho việc công trình vừa đi sâu vào từng sắc thái đa dạng, vừa luôn đặt chúng trong quan hệ với cái chung thống nhất.

Quan hệ chỉnh thể - bộ phận còn hàm ý sự tồn tại của những thuộc tính nảy sinh, tức những đặc tính chỉ có ở cấp độ tổng thể mà không quy về bất kỳ bộ phận riêng lẻ nào. "Văn hóa Phật giáo Việt

Nam" như một chỉnh thể có những thuộc tính, chẳng hạn năng lực dung hợp đặc thù, hay khả năng cộng sinh của nhiều truyền thống trong một bản sắc chung, mà không một bộ phận đơn lẻ nào (riêng Bắc tông, riêng Nam tông Khmer) tự thân sở hữu một cách đầy đủ. Những thuộc tính ấy nảy sinh chính từ cách các bộ phận quan hệ, tương tác với nhau. Đây là lý do vì sao không thể nắm bắt văn hóa Phật giáo Việt Nam chỉ bằng cách nghiên cứu tách biệt từng truyền thống rồi cộng lại: cái toàn thể có một trật tự và những phẩm chất riêng, đòi hỏi một cấp độ phân tích riêng. Mô hình lưỡng diện chính là công cụ để nắm bắt cấp độ chỉnh thể ấy, bên cạnh việc khảo sát các bộ phận.

Lịch sử Phật giáo dân tộc cung cấp những minh chứng sống động cho quan hệ biện chứng này, mà tiêu biểu là trường hợp Thiền phái Trúc Lâm đã nêu ở phần Mở đầu (sẽ được phân tích ở các mục 2.2.7 và 3.1.4). Trúc Lâm là kết tinh điển hình của việc cái thống nhất nảy sinh ngay trong lòng cái đa dạng: nó không xóa bỏ các dòng thiền đi trước mà tổng hợp, nâng chúng lên thành một bản sắc mới, nơi cái phổ biến của Phật pháp khoác lấy hình hài đặc thù của văn hóa và tâm thức Đại Việt.

Cần nhấn mạnh thêm tính động và tính lịch sử của quan hệ thống nhất - đa dạng. Đây không phải một cân bằng tĩnh, vĩnh viễn, mà là một quá trình vận động trong đó cán cân giữa hai mặt dịch chuyển theo từng thời kỳ. Có những giai đoạn sức ly tâm trội lên, khi các truyền thống phát triển theo hướng riêng; lại có những giai đoạn xu thế quy tụ trội lên, khi nhu cầu cố kết thúc đẩy những nỗ lực thống nhất có ý thức - mà điển hình là sự ra đời của Thiền phái Trúc Lâm thời trung đại và sự thành lập Giáo hội Phật giáo Việt Nam thời hiện đại. Do đó, thống nhất không phải là một trạng thái có sẵn, mà là một thành quả được kiến tạo, duy trì và tái tạo qua lịch sử - một điểm sẽ được trở lại nhiều lần trong công trình.

Quan điểm biện chứng mà công trình theo đuổi cần được định vị giữa hai cực thường gặp trong nghiên cứu. Cực thứ nhất là bản chất luận: xem có một "bản chất" Phật giáo Việt Nam cố định, thuần

nhất, có sẵn từ đầu, mà mọi biểu hiện chỉ là sự triển khai. Cực thứ hai là duy danh luận: phủ nhận mọi sự thống nhất thực chất, cho rằng "Phật giáo Việt Nam" chỉ là một cái nhãn gộp chung những hiện tượng vốn rời rạc, khác biệt. Quan điểm biện chứng vượt lên cả hai: nó bác bỏ ý niệm về một bản chất bất biến cho sẵn, nhưng cũng bác bỏ việc phủ nhận sự thống nhất. Theo nó, thống nhất là có thực, nhưng là một thống nhất được kiến tạo trong lịch sử qua sự cố kết của những khác biệt; đa dạng là có thực, nhưng không phải sự rời rạc vô liên hệ mà là sự phân hóa của một chỉnh thể đang vận động. Định vị này có ý nghĩa phương pháp luận quan trọng, vì nó quyết định cách công trình nhìn nhận toàn bộ đối tượng.

Tính động của quan hệ biện chứng bộc lộ rõ qua các bước thăng trầm của lịch sử. Thời Lý - Trần là giai đoạn cả tính đa dạng (nhiều dòng thiền) lẫn xu thế quy tụ (Trúc Lâm) cùng phát triển mạnh, kết tinh một sự thống nhất ở đỉnh cao. Sang thời Lê - Nguyễn, khi Nho giáo vươn lên địa vị chính thống, Phật giáo suy giảm vai trò ở thượng tầng chính trị và lui dần về đời sống làng xã, dân gian; ở giai đoạn này, tính đa dạng theo chiều dân gian hóa và địa phương hóa gia tăng, trong khi sự cố kết ở tầng tổ chức suy yếu. Đến nửa đầu thế kỷ XX, phong trào chấn hưng khơi dậy nhu cầu cố kết và canh tân; và năm 1981, sự thành lập Giáo hội Phật giáo Việt Nam đánh dấu một bước quy tụ có ý thức ở tầm vóc chưa từng có. Lược đồ lịch sử ấy cho thấy cán cân thống nhất - đa dạng không cố định mà dịch chuyển; và rằng những thời điểm quy tụ lớn thường là kết quả của một nỗ lực kiến tạo có chủ đích nhằm đáp ứng những thách thức của thời đại.

Quan điểm biện chứng kéo theo một hàm ý phương pháp quan trọng: phải nghiên cứu hai bình diện thống nhất và đa dạng cùng một lúc, trong quan hệ với nhau, chứ không tách rời. Mọi cách tiếp cận một chiều đều dẫn tới sai lệch. Nếu chỉ nhấn mạnh tính thống nhất mà bỏ qua đa dạng, ta dễ rơi vào một thứ tự sự đơn giản hóa, thậm chí mang màu sắc ý hệ, che lấp sự phong phú thực tế. Ngược

lại, nếu chỉ nhấn mạnh tính đa dạng mà phủ nhận thống nhất, ta sẽ đánh mất khả năng nhận ra cái tổng thể, và bức tranh trở nên vụn vỡ thành những mảnh rời không liên hệ. Mô hình lưỡng diện được thiết kế chính để cưỡng lại cả hai cám dỗ một chiều ấy, buộc người nghiên cứu phải luôn giữ cả hai bình diện trong tầm nhìn và truy hỏi quan hệ giữa chúng.

1.3. Các lý thuyết và cách tiếp cận nền tảng

Để phân tích quan hệ thống nhất - đa dạng, công trình huy động một bộ công cụ lý thuyết từ nhiều truyền thống học thuật, kết hợp với những nguyên lý nội tại của chính Phật giáo. Phần này lần lượt trình bày các lý thuyết ấy, không phải như những lát cắt tách biệt, mà như những công cụ bổ sung cho nhau, mỗi công cụ soi sáng một phương diện của hiện tượng.

1.3.1. Văn hóa, biểu tượng và không gian: từ cách tiếp cận diễn giải đến lý thuyết văn hóa vùng

Tiếp nối quan niệm xem tôn giáo như một hệ thống văn hóa, công trình vận dụng phương pháp diễn giải trong nghiên cứu văn hóa. Theo cách tiếp cận này, nhiệm vụ của nhà nghiên cứu không phải là quy các hiện tượng văn hóa về những quy luật trừu tượng, mà là "đọc" chúng như những văn bản mang nghĩa, thông qua "mô tả sâu", tức là nắm bắt các lớp ý nghĩa mà chính chủ thể văn hóa gán cho hành vi và biểu tượng của họ[1]. Đối với văn hóa Phật giáo, điều này có nghĩa là một ngôi chùa, một pho tượng, một nghi lễ không chỉ được mô tả về hình thức, mà phải được giải mã như những biểu tượng cô đọng cả một thế giới quan và một hệ giá trị. Cách tiếp cận diễn giải đặc biệt thích hợp để nắm bắt tính đa nghĩa, đa tầng của các biểu tượng Phật giáo, và để hiểu vì sao cùng một biểu tượng lại có thể được các cộng đồng khác nhau diễn giải theo những cách khác nhau - một nguồn quan trọng của tính đa dạng.

---

1 Clifford Geertz, "Thick description: Toward an interpretive theory of culture," trong *The interpretation of cultures* (New York: Basic Books, 1973), 3-30.

Cần nói rõ hơn về nội hàm của cách tiếp cận này. Theo quan điểm diễn giải, các biểu tượng tôn giáo vận hành đồng thời như "mô hình về" thực tại (model of) - diễn đạt một quan niệm về trật tự của thế giới - và như "mô hình cho" thực tại (model for) - định hướng cho cách con người sống và hành động trong thế giới ấy. Sức mạnh của biểu tượng tôn giáo nằm ở chỗ nó tổng hợp được thế giới quan (cách hình dung về cái thực) và đặc tính tinh thần của một cộng đồng, khiến cho lối sống được khuyến nghị hiện ra như phù hợp một cách tất yếu với cấu trúc của thực tại. Nhiệm vụ của nhà nghiên cứu, do đó, không phải là đo đếm hành vi từ bên ngoài, mà là "đọc" các lớp nghĩa chồng xếp bên trong biểu tượng và thực hành.

Có thể minh họa bằng việc "đọc" một ngôi chùa Việt như một văn bản văn hóa. Bố cục không gian từ tam quan, qua sân, tiền đường đến thượng điện, rồi nhà thờ Tổ, điện Mẫu phía sau, không phải là một sắp đặt ngẫu nhiên: nó là một sơ đồ vũ trụ thu nhỏ, một "mô hình về" trật tự của tồn tại, dẫn dắt bước chân và tâm thức người hành hương từ cõi tục vào cõi thiêng. Pho tượng Quán Thế Âm nghìn mắt nghìn tay vừa diễn đạt một quan niệm về lòng từ bi vô hạn (thế giới quan), vừa khơi gợi và khuyến khích chính lòng từ bi ấy nơi người chiêm bái (ethos). Đáng chú ý, cùng một biểu tượng có thể được các chủ thể khác nhau diễn giải khác nhau, với bậc thức giả là biểu tượng của bi - trí viên dung, với người dân quê có thể là vị thần linh ban phúc, cứu khổ cứu nạn. Chính khả năng đa diễn giải của biểu tượng là một nguồn cội sâu xa của tính đa dạng trong văn hóa Phật giáo, điều mà cách tiếp cận diễn giải giúp ta nhận diện và phân tích.

Cần phân biệt cách tiếp cận diễn giải với lối mô tả thuần túy bề mặt. Một sự kê khai các hiện tượng theo kiểu chùa này có bao nhiêu gian, lễ này gồm những nghi thức nào, tự nó chưa phải là hiểu văn hóa, nếu không vươn tới lớp ý nghĩa mà các hiện tượng ấy mang chở. Cách tiếp cận diễn giải đòi hỏi đi từ cái khả giác đến cái khả niệm, từ hình thức đến ý nghĩa, từ hành vi đến quan niệm

và giá trị làm nền cho hành vi. Lựa chọn phương pháp này có hệ quả cho toàn bộ công trình, nó định hướng cho việc không dừng lại ở mô tả sự đa dạng của các hiện tượng, mà luôn truy hỏi ý nghĩa và logic đằng sau chúng, để rồi nhận ra rằng bên dưới muôn vẻ hình thức là những cơ tầng ý nghĩa chung. Như vậy, ngay phương pháp diễn giải cũng đã hàm ý hướng tới việc phát hiện cái thống nhất ẩn dưới cái đa dạng.

Cặp khái niệm "đại truyền thống" và "tiểu truyền thống" cho phép phân tích chiều sâu phân tầng của văn hóa Phật giáo. Theo lý thuyết này, một nền văn minh tôn giáo luôn vận hành đồng thời ở hai cấp độ: đại truyền thống là cấp độ bác học, kinh viện, được hệ thống hóa và bảo lưu nơi giới tinh hoa tu hành; tiểu truyền thống là cấp độ dân gian, được thực hành linh hoạt trong đời sống thường nhật của quảng đại tín đồ[1]. Hai cấp độ này không tách rời mà liên tục trao đổi: giáo lý bác học thẩm thấu xuống đời sống dân gian, trong khi các thực hành dân gian không ngừng được giới tăng sĩ thu nạp, chuẩn hóa. Áp dụng vào Phật giáo Việt Nam, sự phân biệt - mà không tách rời - giữa Phật giáo thiền môn và Phật giáo dân gian giúp lý giải vì sao truyền thống này vừa có chiều sâu triết học của hàng cao tăng, vừa có sức lan tỏa rộng khắp và muôn vẻ trong tâm thức bình dân. Phần lớn tính đa dạng ở bình diện thực hành bắt nguồn từ sự co giãn giữa hai cấp độ ấy.

Khái niệm này được Redfield đặt trong một lý thuyết rộng hơn về cách các nền văn minh tổ chức truyền thống của mình. Đại truyền thống được vun đắp và lưu truyền trong các trường học, tự viện, qua văn tự và giới tinh hoa có học; tiểu truyền thống vận hành phần lớn bằng truyền miệng, qua phong tục, lễ hội và sinh hoạt cộng đồng. Điều cốt yếu là hai cấp độ này không phải hai thế giới biệt lập, mà là hai cực của một trường liên tục, thường xuyên trao đổi qua những "kênh" và "vai" trung gian. Sự vận động lên - xuống giữa hai cấp độ, cái mà có thể gọi là quá trình "phổ cập hóa"

1 Robert Redfield, *Peasant society and culture: An anthropological approach to civilization* (Chicago: University of Chicago Press, 1956).

các giá trị bác học và "bác học hóa" các thực hành dân gian - chính là động lực nội tại làm cho một truyền thống tôn giáo vừa giữ được chiều sâu, vừa lan tỏa được bề rộng.

Trong Phật giáo Việt Nam, vai trò trung gian ấy thể hiện rõ ở hình ảnh người tăng sĩ và ngôi chùa làng. Vị sư vừa là người tiếp cận kinh điển Hán - Nôm, nắm giữ đại truyền thống, vừa là người chủ trì các nghi lễ vòng đời, cầu an, cầu siêu gắn với nhu cầu tâm linh của dân làng, tức tham dự vào tiểu truyền thống. Qua bài giảng, qua khóa lễ, những khái niệm bác học như nhân quả, nghiệp báo, luân hồi được "phổ cập hóa" thành đạo lý sống của người bình dân; ngược lại, những thực hành tín ngưỡng dân gian như thờ Mẫu, thờ thần, cúng sao được dung nạp, sắp xếp lại trong không gian chùa và được "bác học hóa" ở mức độ nhất định. Sự co giãn thường trực giữa hai cấp độ này vừa lý giải chiều sâu triết học của Phật giáo bác học, vừa lý giải sự phong phú, muôn vẻ của Phật giáo dân gian, hai mặt làm nên tính đa dạng đồng thời được nối kết trong một dòng chảy thống nhất.

Cặp khái niệm đại truyền thống - tiểu truyền thống liên hệ trực tiếp với mô hình lưỡng diện theo một cách đáng chú ý. Một mặt, sự phân tầng giữa Phật giáo bác học và Phật giáo dân gian là một nguồn của tính đa dạng, đặc biệt ở lớp biểu đạt và lớp thực hành. Mặt khác, chính sự lưu thông không ngừng giữa hai cấp độ - qua vai trò trung gian của tăng sĩ, qua hệ thống kinh sách được phổ cập, qua các thực hành dân gian được thu nạp -, lại là một cơ chế bảo đảm tính thống nhất, giữ cho Phật giáo bác học không tách rời khỏi đời sống và Phật giáo dân gian không trôi dạt khỏi giáo lý. Như vậy, cặp khái niệm này không chỉ giúp mô tả một trục của đa dạng, mà còn hé lộ một cơ chế của thống nhất - một minh chứng nữa cho thấy trong văn hóa Phật giáo, các nguồn của đa dạng và các cơ chế của thống nhất thường gắn bện vào nhau, không thể tách rời.

Tính đa dạng của văn hóa Phật giáo có một chiều kích không gian rõ rệt, và để phân tích nó, công trình vận dụng lý thuyết về

văn hóa vùng và phân vùng văn hóa. Theo lý thuyết này, trên một lãnh thổ rộng lớn với nhiều tiểu vùng sinh thái - nhân văn, văn hóa không phân bố đồng đều mà kết tinh thành các vùng văn hóa, mỗi vùng có những đặc trưng riêng được hình thành qua lịch sử tụ cư và tương tác lâu dài[1]. Khi Phật giáo lan tỏa trên lãnh thổ Việt Nam trải dài, nó đã được mỗi vùng văn hóa tiếp nhận và nhào nặn theo cách riêng, tạo nên những "phương ngữ" văn hóa Phật giáo khác biệt giữa châu thổ Bắc Bộ, dải đất miền Trung và vùng đất phương Nam - khác nhau về diện mạo chùa tháp, phong cách hành trì và cả tâm thức tín ngưỡng. Lý thuyết văn hóa vùng vì thế là công cụ trực tiếp cho việc phân tích lớp đa dạng vùng miền.

Lý thuyết văn hóa vùng dựa trên một số tiêu chí để nhận diện các vùng: sự tương đồng về điều kiện địa lý - sinh thái, về tiến trình lịch sử tụ cư, về thành phần tộc người, và về các đặc trưng văn hóa kết tinh qua thời gian. Một vùng văn hóa không phải là một ranh giới hành chính cứng, mà là một không gian có những nét chung trội lên trên nền những khác biệt cục bộ. Khi áp dụng vào Phật giáo, lý thuyết này nhắc rằng sự phân hóa vùng miền của văn hóa Phật giáo không phải sự tùy tiện, mà có cơ sở trong chính sự phân hóa của các vùng văn hóa nền - nơi Phật giáo bén rễ và được nuôi dưỡng.

Sự phân hóa ấy có thể nhận thấy cụ thể qua ba miền. Ở Bắc Bộ - cái nôi của Phật giáo Việt và là nơi định hình truyền thống Bắc tông lâu đời - Phật giáo gắn bó mật thiết với ngôi chùa làng, với tín ngưỡng thờ Mẫu và một mỹ học chùa tháp cổ kính, thâm trầm. Ở Trung Bộ, Phật giáo mang dấu ấn của vùng đất từng là kinh đô, với hệ thống quốc tự, tổ đình và một phong cách vừa trang nghiêm vừa gắn với sinh hoạt thiền môn quy củ; đây cũng là nơi phong trào chấn hưng để lại dấu ấn đậm nét. Ở Nam Bộ - vùng đất mới, nơi giao thoa của nhiều lớp cư dân và văn hóa - bức tranh Phật giáo đa sắc nhất: bên cạnh Bắc tông của người Việt là Nam tông Khmer,

1 Ngô Đức Thịnh (2004), *Văn hóa vùng và phân vùng văn hóa ở Việt Nam*, tái bản Nxb. Trẻ, Thành phố Hồ Chí Minh, xuất bản lần đầu năm 1993.

là sự ra đời của hệ phái Khất sĩ thuần Việt, là sự đan xen mạnh mẽ với tín ngưỡng dân gian phương Nam. Ba "phương ngữ" văn hóa Phật giáo ấy khác nhau rõ rệt, song vẫn được nhận diện như những biến thể vùng của cùng một truyền thống - một minh chứng trực tiếp cho quan hệ thống nhất trong đa dạng theo trục không gian.

Khi vận dụng lý thuyết văn hóa vùng, cần lưu ý rằng các vùng văn hóa không phải là những không gian khép kín và biệt lập, mà luôn tồn tại các vùng chuyển tiếp, các đới giao thoa và những dòng giao lưu xuyên vùng. Vì vậy, ranh giới giữa các sắc thái Phật giáo vùng miền thường mang tính tương đối hơn là phân định tuyệt đối: có những yếu tố lan tỏa rộng khắp cả ba miền, trong khi một số yếu tố khác chỉ biểu hiện nổi bật ở một vùng hoặc tiểu vùng nhất định. Đồng thời, bên trong mỗi vùng văn hóa lớn còn tồn tại những tiểu vùng với các đặc điểm và sắc thái riêng. Nhận thức này giúp tránh khuynh hướng quy giản mỗi vùng vào một kiểu Phật giáo duy nhất, qua đó bỏ qua sự đa dạng nội vùng cũng như những mối liên hệ và giao thoa liên vùng. Do đó, tính đa dạng vùng miền cần được nhìn nhận như một phổ liên tục với những đặc điểm nổi trội ở từng không gian, thay vì một hệ thống phân loại có ranh giới tuyệt đối. Chính sự phân hóa, giao thoa và chuyển tiếp ấy là một biểu hiện cụ thể của cấu trúc thống nhất trong đa dạng xét trên phương diện không gian.

Không chỉ giúp nhận diện những khác biệt vùng miền, lý thuyết văn hóa vùng còn cho phép xác định các yếu tố xuyên vùng - những "hằng số" văn hóa hiện diện ở nhiều không gian và góp phần kết nối các vùng với nhau. Tín ngưỡng Quán Thế Âm, lễ Vu lan báo hiếu, hình ảnh ngôi chùa gắn với cộng đồng làng xã, hay những giá trị hướng thiện và từ bi đều có những biểu hiện ở cả Bắc, Trung và Nam, mặc dù hình thức thực hành và mức độ phổ biến có thể khác nhau giữa các địa phương. Sự đan xen giữa những yếu tố xuyên vùng, có tính chất tương đối ổn định, với những yếu tố đặc thù của từng vùng chính là biểu hiện của quan hệ thống nhất trong đa dạng theo trục

không gian: mỗi vùng vừa hình thành những sắc thái riêng, vừa chia sẻ những giá trị và biểu tượng chung, qua đó cùng tham gia kiến tạo một truyền thống văn hóa Phật giáo Việt Nam.

Theo đó, lý thuyết văn hóa vùng không chỉ cung cấp công cụ nhận diện và lý giải sự khác biệt, mà còn giúp phát hiện những mạch liên kết tạo nên sự cố kết giữa các vùng văn hóa. Nói cách khác, việc phân tích những biểu hiện đa dạng đồng thời cũng là con đường để nhận diện các yếu tố thống nhất; ngược lại, việc xác định những yếu tố chung chỉ thực sự có ý nghĩa khi được đặt trong tương quan với các sắc thái vùng miền cụ thể. Hai chiều phân tích này vì thế không tách rời, mà bổ sung cho nhau trong việc lý giải cấu trúc thống nhất trong đa dạng của văn hóa Phật giáo Việt Nam.

1.3.2. Tiếp xúc và biến đổi: bản địa hóa, dung hợp và truyền thống được kiến tạo

Khái niệm trung tâm để giải thích cơ chế hình thành đặc trưng văn hóa Phật giáo Việt Nam là bản địa hóa - quá trình một tôn giáo ngoại nhập được tiếp biến, cải biến cho phù hợp với điều kiện văn hóa - xã hội bản địa, qua đó trở thành một bộ phận hữu cơ của văn hóa tiếp nhận. Quá trình này có thể được soi sáng bằng lý thuyết tiếp biến văn hóa, theo đó sự tiếp xúc lâu dài giữa hai hệ thống văn hóa dẫn tới những thay đổi qua chọn lọc, vay mượn và tái cấu trúc, chứ không phải sự thay thế một chiều hay sự hòa tan hoàn toàn[1].

Phép so sánh khu vực làm nổi bật cả tính phổ quát lẫn tính đặc thù của bản địa hóa ở Việt Nam. Lịch sử Phật giáo Trung Hoa cho thấy một quá trình "chinh phục" và thích ứng lâu dài, qua đó Phật giáo Ấn Độ dần được tái cấu trúc theo ngôn ngữ, tư tưởng và thiết chế bản địa để trở thành một bộ phận của văn minh Trung Hoa[2]; các nghiên cứu kinh điển về Phật giáo Trung Hoa đã mô tả

1 Robert Redfield, Ralph Linton và Melville J. Herskovits, "Memorandum for the study of acculturation," *American Anthropologist* 38, số 1 (1936): 149-152.

2 Erik Zürcher, *The Buddhist conquest of China: The spread and adaptation of Buddhism in early medieval China* (Leiden: E. J. Brill, 1959; tái bản lần thứ ba, 2007).

tỉ mỉ tiến trình "Hán hóa" ấy[1]. Đặt Việt Nam bên cạnh trường hợp Trung Hoa, có thể thấy điểm chung là quy luật bản địa hóa, nhưng cũng thấy điểm khác biệt: ở Việt Nam, bản địa hóa diễn ra trong một bối cảnh mà làng xã và tín ngưỡng dân gian giữ vai trò nền tảng, và nơi Phật giáo thường gắn với ý thức tự chủ của một dân tộc bên cạnh một nền văn minh lớn. Vì thế, Phật giáo Việt Nam có xu hướng "dân gian hóa" sâu sắc và gắn bó mật thiết với vận mệnh dân tộc. Đó là những nét đặc thù mà công trình sẽ phân tích.

Lý thuyết tiếp biến văn hóa giúp phân giải bản địa hóa thành những cơ chế cụ thể. Khi hai hệ thống văn hóa tiếp xúc, có thể diễn ra sự bổ sung (thêm yếu tố mới mà không loại bỏ cái cũ), sự thay thế (yếu tố mới chiếm chỗ yếu tố cũ), sự tổng hợp (hai yếu tố hòa thành một hình thái mới), và đặc biệt là sự tái diễn giải - tức gán cho một yếu tố ngoại nhập một ý nghĩa mới phù hợp với khung văn hóa bản địa. Tái diễn giải thường là cơ chế tinh tế và quan trọng nhất, vì nó cho phép tiếp nhận hình thức mà vẫn bản địa hóa nội dung. Lịch sử cho thấy ở giai đoạn đầu Phật giáo vào Trung Hoa, người ta từng dùng các phạm trù Lão - Trang để chuyển dịch và lý giải khái niệm Phật học - một lối "cách nghĩa" điển hình cho cơ chế tái diễn giải.

Ở Việt Nam, cả bốn cơ chế trên đều hiện diện, song nổi bật là tổng hợp và tái diễn giải. Ngay từ buổi đầu, hình tượng Phật đã được tổng hợp với tín ngưỡng nông nghiệp bản địa để sinh ra hệ thống Tứ Pháp (Pháp Vân, Pháp Vũ, Pháp Lôi, Pháp Điện), đặt đức Phật trong mối liên hệ với mây, mưa, sấm, chớp, những lực lượng thiết thân với cư dân trồng lúa nước. Bồ tát Quán Thế Âm được tái diễn giải qua các tích Quan Âm Thị Kính, Quan Âm Diệu Thiện, khoác lên mình gương mặt và đức hạnh của người phụ nữ Việt chịu thương chịu khó. So với Trung Hoa, nơi bản địa hóa diễn ra chủ yếu trong đối thoại với hệ tư tưởng Nho - Lão bác học, bản địa

1 Kenneth K. S. Ch'en, *Buddhism in China: A historical survey* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1964).

hóa ở Việt Nam bám rễ sâu hơn vào tầng tín ngưỡng dân gian làng xã và gắn chặt với ý thức tự chủ dân tộc. Nhận diện được các cơ chế ấy giúp công trình phân tích bản địa hóa không như một quá trình mơ hồ, mà như một loạt thao tác văn hóa cụ thể, có thể truy xét.

Phép đối sánh với Trung Hoa còn gợi mở một khác biệt về chủ thể của quá trình bản địa hóa. Ở Trung Hoa, một động lực quan trọng của việc tiếp nhận và cải biến Phật giáo đến từ tầng lớp sĩ phu, trí thức - những người dùng khung tư tưởng Nho - Lão để diễn giải và "thuần hóa" Phật giáo, khiến nó trở nên khả tiếp nhận với giới tinh hoa. Ở Việt Nam, bên cạnh vai trò của giới trí thức và triều đình trong các thời kỳ Phật giáo hưng thịnh, một động lực bản địa hóa mạnh mẽ và bền bỉ lại đến từ tầng lớp bình dân và đời sống làng xã, nơi Phật giáo hòa vào tín ngưỡng dân gian một cách tự nhiên, sâu rộng. Sự khác biệt về chủ thể này phần nào lý giải vì sao Phật giáo Việt Nam có tính "dân gian hóa" đậm và sức bám rễ cộng đồng sâu đến vậy. Nhận ra nét đặc thù ấy giúp công trình không sao chép máy móc các kết luận từ trường hợp Trung Hoa, mà vận dụng chúng một cách có phê phán, luôn đối chiếu với thực tế Việt Nam.

Gắn liền với bản địa hóa là hiện tượng dung hợp - sự hòa quyện giữa Phật giáo với các hệ thống tín ngưỡng, tư tưởng khác như Nho, Đạo và tín ngưỡng dân gian. Đây là một khái niệm hữu dụng nhưng cần được sử dụng một cách phê phán. Giới nghiên cứu đã chỉ ra rằng dung hợp không bao giờ là một sự pha trộn trung tính, vô hại, mà luôn gắn với những quan hệ quyền lực và những tranh chấp về tính chính thống: việc một sự tổng hợp tôn giáo được chấp nhận hay bị bài bác, được gọi là "dung hợp sáng tạo" hay "pha tạp, mê tín", phụ thuộc vào việc ai có thẩm quyền xác định ranh giới của truyền thống[1]. Nhận thức này giúp công trình phân tích các hiện tượng dung hợp của Phật giáo Việt Nam, ví dụ như mô thức "tiền Phật hậu Mẫu" hay tâm thức "tam giáo

1 Charles Stewart và Rosalind Shaw, biên tập, *Syncretism/Anti-Syncretism: The politics of religious synthesis* (London: Routledge, 1994).

đồng nguyên", không chỉ như những dữ kiện văn hóa, mà còn như những quá trình thương lượng về bản sắc, trong đó luôn có cả khuynh hướng dung nạp rộng rãi lẫn khuynh hướng thuần túy hóa giáo pháp.

Giới nghiên cứu đề xuất phân biệt giữa "dung hợp" như một quá trình tổng hợp tôn giáo và "phản dung hợp" như nỗ lực chống lại sự pha trộn nhằm bảo vệ tính thuần khiết của truyền thống. Điều quan trọng là cả hai đều mang tính chính trị: việc dán nhãn một thực hành là "dung hợp lành mạnh" hay "pha tạp, lai căng" không phải một phán định trung lập, mà phản ánh quan hệ quyền lực và những cuộc tranh giành quyền xác định đâu là "chính thống". Vì vậy, thay vì hỏi một hiện tượng "có phải dung hợp hay không", nhà nghiên cứu nên hỏi: ai gọi nó là dung hợp, nhằm mục đích gì, và quá trình thương lượng về tính chính thống đã diễn ra như thế nào.

Trường hợp Việt Nam cung cấp chất liệu phong phú cho cách đặt vấn đề này. Tâm thức "tam giáo đồng nguyên" - xem Phật, Nho, Đạo như ba nguồn bổ sung cho nhau - là một dạng dung hợp ở tầng tư tưởng, từng được giới trí thức và cả triều đình nhiều thời kỳ tán đồng. Ở tầng thực hành, mô thức "tiền Phật hậu Mẫu" trong không gian chùa là một dung hợp ở tầng nghi lễ và tín ngưỡng. Mô hình lưỡng diện sẽ vận dụng cái nhìn này để phân tích dung hợp không như một trạng thái hài hòa cho sẵn, mà như một quá trình thương lượng năng động giữa khuynh hướng dung nạp và khuynh hướng thuần túy hóa.

Dung hợp cũng cần được hình dung như một phổ liên tục với nhiều mức độ, chứ không phải một hiện tượng đồng nhất. Ở mức thấp nhất là sự đặt cạnh các yếu tố của những truyền thống khác nhau cùng hiện diện trong một không gian nhưng vẫn giữ ranh giới riêng, như ban thờ Phật và ban thờ Mẫu cùng tồn tại trong một ngôi chùa mà mỗi bên vẫn có vị thế riêng. Ở mức cao hơn là sự thẩm thấu - các yếu tố ảnh hưởng, nhuốm màu lẫn nhau. Và ở mức sâu nhất là sự hòa luyện - các yếu tố hòa quyện thành một hình thái mới không còn tách bạch được nguồn gốc, như nhiều thực hành

tín ngưỡng dân gian đã trở thành một phần không thể tách rời của đời sống chùa Việt. Phân biệt các mức độ này giúp công trình mô tả hiện tượng dung hợp một cách tinh tế, tránh đánh đồng mọi trường hợp; đồng thời cho thấy bản thân quá trình dung hợp cũng là một trường đa dạng, với những sắc thái và cường độ khác nhau tùy nơi, tùy thời.

Lý thuyết về truyền thống được kiến tạo chỉ ra rằng nhiều "truyền thống" tưởng như cổ xưa thực chất được tạo dựng trong thời gian tương đối gần, thường thông qua việc lặp lại có tính nghi thức nhằm gieo những giá trị, chuẩn mực vào tâm thức cộng đồng và tạo cảm giác về tính liên tục với một quá khứ thích hợp. Điều này không có nghĩa các truyền thống ấy "giả tạo" hay vô giá trị; trái lại, chúng đáp ứng những nhu cầu xã hội có thật. Ý nghĩa của lý thuyết là ở chỗ nó chuyển trọng tâm từ câu hỏi "truyền thống này có thật cổ xưa không" sang câu hỏi "truyền thống này được kiến tạo khi nào, bởi ai và nhằm mục đích gì" - một sự dịch chuyển có tính giải phóng cho tư duy phân tích.

Khi phân tích tính thống nhất, cần lưu ý rằng nhiều tự sự về tính liên tục, thuần nhất và lâu đời của một truyền thống thực ra là những kiến tạo của hậu thế, được tạo dựng và phổ biến trong những bối cảnh lịch sử cụ thể nhằm hợp thức hóa hiện tại và xác lập tính chính danh[1]. Trong nghiên cứu Phật giáo Việt Nam, đã có những phân tích cho thấy hình ảnh một "dòng thiền" liên tục, đơn tuyến truyền thừa từ các tổ sư phần nào là sản phẩm kiến tạo về sau, hơn là một thực tại lịch sử có thể truy nguyên chắc chắn[2]. Nhận thức này không nhằm phủ nhận tính thống nhất của văn hóa Phật giáo Việt Nam, mà nhằm xác định đúng bản chất của nó: thống nhất là một thành quả lịch sử được kiến tạo có ý thức, chứ

1 Eric Hobsbawm và Terence Ranger, biên tập, *The invention of tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

2 Cuong Tu Nguyen, *Zen in Medieval Vietnam: A study and translation of the Thiền Uyển Tập Anh* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1997), https://doi.org/10.1515/9780824841447.

không phải một thực thể bất biến từ khởi thủy. Nó cũng cung cấp công cụ phê phán để phân tích các nỗ lực "quản trị bản sắc" đương đại như những hoạt động kiến tạo truyền thống đang diễn ra.

Áp dụng vào Phật giáo Việt Nam, lý thuyết này soi sáng cả quá khứ lẫn hiện tại. Trong quá khứ, việc biên soạn các bộ truyện ký cao tăng, các bảng phả hệ truyền thừa nhằm xác lập một dòng thiền liên tục từ tổ sư là những hoạt động kiến tạo truyền thống, đáp ứng nhu cầu chính danh của các sơn môn. Trong hiện tại, chính các nỗ lực của Giáo hội nhằm xác lập một bộ pháp phục, một hệ thống ngôn ngữ nghi lễ hay một mẫu hình kiến trúc "đặc trưng" cũng là hoạt động kiến tạo truyền thống đang diễn ra trước mắt - một nỗ lực có ý thức nhằm chuẩn hóa và làm hiển lộ tính thống nhất giữa lòng đa dạng. Nhìn các hiện tượng này qua lăng kính "truyền thống được kiến tạo" cho phép công trình vừa ghi nhận tính chính đáng của nhu cầu cố kết, vừa giữ được khoảng cách phê phán cần thiết để đánh giá cái được và cái mất của quá trình chuẩn hóa.

Cần lưu ý rằng nhận thức về truyền thống được kiến tạo không dẫn tới chủ nghĩa hoài nghi triệt để, theo kiểu xem mọi truyền thống đều là "bịa đặt" và do đó vô giá trị. Một truyền thống dù được kiến tạo vẫn có thể trở thành thực tại sống động, được cộng đồng tin tưởng và sống theo, và do đó có giá trị thực. Điều lý thuyết này đòi hỏi chỉ là sự tỉnh táo lịch sử cần nhận ra rằng các truyền thống có lịch sử của chúng, có thời điểm và chủ thể kiến tạo, và rằng việc một truyền thống được trình hiện như "muôn đời" thường phục vụ những mục đích của hiện tại. Khi áp dụng cái nhìn cân bằng này vào các nỗ lực quản trị bản sắc đương đại của Phật giáo Việt Nam, công trình vừa ghi nhận tính chính đáng và giá trị tích cực của chúng - đáp ứng nhu cầu cố kết và định hướng trong một thời đại biến động - vừa giữ khả năng phân tích phê phán về cách thức, phạm vi và hệ quả của chúng đối với sự đa dạng. Đây là một thế cân bằng tinh tế mà mô hình lưỡng diện, với cả chiều ghi nhận lẫn chiều phê phán, được thiết kế để duy trì.

1.3.3. Nhập thế, vốn văn hóa và các nguyên lý nội giáo

Để phân tích cơ tầng nhập thế - một trong những nền tảng của tính thống nhất - công trình tham chiếu khung lý thuyết về Phật giáo dấn thân. Theo khung này, việc Phật giáo tham dự tích cực vào các vấn đề xã hội, chính trị và đời sống trần thế không phải là sự xa rời giáo lý, mà là một biểu hiện hiện đại của chính tinh thần từ bi, cứu khổ; phong trào Phật giáo dấn thân ở châu Á thế kỷ XX là minh chứng cho khả năng của Phật giáo trong việc đáp ứng những thách thức của thời đại[1]. Ở Việt Nam, tinh thần nhập thế có cội rễ sâu xa, từ vai trò hộ quốc an dân của các thiền sư thời trung đại đến tư tưởng "cư trần lạc đạo" của Trúc Lâm, và đã có những biểu đạt hiện đại giàu ảnh hưởng, gắn Phật giáo với khát vọng hòa bình và phẩm giá con người[2]. Khung lý thuyết này giúp công trình lý giải vì sao tinh thần nhập thế, đồng hành cùng dân tộc lại trở thành một mẫu số chung về căn tính, cố kết các truyền thống Phật giáo khác nhau.

Khung lý thuyết về Phật giáo nhập thế phân biệt nhiều cấp độ và hình thức dấn thân: từ hoạt động từ thiện, cứu trợ, giáo dục, y tế ở cấp độ phụng sự xã hội, đến việc tham dự vào các vấn đề cộng đồng và dân tộc ở cấp độ rộng hơn. Điểm chung của các hình thức ấy là quan niệm cho rằng con đường giải thoát cá nhân và việc chuyển hóa khổ đau của xã hội không tách rời nhau; rằng từ bi không chỉ là một tâm thái nội tâm mà phải hiện thực hóa thành hành động giữa đời. Cách hiểu này giúp vượt qua định kiến xem Phật giáo như một tôn giáo "xuất thế", thụ động, và làm nổi bật chiều kích hành động tích cực vốn có của nó.

Lịch sử Phật giáo Việt Nam là một minh chứng đậm nét cho tinh thần nhập thế. Thời Lý - Trần, các thiền sư như Vạn Hạnh tham dự vào việc dựng nước, giữ nước; tư tưởng "cư trần lạc đạo"

---

1 Christopher S. Queen và Sallie B. King, biên tập, *Engaged Buddhism: Buddhist liberation movements in Asia* (Albany: State University of New York Press, 1996).

2 Thích Nhất Hạnh, *Vietnam: Lotus in a Sea of Fire* (New York: Hill and Wang, 1967).

của Trúc Lâm khẳng định có thể đạt đạo ngay giữa đời sống trần thế chứ không cần lánh đời. Sang thế kỷ XX, phong trào chấn hưng gắn Phật giáo với sự nghiệp canh tân văn hóa và ý thức dân tộc; Phật giáo tham dự vào các phong trào yêu nước và vào khát vọng hòa bình. Ngày nay, tinh thần ấy được tiếp nối qua phương châm gắn đạo pháp với dân tộc và qua các hoạt động an sinh, từ thiện xã hội rộng khắp của Giáo hội. Sợi chỉ nhập thế xuyên suốt ấy - dù biểu hiện khác nhau qua từng thời kỳ và từng truyền thống - tạo nên một mẫu số chung về căn tính, một trong những cơ tầng bền vững nhất của tính thống nhất.

Đặt trong tầm nhìn so sánh khu vực, tinh thần nhập thế của Phật giáo Việt Nam vừa chia sẻ một mẫu hình chung, vừa mang nét riêng. Ở nhiều xã hội Phật giáo Đông Nam Á, quan hệ giữa tăng-già, cộng đồng và nhà nước được tổ chức thành những cấu hình bền vững, trong đó Phật giáo vừa là chỗ dựa tinh thần cho vương quyền, vừa là một lực lượng đạo đức trong xã hội; đồng thời, trong đời sống tín ngưỡng đại chúng, Phật giáo cứu cánh đan xen với những thực hành cầu phúc, hộ mệnh hướng tới đời sống hiện thế. Mẫu hình quan hệ Phật giáo - xã hội - chính thể này là một hiện tượng có tính khu vực, không riêng Việt Nam. Nét đặc thù Việt Nam nằm ở mức độ gắn bó đặc biệt mật thiết giữa Phật giáo với ý thức và vận mệnh dân tộc - một sự gắn bó được lịch sử dựng nước và giữ nước hun đúc, khiến cho ở Việt Nam, nhập thế không chỉ là phụng sự xã hội nói chung, mà còn mang sắc thái "đồng hành cùng dân tộc" rất riêng. Sự đối sánh này giúp công trình tránh hai sai lầm: vừa không tuyệt đối hóa tính đặc thù Việt Nam đến mức bỏ qua cái chung khu vực, vừa không hòa tan nét riêng Việt Nam vào một khuôn mẫu chung.

Khi bàn về chiều kích đương đại của di sản, công trình vận dụng khái niệm "vốn văn hóa". Theo lý thuyết về các hình thức của vốn, bên cạnh vốn kinh tế còn có vốn văn hóa và vốn xã hội - những nguồn lực phi vật chất có thể tích lũy và, trong những điều

kiện nhất định, chuyển hóa lẫn nhau[1]. Nhìn từ góc độ này, kho tàng di sản văn hóa Phật giáo phong phú (chùa tháp, lễ hội, nghệ thuật, tri thức…) có thể được xem như một nguồn vốn biểu tượng to lớn, có khả năng chuyển hóa thành giá trị xã hội và kinh tế khi được nhận diện, bảo tồn và phát huy đúng cách, chẳng hạn qua du lịch tâm linh hay công nghiệp văn hóa. Tuy nhiên, khái niệm vốn văn hóa cũng cảnh báo về nguy cơ: quá trình chuyển hóa ấy, nếu thiếu kiểm soát, có thể dẫn tới thương mại hóa và làm sai lệch ý nghĩa thiêng của di sản - một vấn đề công trình sẽ bàn ở phần về thời đại số.

Lý thuyết về vốn văn hóa phân biệt ba hình thức của nó. Vốn văn hóa ở dạng thân thể hóa là những tri thức, kỹ năng, thị hiếu được hấp thụ và trở thành phẩm chất bền vững của con người; ở dạng khách thể hóa là những sản phẩm văn hóa vật chất như sách vở, công trình, tác phẩm; và ở dạng thể chế hóa là những hình thức được xã hội chính thức thừa nhận, như bằng cấp, danh hiệu, sự xếp hạng. Điều quan trọng trong lý thuyết này là khả năng chuyển hóa giữa các hình thức vốn với nhau, và giữa vốn văn hóa với vốn kinh tế, vốn xã hội - một quá trình không tự động mà phụ thuộc vào những điều kiện và chiến lược cụ thể.

Di sản văn hóa Phật giáo Việt Nam có thể được phân tích qua lăng kính này. Tri thức Phật học, năng lực nghi lễ, mỹ cảm thiền môn là vốn văn hóa thân thể hóa tích lũy nơi tăng ni và tín đồ. Hệ thống chùa tháp, tượng pháp, kinh sách, lễ hội là vốn văn hóa khách thể hóa đồ sộ. Và việc một ngôi chùa được xếp hạng di tích quốc gia, một lễ hội được ghi danh di sản, hay một bảo vật được công nhận là vốn văn hóa thể chế hóa. Trong bối cảnh đương đại, các hình thức vốn này ngày càng được chuyển hóa thành giá trị kinh tế - xã hội qua du lịch tâm linh, qua công nghiệp văn hóa, qua việc xây dựng thương hiệu địa phương. Khái niệm vốn văn hóa

1 Pierre Bourdieu, "The Forms of Capital", trong *Handbook of theory and research for the sociology of education*, John G. Richardson biên tập (New York: Greenwood Press, 1986), 241-258.

vừa giúp lý giải động lực của những chuyển hóa ấy, vừa cảnh báo nguy cơ: nếu logic kinh tế lấn át, di sản có thể bị thương mại hóa và đánh mất chiều sâu thiêng liêng vốn là giá trị cốt lõi của nó.

Quá trình chuyển hóa vốn văn hóa Phật giáo không diễn ra trong chân không, mà có sự tham dự của nhiều chủ thể với những lợi ích và logic khác nhau: Giáo hội và tăng ni, chính quyền và ngành văn hóa - du lịch, doanh nghiệp, cộng đồng địa phương và bản thân tín đồ. Mỗi chủ thể nhìn di sản qua một lăng kính: với tăng ni, đó trước hết là không gian tu tập và hoằng pháp; với ngành du lịch, đó là tài nguyên; với cộng đồng, đó là bản sắc và niềm tự hào. Khi các logic này gặp nhau, có thể nảy sinh cộng hưởng nhưng cũng có thể nảy sinh xung đột, chẳng hạn giữa nhu cầu giữ gìn sự tôn nghiêm và áp lực khai thác thương mại. Khái niệm vốn văn hóa, vì thế, không chỉ là một công cụ mô tả mà còn mở ra những câu hỏi đạo đức và quản trị: phát huy giá trị di sản đến đâu thì làm giàu, vượt qua ngưỡng nào thì làm nghèo chính cái giá trị ấy. Công trình sẽ trở lại những câu hỏi này khi bàn về bảo tồn di sản và về thời đại số.

Cuối cùng, công trình nhấn mạnh rằng cội nguồn của cả tính thống nhất lẫn tính đa dạng không chỉ nằm ở các tác nhân bên ngoài, mà còn nằm ngay trong cấu trúc nội tại của tư tưởng Phật giáo. Giáo lý nền tảng của Phật giáo (Tứ diệu đế, lý Duyên khởi, vô ngã, vô thường) cung cấp một cái nhìn về thực tại như một mạng lưới tương quan, vô tự tính, luôn biến chuyển[1]. Chính thế giới quan duyên khởi này tạo cơ sở cho một thái độ uyển chuyển, không chấp thủ vào hình thức cố định, và do đó mở đường cho sự thích ứng linh hoạt với các hoàn cảnh khác nhau.

Kết tinh của tinh thần ấy là nguyên lý "tùy duyên bất biến" của Phật giáo Đại thừa: "bất biến" ở cốt lõi giác ngộ - giải thoát, ở chân lý nền tảng; "tùy duyên" ở phương tiện và hình thức, tùy theo căn cơ và hoàn cảnh, tương ứng với học thuyết phương tiện thiện xảo.

---

1 Walpola Rahula (1974), *What the Buddha taught*, bản hiệu đính, Grove Press, New York.

Các nhà nghiên cứu tư tưởng Phật giáo Việt Nam đã chỉ ra rằng chính năng lực vận dụng linh hoạt phương tiện trong khi giữ vững cứu cánh là một đặc điểm nổi bật của Phật giáo Việt[1]. Nguyên lý này có ý nghĩa lý thuyết quan trọng: nó cho thấy tính đa dạng (tùy duyên) và tính thống nhất (bất biến) được hàm chứa ngay trong một mệnh đề giáo lý duy nhất, như hai mặt không thể tách rời. Nói cách khác, biện chứng thống nhất - đa dạng không phải là điều áp đặt từ bên ngoài lên Phật giáo, mà bắt rễ ngay trong chính cách Phật giáo tự quan niệm về chân lý và phương tiện.

Có thể làm rõ thêm nguyên lý phương tiện thiện xảo, vốn là nền giáo lý cho khả năng thích ứng của Phật giáo. Theo tinh thần được trình bày kinh điển trong kinh Pháp Hoa qua các ẩn dụ như "ngôi nhà lửa" hay "hóa thành", đức Phật tùy theo căn cơ, hoàn cảnh của chúng sinh mà dùng những phương tiện, những "cỗ xe" khác nhau để dẫn dắt, nhưng tất cả rốt cuộc đều quy về một mục đích giải thoát duy nhất. Như vậy, ngay trong giáo lý, sự đa dạng của phương tiện (đa dạng) được đặt trong sự thống nhất của cứu cánh (thống nhất); tính đa nguyên về con đường không những được dung thứ mà còn được xem là biểu hiện của trí tuệ và lòng từ.

Chính nền tảng giáo lý này lý giải vì sao Phật giáo Việt Nam có thể dung nạp nhiều pháp môn, nhiều hình thức hành trì mà không rơi vào phân liệt: sự khác biệt về phương tiện được nhận thức như những con đường khác nhau cùng dẫn về một đích.

Cũng cần nhấn mạnh chiều kích vô thường và vô ngã trong nền giáo lý này. Quan niệm vạn pháp vô thường, không có tự tính cố định, hàm ý rằng các hình thức tôn giáo - nghi lễ, thiết chế, biểu đạt - đều là phương tiện có điều kiện, có thể và cần được điều chỉnh theo hoàn cảnh, chứ không phải những cứu cánh tự thân bất khả xâm phạm. Chính cái nhìn này cởi trói cho Phật giáo khỏi sự chấp

1 Nguyễn Duy Hinh (1999), *Tư tưởng Phật giáo Việt Nam*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội.

thủ vào một hình thức duy nhất, tạo nên một thái độ uyển chuyển trước sự đa dạng của các con đường và các biểu đạt. Nói cách khác, ngay trong giáo lý nền tảng về thực tại, Phật giáo đã hàm chứa một khuynh hướng chấp nhận và thậm chí trân trọng tính đa dạng như một hệ quả tự nhiên của lòng từ bi và trí tuệ phương tiện - trong khi vẫn neo giữ một cứu cánh bất biến. Đây là cơ sở giáo lý sâu xa nhất cho luận đề thống nhất trong đa dạng.

1.3.4. Tích hợp các lý thuyết thành một khung phân tích

Các lý thuyết trình bày trên không được vận dụng một cách rời rạc, mà được tích hợp thành một khung phân tích thống nhất theo chức năng. Cách tiếp cận diễn giải và lý thuyết hệ thống biểu tượng cung cấp phương pháp "đọc" các hiện tượng văn hóa. Cặp đại/tiểu truyền thống và lý thuyết văn hóa vùng giúp định vị các trục phân hóa của tính đa dạng (theo tầng và theo không gian). Các khái niệm bản địa hóa, tiếp biến và dung hợp giải thích cơ chế hình thành đa dạng từ quá trình tiếp xúc văn hóa. Quan điểm về truyền thống được kiến tạo cùng khung lý thuyết nhập thế soi sáng cách tính thống nhất được tạo dựng và duy trì. Khái niệm vốn văn hóa mở ra chiều kích ứng dụng đương đại. Và bao trùm tất cả, các nguyên lý nội giáo về duyên khởi và tùy duyên bất biến cung cấp cơ sở để hiểu vì sao chính bản thân Phật giáo lại có khuynh hướng vận hành theo logic thống nhất trong đa dạng. Sự tích hợp ấy kết tinh thành mô hình phân tích lưỡng diện trình bày ở mục tiếp theo.

Sự tích hợp này không phải là một phép chiết trung tùy tiện, ghép nối những lý thuyết vốn xung khắc. Các công cụ được lựa chọn vì chúng tương thích ở tầng giả định nền: tất cả đều xem văn hóa và tôn giáo như những hiện tượng được kiến tạo trong lịch sử, mang nghĩa, và có thể phân tích được; tất cả đều bác bỏ cả lối quy giản máy móc lẫn lối thần bí hóa. Tiêu chí để giữ một lý thuyết trong khung không chỉ là tính hữu dụng riêng lẻ của nó, mà là khả năng nó ăn khớp với các công cụ khác để cùng phục vụ một

mục tiêu giải thích thống nhất. Ở những điểm các lý thuyết có thể va chạm, chẳng hạn giữa khuynh hướng nhấn mạnh cấu trúc và khuynh hướng nhấn mạnh tính chủ động của chủ thể, công trình không né tránh mà chủ động dung hòa trên cơ sở quan điểm biện chứng, vốn thừa nhận cả tính quy định của cấu trúc lẫn vai trò sáng tạo của con người. Chính yêu cầu về sự mạch lạc nội tại này phân biệt một khung phân tích tích hợp với một sự vay mượn chắp vá.

1.4. Mô hình phân tích lưỡng diện

Tổng hợp các khái niệm và lý thuyết trên, công trình đề xuất một mô hình phân tích lưỡng diện làm công cụ trung tâm. Mô hình này đặt hai bình diện của văn hóa Phật giáo Việt Nam - tính đa dạng và tính thống nhất - trong một quan hệ ánh xạ và chế ước lẫn nhau, mỗi bình diện được cấu trúc thành bốn thành phần. Phần này trình bày lần lượt bốn lớp của tính đa dạng, bốn cơ tầng của tính thống nhất, quan hệ giữa hai bình diện, và sau cùng là vận hành cùng giới hạn của mô hình.

1.4.1. Bốn lớp của tính đa dạng

Tính đa dạng của văn hóa Phật giáo Việt Nam được phân tích thành bốn lớp, mỗi lớp có nguồn gốc và bản chất riêng. Lớp thứ nhất là đa dạng về tông phái, hệ phái và pháp môn: sự cùng hiện diện của Bắc tông, Nam tông và Khất sĩ, của các pháp môn Thiền, Tịnh, Mật. Đây là đa dạng mang tính nội giáo, về con đường và phương tiện tu tập. Lớp thứ hai là đa dạng về vùng miền, mang tính địa - văn hóa, phản ánh sự khác biệt của các vùng văn hóa Bắc - Trung - Nam mà Phật giáo đã thẩm thấu vào.

Lớp thứ ba là đa dạng về chủ thể tộc người, mang chiều kích nhân học sâu sắc nhất: ở đây, Phật giáo không chỉ khác nhau về hình thức mà còn gắn bó hữu cơ với toàn bộ căn tính của một cộng đồng, như trường hợp Phật giáo Nam tông trong đời sống người Khmer, nơi ngôi chùa là trung tâm của đời sống tôn giáo, giáo dục

và bản sắc tộc người[1]. Lớp thứ tư là đa dạng về hình thức biểu đạt văn hóa - kiến trúc, nghệ thuật, nghi lễ, âm nhạc, lễ hội, ẩm thực - là lớp khả giác nhất, nơi tính đa dạng phơi bày trực tiếp ra cảm quan.

Có thể nhận diện rõ hơn "trục biến thiên" và logic phát sinh của từng lớp. Lớp tông phái - pháp môn biến thiên dọc theo trục con đường tu tập: cùng một đích giải thoát nhưng khác nhau ở phương tiện, như Thiền nhấn mạnh tự lực và trực ngộ, Tịnh độ nhấn mạnh tha lực và niệm Phật, Mật tông nhấn mạnh nghi quỹ và trì chú; sự đa dạng này phát sinh từ lịch sử truyền thừa và từ chính sự phong phú của giáo pháp. Lớp vùng miền biến thiên dọc theo trục không gian - địa văn hóa, phát sinh từ sự khác biệt của các vùng văn hóa nền. Lớp tộc người biến thiên dọc theo trục chủ thể - căn tính, phát sinh từ việc mỗi cộng đồng tộc người mang theo cả một truyền thống văn hóa khi thực hành Phật giáo. Lớp biểu đạt biến thiên dọc theo trục hình thức - chất liệu, phát sinh từ vô vàn cách thức vật chất hóa và trình diễn niềm tin.

Bốn lớp ấy không tồn tại tách biệt mà thẩm thấu, chồng lấn lên nhau trong thực tế. Một ngôi chùa Khmer cùng lúc thuộc về lớp hệ phái (Nam tông), lớp vùng miền (Nam Bộ), lớp tộc người (Khmer) và lớp biểu đạt (kiến trúc, nghi lễ, âm nhạc đặc thù). Một khóa lễ Vu lan ở một ngôi chùa Bắc Bộ vừa thể hiện pháp môn Tịnh độ, vừa mang sắc thái vùng châu thổ, vừa biểu đạt qua nghi lễ và âm nhạc riêng. Sự chồng lấn này nhắc rằng bốn lớp chỉ là những trục phân tích được tách ra để tiện khảo sát; trong đời sống, chúng luôn hiện diện đồng thời và đan dệt vào nhau. Hơn nữa, tính đa dạng không chỉ nằm ở cấp độ các định chế, mà còn ở cấp độ vi mô của từng thực hành cá nhân - như nghiên cứu nhân học đã chỉ ra, ngay trong cùng một ngôi chùa vẫn tồn tại nhiều cách hiểu và hành đạo khác nhau. Mô hình lưỡng diện, vì thế, phải đủ mềm dẻo để nắm bắt cả tính đa dạng vĩ mô lẫn vi mô.

---

1 Alexander Soucy, *The Buddha side: Gender, power, and Buddhist practice in Vietnam* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2012), https://doi org/10.1515/9780824865856.

Một điểm cần khẳng định về mặt quan điểm: trong mô hình lưỡng diện, tính đa dạng không bị nhìn nhận như một khiếm khuyết cần khắc phục hay một nguy cơ cần kiềm chế, mà như một giá trị và một nguồn sức sống. Chính sự đa dạng về pháp môn cho phép Phật giáo đáp ứng được những căn cơ, nhu cầu tâm linh khác nhau của con người; chính sự đa dạng về vùng miền và tộc người làm nên sự phong phú của di sản và sức bao trùm của Phật giáo trong đời sống đa sắc tộc; chính sự đa dạng về biểu đạt tạo nên kho tàng nghệ thuật, lễ hội vô giá. Một truyền thống càng đa dạng càng có khả năng thích ứng và tự đổi mới trước những biến động của lịch sử. Do đó, mục tiêu của việc bảo tồn và phát huy không phải là quy mọi sắc thái về một khuôn, mà là giữ cho sự đa dạng ấy được nuôi dưỡng trong khuôn khổ của một bản sắc thống nhất. Quan điểm trân trọng đa dạng này là một tiền đề giá trị xuyên suốt công trình, và nó phân biệt cách tiếp cận ở đây với mọi khuynh hướng đồng nhất hóa.

1.4.2. Bốn cơ tầng của tính thống nhất

Đối xứng với bốn lớp đa dạng là bốn cơ tầng bảo đảm cho tính thống nhất, mỗi cơ tầng vận hành theo một logic riêng. Cơ tầng thứ nhất, sâu nhất, là nền tảng giáo lý và lý tưởng giải thoát chung. Dù khác nhau về pháp môn, mọi truyền thống đều quy y cùng một Tam bảo, thừa nhận cùng những chân lý nền tảng và cùng hướng tới cứu cánh giác ngộ - giải thoát trên nền từ bi và trí tuệ. Sự đồng quy về cứu cánh này là chất keo bền vững nhất, vận hành ở tầng sâu của ý thức tôn giáo và vượt lên mọi dị biệt về hình thức.

Cơ tầng thứ hai là tinh thần nhập thế, đồng hành cùng dân tộc - một mẫu hình quan hệ giữa Phật giáo và cộng đồng dân tộc, được hun đúc qua lịch sử. Phép so sánh khu vực cho thấy quan hệ giữa Phật giáo và xã hội - chính thể là một chủ đề phổ quát: ở các xã hội Phật giáo Theravāda, tăng-già, cộng đồng và nhà nước gắn bó trong những cấu hình đặc thù[1]; đồng thời, sự phân tầng giữa giáo

1 Stanley J. Tambiah, *World conqueror and world renouncer: A study of Buddhism*

lý cứu cánh và tôn giáo nghiệp báo, tôn giáo bảo hộ của quảng đại quần chúng cũng là một hiện tượng chung[1]. Trên nền cái phổ quát ấy, nét đặc thù Việt Nam là sự gắn bó đặc biệt mật thiết giữa Phật giáo với vận mệnh dân tộc, tạo nên một tinh thần "đạo pháp - dân tộc" cố kết các truyền thống khác nhau.

Cơ tầng thứ ba là cơ chế dung hợp - bản địa hóa, có vị trí đặc biệt vì tính hai mặt của nó: vừa sản sinh đa dạng (mỗi vùng, mỗi tộc người bản địa hóa theo cách riêng), vừa kiến tạo một sự thống nhất ở tầng phong cách (lối hòa quyện Phật giáo với thờ Mẫu, thờ cúng tổ tiên và tâm thức "tam giáo đồng nguyên" đã trở thành một phong cách văn hóa Phật giáo Việt khả nhận, lặp lại trên khắp các vùng miền). Cơ tầng thứ tư là sự thống nhất về tổ chức - cơ tầng mang tính kiến tạo và hiển ngôn rõ nhất - kết tinh ở sự ra đời của Giáo hội Phật giáo Việt Nam năm 1981 và được minh chứng bằng hệ thống thiết chế đương đại quy tụ hàng vạn tăng ni, tự viện trong cả nước[2]. Sự thống nhất tổ chức ấy là kết quả của một quá trình vận động lâu dài[3], và là sự nối tiếp ở tầm vóc hiện đại của tinh thần quy tụ từng kết tinh nơi Thiền phái Trúc Lâm thời trung đại[4].

Bốn cơ tầng thống nhất có thể được sắp xếp theo một thang chiều sâu, từ tiềm ẩn nhất đến hiển ngôn nhất. Sâu nhất và ít hiển lộ nhất là cơ tầng giáo lý: nó vận hành ở tầng nền của ý thức tôn giáo, ít khi được phát biểu thành khẩu hiệu nhưng lại là cơ sở bền

---

and polity in Thailand against a historical background (Cambridge: Cambridge University Press, 1976).

1 Melford E. Spiro, *Buddhism and society: A great tradition and Its burmese vicissitudes*, tái bản lần thứ hai (Berkeley: University of California Press, 1982).

2 Số liệu tăng ni, tự viện theo nhiệm kỳ IX (2022-2027) dựa trên báo cáo của Ban Tăng sự Trung ương, Giáo hội Phật giáo Việt Nam; xem https://vbgh.vn. Phân tích chi tiết ở Chương 10.

3 Nguyễn Đại Đồng (2018), *Phật giáo Việt Nam từ khởi nguyên đến năm 1981*, Nxb. Tôn giáo, Hà Nội.

4 Lê Mạnh Thát (2003), *Lịch sử Phật giáo Việt Nam*, t.3, Nxb. Tổng hợp Thành phố Hồ Chí Minh, Thành phố Hồ Chí Minh.

vững nhất. Tiếp đến là cơ tầng nhập thế, vận hành như một mẫu hình ứng xử lịch sử, vừa thuộc về tâm thức vừa thể hiện thành hành động. Cơ tầng dung hợp - bản địa hóa vận hành chủ yếu qua thực hành, tạo nên một phong cách chung thẩm thấu mà ít khi được tuyên bố. Hiển ngôn nhất là cơ tầng tổ chức: nó hiện diện thành thiết chế, văn bản, bộ máy có thể quan sát trực tiếp. Thang chiều sâu này có ý nghĩa phân tích: các cơ tầng càng sâu càng bền vững và khó tác động bằng ý chí; các cơ tầng càng hiển ngôn càng dễ trở thành đối tượng của những nỗ lực kiến tạo và quản trị có chủ đích.

Bốn cơ tầng cũng có những "nhịp thời gian" khác nhau. Cơ tầng giáo lý gần như bất biến qua các thời đại; cơ tầng nhập thế và dung hợp biến đổi chậm, theo nhịp của những chuyển động văn hóa dài hạn; trong khi cơ tầng tổ chức có thể thay đổi tương đối nhanh, gắn với những quyết định và sự kiện cụ thể như việc thành lập Giáo hội năm 1981. Sự khác biệt về nhịp thời gian này lý giải vì sao, ở những thời điểm mà cơ tầng tổ chức suy yếu (như thời Phật giáo lui về dân gian dưới triều Nguyễn), tính thống nhất của văn hóa Phật giáo vẫn không tan rã: bởi ba cơ tầng sâu hơn - giáo lý, nhập thế, dung hợp - vẫn tiếp tục vận hành, duy trì sự cố kết ở tầng nền cho đến khi điều kiện cho sự quy tụ tổ chức chín muồi trở lại.

Một vấn đề cần được làm rõ là cơ sở nào để xác định bốn cơ tầng thống nhất thay vì một số lượng khác. Việc xác lập bốn cơ tầng không xuất phát từ một sự phân chia tùy ý, mà được rút ra từ quá trình khảo sát những bình diện chủ yếu mà ở đó văn hóa Phật giáo Việt Nam biểu hiện khả năng cố kết. Đó là bình diện tư tưởng - tín lý, với nền tảng là giáo lý; bình diện ứng xử lịch sử - xã hội, thể hiện qua tinh thần nhập thế; bình diện cơ chế văn hóa, biểu hiện ở khả năng dung hợp và bản địa hóa; và bình diện thiết chế, được thể hiện qua hệ thống tổ chức. Bốn bình diện này tương ứng với những phương thức chủ yếu mà một truyền

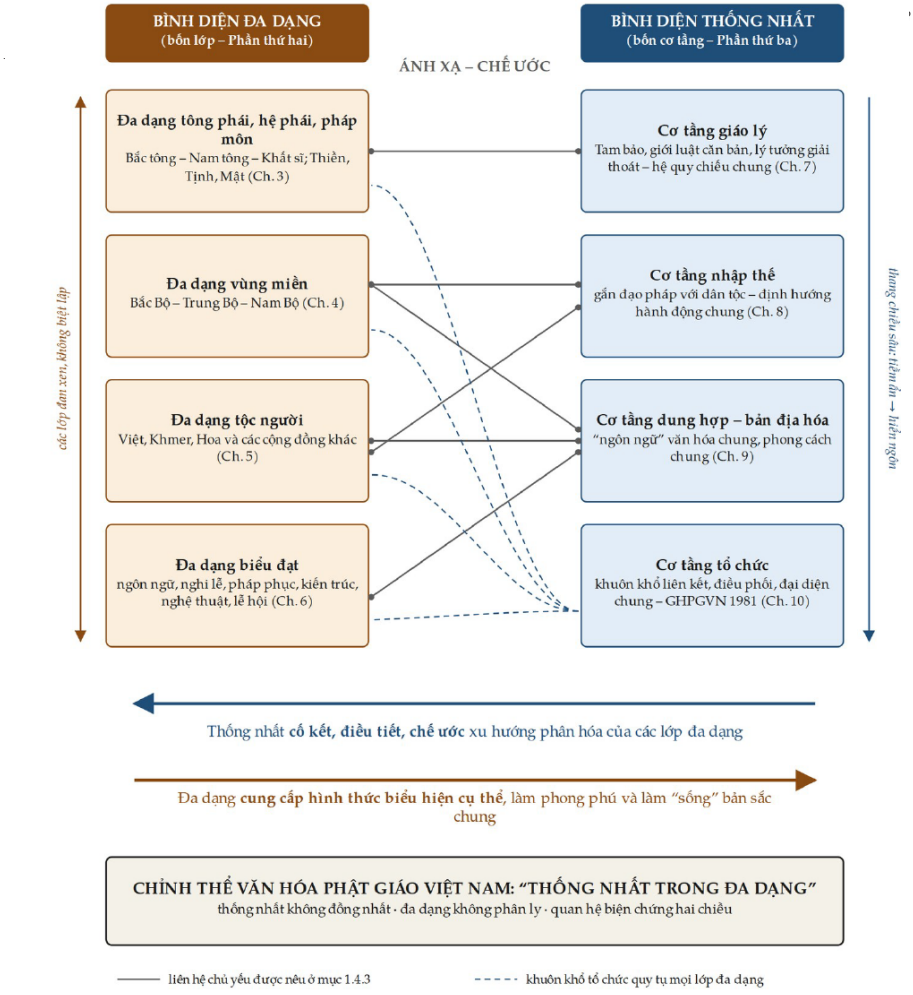
thống tôn giáo duy trì tính thống nhất: thông qua nền tảng niềm tin chung, định hướng hành động chung, phong cách văn hóa chung và khuôn khổ tổ chức chung. Tuy nhiên, công trình không tuyệt đối hóa con số bốn. Nếu quá trình khảo sát thực chứng cho thấy cần bổ sung, phân tách hoặc điều chỉnh các cơ tầng, mô hình vẫn có thể được hiệu chỉnh cho phù hợp. Điều cốt yếu không nằm ở số lượng cơ tầng, mà ở nguyên lý rằng tính thống nhất của văn hóa Phật giáo Việt Nam được kiến tạo và duy trì bởi nhiều cơ chế vận hành trên những bình diện và cấp độ khác nhau, chứ không phụ thuộc vào một nhân tố duy nhất.

1.4.3. Quan hệ ánh xạ và chế ước giữa hai bình diện

Điểm cốt lõi của mô hình lưỡng diện vì thế không nằm ở bản thân hai hệ thống gồm bốn lớp đa dạng và bốn cơ tầng thống nhất, mà ở mối quan hệ giữa chúng. Hai phương diện này không tồn tại song song một cách biệt lập, mà tương tác, ánh xạ và chế ước lẫn nhau; trong đó, các cơ tầng thống nhất tạo ra những cơ chế cố kết đối với xu hướng phân hóa tiềm tàng của các lớp đa dạng. Sự đa dạng về tông phái và pháp môn, vốn có khả năng tạo nên những khác biệt về giáo nghĩa và phương thức tu tập, được liên kết bởi nền tảng giáo lý và lý tưởng giải thoát chung. Sự đa dạng về vùng miền và tộc người được đặt trong mối liên hệ với tinh thần nhập thế, gắn bó với dân tộc, đồng thời được kết nối thông qua cơ chế dung hợp và bản địa hóa, từ đó góp phần hình thành những đặc trưng chung của văn hóa Phật giáo Việt Nam. Trong thời kỳ hiện đại, toàn bộ những biểu hiện đa dạng ấy còn được quy tụ và điều phối trong một khuôn khổ tổ chức chung.

Mối quan hệ này không diễn ra một chiều. Nếu các cơ tầng thống nhất tạo nên nền tảng cố kết và điều tiết xu hướng phân hóa của các lớp đa dạng, thì chính sự đa dạng lại cung cấp những hình thức biểu hiện cụ thể, làm cho bản sắc chung không trở thành một cấu trúc trừu tượng và bất biến. Một nền tảng giáo lý chung chỉ thực sự đi vào đời sống khi được thực hành qua nhiều tông phái và pháp môn; tinh thần nhập thế chung được hiện thực hóa qua những hình thức phụng sự khác nhau của từng vùng

miền và cộng đồng; một thiết chế thống nhất chỉ có sức sống khi có khả năng dung chứa và điều hòa những khác biệt bên trong. Theo nghĩa đó, thống nhất tạo điều kiện cho đa dạng cùng tồn tại trong một chỉnh thể, còn đa dạng làm phong phú những hình thức biểu hiện của thống nhất. Sự tương tác hai chiều ấy chính là nội dung của quan hệ biện chứng mà mô hình lưỡng diện hướng tới lý giải.



Sơ đồ 1.1: Mô hình lưỡng điện của văn hóa Phật giáo Việt Nam

Nguồn: Tác giả xây dựng.

Để quan hệ ánh xạ giữa hai phương diện không dừng lại ở một sơ đồ trừu tượng, cần làm rõ cơ chế chế ước và cố kết của từng cơ tầng. Trước hết, nền tảng giáo lý góp phần hạn chế nguy cơ phân tách do sự đa dạng tông phái bằng việc cung cấp một hệ quy chiếu chung, thể hiện ở sự quy hướng Tam bảo, những nguyên tắc giới luật căn bản và lý tưởng giải thoát. Nhờ đó, những khác biệt về tông phái và pháp môn vẫn có thể được nhìn nhận như những con đường tu tập khác nhau trong cùng một truyền thống. Tiếp đến, tinh thần nhập thế gắn đạo pháp với dân tộc tạo nên một định hướng chung, qua đó kết nối những truyền thống Phật giáo thuộc các vùng miền và cộng đồng tộc người khác nhau với đời sống của cộng đồng dân tộc. Cơ chế dung hợp và bản địa hóa góp phần hình thành một "ngôn ngữ" văn hóa chung, tạo điều kiện để các bộ phận khác biệt có thể nhận diện và tương tác với nhau trong cùng một không gian văn hóa Phật giáo Việt Nam. Cuối cùng, thiết chế tổ chức tạo lập khuôn khổ liên kết, điều phối và đại diện chung. Như vậy, các cơ tầng thống nhất không triệt tiêu những khác biệt tương ứng, mà góp phần duy trì và điều tiết sự đa dạng trong giới hạn của một chỉnh thể.

Từ quan hệ này cũng có thể nhận diện những trạng thái mất cân bằng giữa thống nhất và đa dạng. Ở một thái cực, khi yêu cầu thống nhất được đẩy tới mức đồng nhất hóa, việc chuẩn hóa quá mức về pháp phục, nghi lễ, kiến trúc hoặc các hình thức biểu đạt khác có thể làm suy giảm những sắc thái vùng miền, tộc người và truyền thống, qua đó thu hẹp nguồn lực đa dạng vốn góp phần tạo nên sức sống của văn hóa Phật giáo. Ở thái cực ngược lại, khi xu hướng phân hóa vượt quá khả năng liên kết của những nền tảng chung, các bộ phận có thể trở nên biệt lập, làm suy giảm tính cố kết của chỉnh thể. Vì vậy, trạng thái phù hợp không nằm ở việc tuyệt đối hóa thống nhất hay đa dạng, mà ở sự duy trì một thế cân bằng động giữa hai chiều kích: thống nhất đủ khả năng tạo nên sự cố kết nhưng vẫn dung chứa khác biệt; đa dạng đủ phong phú để làm giàu truyền thống nhưng vẫn duy trì mối liên hệ với tổng thể.

Nhận diện và duy trì thế cân bằng này có ý nghĩa trực tiếp đối với việc bảo tồn và phát huy các giá trị văn hóa Phật giáo Việt Nam trong bối cảnh đương đại, như sẽ được tiếp tục phân tích ở các phần sau.

1.4.4. Vận hành của mô hình: từ tĩnh đến động

Bốn cơ tầng thống nhất không vận hành biệt lập mà có mối quan hệ tương tác, bổ trợ và củng cố lẫn nhau. Nền tảng giáo lý cung cấp cơ sở tư tưởng và tinh thần cho khuynh hướng nhập thế; tinh thần nhập thế, trong quá trình gắn đạo Phật với đời sống xã hội và dân tộc, tạo điều kiện thúc đẩy sự dung hợp và bản địa hóa; đến lượt mình, quá trình dung hợp và bản địa hóa góp phần hình thành những giá trị, biểu tượng và phương thức thực hành chung, tạo nền tảng văn hóa cho sự liên kết về mặt tổ chức. Khi thiết chế tổ chức được hình thành và củng cố, nó lại tạo khuôn khổ để duy trì, điều phối và phát huy các giá trị giáo lý, tinh thần nhập thế cũng như những thành quả của quá trình dung hợp và bản địa hóa. Như vậy, giữa bốn cơ tầng tồn tại một cơ chế tương tác mang tính tuần hoàn và cộng hưởng, qua đó góp phần lý giải khả năng duy trì tương đối bền vững tính thống nhất của văn hóa Phật giáo Việt Nam ngay trong quá trình các hình thức đa dạng không ngừng được hình thành, biến đổi và tái tạo.

Quan trọng hơn, mô hình lưỡng diện không mô tả một trạng thái tĩnh mà một quá trình động. Cán cân giữa thống nhất và đa dạng dịch chuyển theo thời kỳ, và quan hệ giữa hai bình diện thường xuyên được tái thương lượng. Thời hiện đại, chiều quy tụ được đẩy mạnh một cách có ý thức: bên cạnh sự thống nhất tổ chức, Giáo hội còn triển khai những nỗ lực "quản trị bản sắc" thông qua các đề án định hướng đặc trưng văn hóa - về pháp phục, ngôn ngữ, kiến trúc và di sản[1]. Những nỗ lực ấy chính là hoạt động kiến tạo truyền thống đang diễn ra, nhằm xác lập và chuẩn hóa các yếu tố

1 Bốn đề án định hướng đặc trưng văn hóa Phật giáo Việt Nam (Pháp phục, Ngôn ngữ, Kiến trúc, Di sản) được phân tích chi tiết ở Chương 11 trên cơ sở các văn bản chính thức của Giáo hội; xem https://vbgh.vn.

thống nhất giữa lòng đa dạng. Mô hình lưỡng diện, với chiều kích động của nó, cho phép phân tích những nỗ lực này một cách phê phán: vừa ghi nhận nhu cầu cố kết chính đáng, vừa đặt câu hỏi về cái giá có thể phải trả nếu sự chuẩn hóa đi quá xa và làm nghèo đi tính đa dạng.

Mô hình cũng cần nắm bắt được cả những căng thẳng. Quan hệ thống nhất - đa dạng không phải lúc nào cũng hài hòa: luôn tồn tại những căng thẳng giữa khuynh hướng thuần túy hóa giáo pháp và khuynh hướng dung nạp dân gian, giữa nhu cầu chuẩn hóa của tổ chức và sức sống của các sắc thái địa phương. Mô hình lưỡng diện không nhằm tô vẽ một bức tranh hài hòa trọn vẹn, mà nhằm nắm bắt cả những căng thẳng, thương lượng và điều chỉnh thường trực ấy - bởi chính trong chúng, quan hệ biện chứng thống nhất - đa dạng mới bộc lộ rõ tính sống động của nó.

Tính động của mô hình đặc biệt hữu ích trong việc nhận diện và lý giải những áp lực đương đại đối với thế cân bằng giữa thống nhất và đa dạng. Trong bối cảnh toàn cầu hóa và gia tăng giao lưu quốc tế, văn hóa Phật giáo Việt Nam đồng thời chịu tác động theo hai chiều. Một mặt, sự tiếp nhận các pháp môn, phong trào và phong cách Phật giáo từ bên ngoài góp phần mở rộng và làm phong phú thêm các hình thức biểu hiện của tính đa dạng. Mặt khác, sự phổ biến ngày càng rộng của những mẫu hình thị giác, nghi lễ và phương thức thực hành mang tính xuyên quốc gia cũng có thể tạo nên xu hướng đồng nhất hóa, làm suy giảm hoặc che khuất một số sắc thái bản địa. Bởi vậy, toàn cầu hóa không đơn thuần làm gia tăng sự khác biệt hay thúc đẩy sự đồng nhất, mà đồng thời tạo ra cả hai xu hướng, khiến quan hệ giữa thống nhất và đa dạng tiếp tục được điều chỉnh trong những điều kiện mới.

Sự hình thành và phát triển của các cộng đồng Phật tử Việt Nam ở nước ngoài còn mở rộng quan hệ này sang không gian xuyên quốc gia. Trong những môi trường văn hóa - xã hội mới, Phật giáo Việt Nam vừa có những biến đổi cần thiết để thích ứng với cộng đồng sở tại, vừa trở thành một phương thức duy trì, trao truyền và lan tỏa các giá trị văn hóa Phật giáo Việt Nam. Quá trình

đó không chỉ làm xuất hiện những hình thức đa dạng mới, mà còn đặt ra vấn đề về phạm vi, ranh giới và cơ chế cố kết của "văn hóa Phật giáo Việt Nam" khi không gian tồn tại của nó không còn giới hạn trong lãnh thổ quốc gia. Theo nghĩa này, tính thống nhất trong đa dạng cần được xem xét không chỉ theo trục tông phái, vùng miền, tộc người hay hình thức biểu đạt, mà còn trong những mạng lưới giao lưu và tương tác xuyên quốc gia ngày càng mở rộng.

Cùng với toàn cầu hóa, môi trường số tiếp tục khuếch đại cả hai chiều của quan hệ thống nhất và đa dạng. Một mặt, công nghệ số tạo điều kiện lưu giữ, kết nối và truyền bá các giá trị, tư liệu và di sản văn hóa Phật giáo vượt qua giới hạn không gian, qua đó làm nổi bật những mẫu số chung và hình thành những phương thức liên kết mới giữa các cộng đồng. Đây có thể được xem như một nguồn lực hướng tâm mới đối với quá trình duy trì tính thống nhất. Mặt khác, môi trường số cũng làm gia tăng tốc độ tiếp nhận, sao chép và pha trộn các yếu tố văn hóa; đồng thời thúc đẩy sự xuất hiện của nhiều hình thức thực hành và biểu đạt Phật giáo trên không gian mạng, trong đó không phải lúc nào ranh giới giữa truyền thống, cải biến và pha tạp cũng dễ dàng được xác định. Những chuyển động ấy tạo nên các xu hướng phân hóa mới, đặt ra yêu cầu nhận diện và điều tiết trong quá trình bảo tồn, phát huy bản sắc.

Với chiều kích động như vậy, mô hình lưỡng diện cho phép xem xét toàn cầu hóa, không gian xuyên quốc gia và số hóa không phải như những hiện tượng tách biệt khỏi tiến trình lịch sử của văn hóa Phật giáo Việt Nam, mà như những điều kiện mới trong đó quan hệ giữa thống nhất và đa dạng tiếp tục được tái cấu trúc. Những hình thức biểu hiện có thể thay đổi, các không gian tương tác có thể được mở rộng, nhưng vấn đề căn bản vẫn là khả năng duy trì thế cân bằng giữa cố kết và khác biệt, giữa kế thừa và đổi mới, giữa bảo tồn bản sắc và thích ứng với môi trường mới. Từ đây, khung lý thuyết về thống nhất trong đa dạng được nối kết trực tiếp với những phân tích về sự vận động của văn hóa Phật giáo Việt Nam trong bối cảnh toàn cầu hóa và thời đại số ở phần cuối công trình.

1.4.5. Vận dụng mô hình: một ví dụ tổng hợp

Để minh họa cách thức vận hành của mô hình lưỡng diện, có thể vận dụng mô hình vào trường hợp Phật giáo Nam tông trong cộng đồng người Khmer Nam Bộ - một trường hợp tiêu biểu cho sự biểu hiện tập trung của tính đa dạng. Xét theo bốn lớp đa dạng, trường hợp này cho thấy những sắc thái tương đối rõ nét. Về hệ phái, đây là truyền thống Theravāda, sử dụng hệ kinh điển Pāli, có nhiều khác biệt so với truyền thống Bắc tông phổ biến trong cộng đồng người Việt. Về vùng miền, truyền thống này gắn với không gian văn hóa Nam Bộ. Về tộc người, Phật giáo Nam tông có mối quan hệ hữu cơ với đời sống văn hóa của cộng đồng Khmer, trong đó ngôi chùa giữ vị trí quan trọng trong sinh hoạt tôn giáo, giáo dục và cộng đồng. Về phương diện biểu đạt, truyền thống này có những đặc trưng riêng về kiến trúc, nghệ thuật, ngôn ngữ hành lễ và hệ thống lễ hội. Nếu chỉ xem xét các phương diện khác biệt ấy, Phật giáo Nam tông Khmer có thể được nhận diện trước hết như một truyền thống mang bản sắc hệ phái, vùng miền và tộc người đặc thù.

Tuy nhiên, khi đặt trường hợp này trong tương quan với bốn cơ tầng thống nhất, những mối liên kết với tổng thể văn hóa Phật giáo Việt Nam được nhận diện rõ hơn. Trên bình diện giáo lý, mặc dù thuộc một truyền thống hệ phái khác, Phật giáo Nam tông Khmer vẫn cùng quy hướng Tam bảo và chia sẻ lý tưởng giải thoát của Phật giáo, qua đó cho thấy sự hiện diện của một nền tảng tinh thần chung. Trên bình diện nhập thế, ngôi chùa Khmer không chỉ là không gian tôn giáo mà còn đảm nhiệm nhiều chức năng đối với cộng đồng như giáo dục, bảo tồn văn hóa và củng cố các mối liên kết xã hội; điều này gặp gỡ với tinh thần gắn đạo với đời trong lịch sử Phật giáo Việt Nam. Trên bình diện dung hợp và bản địa hóa, Phật giáo Nam tông Khmer đã gắn kết với phong tục, tín ngưỡng dân gian và đời sống của cộng đồng sở tại, thể hiện một cơ chế thích ứng văn hóa tương đồng về nguyên lý, dù khác biệt về hình

thức và chất liệu biểu đạt. Trên bình diện tổ chức, từ khi Giáo hội Phật giáo Việt Nam được thành lập năm 1981, Phật giáo Nam tông Khmer trở thành một bộ phận trong cơ cấu chung của Giáo hội, tham gia vào đời sống Phật giáo cả nước đồng thời tiếp tục duy trì những đặc trưng về hệ phái, ngôn ngữ, nghi lễ và văn hóa của cộng đồng.

Trường hợp Phật giáo Nam tông Khmer, do đó, không nằm ngoài mà góp phần minh họa cho luận đề thống nhất trong đa dạng. Đây vừa là một biểu hiện tập trung của tính đa dạng, vừa được liên kết với tổng thể thông qua những cơ tầng thống nhất. Truyền thống này đồng thời tồn tại trong những không gian văn hóa có phạm vi khác nhau: vừa có mối liên hệ với cộng đồng Phật giáo Theravāda rộng lớn trong khu vực, vừa là một thành tố của văn hóa Phật giáo Việt Nam. Khả năng lý giải đồng thời hai chiều kích ấy cho thấy ý nghĩa phân tích của mô hình lưỡng diện: thay vì dừng lại ở việc nhận diện những khác biệt bề mặt, mô hình hướng sự chú ý tới các cơ chế liên kết cho phép những khác biệt cùng tồn tại trong một chỉnh thể. Cách tiếp cận này sẽ tiếp tục được vận dụng đối với các trường hợp cụ thể ở những chương sau.

Nếu Phật giáo Nam tông Khmer là trường hợp mà chiều kích đa dạng biểu hiện nổi bật, thì lễ Vu lan báo hiếu có thể được xem xét từ chiều ngược lại, khi những yếu tố thống nhất được thể hiện tương đối rõ. Vu lan là một lễ trọng được thực hành rộng rãi trong đời sống Phật giáo Việt Nam, hiện diện tại nhiều hệ phái, vùng miền và cộng đồng khác nhau, từ các ngôi chùa Bắc tông ở châu thổ sông Hồng đến các tự viện miền Trung và nhiều cơ sở Phật giáo ở Nam Bộ. Trên bình diện thống nhất, lễ Vu lan được kết nối bởi nền tảng tư tưởng về hiếu đạo, thường được biểu đạt qua câu chuyện Tôn giả Mục Kiền Liên cứu mẹ, đồng thời gặp gỡ với truyền thống đề cao đạo hiếu trong văn hóa Việt Nam. Trong đời sống Phật giáo đương đại, Vu lan còn được tổ chức ở nhiều cấp độ trong hệ thống Giáo hội, qua đó trở thành một sinh hoạt tôn giáo - văn hóa có phạm vi rộng. Vì vậy, Vu lan là một trường hợp cho thấy khá rõ khả năng cố kết của những giá trị và biểu tượng chung.

Tuy nhiên, ngay trong sự thống nhất ấy, tính đa dạng vẫn được biểu hiện qua những hình thức cụ thể. Nghi thức, bài tán, âm nhạc, cách thức tổ chức và những thực hành gắn với lễ Vu lan có thể khác nhau giữa các hệ phái, vùng miền và cộng đồng. Quá trình giao thoa với tín ngưỡng thờ cúng tổ tiên cũng như với những thực hành dân gian liên quan đến tiết Trung nguyên tạo nên nhiều sắc thái địa phương khác nhau. Điều đó cho thấy một giá trị và biểu tượng chung không nhất thiết dẫn tới sự đồng nhất về hình thức; trái lại, chính thông qua những phương thức thực hành đa dạng mà ý nghĩa chung được cụ thể hóa trong những môi trường văn hóa khác nhau.

Hai trường hợp trên vì thế bổ sung cho nhau trong việc minh họa sự vận hành của mô hình lưỡng diện. Nếu Phật giáo Nam tông Khmer cho thấy sự đa dạng được duy trì trong những cơ chế cố kết chung, thì lễ Vu lan cho thấy tính thống nhất được hiện thực hóa thông qua những hình thức biểu đạt đa dạng. Một trường hợp đi từ khác biệt để nhận diện các mối liên kết, trường hợp còn lại đi từ những yếu tố chung để nhận diện sự phân hóa trong biểu đạt. Qua đó, cả hai cùng làm rõ quan hệ hai chiều giữa thống nhất và đa dạng, đồng thời cho thấy khả năng vận dụng mô hình vào những trường hợp có cấu trúc và mức độ biểu hiện khác nhau trong văn hóa Phật giáo Việt Nam.

1.4.6. Giới hạn và vị thế phương pháp luận của mô hình

Cần xác định đúng vị thế phương pháp luận của mô hình lưỡng diện. Đây không phải là một quy luật cứng nhắc được áp đặt lên thực tại, mà là một khung phân tích, một loại hình lý tưởng có chức năng khám phá và gợi mở (heuristic), được sử dụng để nhận diện, sắp xếp và lý giải một thực tại vốn phong phú, phức hợp và đa nghĩa hơn bất kỳ sơ đồ lý thuyết nào. Theo đó, bốn lớp đa dạng và bốn cơ tầng thống nhất không phải là những phạm trù tồn tại biệt lập, mà là các phương diện đan xen trong thực tế, được phân tách về mặt phân tích để nhận diện rõ hơn cơ chế vận hành, sau đó lại được đặt trở lại trong mối quan hệ tương tác với nhau. Giá trị

của mô hình vì thế không nằm ở khả năng bao quát tuyệt đối mọi hiện tượng và sắc thái, mà ở năng lực làm cho đối tượng trở nên khả niệm, phát hiện những mối quan hệ có ý nghĩa và gợi mở các hướng phân tích cụ thể.

Với tư cách một loại hình lý tưởng và một giả thuyết làm việc, mô hình lưỡng diện cần được kiểm chứng bằng chất liệu thực chứng, và đó cũng là một trong những chức năng của các chương tiếp theo. Việc khảo sát từng tông phái, vùng miền, cộng đồng tộc người và hình thức biểu đạt sẽ cho phép kiểm tra mức độ phù hợp của bốn lớp đa dạng; đồng thời, việc phân tích nền tảng giáo lý, tinh thần nhập thế, cơ chế dung hợp - bản địa hóa và thiết chế tổ chức sẽ cho thấy các cơ tầng thống nhất thực sự vận hành như thế nào trong những hoàn cảnh lịch sử và văn hóa cụ thể. Nếu quá trình khảo sát xuất hiện những hiện tượng mà mô hình chưa giải thích thỏa đáng, hoặc cho thấy những lớp đa dạng và cơ tầng thống nhất khác chưa được dự liệu, mô hình cần được bổ sung hoặc điều chỉnh. Theo nghĩa đó, mô hình không phải một kết luận có sẵn để thực tại minh họa, mà là một công cụ phân tích mở, được kiểm nghiệm và hoàn thiện trong chính quá trình nghiên cứu.

Việc lựa chọn mô hình lưỡng diện đồng thời xuất phát từ sự cân nhắc đối với những giới hạn của một số cách tổ chức phân tích khác. Cách tiếp cận thuần lịch đại, nếu chỉ tập trung phục dựng tiến trình theo thời gian, khó làm nổi bật cấu trúc tương tác giữa hai chiều thống nhất và đa dạng. Cách tiếp cận thuần phân loại, nếu chủ yếu dừng ở việc xác lập và mô tả các loại hình khác biệt, có thể chưa lý giải đầy đủ những cơ chế tạo nên sự liên kết giữa chúng. Trong khi đó, cách tiếp cận quy giản, quy các hiện tượng văn hóa về một nhân tố duy nhất, chẳng hạn kinh tế hoặc chính trị, khó phản ánh đầy đủ tính phức hợp và đa chiều của văn hóa Phật giáo. So với những cách tiếp cận này, mô hình lưỡng diện cho phép kết hợp đồng thời ba chiều kích: tính cấu trúc, thể hiện qua tương quan giữa các lớp đa dạng và các cơ tầng thống nhất; tính cơ chế, thể hiện qua quan hệ tương tác, ánh xạ và chế ước giữa chúng;

và tính động, thể hiện qua sự vận động của toàn bộ cấu trúc trong tiến trình lịch sử. Đồng thời, mô hình tạo ra một khung chung để tích hợp các cách tiếp cận và lý thuyết khác nhau thay vì đặt chúng trong quan hệ loại trừ. Vì vậy, mô hình được lựa chọn trước hết trên cơ sở mức độ phù hợp với đối tượng, câu hỏi và mục tiêu nghiên cứu của công trình.

Bên cạnh giá trị mô tả và giải thích, mô hình lưỡng diện còn có thể gợi mở một số vấn đề đối với thực tiễn bảo tồn và phát huy văn hóa Phật giáo. Nếu tính thống nhất và tính đa dạng cùng tham gia cấu thành sức sống của một truyền thống văn hóa, thì việc duy trì mối quan hệ cân bằng giữa hai chiều kích này trở thành một vấn đề đáng được quan tâm. Theo đó, bảo tồn không chỉ là củng cố những nền tảng và giá trị chung, mà còn cần tạo điều kiện duy trì những sắc thái về hệ phái, vùng miền, tộc người và hình thức biểu đạt. Khung phân tích này cũng góp phần nhận diện ranh giới giữa chuẩn hóa cần thiết với xu hướng đồng nhất hóa có thể làm suy giảm sự phong phú của di sản; giữa những biểu hiện đa dạng góp phần làm giàu truyền thống với những xu hướng phân tán có thể làm suy giảm khả năng cố kết.

Tuy nhiên, những hàm ý thực tiễn nói trên cần được phân biệt với các kết luận và khuyến nghị chính sách cụ thể. Công trình chủ yếu sử dụng mô hình lưỡng diện như một công cụ nhận thức và phân tích; những gợi ý đối với quản lý văn hóa - tôn giáo hay bảo tồn di sản, nếu có, được xem là những hệ quả rút ra từ kết quả nghiên cứu và cần tiếp tục được kiểm chứng trong những bối cảnh cụ thể. Chính khả năng kết nối giữa nhận thức lý thuyết, phân tích thực chứng và những vấn đề của thực tiễn, trong khi vẫn duy trì tính mở và khả năng tự điều chỉnh, là một trong những giá trị mà mô hình lưỡng diện hướng tới.

* *

*

Chương này đã xác lập nền tảng lý luận cho toàn bộ công trình. Trên cơ sở làm rõ các khái niệm cơ bản - văn hóa, văn hóa Phật giáo, bản sắc, thống nhất và đa dạng - chương đã luận giải quan hệ thống nhất trong đa dạng như một quan hệ biện chứng, trong đó hai mặt không loại trừ mà nuôi dưỡng lẫn nhau, soi sáng qua phép biện chứng giữa cái phổ biến, cái đặc thù và cái đơn nhất, và qua quan hệ giữa chỉnh thể và bộ phận.

Chương cũng đã huy động và tổng hợp một bộ công cụ lý thuyết: cách tiếp cận diễn giải và hệ thống biểu tượng; cặp khái niệm đại truyền thống - tiểu truyền thống; lý thuyết văn hóa vùng; các khái niệm bản địa hóa, tiếp biến và dung hợp văn hóa, đặt trong tầm nhìn so sánh khu vực; quan điểm phê phán về truyền thống được kiến tạo; khung lý thuyết về Phật giáo nhập thế; khái niệm vốn văn hóa; và nhất là các nguyên lý nội giáo về duyên khởi, vô ngã và "tùy duyên bất biến". Sự kết hợp giữa các lý thuyết quốc tế, truyền thống lý luận văn hóa trong nước và các nguyên lý nội tại của Phật giáo cho phép tiếp cận đối tượng một cách vừa sâu vừa rộng.

Trên nền tảng đó, chương đã kiến tạo mô hình phân tích lưỡng diện - công cụ trung tâm của công trình - đặt bốn lớp của tính đa dạng và bốn cơ tầng của tính thống nhất trong một quan hệ ánh xạ, chế ước và nuôi dưỡng lẫn nhau, mang tính động và lịch sử. Mô hình này, với tư cách một loại hình lý tưởng mở, sẽ được vận dụng và kiểm nghiệm qua các chương tiếp theo: từ việc dựng lại tiến trình lịch sử ở Chương 2, qua việc phân tích bốn lớp đa dạng ở Phần thứ hai và bốn cơ tầng thống nhất ở Phần thứ ba, đến việc luận giải chiều kích đương đại ở Phần thứ tư. Như vậy, cơ sở lý luận được xác lập ở đây sẽ là sợi chỉ đỏ xuyên suốt, bảo đảm cho toàn bộ công trình một sự nhất quán về phương pháp và một chiều sâu về tư tưởng.

Nhìn lại, đóng góp của chương không nằm ở việc giới thiệu những lý thuyết mới, mà ở cách tổ chức và tích hợp những công cụ vốn có thành một khung phân tích nhất quán, được "may đo" cho

đối tượng văn hóa Phật giáo Việt Nam. Hai luận điểm nền tảng cần được ghi nhớ khi bước vào các chương sau. Thứ nhất, thống nhất và đa dạng là một quan hệ biện chứng chứ không phải hai cực loại trừ: chúng quy định, nuôi dưỡng và làm điều kiện cho nhau. Thứ hai, quan hệ ấy có thể được phân tích một cách hệ thống qua mô hình lưỡng diện, với bốn lớp đa dạng ánh xạ và được chế ước bởi bốn cơ tầng thống nhất, trong một thế cân bằng động vận động theo lịch sử.

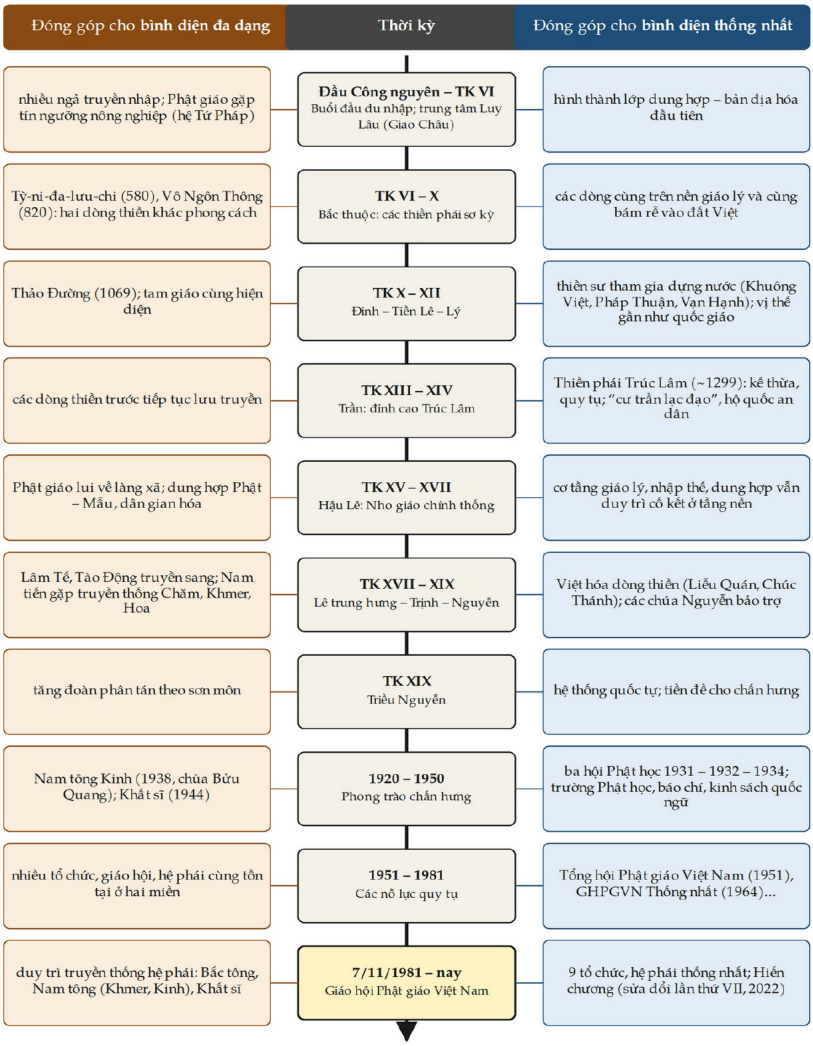
Khung lý luận này không khép kín trong chương mà mở ra toàn bộ công trình. Nó đặt nền cho việc dựng lại tiến trình lịch sử ở Chương 2 - nơi lược đồ động về cán cân thống nhất - đa dạng sẽ được triển khai chi tiết qua các thời kỳ. Nó cung cấp bộ tiêu chí để phân tích bốn lớp đa dạng ở Phần thứ hai và bốn cơ tầng thống nhất ở Phần thứ ba. Và nó định hướng cho việc luận giải chiều kích đương đại ở Phần thứ tư, từ nỗ lực quản trị bản sắc của Giáo hội đến những thách thức của thời đại số. Như vậy, cơ sở lý luận và mô hình phân tích được xác lập ở đây sẽ là sợi chỉ đỏ bảo đảm cho toàn bộ công trình một sự nhất quán về phương pháp và một chiều sâu về tư tưởng, đồng thời luôn sẵn sàng được kiểm nghiệm và tinh chỉnh qua chính quá trình vận dụng.

Cuối cùng, ở một tầm rộng hơn, khung lý luận của chương mang một ý nghĩa vượt ra ngoài trường hợp Phật giáo Việt Nam. Mô hình lưỡng diện về quan hệ thống nhất - đa dạng, với cơ chế ánh xạ giữa các lớp đa dạng và các cơ tầng thống nhất, về nguyên tắc có thể được tham khảo cho việc nghiên cứu những truyền thống tôn giáo - văn hóa khác cũng vận hành theo nguyên lý cộng tồn của khác biệt trong một bản sắc chung. Trường hợp văn hóa Phật giáo Việt Nam, với bề dày lịch sử và độ phong phú của nó, vì thế không chỉ là một đối tượng tự thân, mà còn là một "phòng thí nghiệm" để soi sáng một vấn đề phổ quát của khoa học xã hội: làm thế nào một hệ thống văn hóa có thể duy trì sự cố kết giữa muôn vẻ khác biệt. Đây là tham vọng lý thuyết khiêm tốn mà công trình đặt ra, và là lý do vì sao việc xây dựng cẩn trọng cơ sở lý luận ở chương này lại có ý nghĩa quan trọng đối với toàn bộ những gì tiếp sau.

Chương 2
TIẾN TRÌNH DU NHẬP, BẢN ĐỊA HÓA VÀ ĐỊNH HÌNH VĂN HÓA PHẬT GIÁO VIỆT NAM

Nếu Chương 1 xác lập khung lý luận và mô hình lưỡng diện, thì Chương 2 đặt mô hình ấy vào dòng chảy lịch sử. Mục tiêu của chương là dựng lại tiến trình du nhập, bản địa hóa và định hình của văn hóa Phật giáo Việt Nam qua các thời kỳ, từ buổi đầu ở Giao Châu cho đến sự thống nhất tổ chức năm 1981, đồng thời đọc tiến trình ấy qua lăng kính biện chứng thống nhất - đa dạng. Lịch sử ở đây không được kể như một biên niên các sự kiện rời rạc, mà như sự vận động của một quan hệ: ở mỗi thời kỳ, cán cân giữa tính đa dạng và tính thống nhất lại được tái lập ở một thế cân bằng mới, dưới tác động của những điều kiện chính trị, xã hội và văn hóa cụ thể. Qua đó, chương vừa cung cấp nền tảng lịch sử cho các phân tích chuyên đề ở những phần sau, vừa kiểm nghiệm bước đầu tính hữu hiệu của mô hình lưỡng diện qua chiều lịch đại.

Về phân kỳ, chương theo một lược đồ gồm các giai đoạn lớn: buổi đầu du nhập và trung tâm Luy Lâu; thời Bắc thuộc với các thiền phái sơ kỳ; thời Đinh - Tiền Lê - Lý với vị thế quốc giáo; thời Trần với đỉnh cao Trúc Lâm; thời Hậu Lê với sự thịnh trị của Nho giáo và quá trình dân gian hóa; thời Lê trung hưng - Trịnh - Nguyễn với sự phục hưng và mở rộng phương Nam; thời Nguyễn; phong trào chấn hưng nửa đầu thế kỷ XX; và thời hiện đại với sự thống nhất tổ chức. Mỗi giai đoạn được phân tích không chỉ ở các sự kiện, mà ở chỗ nó đã đóng góp gì vào việc hình thành những lớp đa dạng và những cơ tầng thống nhất của văn hóa Phật giáo Việt Nam. Lược đồ phân kỳ ấy được khái quát ở Sơ đồ 2.1.



Sơ đồ 2.1. Tiến trình du nhập, bản địa hóa và định hình văn hóa Phật giáo Việt Nam (đầu Công nguyên - nay)

Nguồn: Tác giả tổng hợp.

2.1. Buổi đầu du nhập và các thiền phái sơ kỳ (đầu Công nguyên - thế kỷ X)

Phật giáo du nhập vào Việt Nam từ rất sớm, vào khoảng những thế kỷ đầu Công nguyên, khi vùng đất này còn mang tên Giao Châu. Một điểm có ý nghĩa đặc biệt đối với luận đề của công trình là con đường du nhập: bên cạnh con đường bộ từ phương Bắc, nhiều nghiên cứu nhấn mạnh con đường biển, qua đó các tăng

sĩ và thương nhân Ấn Độ đã trực tiếp mang Phật giáo đến Giao Châu trước khi Phật giáo từ Trung Hoa truyền xuống[1]. Điều này hàm nghĩa rằng, Phật giáo Việt Nam, ngay từ khởi nguyên, đã là sản phẩm của nhiều nguồn tiếp xúc - một tính đa nguồn, đa lớp có mặt ngay từ buổi đầu, chứ không phải một dòng chảy đơn tuyến.

Trung tâm của Phật giáo Giao Châu thời kỳ này là Luy Lâu (nay thuộc Bắc Ninh), một đô thị sầm uất bên dòng sông Dâu, nơi hội tụ của các luồng giao thương và giao lưu văn hóa. Các nguồn sử liệu cho thấy Luy Lâu đã trở thành một trung tâm Phật giáo có quy mô, với chùa tháp, tăng sĩ và hoạt động dịch thuật, có thể sánh với các trung tâm Phật giáo đương thời ở phương Bắc[2]. Sự hiện diện của một trung tâm Phật giáo phát triển ngay từ buổi đầu cho thấy Phật giáo đã sớm bén rễ và có một đời sống nội tại phong phú trên đất Việt.

Các tiểu mục dưới đây lần lượt khảo sát con đường du nhập và tính chủ thể của Phật giáo Giao Châu qua hai trường hợp Mâu Tử, Khương Tăng Hội; hiện tượng Tứ Pháp; hai thiền phái sơ kỳ; và quan hệ giữa Phật giáo với nền độc lập.

2.1.1. Con đường du nhập và tính chủ thể của Phật giáo Giao Châu

Vấn đề con đường du nhập có ý nghĩa hơn một chi tiết khảo cứu, bởi nó liên quan trực tiếp đến cách hình dung về tính chủ thể của Phật giáo Việt Nam ngay từ khởi nguyên. Giao Châu nằm trên tuyến hải thương nối liền Ấn Độ với Trung Hoa, là một điểm dừng chân tự nhiên của các đoàn thuyền buôn và các nhà sư vân du. Nhờ vị trí ấy, Phật giáo có thể đã đến Giao Châu bằng đường biển, trực tiếp từ Ấn Độ và vùng Nam Á, trước hoặc song song với con đường truyền từ phương Bắc xuống. Các nguồn ghi lại sự hiện diện ở Giao Châu của những nhà sư ngoại quốc đến bằng đường biển, cùng những dấu vết của một sinh hoạt Phật giáo sớm và độc

1 Nguyễn Lang (2000), *Việt Nam Phật giáo sử luận*, tập 1, Nxb. Văn học, Hà Nội.

2 Lê Mạnh Thát (2003), *Lịch sử Phật giáo Việt Nam*, tập I: Từ khởi nguyên đến thời Lý Nam Đế, Nxb. Tổng hợp Thành phố Hồ Chí Minh, Thành phố Hồ Chí Minh.

lập với trung tâm Trung Hoa.

Hệ quả của nhận định này đối với luận đề công trình là quan trọng: nếu Phật giáo Việt Nam tiếp nhận giáo pháp từ nhiều nguồn ngay từ đầu - cả trực tiếp từ Ấn Độ lẫn qua trung gian Trung Hoa - thì tính đa nguồn, đa lớp không phải là kết quả của những tiếp xúc về sau, mà là một đặc điểm khởi thủy. Văn hóa Phật giáo Việt Nam, do đó, ngay từ điểm xuất phát đã là một hợp lưu chứ không phải một dòng đơn tuyến - một tiền đề lịch sử cho tính đa dạng mà các thời kỳ sau sẽ tiếp tục bồi đắp.

Tác phẩm *Lý hoặc luận* của Mâu Tử là một chứng cứ quý cho thấy ngay từ cuối thế kỷ II, tại Giao Châu đã diễn ra những cuộc đối thoại tư tưởng sâu sắc giữa Phật giáo với Nho và Đạo. Dưới hình thức hỏi - đáp, tác phẩm lần lượt giải đáp những nghi vấn, phản bác đặt ra cho Phật giáo từ lập trường của kẻ sĩ bản địa: về việc cạo tóc, về xuất gia và hiếu đạo, về sống chết và luân hồi. Việc một trí thức ở Giao Châu có thể viết một tác phẩm hộ giáo công phu như vậy cho thấy Phật giáo nơi đây đã đạt tới một trình độ tư tưởng đáng kể, và đã sớm phải tự định vị mình trong tương quan với các hệ tư tưởng bản địa - tức đã khởi đầu quá trình đối thoại và dung hợp.

Khương Tăng Hội còn là một biểu tượng mạnh mẽ hơn cho tính chủ thể và sức lan tỏa của Phật giáo Giao Châu. Sinh trưởng và tu học tại Giao Châu, ông không chỉ tiếp nhận mà còn sáng tạo: phiên dịch, chú giải kinh điển, đặc biệt là các kinh liên quan đến thiền quán và hạnh Bồ tát. Việc ông sang nước Đông Ngô hoằng pháp và được trọng vọng cho thấy Giao Châu thời kỳ này không phải vùng ngoại vi tiếp nhận thụ động, mà là một trung tâm có khả năng đào tạo nhân tài và truyền bá Phật pháp ra bên ngoài. Đây là một cứ liệu lịch sử quan trọng để khẳng định rằng văn hóa Phật giáo Việt Nam có một cội nguồn sâu xa và một bản sắc chủ thể ngay từ những thế kỷ đầu.

Sự nghiệp của Khương Tăng Hội còn có ý nghĩa đặc biệt ở

phương diện tư tưởng. Ông được xem là người sớm giới thiệu pháp môn thiền quán, đặc biệt là phép quán niệm hơi thở, và đề cao tinh thần Bồ tát hạnh vị tha. Việc một cao tăng trưởng thành từ Giao Châu lại có những đóng góp nền tảng cho sự phát triển của Thiền học ở vùng Giang Nam (Trung Hoa) cho thấy Giao Châu không chỉ tiếp nhận mà còn góp phần vào dòng chảy chung của Phật giáo Đông Á. Đây là một cứ liệu quan trọng để hình dung về vị thế và tầm vóc của trung tâm Phật giáo Luy Lâu trong những thế kỷ đầu Công nguyên.

Hai trường hợp Mâu Tử và Khương Tăng Hội, đặt cạnh nhau, phác họa một bức tranh có chiều sâu về Phật giáo Giao Châu buổi đầu: một mặt là hoạt động hộ giáo, biện luận tư tưởng trong tương quan với văn hóa bản địa (Mâu Tử); mặt khác là hoạt động phiên dịch, trước tác và truyền bá ra bên ngoài (Khương Tăng Hội). Cả hai phương diện - đối thoại với bên trong và lan tỏa ra bên ngoài - đều cho thấy một trung tâm Phật giáo trưởng thành, có đời sống trí tuệ phong phú và có khả năng đóng góp cho khu vực. Chính từ nền móng vững chắc này mà Phật giáo Việt Nam có thể phát triển liên tục qua các thời kỳ tiếp theo.

2.1.2. Hệ Tứ Pháp và ý nghĩa của buổi đầu: tính cổ xưa và tính bản địa

Hệ thống Tứ Pháp gắn với truyền thuyết Man Nương ở vùng Dâu là một hiện tượng tiêu biểu cho quá trình bản địa hóa Phật giáo trong thời kỳ đầu. Theo truyền thuyết, cuộc gặp gỡ giữa nhà sư Khâu Đà La và người con gái bản địa Man Nương đã mở đầu cho một chuỗi sự tích linh thiêng, về sau gắn với việc thờ bốn vị Pháp Vân, Pháp Vũ, Pháp Lôi và Pháp Điện, tương ứng với mây, mưa, sấm và chớp. Mặc dù mang đậm màu sắc huyền thoại, truyền thuyết Tứ Pháp phản ánh một hiện tượng văn hóa đáng chú ý: sự gặp gỡ và dung hợp giữa Phật giáo du nhập với tín ngưỡng nông nghiệp bản địa, đặc biệt là tín ngưỡng thờ các lực lượng tự nhiên có quan hệ trực tiếp với đời sống của cư dân trồng lúa nước.

Điều đáng chú ý là trong hệ thống Tứ Pháp, các yếu tố tín

ngưỡng bản địa không bị loại bỏ khi tiếp xúc với Phật giáo, mà được tiếp nhận, chuyển hóa và đặt trong một không gian tín ngưỡng mới. Các lực lượng tự nhiên như mây, mưa, sấm, chớp - những yếu tố có ý nghĩa đặc biệt đối với sản xuất nông nghiệp - được Phật giáo hóa và trở thành những đối tượng thờ phụng trong hệ thống chùa Tứ Pháp. Chùa Dâu, trung tâm thờ Pháp Vân, vì thế vừa là một trung tâm Phật giáo, vừa gắn với tín ngưỡng và nghi lễ cầu mưa của cư dân trong vùng. Hiện tượng này cho thấy từ khá sớm, Phật giáo trên đất Việt đã không tồn tại biệt lập với đời sống văn hóa bản địa, mà từng bước đan xen với tín ngưỡng, phong tục và nhu cầu tâm linh của cộng đồng. Đây cũng là một biểu hiện sớm của cơ chế bản địa hóa còn tiếp tục diễn ra trong các thời kỳ sau: Phật giáo tạo dựng và duy trì vị trí trong đời sống xã hội thông qua quá trình thích ứng, dung hợp và đáp ứng những nhu cầu tinh thần của cộng đồng sở tại.

Nhìn tổng thể, giai đoạn hình thành ban đầu, mặc dù còn nhiều vấn đề về niên đại, nhân vật và diễn trình lịch sử cần tiếp tục khảo cứu, vẫn có ý nghĩa nền tảng đối với lịch sử văn hóa Phật giáo Việt Nam. Trước hết là tính cổ xưa. Phật giáo đã hiện diện trên đất Việt từ những thế kỷ đầu Công nguyên và trải qua một quá trình tồn tại, tiếp biến, phát triển kéo dài khoảng hai thiên niên kỷ. Chiều sâu lịch sử ấy khiến Phật giáo, từ một tôn giáo có nguồn gốc bên ngoài, từng bước trở thành một thành tố hữu cơ và một lớp trầm tích sâu trong đời sống văn hóa, tín ngưỡng và tâm thức của người Việt. Chính quá trình hiện diện lâu dài này là một trong những cơ sở lịch sử quan trọng tạo nên mối quan hệ bền chặt giữa Phật giáo với văn hóa dân tộc.

Bên cạnh tính cổ xưa là tính bản địa và tính chủ thể được hình thành từ khá sớm. Như đã phân tích, Phật giáo Giao Châu không chỉ tiếp nhận ảnh hưởng từ bên ngoài mà còn từng bước hình thành đời sống tư tưởng và thực hành tương đối phong phú, đồng thời xuất hiện những nhân vật có vai trò trong quá trình giao lưu Phật

giáo khu vực. Đặc biệt, hiện tượng Tứ Pháp cho thấy quá trình bản địa hóa đã diễn ra từ những giai đoạn sớm của lịch sử Phật giáo trên đất Việt. Điều này gợi mở một hệ quả lý thuyết quan trọng: sự dung hợp với văn hóa bản địa không nên chỉ được xem như một hiện tượng phát sinh muộn hay một sự biến đổi bên ngoài của Phật giáo, mà cần được nhìn nhận như một phương thức quan trọng để Phật giáo thích ứng, bám rễ và phát triển trong môi trường văn hóa Việt Nam. Trong tiến trình ấy, các yếu tố Phật giáo và những lớp văn hóa bản địa không tồn tại tách biệt mà liên tục tương tác, tiếp biến và chuyển hóa lẫn nhau. Vì vậy, nghiên cứu văn hóa Phật giáo Việt Nam cũng chính là nghiên cứu một truyền thống được hình thành và phát triển trong quá trình bản địa hóa lâu dài. Đây là một tiền đề phương pháp luận quan trọng để lý giải bản sắc cũng như cấu trúc thống nhất trong đa dạng của văn hóa Phật giáo Việt Nam ở các thời kỳ tiếp theo.

Trong những thế kỷ tiếp theo, dưới ách Bắc thuộc, Phật giáo Giao Châu tiếp tục phát triển và bắt đầu hình thành những dòng truyền thừa có tổ chức, mà tiêu biểu là hai thiền phái Tỳ-ni-đa-lưu-chi và Vô Ngôn Thông.Nguồn sử liệu quan trọng nhất cho giai đoạn này là *Thiền Uyển Tập Anh* - tập sách ghi chép hành trạng các thiền sư, biên soạn về sau dưới thời Trần. Cần tiếp cận nguồn này một cách phê phán: như giới nghiên cứu đã chỉ ra, bức tranh về một mạch thiền truyền thừa liên tục mà tập sách dựng nên phần nào là một kiến tạo hồi cố nhằm xác lập tính chính thống, hơn là một biên niên khách quan[1]. Lưu ý phương pháp này, đúng theo tinh thần Chương 1, nhắc rằng ngay những tự sự về tính thống nhất của dòng phái cũng là những dữ kiện cần được phân tích, chứ không nên tiếp nhận nguyên xi.

Theo truyền thống được ghi lại, dòng thiền có tổ chức đầu tiên

1 Cuong Tu Nguyen, *Zen in Medieval Vietnam: A study and translation of the Thiền Uyển Tập Anh* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1997), https://doi.org/10.1515/9780824841447.

trên đất Việt là Thiền phái Tỳ-ni-đa-lưu-chi, do thiền sư Vinītaruci - một người gốc Nam Ấn, từng tu học ở Trung Hoa - sáng lập vào khoảng năm 580 tại chùa Pháp Vân (chùa Dâu, Luy Lâu)[1]. Dòng thiền này mang đậm ảnh hưởng của Thiền học Ấn Độ và khuynh hướng Mật giáo, gắn bó với tín ngưỡng bản địa ở vùng Dâu. Đáng chú ý, việc dòng thiền đầu tiên lại bén rễ ngay tại trung tâm Tứ Pháp cho thấy sự đan dệt giữa Thiền bác học và tín ngưỡng dân gian đã có từ rất sớm.

Đến đầu thế kỷ IX, năm 820, thiền sư Vô Ngôn Thông - người Trung Hoa, môn đồ của dòng Thiền Nam phương (gắn với Bách Trượng Hoài Hải) - sang Giao Châu, trụ tại chùa Kiến Sơ (Phù Đổng) và lập nên Thiền phái Vô Ngôn Thông[2]. Dòng thiền này đề cao pháp môn "đốn ngộ" và đường lối "dĩ tâm truyền tâm" của Thiền tông Trung Hoa. Như vậy, đến cuối thời Bắc thuộc, trên đất Việt đã đồng thời tồn tại ít nhất hai dòng thiền với hai cội nguồn và hai phong cách khác nhau - một biểu hiện sớm của tính đa dạng tông phái, lớp đa dạng đầu tiên trong mô hình lưỡng diện.

Một đặc điểm xuyên suốt giai đoạn này là quan hệ mật thiết giữa Phật giáo và ý thức tự chủ của người Việt. Trong bối cảnh đấu tranh giành độc lập, các ngôi chùa và tăng sĩ trở thành nơi gìn giữ văn hóa và hun đúc tinh thần dân tộc; Phật giáo, với tư cách một tôn giáo phổ quát không gắn với bộ máy đô hộ, lại trở thành chỗ dựa tinh thần cho khát vọng tự chủ. Chính từ nền tảng ấy mà khi nền độc lập được giành lại vào thế kỷ X, Phật giáo đã sẵn sàng cho một vai trò lớn hơn trong đời sống quốc gia - đặt nền cho cơ tầng nhập thế, đồng hành cùng dân tộc mà các thời kỳ sau sẽ phát triển rực rỡ.

2.1.3. Hai thiền phái sơ kỳ: Tỳ-ni-đa-lưu-chi và Vô Ngôn Thông

Theo các thư tịch Phật giáo, thiền sư Tỳ-ni-đa-lưu-chi (Vinītaruci) được ghi nhận là người gốc Nam Ấn, từng đến Trung Hoa và có quan hệ truyền thừa với Tam tổ Tăng Xán của Thiền

1 Nguyễn Lang (2000), *Việt Nam Phật giáo sử luận*, t. I, Nxb. Văn học, Hà Nội.
2 Nguyễn Lang (2000), *Việt Nam Phật giáo sử luận*, t. I, Nxb. Văn học, Hà Nội.

tông. Sau đó, ông xuống phương Nam, đến Giao Châu vào khoảng năm 580, trụ tại chùa Pháp Vân ở vùng Dâu và truyền pháp cho Pháp Hiền. Dòng thiền gắn với tên tuổi Tỳ-ni-đa-lưu-chi được tiếp nối qua nhiều thế hệ và có ảnh hưởng đến đời sống Phật giáo trong những thời kỳ tiếp theo. Theo các ghi chép truyền thống, dòng thiền này thể hiện sự kết hợp giữa tư tưởng và thực hành Thiền với những yếu tố Mật giáo cũng như tín ngưỡng bản địa. Trong hành trạng của một số thiền sư thuộc dòng truyền thừa này còn xuất hiện các yếu tố như pháp thuật, sấm vĩ, dự báo điềm ứng và tham dự vào đời sống xã hội. Những đặc điểm ấy cho thấy quá trình Thiền học khi đi vào Giao Châu đã có sự tương tác đáng kể với môi trường văn hóa và tín ngưỡng sở tại, qua đó tạo nên những hình thức thực hành gần gũi với đời sống cộng đồng.

Việc Tỳ-ni-đa-lưu-chi được ghi nhận từng trụ tại chùa Pháp Vân - một trung tâm quan trọng của hệ thống Tứ Pháp - cũng mang ý nghĩa đáng chú ý khi xem xét quá trình tiếp biến văn hóa. Trong cùng một không gian tôn giáo, những thực hành và tư tưởng Phật giáo có tính kinh điển cùng tồn tại với các lớp tín ngưỡng dân gian đã được Phật giáo hóa. Hiện tượng này có thể được nhìn nhận như một biểu hiện sớm của sự tương tác giữa "đại truyền thống" và "tiểu truyền thống" đã được phân tích ở Chương 1. Qua đó, đời sống Phật giáo trên đất Việt cho thấy xu hướng dung hợp giữa những dòng tư tưởng, thực hành tôn giáo được truyền nhập từ bên ngoài với tín ngưỡng và nhu cầu tâm linh của cộng đồng bản địa.

Bên cạnh dòng Tỳ-ni-đa-lưu-chi, truyền thống Phật giáo Việt Nam còn ghi nhận sự xuất hiện của dòng thiền Vô Ngôn Thông, tiêu biểu cho ảnh hưởng của Thiền tông từ Trung Hoa. Theo các thư tịch Phật giáo, Vô Ngôn Thông đến Giao Châu vào đầu thế kỷ IX, thường được xác định vào khoảng năm 820, trụ tại chùa Kiến Sơ ở Phù Đổng và truyền pháp cho Cảm Thành. Dòng thiền này nhấn mạnh những nguyên lý đặc trưng của Thiền tông như trực nhận bản tâm, "dĩ tâm truyền tâm" và tinh thần không câu chấp

vào văn tự. Phả hệ truyền thừa gắn với Vô Ngôn Thông được tiếp nối qua nhiều thế hệ, góp phần tạo nên một trong những dòng vận động quan trọng của Thiền học trên đất Việt trong thời kỳ tự chủ.

Sự hiện diện của hai dòng thiền có những nguồn ảnh hưởng và sắc thái thực hành khác nhau là một cứ liệu đáng chú ý để nhận diện tính đa dạng của Phật giáo Việt Nam thời kỳ đầu. Nếu dòng Tỳ-ni-đa-lưu-chi thường được mô tả với những yếu tố Thiền, Mật giáo và tín ngưỡng dân gian đan xen, thì dòng Vô Ngôn Thông thể hiện rõ hơn ảnh hưởng của truyền thống Thiền tông Trung Hoa. Sự cùng tồn tại của các khuynh hướng này cho thấy tính đa dạng về dòng truyền thừa và phương thức tu tập đã xuất hiện khá sớm, trước cả khi nhà nước độc lập được xác lập vững chắc. Tuy nhiên, những khác biệt đó không ngăn cản các truyền thống Phật giáo cùng thích ứng với môi trường văn hóa bản địa và ngày càng gắn bó với đời sống xã hội. Chính quá trình này từng bước hình thành những cơ sở chung cho sự cố kết của Phật giáo trên đất Việt.

Đáng chú ý, từ môi trường Thiền học thời kỳ này đã xuất hiện nhiều thiền sư có vai trò trong đời sống chính trị và văn hóa của quốc gia, tiêu biểu như Khuông Việt thời Đinh - Tiền Lê và các thế hệ thiền sư tham dự vào đời sống triều chính dưới thời Lý. Việc các thiền sư vừa tu hành, trước tác, giáo hóa, vừa tham gia những hoạt động xã hội và quốc gia cho thấy các dòng thiền thời kỳ đầu không chỉ tồn tại trong phạm vi tu viện. Cùng với sự phát triển của nhà nước tự chủ, Phật giáo ngày càng mở rộng vai trò trong đời sống xã hội, tạo tiền đề cho tinh thần nhập thế phát triển mạnh mẽ dưới các triều Đinh, Tiền Lê và đặc biệt là Lý - Trần.

Nhìn rộng hơn, sự khác biệt về nguồn ảnh hưởng, phương thức tu tập và sắc thái văn hóa giữa các dòng thiền cũng cho thấy một đặc điểm quan trọng của quá trình phát triển Phật giáo Việt Nam: khả năng tiếp nhận và dung chứa nhiều khuynh hướng trong cùng một không gian tôn giáo. Các truyền thống này không tồn tại hoàn toàn biệt lập mà có sự giao lưu, tiếp biến và tác động lẫn nhau

trong tiến trình lịch sử. Đến thời Trần, xu hướng dung hợp và tổng hợp các nguồn ảnh hưởng Phật giáo được thể hiện tập trung hơn trong sự hình thành Thiền phái Trúc Lâm. Theo đó, sự đa dạng của các dòng truyền thừa không nhất thiết dẫn tới phân tách, mà có thể trở thành nguồn lực cho quá trình tiếp biến và tổng hợp, góp phần tạo nên diện mạo phong phú của văn hóa Phật giáo Việt Nam. Đây cũng là một biểu hiện lịch sử sớm của quan hệ thống nhất trong đa dạng mà công trình tập trung khảo sát.

2.1.4. Phật giáo với nền độc lập và vấn đề sử liệu

Một vấn đề có ý nghĩa xuyên suốt khi khảo sát Phật giáo thời Bắc thuộc là mối quan hệ giữa Phật giáo với đời sống văn hóa bản địa và quá trình hình thành ý thức tự chủ. Trong bối cảnh các chính quyền phương Bắc từng bước thiết lập bộ máy cai trị và gia tăng ảnh hưởng văn hóa tại Giao Châu, các cơ sở Phật giáo không chỉ là không gian sinh hoạt tôn giáo mà còn tham gia vào đời sống văn hóa của cộng đồng. Chùa chiền là nơi diễn ra các hoạt động tu học, truyền bá kinh điển, trao truyền tri thức và duy trì những thực hành tín ngưỡng đã được bản địa hóa. Với tư cách một tôn giáo có nguồn gốc ngoài hệ thống tư tưởng chính trị của chính quyền đô hộ, Phật giáo tạo nên một không gian văn hóa - tinh thần có tính tương đối độc lập, trong đó những yếu tố Phật giáo du nhập có thể tiếp xúc, dung hợp và cùng tồn tại với các lớp văn hóa bản địa.

Vai trò xã hội của Phật giáo trong thời kỳ này cũng tạo những tiền đề để tầng lớp tăng sĩ tham gia ngày càng rõ hơn vào đời sống quốc gia khi đất nước bước vào thời kỳ tự chủ. Với vốn tri thức, khả năng chữ nghĩa và uy tín tôn giáo - xã hội, một bộ phận tăng sĩ đã trở thành lực lượng trí thức quan trọng dưới các triều đại đầu tiên của quốc gia độc lập. Sự hiện diện của các thiền sư trong đời sống chính trị, văn hóa thời Đinh - Tiền Lê và Lý vì thế không phải là một hiện tượng hoàn toàn tách rời những nền tảng đã được hình thành từ các thế kỷ trước. Nhìn từ mô hình lưỡng diện, có thể thấy cơ tầng nhập thế và khuynh hướng gắn bó với đời sống cộng đồng

đã từng bước được định hình trong thời kỳ Bắc thuộc, tạo tiền đề để phát triển mạnh mẽ hơn khi quốc gia giành lại quyền tự chủ và bước vào các thời Đinh - Tiền Lê - Lý - Trần.

Tuy nhiên, việc tái dựng diện mạo Phật giáo thời kỳ đầu đặt ra nhiều vấn đề sử liệu cần được nhận thức đầy đủ. Một trong những nguồn tư liệu quan trọng về các thiền sư và dòng truyền thừa sơ kỳ là Thiền uyển tập anh, nhưng văn bản này được hình thành muộn hơn nhiều so với phần lớn nhân vật và sự kiện mà nó ghi chép. Khoảng cách thời gian đó đòi hỏi sự thận trọng khi sử dụng các thông tin về niên đại, phả hệ truyền thừa, hành trạng nhân vật cũng như những chi tiết mang tính linh dị. Vì vậy, những ghi chép trong Thiền uyển tập anh cần được đối chiếu với các nguồn sử liệu khác và đặt trong bối cảnh văn hóa - tôn giáo của thời kỳ biên soạn, qua đó phân biệt, trong khả năng có thể, giữa những lớp thông tin lịch sử với những lớp diễn giải và kiến tạo mang ý nghĩa tôn giáo, biểu tượng.

Những vấn đề tương tự cũng đặt ra đối với việc xác định niên đại du nhập Phật giáo và đánh giá vai trò của các nhân vật thời kỳ đầu như Mâu Tử, Khương Tăng Hội, Tỳ-ni-đa-lưu-chi hay Vô Ngôn Thông. Các cách đọc và khảo chứng khác nhau đối với thư tịch Hán văn, tư liệu Phật giáo và những nguồn liên quan đã dẫn đến một số khác biệt về niên đại, phả hệ cũng như cách lý giải vị trí của Giao Châu trong mạng lưới Phật giáo khu vực. Công trình này không đặt mục tiêu phân xử những tranh luận chuyên sâu về văn bản học và niên đại học, mà ghi nhận chúng như một bộ phận của lịch sử nghiên cứu. Trên cơ sở đó, việc trình bày ưu tiên những dữ kiện có cơ sở tương đối vững chắc, đồng thời chỉ rõ tính truyền thuyết, giả thuyết hoặc còn tranh luận của những vấn đề chưa thể xác định chắc chắn.

Sự thận trọng về sử liệu không làm suy giảm ý nghĩa của việc khảo sát giai đoạn sơ kỳ, mà giúp xác định chính xác hơn giới hạn của những kết luận có thể rút ra. Dù nhiều chi tiết về niên đại, nhân vật và quan hệ truyền thừa còn cần tiếp tục khảo cứu, các nguồn

tư liệu hiện có vẫn cho phép nhận diện một số xu hướng lịch sử quan trọng: Phật giáo hiện diện trên đất Việt từ khá sớm; trong quá trình tồn tại đã diễn ra sự tiếp xúc và dung hợp với các lớp tín ngưỡng bản địa; đời sống Phật giáo từng bước xuất hiện những dòng truyền thừa và phương thức thực hành khác nhau; đồng thời, vai trò xã hội của tăng sĩ ngày càng trở nên rõ nét khi đất nước chuyển sang thời kỳ tự chủ. Chính những xu hướng ấy, hơn là việc tuyệt đối hóa từng niên đại hay phả hệ cụ thể, cung cấp cơ sở để nhận diện những biểu hiện ban đầu của tính đa dạng và các cơ chế cố kết trong văn hóa Phật giáo trên đất Việt.

Theo đó, ý nghĩa của giai đoạn Bắc thuộc đối với tiến trình văn hóa Phật giáo Việt Nam không chỉ nằm ở chiều sâu niên đại, mà còn ở việc những cơ chế quan trọng đã từng bước được hình thành: tiếp nhận nhưng đồng thời bản địa hóa, đa dạng hóa nhưng vẫn duy trì những nền tảng chung, gắn đời sống tôn giáo với nhu cầu của cộng đồng và ngày càng mở rộng vai trò xã hội. Những tiền đề này sẽ được phát triển trong điều kiện lịch sử mới của quốc gia độc lập, qua đó chuẩn bị cho vị thế nổi bật của Phật giáo trong đời sống chính trị, xã hội và văn hóa các thế kỷ X-XIV.

2.2. Phật giáo thời Đinh - Tiền Lê - Lý - Trần: hưng thịnh và đỉnh cao Trúc Lâm

Khi nền độc lập được khôi phục từ thế kỷ X, Phật giáo bước vào thời kỳ hưng thịnh và giữ vai trò trọng yếu trong đời sống quốc gia. Dưới các triều Đinh và Tiền Lê, nhiều cao tăng đã trực tiếp tham gia việc nước với tư cách cố vấn cho triều đình. Thiền sư Khuông Việt (Ngô Chân Lưu) được phong Tăng thống, tham dự vào các việc đại sự quốc gia; thiền sư Pháp Thuận được vua tin cẩn, từng thay mặt triều đình tiếp sứ thần phương Bắc[1]. Vai trò ấy cho thấy ngay từ buổi đầu độc lập, Phật giáo đã không đứng ngoài

1 Xem Nguyễn Lang (2000), *Việt Nam Phật giáo sử luận*, t. I, Nxb. Văn học, Hà Nội; và Nguyễn Tài Thư (chủ biên) (1988), *Lịch sử Phật giáo Việt Nam*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội.

mà gắn bó mật thiết với vận mệnh quốc gia - một biểu hiện sớm và đậm nét của tinh thần nhập thế.

Tiêu biểu nhất cho mối quan hệ giữa Phật giáo và việc dựng nước là thiền sư Vạn Hạnh. Là một cao tăng uyên bác, có uy tín lớn trong dân chúng, Vạn Hạnh đã đóng vai trò quan trọng trong việc đưa Lý Công Uẩn lên ngôi, mở ra triều Lý - một vương triều gắn bó sâu sắc với Phật giáo[1]. Sự kiện này đánh dấu thời điểm Phật giáo từ một tôn giáo có ảnh hưởng trở thành một bệ đỡ tinh thần cho vương quyền, và mở ra giai đoạn Phật giáo giữ vị thế gần như quốc giáo trong hơn hai thế kỷ.

Dưới triều Lý (1009-1225), Phật giáo đạt tới đỉnh cao của sự hưng thịnh và được nhà nước bảo trợ mạnh mẽ. Các vua Lý sùng mộ đạo Phật, cho xây dựng chùa tháp khắp nơi, độ tăng, in kinh, và nhiều vị vua tự mình tham thiền học đạo[2]. Phật giáo thời Lý không chỉ là một tôn giáo của triều đình mà còn thấm sâu vào đời sống dân chúng, trở thành nền tảng tinh thần chung của xã hội. Đây là thời kỳ mà cơ tầng nhập thế và sự bảo trợ của nhà nước cùng đạt tới mức cao, tạo nên một sự thống nhất mạnh mẽ giữa đạo và đời.

Sự hưng thịnh ấy kết tinh trong di sản kiến trúc - nghệ thuật. Nhiều ngôi chùa thời Lý trở thành biểu tượng văn hóa, tiêu biểu là chùa Một Cột (Diên Hựu, dựng năm 1049) với hình tượng đài sen độc đáo, kết tinh mỹ cảm Phật giáo và tâm hồn Việt[3]. Nghệ thuật tạo hình thời Lý - với hình tượng rồng mềm mại, hoa sen, lá đề - thể hiện một phong cách thanh thoát, hài hòa, đánh dấu sự định hình của một mỹ học Phật giáo mang bản sắc dân tộc. Di sản này là biểu hiện rực rỡ của lớp đa dạng biểu đạt, đồng thời cho thấy một phong cách văn hóa Phật giáo Việt đã thành hình.

---

1 Minh Chi, Hà Văn Tấn và Nguyễn Tài Thư (1993), *Buddhism in Vietnam: From its origins to the 19th century*, Thế giới Publishers, Hà Nội.

2 Nguyễn Tài Thư (chủ biên) (1988), *Lịch sử Phật giáo Việt Nam,* Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội.

3 Về chùa Một Cột (Diên Hựu) và kiến trúc thời Lý, xem Hà Văn Tấn, Nguyễn Văn Kự và Phạm Ngọc Long (1993), *Chùa Việt Nam,* Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội.

Về phương diện tông phái, bên cạnh hai dòng thiền sẵn có, năm 1069, dưới thời Lý Thánh Tông, xuất hiện thêm Thiền phái Thảo Đường, do thiền sư Thảo Đường - một nhà sư gốc Trung Hoa - sáng lập[1]. Dòng thiền này mang khuynh hướng dung hợp Thiền - Tịnh và gần gũi với tầng lớp trí thức, quý tộc cung đình. Như vậy, đến thời Lý, trên đất Việt đã có ba dòng thiền cùng tồn tại, làm phong phú thêm lớp đa dạng tông phái.

Một đặc điểm nổi bật khác của thời Lý là tinh thần khoan dung và xu hướng dung hợp tam giáo. Phật, Nho, Đạo cùng được tôn trọng và bổ sung cho nhau trong đời sống tinh thần; nhà nước tổ chức các khoa thi tam giáo, và nhiều trí thức am hiểu cả ba nguồn tư tưởng[2]. Tâm thức "tam giáo đồng nguyên" hình thành từ thời kỳ này đã trở thành một đặc điểm bền vững của văn hóa Phật giáo Việt Nam, thể hiện rõ cơ chế dung hợp và tinh thần khoan dung - những cơ tầng góp phần vào tính thống nhất mà đồng thời cũng sản sinh ra những sắc thái đa dạng.

2.2.1. Các thiền sư trong sự nghiệp dựng nước và giữ nước

Vai trò của Phật giáo trong buổi đầu độc lập được thể hiện khá rõ qua hoạt động của một số thiền sư tiêu biểu. Khuông Việt đại sư (Ngô Chân Lưu) được vua Đinh Tiên Hoàng phong chức Tăng thống, giữ vị trí quan trọng trong đời sống Phật giáo đương thời, đồng thời tham gia một số công việc của triều đình. Ông hiện diện trong các hoạt động liên quan đến nghi lễ và bang giao; đặc biệt, bài từ tiễn sứ nhà Tống thường được nhắc đến như một dấu ấn tiêu biểu cho sự tham gia của giới tăng sĩ vào hoạt động ngoại giao của quốc gia Đại Cồ Việt. Thiền sư Pháp Thuận cũng được vua Lê Đại Hành trọng dụng. Khi được hỏi về vận nước, ông đã trả lời bằng bài kệ Quốc tộ, trong đó sự bền vững của quốc gia được đặt trong mối quan hệ với việc trị nước và giữ gìn thái bình. Các thư tịch còn

1 Nguyễn Lang (2000), *Việt Nam Phật giáo sử luận*, t. I, Nxb. Văn học, Hà Nội.

2 Nguyễn Duy Hinh (1999), *Tư tưởng Phật giáo Việt Nam,* Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội.

ghi lại việc Pháp Thuận tham gia tiếp sứ nhà Tống và ứng đối bằng thơ, qua đó cho thấy giới tăng sĩ không chỉ giữ vai trò tôn giáo mà còn tham dự vào những hoạt động chính trị, văn hóa và bang giao của nhà nước buổi đầu độc lập.

Trong số những thiền sư có ảnh hưởng đối với đời sống chính trị đương thời, Vạn Hạnh là một trường hợp đặc biệt nổi bật. Với học vấn, uy tín tôn giáo và ảnh hưởng xã hội, ông có mối quan hệ mật thiết với Lý Công Uẩn và đóng vai trò đáng kể trong những biến động chính trị dẫn đến sự chuyển giao từ nhà Tiền Lê sang nhà Lý vào đầu thế kỷ XI. Việc Lý Công Uẩn, người có mối liên hệ sâu sắc với môi trường Phật giáo từ thuở nhỏ, lên ngôi mở đầu cho một vương triều mà Phật giáo ngày càng có vị trí quan trọng trong đời sống quốc gia. Qua những trường hợp Khuông Việt, Pháp Thuận và Vạn Hạnh, có thể nhận diện khá rõ mẫu hình thiền sư vừa thực hành đời sống tôn giáo, vừa tham gia giải quyết những vấn đề của xã hội và quốc gia. Đây là một biểu hiện nổi bật của tinh thần nhập thế, trong đó đời sống tu hành không nhất thiết tách biệt với trách nhiệm đối với cộng đồng và đất nước.

Vai trò của các thiền sư trong buổi đầu độc lập cần được đặt trong bối cảnh lịch sử - xã hội cụ thể. Sau khi giành lại quyền tự chủ, nhà nước mới phải đồng thời củng cố thiết chế chính trị, xây dựng nền văn hóa độc lập và thiết lập quan hệ bang giao trong khi đội ngũ trí thức phục vụ nhà nước còn đang trong quá trình hình thành. Trong bối cảnh đó, giới tăng sĩ là một bộ phận trí thức có học vấn, có khả năng sử dụng văn tự và có uy tín xã hội; các cơ sở Phật giáo đồng thời tạo nên một mạng lưới văn hóa - tôn giáo có ảnh hưởng trong cộng đồng. Những điều kiện ấy góp phần lý giải việc các triều Đinh, Tiền Lê và sau đó là nhà Lý sử dụng một số tăng sĩ trong các công việc liên quan đến cố vấn, văn hóa, nghi lễ và ngoại giao. Hiện tượng thiền sư tham dự việc nước, vì vậy, vừa phản ánh vị thế của Phật giáo, vừa cho thấy một đặc điểm của cấu trúc trí thức và đời sống chính trị - văn hóa Đại Việt trong những thế kỷ đầu của thời kỳ tự chủ.

Đáng chú ý, việc tham gia đời sống quốc gia của các thiền sư được thể hiện trong sử liệu và truyền thống Phật giáo như một phương diện của tinh thần nhập thế. Thay vì xác lập một sự đối lập tuyệt đối giữa xuất thế và nhập thế, giữa tu hành và phụng sự xã hội, mẫu hình thiền sư thời kỳ này cho thấy hai chiều kích có thể cùng tồn tại trong một đời sống tôn giáo. Hoạt động cố vấn, giáo hóa, ngoại giao hay tham dự những công việc của triều đình được đặt trong mối liên hệ với trách nhiệm đối với cộng đồng và sự ổn định của quốc gia. Từ đó hình thành một mẫu hình có ý nghĩa trong lịch sử Phật giáo Việt Nam: thiền sư - trí thức - người phụng sự xã hội, trong đó lý tưởng tu hành được kết nối với trách nhiệm đối với đời sống thế tục.

Mẫu hình ấy góp phần đặt nền tảng cho truyền thống nhập thế và sự gắn bó giữa Phật giáo với đời sống dân tộc trong những thế kỷ tiếp theo. Đến thời Lý và đặc biệt dưới thời Trần, mối quan hệ giữa tu hành, trách nhiệm xã hội và ý thức về quốc gia tiếp tục được phát triển trong những điều kiện lịch sử mới, trở thành một trong những đặc điểm nổi bật của văn hóa Phật giáo Việt Nam thời trung đại.

2.2.2. Phật giáo thời Lý: vị thế quốc giáo và mỹ học chùa tháp

Triều Lý đánh dấu thời kỳ Phật giáo đạt vị thế cao nhất trong lịch sử quan hệ với nhà nước. Ngay khi lên ngôi và dời đô về Thăng Long, Lý Thái Tổ đã cho xây dựng nhiều chùa chiền, độ tăng, in kinh; các vua kế tiếp như Lý Thái Tông, Lý Thánh Tông, Lý Nhân Tông đều sùng mộ và bảo trợ đạo Phật. Nhà nước đứng ra xây dựng những đại danh lam, tổ chức các đại lễ Phật giáo, ban cấp ruộng đất cho chùa; nhiều vị vua tự mình tham thiền, học đạo, và một số còn được xem là thuộc dòng truyền thừa của các thiền phái.

Sự bảo trợ của nhà nước không biến Phật giáo thành một tôn giáo của riêng triều đình. Trái lại, Phật giáo thời Lý thấm sâu vào mọi tầng lớp xã hội, từ cung đình đến làng xã, trở thành nền tảng đạo đức và tinh thần chung của cả cộng đồng. Đây là thời kỳ mà ba

cơ tầng - giáo lý, nhập thế và tổ chức (qua sự bảo trợ của nhà nước) - cùng vận hành mạnh mẽ, tạo nên một sự thống nhất hài hòa giữa đạo pháp và quốc gia. Trạng thái cân bằng đặc biệt này của thời Lý là tiền đề trực tiếp cho đỉnh cao Trúc Lâm thời Trần.

Sự hưng thịnh của Phật giáo thời Lý kết tinh trong một di sản kiến trúc - nghệ thuật rực rỡ, đánh dấu sự định hình của một mỹ học Phật giáo mang bản sắc dân tộc. Bên cạnh chùa Một Cột với hình tượng đài sen vươn lên từ mặt nước - một biểu tượng độc đáo kết hợp triết lý Phật giáo với mỹ cảm Việt - thời Lý còn để lại nhiều công trình danh tiếng như chùa Phật Tích, chùa Dạm, tháp Báo Thiên... Nghệ thuật tạo hình thời Lý nổi bật với hình tượng rồng uốn lượn mềm mại, hoa sen, lá đề, sóng nước - một phong cách thanh thoát, tinh tế, hài hòa với thiên nhiên.

Điều đáng lưu ý về phương diện lý thuyết là di sản nghệ thuật này vừa thể hiện lớp đa dạng biểu đạt, vừa cho thấy sự hình thành của một phong cách chung - một "văn phong" thị giác Phật giáo Việt. Các mô-típ và phong cách tạo hình thời Lý không sao chép nguyên mẫu ngoại lai, mà được Việt hóa, trở thành những dấu hiệu nhận diện của mỹ thuật Phật giáo dân tộc. Như vậy, đến thời Lý, không chỉ tư tưởng mà cả hình thức biểu đạt của Phật giáo cũng đã định hình một bản sắc Việt rõ nét.

2.2.3. Thảo Đường, tinh thần dung hợp tam giáo và sự nở rộ văn hóa thời Lý

Sự ra đời của Thiền phái Thảo Đường năm 1069 dưới thời Lý Thánh Tông làm phong phú thêm bức tranh tông phái. Thảo Đường mang khuynh hướng kết hợp Thiền với Tịnh độ và gần gũi với giới trí thức, quý tộc; nhiều vị vua và đại thần được xem là thuộc dòng phái này, khiến nó có ảnh hưởng đặc biệt trong tầng lớp thượng lưu. Sự xuất hiện của Thảo Đường bên cạnh hai dòng thiền có sẵn cho thấy tính đa dạng tông phái tiếp tục được bồi đắp, và cho thấy Phật giáo Việt Nam luôn rộng mở với những nguồn và những khuynh hướng mới.

Thời Lý cũng định hình một đặc điểm bền vững của văn hóa Phật giáo Việt Nam: tinh thần khoan dung và dung hợp tam giáo. Phật, Nho, Đạo cùng được tôn trọng; nhà nước tổ chức cả việc học và thi liên quan đến tam giáo, và trong đời sống tinh thần, ba nguồn tư tưởng bổ sung cho nhau hơn là loại trừ nhau. Tâm thức "tam giáo đồng nguyên" hình thành và củng cố từ thời kỳ này phản ánh một thái độ văn hóa đặc trưng của người Việt - chuộng sự hài hòa, dung nạp hơn là sự độc tôn, bài xích. Đối với luận đề công trình, đây là một biểu hiện quan trọng của cơ tầng dung hợp, đồng thời là một nguồn của tính đa dạng: chính sự khoan dung ấy đã cho phép nhiều truyền thống, nhiều khuynh hướng cùng tồn tại và làm giàu cho nhau trong lòng văn hóa Phật giáo Việt Nam.

Vai trò của Phật giáo thời Lý không giới hạn ở tôn giáo và chính trị, mà lan tỏa thành một động lực cho sự nở rộ của cả nền văn hóa. Trong điều kiện chữ Hán là văn tự chính thức và Phật giáo giữ vị thế trung tâm, các ngôi chùa và tăng sĩ trở thành những trung tâm tri thức quan trọng: nơi lưu giữ, sao chép kinh sách, nơi đào tạo và nơi sản sinh những tác phẩm văn học. Nhiều thiền sư thời Lý đồng thời là những nhà thơ, nhà tư tưởng, để lại các bài kệ, bài thơ Thiền hàm súc, mở đầu cho dòng văn học Phật giáo trong văn học dân tộc.

Sự bảo trợ của một nhà nước sùng Phật cũng thúc đẩy các ngành nghệ thuật và thủ công phát triển: kiến trúc chùa tháp, điêu khắc tượng pháp, đúc chuông, làm gốm trang trí, chế tác đồ thờ. Mỹ thuật Phật giáo thời Lý, với phong cách thanh thoát đặc trưng, đã đặt nền cho truyền thống nghệ thuật Phật giáo Việt Nam và để lại dấu ấn lên cả mỹ thuật dân tộc nói chung. Có thể nói, ở thời Lý, văn hóa Phật giáo và văn hóa dân tộc gần như đồng nhất với nhau - Phật giáo là chất men, là nguồn cảm hứng và là khung giá trị cho phần lớn các sáng tạo văn hóa của thời đại.

Hiện tượng này soi sáng một luận điểm quan trọng của công trình: văn hóa Phật giáo Việt Nam, ở những thời kỳ hưng thịnh, không tồn tại như một lĩnh vực biệt lập, mà thẩm thấu và hòa

quyện với toàn bộ đời sống văn hóa của dân tộc. Mối quan hệ gắn bó hữu cơ giữa văn hóa Phật giáo và văn hóa dân tộc - điều đã được nêu trên bình diện lý thuyết ở Chương 1 - tìm thấy ở thời Lý một minh chứng lịch sử sống động. Đây cũng là cơ sở để hiểu vì sao, qua các thời kỳ thăng trầm về sau, Phật giáo vẫn luôn là một thành tố không thể tách rời của bản sắc văn hóa Việt Nam.

2.2.4. Bối cảnh thời Trần và Trần Thái Tông với Khóa hư lục

Thời Trần (1225-1400) là đỉnh cao của văn hóa Phật giáo Việt Nam, nơi tiến trình bản địa hóa và xu thế thống nhất đạt tới sự kết tinh hoàn chỉnh nhất. Thời Trần là một trong những thời kỳ rực rỡ nhất của lịch sử dân tộc, với ba lần đánh bại quân Nguyên - Mông, đạo quân hùng mạnh nhất thế giới đương thời. Những chiến công vệ quốc ấy hun đúc nên "hào khí Đông A" - một tinh thần tự cường, tự tôn dân tộc mãnh liệt. Trong bầu không khí ấy, mọi thành tố của văn hóa Đại Việt, trong đó có Phật giáo, đều được thôi thúc vươn tới một bản sắc độc lập, không lệ thuộc vào khuôn mẫu phương Bắc. Phật giáo thời Trần, vì thế, không chỉ kế thừa di sản hưng thịnh thời Lý, mà còn được nâng lên thành một tổng hợp mới mang đậm khí phách và bản lĩnh dân tộc.

Một đặc điểm nổi bật của thời Trần là sự gắn bó đặc biệt mật thiết giữa Phật giáo với tầng lớp lãnh đạo cao nhất của quốc gia. Nhiều vua Trần, vương hầu, tướng lĩnh không chỉ sùng mộ mà còn trực tiếp tu tập, nghiên cứu và trước tác về Phật học. Hiện tượng các bậc đế vương - tướng soái đồng thời là những nhà tu hành, nhà tư tưởng Phật giáo là nét đặc thù của thời Trần, thể hiện đến mức cao nhất tinh thần "cư trần lạc đạo" - hành đạo ngay giữa cuộc đời, ngay trong trách nhiệm với quốc gia, dân tộc.

Người đặt nền móng tư tưởng cho Phật giáo thời Trần là Trần Thái Tông, vị vua đầu triều. Tương truyền, thời trẻ ông từng bỏ ngai vàng lên núi Yên Tử cầu làm Phật, nhưng được vị quốc sư khuyên trở về với lời dạy rằng Phật không ở đâu xa mà ở ngay trong tâm, và rằng đã làm vua thì phải "lấy ý muốn của thiên hạ làm ý muốn của mình". Lời khuyên ấy đã định hướng cả cuộc đời ông: vừa trị

nước, vừa tu đạo. Tác phẩm *Khóa hư lục* của ông trình bày một con đường tu tập kết hợp Thiền với pháp sám hối qua sáu căn, hướng dẫn người tu chuyển hóa thân tâm ngay trong đời sống.

Ý nghĩa của Trần Thái Tông đối với văn hóa Phật giáo Việt Nam nằm ở chỗ ông đã nêu gương và lý thuyết hóa cho mẫu hình "cư trần lạc đạo": có thể đạt đạo ngay trong cuộc sống thế tục, ngay khi gánh vác trọng trách với đời. Đây là một tổng hợp đặc sắc giữa lý tưởng giải thoát xuất thế của Phật giáo với tinh thần trách nhiệm nhập thế của một dân tộc đang dựng nước, giữ nước - và là tiền đề trực tiếp cho cương lĩnh tư tưởng của Trúc Lâm về sau.

2.2.5. Tuệ Trung Thượng Sĩ: tinh thần phá chấp

Một trong những nhân vật có ảnh hưởng quan trọng đến sự hình thành tư tưởng Thiền Trúc Lâm là Tuệ Trung Thượng Sĩ. Là một vương thân nhà Trần, từng tham gia các cuộc kháng chiến chống Nguyên - Mông, ông sống đời cư sĩ nhưng có vị trí đặc biệt trong đời sống Thiền học đương thời. Tư tưởng Tuệ Trung nổi bật ở tinh thần phá chấp, vượt qua những khuôn mẫu cố định và các cặp đối đãi nhị nguyên; đồng thời nhấn mạnh việc quay trở lại soi xét chính mình như một yếu chỉ của sự tu tập. Tinh thần ấy được thể hiện qua phong thái tự tại, không câu nệ hình thức và quan niệm "hòa quang đồng trần" - sống giữa đời mà không bị những ràng buộc của đời chi phối.

Tuệ Trung cũng có ảnh hưởng trực tiếp đến quá trình hình thành tư tưởng Thiền học của Trần Nhân Tông. Theo các tư liệu Phật giáo thời Trần, chính ông đã chỉ dẫn cho Trần Nhân Tông những yếu chỉ quan trọng của Thiền, trong đó nổi bật là tinh thần phản quan tự kỷ, phá chấp và vô trụ. Những tư tưởng này góp phần tạo nên một khuynh hướng Thiền học không quá câu nệ vào hình thức, nhấn mạnh sự trực nhận và khả năng tu tập ngay trong thực tại đời sống. Xét từ khung lý thuyết đã trình bày ở Chương 1, đây cũng có thể được xem là một biểu hiện của nguyên lý "tùy duyên": việc không tuyệt đối hóa một hình thức hay phương tiện

tu tập tạo điều kiện để Phật giáo thích ứng với những hoàn cảnh khác nhau mà vẫn duy trì nền tảng tinh thần cốt lõi.

Tư tưởng của Tuệ Trung Thượng Sĩ vì thế có ý nghĩa đáng kể đối với quá trình định hình sắc thái của Thiền học Việt Nam thời Trần. Tinh thần phá chấp, tự tại và không câu nệ hình thức góp phần hình thành một khuynh hướng tu tập linh hoạt, chú trọng thực hành và trải nghiệm trực tiếp hơn là sự ràng buộc vào những khuôn thức cố định. Được Trần Nhân Tông tiếp nhận và phát triển trong những điều kiện lịch sử mới, khuynh hướng ấy trở thành một trong những tiền đề tư tưởng của Thiền Trúc Lâm: một truyền thống Thiền vừa hướng đến giác ngộ, vừa không tách rời đời sống thế tục; vừa coi trọng sự tu chứng nội tâm, vừa đặt con người tu hành trong những quan hệ và trách nhiệm cụ thể đối với cộng đồng.

Bản thân hình tượng Tuệ Trung - một vương thân, từng tham gia việc nước, sống đời cư sĩ nhưng có thành tựu và ảnh hưởng sâu sắc về Thiền học - cũng cho thấy ranh giới giữa xuất gia và tại gia, giữa đời sống tôn giáo và đời sống thế tục không nhất thiết được quan niệm một cách tuyệt đối. Trường hợp của ông cho thấy việc thực hành và thể nghiệm tinh thần Thiền có thể diễn ra ngay trong đời sống tại gia và trong quá trình thực hiện những trách nhiệm xã hội. Đây là một biểu hiện đáng chú ý của tinh thần nhập thế, đồng thời góp phần mở rộng quan niệm về chủ thể thực hành Phật giáo: con đường tu tập không chỉ dành cho người xuất gia mà còn có thể được thực hiện trong đời sống của người cư sĩ.

Từ phương diện đó, đóng góp của Tuệ Trung không chỉ nằm ở ảnh hưởng đối với Trần Nhân Tông hay ở những trước tác và tư tưởng Thiền học của riêng ông, mà còn ở việc góp phần xác lập một cách nhìn dung thông giữa tu tập và đời sống, giữa chiều sâu nội tâm và trách nhiệm xã hội. Mối quan hệ ấy về sau được thể hiện tập trung hơn trong tư tưởng và thực hành của Thiền phái Trúc Lâm, qua đó trở thành một trong những biểu hiện tiêu biểu của tinh thần nhập thế trong văn hóa Phật giáo Việt Nam thời Trần.

2.2.6. Trần Nhân Tông, Tam tổ Trúc Lâm và sự kiến tạo một giáo hội

Đỉnh cao của tiến trình này là sự nghiệp của Trần Nhân Tông - vị vua anh hùng đã hai lần trực tiếp lãnh đạo kháng chiến chống Nguyên - Mông thắng lợi. Sau khi hoàn thành trọng trách với đất nước, ông nhường ngôi cho con, rồi xuất gia tu hành, lên núi Yên Tử và sáng lập Thiền phái Trúc Lâm vào khoảng năm 1299, được tôn xưng là Điều Ngự Giác Hoàng, Sơ tổ Trúc Lâm. Không dừng ở việc tu trì, ông còn vân du khắp nơi để giáo hóa dân chúng, khuyến khích thực hành mười điều thiện, bài trừ những tập tục mê tín, và mở rộng giao lưu với bên ngoài.

Sự kiện Trần Nhân Tông sáng lập Trúc Lâm có ý nghĩa lịch sử trọng đại: lần đầu tiên Phật giáo Việt Nam có một dòng thiền do chính người Việt khai sáng, trên đất Việt, mang trọn vẹn tâm thức và bản sắc Việt. Việc một vị hoàng đế - anh hùng dân tộc trở thành Sơ tổ của một dòng thiền thuần Việt là biểu tượng cô đọng nhất cho sự hợp nhất giữa đạo pháp và dân tộc, giữa lý tưởng giải thoát và tinh thần yêu nước. Trúc Lâm, vì thế, không chỉ là một thành tựu tôn giáo mà còn là một biểu tượng văn hóa của bản lĩnh và bản sắc Đại Việt.

Thông điệp "cư trần lạc đạo" này là một tuyên ngôn nhập thế sâu sắc: giác ngộ không nằm ở việc trốn đời, mà ở khả năng sống tỉnh thức, an nhiên ngay trong đời sống thường nhật. Việc Trần Nhân Tông viết bằng chữ Nôm - tiếng nói của dân tộc - càng khẳng định ý hướng đưa đạo Phật hòa vào đời sống và tâm hồn Việt. Đây là sự bản địa hóa tinh thần Thiền đạt tới độ chín muồi nhất.

Sự nghiệp Trúc Lâm được tiếp nối và phát triển bởi hai vị tổ kế tục. Nhị tổ Pháp Loa, người được Trần Nhân Tông trao truyền y bát, đã có công lớn trong việc tổ chức hóa Trúc Lâm thành một giáo hội quy củ: ông quản lý tăng đoàn, độ tăng với quy mô lớn, cho khắc in Đại tạng kinh, xây dựng nhiều cơ sở tự viện như Quỳnh Lâm, Báo Ân, biến Trúc Lâm thành một hệ thống Phật giáo có tổ chức gắn bó chặt chẽ với nhà nước Đại Việt. Tam tổ Huyền Quang

- một bậc trí thức từng đỗ đạt cao trước khi xuất gia - để lại dấu ấn ở phương diện trước tác, thơ ca, làm giàu cho di sản văn hóa của Trúc Lâm.

Như vậy, qua bộ ba "Trúc Lâm tam tổ", Phật giáo thời Trần không chỉ đạt đỉnh cao về tư tưởng mà còn lần đầu tiên hình thành một giáo hội Phật giáo có tổ chức thống nhất, quy mô toàn quốc, gắn với vương triều. Đây là một tiền lệ lịch sử có ý nghĩa đặc biệt: nó chứng minh rằng Phật giáo Việt Nam, ở những thời điểm hưng thịnh và có điều kiện thuận lợi, hoàn toàn có khả năng tự cố kết thành một thể thống nhất về tổ chức - một năng lực sẽ được tái hiện ở tầm vóc hiện đại vào năm 1981.

Thời Trần cũng để lại một di sản trước tác và văn học Phật giáo phong phú, cả bằng chữ Hán lẫn chữ Nôm. Bên cạnh *Khóa hư lục* của Trần Thái Tông và các trước tác Nôm của Trần Nhân Tông, còn có ngữ lục của Tuệ Trung Thượng Sĩ, thơ văn của Huyền Quang, cùng các tập sách ghi chép về hành trạng các tổ và lịch sử dòng thiền. Đặc biệt, việc sử dụng chữ Nôm - văn tự ghi âm tiếng Việt - để sáng tác các tác phẩm Phật giáo lớn như *Cư trần lạc đạo phú* là một bước tiến có ý nghĩa văn hóa sâu sắc: nó đưa tư tưởng Phật giáo đến gần hơn với tâm thức và tiếng nói dân tộc, đồng thời góp phần khẳng định vị thế của chữ Nôm trong đời sống văn hóa.

Di sản văn học này cho thấy ở thời Trần, Phật giáo không chỉ là một tôn giáo mà còn là một nguồn lực sáng tạo văn hóa, một thành tố cốt lõi của nền văn học - tư tưởng dân tộc đang định hình. Việc các bậc đế vương, tướng lĩnh, thiền sư cùng tham gia sáng tác về Phật học đã tạo nên một dòng văn học Thiền độc đáo, kết tinh cả chiều sâu triết lý lẫn khí phách thời đại. Đây là một biểu hiện rực rỡ của lớp đa dạng biểu đạt, đồng thời là minh chứng cho sự thẩm thấu của văn hóa Phật giáo vào toàn bộ đời sống tinh thần của dân tộc ở thời kỳ đỉnh cao.

2.2.7. Trúc Lâm: mô hình thống nhất trong đa dạng và sức sống của di sản

Ý nghĩa nổi bật của Thiền phái Trúc Lâm đối với luận đề của công trình nằm ở chỗ đây là một trường hợp lịch sử tiêu biểu cho

quá trình hình thành tính thống nhất trên nền tảng đa dạng. Trúc Lâm không xuất hiện như một truyền thống hoàn toàn tách biệt với những dòng Thiền có trước, mà được hình thành trên cơ sở tiếp nhận, kế thừa và dung hợp nhiều nguồn tư tưởng, thực hành Phật giáo đã hiện diện ở Đại Việt, trong đó có những ảnh hưởng của các dòng Tỳ-ni-đa-lưu-chi, Vô Ngôn Thông và Thảo Đường. Trên nền tảng ấy, Trúc Lâm từng bước định hình một truyền thống Thiền mang những sắc thái gắn với điều kiện lịch sử và văn hóa Đại Việt. Xét từ mô hình lưỡng diện, đây là một biểu hiện rõ nét của quá trình cái thống nhất được kiến tạo ngay trong lòng cái đa dạng: những nguồn ảnh hưởng khác nhau không nhất thiết bị loại bỏ, mà được tiếp nhận, chuyển hóa và tổ chức lại trong một chỉnh thể mới.

Trong tiến trình vận động của quan hệ thống nhất - đa dạng, thời Trần là một giai đoạn đặc biệt đáng chú ý. Một mặt, đời sống Phật giáo thể hiện sự phong phú về nguồn tư tưởng, truyền thống tu tập và hình thức thực hành; mặt khác, xu hướng dung hợp và quy tụ cũng được thể hiện rõ qua sự hình thành và phát triển của Thiền phái Trúc Lâm. Hai chiều vận động ấy không loại trừ mà tương tác với nhau, tạo nên một cấu trúc trong đó sự thống nhất không đồng nghĩa với đồng nhất, còn sự đa dạng vẫn được duy trì trong một khuôn khổ tinh thần chung. Chính đặc điểm này khiến Trúc Lâm về sau trở thành một nguồn cảm hứng và một điểm quy chiếu quan trọng khi nói đến bản sắc, tinh thần hòa hợp và khả năng dung hợp của Phật giáo Việt Nam.

Di sản Trúc Lâm không chỉ giới hạn trong phạm vi lịch sử thời Trần mà còn để lại những dấu ấn lâu dài trong đời sống văn hóa Phật giáo Việt Nam. Yên Tử, gắn với quá trình xuất gia, tu hành và hoằng hóa của Phật hoàng Trần Nhân Tông, dần trở thành một trung tâm quan trọng của truyền thống Trúc Lâm và một không gian hành hương có ý nghĩa đặc biệt. Hệ thống chùa, tháp, am và các di tích liên quan trên dãy Yên Tử cùng những trung tâm Trúc Lâm khác tạo nên một không gian văn hóa - tâm linh đặc sắc, trong đó cảnh quan thiên nhiên, kiến trúc tôn giáo, ký ức lịch sử và thực

hành tín ngưỡng đan xen với nhau. Không gian ấy đồng thời gợi nhắc tinh thần "cư trần lạc đạo" - một quan niệm tiêu biểu cho khuynh hướng dung thông giữa tu hành và đời sống trong Phật giáo thời Trần.

Sau thời Trần, vị thế và hình thức tổ chức của Trúc Lâm có những biến đổi cùng với những chuyển dịch của đời sống chính trị, xã hội và tôn giáo. Tuy nhiên, di sản tư tưởng, văn bản và ký ức về Trúc Lâm vẫn được lưu giữ, phục hồi và tái diễn giải trong những giai đoạn lịch sử khác nhau. Hoạt động sưu tầm, sao chép, khắc in các trước tác liên quan đến Trúc Lâm, cùng những nỗ lực phục hưng truyền thống này qua các thời kỳ, cho thấy sự tiếp nối không hoàn toàn tuyến tính nhưng tương đối bền bỉ của dòng di sản. Trong thời hiện đại, Trúc Lâm tiếp tục được phục hưng và tái hiện thông qua hoạt động tu học, nghiên cứu, bảo tồn di tích cũng như sự hình thành và phát triển của các thiền viện mang tên Trúc Lâm. Qua đó, Trúc Lâm từ một hiện tượng lịch sử cụ thể đã trở thành một trong những nguồn di sản tư tưởng và biểu tượng quan trọng của văn hóa Phật giáo Việt Nam.

Đặt trong khung phân tích của công trình, sức sống của di sản Trúc Lâm còn cho thấy mối quan hệ giữa các cơ tầng thống nhất không hoàn toàn phụ thuộc vào sự tồn tại liên tục của một hình thức tổ chức cụ thể. Khi cơ tầng thiết chế của Trúc Lâm biến đổi hoặc suy giảm trong những giai đoạn nhất định, các giá trị thuộc những tầng sâu hơn - như tinh thần nhập thế, khuynh hướng dung hợp, quá trình bản địa hóa và lý tưởng quy tụ các truyền thống tu tập - vẫn có thể được lưu giữ trong văn bản, ký ức, biểu tượng và thực hành tôn giáo. Trong những điều kiện lịch sử thích hợp, các giá trị ấy lại được tái nhận diện, diễn giải và phục hồi dưới những hình thức mới.

Theo nghĩa đó, Trúc Lâm có thể được xem như một trường hợp điển hình cho tính động của bản sắc văn hóa Phật giáo Việt Nam: kế thừa nhưng không bất biến, dung hợp nhưng không đồng nhất, biến đổi nhưng vẫn duy trì những mạch liên tục về tư tưởng và biểu tượng. Chính khả năng kết nối giữa những nguồn ảnh

hưởng khác nhau, giữa đạo và đời, giữa quá khứ và hiện tại khiến di sản Trúc Lâm trở thành một cứ liệu quan trọng để nhận diện cơ chế thống nhất trong đa dạng của văn hóa Phật giáo Việt Nam qua tiến trình lịch sử..

2.3. Phật giáo thời Hậu Lê và sự thịnh trị của Nho giáo (thế kỷ XV - XVII)

Bước sang thời Hậu Lê, vị thế của Phật giáo trong đời sống quốc gia có sự thay đổi căn bản. Sau cuộc kháng chiến chống Minh và sự thành lập triều Lê, Nho giáo dần được đề cao và trở thành hệ tư tưởng chính thống của nhà nước, đặc biệt từ thời Lê Thánh Tông với việc kiện toàn bộ máy quan liêu, mở rộng khoa cử và lấy Nho học làm chuẩn mực[1]. Phật giáo, từ vị thế gần như quốc giáo thời Lý - Trần, không còn giữ vai trò chủ đạo ở thượng tầng chính trị; một số chính sách còn hạn chế việc xây chùa, độ tăng. Trên bình diện thiết chế và ảnh hưởng cung đình, đây là một giai đoạn Phật giáo suy giảm.

2.3.1. Nho giáo vươn lên địa vị chính thống

Sự chuyển đổi vị thế của Phật giáo thời Hậu Lê gắn liền với quá trình xác lập và củng cố vai trò của Nho giáo trong tổ chức nhà nước. Sau cuộc kháng chiến chống Minh và sự thành lập triều Lê, yêu cầu xây dựng một nhà nước quân chủ tập quyền đã tạo điều kiện để Nho giáo, với hệ thống quan niệm về trị quốc, quan hệ quân - thần, trật tự xã hội và đạo đức chính trị, ngày càng được đề cao. Đặc biệt dưới thời Lê Thánh Tông, Nho giáo được xác lập vững chắc ở vị trí hệ tư tưởng chủ đạo của nhà nước; chế độ khoa cử Nho học được củng cố và quy củ hóa, đội ngũ quan lại ngày càng được tuyển chọn thông qua thi cử, trong khi các chuẩn mực Nho giáo được thể chế hóa và thể hiện ngày càng rõ trong pháp luật, giáo dục, lễ nghi và hoạt động quản lý xã hội.

Trong bối cảnh đó, Phật giáo không còn giữ vị trí nổi bật trong đời sống chính trị của triều đình như dưới thời Lý - Trần. Một số nho thần phê phán việc xây dựng quá nhiều chùa chiền, độ tăng

1 Nguyễn Tài Thư (chủ biên) (1988), *Lịch sử Phật giáo Việt Nam*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội.

hoặc những hoạt động tôn giáo bị cho là gây hao tổn nguồn lực xã hội; nhà nước cũng có những biện pháp nhằm quản lý hoạt động của tăng sĩ và cơ sở thờ tự. Vai trò trực tiếp của giới tăng sĩ trong hoạt động cố vấn, chính trị và ngoại giao của triều đình không còn nổi bật như ở những thế kỷ đầu của thời kỳ tự chủ, trong khi tầng lớp nho sĩ ngày càng giữ vị trí trung tâm trong bộ máy quan liêu và đời sống tư tưởng chính thống. Vì vậy, nếu xét trên bình diện quan hệ với nhà nước và thượng tầng chính trị, vị thế của Phật giáo thời Hậu Lê đã có sự thu hẹp đáng kể so với thời Lý - Trần.

Tuy nhiên, sự thay đổi tương quan giữa Nho giáo và Phật giáo không nên được nhìn nhận như một quá trình thay thế hay đối kháng tuyệt đối. Việc Nho giáo giữ vị trí chủ đạo trong hệ tư tưởng và thiết chế nhà nước không đồng nghĩa với việc Phật giáo mất đi ảnh hưởng trong đời sống xã hội. Những yếu tố của Nho, Phật và Đạo vẫn tiếp tục giao thoa trong đời sống tinh thần, tín ngưỡng và thực hành văn hóa. Một bộ phận nho sĩ vẫn có quan hệ với chùa chiền, sáng tác thơ văn về Phật giáo hoặc tiếp nhận những ảnh hưởng nhất định của tư tưởng Phật giáo trong đời sống tinh thần. Mặt khác, những phê phán của nho thần đối với Phật giáo trong nhiều trường hợp gắn với các vấn đề cụ thể như việc xây dựng chùa tháp, độ tăng, sử dụng nhân lực và của cải xã hội, chứ không nhất thiết đồng nghĩa với sự phủ định toàn bộ đời sống tín ngưỡng Phật giáo. Vì thế, ranh giới giữa Nho và Phật trong thực tiễn văn hóa - xã hội thường linh hoạt và phức tạp hơn sự phân định trên bình diện hệ tư tưởng chính thống.

Nhận thức sự khác biệt giữa vị thế chính trị - thể chế và sức sống văn hóa - xã hội là điều cần thiết để tránh giản lược lịch sử Phật giáo thời Hậu Lê thành một tiến trình suy thoái đơn tuyến. Sự củng cố của Nho giáo đã làm thay đổi đáng kể vị trí của Phật giáo trong cấu trúc quyền lực và tư tưởng của nhà nước, nhưng không xóa bỏ sự hiện diện của Phật giáo trong đời sống cộng đồng. Trái lại, khi vai trò ở thượng tầng chính trị thu hẹp, Phật giáo ngày càng thể hiện sức sống trong không gian làng xã, tín ngưỡng và sinh

hoạt văn hóa của cư dân. Sự dịch chuyển từ phạm vi cung đình và nhà nước sang những không gian cộng đồng rộng lớn hơn đồng thời thúc đẩy quá trình thích ứng, dung hợp và địa phương hóa, qua đó tạo nên nhiều sắc thái mới của văn hóa Phật giáo.

Nhìn từ tiến trình dài hạn, thời Hậu Lê vì thế không chỉ là giai đoạn Phật giáo thay đổi vị thế trước sự phát triển của Nho giáo, mà còn là một thời kỳ điều chỉnh phương thức tồn tại. Từ vị trí gắn bó mật thiết với thượng tầng chính trị ở các thời kỳ trước, Phật giáo từng bước gia tăng sự hiện diện trong đời sống cộng đồng và văn hóa làng xã. Chính sự chuyển dịch này tạo điều kiện cho quá trình dân gian hóa và bản địa hóa tiếp tục diễn ra sâu rộng, đồng thời cho thấy khả năng thích ứng của văn hóa Phật giáo trước những biến đổi của môi trường chính trị - xã hội.

2.3.2. Phật giáo lui về làng xã: dân gian hóa và dung hợp Phật - Mẫu

Như đã nói, sự rút lui khỏi thượng tầng chính trị không đồng nghĩa với sự lụi tàn. Trái lại, Phật giáo dịch chuyển trọng tâm tồn tại của mình từ cung đình về làng xã, bám rễ sâu hơn vào đời sống và tâm thức của quảng đại quần chúng. Ngôi chùa làng vẫn là trung tâm sinh hoạt văn hóa - tâm linh của cộng đồng, nơi diễn ra các nghi lễ gắn với vòng đời và mùa vụ, nơi gửi gắm những khát vọng và nỗi niềm của người dân. Ở vùng nào, làng nào, Phật giáo cũng hiện diện một cách gần gũi, thiết thân.[1]

Đáng chú ý, ngay cả trong giai đoạn này, Phật giáo vẫn có những thời điểm phục hồi. Phật giáo thời kỳ này, vì thế, không phải là một dòng chảy cạn kiệt, mà là một dòng chảy ngầm, vẫn miệt mài nuôi dưỡng đời sống tinh thần của dân tộc.

Bằng chứng cụ thể cho sức sống bền bỉ ấy là hệ thống văn bia và di tích còn lại. Dưới triều Mạc ở thế kỷ XVI và trong thời Lê - Trịnh, hoạt động xây dựng, trùng tu chùa chiền diễn ra khá sôi nổi,

1 Trần Quốc Vượng (2000), *Văn hóa Việt Nam: Tìm tòi và suy ngẫm*, Nxb. Văn hóa dân tộc, Hà Nội.

để lại nhiều tấm bia ghi chép việc công đức, hưng công. Các nguồn bia ký này cho thấy một thực tế quan trọng: việc bảo trợ Phật giáo không chỉ đến từ nhà nước mà chủ yếu từ cộng đồng làng xã và từ đông đảo thí chủ, trong đó có vai trò nổi bật của giới nữ - các bà hoàng, công chúa, mệnh phụ và phụ nữ bình dân đã đóng góp công của cho việc dựng chùa, tô tượng, đúc chuông. Sự tham gia rộng rãi của các tầng lớp xã hội, đặc biệt của nữ giới, vào việc hộ trì Phật pháp là một nét đặc sắc của Phật giáo dân gian thời kỳ này.

Hiện tượng này cho thấy ngay khi mất đi sự bảo trợ tập trung của nhà nước, Phật giáo vẫn tìm được một cơ sở xã hội rộng lớn và bền vững trong lòng cộng đồng. Sự dịch chuyển từ bảo trợ nhà nước sang bảo trợ cộng đồng không làm Phật giáo suy yếu, mà ngược lại, càng gắn kết Phật giáo chặt chẽ hơn với đời sống nhân dân - một sự "bám rễ" sâu vào tiểu truyền thống dân gian, tạo nên sức đề kháng và sức sống lâu bền cho văn hóa Phật giáo Việt Nam.

Quá trình dân gian hóa có một hệ quả quan trọng: nó làm gia tăng mạnh mẽ tính đa dạng và năng lực dung hợp của văn hóa Phật giáo. Khi thấm sâu vào đời sống làng xã, Phật giáo càng đan dệt chặt chẽ với các tín ngưỡng bản địa - với tín ngưỡng thờ Mẫu đang phát triển, với thờ thần, thờ thành hoàng, thờ cúng tổ tiên. Chính trong thời kỳ này, các mô thức dung hợp đặc trưng như "tiền Phật hậu Mẫu", "tiền Phật hậu Thánh" trở nên phổ biến trong không gian chùa Việt, tạo nên một cấu trúc thờ tự nhiều lớp độc đáo.

Tín ngưỡng Quán Thế Âm cũng được dân gian hóa mạnh mẽ, với các hình tượng gần gũi như Quan Âm Thị Kính, Quan Âm Nam Hải, gắn với những phẩm chất và khát vọng của người dân, đặc biệt là người phụ nữ Việt. Hệ thống lễ hội chùa, truyền thuyết, sự tích Phật giáo dân gian phần lớn được bồi đắp và định hình trong giai đoạn này. Như vậy, nghịch lý thay, chính thời kỳ Phật giáo "suy" ở thượng tầng lại là thời kỳ Phật giáo dân gian nở rộ, làm giàu thêm đáng kể cho lớp đa dạng biểu đạt và vùng miền của văn hóa Phật giáo Việt Nam.

2.3.3. "Suy" hay "chuyển hóa"? Một cách hiểu biện chứng

Từ những phân tích trên có thể thấy, việc đánh giá vị thế và diện mạo của Phật giáo thời Hậu Lê đòi hỏi một cách nhìn đa chiều, tránh quy giản lịch sử theo một chiều hướng duy nhất. Nếu chỉ xét trên bình diện thượng tầng chính trị và quan hệ với nhà nước, Phật giáo rõ ràng không còn giữ vị trí nổi bật như dưới thời Lý - Trần. Tuy nhiên, khi chuyển điểm nhìn xuống đời sống làng xã, tín ngưỡng và sinh hoạt văn hóa của cộng đồng, có thể nhận thấy Phật giáo vẫn duy trì sức sống và tiếp tục phát triển với những sắc thái ngày càng phong phú. Vì vậy, những biến đổi của Phật giáo trong giai đoạn này không nên chỉ được diễn giải bằng khái niệm "suy tàn", mà phù hợp hơn khi nhìn nhận như một quá trình chuyển hóa và dịch chuyển không gian tồn tại: từ chỗ gắn bó nổi bật với nhà nước và đời sống cung đình sang việc ngày càng thâm nhập sâu vào không gian cộng đồng, làng xã và văn hóa dân gian. Nói theo hệ khái niệm đã xác lập ở Chương 1, đó cũng là sự chuyển dịch tương đối từ "đại truyền thống" sang những hình thức biểu hiện đa dạng của "tiểu truyền thống".

Đặt trong mô hình lưỡng diện, giai đoạn Hậu Lê còn làm rõ một luận điểm quan trọng: các cơ tầng thống nhất không vận động đồng thời và với cùng một nhịp độ lịch sử. Khi cơ tầng thiết chế thay đổi và mối liên hệ trực tiếp giữa Phật giáo với nhà nước thu hẹp so với thời Lý - Trần, những cơ tầng khác như nền tảng giáo lý, tinh thần nhập thế trong đời sống cộng đồng và cơ chế dung hợp - bản địa hóa vẫn tiếp tục vận hành dưới nhiều hình thức. Chính những cơ tầng này góp phần duy trì các mạch liên kết của văn hóa Phật giáo trong bối cảnh các biểu hiện địa phương hóa và dân gian hóa ngày càng gia tăng.

Nhìn từ tiến trình dài hạn, đây là một biểu hiện đáng chú ý của khả năng thích ứng và duy trì tính liên tục của văn hóa Phật giáo Việt Nam. Sự biến đổi của một cơ tầng không tất yếu kéo theo sự đứt gãy của toàn bộ cấu trúc; ngược lại, những cơ tầng có độ

bền lịch sử cao hơn có thể tiếp tục bảo lưu các giá trị, thực hành và mạch liên kết cần thiết, tạo tiền đề cho những quá trình phục hưng và tái cấu trúc trong các giai đoạn tiếp theo. Thời Hậu Lê, theo nghĩa đó, là một trường hợp lịch sử cho thấy tính thống nhất vẫn có thể được duy trì ngay trong điều kiện tính đa dạng, địa phương hóa và mức độ phân tán gia tăng - một biểu hiện cụ thể của tính động trong cấu trúc thống nhất trong đa dạng của văn hóa Phật giáo Việt Nam.

2.4. Phật giáo thời Lê trung hưng - Trịnh - Nguyễn (thế kỷ XVII - XIX)

Từ thế kỷ XVII, trong bối cảnh đất nước phân liệt giữa hai thế lực Trịnh - Nguyễn, Phật giáo bước vào một giai đoạn phục hưng đáng chú ý ở cả Đàng Ngoài lẫn Đàng Trong. Ở Đàng Trong, các chúa Nguyễn trong quá trình xây dựng một vùng đất mới và một chính thể riêng đã tìm thấy ở Phật giáo một chỗ dựa tinh thần và một yếu tố cố kết cộng đồng lưu dân; Phật giáo được bảo trợ và phát triển mạnh mẽ, gắn với công cuộc khai phá và định hình bản sắc của vùng đất phương Nam[1]. Sự phục hưng này cho thấy sau giai đoạn lui về dân gian thời Hậu Lê, Phật giáo lại tìm được những điều kiện mới để vươn lên.

2.4.1. Lâm Tế, Tào Động và sự Việt hóa qua thiền sư Liễu Quán

Từ thế kỷ XVII, Phật giáo Việt Nam được tiếp thêm sinh khí bởi sự du nhập của hai dòng thiền lớn từ Trung Hoa là Lâm Tế và Tào Động, do các thiền sư người Hoa và người Việt truyền vào trong bối cảnh có nhiều cao tăng Trung Hoa sang lánh nạn và hoằng pháp. Ở Đàng Ngoài, dòng Tào Động được truyền vào và phát triển, gắn với các tổ đình ở vùng Bắc Bộ; dòng Lâm Tế cũng hiện diện, với những cao tăng từ Trung Hoa sang lập chùa, truyền pháp, để lại dấu ấn ở các danh lam như vùng Kinh Bắc. Ở Đàng Trong, dòng Lâm Tế giữ vai trò chủ đạo, với các thiền sư khai sơn lập tự, đặt nền cho hệ thống tổ đình của Phật giáo phương Nam[2].

---

1 Li Tana, *Nguyễn Cochinchina: Southern Vietnam in the seventeenth and eighteenth centuries* (Ithaca, NY: Cornell University Southeast Asia Program, 1998).

2 Nguyễn Lang (2000), *Việt Nam Phật giáo sử luận,* t. II, Nxb. Văn học, Hà Nội.

Sự du nhập này một lần nữa làm phong phú thêm lớp đa dạng tông phái - pháp môn của văn hóa Phật giáo Việt Nam, bổ sung thêm hai dòng thiền bên cạnh các truyền thống đã có. Đồng thời, nó cho thấy một đặc điểm nhất quán: Phật giáo Việt Nam luôn rộng mở tiếp nhận các nguồn mới, và mỗi lần tiếp nhận lại là một cơ hội để làm giàu cho mình. Điều quan trọng là các dòng thiền ngoại nhập này, khi vào Việt Nam, đều dần được bản địa hóa, hòa vào dòng chảy chung của Phật giáo dân tộc.

Có thể nêu cụ thể một số gương mặt khai sơn tiêu biểu mà sử Phật giáo ghi nhận. Ở Đàng Ngoài, thiền sư Chuyết Chuyết (Chuyết Công), một cao tăng từ Trung Hoa sang, đã hoằng dương dòng Lâm Tế, gắn với các danh lam vùng Kinh Bắc như chùa Bút Tháp, chùa Phật Tích, và có ảnh hưởng đến cả tầng lớp quý tộc cung đình; dòng Tào Động cũng được thiền sư Thủy Nguyệt (Thông Giác) truyền vào và phát triển ở vùng Bắc Bộ, gắn với tổ đình như chùa Hòe Nhai. Ở Đàng Trong, thiền sư Nguyên Thiều - một cao tăng dòng Lâm Tế từ Trung Hoa - có công lớn trong việc khai sơn nhiều tổ đình quan trọng như chùa Thập Tháp (Bình Định), chùa Quốc Ân (Huế), và trong việc cung thỉnh các cao tăng sang truyền giới; thiền sư Thạch Liêm (Đại Sán), thuộc dòng Tào Động, được chúa Nguyễn Phúc Chu trọng thỉnh sang lập đại giới đàn, để lại ảnh hưởng đáng kể đối với Phật giáo Đàng Trong.

Sự hiện diện của hàng loạt thiền sư khai sơn này cho thấy thế kỷ XVII là một thời kỳ giao lưu Phật giáo sôi động giữa Việt Nam và Trung Hoa, và là một giai đoạn phục hưng có tổ chức của Phật giáo Việt Nam. Quan trọng hơn, hệ thống tổ đình mà các vị khai lập đã trở thành những trung tâm truyền thừa, đào tạo và lan tỏa, đặt nền cho mạng lưới sơn môn của Phật giáo Việt Nam ở các thế kỷ tiếp theo. Đây là một sự bồi đắp quan trọng cho cả lớp đa dạng tông phái lẫn cơ sở vật chất - tổ chức của Phật giáo Việt Nam.

Tiêu biểu nhất cho quá trình bản địa hóa các dòng thiền ngoại nhập là sự nghiệp của thiền sư Liễu Quán (cuối thế kỷ XVII - đầu

thế kỷ XVIII). Là một người Việt xuất thân từ miền Trung, sau nhiều năm tham học gian khổ, ông đã đạt đạo và trở thành một thiền sư có ảnh hưởng sâu rộng. Liễu Quán đã Việt hóa dòng Lâm Tế, lập nên một thiền phái mang đậm bản sắc Việt với một dòng kệ truyền thừa riêng, có sức lan tỏa mạnh mẽ và lâu dài ở miền Trung và sau này cả miền Nam.

Trường hợp Liễu Quán lặp lại, ở một quy mô và bối cảnh khác, chính mô thức Trúc Lâm: một dòng thiền có nguồn gốc ngoại nhập được người Việt tiếp nhận, cải biến và làm cho thuần Việt, đáp ứng tâm thức và nhu cầu của người Việt. Đây là một minh chứng nữa cho thấy bản địa hóa là một hằng số xuyên suốt lịch sử Phật giáo Việt Nam, một cơ chế bền bỉ qua đó cái phổ quát của giáo pháp liên tục được khoác lấy những hình hài đặc thù của văn hóa dân tộc. Dòng thiền Liễu Quán đến nay vẫn là một trong những dòng truyền thừa lớn nhất của Phật giáo Việt Nam.

2.4.2. Sự bảo trợ của các chúa Nguyễn

Sự phục hưng Phật giáo ở Đàng Trong gắn liền với sự bảo trợ tích cực của các chúa Nguyễn[1]. Trong quá trình xây dựng một vùng đất mới và một chính thể riêng biệt với Đàng Ngoài, các chúa Nguyễn đã tìm thấy ở Phật giáo một chỗ dựa tinh thần và một yếu tố cố kết cộng đồng lưu dân. Nhiều chúa Nguyễn sùng mộ đạo Phật, cho xây dựng và trùng tu chùa chiền, mời các cao tăng từ Trung Hoa sang, tổ chức các đại giới đàn để chấn chỉnh và phát triển tăng đoàn.

Tiêu biểu nhất là chúa Nguyễn Phúc Chu, một Phật tử thuần thành, tự nhận là đệ tử nhà Phật, có nhiều công lao với Phật giáo Đàng Trong. Ông cho trùng tu nhiều danh lam, đúc đại hồng chung, mời cao tăng sang lập đàn truyền giới. Sự bảo trợ của nhà nước ở Đàng Trong, cùng vai trò của Phật giáo trong việc cố kết

1 Li Tana, Nguyễn Cochinchina: Southern Vietnam in the seventeenth and eighteenth centuries (Ithaca, NY: Cornell University Southeast Asia Program, 1998).

cộng đồng cư dân trên vùng đất mới, cho thấy cơ tầng nhập thế và quan hệ giữa Phật giáo với chính thể vẫn tiếp tục vận hành mạnh mẽ, dù trong một bối cảnh đất nước phân liệt. Phật giáo, một lần nữa, đồng hành cùng công cuộc mở mang bờ cõi và xây dựng cộng đồng của dân tộc.

Vai trò của Phật giáo ở Đàng Trong vượt ra ngoài phạm vi tôn giáo thuần túy, gắn liền với quá trình kiến tạo một cộng đồng và một bản sắc mới trên vùng đất phương Nam. Trong điều kiện một xã hội lưu dân được hình thành từ nhiều nguồn gốc, thiếu vắng những thiết chế làng xã lâu đời như ở Đàng Ngoài, ngôi chùa trở thành một trong những trung tâm cố kết cộng đồng quan trọng - nơi quy tụ, nơi sinh hoạt tinh thần chung, nơi neo giữ những giá trị đạo đức và văn hóa truyền thống cho những con người đang khai phá vùng đất mới. Phật giáo, vì thế, góp phần định hình nên tính cách văn hóa cởi mở, bao dung của vùng đất phương Nam.

Sự bảo trợ của các chúa Nguyễn đối với Phật giáo cũng cần được hiểu trong logic này: bên cạnh niềm tin tôn giáo cá nhân, đó còn là một chiến lược văn hóa nhằm tạo dựng tính chính danh và sự cố kết cho một chính thể mới đang định hình, phân biệt với Đàng Ngoài. Việc các chúa Nguyễn đề cao Phật giáo, mời cao tăng, xây chùa, đúc chuông vừa đáp ứng nhu cầu tâm linh của cộng đồng, vừa phục vụ cho công cuộc xây dựng vùng đất và chính quyền phương Nam. Đây là một biểu hiện sinh động của cơ tầng nhập thế - quan hệ gắn bó giữa Phật giáo với chính thể và với công cuộc mở mang, kiến tạo cộng đồng của dân tộc.

2.4.3. Nam tiến và sự gặp gỡ các truyền thống tộc người

Công cuộc Nam tiến không chỉ mở rộng không gian sinh tồn của dân tộc mà còn đưa Phật giáo của người Việt đến tiếp xúc, cộng cư với những truyền thống Phật giáo và văn hóa khác trên vùng đất phương Nam. Quan trọng nhất là sự gặp gỡ với Phật giáo Nam tông (Theravāda) của người Khmer, vốn đã hiện diện lâu đời ở vùng đồng bằng sông Cửu Long, nơi ngôi chùa là trung

tâm của toàn bộ đời sống tôn giáo, văn hóa và xã hội của cộng đồng Khmer[1].

Sự cộng cư của nhiều truyền thống Phật giáo - Bắc tông của người Việt và người Hoa, Nam tông của người Khmer - trên cùng một không gian phương Nam đã đặt nền cho một trong những biểu hiện sâu sắc nhất của tính đa dạng tộc người trong văn hóa Phật giáo Việt Nam. Đến thế kỷ XVIII, bức tranh Phật giáo Việt Nam đã trở nên đa sắc hơn bao giờ hết: đa dạng về tông phái (thêm Lâm Tế, Tào Động bên cạnh các dòng cũ), về vùng miền (sự khác biệt ngày càng rõ giữa Đàng Ngoài và Đàng Trong), và về tộc người (Việt, Hoa, Khmer). Sự đa dạng phong phú này, được tích lũy qua công cuộc Nam tiến, chính là tiền đề trực tiếp cho diện mạo đa sắc của Phật giáo Việt Nam thời cận - hiện đại, và là một trong những lý do khiến nhu cầu về một sự thống nhất trong đa dạng càng trở nên cấp thiết.

Bên cạnh sự gặp gỡ với Phật giáo Nam tông Khmer, công cuộc Nam tiến và quá trình giao thương còn đưa đến sự hiện diện của Phật giáo người Hoa. Các cộng đồng người Hoa di cư - đặc biệt là nhóm "Minh Hương" và các thương nhân, di thần nhà Minh - mang theo những hình thức Phật giáo, tín ngưỡng và phong cách chùa chiền của mình, để lại dấu ấn trong hệ thống chùa Hoa ở các đô thị phương Nam như Hội An, Sài Gòn - Chợ Lớn. Phật giáo người Hoa, với những đặc trưng riêng về kiến trúc, thờ tự (như sự gắn bó với tín ngưỡng Quan Công, Thiên Hậu) và sinh hoạt cộng đồng, làm phong phú thêm bức tranh đa dạng tộc người của văn hóa Phật giáo Việt Nam.

Nhìn giai đoạn Lê trung hưng - Trịnh - Nguyễn qua mô hình lưỡng diện, có thể thấy đây là một thời kỳ mà tính đa dạng được bồi đắp mạnh mẽ ở cả ba lớp - tông phái (Lâm Tế, Tào Động), vùng

1 Nguyễn Mạnh Cường (2008), *Phật giáo Khmer Nam Bộ (những vấn đề nhìn lại)*, Nxb. Tôn giáo, Hà Nội; Philip Taylor, The Khmer Lands of Vietnam: Environment, cosmology and sovereignty (Singapore: NUS Press, 2014).

miền (sự phân hóa Đàng Ngoài - Đàng Trong), và tộc người (Việt, Hoa, Khmer) - trong khi sự thống nhất ở cơ tầng tổ chức vẫn ở trạng thái phân tán (chưa có một giáo hội chung). Tuy nhiên, các cơ tầng sâu vẫn vận hành: nền tảng giáo lý chung, tinh thần nhập thế (qua sự bảo trợ của các chúa và vai trò cố kết cộng đồng), và đặc biệt là cơ chế bản địa hóa (thể hiện rõ qua trường hợp Liễu Quán) tiếp tục bảo đảm sự cố kết. Giai đoạn này, vì thế, vừa làm giàu cho tính đa dạng, vừa chuẩn bị - qua việc tích lũy chính sự đa dạng ấy - cho nhu cầu thống nhất sẽ trở nên cấp thiết ở thời cận - hiện đại.

2.4.4. Triều Nguyễn: hệ thống quốc tự và tình trạng tăng đoàn

Triều Nguyễn, được xác lập vào đầu thế kỷ XIX, tiếp tục lấy Nho giáo làm nền tảng tư tưởng quan trọng của nhà nước, đồng thời duy trì chính sách bảo trợ có kiểm soát đối với Phật giáo[1]. Các vua Nguyễn cho xây dựng, trùng tu nhiều chùa, đặc biệt tại kinh đô Huế và vùng phụ cận, qua đó hình thành một hệ thống cơ sở Phật giáo có quan hệ khá mật thiết với triều đình và hoàng tộc[2]. Nhiều ngôi chùa được ban biển "sắc tứ", một số hoạt động Phật giáo và giới đàn nhận được sự quan tâm, bảo trợ của triều đình. Trong bối cảnh đó, Huế ngày càng khẳng định vị trí như một trung tâm Phật giáo quan trọng của miền Trung, đồng thời để lại một hệ thống di sản chùa tháp và truyền thống thiền môn có ảnh hưởng lâu dài.

Tuy nhiên, sự bảo trợ của triều Nguyễn luôn đi cùng với yêu cầu quản lý của nhà nước. Những hoạt động liên quan đến tăng sĩ, độ điệp, giới đàn và xây dựng hoặc tu bổ cơ sở thờ tự được đặt trong những quy định và cơ chế kiểm soát nhất định của triều đình. Điều này cho thấy quan hệ giữa nhà Nguyễn và Phật giáo

---

1 Nguyễn Lang (2000), *Việt Nam Phật giáo sử luận,* t. II, Nxb. Văn học, Hà Nội; Nguyễn Tài Thư (chủ biên) (1988), *Lịch sử Phật giáo Việt Nam*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội.

2 Thích Mật Thể (2004), *Việt Nam Phật giáo sử lược* (xuất bản lần đầu 1942), tái bản, Nxb. Tôn giáo, Hà Nội.

mang tính hai mặt: một mặt, nhà nước thừa nhận, bảo trợ và sử dụng Phật giáo trong một số hoạt động tôn giáo, nghi lễ và xã hội; mặt khác, Phật giáo được đặt trong khuôn khổ quản lý của một nhà nước lấy Nho giáo làm nền tảng chính trị - đạo đức. Vì vậy, vị thế của Phật giáo trong cấu trúc quyền lực thời Nguyễn khác căn bản so với thời Lý - Trần, khi giới tăng sĩ và Phật giáo từng có mức độ tham dự trực tiếp hơn vào đời sống chính trị quốc gia.

Xét trên bình diện tổ chức và học thuật, Phật giáo thời Nguyễn tiếp tục mang dấu ấn phân tán đã hình thành từ các thế kỷ trước. Các sơn môn và dòng truyền thừa tồn tại tương đối độc lập, chưa hình thành một cơ cấu thống nhất có khả năng liên kết rộng khắp. Một số nguồn tư liệu và những đánh giá của giới chấn hưng Phật giáo đầu thế kỷ XX cũng phản ánh những hạn chế về đào tạo tăng tài, tổ chức tăng đoàn và việc học tập kinh điển trong giai đoạn cuối thế kỷ XIX - đầu thế kỷ XX. Trong đời sống đại chúng, các hoạt động nghi lễ, cầu an, cầu siêu và những thực hành Phật giáo dung hợp với tín ngưỡng dân gian giữ một vị trí đáng kể. Tuy nhiên, những hiện tượng này cần được nhìn nhận trong tính đa dạng của từng địa phương và sơn môn, thay vì quy toàn bộ Phật giáo thời Nguyễn vào một trạng thái suy thoái đồng nhất.

Trên thực tế, ngay trong bối cảnh đó, Phật giáo vẫn duy trì sự hiện diện sâu rộng trong đời sống cộng đồng. Chùa làng tiếp tục là một không gian sinh hoạt tôn giáo và văn hóa quan trọng; các nghi lễ Phật giáo gắn với nhiều sự kiện trong đời sống cá nhân, gia đình và cộng đồng; đồng thời, các truyền thống thiền môn vẫn được duy trì tại nhiều trung tâm. Theo nghĩa này, Phật giáo thời Nguyễn tiếp nối một xu hướng đã thể hiện từ thời Hậu Lê: khi vai trò trong thượng tầng chính trị không còn nổi bật như thời Lý - Trần, sức sống của Phật giáo vẫn được duy trì thông qua mạng lưới cơ sở thờ tự, đời sống tín ngưỡng và những thực hành văn hóa tại cộng đồng. Đây chính là không gian trong đó các cơ tầng sâu hơn của sự thống nhất - nền tảng giáo lý, tinh thần gắn bó với cộng đồng và cơ chế dung hợp - tiếp tục được bảo lưu và tái tạo.

Đặc biệt, di sản Phật giáo Huế thời Nguyễn góp phần quan trọng vào việc định hình một sắc thái Phật giáo miền Trung tương đối rõ nét. Hệ thống chùa chiền tại Huế và vùng phụ cận, với kiến trúc gắn bó hài hòa với cảnh quan sông núi, cùng truyền thống thiền môn và nghi lễ được duy trì qua nhiều thế hệ, đã tạo nên một không gian văn hóa Phật giáo có những đặc điểm riêng. Trong tương quan với chùa làng và các truyền thống Phật giáo ở Bắc Bộ cũng như sự đa dạng về tộc người, hệ phái và hình thức thực hành tại Nam Bộ, Phật giáo Huế góp thêm một sắc thái quan trọng vào cấu trúc vùng miền của văn hóa Phật giáo Việt Nam. Chính trên nền tảng này, bước sang đầu thế kỷ XX, Huế trở thành một trong những trung tâm quan trọng của phong trào chấn hưng Phật giáo, cho thấy mối liên hệ giữa di sản Phật giáo cố đô với những nỗ lực canh tân trong thời kỳ hiện đại.

Nhìn từ mô hình lưỡng diện, thời Nguyễn tiếp tục cho thấy tính không đồng nhịp trong sự vận động của các thành tố thống nhất và đa dạng. Trong khi cơ tầng tổ chức ở phạm vi toàn quốc chưa có điều kiện hình thành một thiết chế thống nhất, đời sống Phật giáo tại các sơn môn, địa phương và cộng đồng vẫn tiếp tục phát triển theo những sắc thái khác nhau. Quá trình ấy vừa làm gia tăng tính đa dạng vùng miền, vừa duy trì những nền tảng chung cho sự liên kết của văn hóa Phật giáo. Vì vậy, việc đánh giá Phật giáo thời Nguyễn cần được đặt trong một cái nhìn nhiều chiều: sự thu hẹp hoặc những hạn chế ở một số phương diện có thể đồng thời diễn ra với quá trình bảo lưu, bồi đắp và hình thành những giá trị mới ở các phương diện khác.

Theo nghĩa đó, Phật giáo thời Nguyễn không chỉ là một giai đoạn chuyển tiếp giữa thời trung đại và công cuộc chấn hưng đầu thế kỷ XX, mà còn là thời kỳ tiếp tục tích lũy những sắc thái vùng miền của văn hóa Phật giáo Việt Nam. Sắc thái Phật giáo Huế, cùng với những truyền thống Phật giáo ở Bắc Bộ và Nam Bộ, trở thành một trong những thành tố quan trọng của bức

tranh đa dạng theo không gian mà Phần thứ hai của công trình sẽ tiếp tục phân tích.

2.4.5. Tiền đề cho một cuộc chấn hưng

Những hạn chế về tổ chức và học thuật của Phật giáo cuối thời Nguyễn, khi đặt trong những biến động sâu sắc của lịch sử Việt Nam từ nửa sau thế kỷ XIX đến đầu thế kỷ XX, đã làm xuất hiện nhu cầu ngày càng rõ về chấn hưng và liên kết. Cuộc xâm lược và quá trình thiết lập chế độ thuộc địa của thực dân Pháp làm thay đổi căn bản môi trường chính trị - xã hội truyền thống; cùng với đó là sự du nhập ngày càng mạnh của văn hóa và giáo dục phương Tây, sự mở rộng hoạt động của Công giáo và những chuyển biến trong đời sống tư tưởng, văn hóa. Trong bối cảnh chữ Hán từng bước mất vị thế, chữ quốc ngữ ngày càng phổ biến và nhiều thiết chế xã hội truyền thống bị biến đổi, Phật giáo đứng trước yêu cầu phải điều chỉnh phương thức tổ chức, giáo dục và truyền bá để thích ứng với những điều kiện mới.

Những biến đổi ấy không chỉ diễn ra trong phạm vi Việt Nam. Từ cuối thế kỷ XIX sang đầu thế kỷ XX, các phong trào cải cách và phục hưng Phật giáo xuất hiện tại nhiều quốc gia và khu vực châu Á, tạo nên một môi trường giao lưu tư tưởng mới. Những ảnh hưởng từ bên ngoài, khi gặp nhu cầu đổi mới đã hình thành trong nội bộ Phật giáo Việt Nam, góp phần thúc đẩy ý thức về sự cần thiết phải chỉnh đốn tăng đoàn, đổi mới giáo dục, phổ biến giáo lý và tăng cường liên kết giữa các sơn môn, địa phương. Vì vậy, phong trào chấn hưng đầu thế kỷ XX không nên chỉ được nhìn nhận như một phản ứng trước sức ép từ bên ngoài, mà còn là kết quả của những nhu cầu cải cách và tự điều chỉnh tích tụ trong chính đời sống Phật giáo.

Đáng chú ý, những yếu tố mới của xã hội thuộc địa vừa tạo ra thách thức, vừa cung cấp các phương tiện cho quá trình canh tân. Sự phổ biến của chữ quốc ngữ, sự phát triển của báo chí, kỹ thuật in ấn và những mô hình giáo dục mới mở ra các phương thức truyền

bá giáo lý và tổ chức hoạt động Phật giáo khác với trước đây. Về sau, chính những phương tiện này được các tổ chức và nhân vật của phong trào chấn hưng sử dụng để xuất bản kinh sách, tạp chí, mở trường Phật học, đào tạo tăng tài và kết nối cộng đồng Phật tử. Theo nghĩa đó, sự tiếp xúc với những yếu tố của đời sống hiện đại không chỉ đặt Phật giáo trước yêu cầu thích ứng, mà còn góp phần tạo ra những điều kiện và công cụ mới cho quá trình phục hưng.

Nhìn từ tiến trình dài hạn, những biến đổi cuối thế kỷ XIX - đầu thế kỷ XX vì thế không đơn thuần đánh dấu điểm cuối của một giai đoạn suy giảm vị thế, mà còn chuẩn bị những điều kiện cho một chu kỳ tái cấu trúc mới của Phật giáo Việt Nam. Những hạn chế về tổ chức, sự phân tán giữa các sơn môn và nhu cầu đổi mới giáo dục, hoằng pháp ngày càng làm nổi bật yêu cầu liên kết và quy tụ. Đồng thời, những biến đổi của môi trường xã hội và sự xuất hiện của các phương tiện truyền thông, giáo dục hiện đại tạo điều kiện để yêu cầu ấy được chuyển hóa thành những chương trình hành động cụ thể.

Đặt trong mô hình lưỡng diện, đây là một thời điểm chuyển tiếp quan trọng của cán cân thống nhất - đa dạng. Sự phân tán về tổ chức và tính đa dạng của các truyền thống địa phương vẫn tiếp tục tồn tại, nhưng chính trong bối cảnh đó, nhu cầu liên kết, cải cách và xác lập những nền tảng chung ngày càng trở nên rõ nét. Nói cách khác, những yếu tố hướng tâm bắt đầu được hình thành và củng cố ngay trong một cấu trúc còn phân tán. Quá trình ấy chuẩn bị cho phong trào chấn hưng Phật giáo đầu thế kỷ XX - bước chuyển quan trọng đưa Phật giáo Việt Nam từ những hình thức tổ chức mang tính sơn môn và địa phương sang các nỗ lực liên kết rộng hơn, đồng thời mở đầu cho quá trình tái cấu trúc diện mạo Phật giáo Việt Nam trong thời kỳ hiện đại.

2.5. Chấn hưng và thống nhất tổ chức (nửa đầu thế kỷ XX - 1981)

Bước sang đầu thế kỷ XX, trong bối cảnh đất nước dưới ách thực dân và xã hội Việt Nam chuyển mình mạnh mẽ dưới tác động

của hiện đại hóa, một phong trào chấn hưng Phật giáo đã bùng phát rộng khắp - một bước ngoặt có ý nghĩa quyết định đối với diện mạo Phật giáo Việt Nam hiện đại. Phong trào nảy sinh từ ý thức về tình trạng suy vi của Phật giáo và từ khát vọng canh tân, đưa đạo Phật trở lại với vai trò tích cực trong đời sống dân tộc[1]. Đây không phải một hiện tượng biệt lập của Việt Nam, mà nằm trong một làn sóng chấn hưng Phật giáo mang tính khu vực và toàn cầu thời bấy giờ.

2.5.1. Bối cảnh và động lực của phong trào chấn hưng

Phong trào chấn hưng Phật giáo Việt Nam nửa đầu thế kỷ XX nảy sinh từ sự gặp gỡ của nhiều nhân tố. Về bên trong, đó là ý thức ngày càng rõ về tình trạng suy vi của Phật giáo - sự sa sút của tăng tài, sự pha tạp của thực hành, sự phân tán của tổ chức - cùng khát vọng chấn chỉnh và đổi mới. Về bên ngoài, đó là tác động của bối cảnh thuộc địa: sự du nhập của văn hóa, khoa học phương Tây, sự cạnh tranh của các tôn giáo khác, và đặc biệt là làn sóng chấn hưng Phật giáo đang dấy lên khắp châu Á. Sự cộng hưởng của các nhân tố nội sinh và ngoại sinh này đã tạo nên một động lực mạnh mẽ cho công cuộc canh tân.

Phong trào chịu ảnh hưởng rõ rệt từ các dòng tư tưởng canh tân Phật giáo xuyên quốc gia, đặc biệt là chủ trương hiện đại hóa tăng-già và tư tưởng "nhân gian Phật giáo" của Đại sư Thái Hư ở Trung Hoa, vốn nhấn mạnh việc gắn Phật giáo với đời sống nhân sinh, cải cách tổ chức, chú trọng giáo dục và hoằng pháp bằng phương tiện hiện đại[2]. Sự tiếp nhận có chọn lọc những tư tưởng

1 Nguyễn Đại Đồng (2018), *Phật giáo Việt Nam từ khởi nguyên đến năm 1981*, Nxb Tôn giáo, Hà Nội; Thích Mật Thể (2004), *Việt Nam Phật giáo sử lược*, tái bản, Nxb. Tôn giáo, Hà Nội.

2 Elise Anne DeVido, "Buddhism for this world: The Buddhist revival in Vietnam, 1920 to 1951, and Its legacy," trong Modernity and re-enchantment: Religion in post-revolutionary Vietnam, Philip Taylor biên tập (Singapore: ISEAS Publishing, 2007), 250-296, https://doi.org/10.1355/9789812304568-010.

này cho thấy Phật giáo Việt Nam, ngay trong quá trình hiện đại hóa, vẫn vận động trong một mạng lưới giao lưu rộng lớn, tiếp nhận các nguồn mới để tự đổi mới mà không đánh mất bản sắc.

Việc đặt phong trào chấn hưng Phật giáo Việt Nam trong bối cảnh khu vực và toàn cầu giúp hiểu rõ hơn tính chất và ý nghĩa của nó. Vào nửa đầu thế kỷ XX, một làn sóng chấn hưng, canh tân Phật giáo đã diễn ra ở nhiều nước châu Á - từ Trung Hoa, Nhật Bản, đến Sri Lanka, Miến Điện, Thái Lan - như một phản ứng trước thách thức của thời hiện đại, của chủ nghĩa thực dân và của sự gặp gỡ với văn hóa, khoa học phương Tây. Sự khâm phục của giới học giả phương Tây đối với Phật giáo, cùng việc Phật học được nghiên cứu một cách hệ thống ở các đại học, đã khơi dậy niềm tự tin và tinh thần tự cường nơi các dân tộc Phật giáo châu Á. Phong trào chấn hưng Phật giáo Việt Nam, vì thế, là một bộ phận của một hiện tượng mang tầm khu vực và thời đại.

Tuy nằm trong làn sóng chung ấy, phong trào chấn hưng Phật giáo Việt Nam vẫn mang những nét đặc thù gắn với hoàn cảnh dân tộc: nó diễn ra trong bối cảnh một dân tộc bị mất độc lập, nên bên cạnh mục tiêu canh tân đạo pháp còn gắn liền với ý thức dân tộc và khát vọng phục hưng văn hóa nước nhà. Việc chấn hưng Phật giáo, đối với nhiều người, cũng là một cách gìn giữ và phát huy bản sắc văn hóa dân tộc trước nguy cơ bị đồng hóa. Sự gắn bó giữa chấn hưng Phật giáo với ý thức dân tộc này là một biểu hiện đặc sắc của cơ tầng nhập thế, và lý giải vì sao phong trào lại có sức lan tỏa và ảnh hưởng sâu rộng đến vậy trong xã hội Việt Nam đương thời.

2.5.2. Ba miền chấn hưng: hội Phật học, báo chí và trường Phật học

Phong trào kết tinh thành các hội Phật học ở cả ba miền, mỗi hội gắn với một cơ quan ngôn luận riêng. Ở Nam Kỳ - nơi phong trào khởi phát sớm nhất - Hội Nam Kỳ Nghiên cứu Phật học được thành lập năm 1931, trụ sở tại chùa Linh Sơn (Sài Gòn), với vai trò khởi xướng quan trọng của Hòa thượng Khánh Hòa, xuất bản tạp

chí *Từ Bi Âm*[1]. Tiếp đó, Hội Lưỡng Xuyên Phật học ra đời ở Trà Vinh, do các vị Khánh Hòa, Huệ Quang, Khánh Anh khởi xướng, trở thành một trung tâm đào tạo tăng tài quan trọng của Nam Bộ.[2][3][4]

Ở Trung Kỳ, Hội An Nam Phật học được thành lập năm 1932 tại Huế, với sự chứng minh của các cao tăng như Giác Tiên và vai trò nổi bật của cư sĩ Tâm Minh - Lê Đình Thám làm hội trưởng; hội xuất bản tạp chí *Viên Âm* và lập các trường Phật học để đào tạo tăng tài[5]. Ở Bắc Kỳ, Bắc Kỳ Phật giáo Tổng hội được thành lập năm 1934, với sự tham gia của các vị như Trí Hải, Tố Liên cùng các trí thức như Nguyễn Năng Quốc, Trần Trọng Kim; hội đặt trụ sở tại chùa Quán Sứ và xuất bản tạp chí *Đuốc Tuệ*. Sự ra đời gần như đồng thời của các hội ở ba miền, với những đường lối và chương trình tương tự nhau - chỉnh đốn thiền môn, đào tạo tăng tài, hoằng dương Phật pháp - cho thấy một nhu cầu chấn hưng và cố kết mang tính toàn quốc, vượt lên những khác biệt vùng miền.

Điều đáng lưu ý đối với luận đề công trình là chính cấu trúc "ba miền" của phong trào chấn hưng đã phản ánh và đồng thời tái khẳng định cả tính đa dạng vùng miền lẫn xu thế thống nhất của Phật giáo Việt Nam. Mỗi miền có hội riêng, tạp chí riêng, sắc thái riêng - đó là biểu hiện của tính đa dạng; nhưng cả ba cùng chung một mục tiêu, một tinh thần, và sớm tìm cách liên kết với nhau - đó là biểu hiện của xu thế thống nhất. Phong trào chấn hưng, vì thế, có thể được xem như một "bản diễn tập" cho sự thống nhất trong đa dạng sẽ được thể chế hóa trọn vẹn về sau.

---

1 Xem Nguyễn Lang (2000), *Việt Nam Phật giáo sử luận*, t. II, Nxb. Văn học, Hà Nội; Nguyễn Đại Đồng (2018), *Phật giáo Việt Nam từ khởi nguyên đến năm 1981*, Nxb. Tôn giáo, Hà Nội.

2 Xem Nguyễn Lang (2000), *Việt Nam Phật giáo sử luận*, t. II, Nxb. Văn học, Hà Nội; Nguyễn Đại Đồng (2018), *Phật giáo Việt Nam từ khởi nguyên đến năm 1981*, Nxb. Tôn giáo, Hà Nội.

3 Xem Nguyễn Lang (2000), *Việt Nam Phật giáo sử luận*, t. III, Nxb. Văn học, Hà Nội.

4 Xem Nguyễn Lang (2000), *Việt Nam Phật giáo sử luận*, t. III, Nxb. Văn học, Hà Nội.

5 Xem Nguyễn Lang (2000), *Việt Nam Phật giáo sử luận*, t. III, Nxb. Văn học, Hà Nội.

Mặc dù hình thành ba hội ở ba miền với những sắc thái và điều kiện riêng, phong trào chấn hưng ngay từ đầu đã mang trong mình xu hướng liên kết, hướng tới một sự thống nhất rộng lớn hơn. Các hội ở ba miền duy trì liên hệ, trao đổi kinh nghiệm, đăng tải bài vở của nhau trên các tạp chí; nhiều nhân vật hoạt động xuyên miền, góp phần kết nối các trung tâm chấn hưng. Tinh thần "Phật giáo Việt Nam" như một chỉnh thể - vượt lên những phân chia hành chính và vùng miền do bối cảnh thuộc địa áp đặt - đã được nuôi dưỡng và lan tỏa qua phong trào.

Một phương diện có ý nghĩa cách mạng của phong trào chấn hưng là sự bùng nổ của văn hóa in ấn và sự hình thành một không gian công cộng Phật giáo[1]. Trái với hình dung về một Phật giáo suy tàn, giai đoạn này chứng kiến một khối lượng kinh sách, báo chí Phật giáo được biên soạn, in ấn và lưu hành lớn chưa từng có. Hệ thống tạp chí như *Từ Bi Âm*, *Viên Âm*, *Đuốc Tuệ* cùng nhiều sách giáo khoa Phật học, các bài giảng, các cuộc tranh luận trên báo chí đã tạo nên một không gian đối thoại công cộng sôi động, nơi giáo lý Phật giáo được trình bày lại bằng quốc ngữ và bằng ngôn ngữ hiện đại, đến với đông đảo công chúng.

Song song với báo chí là sự ra đời của hệ thống trường Phật học - các Phật học đường, Phật học viện - nhằm đào tạo một thế hệ tăng tài mới có học vấn, vừa tinh thông Phật pháp vừa am hiểu kiến thức hiện đại. Chính từ các trường Phật học này đã trưởng thành một thế hệ tăng sĩ và cư sĩ ưu tú, những người sẽ giữ vai trò lãnh đạo Phật giáo Việt Nam trong các thập niên tiếp theo. Việc sử dụng quốc ngữ, báo chí và trường lớp hiện đại đánh dấu một bước chuyển quan trọng về phương tiện và phương thức hoằng pháp - một sự hiện đại hóa của lớp biểu đạt mà vẫn phục vụ cho việc truyền bá những giá trị cốt lõi.

---

1 Shawn Frederick McHale, Print and Power: Confucianism, communism, and Buddhism in the making of modern Vietnam (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2004), https://www.jstor.org/stable/j.ctvsrgxd.

2.5.3. Khuynh hướng tư tưởng, giới cư sĩ và di sản kép của phong trào

Phong trào chấn hưng cũng làm bộc lộ và nuôi dưỡng nhiều khuynh hướng tư tưởng đa dạng, từ ôn hòa đến cấp tiến, tạo nên những cuộc tranh luận sôi nổi về con đường của Phật giáo trong thời đại mới. Tiêu biểu cho khuynh hướng canh tân mạnh mẽ là nhà sư Thiện Chiếu, người chủ trương cải cách triệt để, gắn Phật học với khoa học và thực tiễn xã hội, phê phán những thực hành mê tín và đề cao tinh thần nhập thế tích cực. Bên cạnh đó là những khuynh hướng chú trọng việc bảo tồn và chỉnh đốn truyền thống. Sự cùng tồn tại của nhiều khuynh hướng cho thấy bản thân phong trào chấn hưng cũng là một trường đa dạng về tư tưởng, nơi diễn ra sự thương lượng năng động giữa truyền thống và hiện đại[1].

Một nét mới đặc sắc của phong trào là vai trò nổi bật của giới cư sĩ trí thức. Những cư sĩ như Tâm Minh - Lê Đình Thám không chỉ tham gia tổ chức, biên soạn, giảng dạy mà còn góp phần định hình đường lối của phong trào; việc một cư sĩ làm hội trưởng một hội Phật học lớn là điều mới mẻ, phản ánh tinh thần dân chủ hóa và hiện đại hóa của Phật giáo. Phong trào cũng quan tâm đến việc tổ chức thanh thiếu niên Phật tử, đặt nền cho các tổ chức cư sĩ trẻ về sau. Sự tham gia tích cực của giới cư sĩ và thanh niên cho thấy phong trào chấn hưng đã mở rộng cơ sở xã hội của Phật giáo, đưa Phật giáo gắn bó hơn với các tầng lớp mới của xã hội hiện đại.

Đối với luận đề của công trình, phong trào chấn hưng để lại một di sản kép có ý nghĩa đặc biệt. Một mặt, nó hồi sinh và hiện đại hóa tinh thần nhập thế: tư tưởng "nhân gian Phật giáo", việc gắn Phật giáo với giáo dục, từ thiện, với ý thức dân tộc và canh tân xã hội đã làm sống dậy cơ tầng nhập thế ở một hình thức hiện đại,

1 Về Thiện Chiếu và khuynh hướng canh tân, xem Nguyễn Lang (2000), *Việt Nam Phật giáo sử luận*, t. III, Nxb. Văn học, Hà Nội; Elise Anne DeVido, "Buddhism for this world: The Buddhist revival in Vietnam, 1920 to 1951, and Its Legacy," trong *Modernity and re-enchantment: Religion in Post-revolutionary Vietnam*, Philip Taylor biên tập (Singapore: ISEAS Publishing, 2007), 250-296, https://doi.org/10.1355/9789812304568-010.

phù hợp với thời đại. Phật giáo không còn bị xem như một tôn giáo xuất thế, thụ động, mà tái khẳng định vai trò tích cực của mình trong đời sống dân tộc.

Mặt khác, và quan trọng không kém, phong trào đã khai sinh hàng loạt thiết chế hiện đại - các hội đoàn, trường Phật học, báo chí, cơ sở xuất bản - tạo nền tảng tổ chức cho những bước quy tụ về sau. Chính từ nền tảng tổ chức và tinh thần ấy, qua nhiều bước vận động trong thế kỷ XX, mới có thể hình thành một Giáo hội thống nhất trên phạm vi cả nước. Như vậy, phong trào chấn hưng là mắt xích bản lề nối liền Phật giáo truyền thống với Phật giáo hiện đại: nó vừa làm sống lại các cơ tầng sâu (giáo lý, nhập thế), vừa khởi động tiến trình kiến tạo cơ tầng thống nhất về tổ chức - tiến trình mà đỉnh cao là sự kiện năm 1981. Có thể nói, không có cuộc chấn hưng nửa đầu thế kỷ XX thì khó có được sự thống nhất Phật giáo ở cuối thế kỷ.

Một trong những thành quả lâu dài và quan trọng nhất của phong trào chấn hưng là việc đào tạo nên một thế hệ tăng tài và cư sĩ mới. Các Phật học đường, Phật học viện do các hội Phật học lập ra đã hun đúc một lớp tăng sĩ trẻ vừa thâm hiểu Phật pháp, vừa được trang bị kiến thức hiện đại, có ý thức về sứ mệnh chấn hưng đạo pháp và phụng sự dân tộc. Chính thế hệ này, trưởng thành từ phong trào chấn hưng, đã trở thành lực lượng nòng cốt lãnh đạo Phật giáo Việt Nam trong các thập niên giữa và cuối thế kỷ XX.

Sự tiếp nối này có ý nghĩa quyết định đối với tiến trình thống nhất. Những con người được đào tạo và hun đúc trong tinh thần chấn hưng - với ý thức về sự cần thiết phải đoàn kết, cố kết để chấn hưng đạo pháp - chính là những người về sau tham gia vào các nỗ lực quy tụ Phật giáo, từ Tổng hội Phật giáo Việt Nam (1951) đến Giáo hội Phật giáo Việt Nam Thống nhất (1964) và cuối cùng là Giáo hội Phật giáo Việt Nam (1981). Có thể nói, hạt giống của sự thống nhất đã được gieo từ phong trào chấn hưng, không chỉ qua các thiết chế mà còn qua con người - qua một thế hệ mang trong mình lý tưởng về một nền Phật giáo Việt Nam thống nhất, hiện đại và nhập thế.

Như vậy, phong trào chấn hưng không phải một hiện tượng khép kín của nửa đầu thế kỷ XX, mà là khởi điểm của một mạch vận động liên tục kéo dài đến tận sự kiện năm 1981 và xa hơn. Đây chính là vị trí bản lề của phong trào chấn hưng trong toàn bộ tiến trình lịch sử văn hóa Phật giáo Việt Nam.

2.5.4. Các nỗ lực quy tụ và sự đa dạng tổ chức trước năm 1981

Trên đà của phong trào chấn hưng, Phật giáo Việt Nam thế kỷ XX bước vào một tiến trình vận động thống nhất kéo dài, đầy thăng trầm nhưng nhất quán về xu hướng. Nỗ lực quy tụ ở quy mô toàn quốc đầu tiên là sự thành lập Tổng hội Phật giáo Việt Nam vào năm 1951 tại chùa Từ Đàm (Huế), tập hợp đại diện các tập đoàn Phật giáo của cả ba miền dưới sự lãnh đạo của Hòa thượng Thích Tịnh Khiết. Dù bộ máy điều hành còn lỏng lẻo và hoạt động chưa thật mạnh, sự ra đời của Tổng hội đánh dấu lần đầu tiên ý tưởng về một tổ chức Phật giáo chung cho cả nước được hiện thực hóa - một bước tiến quan trọng của cơ tầng thống nhất về tổ chức, đặt nền cho những nỗ lực tiếp theo[1].

Trong những thập niên giữa thế kỷ, gắn với bối cảnh chính trị phức tạp của đất nước, Phật giáo Việt Nam trải qua nhiều biến động. Ở miền Bắc, Hội Phật giáo Thống nhất Việt Nam được thành lập năm 1958, quy tụ tăng ni, cư sĩ miền Bắc Ở miền Nam, sau cuộc đấu tranh của Phật giáo năm 1963, các tổ chức, tông phái Phật giáo thuộc cả Bắc tông và Nam tông đã cùng nhau vận động và thành lập Giáo hội Phật giáo Việt Nam Thống nhất vào đầu năm 1964, nhằm quy tụ các hội đoàn về một mối. Đây là một nỗ lực cố kết quan trọng, thể hiện khát vọng thống nhất bền bỉ của Phật giáo Việt Nam ngay cả trong những hoàn cảnh đầy khó khăn, thử thách. Mỗi bước vận động như vậy lại tích lũy thêm kinh nghiệm và củng cố thêm ý thức về sự cần thiết của một mái nhà chung[2].

---

1 Xem Nguyễn Đại Đồng (2018), *Phật giáo Việt Nam từ khởi nguyên đến năm 1981*, Nxb. Tôn giáo, Hà Nội.

2 Xem Nguyễn Đại Đồng (2018), *Phật giáo Việt Nam từ khởi nguyên đến năm 1981*, Nxb. Tôn giáo, Hà Nội.

Cần lưu ý rằng tiến trình vận động thống nhất giữa thế kỷ XX diễn ra trong một bối cảnh lịch sử - chính trị hết sức phức tạp, với những chia cắt và biến động của đất nước. Phật giáo Việt Nam trong giai đoạn này tồn tại dưới nhiều hình thức tổ chức khác nhau ở các vùng miền và dưới các chính thể khác nhau, mỗi tổ chức có hoàn cảnh và đặc thù riêng. Việc nhiều nỗ lực quy tụ được tiến hành - dù chưa đạt tới sự thống nhất trọn vẹn - cho thấy khát vọng thống nhất là một mạch ngầm bền bỉ, vượt lên trên những hoàn cảnh ngăn cách, luôn tìm cách hiện thực hóa mỗi khi điều kiện cho phép.

Nhìn từ mô hình lưỡng diện, cả giai đoạn từ 1945 đến trước 1981 có thể được đọc như một thời kỳ mà cơ tầng thống nhất về tổ chức đang trong quá trình kiến tạo đầy gian nan: nhiều bước tiến, nhiều thử nghiệm, nhiều khó khăn, nhưng nhất quán về xu hướng. Đây là giai đoạn "thai nghén" của sự thống nhất toàn diện, nơi những kinh nghiệm và bài học được tích lũy, những con người và thiết chế được chuẩn bị, để đến khi điều kiện lịch sử chín muồi sau năm 1975, một sự quy tụ trọn vẹn mới có thể trở thành hiện thực.

Đến trước năm 1981, bức tranh Phật giáo Việt Nam cho thấy hiện diện một sự đa dạng phong phú về tổ chức và hệ phái là sự kết tinh của cả một quá trình lịch sử lâu dài. Bên cạnh dòng Phật giáo Bắc tông của người Việt với các tổ chức khác nhau ở hai miền, còn có Phật giáo Nam tông của người Khmer ở Tây Nam Bộ với truyền thống Theravāda đặc thù; Phật giáo Nam tông của người Kinh; hệ phái Khất sĩ do Tổ sư Minh Đăng Quang khởi lập ở Nam Bộ năm 1944, chủ trương "nối truyền Thích Ca chính pháp" và kết hợp tinh thần của cả hai truyền thống Bắc tông và Nam tông; cùng nhiều tổ chức, hội đoàn Phật giáo khác[1].

1 Về Thiện Chiếu và khuynh hướng canh tân, xem Nguyễn Lang (2000), *Việt Nam Phật giáo sử luận*, t. III, Nxb. Văn học, Hà Nội; Elise Anne DeVido, "Buddhism for this world: The Buddhist revival in Vietnam, 1920 to 1951, and Its Legacy," trong Modernity and re-enchantment: Religion in Post-revolutionary Vietnam, Philip Taylor biên tập (Singapore: ISEAS Publishing, 2007), 250-296, https://doi.org/10.1355/9789812304568-010.

Sự đa dạng này hội đủ cả ba hệ phái lớn của Phật giáo Việt Nam (Bắc tông, Nam tông và Khất sĩ) cùng sự đa dạng về tộc người (Việt, Khmer, Hoa) và về tổ chức. Đó là một bức tranh phong phú, phản ánh chiều sâu lịch sử và sự bao dung của văn hóa Phật giáo Việt Nam; nhưng đồng thời cũng là một bức tranh phân tán, với các tổ chức hoạt động độc lập, thiếu một sự điều phối chung. Chính sự phân tán này, trong bối cảnh đất nước đã thống nhất sau năm 1975, đặt ra yêu cầu cấp thiết và tạo điều kiện thuận lợi cho một sự quy tụ toàn diện.

2.5.5. Sự thành lập Giáo hội năm 1981 và nguyên tắc thống nhất trong Hiến chương

Sau khi đất nước thống nhất năm 1975, điều kiện lịch sử cho một sự quy tụ toàn diện của Phật giáo cả nước đã chín muồi. Năm 1980, Ban Vận động thống nhất Phật giáo Việt Nam ra đời, do Hòa thượng Thích Trí Thủ làm trưởng ban, tập hợp đại diện của chín tổ chức, hệ phái Phật giáo trong cả nước. Sau một quá trình vận động, đến tháng 11 năm 1981, Đại hội đại biểu thống nhất Phật giáo được tổ chức tại chùa Quán Sứ (Hà Nội), với sự tham dự của 168 đại biểu giáo phẩm, tăng ni, cư sĩ đại diện cho chín tổ chức, hệ phái, chính thức thành lập Giáo hội Phật giáo Việt Nam vào ngày 7 tháng 11 năm 1981[1].

Chín tổ chức, hệ phái hợp nhất trong Giáo hội Phật giáo Việt Nam bao gồm: Hội Phật giáo Thống nhất Việt Nam (ở miền Bắc); Giáo hội Phật giáo Việt Nam Thống nhất; Ban Liên lạc Phật giáo yêu nước Thành phố Hồ Chí Minh; Giáo hội Phật giáo Cổ truyền Việt Nam; Giáo hội Tăng già Nguyên thủy Việt Nam; Hội Đoàn kết sư sãi yêu nước Tây Nam Bộ (Phật giáo Nam tông Khmer); Giáo hội Tăng già Khất sĩ Việt Nam; Thiên Thai giáo quán tông; và Hội

1 Hiến chương Giáo hội Phật giáo Việt Nam (thông qua tại Đại hội đại biểu thống nhất Phật giáo, chùa Quán Sứ, Hà Nội, ngày 7 tháng 11 năm 1981; bản hiện hành là bản sửa đổi lần thứ VII, được Đại hội đại biểu Phật giáo toàn quốc lần thứ IX thông qua ngày 29/11/2022, Ban Tôn giáo Chính phủ phê chuẩn tại văn bản số 2114/TGCP-PG ngày 23/12/2022 và ban hành theo Quyết định số 600/QĐ-HĐTS ngày 26/12/2022; gồm 14 chương, 87 điều). Toàn văn: https://vbgh.vn/laws/detail/hien-chuong-giao-hoi-phat-giao-viet-nam-250/.

Phật học Nam Việt. Lần đầu tiên trong lịch sử hơn hai nghìn năm của Phật giáo Việt Nam, toàn bộ các tổ chức, hệ phái - Bắc tông, Nam tông, Khất sĩ, Phật giáo Nam tông Khmer - trên khắp cả nước được quy tụ trong một tổ chức chung duy nhất. Đại hội đã suy tôn Đại lão Hòa thượng Thích Đức Nhuận làm Đệ nhất Pháp chủ và thông qua Hiến chương của Giáo hội.

Điều có ý nghĩa đặc biệt đối với luận đề của công trình là chính nguyên tắc thống nhất được ghi minh nhiên trong Hiến chương Giáo hội. Theo đó, sự thống nhất Phật giáo Việt Nam được xây dựng trên nguyên tắc thống nhất ý chí và hành động, thống nhất lãnh đạo và tổ chức, nhưng đồng thời vẫn tôn trọng và duy trì các truyền thống hệ phái cũng như các pháp môn và phương tiện tu hành đúng chính pháp. Đây chính là công thức "thống nhất trong đa dạng" được thể chế hóa một cách rõ ràng và có ý thức: thống nhất về tổ chức và định hướng chung, nhưng bảo lưu trọn vẹn sự đa dạng về hệ phái và pháp môn[1].

Sự kiện này có một ý nghĩa lý thuyết then chốt: nó cho thấy mô hình lưỡng diện mà công trình đề xuất không phải là một khung phân tích áp đặt từ bên ngoài, mà phản ánh đúng nguyên tắc tự thân mà Phật giáo Việt Nam đã lựa chọn cho sự thống nhất của mình. Nói cách khác, "thống nhất trong đa dạng" không chỉ là một mô tả của nhà nghiên cứu, mà là một nguyên lý được chính chủ thể - Giáo hội Phật giáo Việt Nam - ý thức và cam kết thực hiện. Phương châm hoạt động "Đạo pháp - Dân tộc - Chủ nghĩa xã hội" lại một lần nữa khẳng định sự gắn bó giữa cơ tầng nhập thế (đồng hành cùng dân tộc) với cơ tầng tổ chức, tiếp nối truyền thống nhập thế xuyên suốt lịch sử Phật giáo Việt Nam.

2.5.6. Đỉnh cao của cơ tầng tổ chức: cơ cấu và sự phát triển sau năm 1981

Sự kiện năm 1981 là đỉnh cao của cơ tầng thống nhất về tổ chức - cơ tầng hiển ngôn và mang tính kiến tạo nhất trong bốn

1 *Hiến chương Giáo hội Phật giáo Việt Nam* (sửa đổi lần thứ VII, năm 2022), https://vbgh.vn/laws/detail/hien-chuong-giao-hoi-phat-giao-viet-nam-250/.

cơ tầng. Nhìn trong lược đồ động xuyên suốt chương này, đó là điểm hội tụ của một chu kỳ vận động dài: từ sự phân tán thời Hậu Lê - Nguyễn, qua sự khơi dậy nhu cầu cố kết của phong trào chấn hưng, đến các nỗ lực quy tụ kế tiếp nhau trong thế kỷ XX. Sự thống nhất năm 1981, vì thế, vừa là một thành quả lịch sử được kiến tạo có ý thức trong những điều kiện cụ thể, vừa là sự nối tiếp ở tầm vóc hiện đại của tinh thần quy tụ từng kết tinh nơi Thiền phái Trúc Lâm thời Trần[1].

Từ nền tảng tổ chức thống nhất này, Giáo hội Phật giáo Việt Nam đã không ngừng phát triển trong các thập niên tiếp theo, với hệ thống thiết chế trải rộng khắp cả nước, quy tụ hàng vạn tăng ni và hàng vạn cơ sở tự viện thuộc mọi hệ phái. Diện mạo, cơ cấu và hoạt động đương đại của Giáo hội, cùng những số liệu cụ thể về sự phát triển ấy, sẽ được phân tích chi tiết ở Chương 10. Điều cần nhấn mạnh ở đây là, với sự kiện năm 1981, cả bốn cơ tầng thống nhất - giáo lý, nhập thế, dung hợp và tổ chức - lần đầu tiên cùng hiện diện và vận hành đầy đủ trong một khuôn khổ thể chế thống nhất, trong khi bốn lớp đa dạng vẫn được bảo lưu trọn vẹn. Đây chính là sự hiện thực hóa đầy đủ nhất, ở tầm vóc hiện đại, của mô hình thống nhất trong đa dạng.

Có một sự song hành đáng chú ý giữa thống nhất Phật giáo và thống nhất dân tộc: sự kiện năm 1981 diễn ra trong bối cảnh đất nước vừa được thống nhất về mặt lãnh thổ và nhà nước. Sự song hành này không phải ngẫu nhiên, mà phản ánh mối quan hệ gắn bó sâu xa giữa Phật giáo với vận mệnh dân tộc - cơ tầng nhập thế xuyên suốt lịch sử. Cũng như dân tộc Việt Nam trải qua những thời kỳ phân ly rồi quy về thống nhất, Phật giáo Việt Nam cũng trải qua những giai đoạn phân tán rồi cố kết; và những thời điểm quy tụ lớn của Phật giáo thường gắn với những bước ngoặt của lịch sử dân tộc. Điều này một lần nữa khẳng định rằng văn hóa Phật giáo

1 Số liệu thống kê tăng ni, tự viện đương đại được phân tích chi tiết ở Chương 10, trên cơ sở các báo cáo của Giáo hội Phật giáo Việt Nam; xem https://vbgh.vn.

Việt Nam là một bộ phận hữu cơ của văn hóa dân tộc, chia sẻ cùng một nhịp vận động lịch sử.

Về cơ cấu, Giáo hội Phật giáo Việt Nam được tổ chức theo mô hình lưỡng viện ở cấp trung ương: Hội đồng Chứng minh gồm các bậc giáo phẩm cao niên, giữ vai trò chứng minh tối cao về mặt đạo pháp, đứng đầu là Đức Pháp chủ; và Hội đồng Trị sự - cơ quan điều hành các hoạt động Phật sự, đứng đầu là Chủ tịch Hội đồng Trị sự. Hệ thống tổ chức được triển khai từ trung ương xuống Ban Trị sự cấp tỉnh, thành phố (trước đây còn có Ban Trị sự cấp huyện; cấp này không còn duy trì kể từ khi chính quyền địa phương hai cấp vận hành từ ngày 1/7/2025),cùng nhiều ban, viện chuyên môn phụ trách các lĩnh vực như hoằng pháp, giáo dục, văn hóa, nghi lễ, từ thiện xã hội, hướng dẫn Phật tử. Mô hình này vừa bảo đảm sự thống nhất trong lãnh đạo, điều hành, vừa tạo khuôn khổ cho hoạt động đa dạng của các hệ phái, vùng miền.

Một điểm đáng chú ý là cơ cấu tổ chức của Giáo hội được thiết kế để bảo lưu tính đa dạng của các hệ phái. Các hệ phái Nam tông Khmer, Nam tông Kinh, Khất sĩ đều có vị trí trong cơ cấu chung và được duy trì những đặc thù về giới luật, nghi lễ, sinh hoạt. Đây chính là sự thể hiện về mặt thiết chế của nguyên tắc "thống nhất trong đa dạng": một bộ máy thống nhất nhưng có không gian cho sự khác biệt, một mái nhà chung nhưng vẫn giữ được bản sắc riêng của từng thành viên.

Trải qua các thập niên kể từ năm 1981, Giáo hội Phật giáo Việt Nam đã phát triển mạnh mẽ về mọi mặt: số lượng tăng ni, tự viện không ngừng tăng; hệ thống giáo dục Phật giáo từ sơ cấp đến học viện được kiện toàn; hoạt động hoằng pháp, văn hóa, từ thiện xã hội mở rộng; và vị thế quốc tế được nâng cao, tiêu biểu là việc nhiều lần đăng cai tổ chức Đại lễ Vesak Liên hợp quốc. Những thành tựu và cả những vấn đề đặt ra trong giai đoạn đương đại - từ công tác bảo tồn di sản, quản trị bản sắc đến những thách thức của thời đại số - sẽ được phân tích chuyên sâu ở các phần sau của công trình, đặc biệt là ở Phần thứ tư. Ở đây, điều cần khẳng định

là sự kiện năm 1981 đã mở ra một chương mới, trong đó văn hóa Phật giáo Việt Nam lần đầu tiên vận hành trong một khuôn khổ thể chế thống nhất trên phạm vi toàn quốc, đồng thời vẫn giữ trọn sự phong phú đa dạng vốn là sức sống của mình.

* *
*

Tiến trình lịch sử được dựng lại trong chương này cho thấy văn hóa Phật giáo Việt Nam đã hình thành và định hình qua một quá trình lâu dài, liên tục mà đầy biến động, trải từ buổi đầu du nhập ở Luy Lâu cho đến sự thống nhất tổ chức năm 1981. Đọc toàn bộ tiến trình ấy qua lăng kính biện chứng thống nhất - đa dạng, có thể rút ra một số nhận định khái quát quan trọng.

Thứ nhất, tính đa dạng của văn hóa Phật giáo Việt Nam được tích lũy dần qua các thời kỳ, như những lớp trầm tích chồng lên nhau. Mỗi giai đoạn lịch sử lại bồi đắp thêm những sắc thái mới: buổi đầu là sự dung hợp với tín ngưỡng bản địa (Tứ Pháp); thời Bắc thuộc và Lý là sự xuất hiện các dòng thiền (Tỳ-ni-đa-lưu-chi, Vô Ngôn Thông, Thảo Đường); thời Trần là Thiền phái Trúc Lâm, một dòng thiền của người Việt; thời Hậu Lê - Nguyễn là sự dân gian hóa và địa phương hóa sâu rộng; thời Trịnh - Nguyễn là sự du nhập các phái Lâm Tế, Tào Động và sự mở rộng về phương Nam với sự gặp gỡ các truyền thống tộc người; thời cận - hiện đại là sự ra đời của hệ phái Khất sĩ và các khuynh hướng canh tân. Tính đa dạng hiện nay của Phật giáo Việt Nam, vì thế, là kết tinh của cả một lịch sử bồi đắp.

Thứ hai, tính thống nhất không phải là một trạng thái có sẵn, mà là một thành quả được kiến tạo ở những thời điểm lịch sử nhất định, thường thông qua những nỗ lực quy tụ có ý thức. Hai đỉnh cao của sự thống nhất - Thiền phái Trúc Lâm thời Trần và Giáo hội Phật giáo Việt Nam năm 1981 - đều là những sự kiện kiến tạo, quy các dòng phái, tổ chức đa dạng về một mối, trong những bối cảnh lịch sử đặc thù (hào khí chống ngoại xâm thời Trần; điều kiện đất

nước thống nhất thời hiện đại). Điều đáng chú ý là cả hai lần, sự thống nhất đều không xóa bỏ mà bao dung tính đa dạng - đúng theo nguyên tắc được Hiến chương năm 1981 minh nhiên ghi nhận.

Thứ ba, lược đồ lịch sử xác nhận tính động của cán cân thống nhất - đa dạng mà Chương 1 đã nêu: có những thời kỳ xu thế quy tụ trội lên (Lý - Trần, hiện đại), lại có những thời kỳ sức ly tâm và dân gian hóa trội lên (Hậu Lê - Nguyễn); và ngay cả khi cơ tầng tổ chức suy yếu, các cơ tầng sâu hơn - giáo lý, nhập thế, dung hợp - vẫn duy trì sự cố kết ở tầng nền. Như vậy, toàn bộ lịch sử Phật giáo Việt Nam có thể được đọc như sự vận động không ngừng của quan hệ biện chứng giữa thống nhất và đa dạng, trong đó hai mặt luôn cùng hiện diện và chế ước lẫn nhau.

Thứ tư, xuyên suốt mọi thăng trầm, có thể nhận ra một số "hằng số" làm nên căn tính bền vững của văn hóa Phật giáo Việt Nam. Trước hết là bản địa hóa: từ hệ Tứ Pháp buổi đầu, qua Trúc Lâm thời Trần, đến dòng Liễu Quán thời Trịnh - Nguyễn, cơ chế tiếp nhận và Việt hóa các yếu tố ngoại nhập lặp đi lặp lại như một quy luật. Tiếp đến là tinh thần nhập thế: từ các thiền sư dựng nước thời Đinh - Lê - Lý, qua tinh thần "cư trần lạc đạo" thời Trần, đến phong trào chấn hưng và phương châm "đạo pháp - dân tộc" hiện đại, sự gắn bó giữa đạo Phật với vận mệnh dân tộc là một sợi chỉ đỏ không đứt đoạn. Cuối cùng là tinh thần khoan dung, dung hợp: thái độ "tam giáo đồng nguyên", sự đan dệt Phật - Mẫu, sự cộng tồn của nhiều hệ phái, tộc người - tất cả thể hiện một năng lực bao dung đặc trưng. Ba hằng số này chính là những cơ tầng thống nhất sâu nhất, vận hành bền bỉ qua mọi thời kỳ.

Thứ năm, lịch sử cho thấy một mẫu hình lặp lại trong cách tính thống nhất được hiện thực hóa: những đỉnh cao của sự quy tụ thường xuất hiện ở những thời điểm dân tộc đối diện thử thách lớn hoặc bước vào vận hội mới, và thường được hiện thực hóa qua những nỗ lực kiến tạo có ý thức của những con người cụ thể. Trúc Lâm ra đời trong hào khí chống Nguyên - Mông, qua công

của Trần Nhân Tông và tam tổ; Giáo hội Phật giáo Việt Nam ra đời sau khi đất nước thống nhất, qua công của Ban Vận động và chư vị giáo phẩm. Mẫu hình này xác nhận luận điểm ở Chương 1 rằng tính thống nhất, đặc biệt ở cơ tầng tổ chức, không phải trạng thái tự nhiên có sẵn, mà là thành quả được kiến tạo - và do đó cũng cần được gìn giữ, vun đắp một cách có ý thức.

Từ những nhận định trên, có thể thấy đóng góp về mặt phương pháp của chương này: tiến trình lịch sử đã kiểm nghiệm và xác nhận tính hữu hiệu của mô hình lưỡng diện qua chiều lịch đại. Ở mỗi thời kỳ, bốn lớp đa dạng (tông phái, vùng miền, tộc người, biểu đạt) đều nhận diện được rõ ràng và không ngừng được bồi đắp; bốn cơ tầng thống nhất (giáo lý, nhập thế, dung hợp, tổ chức) đều vận hành như những lực cố kết, dù với cường độ khác nhau tùy thời. Cán cân giữa hai bình diện dịch chuyển theo lịch sử, nhưng quan hệ biện chứng giữa chúng thì thường hằng. Như vậy, mô hình không chỉ là một khung mô tả tĩnh, mà đã chứng tỏ khả năng nắm bắt cả sự vận động lịch sử của đối tượng.

Cuối cùng, tiến trình lịch sử để lại một bài học có ý nghĩa đối với hiện tại. Sự bền vững của văn hóa Phật giáo Việt Nam qua hai nghìn năm không đến từ sự đồng nhất, cứng nhắc, mà chính từ khả năng dung hòa thống nhất với đa dạng: đủ cố kết để giữ được bản sắc và sức mạnh chung, đủ bao dung để bảo lưu sự phong phú của các truyền thống. Đây là một di sản và cũng là một nguyên tắc cho công cuộc bảo tồn, phát huy văn hóa Phật giáo trong bối cảnh đương đại - một nguyên tắc mà các phần sau của công trình, đặc biệt khi bàn về quản trị bản sắc và những thách thức của thời đại mới, sẽ tiếp tục triển khai.

Nền tảng lịch sử được dựng ở chương này sẽ là cơ sở cho các phần tiếp theo của công trình.

PHẦN 2
BỐN LỚP ĐA DẠNG CỦA VĂN HÓA PHẬT GIÁO VIỆT NAM

Chương 3
ĐA DẠNG TÔNG PHÁI, HỆ PHÁI VÀ PHÁP MÔN

Mở đầu Phần 2 của công trình, Chương 3 đi vào phân tích lớp đa dạng thứ nhất - và cũng là lớp cốt lõi nhất - trong mô hình lưỡng diện: sự đa dạng về tông phái, hệ phái và pháp môn. Nếu Chương 2 dựng lại tiến trình lịch sử (chiều lịch đại) của sự hình thành các dòng phái, thì Chương 3 tiếp cận chúng theo chiều đồng đại và phân tích: không kể lại trình tự xuất hiện, mà khảo sát nội hàm giáo lý, đường lối tu tập, đặc điểm và mối quan hệ giữa các dòng phái với nhau, nhằm làm rõ cấu trúc của tính đa dạng và cơ chế cố kết bên dưới nó.

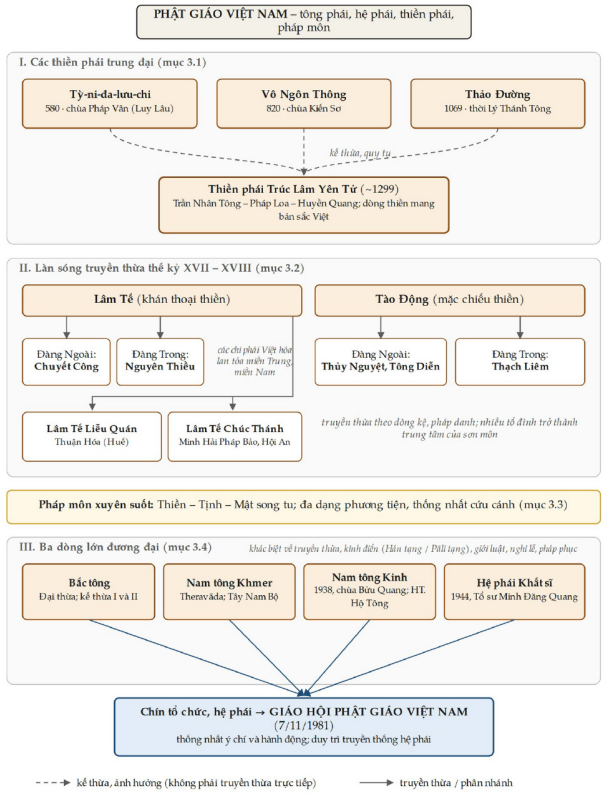
Trước hết, cần minh định một số khái niệm công cụ. "Tông phái" (hay "tông") chỉ những truyền thống Phật giáo lớn phân biệt nhau về hệ thống giáo lý và truyền thừa, như Thiền tông, Tịnh độ tông, Mật tông trong Phật giáo Đại thừa, hay sự phân biệt giữa Bắc tông (Đại thừa) và Nam tông (Theravāda). "Hệ phái" chỉ những nhánh, những tổ chức Phật giáo có đường lối, truyền thống riêng - như hệ phái Khất sĩ, Hệ phái Nam tông Khmer, Hệ phái Nam tông Kinh. "Thiền phái" chỉ các dòng truyền thừa cụ thể trong Thiền tông, như Tỳ-ni-đa-lưu-chi, Vô Ngôn Thông, Lâm Tế, Tào Động. Còn "pháp môn" chỉ các phương pháp, con đường tu tập - như pháp môn Thiền (tham thiền), pháp môn Tịnh độ (niệm Phật), pháp môn Mật (trì chú)[1]. Bốn cấp độ này không tách rời mà đan dệt: một hành giả có thể thuộc một hệ phái, theo một thiền phái, đồng thời hành trì nhiều pháp môn.

Luận điểm chủ đạo của chương là: sự đa dạng về tông phái, hệ phái và pháp môn của Phật giáo Việt Nam, dù hết sức phong

---

1 Xem Nguyễn Tài Thư (chủ biên) (1988), *Lịch sử Phật giáo Việt Nam*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội; Nguyễn Duy Hinh (1999), *Tư tưởng Phật giáo Việt Nam*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội.

phú, chưa bao giờ dẫn tới phân liệt hay xung đột giáo phái gay gắt, mà luôn vận hành theo logic "thống nhất trong đa dạng". Điều này được lý giải bởi cơ tầng giáo lý chung (cùng quy y Tam bảo, cùng hướng tới giải thoát) và bởi nguyên lý nội giáo về phương tiện thiện xảo (các pháp môn là những con đường khác nhau dẫn về một đích). Chương sẽ lần lượt khảo sát: các thiền phái trung đại (3.1); làn sóng truyền thừa Lâm Tế và Tào Động thế kỷ XVII-XVIII (3.2); truyền thống Thiền - Tịnh - Mật song tu (3.3); và ba dòng lớn đương đại là Bắc tông, Nam tông, Khất sĩ (3.4). Quan hệ phả hệ giữa các dòng phái ấy được khái quát ở Sơ đồ 3.1.



Sơ đồ 3.1. Phả hệ truyền thừa các thiền phái, tông phái, hệ phái Phật giáo Việt Nam

Nguồn: Tác giả tổng hợp.

Lớp đa dạng tông phái - hệ phái - pháp môn được khảo sát trước tiên vì nó giữ vị trí nền tảng trong cấu trúc đa dạng của Phật giáo Việt Nam. Đây là lớp đa dạng mang tính "nội tại" nhất, liên quan trực tiếp đến cốt lõi của một tôn giáo: giáo lý, đường lối giải thoát và phương pháp tu tập. Ba lớp đa dạng còn lại - vùng miền, tộc người và biểu đạt - ở một mức độ nhất định đều là những biểu hiện hoặc hệ quả của lớp này khi nó triển khai trong những không gian, cộng đồng và hình thức khác nhau. Hiểu được cách Phật giáo Việt Nam xử lý sự đa dạng ngay ở tầng cốt lõi về giáo lý và pháp môn, vì thế, là chìa khóa để hiểu toàn bộ mô hình thống nhất trong đa dạng.

Cần nói rõ về phương pháp tiếp cận của chương. Vì nhiều dòng phái đã được nhắc đến trong tiến trình lịch sử ở Chương 2, nên ở đây chúng tôi chủ ý tránh lặp lại tự sự lịch đại, mà tập trung vào ba thao tác phân tích: thứ nhất, làm rõ đặc trưng giáo lý - tu tập của từng dòng phái, pháp môn (chúng khác nhau ở điểm gì); thứ hai, đối sánh các dòng phái, pháp môn với nhau để làm nổi bật cấu trúc của tính đa dạng; thứ ba, chỉ ra những cơ chế cố kết khiến cho tính đa dạng ấy không dẫn tới phân liệt. Cách tiếp cận này cho phép chương vừa mô tả sự phong phú, vừa lý giải sự thống nhất - tức triển khai trọn vẹn mô hình lưỡng diện trên lớp đa dạng thứ nhất.

3.1. Các thiền phái trung đại

Trong suốt thời kỳ trung đại, Thiền tông là dòng chủ lưu của Phật giáo Việt Nam, và sự phân hóa thành nhiều thiền phái là biểu hiện sớm nhất của tính đa dạng tông phái. Bốn thiền phái lớn lần lượt xuất hiện gồm Tỳ-ni-đa-lưu-chi, Vô Ngôn Thông, Thảo Đường và Trúc Lâm, mỗi phái mang một cội nguồn, một sắc thái và một đường lối riêng[1]. Ở đây, thay vì kể lại lịch sử hình thành (đã trình

1 Cuong Tu Nguyen, *Zen in Medieval Vietnam: A study and translation of the Thiền Uyển Tập Anh* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1997), https://doi.org/10.1515/9780824841447.

bày ở Chương 2), chúng tôi tập trung phân tích đặc điểm giáo lý - tu tập và vị trí của mỗi thiền phái trong bức tranh đa dạng chung.

Trước khi đi vào từng thiền phái, cần đặt chúng trong bức tranh tông phái rộng hơn của Phật giáo Đại thừa. Theo truyền thống, Phật giáo Đại thừa Đông Á phân hóa thành nhiều tông dựa trên kinh điển và pháp môn sở y: Thiền tông (lấy tham thiền, trực ngộ làm chủ), Tịnh độ tông (lấy niệm Phật cầu vãng sinh), Mật tông (lấy trì chú, nghi quỹ), Luật tông (chuyên về giới luật), cùng các tông y cứ trên những bộ kinh lớn như Pháp Hoa, Hoa Nghiêm, Duy Thức. Ở Việt Nam, trong các tông ấy, Thiền tông giữ vai trò chủ lưu và nổi trội nhất, đến mức lịch sử Phật giáo Việt Nam trung đại phần lớn được kể như lịch sử các thiền phái. Tuy nhiên, điều đặc biệt là Thiền tông Việt Nam không bài xích các tông khác mà dung hợp chúng - một điểm sẽ được làm rõ ở mục 3.3.

Việc Thiền tông giữ vai trò chủ đạo, đồng thời dung hợp các pháp môn khác, đã định hình một đặc điểm căn bản của lớp đa dạng tông phái ở Việt Nam: đó là một sự đa dạng "có trục" - xoay quanh trục Thiền - chứ không phải sự phân lập thành nhiều tông biệt lập, cạnh tranh ngang nhau như ở một số truyền thống khác. Chính đặc điểm "có trục mà dung hợp" này giúp giải thích vì sao tính đa dạng tông phái ở Việt Nam lại đi liền với một mức độ thống nhất cao, thay vì dẫn tới sự phân mảnh. Phân tích bốn thiền phái trung đại dưới đây cần được đặt trong bối cảnh đặc điểm chung ấy.

3.1.1. Thiền phái Tỳ-ni-đa-lưu-chi

Thiền phái Tỳ-ni-đa-lưu-chi, do thiền sư Vinītaruci gốc Nam Ấn sáng lập tại chùa Pháp Vân (vùng Dâu) vào cuối thế kỷ VI, là dòng thiền có tổ chức sớm nhất trên đất Việt. Về đặc điểm, dòng thiền này mang đậm ảnh hưởng của Thiền học Ấn Độ kết hợp với màu sắc Mật giáo: nhiều thiền sư của dòng này tinh thông pháp thuật, chú thuật, sấm vĩ, có khả năng tiên tri và can dự vào việc đời[1]. Khuynh hướng này khiến Tỳ-ni-đa-lưu-chi gắn bó mật thiết với tín ngưỡng dân gian và với đời sống thực tế của cộng đồng.

---

1 Nguyễn Lang((2000), *Việt Nam Phật giáo sử luận*, tập I, Nxb. Văn học, Hà Nội.

Đặc điểm nổi bật về mặt tư tưởng - tu tập của dòng Tỳ-ni-đa-lưu-chi là sự dung hợp giữa Thiền và Mật, giữa tinh thần giác ngộ của Thiền tông với các phương tiện nghi lễ, trì chú của Mật giáo. Việc dòng thiền này đặt cơ sở ngay tại trung tâm Tứ Pháp - nơi Phật giáo đã hòa quyện với tín ngưỡng thờ thần nông nghiệp bản địa - cho thấy ngay từ thiền phái đầu tiên, Phật giáo Việt Nam đã thể hiện một khuynh hướng dung hợp và bám rễ vào đời sống dân gian, thay vì cố thủ trong sự thuần khiết kinh viện. Đây là một nét đặc trưng sẽ tái hiện xuyên suốt lịch sử các tông phái Việt Nam.

Về phương diện truyền thừa và tư tưởng, dòng Tỳ-ni-đa-lưu-chi mang một bản sắc phức hợp đáng chú ý. Theo các nguồn sử liệu, Vinītaruci vốn được Tam tổ Thiền tông Trung Hoa là Tăng Xán truyền tâm ấn, nên dòng thiền này về danh nghĩa thuộc Thiền tông; song trên thực tế, nó kết hợp tinh thần Thiền với hai yếu tố nổi trội: tư tưởng Bát-nhã (trí tuệ tánh không) và các phương tiện của Mật giáo (đà-la-ni, chú thuật). Sự kết hợp Thiền - Bát-nhã - Mật này tạo cho dòng Tỳ-ni-đa-lưu-chi một diện mạo riêng, vừa thâm sâu về triết lý vừa phong phú về phương tiện hành trì, khác với hình thức Thiền tông thuần túy.

Dòng thiền này đã sản sinh nhiều nhân vật có vai trò lớn trong lịch sử, đặc biệt là những thiền sư vừa tu hành vừa tham dự vào vận mệnh quốc gia. Theo truyền thống được ghi lại, các thế hệ truyền thừa của dòng bao gồm những tên tuổi như Pháp Hiền, Định Không, và đặc biệt là Vạn Hạnh - người có công đưa Lý Công Uẩn lên ngôi, cùng những thiền sư gắn với các tích truyện linh dị như Từ Đạo Hạnh, Minh Không. Đặc điểm "nhập thế" và gắn bó với tín ngưỡng dân gian, với sấm vĩ, phong thủy của các thiền sư dòng này cho thấy ngay từ buổi đầu, Phật giáo Việt Nam đã có khuynh hướng dấn thân vào đời sống chính trị - xã hội, chứ không tách biệt khỏi cuộc đời.

Từ góc độ phân tích của công trình, dòng Tỳ-ni-đa-lưu-chi là một "mẫu vật" lý tưởng cho thấy ngay ở thiền phái sớm nhất, tính đa dạng đã được nội tại hóa: bản thân một dòng thiền đã là sự

dung hợp của nhiều yếu tố (Thiền, Bát-nhã, Mật, tín ngưỡng dân gian). Điều này báo trước một đặc điểm xuyên suốt của Phật giáo Việt Nam - sự đa dạng không chỉ tồn tại giữa các dòng phái, mà còn nằm ngay bên trong mỗi dòng phái, được dung hợp thành một thể thống nhất.

Về phương diện pháp môn, đặc trưng Thiền - Mật của dòng này thể hiện ở việc kết hợp tham thiền với trì tụng các thần chú (dhāraṇī), thực hành các nghi quỹ, và một khuynh hướng quan tâm đến sấm vĩ, phong thủy, tiên tri. Đây là một hình thái Phật giáo gắn bó mật thiết với nhu cầu tâm linh và đời sống thực tế của cộng đồng - cầu mưa thuận gió hòa, giải trừ tai ách, tiên đoán vận nước. Chính tính "thực dụng tâm linh" này đã giúp dòng Tỳ-ni-đa-lưu-chi bén rễ sâu trong xã hội, và đặt nền cho một đặc điểm bền vững của Phật giáo Việt Nam: sự đan dệt giữa Thiền học bác học với các thực hành tín ngưỡng đáp ứng nhu cầu thiết thân của quần chúng.

Về số phận lịch sử, dòng Tỳ-ni-đa-lưu-chi truyền được khoảng mười chín thế hệ rồi dần hòa vào dòng chảy chung của Phật giáo Việt Nam, đặc biệt khi Thiền phái Trúc Lâm ra đời và quy tụ các dòng thiền trước đó. Sự "hòa tan" này không phải là sự biến mất, mà là sự tích hợp: nhiều yếu tố của Tỳ-ni-đa-lưu-chi - đặc biệt là khuynh hướng Thiền - Mật và sự gắn bó với tín ngưỡng dân gian - tiếp tục sống trong các hình thái Phật giáo về sau, nhất là trong hệ thống nghi lễ mang màu sắc Mật và trong sự dung hợp Phật - Thần ở các ngôi chùa Việt. Như vậy, ngay dòng thiền cổ xưa nhất cũng để lại dấu ấn lâu dài, góp phần định hình một đặc điểm bền vững của Phật giáo Việt Nam.

Xét về ý nghĩa điển hình, dòng Tỳ-ni-đa-lưu-chi cung cấp một mẫu hình sớm về cách Phật giáo bám rễ vào xã hội Việt Nam: không phải bằng con đường thuần túy bác học, kinh viện, mà bằng cách hòa nhập với đời sống tâm linh và những nhu cầu thiết thực của cộng đồng. Mô hình "Thiền học gắn với tín ngưỡng dân gian" mà dòng này khởi đầu sẽ được lặp lại và phát triển trong suốt lịch sử, tạo nên một đặc trưng của Phật giáo Việt Nam: sự hiện diện

song song của một chiều kích bác học, thâm sâu (dành cho giới tu hành và trí thức) và một chiều kích tín ngưỡng, thực hành (dành cho đại chúng), hai chiều kích này không tách rời mà bổ sung, nuôi dưỡng lẫn nhau. Đây là một cơ chế quan trọng giúp Phật giáo vừa giữ được chiều sâu, vừa có sức lan tỏa rộng.

3.1.2. Thiền phái Vô Ngôn Thông

Trái với màu sắc Ấn Độ - Mật giáo của Tỳ-ni-đa-lưu-chi, Thiền phái Vô Ngôn Thông - do thiền sư Vô Ngôn Thông người Trung Hoa lập tại chùa Kiến Sơ (Phù Đổng) năm 820 - tiêu biểu cho mạch Thiền tông Trung Hoa. Vô Ngôn Thông thuộc dòng thiền gắn với Bách Trượng Hoài Hải và truyền thống Thiền Nam phương của Trung Hoa, đề cao đường lối "đốn ngộ" (giác ngộ tức thì) và phương pháp "dĩ tâm truyền tâm" (lấy tâm truyền tâm), "bất lập văn tự" (không dựa vào văn tự)[1]. Cốt tủy của dòng thiền này là sự trực nhận bản tâm, vượt qua mọi khái niệm và ngôn từ.

Sự khác biệt giữa hai dòng thiền sơ kỳ là một dữ kiện quan trọng cho luận đề công trình. Tỳ-ni-đa-lưu-chi thiên về Mật giáo, tín ngưỡng dân gian, phương tiện nghi lễ; Vô Ngôn Thông thiên về Thiền tông đốn ngộ, trực chỉ nhân tâm. Đây là hai khuynh hướng, hai phong cách tu tập khác nhau rõ rệt - một biểu hiện sớm và điển hình của tính đa dạng pháp môn. Tuy nhiên, cả hai đều quy về một mục đích giải thoát, đều bám rễ vào đời sống Việt và đều tham dự vào vận mệnh dân tộc; sự đa dạng về đường lối, vì thế, vận hành trong một sự thống nhất về cứu cánh và về căn tính.

Dòng Vô Ngôn Thông cũng truyền qua nhiều thế hệ và sản sinh nhiều nhân vật có ảnh hưởng đến đời sống chính trị - văn hóa, trong đó nổi bật là thiền sư Khuông Việt (Ngô Chân Lưu) - vị Tăng thống đầu tiên của nước Đại Cồ Việt thời Đinh - Tiền Lê, và các thiền sư có vai trò ở triều Lý. Nếu dòng Tỳ-ni-đa-lưu-chi thiên về tính huyền nhiệm và tín ngưỡng, thì dòng Vô Ngôn Thông thiên về

1 Nguyễn Lang (2000), *Việt Nam Phật giáo sử luận*, t. I, Nxb. Văn học, Hà Nội.

tính trí tuệ và sự tu tập nội tâm, gắn với truyền thống Thiền tông cổ điển của Trung Hoa. Sự cùng tồn tại và bổ sung của hai khuynh hướng này làm cho bức tranh Thiền học Việt Nam buổi đầu đã hết sức phong phú.

Về đường lối tu tập, dòng Vô Ngôn Thông kế thừa tinh thần của Thiền tông Nam phương Trung Hoa với chủ trương "kiến tính thành Phật" (thấy được bản tính thì thành Phật), nhấn mạnh sự giác ngộ trực tiếp, tức thời, không qua trung gian của văn tự, kinh điển hay nghi lễ phức tạp. Phương pháp "dĩ tâm truyền tâm" đặt trọng tâm vào quan hệ trực tiếp giữa thầy và trò, vào sự khế hợp tâm linh hơn là sự truyền đạt tri thức. Đây là một pháp môn đòi hỏi căn cơ cao, phù hợp với những hành giả có khả năng tự lực mạnh - và do đó, dù có chiều sâu, lại không dễ phổ cập rộng rãi như các pháp môn dựa nhiều hơn vào tha lực và nghi lễ. Sự bổ khuyết giữa các khuynh hướng này chính là một động lực cho xu hướng dung hợp pháp môn về sau.

Một điểm đáng lưu ý là dù đề cao sự trực ngộ và đường lối "bất lập văn tự", dòng Vô Ngôn Thông ở Việt Nam vẫn không tách rời khỏi đời sống xã hội và việc nước. Việc các thiền sư của dòng này, như Khuông Việt, giữ vai trò cố vấn quốc gia cho thấy ngay cả truyền thống Thiền tông nhấn mạnh nội tâm cũng được Việt hóa theo hướng nhập thế. Đây là một biểu hiện sớm của một đặc điểm xuyên suốt: ở Việt Nam, các pháp môn và dòng phái, dù khác nhau về phương pháp, đều có khuynh hướng gắn bó với đời sống cộng đồng và vận mệnh dân tộc - tức đều thấm nhuần cơ tầng nhập thế. Chính sự hội tụ này của các dòng phái khác nhau quanh tinh thần nhập thế là một trong những yếu tố tạo nên sự thống nhất bên dưới tính đa dạng.

3.1.3. Thiền phái Thảo Đường

Thiền phái Thảo Đường, xuất hiện dưới thời Lý Thánh Tông (1069), mang một sắc thái khác biệt so với hai dòng đi trước. Do thiền sư Thảo Đường gốc Trung Hoa sáng lập, dòng thiền này có khuynh hướng dung hợp Thiền với Tịnh độ và đặc biệt gần gũi

với tầng lớp trí thức, quý tộc cung đình; nhiều vị vua và đại thần thời Lý được xem là thuộc dòng phái này[1]. Tính chất "trí thức hóa" và "cung đình hóa" khiến Thảo Đường có ảnh hưởng trong tầng lớp thượng lưu nhưng lại không bám sâu vào quần chúng như hai dòng kia, và do đó truyền thừa không bền vững bằng.

Sự xuất hiện của Thảo Đường, với khuynh hướng kết hợp Thiền - Tịnh, có một ý nghĩa quan trọng: nó cho thấy xu hướng dung thông pháp môn - sự kết hợp giữa con đường tự lực của Thiền và con đường tha lực của Tịnh độ - đã manh nha từ rất sớm trong Phật giáo Việt Nam. Đây là tiền thân của truyền thống "Thiền - Tịnh song tu" sẽ trở thành phổ biến ở các thời kỳ sau và được phân tích kỹ ở mục 3.3. Thảo Đường, vì thế, không chỉ làm phong phú thêm số lượng các thiền phái, mà còn báo hiệu một khuynh hướng dung hợp pháp môn đặc trưng.

Số phận lịch sử của dòng Thảo Đường cũng mang ý nghĩa minh họa. Do bám chủ yếu vào tầng lớp quý tộc, trí thức cung đình mà không lan sâu vào quần chúng, dòng Thảo Đường có sức sống không bền bằng các dòng khác và dần mai một sau thời Lý. Tuy nhiên, tinh thần và khuynh hướng dung hợp Thiền - Tịnh của nó không mất đi, mà hòa vào dòng chảy chung và được tiếp nối trong các hình thái dung thông pháp môn về sau. Điều này cho thấy trong lịch sử Phật giáo Việt Nam, ngay cả khi một dòng phái cụ thể suy tàn về mặt tổ chức, thì những đóng góp tư tưởng và khuynh hướng tu tập của nó vẫn có thể được bảo lưu và hòa nhập vào tổng thể - một biểu hiện khác của tính liên tục và năng lực tích hợp của truyền thống.

Xét trong toàn cảnh, Thiền phái Thảo Đường có một vị trí đặc biệt: nó là dòng thiền sớm nhất thể hiện rõ rệt khuynh hướng kết hợp Thiền với Tịnh độ - một khuynh hướng dung hợp pháp môn mà về sau sẽ trở thành đặc trưng phổ quát của Phật giáo Việt Nam. Nếu Tỳ-ni-đa-lưu-chi tiêu biểu cho sự kết hợp Thiền - Mật, thì Thảo Đường tiêu biểu cho sự kết hợp Thiền - Tịnh; cả hai cho thấy

1 Nguyễn Lang (2000), *Việt Nam Phật giáo sử luận*, t. I, Nxb. Văn học, Hà Nội.

ngay từ thời trung đại, Phật giáo Việt Nam đã không khu biệt các pháp môn thành những lãnh địa tách rời, mà có khuynh hướng phối hợp chúng. Theo nghĩa đó, dù bản thân dòng Thảo Đường không trường tồn, nó lại có ý nghĩa như một dấu mốc báo hiệu cho một đặc điểm sẽ định hình toàn bộ truyền thống về sau - tinh thần dung thông pháp môn.

3.1.4. Thiền phái Trúc Lâm

Thiền phái Trúc Lâm, do Phật hoàng Trần Nhân Tông sáng lập cuối thế kỷ XIII, là đỉnh cao và là kết tinh của các thiền phái trung đại. Khác với ba dòng trước vốn có nguồn gốc ngoại nhập (Ấn Độ hoặc Trung Hoa), Trúc Lâm là dòng thiền đầu tiên do chính người Việt khai sáng, mang trọn vẹn bản sắc Việt[1]. Về đường lối, Trúc Lâm đề cao tinh thần "cư trần lạc đạo" - hành đạo và an lạc ngay giữa cuộc đời thế tục - kết hợp nhuần nhuyễn giữa lý tưởng giải thoát xuất thế với tinh thần nhập thế tích cực, gắn đạo với đời, gắn tu hành với trách nhiệm đối với dân tộc.

Điều đặc biệt quan trọng là Trúc Lâm không phải một dòng thiền tách biệt, mà là sự tổng hợp và quy tụ các dòng thiền đã có trước đó (Tỳ-ni-đa-lưu-chi, Vô Ngôn Thông, Thảo Đường) vào một dòng thiền thống nhất mang bản sắc dân tộc[2]. Trúc Lâm, vì thế, là minh chứng điển hình cho cơ chế "thống nhất trong đa dạng" ở cấp độ tông phái, nó không xóa bỏ sự khác biệt của các dòng thiền đi trước mà nâng chúng lên một tổng hợp cao hơn. Đây là mô hình lý tưởng cho thấy tính đa dạng tông phái của Phật giáo Việt Nam, ở những thời điểm chín muồi, có khả năng tự quy tụ thành một thể thống nhất mà vẫn bảo lưu được chiều sâu phong phú của mình.

Về phương diện pháp môn, Trúc Lâm tiêu biểu cho một đường lối Thiền học mang đậm tính thực tiễn và nhập thế. Tư tưởng "cư

---

1 Lê Mạnh Thát (2006), *Toàn tập Trần Nhân Tông*, Nxb. Tổng hợp Thành phố Hồ Chí Minh, Thành phố Hồ Chí Minh; Nguyễn Lang (2000), *Việt Nam Phật giáo sử luận*, t. I, Nxb. Văn học, Hà Nội.

2 Nguyễn Duy Hinh (1999), *Tư tưởng Phật giáo Việt Nam*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội.

trần lạc đạo" và "Phật tại tâm" (Phật ở ngay trong tâm mình) của Trúc Lâm chủ trương rằng giác ngộ không cần tìm ở đâu xa, không cần lánh đời, mà có thể đạt được ngay trong đời sống thường nhật, qua việc sống tỉnh thức và tùy duyên. Đây là một sự bản địa hóa tinh thần Thiền cho phù hợp với tâm thức thực tế, ưa hành động của người Việt - khác với khuynh hướng thuần túy trầm tư, ẩn dật. Đường lối này cũng dung hợp các yếu tố Thiền, Giáo (kinh điển) và cả đạo đức Nho gia trong một tổng thể hài hòa, phản ánh tinh thần tổng hợp đặc trưng của văn hóa Việt.

Sự nghiệp Trúc Lâm được củng cố bởi "Trúc Lâm tam tổ" - Trần Nhân Tông (Sơ tổ), Pháp Loa (Nhị tổ) và Huyền Quang (Tam tổ). Bộ ba này đã đưa Trúc Lâm từ một dòng thiền trở thành một giáo hội có tổ chức quy củ, với hệ thống tự viện, tăng đoàn, kinh sách và sự gắn bó với nhà nước Đại Việt. Như vậy, Trúc Lâm không chỉ là một thiền phái về mặt tư tưởng, mà còn là một mô hình tổ chức Phật giáo thống nhất - một tiền lệ lịch sử cho thấy năng lực tự cố kết của Phật giáo Việt Nam ở những thời điểm hưng thịnh.

Một đặc điểm khiến Trúc Lâm trở thành đỉnh cao của bản địa hóa là khả năng tổng hợp không chỉ các dòng thiền, mà cả các nguồn tư tưởng khác nhau trong một tổng thể hài hòa. Trong tư tưởng Trúc Lâm, tinh thần giải thoát của Phật giáo hòa quyện với tinh thần nhập thế, trách nhiệm với xã hội vốn gần với Nho gia, và với thái độ tùy duyên, tự tại vốn gần với Đạo gia. Sự tổng hợp tam giáo trên nền tảng Phật giáo này phản ánh tâm thức "tam giáo đồng nguyên" của người Việt, và tạo nên một hình thái Thiền học vừa thâm sâu về đạo lý, vừa thiết thực với đời sống. Đây chính là điều làm cho Trúc Lâm mang đậm bản sắc dân tộc và có sức sống lâu bền trong tâm thức Việt.

Có thể nói, Trúc Lâm là sự kết tinh của cả một quá trình: từ sự du nhập đa nguồn buổi đầu, qua sự cùng tồn tại của nhiều dòng thiền, đến sự tổng hợp và Việt hóa hoàn toàn. Trong Trúc Lâm, Phật giáo Việt Nam lần đầu tiên có một dòng thiền hoàn toàn của mình - không phải một nhánh phụ thuộc của truyền thống ngoại

lai, mà một sáng tạo độc lập mang tâm hồn và trí tuệ Việt. Xét trên trục tông phái, Trúc Lâm vì thế đánh dấu sự trưởng thành về bản sắc của Phật giáo Việt Nam, và trở thành biểu tượng cho khát vọng về một nền Phật giáo vừa thống nhất, vừa thuần Việt - một khát vọng sẽ được khơi dậy nhiều lần trong lịch sử về sau.

3.1.5. Đặc điểm chung, ý nghĩa và di sản của các thiền phái trung đại

Nhìn tổng thể bốn thiền phái trung đại, có thể rút ra một số đặc điểm chung có ý nghĩa cho luận đề. Thứ nhất, sự đa dạng về cội nguồn: các thiền phái đến từ nhiều nguồn khác nhau (Nam Ấn, Trung Hoa) hoặc do người Việt sáng tạo, phản ánh tính đa nguồn của Phật giáo Việt Nam. Thứ hai, sự đa dạng về phong cách tu tập: từ Thiền - Mật của Tỳ-ni-đa-lưu-chi, đốn ngộ của Vô Ngôn Thông, Thiền - Tịnh của Thảo Đường, đến tổng hợp nhập thế của Trúc Lâm. Thứ ba, và quan trọng nhất, là khuynh hướng dung hợp và quy tụ: các thiền phái không đối kháng, bài xích nhau mà cùng tồn tại, ảnh hưởng lẫn nhau, và cuối cùng được tổng hợp trong Trúc Lâm[1].

Như vậy, ngay ở thời kỳ trung đại, lớp đa dạng tông phái của Phật giáo Việt Nam đã thể hiện trọn vẹn logic "thống nhất trong đa dạng": phong phú về dòng phái và pháp môn, nhưng được nối kết bởi cùng một cội nguồn giáo lý, cùng một tinh thần nhập thế, và cùng một khuynh hướng dung hợp. Mô hình Trúc Lâm - quy tụ mà không đồng nhất - sẽ trở thành điểm quy chiếu cho cách Phật giáo Việt Nam xử lý tính đa dạng tông phái ở các thời kỳ sau, kể cả làn sóng truyền thừa Lâm Tế - Tào Động mà mục tiếp theo sẽ phân tích.

Có thể hệ thống hóa sự đa dạng của bốn thiền phái trung đại qua một số trục đối sánh. Về cội nguồn: Tỳ-ni-đa-lưu-chi từ Nam Ấn (qua Trung Hoa), Vô Ngôn Thông và Thảo Đường từ Trung Hoa, Trúc Lâm do người Việt sáng lập. Về phong cách chủ đạo: Tỳ-ni-đa-lưu-chi thiên về Thiền - Mật và tín ngưỡng dân gian; Vô

1 Nguyễn Duy Hinh (1999), *Tư tưởng Phật giáo Việt Nam*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội.

Ngôn Thông thiên về Thiền tông đốn ngộ; Thảo Đường thiên về Thiền - Tịnh và trí thức cung đình; Trúc Lâm thiên về tổng hợp nhập thế. Về cơ sở xã hội: Tỳ-ni-đa-lưu-chi gắn với quần chúng và làng quê; Thảo Đường gắn với quý tộc cung đình; Vô Ngôn Thông và Trúc Lâm trải rộng nhiều tầng lớp. Sự đối sánh này cho thấy mỗi thiền phái đáp ứng một nhu cầu, một căn cơ, một tầng lớp khác nhau - và chính sự đa dạng ấy làm cho Phật giáo có thể bao trùm toàn xã hội.

Đặt trong tương quan với Thiền tông Đông Á nói chung, các thiền phái trên đất Việt vừa chia sẻ những nền tảng và phương thức thực hành chung của truyền thống Thiền, như đề cao sự trực nhận, coi trọng quan hệ thầy - trò và truyền thừa, đồng thời phát triển những hình thức diễn đạt đặc trưng qua kệ tụng, ngữ lục và các phương tiện giáo hóa khác; vừa từng bước hình thành những sắc thái riêng trong quá trình thích ứng với môi trường lịch sử và văn hóa bản địa. Trong đó, nổi bật là khuynh hướng dung hợp và tinh thần nhập thế. Thiền học trên đất Việt không tồn tại biệt lập mà thường xuyên giao thoa với Tịnh độ, Mật giáo và các lớp tín ngưỡng dân gian; đồng thời, nhiều thiền sư tham gia vào đời sống văn hóa, xã hội và, trong những giai đoạn nhất định, cả công việc của quốc gia. Những đặc điểm ấy góp phần định hình diện mạo của Thiền học Việt Nam và cho thấy một phương thức ứng xử đáng chú ý đối với sự đa dạng tông phái - pháp môn: khác biệt không nhất thiết dẫn đến phân lập hay loại trừ, mà có thể cùng tồn tại, giao thoa và bổ sung cho nhau.

Mối quan hệ giữa các thiền phái trong lịch sử cũng cho thấy khá rõ khuynh hướng này. Những tư liệu hiện còn không cho thấy sự hiện diện nổi bật của các cuộc xung đột giáo phái gay gắt giữa các dòng Thiền trên đất Việt; trái lại, dễ nhận thấy hơn là quá trình cùng tồn tại, giao lưu và ảnh hưởng lẫn nhau. Ranh giới truyền thừa giữa các dòng phái, dù có ý nghĩa trong việc xác lập phả hệ và bản sắc tu học, không phải lúc nào cũng tạo thành những đường phân cách tuyệt đối trong thực hành. Đến thời Trần, xu hướng

tiếp biến và dung hợp nhiều nguồn tư tưởng, thực hành Phật giáo có trước được thể hiện tập trung hơn trong quá trình hình thành Thiền phái Trúc Lâm. Nhìn từ đó, quan hệ giữa các dòng Thiền thời trung đại phản ánh một đặc điểm đáng chú ý của văn hóa Phật giáo Việt Nam: khả năng duy trì khác biệt trong khi vẫn tạo ra những không gian giao thoa và những nền tảng chung.

Có thể hình dung các thiền phái thời trung đại như những thành tố của một "hệ sinh thái" Phật giáo, trong đó mỗi truyền thống mang những nguồn ảnh hưởng, sắc thái tư tưởng và phương thức thực hành khác nhau nhưng đồng thời cùng tham gia vào một đời sống tôn giáo chung. Dòng Tỳ-ni-đa-lưu-chi thường được nhận diện với sự đan xen giữa Thiền, Mật giáo và những yếu tố tín ngưỡng bản địa; Vô Ngôn Thông thể hiện rõ hơn ảnh hưởng của truyền thống Thiền tông Trung Hoa; Thảo Đường gắn với một môi trường Phật giáo có sự tham gia đáng kể của tầng lớp vua quan và trí thức; còn Trúc Lâm, trên cơ sở kế thừa và tiếp biến nhiều nguồn ảnh hưởng trước đó, từng bước định hình một truyền thống Thiền gắn với điều kiện lịch sử và văn hóa Đại Việt. Những sắc thái khác nhau ấy làm phong phú không gian tư tưởng và thực hành Phật giáo, đồng thời cho phép Phật giáo đáp ứng những nhu cầu tâm linh và văn hóa đa dạng của các tầng lớp xã hội.

Từ góc nhìn của mô hình lưỡng diện, sự đa dạng của các thiền phái vì thế không nên chỉ được nhìn như biểu hiện của sự phân tán. Trong những điều kiện nhất định, chính sự đa dạng về dòng truyền thừa, tư tưởng và phương thức thực hành tạo nên khả năng thích ứng của Phật giáo với nhiều môi trường xã hội khác nhau. Đồng thời, những nền tảng chung về giáo lý, lý tưởng tu tập, tinh thần nhập thế và khuynh hướng dung hợp góp phần duy trì sự liên kết giữa các truyền thống. Trường hợp các thiền phái thời trung đại qua đó cho thấy khá rõ quan hệ hai chiều giữa thống nhất và đa dạng: cái chung tạo không gian cho những biểu hiện khác nhau cùng tồn tại, trong khi chính những biểu hiện khác nhau lại làm phong phú và gia tăng sức sống cho chỉnh thể.

Mặc dù phần lớn không còn tồn tại dưới hình thức những dòng truyền thừa độc lập như trong các thư tịch Phật giáo trung đại, các thiền phái này đã để lại những lớp di sản quan trọng cho Phật giáo Việt Nam. Trên phương diện tư tưởng và văn bản là hệ thống kệ tụng, ngữ lục, hành trạng và trước tác Thiền học; trên phương diện thực hành là những quan niệm về tu tập, giáo hóa và mối quan hệ giữa đời sống tôn giáo với đời sống thế tục; trên phương diện văn hóa là hình tượng những thiền sư vừa chuyên tâm tu hành vừa gắn bó với cộng đồng và, trong những hoàn cảnh lịch sử nhất định, tham gia vào công việc của quốc gia. Đặc biệt, di sản Trúc Lâm với tinh thần "cư trần lạc đạo", khuynh hướng dung hợp và sự gắn kết giữa tu hành với trách nhiệm xã hội đã trở thành một nguồn tham chiếu quan trọng trong lịch sử Phật giáo Việt Nam về sau.

Trong thời kỳ hiện đại và đương đại, di sản Trúc Lâm tiếp tục được phục hồi và tái diễn giải dưới những hình thức mới. Sự hình thành các thiền viện mang tên Trúc Lâm, việc hệ thống hóa phương pháp tu học và sự quan tâm ngày càng lớn đối với di sản tư tưởng của Trần Nhân Tông cùng các vị tổ Trúc Lâm cho thấy truyền thống này vẫn tiếp tục hiện diện trong đời sống Phật giáo. Tuy nhiên, sự phục hưng đương đại không đơn thuần là việc khôi phục nguyên trạng một truyền thống thời Trần, mà là quá trình kế thừa, lựa chọn và tái kiến tạo di sản trong những điều kiện lịch sử mới.

Chính quá trình ấy một lần nữa cho thấy tính động của bản sắc văn hóa Phật giáo Việt Nam. Di sản quá khứ không tồn tại như một thực thể bất biến, mà được các thế hệ sau tiếp nhận, diễn giải và trao cho những ý nghĩa mới. Trong tiến trình đó, Trúc Lâm trở thành một trong những biểu tượng quan trọng để Phật giáo Việt Nam nhận diện và diễn đạt những giá trị về bản sắc, tinh thần nhập thế, khả năng dung hợp và sự thống nhất trong đa dạng. Sự tiếp nối giữa các thiền phái trung đại với đời sống Phật giáo hiện nay, vì thế, không phải là một đường truyền thừa hoàn toàn liên tục và bất biến, mà là một quá trình kế thừa và tái tạo văn hóa qua nhiều thời kỳ lịch sử..

3.2. Làn sóng truyền thừa thế kỷ XVII - XVIII: Lâm Tế và Tào Động

3.2.1. Bối cảnh: làn sóng giao lưu Phật giáo Việt - Trung

Sau thời kỳ Phật giáo lui về dân gian dưới triều Hậu Lê, thế kỷ XVII chứng kiến một làn sóng truyền thừa mới làm phong phú thêm lớp đa dạng tông phái: sự du nhập của hai dòng thiền lớn từ Trung Hoa là Lâm Tế (Linji) và Tào Động (Caodong). Bối cảnh của làn sóng này là tình hình chính trị - xã hội đặc thù: đất nước phân liệt Đàng Trong - Đàng Ngoài, và ở Trung Hoa, sự sụp đổ của nhà Minh khiến nhiều cao tăng sang lánh nạn và hoằng pháp ở phương Nam[1]. Ở Đàng Trong, các chúa Nguyễn bảo trợ mạnh mẽ cho Phật giáo như một yếu tố cố kết cộng đồng lưu dân và tạo dựng bản sắc cho vùng đất mới[2].

Điều cần nhấn mạnh về mặt phân tích là làn sóng này không thay thế mà bổ sung cho các dòng thiền đã có: Lâm Tế và Tào Động du nhập vào một không gian Phật giáo vốn đã đa dạng, và nhanh chóng được bản địa hóa để hòa vào dòng chảy chung. Hai dòng thiền này, cùng với truyền thống Trúc Lâm còn lưu lại, đã tạo nên một bức tranh tông phái phong phú cho Phật giáo Việt Nam thời cận đại, đặt nền cho hệ thống sơn môn, tổ đình tồn tại đến ngày nay.

Có thể phân tích sâu hơn bối cảnh của làn sóng này. Sự sụp đổ của nhà Minh và sự xác lập của nhà Thanh ở Trung Hoa giữa thế kỷ XVII đã tạo nên một làn sóng di dân, trong đó có nhiều cao tăng và di thần không thần phục nhà Thanh, tìm đường xuống phương Nam. Đàng Trong của các chúa Nguyễn, với chính sách mở cửa và nhu cầu phát triển vùng đất mới, trở thành một điểm đến.

Đồng thời, làn sóng này cũng diễn ra ở Đàng Ngoài, dù với quy mô và cách thức khác. Như vậy, thế kỷ XVII là một thời kỳ giao lưu Phật giáo Việt - Trung sôi động bậc nhất trong lịch sử, qua

1 Nguyễn Lang (2000), *Việt Nam Phật giáo sử luận*, t. II, Nxb. Văn học, Hà Nội.

2 Li Tana, *Nguyễn Cochinchina: Southern Vietnam in the seventeenth and eighteenth centuries* (Ithaca, NY: Cornell University Southeast Asia Program, 1998).

đó Phật giáo Việt Nam vừa tiếp nhận những nguồn lực mới, vừa thể hiện năng lực dung nạp đặc trưng. Điều đáng chú ý là sự tiếp nhận này không dẫn tới sự "Hán hóa" hay đánh mất bản sắc, mà ngược lại, các dòng thiền ngoại nhập nhanh chóng được Việt hóa, hòa vào dòng chảy chung. Đây là một minh chứng cho sức mạnh của cơ chế bản địa hóa: nó cho phép Phật giáo Việt Nam rộng mở tiếp nhận mà vẫn giữ được căn tính của mình.

Làn sóng giao lưu thế kỷ XVII không chỉ mang đến các dòng thiền mà còn cả những phong cách nghi lễ, kiến trúc và nghệ thuật Phật giáo mới. Các cao tăng Trung Hoa và đệ tử của họ đã góp phần làm phong phú hệ thống khoa nghi, cách bài trí tự viện, nghệ thuật tạo tượng và trang trí ở các tổ đình mới lập. Sự du nhập này, qua quá trình tiếp biến, đã hòa vào và làm giàu cho truyền thống nghệ thuật - nghi lễ Phật giáo Việt Nam, thay vì thay thế nó. Đây là một ví dụ cho thấy giao lưu tông phái luôn đi kèm giao lưu văn hóa - nghệ thuật, và rằng tính đa dạng của Phật giáo Việt Nam được bồi đắp đồng thời trên nhiều phương diện: tư tưởng, tổ chức, và biểu đạt.

Một điểm cần nhấn mạnh về mặt phương pháp luận là cần tránh hình dung quá trình tiếp nhận này như một sự "du nhập một chiều" thụ động. Trên thực tế, Phật giáo Việt Nam đóng vai trò chủ thể tích cực trong việc lựa chọn, tiếp nhận và cải biến: không phải mọi yếu tố của Lâm Tế, Tào Động đều được giữ nguyên, mà những gì phù hợp với điều kiện và tâm thức Việt được tiếp thu, phát triển, còn những gì không phù hợp dần phai nhạt. Chính tính chủ thể này lý giải vì sao các dòng thiền ngoại nhập, sau một thời gian, lại mang đậm sắc thái Việt đến vậy. Tiếp nhận, đối với Phật giáo Việt Nam, luôn đi liền với chuyển hóa - và đó là lý do vì sao mỗi lần tiếp nhận một nguồn mới lại là một cơ hội để làm giàu thêm cho bản sắc, chứ không phải để đánh mất nó.

3.2.2. Phái Lâm Tế: Nguyên Thiều và Liễu Quán

Phái Lâm Tế giữ vai trò chủ đạo ở Đàng Trong và về sau lan rộng khắp miền Trung và miền Nam. Người có công khai mở là

thiền sư Nguyên Thiều, một cao tăng Lâm Tế từ Trung Hoa sang vào nửa sau thế kỷ XVII, đã khai sơn nhiều tổ đình quan trọng như chùa Thập Tháp Di Đà (Bình Định), chùa Quốc Ân (Huế), và đóng vai trò cầu nối trong việc cung thỉnh các cao tăng từ Trung Hoa sang truyền giới, chấn chỉnh tăng đoàn[1]. Nguyên Thiều tiêu biểu cho giai đoạn đầu của sự du nhập - khi dòng thiền còn mang đậm dấu ấn Trung Hoa cả về truyền thừa lẫn phong cách.

Bước ngoặt bản địa hóa thuộc về thiền sư Liễu Quán (1667-1742), một người Việt gốc Phú Yên. Sau nhiều năm tham học gian khổ, ông đạt đạo và trở thành một thiền sư có ảnh hưởng sâu rộng, đã Việt hóa dòng Lâm Tế và lập nên một thiền phái mang đậm bản sắc Việt với một dòng kệ truyền thừa riêng[2]. Trường hợp Liễu Quán lặp lại mô thức Trúc Lâm ở một quy mô khác: một dòng thiền ngoại nhập được người Việt tiếp nhận, cải biến và làm cho thuần Việt. Dòng thiền Liễu Quán đến nay vẫn là một trong những dòng truyền thừa lớn nhất của Phật giáo Việt Nam, đặc biệt ở miền Trung và miền Nam - một minh chứng cho sức sống của cơ chế bản địa hóa.

Quá trình bản địa hóa dòng Lâm Tế ở Việt Nam đã sinh ra nhiều chi phái mang bản sắc riêng. Bên cạnh dòng Liễu Quán có ảnh hưởng sâu rộng ở miền Trung và miền Nam, còn có dòng Lâm Tế Chúc Thánh (gắn với thiền sư Minh Hải Pháp Bảo, khai sơn tổ đình Chúc Thánh ở Hội An, Quảng Nam) - trở thành dòng truyền thừa chủ đạo ở vùng Quảng Nam, Quảng Ngãi và lan rộng khắp miền Trung - miền Nam. Mỗi chi phái có một dòng kệ truyền thừa riêng để đặt pháp danh, tạo nên một mạng lưới sơn môn, tổ đình phong phú. Sự phân nhánh này cho thấy một dòng thiền ngoại nhập, khi vào Việt Nam, không tồn tại như một khối đồng nhất mà tiếp tục phân hóa thành nhiều chi phái bản địa - làm gia tăng tính đa dạng nội tại của Phật giáo Việt Nam.

---

1 Nguyễn Lang (2000), *Việt Nam Phật giáo sử luận*, t. II, Nxb. Văn học, Hà Nội.

2 Nguyễn Lang (2000), *Việt Nam Phật giáo sử luận*, t. II, Nxb. Văn học, Hà Nội.

Đáng chú ý là ý nghĩa biểu tượng của việc Việt hóa các dòng thiền này. Khi một thiền sư người Việt như Liễu Quán lập nên một dòng kệ riêng, điều đó không chỉ là một thao tác kỹ thuật về truyền thừa, mà là một sự khẳng định tính chủ thể và bản sắc: từ nay, dòng thiền không còn là một nhánh phụ thuộc của truyền thống Trung Hoa, mà đã trở thành một dòng Phật giáo Việt Nam với cội nguồn, thế thứ và phong cách riêng. Quá trình này lặp lại tinh thần Trúc Lâm ở một cấp độ khác, và một lần nữa khẳng định rằng năng lực bản địa hóa - biến cái ngoại nhập thành cái của mình - là một hằng số làm nên sức sống và bản sắc của văn hóa Phật giáo Việt Nam.

Đến thời hiện đại, dòng Lâm Tế (qua các chi phái Việt hóa như Liễu Quán, Chúc Thánh) đã trở thành dòng truyền thừa chiếm ưu thế trong Phật giáo Bắc tông Việt Nam, đặc biệt ở miền Trung và miền Nam, nơi phần lớn tăng ni mang pháp danh theo các dòng kệ Lâm Tế. Sự lan tỏa rộng khắp này cho thấy một dòng thiền vốn ngoại nhập, sau khi được bản địa hóa triệt để, đã trở thành một bộ phận cốt lõi của Phật giáo dân tộc. Quá trình từ Nguyên Thiều (du nhập) đến Liễu Quán (Việt hóa) rồi đến sự phổ biến rộng khắp của các chi phái Lâm Tế Việt là một minh họa hoàn chỉnh cho chu trình tiếp nhận - bản địa hóa - phổ quát hóa, vốn lặp đi lặp lại trong lịch sử Phật giáo Việt Nam.

Hệ thống tổ đình mà các thiền sư Lâm Tế khai lập có vai trò quan trọng vượt ra ngoài phạm vi một dòng phái. Các tổ đình như Thập Tháp, Quốc Ân, Chúc Thánh, Từ Đàm… không chỉ là trung tâm của một dòng truyền thừa, mà còn là những trung tâm đào tạo tăng tài, tổ chức giới đàn, và lan tỏa ảnh hưởng ra cả một vùng rộng lớn. Qua hệ thống tổ đình, một dòng thiền có thể bám rễ vững chắc, truyền nối qua nhiều thế hệ, và kết nối các ngôi chùa, các thế hệ tăng ni thành một mạng lưới. Vai trò của các tổ đình cho thấy rằng sự phát triển của một tông phái không chỉ là sự lan truyền tư tưởng, mà còn là sự kiến tạo những thiết chế bền vững - và chính những thiết chế ấy bảo đảm cho tính liên tục của truyền thống giữa dòng chảy biến động của lịch sử.

3.2.3. Phái Tào Động: Thủy Nguyệt, Tông Diễn và Thạch Liêm

Song song với Lâm Tế, phái Tào Động cũng được truyền vào Việt Nam ở cả hai miền. Ở Đàng Ngoài, thiền sư Thủy Nguyệt (hiệu Thông Giác) sau khi sang Trung Hoa tham học đã mang dòng Tào Động về truyền bá ở vùng Bắc Bộ; đệ tử nối pháp của ông là thiền sư Tông Diễn, vị tổ thứ hai của dòng Tào Động Đàng Ngoài, gắn với tổ đình Hòe Nhai (Hồng Phúc tự, Thăng Long)[1].

Ở Đàng Trong, dòng Tào Động gắn với thiền sư Thạch Liêm (hiệu Đại Sán), một cao tăng được chúa Nguyễn Phúc Chu trọng thỉnh sang vào năm 1695 để lập đại giới đàn, chấn chỉnh và phát triển tăng đoàn. Thạch Liêm còn để lại tác phẩm *Hải ngoại kỷ sự* - một nguồn sử liệu quý ghi chép về Đàng Trong đương thời[2]. Sự hiện diện đồng thời của cả Lâm Tế và Tào Động ở cả hai miền cho thấy mức độ đa dạng tông phái cao của Phật giáo Việt Nam thế kỷ XVII-XVIII, và cho thấy năng lực tiếp nhận, dung chứa nhiều dòng truyền thừa khác nhau mà không rơi vào xung đột.

Câu chuyện về thiền sư Tông Diễn đáng được nhắc đến như một biểu tượng cho tinh thần nhập thế của Phật giáo. Theo truyền thống, trong bối cảnh triều đình Lê - Trịnh có những chính sách hạn chế Phật giáo, Tông Diễn đã dâng biểu, dùng đạo lý thuyết phục nhà nước về giá trị của đạo Phật đối với việc giáo hóa dân chúng và ổn định xã hội, qua đó góp phần làm thay đổi thái độ của triều đình và phục hưng Phật giáo ở Đàng Ngoài. Hình ảnh vị thiền sư dùng trí tuệ và đạo lý để bảo vệ và chấn hưng đạo pháp này thể hiện rõ truyền thống các bậc cao tăng vừa thâm sâu đạo học vừa có tinh thần trách nhiệm với sự tồn vong của Phật giáo và với đời sống cộng đồng.

Có thể nhận thấy một sự phân bố thú vị: ở Đàng Ngoài, cả Lâm Tế và Tào Động cùng phát triển, gắn với các tổ đình vùng

1 Nguyễn Lang (2000), *Việt Nam Phật giáo sử luận*, t. II, Nxb. Văn học, Hà Nội.

2 Thích Đại Sán (Thạch Liêm), *Hải ngoại kỷ sự*, bản dịch tiếng Việt (Viện Đại học Huế, Ủy ban Phiên dịch Sử liệu Việt Nam, 1963); xem thêm Nguyễn Lang (2000), *Việt Nam Phật giáo sử luận*, t. II, Nxb. Văn học, Hà Nội.

Bắc Bộ; ở Đàng Trong, Lâm Tế giữ vai trò chủ đạo, còn Tào Động hiện diện qua những nhân vật như Thạch Liêm. Sự phân bố này phản ánh sự đan xen giữa lớp đa dạng tông phái và lớp đa dạng vùng miền: cùng một dòng thiền nhưng có những sắc thái và vị thế khác nhau ở các miền khác nhau. Điều quan trọng là, dù phân bố và phát triển khác nhau, các dòng thiền này đều cùng tồn tại trong một không gian Phật giáo chung, không rơi vào tình trạng đối kháng, tranh chấp - một lần nữa cho thấy năng lực dung chứa sự đa dạng của Phật giáo Việt Nam.

Dòng Tào Động, dù không lan rộng bằng Lâm Tế, vẫn duy trì sự hiện diện liên tục, đặc biệt ở miền Bắc, với tổ đình Hòe Nhai (Hồng Phúc tự) ở Hà Nội như một trung tâm truyền thừa còn hoạt động đến ngày nay.

Sự song hành của Lâm Tế và Tào Động - hai phái cùng thuộc Thiền tông nhưng khác nhau về phong cách - còn cho thấy một đặc điểm quan trọng trong cách Phật giáo Việt Nam tổ chức tính đa dạng: sự khác biệt được duy trì ngay trong lòng một truyền thống chung, mà không cần phải triệt tiêu để đạt tới sự thống nhất. Hai phái không hợp nhất thành một, cũng không tách ra thành hai tôn giáo đối địch, mà cùng tồn tại như hai nhánh của một dòng Thiền tông Việt Nam. Mô thức "khác biệt trong một chỉnh thể" này lặp lại ở mọi cấp độ của Phật giáo Việt Nam - từ các pháp môn trong một hành giả, các phái trong một tông, đến các hệ phái trong một giáo hội. Đó chính là cấu trúc cơ bản của "thống nhất trong đa dạng": không phải sự đồng nhất hóa, cũng không phải sự phân ly, mà là sự cùng tồn tại có tổ chức của những khác biệt trong một tổng thể chung - một cấu trúc mà toàn bộ công trình này nỗ lực làm sáng tỏ.

3.2.4. Đối sánh "khán thoại thiền" và "mặc chiếu thiền"

Sự khác biệt giữa Lâm Tế và Tào Động không chỉ ở truyền thừa mà còn ở phương pháp tu tập, kết tinh trong sự đối sánh giữa hai pháp môn "khán thoại thiền" và "mặc chiếu thiền" - một sự phân biệt vốn hình thành từ cuộc tranh luận trong Thiền tông

Trung Hoa thời Tống[1]. "Khán thoại thiền" (tham công án, khán thoại đầu) - gắn với phái Lâm Tế - chủ trương dùng công án, thoại đầu (những câu hỏi, mệnh đề nghịch lý) làm đối tượng tham cứu, dồn nén nghi tình đến cực điểm để bùng vỡ thành sự đốn ngộ. Đây là một pháp môn mạnh mẽ, quyết liệt, nhấn mạnh khoảnh khắc giác ngộ đột phá.

Ngược lại, "mặc chiếu thiền" (lặng lẽ soi chiếu) - gắn với phái Tào Động - chủ trương sự tĩnh tọa, lặng lẽ quán chiếu, để bản tâm vốn thanh tịnh tự hiển lộ mà không cần đến công án hay sự dồn ép tâm lý[2]. Đây là một pháp môn ôn hòa, tiệm tiến, nhấn mạnh sự an định và soi sáng nội tâm. Hai pháp môn này tiêu biểu cho hai phong cách tu tập khác nhau - một bên đột phá, một bên tiệm tiến; một bên động, một bên tĩnh - và là một biểu hiện điển hình của tính đa dạng pháp môn ngay trong cùng một tông (Thiền tông).

Tuy nhiên, điều đáng chú ý ở Việt Nam là hai pháp môn này không bị tuyệt đối hóa thành những lập trường đối kháng như trong cuộc tranh luận ở Trung Hoa. Trên thực tế, các thiền sư Việt Nam thường tiếp nhận cả hai một cách uyển chuyển, xem chúng như những phương tiện bổ sung tùy theo căn cơ người tu. Tinh thần dung hợp đặc trưng của Phật giáo Việt Nam một lần nữa làm mềm hóa những ranh giới phái biệt, biến sự khác biệt về pháp môn thành sự phong phú của phương tiện chứ không thành nguồn gốc của phân liệt.

Để hiểu đầy đủ sự đối sánh này, cần đặt nó trong bối cảnh nguồn gốc. Sự phân biệt giữa khán thoại và mặc chiếu phản ánh

---

1 Về cuộc tranh luận và sự phân biệt giữa "khán thoại thiền" (kanhua chan) và "mặc chiếu thiền" (mozhao chan) trong Thiền tông Trung Hoa thời Tống, xem Morten Schlütter, *How Zen became Zen: The dispute over enlightenment and the formation of Chan Buddhism in Song-Dynasty China* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2008).

2 Về pháp môn "tham công án", "khán thoại đầu", xem Schlütter, *How Zen became Zen: The dispute over enlightenment and the formation of Chan Buddhism in Song-Dynasty China* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2008); Nguyễn Lang (2000), *Việt Nam Phật giáo sử luận*, trọn bộ, Nxb. Văn học, Hà Nội..

một cuộc tranh luận lớn trong Thiền tông Trung Hoa thời Tống về bản chất của giác ngộ và con đường đạt tới nó: phái chủ trương khán thoại nhấn mạnh sự giác ngộ như một biến cố đột phá, cần được kích hoạt bằng sự tham cứu công án; phái chủ trương mặc chiếu nhấn mạnh rằng bản tâm vốn đã giác ngộ, nên việc tu tập chỉ là để cho cái giác ngộ sẵn có ấy tự hiển lộ qua sự tĩnh lặng quán chiếu. Đằng sau sự khác biệt về phương pháp là một khác biệt tinh tế về quan niệm: giác ngộ là "đạt được" hay là "nhận ra cái vốn có".

Nhìn sâu hơn, sự đối sánh khán thoại - mặc chiếu còn gợi mở một vấn đề nhận thức luận phổ quát về con đường đạt tới chân lý: chân lý được "đột phá" qua một khoảnh khắc bừng ngộ, hay được "hiển lộ" dần qua sự kiên trì quán chiếu? Hai phương pháp đại diện cho hai trả lời khác nhau, song không loại trừ nhau - bởi trong thực tế tu tập, sự đột phá và sự tiệm tiến thường đan xen, hỗ trợ nhau. Phật giáo Việt Nam, với khuynh hướng dung hợp, có xu hướng tiếp nhận cả hai như những phương diện bổ sung của cùng một tiến trình tu chứng, thay vì tuyệt đối hóa một trong hai. Cách tiếp cận này thể hiện một trí tuệ thực tiễn: thay vì sa vào tranh luận lý thuyết về phương pháp nào ưu việt, người tu vận dụng linh hoạt cả hai tùy theo căn cơ và giai đoạn.

3.2.5. Bản địa hóa, các dòng kệ truyền thừa và ý nghĩa của làn sóng thế kỷ XVII - XVIII

Một biểu hiện tinh tế của quá trình bản địa hóa là sự hình thành các dòng kệ truyền thừa (kệ phái) riêng của Phật giáo Việt Nam. Theo truyền thống, mỗi dòng thiền có một bài kệ gồm các chữ dùng để đặt pháp danh cho các thế hệ truyền thừa nối tiếp nhau, qua đó xác lập thế thứ và sự liên tục của dòng phái. Các thiền sư Việt Nam như Liễu Quán đã lập nên những dòng kệ riêng, tạo thành những chi phái Lâm Tế mang bản sắc Việt, phân biệt với dòng kệ gốc của Trung Hoa[1].

---

1 Nguyễn Duy Hinh (1999), *Tư tưởng Phật giáo Việt Nam*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội.

Hiện tượng các dòng kệ truyền thừa này có ý nghĩa kép đối với luận đề công trình. Một mặt, nó làm gia tăng tính đa dạng: từ một dòng Lâm Tế gốc đã nảy sinh nhiều chi phái với những dòng kệ và thế thứ khác nhau ở các vùng, các tổ đình. Mặt khác, nó lại là một cơ chế của sự thống nhất và liên tục: dòng kệ xác lập mối liên hệ truyền thừa, gắn kết các thế hệ và các ngôi chùa trong cùng một dòng phái thành một mạng lưới. Như vậy, ngay trong cơ chế truyền thừa, ta lại thấy sự đan dệt giữa đa dạng (sự phân nhánh) và thống nhất (sự liên tục của dòng mạch) - một minh họa vi mô cho mô hình lưỡng diện.

Trên thực tế, chính từ các dòng kệ truyền thừa này mà hình thành nên hệ thống sơn môn, tổ đình - cấu trúc tổ chức cơ bản của Phật giáo Việt Nam truyền thống và đến nay vẫn còn vai trò quan trọng. Mỗi tổ đình là điểm khởi nguồn của một dòng truyền thừa, từ đó lan ra các chùa "chi", "tôn" theo quan hệ thầy - trò qua nhiều thế hệ, gắn kết bằng dòng kệ pháp phái chung. Hệ thống này tạo nên những mạng lưới Phật giáo vừa có tính địa phương (gắn với một vùng, một tổ đình) vừa có tính liên vùng (qua quan hệ truyền thừa). Đến ngày nay, phần lớn tăng ni Phật giáo Bắc tông Việt Nam vẫn xác định mình thuộc về một dòng phái (Lâm Tế Liễu Quán, Lâm Tế Chúc Thánh, Tào Động…) qua pháp danh được đặt theo dòng kệ.

Các dòng kệ truyền thừa còn mang một ý nghĩa văn hóa tinh tế: chúng là một cơ chế ghi nhớ và xác lập bản sắc. Khi một tăng sĩ nhận pháp danh theo chữ trong dòng kệ của phái mình, người ấy không chỉ nhận một cái tên, mà nhận cả một vị trí trong dòng chảy truyền thừa kéo dài qua nhiều thế hệ - một sự gắn kết với các bậc tổ sư đi trước và với các pháp lữ cùng dòng. Qua pháp danh, mỗi cá nhân ý thức được mình thuộc về một truyền thống, một cội nguồn cụ thể. Cơ chế này vừa nuôi dưỡng ý thức về bản sắc dòng phái (yếu tố đa dạng), vừa tạo nên sự gắn kết, liên tục trong nội bộ mỗi dòng (yếu tố thống nhất). Đây là một ví dụ tinh tế cho thấy ngay những thiết chế tưởng như thuần túy hình thức cũng phản ánh sự đan dệt giữa đa dạng và thống nhất.

Làn sóng truyền thừa Lâm Tế - Tào Động có một ý nghĩa kép đối với lịch sử và cấu trúc tông phái của Phật giáo Việt Nam. Về mặt làm giàu tính đa dạng, nó bổ sung hai dòng thiền lớn với những phong cách và pháp môn riêng (khán thoại và mặc chiếu), cùng vô số chi phái và dòng kệ truyền thừa, làm cho bức tranh Thiền học Việt Nam thêm phong phú. Về mặt củng cố tính thống nhất và liên tục, nó tái lập hệ thống tổ đình, sơn môn sau giai đoạn suy vi của thời Hậu Lê, đặt nền cho cấu trúc tổ chức của Phật giáo Việt Nam tồn tại đến ngày nay. Như vậy, làn sóng này vừa làm tăng sự đa dạng, vừa góp phần tái cố kết - một biểu hiện sinh động của sự vận động đồng thời của cả hai bình diện trong mô hình lưỡng diện.

Quan trọng hơn, làn sóng Lâm Tế - Tào Động một lần nữa khẳng định quy luật bản địa hóa như một hằng số. Các dòng thiền này, dù du nhập từ Trung Hoa với truyền thừa và phong cách Hoa, đã nhanh chóng được Việt hóa qua những nhân vật như Liễu Quán, qua việc lập các dòng kệ Việt, qua sự hòa nhập vào đời sống và tâm thức Việt. Điều này cho thấy năng lực của văn hóa Phật giáo Việt Nam trong việc tiếp nhận cái ngoại lai và chuyển hóa nó thành cái của mình - biến sự du nhập thành sự làm giàu cho bản sắc, chứ không phải sự lệ thuộc hay đánh mất bản sắc.

Cuối cùng, làn sóng truyền thừa thế kỷ XVII-XVIII còn để lại dấu ấn lâu bền trên cảnh quan tự viện và đời sống Phật giáo Việt Nam đến tận ngày nay. Phần lớn các tổ đình danh tiếng ở miền Trung và miền Nam đều có nguồn gốc từ làn sóng này, và phần lớn tăng ni Bắc tông hiện nay đều thuộc các dòng truyền thừa Lâm Tế hoặc Tào Động được hình thành trong giai đoạn ấy. Như vậy, một biến cố lịch sử của thế kỷ XVII-XVIII vẫn tiếp tục định hình cấu trúc tông phái của Phật giáo Việt Nam đương đại - minh chứng cho tính liên tục sâu xa của truyền thống. Sự đa dạng tông phái mà chúng ta quan sát hôm nay, vì thế, là kết quả của cả một quá trình tích lũy lịch sử lâu dài, trong đó mỗi giai đoạn đều để lại những lớp trầm tích riêng.

3.3. Thiền - Tịnh - Mật song tu

3.3.1. Cơ sở giáo lý của sự dung thông pháp môn

Một đặc điểm nổi bật của Phật giáo Việt Nam, phân biệt nó với những truyền thống chú trọng tính thuần khiết phái biệt, là tính dung thông cao giữa các pháp môn - tiêu biểu là truyền thống "Thiền - Tịnh - Mật song tu", tức kết hợp pháp môn Thiền (tham thiền, quán tâm), Tịnh độ (niệm Phật) và Mật (trì chú, nghi lễ) trong cùng một thực hành. Cơ sở giáo lý cho sự dung thông này nằm ở nguyên lý nội giáo về phương tiện thiện xảo mà Chương 1 đã phân tích: các pháp môn được nhận thức như những phương tiện khác nhau, thích hợp với những căn cơ khác nhau, nhưng cùng dẫn về một mục đích giải thoát duy nhất[1]. Vì khác biệt chỉ ở phương tiện chứ không ở cứu cánh, nên việc kết hợp nhiều pháp môn không bị xem là mâu thuẫn, mà trái lại là sự vận dụng linh hoạt, viên dung.

Quan niệm này khác biệt sâu sắc với một hình dung phổ biến rằng các tông phái Phật giáo loại trừ lẫn nhau. Trong tâm thức Phật giáo Việt Nam, ranh giới giữa các pháp môn là mềm dẻo, có thể vượt qua; người tu có thể vừa tham thiền, vừa niệm Phật, vừa trì chú mà không cảm thấy bất kỳ sự xung đột nào. Chính tính dung thông này là một biểu hiện sâu sắc và đặc trưng của logic "thống nhất trong đa dạng" ở cấp độ thực hành cá nhân.

Cơ sở giáo lý cho tính dung thông còn sâu xa hơn nguyên lý phương tiện. Tư tưởng Đại thừa, đặc biệt qua các kinh như Pháp Hoa, khẳng định rằng tuy có vô số pháp môn, vô số "cỗ xe" (thừa), nhưng tất cả rốt cuộc đều quy về "nhất Phật thừa" - một con đường thành Phật duy nhất. Quan niệm "hội tam quy nhất" (gom ba thừa về một thừa) này cung cấp một nền tảng triết học cho việc dung hợp các pháp môn: vì mọi con đường đều dẫn về cùng một đích tối hậu, nên việc kết hợp chúng không những hợp lý mà còn là biểu hiện của trí tuệ viên dung. Bên cạnh đó, tư tưởng "lý sự viên dung" và "viên dung vô ngại" của tông Hoa Nghiêm cũng góp

1 Nguyễn Duy Hinh (1999), *Tư tưởng Phật giáo Việt Nam*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội.

phần khẳng định rằng các pháp môn, các phương diện khác nhau của thực tại không loại trừ mà thâm nhập, dung chứa lẫn nhau.

Trên nền tảng tư tưởng ấy, các bậc tổ sư Phật giáo Đông Á đã nhiều lần chủ trương sự kết hợp các pháp môn, tiêu biểu là quan niệm "Thiền - Tịnh nhất trí" (Thiền và Tịnh độ vốn không hai). Phật giáo Việt Nam tiếp nhận và phát huy mạnh mẽ khuynh hướng này, đẩy nó tới một mức độ dung thông cao, đến mức ranh giới giữa các pháp môn trong thực hành thường trở nên mờ nhòe. Đây không phải sự lẫn lộn hay thiếu nhất quán, mà là một lựa chọn có cơ sở giáo lý vững chắc, phản ánh một tầm nhìn về sự thống nhất tối hậu của Phật pháp bên dưới sự đa dạng của các phương tiện.

Cơ sở kinh điển của quan niệm phương tiện ấy có thể truy nguyên đến tận kinh tạng nguyên thủy, chứ không chỉ dừng lại ở tư tưởng Đại thừa. Trong kinh Ví dụ con rắn, đức Phật ví giáo pháp như chiếc bè: chiếc bè được kết lại để vượt qua dòng nước, và người đã sang bờ bên kia thì không đội bè trên đầu mà đi tiếp; từ đó Ngài kết luận rằng các pháp còn phải xả bỏ, huống nữa là phi pháp[1]. Lời dạy này đặt các pháp môn vào đúng vị thế công cụ của chúng: giá trị của một pháp môn nằm ở hiệu năng đưa người tu qua bờ, chứ không nằm ở tự thân hình thức của pháp môn ấy. Một khi ranh giới giữa các pháp môn được nhận thức như ranh giới giữa các công cụ, chứ không phải như ranh giới giữa những chân lý loại trừ nhau, thì việc phối hợp nhiều pháp môn trong một đời tu không những khả dĩ mà còn hoàn toàn hợp lý.

Đi cùng nguyên lý ấy là một thái độ cởi mở về nhận thức được ghi lại trong kinh Các vị ở Kesaputta, quen được gọi là kinh Kālāma. Trước những người dân Kālāma hoang mang vì nhiều đạo sư cùng đến thuyết giảng và cùng bác bỏ nhau, đức Phật khuyên chớ vội chấp nhận điều gì chỉ vì đó là truyền thuyết, vì đó là truyền thống, vì đó là điều được ghi trong kinh điển, vì phù hợp với luận lý hay suy diễn, hay vì lòng kính trọng đối với một vị đạo sư; mà hãy tự

1 Kinh Ví dụ con rắn (Alagaddūpama Sutta), Trung Bộ Kinh, kinh số 22; bản dịch của HT. Thích Minh Châu.

mình xét nghiệm xem những pháp ấy là thiện hay bất thiện, có lỗi lầm hay không lỗi lầm, được người trí tán thán hay chê trách, và khi thực hiện thì đưa đến hạnh phúc hay khổ đau[1]. Tiêu chuẩn được nêu ở đây là tiêu chuẩn hiệu quả chuyển hóa, chứ không phải tiêu chuẩn quy thuộc phái biệt. Một hệ giá trị đặt trọng tâm ở kết quả tu tập thay vì ở căn cước tông phái, tự nó đã mở ra một không gian rộng rãi cho sự dung thông. Điều này giúp giải thích vì sao Phật giáo Việt Nam có thể phát triển tính dung thông pháp môn tới một mức độ rất cao mà không hề có cảm giác mình đang đi lệch khỏi truyền thống: sự dung thông ấy không phải là một sự nới lỏng kỷ luật giáo lý, mà là hệ quả nhất quán của chính tiêu chuẩn mà đức Phật đã xác lập.

Có thể truy nguyên sự dung thông pháp môn đến một tầng giáo lý sâu hơn nữa: quan niệm "nhất tâm" và "vạn pháp duy tâm" của Phật giáo Đại thừa. Theo quan niệm này, mọi pháp môn rốt cuộc đều là những phương cách khác nhau để chuyển hóa và an định cùng một cái tâm; dù là tham thiền để trực ngộ bản tâm, niệm Phật để nhiếp tâm về một mối, hay trì chú để định tâm, thì đối tượng và cứu cánh đều quy về tâm. Vì các pháp môn cùng tác động lên một cái tâm và cùng hướng tới sự giác ngộ của tâm ấy, nên chúng không những không mâu thuẫn mà còn có thể phối hợp, hỗ trợ nhau. Cơ sở giáo lý "duy tâm" này cung cấp một nền tảng triết học vững chắc cho thực hành dung thông, giải thích vì sao việc kết hợp Thiền - Tịnh - Mật được xem là hợp lý và thậm chí là biểu hiện của trí tuệ viên dung.

Đặt trong tương quan so sánh, tính dung thông pháp môn nổi lên như một đặc trưng quan trọng của Phật giáo Việt Nam. Ở một số truyền thống, ranh giới giữa các tông phái khá chặt chẽ, và một hành giả thường gắn bó với một pháp môn, một tông phái nhất định trong suốt đời tu. Ở Việt Nam, ngược lại, ranh giới ấy mềm

1 Kinh Các vị ở Kesaputta (Kesaputtiya Sutta, thường được gọi là Kālāma Sutta), Tăng Chi Bộ Kinh, chương Ba pháp, phẩm Lớn, kinh số 65; bản dịch của HT. Thích Minh Châu.

dẻo đến mức việc một người vừa tham thiền, vừa niệm Phật, vừa trì chú được xem là điều bình thường, thậm chí là lý tưởng. Sự khác biệt này không phải ngẫu nhiên, mà bắt nguồn từ cách hiểu đặc thù về quan hệ giữa các pháp môn - như những phương tiện bổ sung chứ không loại trừ - và từ tâm thức văn hóa tổng hợp, dung hợp của người Việt. Chính đặc trưng này khiến cho lớp đa dạng pháp môn ở Việt Nam vận hành theo logic dung thông, thay vì logic phân lập.

3.3.2. Thiền - Tịnh song tu

Sự kết hợp phổ biến và lâu đời nhất là Thiền - Tịnh song tu, tức kết hợp con đường tự lực của Thiền (dựa vào nỗ lực tự thân để giác ngộ) với con đường tha lực của Tịnh độ (dựa vào nguyện lực của Phật A Di Đà để vãng sinh Tịnh độ)[1]. Như đã thấy, khuynh hướng này đã manh nha từ Thiền phái Thảo Đường thời Lý, và trở nên phổ biến rộng rãi ở các thời kỳ sau. Trên thực tế, phần lớn các ngôi chùa Bắc tông Việt Nam đều đồng thời là nơi tham thiền và niệm Phật; câu niệm "Nam mô A Di Đà Phật" trở thành câu niệm phổ thông nhất trong đời sống Phật tử.

Sự dung hợp Thiền - Tịnh phản ánh một trí tuệ thực tiễn: Thiền phù hợp với những căn cơ lợi căn, có khả năng tự lực mạnh mẽ; Tịnh độ phù hợp với đại đa số quần chúng, đặc biệt là những người bình dân cần một con đường giản dị, dễ hành trì và mang lại sự an tâm. Việc kết hợp cả hai cho phép Phật giáo vừa giữ được chiều sâu của Thiền, vừa có sức lan tỏa rộng rãi của Tịnh độ - tức vừa phục vụ đại truyền thống bác học, vừa đáp ứng tiểu truyền thống dân gian. Đây là một cơ chế quan trọng giúp Phật giáo Việt Nam dung chứa được cả chiều sâu lẫn bề rộng trong một thể thống nhất.

Cần làm rõ nội hàm của pháp môn Tịnh độ để hiểu sự kết hợp này. Tịnh độ tông y cứ trên các kinh như A Di Đà, Vô Lượng Thọ,

1 Về pháp môn Tịnh độ và việc trì niệm danh hiệu Phật A Di Đà trong Phật giáo Việt Nam, xem Nguyễn Lang (2000), *Việt Nam Phật giáo sử luận*, trọn bộ, Nxb. Văn học, Hà Nội; Nguyễn Duy Hinh (1999), *Tư tưởng Phật giáo Việt Nam*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội.

Quán Vô Lượng Thọ, chủ trương rằng nhờ tín tâm và việc trì niệm danh hiệu Phật A Di Đà, hành giả có thể nương vào nguyện lực của Ngài để được vãng sinh về cõi Tịnh độ (Tây phương Cực Lạc), nơi có đầy đủ điều kiện thuận lợi để tiếp tục tu hành đến giác ngộ. Đây là con đường "tha lực" - dựa vào nguyện lực của Phật - đối lập một cách bổ sung với con đường "tự lực" của Thiền. Sự giản dị, dễ hành trì và niềm an ủi tâm linh mà Tịnh độ mang lại khiến nó trở thành pháp môn phổ biến nhất trong đại chúng Phật tử Việt Nam.

Sự kết hợp Thiền - Tịnh trong thực hành Việt Nam thể hiện theo nhiều cách. Có khi là sự song hành: vừa tham thiền vừa niệm Phật trong cùng một thời khóa. Có khi là sự lồng ghép sâu hơn: dùng chính câu niệm Phật làm đối tượng quán chiếu của Thiền, tức "niệm Phật là ai" - một hình thức kết hợp công án với danh hiệu Phật. Có khi là sự phân công theo căn cơ và giai đoạn: dùng Thiền cho bậc lợi căn, dùng Tịnh cho số đông, hoặc dùng Thiền khi tâm tĩnh, dùng Tịnh khi tâm loạn. Sự uyển chuyển này cho thấy Thiền - Tịnh song tu không phải một công thức cứng nhắc, mà là một nguyên tắc linh hoạt, được vận dụng tùy hoàn cảnh - đúng theo tinh thần "khế lý, khế cơ" (phù hợp chân lý, phù hợp căn cơ) của Phật giáo.

Khuynh hướng Thiền - Tịnh song tu có một bề dày lịch sử trong Phật giáo Việt Nam. Khuynh hướng ấy, đến các thời kỳ sau, nhiều bậc cao tăng tiếp tục chủ trương và thực hành sự kết hợp này. Quan niệm rằng Thiền và Tịnh không mâu thuẫn mà bổ sung cho nhau - Thiền là Tịnh độ của Thiền, Tịnh độ là Thiền của Tịnh độ - đã trở thành một dòng tư tưởng chủ đạo, định hình thực hành của phần lớn các tổ đình và đạo tràng. Sự phổ biến của tượng thờ Tây phương Tam thánh (A Di Đà tam tôn), của các khóa lễ vừa tọa thiền vừa niệm Phật, của những bài kệ vừa mang tinh thần Thiền vừa hướng về Tịnh độ - tất cả đều là dấu ấn của truyền thống Thiền - Tịnh song tu thấm sâu trong đời sống Phật giáo Việt Nam.

Sự phổ biến rộng rãi của pháp môn Tịnh độ trong đời sống Phật tử Việt Nam có những lý do văn hóa - xã hội sâu xa. Tịnh độ, với hình ảnh một cõi an lành và sự cứu độ của đức Phật từ bi,

đáp ứng nhu cầu về niềm an ủi, hy vọng và sự che chở tâm linh của quảng đại quần chúng, đặc biệt là những người lao động bình dân và người cao tuổi. Câu niệm "Nam mô A Di Đà Phật" trở nên gần gũi đến mức được dùng như một lời chào, một lời cầu chúc trong giao tiếp hằng ngày của người Phật tử. Sự thấm sâu của Tịnh độ vào đời sống cho thấy pháp môn này đã được "dân gian hóa" thành công, trở thành một phần của văn hóa ứng xử và tâm thức Việt. Trong khi đó, Thiền vẫn giữ vai trò là chiều sâu tu chứng dành cho những người có điều kiện và căn cơ. Sự phân công - bổ sung giữa Thiền và Tịnh, vì thế, phản ánh đúng cấu trúc nhiều tầng của cộng đồng Phật tử.

3.3.3. Yếu tố Mật giáo và nghi lễ

Yếu tố Mật giáo (trì chú, kết ấn, các nghi quỹ) cũng hiện diện trong Phật giáo Việt Nam từ rất sớm, gắn với dòng Tỳ-ni-đa-lưu-chi, và về sau hòa vào hệ thống nghi lễ chung[1]. Tuy không phát triển thành một Mật tông độc lập, mạnh mẽ như ở một số truyền thống khác, yếu tố Mật vẫn thấm vào thực hành Phật giáo Việt Nam qua các thần chú (như chú Đại Bi, chú Lăng Nghiêm), các đàn tràng, nghi lễ cầu an, cầu siêu, giải hạn. Trong các khóa lễ ở chùa Việt, người ta thường thấy sự đan xen tự nhiên của cả ba yếu tố: tụng kinh và quán tưởng (Thiền - Giáo), niệm Phật (Tịnh), và trì chú (Mật).

Trong hệ thống nghi lễ Phật giáo Việt Nam, yếu tố Mật hiện diện rõ nhất ở các khoa nghi như chẩn tế (cúng thí thực cho cô hồn), trai đàn cầu siêu, các nghi thức kết giới, an vị Phật. Những nghi lễ này sử dụng các thần chú, ấn quyết, quán tưởng, và một hệ thống biểu tượng, pháp khí phong phú (chuông, mõ, linh, chày kim cang). Vai trò của vị "gia trì sư" trong các đại trai đàn - người vận dụng năng lực Mật để chuyển hóa, cứu độ - cho thấy chiều kích Mật giáo vẫn được duy trì như một bộ phận của đời sống nghi lễ, dù không phát triển thành một Mật tông độc lập với hệ thống quán đỉnh, truyền pháp riêng như ở Phật giáo Kim Cương thừa Tây Tạng.

---

1 Nguyễn Lang (2000), *Việt Nam Phật giáo sử luận*, t. I, Nxb. Văn học, Hà Nội.

Sự tích hợp yếu tố Mật vào nghi lễ có một ý nghĩa văn hóa - xã hội quan trọng: nó cho phép Phật giáo đáp ứng những nhu cầu tâm linh thiết thực của quần chúng - cầu an, cầu siêu, hóa giải tai ương, an ủi trước cái chết - những nhu cầu mà nếu chỉ có giáo lý trừu tượng và Thiền quán thì khó đáp ứng đầy đủ. Qua chiều kích nghi lễ mang màu sắc Mật này, Phật giáo bám rễ sâu vào đời sống tình cảm và tín ngưỡng của cộng đồng, trở thành một phần không thể thiếu trong các sự kiện trọng đại của đời người. Đây là một kênh quan trọng để Phật giáo bác học và Phật giáo dân gian gặp gỡ, hòa quyện.

Trong thực hành phổ thông, yếu tố Mật hiện diện qua việc trì tụng nhiều thần chú đã trở nên quen thuộc với Phật tử Việt Nam, như chú Đại Bi (gắn với Bồ tát Quán Thế Âm), chú Lăng Nghiêm, chú Chuẩn Đề, chú vãng sinh. Các thần chú này được tụng trong các thời khóa hằng ngày, các khóa lễ, và được tin là có công năng hộ trì, tiêu trừ nghiệp chướng, cầu an, cầu siêu. Bên cạnh đó, hệ thống đàn tràng, khoa nghi mang màu sắc Mật (như nghi thức Mông Sơn thí thực, các đàn chẩn tế) là một bộ phận quan trọng của đời sống nghi lễ Phật giáo Việt Nam. Tuy nhiên, các yếu tố Mật này không tồn tại biệt lập mà luôn hòa quyện với Thiền và Tịnh trong một tổng thể thực hành thống nhất.

3.3.4. Tính dung thông trong thực hành đương đại

Tính dung thông Thiền - Tịnh - Mật tiếp tục là một đặc điểm nổi bật của thực hành Phật giáo Việt Nam đương đại[1]. Trong một ngôi chùa Bắc tông tiêu biểu ngày nay, các thời khóa tụng niệm thường tích hợp cả ba yếu tố; tăng ni và Phật tử có thể đồng thời ngồi thiền, niệm Phật và trì chú mà không thấy mâu thuẫn. Bên cạnh đó, sự phục hưng của các thiền phái (như tinh thần Trúc Lâm) trong những thập niên gần đây lại làm sống dậy khuynh hướng

1 Nguyễn Duy Hinh (1999), *Tư tưởng Phật giáo Việt Nam*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội.

chú trọng Thiền[1], song điều này không loại trừ Tịnh và Mật mà thường được kết hợp trong những mức độ khác nhau.

Sự dung thông này khiến cho việc phân loại cứng nhắc một ngôi chùa hay một hành giả Việt Nam vào một "tông" hay "pháp môn" duy nhất thường trở nên khó khăn và đôi khi vô nghĩa. Phần lớn thực hành Phật giáo Việt Nam mang tính tổng hợp, viên dung, vượt lên những ranh giới phái biệt. Đây chính là biểu hiện sống động nhất, ở cấp độ vi mô của thực hành hằng ngày, cho tinh thần "thống nhất trong đa dạng" của văn hóa Phật giáo Việt Nam.

Trong bức tranh đương đại, tính dung thông pháp môn vẫn là chủ đạo, song cũng xuất hiện những khuynh hướng chuyên biệt hóa đáng chú ý. Một mặt, đại đa số chùa Bắc tông và Phật tử vẫn theo lối tu tổng hợp Thiền - Tịnh - Mật. Mặt khác, có những phong trào tập trung vào một pháp môn nhất định: sự phục hưng mạnh mẽ của Thiền (như Thiền phái Trúc Lâm được khôi phục, với hệ thống thiền viện và pháp tu thiền chuyên biệt); sự phát triển của các đạo tràng chuyên tu Tịnh độ (niệm Phật); hay sự du nhập của các phương pháp thiền Nguyên thủy (thiền Tứ niệm xứ, thiền Vipassanā) từ truyền thống Theravāda. Sự xuất hiện của các khuynh hướng chuyên biệt này làm gia tăng thêm tính đa dạng pháp môn trong đời sống Phật giáo đương đại.

Tuy nhiên, ngay cả sự chuyên biệt hóa này cũng thường diễn ra trong một tinh thần tôn trọng và không loại trừ các pháp môn khác. Một người chuyên tu Thiền vẫn thừa nhận giá trị của Tịnh độ cho người khác; một đạo tràng niệm Phật vẫn kính trọng các thiền viện. Sự đa dạng hóa pháp môn đương đại, vì thế, không phá vỡ mà vẫn nằm trong khuôn khổ của tinh thần dung hợp chung. Đây là một biểu hiện sinh động cho thấy mô hình thống nhất trong đa dạng tiếp tục vận hành ngay trong điều kiện hiện đại, khi các lựa chọn tu tập ngày càng phong phú và cá thể hóa.

---

1 Về sự phục hưng tinh thần Thiền phái Trúc Lâm trong Phật giáo Việt Nam hiện đại, xem Nguyễn Lang (2000), *Việt Nam Phật giáo sử luận*, t. I, Nxb. Văn học, Hà Nội.

Bối cảnh đương đại còn chứng kiến sự mở rộng phổ lựa chọn tu tập do giao lưu Phật giáo toàn cầu. Bên cạnh các pháp môn truyền thống, Phật tử Việt Nam ngày nay có thể tiếp cận nhiều phương pháp và trường phái khác nhau: thiền chánh niệm (mindfulness) theo cách trình bày hiện đại, các phương pháp thiền của truyền thống Theravāda, thậm chí những yếu tố của Phật giáo Kim Cương thừa. Sự đa dạng hóa này, một mặt, làm phong phú thêm đời sống tu tập; mặt khác, cũng đặt ra những thách thức về việc gìn giữ bản sắc và sự thuần chính của truyền thống. Cách Phật giáo Việt Nam ứng xử với sự đa dạng hóa mới này - tiếp nhận có chọn lọc, dung hợp mà không đánh mất căn cốt - sẽ là một phép thử cho sức sống của tinh thần "thống nhất trong đa dạng" trong điều kiện toàn cầu hóa.

Sự đa dạng hóa các lựa chọn tu tập trong bối cảnh đương đại cũng đặt ra một số vấn đề đáng suy ngẫm về phương diện quản trị và định hướng. Khi vô số phương pháp, trường phái cùng hiện diện và cạnh tranh thu hút người học, làm sao bảo đảm chất lượng và sự thuần chính của các pháp môn, tránh sự pha tạp tùy tiện hay thương mại hóa? Làm sao vừa cởi mở tiếp nhận cái mới, vừa gìn giữ được mạch nguồn truyền thống? Những câu hỏi này cho thấy tinh thần dung thông, dù là một thế mạnh, cũng đòi hỏi sự định hướng và quản trị khôn ngoan để phát huy mặt tích cực và hạn chế mặt tiêu cực. Đây là một biểu hiện cụ thể của thách thức "quản trị bản sắc trong đa dạng" mà công trình sẽ bàn sâu hơn ở phần cuối - một thách thức ngày càng trở nên cấp thiết trong điều kiện toàn cầu hóa và chuyển đổi số.

3.3.5. Ý nghĩa: đa dạng phương tiện, thống nhất cứu cánh

Truyền thống Thiền - Tịnh - Mật song tu là một minh chứng cô đọng cho luận đề trung tâm của công trình. Nó cho thấy ở Phật giáo Việt Nam, sự đa dạng về pháp môn (phương tiện) không những không mâu thuẫn với, mà còn phục vụ cho, sự thống nhất về cứu cánh (giải thoát). Các pháp môn khác nhau được xem như những cánh cửa khác nhau cùng mở vào một ngôi nhà, những con đường khác nhau cùng dẫn lên một đỉnh núi.

Chính nhờ cách hiểu này mà Phật giáo Việt Nam tránh được những cuộc tranh chấp phái biệt gay gắt vốn từng xảy ra ở một số truyền thống Phật giáo khác. Thay vì tranh luận xem pháp môn nào là tối thượng, tâm thức Phật giáo Việt Nam nghiêng về việc dung hợp, bổ sung các pháp môn cho nhau. Tính dung thông pháp môn, vì thế, không chỉ là một đặc điểm thực hành, mà còn là một biểu hiện của một thái độ văn hóa sâu xa - thái độ khoan dung, tổng hợp, viên dung - làm nên bản sắc và sức mạnh cố kết của văn hóa Phật giáo Việt Nam.

Bên cạnh đó, tính dung thông pháp môn còn phản ánh một đặc điểm sâu xa trong tâm thức tôn giáo của người Việt: thái độ thực tiễn, không giáo điều, và sự ưu tiên cho hiệu quả tu tập hơn là sự thuần khiết lý thuyết. Người Phật tử Việt Nam thường ít quan tâm đến việc phân định rạch ròi mình thuộc "tông" nào, "phái" nào, mà quan tâm nhiều hơn đến việc pháp môn nào giúp mình an tâm, hướng thiện, sống tốt. Chính thái độ thực tiễn, bao dung này - vốn cũng là một nét trong tính cách văn hóa Việt nói chung - đã tạo điều kiện cho sự dung thông pháp môn phát triển, và làm cho ranh giới giáo phái ở Việt Nam luôn mềm dẻo, dễ vượt qua.

Như vậy, truyền thống Thiền - Tịnh - Mật song tu không chỉ là một hiện tượng tôn giáo, mà còn là một biểu hiện của bản sắc văn hóa. Nó cho thấy cách người Việt tiếp nhận và thực hành tôn giáo: tổng hợp hơn là phân tích, dung hợp hơn là loại trừ, thực tiễn hơn là tư biện. Đặt trong khung mô hình lưỡng diện, đây là minh chứng rõ nét nhất ở cấp độ thực hành cá nhân cho luận đề rằng sự đa dạng (của các pháp môn) và sự thống nhất (của cứu cánh và tinh thần) không loại trừ mà bổ sung, nuôi dưỡng lẫn nhau trong văn hóa Phật giáo Việt Nam.

Tính dung thông pháp môn còn có một hệ quả xã hội tích cực đáng ghi nhận: nó góp phần làm cho Phật giáo Việt Nam trở thành một tôn giáo có tính bao dung cao, dễ hòa hợp với các tín ngưỡng, tôn giáo khác. Một tôn giáo quen với việc dung hợp các pháp môn trong nội bộ thường cũng có thái độ cởi mở hơn đối với bên ngoài.

Thực tế lịch sử cho thấy Phật giáo Việt Nam đã chung sống hòa bình với Nho giáo, Đạo giáo và các tín ngưỡng dân gian, dung hợp với chúng thành những phức thể văn hóa - tín ngưỡng đặc sắc. Như vậy, tinh thần dung thông không chỉ vận hành ở cấp độ pháp môn, mà còn lan tỏa thành một thái độ văn hóa rộng hơn - thái độ khoan dung, hòa hợp - góp phần vào sự ổn định và hài hòa của đời sống tinh thần Việt Nam.

3.3.6. Giáo và Luật: những phương diện bổ sung

Bên cạnh ba pháp môn Thiền - Tịnh - Mật, đời sống tu tập Phật giáo Việt Nam còn được nâng đỡ bởi hai phương diện nền tảng là Giáo (sự học hỏi, nghiên cứu giáo lý kinh điển) và Luật (sự hành trì giới luật). Truyền thống Phật giáo Việt Nam đề cao sự kết hợp giữa "tu" và "học", giữa hành trì và nghiên giáo: một hành giả lý tưởng vừa thực hành pháp môn (Thiền, Tịnh hay Mật), vừa thông hiểu giáo lý, vừa nghiêm trì giới luật. Quan niệm "Thiền - Giáo song hành", "Thiền - Giáo nhất trí" - Thiền và Giáo không tách rời - là một bổ sung quan trọng cho bức tranh dung thông pháp môn, tránh cho Thiền khỏi rơi vào sự cực đoan phủ nhận kinh điển, và cho việc học giáo khỏi sa vào sự uyên bác suông.

Phương diện Luật cũng đóng vai trò là một cơ tầng thống nhất quan trọng. Dù khác nhau về tông phái, hệ phái và pháp môn, các truyền thống Phật giáo đều dựa trên một hệ giới luật làm nền tảng cho đời sống tăng đoàn - dù là giới luật theo truyền thống Bắc tông hay theo Luật tạng Pāli của Nam tông. Giới luật bảo đảm sự thanh tịnh và trật tự của Tăng-già, và là một mẫu số chung kết nối các dòng phái.

Đáng chú ý, chính phương diện Luật lại làm nổi bật cả tính đa dạng lẫn tính thống nhất. Về đa dạng: các hệ phái khác nhau hành trì những hệ giới luật khác nhau - Bắc tông theo giới bổn của truyền thống Đại thừa (gồm cả giới Bồ tát), Nam tông theo Luật tạng Pāli, Khất sĩ theo hệ giới luật riêng do Tổ sư thiết định trên cơ sở dung hợp. Về thống nhất: tất cả các hệ giới luật ấy đều cùng quy về tinh thần căn bản của giới luật Phật giáo - ngăn ác, làm lành,

nuôi dưỡng định và tuệ - và cùng dựa trên những giới căn bản chung (như năm giới, mười giới). Như vậy, ngay trong phương diện tưởng chừng dễ gây phân biệt nhất là giới luật, ta vẫn thấy mô thức quen thuộc: đa dạng về hình thức cụ thể, thống nhất về tinh thần nền tảng.

Như vậy, khi nhìn tổng thể đời sống tu tập Phật giáo Việt Nam, ta thấy không phải một bức tranh các pháp môn rời rạc, biệt lập, mà một hệ thống năm phương diện - Thiền, Tịnh, Mật, Giáo, Luật - đan kết, bổ sung và nâng đỡ lẫn nhau. Mỗi phương diện đáp ứng một nhu cầu, một khía cạnh của đời sống tu hành: Thiền cho sự trực ngộ, Tịnh cho niềm tin và sự an tâm, Mật cho nhu cầu nghi lễ và tâm linh, Giáo cho sự hiểu biết, Luật cho nền tảng đạo đức. Sự kết hợp hài hòa năm phương diện này tạo nên một đời sống tu tập quân bình, toàn diện, và là biểu hiện cao nhất của tinh thần viên dung. Đây cũng là một minh chứng nữa cho luận đề: ở Phật giáo Việt Nam, sự đa dạng của các phương diện, pháp môn không dẫn tới sự phân tán, mà được tổ chức thành một chỉnh thể thống nhất, hài hòa.

3.4. Ba dòng lớn đương đại: Bắc tông, Nam tông và Khất sĩ

Nếu các thiền phái trung đại và làn sóng Lâm Tế - Tào Động thể hiện tính đa dạng tông phái trong nội bộ Phật giáo Đại thừa, thì diện mạo đương đại của Phật giáo Việt Nam còn được định hình bởi sự cộng tồn của ba dòng lớn: Bắc tông (Đại thừa), Nam tông (Theravāda) và Khất sĩ. Sự hiện diện đồng thời của cả ba dòng - đại diện cho cả hai truyền thống lớn của Phật giáo thế giới (Đại thừa và Thượng tọa bộ) cùng một hệ phái bản địa dung hợp cả hai - là một đặc điểm hiếm có, làm cho Phật giáo Việt Nam trở thành một bức tranh đa dạng tông phái - hệ phái vào bậc phong phú nhất.

Diện mạo ba dòng này là kết quả của toàn bộ tiến trình lịch sử đã phân tích: Bắc tông kế thừa di sản các thiền phái trung đại và làn sóng Lâm Tế - Tào Động; Nam tông gồm cả truyền thống Khmer lâu đời và Nam tông Kinh mới hình thành từ thế kỷ XX; Khất sĩ là sáng tạo bản địa giữa thế kỷ XX. Như vậy, bức tranh đương đại

tích hợp các tầng lịch sử khác nhau - từ cổ xưa đến hiện đại - trong một cấu trúc đồng đại. Việc khảo sát ba dòng này, vì thế, vừa là phân tích hiện trạng, vừa là sự tổng kết các lớp trầm tích lịch sử đã được bồi đắp qua nhiều thế kỷ. Đây cũng là nơi tính đa dạng tông phái - hệ phái của Phật giáo Việt Nam đạt tới biểu hiện đầy đủ và phong phú nhất.

3.4.1. Phật giáo Bắc tông (Đại thừa)

Phật giáo Bắc tông, tức Phật giáo Đại thừa truyền theo con đường phương Bắc, là dòng chủ lưu và chiếm đa số tuyệt đối trong Phật giáo Việt Nam, gắn với cộng đồng người Việt (Kinh) và người Hoa[1]. Đây là dòng kế thừa toàn bộ di sản của các thiền phái trung đại và các phái Lâm Tế, Tào Động đã phân tích ở trên, với đặc trưng là hệ kinh điển Đại thừa (chữ Hán và phiên dịch), lý tưởng Bồ tát đạo (tự giác giác tha), tín ngưỡng các vị Phật và Bồ tát (A Di Đà, Quán Thế Âm, Địa Tạng…), và tính dung thông Thiền - Tịnh - Mật.

Phật giáo Bắc tông Việt Nam tự thân đã là một thể đa dạng: nó bao gồm nhiều dòng truyền thừa (các chi phái Lâm Tế, Tào Động, Trúc Lâm…), nhiều pháp môn, và những sắc thái vùng miền khác nhau (sẽ phân tích ở Chương 4). Tuy vậy, toàn bộ sự đa dạng nội tại này được nối kết bởi cùng một nền giáo lý Đại thừa và cùng một phong cách văn hóa Phật giáo Việt. Bắc tông, vì thế, vừa là dòng chủ lưu, vừa là một "tiểu vũ trụ" của mô hình thống nhất trong đa dạng.

Có thể nhận diện rõ hơn tính đa dạng của Phật giáo Bắc tông Việt Nam qua chính cấu trúc nội tại của truyền thống này. Trên phương diện truyền thừa, Bắc tông được tổ chức trong nhiều sơn môn, tổ đình và pháp phái, tạo thành những mạng lưới liên kết giữa các cơ sở tự viện và các thế hệ tăng ni thông qua quan hệ thầy - trò và dòng kệ truyền pháp. Trong tiến trình lịch sử, những dòng truyền thừa như Lâm Tế, Tào Động, Trúc Lâm cùng các chi phái được hình thành và phát triển tại Việt Nam, trong đó có những

1 Minh Chi, Hà Văn Tấn và Nguyễn Tài Thư (1993), *Buddhism in Vietnam: From Its origins to the 19th century*, Nxb. Thế giới, Hà Nội.

truyền thống mang dấu ấn vùng miền khá rõ như Liễu Quán ở miền Trung và Chúc Thánh ở Quảng Nam rồi lan tỏa đến nhiều địa phương. Mỗi sơn môn và pháp phái có lịch sử, phương thức truyền thừa và sắc thái tu học riêng, nhưng đều vận động trong không gian rộng lớn của Phật giáo Đại thừa tại Việt Nam.

Trên phương diện thực hành, Bắc tông cũng không cấu thành một hệ thống thuần nhất. Thiền, Tịnh độ và Mật giáo có thể cùng hiện diện, giao thoa và được kết hợp với những mức độ khác nhau trong đời sống tu học. Tụng kinh, niệm Phật, tọa thiền, trì chú, lễ sám, ăn chay, hành hương và các hình thức thực hành khác cùng tạo nên một đời sống tôn giáo phong phú. Kinh điển được sử dụng chủ yếu thuộc truyền thống Đại thừa, với các hình thức tụng đọc bằng âm Hán - Việt và tiếng Việt; hệ thống thờ tự thường có sự hiện diện của nhiều vị Phật, Bồ tát và các đối tượng tín ngưỡng khác tùy theo truyền thống sơn môn và đặc điểm văn hóa của từng địa phương. Chính sự đan xen giữa các pháp môn khiến ranh giới Thiền - Tịnh - Mật trong thực hành Bắc tông Việt Nam nhiều khi không mang tính tuyệt đối.

Sự đa dạng ấy còn được thể hiện qua nhiều hình thức tổ chức và sinh hoạt đương đại: từ các tổ đình duy trì truyền thống sơn môn đến các thiền viện phát huy di sản Trúc Lâm; từ những đạo tràng chú trọng pháp môn Tịnh độ đến các cơ sở đẩy mạnh hoằng pháp, giáo dục Phật tử và sử dụng các phương tiện truyền thông số. Những hình thức này khác nhau về trọng tâm tu học và phương thức hoạt động nhưng vẫn chia sẻ nhiều nền tảng giáo lý và thực hành chung của Phật giáo Đại thừa, đồng thời hiện diện trong khuôn khổ tổ chức chung của Giáo hội Phật giáo Việt Nam. Theo nghĩa đó, bản thân Bắc tông đã thể hiện một cấu trúc thống nhất trong đa dạng: sự khác biệt về dòng truyền thừa, pháp môn và phương thức thực hành cùng tồn tại trên những nền tảng tôn giáo chung.

Trong không gian Đại thừa tại Việt Nam còn cần chú ý đến truyền thống Phật giáo của một bộ phận cộng đồng người Hoa, đặc biệt tại Nam Bộ và các đô thị có lịch sử cư trú lâu đời của người

Hoa. Các cơ sở Phật giáo gắn với cộng đồng này có thể bảo lưu những đặc điểm riêng về kiến trúc, tượng thờ, ngôn ngữ nghi lễ, lễ tiết và phương thức sinh hoạt cộng đồng. Đồng thời, trong đời sống tín ngưỡng của người Hoa còn có sự giao thoa giữa Phật giáo với các truyền thống và tín ngưỡng khác. Vì vậy, cần phân biệt các ngôi chùa Phật giáo với hội quán, miếu và những cơ sở tín ngưỡng thờ Thiên Hậu, Quan Công cùng các thần linh khác, dù trên thực tế giữa các không gian này có thể tồn tại những quan hệ giao thoa văn hóa và tín ngưỡng. Trường hợp Phật giáo người Hoa qua đó cho thấy tính đa dạng tộc người có thể đan xen với đa dạng tông phái, ngôn ngữ và hình thức biểu đạt ngay trong không gian Phật giáo Đại thừa ở Việt Nam.

Đời sống lễ hội và nghi lễ tiếp tục làm phong phú thêm cấu trúc nội tại của Bắc tông. Các lễ lớn như Phật đản, Vu lan và những ngày kỷ niệm, ngày vía gắn với các vị Phật, Bồ tát được tổ chức với quy mô và hình thức khác nhau; bên cạnh đó là nhiều lễ hội chùa gắn với lịch sử và truyền thống văn hóa của từng địa phương. Các thực hành như quy y, thọ giới, tụng niệm, cầu an, cầu siêu, ăn chay và hành hương tạo nên những phương thức khác nhau để tăng ni và Phật tử tham gia đời sống tôn giáo. Qua quá trình tương tác lâu dài với phong tục và tín ngưỡng sở tại, các thực hành này tiếp tục được địa phương hóa, từ đó tạo nên những sắc thái biểu đạt khác nhau giữa các vùng và cộng đồng.

Vị trí nổi bật của Bắc tông trong đời sống Phật giáo Việt Nam hiện nay còn gắn với chiều sâu lịch sử và khối lượng di sản văn hóa được hình thành qua nhiều thế kỷ. Nhiều trung tâm Phật giáo, tổ đình, chùa tháp cùng các di sản kiến trúc, điêu khắc, văn học và nghi lễ quan trọng của Phật giáo Việt Nam được hình thành trong môi trường Đại thừa. Các dòng Thiền thời trung đại, sự truyền nhập và bản địa hóa của Lâm Tế, Tào Động trong những thế kỷ sau, cùng quá trình phát triển của các sơn môn tại Bắc Bộ, Trung Bộ và Nam Bộ đã tạo nên một lớp di sản có chiều sâu và phạm vi rộng. Vì vậy, Bắc tông giữ một vị trí quan trọng trong diện mạo lịch sử của văn hóa Phật giáo Việt Nam, nhưng vị trí đó cần được đặt

trong tương quan với Nam tông, Khất sĩ và những truyền thống Phật giáo khác cùng góp phần cấu thành bức tranh chung.

Nhìn tổng thể, Bắc tông Việt Nam không phải một khối đồng nhất mà là một chỉnh thể gồm nhiều tầng đa dạng đan xen: đa dạng về dòng truyền thừa và sơn môn, về pháp môn và thực hành, về vùng miền, cộng đồng tộc người và hình thức biểu đạt. Các tầng đa dạng ấy lại được kết nối bởi những nền tảng chung về giáo lý Đại thừa, lý tưởng tu học, hệ thống biểu tượng và những mạch truyền thống được tích lũy trong lịch sử. Chính sự đan xen giữa cái chung và cái riêng khiến Bắc tông có thể được xem như một trường hợp thu nhỏ để quan sát cơ chế thống nhất trong đa dạng của văn hóa Phật giáo Việt Nam.

Từ góc nhìn của mô hình lưỡng diện, cấu trúc này còn có thể được nhận diện theo nhiều cấp độ lồng ghép: trong đời sống của một hành giả có thể có sự kết hợp nhiều phương thức tu tập; trong một sơn môn tồn tại nhiều thế hệ và nhánh truyền thừa; trong một truyền thống lớn có nhiều pháp phái và sắc thái vùng miền; còn trong tổng thể Phật giáo Việt Nam, Bắc tông cùng tồn tại với các truyền thống khác. Ở mỗi cấp độ, sự đa dạng đều được duy trì trong những khuôn khổ liên kết nhất định. Cấu trúc lồng ghép ấy cho thấy mô hình lưỡng diện không chỉ cung cấp một công cụ để phân loại các biểu hiện khác nhau, mà còn giúp nhận diện cách các cấp độ thống nhất và đa dạng đan xen, tương tác và tái tạo lẫn nhau trong đời sống văn hóa Phật giáo Việt Nam..

3.4.2. Phật giáo Nam tông: Nam tông Khmer và Nam tông Kinh

Phật giáo Nam tông (Theravāda) - truyền theo con đường phương Nam, y cứ trên hệ kinh điển Pāli - hiện diện ở Việt Nam dưới hai hình thái với hai chủ thể tộc người khác nhau, tạo nên một sự đa dạng đặc biệt thú vị. Hình thái thứ nhất là Phật giáo Nam tông Khmer, gắn với cộng đồng người Khmer ở Tây Nam Bộ, có lịch sử lâu đời. Trong các phum, sóc Khmer, ngôi chùa là trung tâm của toàn bộ đời sống tôn giáo, văn hóa, giáo dục và xã hội; việc nam giới Khmer xuất gia tu học một thời gian (tu báo hiếu) là một

tập tục phổ biến, gắn liền với chu trình đời người và bản sắc tộc người[1]. Phật giáo Nam tông Khmer, vì thế, không chỉ là một tông phái mà còn là cốt lõi của căn tính văn hóa Khmer[2].

Hình thái thứ hai là Phật giáo Nam tông Kinh - tức Theravāda trong cộng đồng người Việt (Kinh) - một hiện tượng mới mẻ hơn nhiều.

Sự tồn tại của hai hình thái Nam tông - Khmer và Kinh - là một minh họa đặc sắc cho tính đa dạng đan xen nhiều lớp: cùng một tông phái (Theravāda) nhưng gắn với hai chủ thể tộc người khác nhau (Khmer và Kinh), với hai con đường du nhập và hai sắc thái văn hóa khác nhau. Đây là điểm giao thoa giữa lớp đa dạng tông phái và lớp đa dạng tộc người (sẽ bàn ở Chương 5), cho thấy các lớp đa dạng trong mô hình lưỡng diện không tách rời mà thường chồng lấn, đan dệt vào nhau.

Cần phân tích sâu hơn Phật giáo Nam tông Khmer, bởi đây là một trường hợp mà tông phái và căn tính tộc người hòa quyện đến mức gần như không tách rời. Trong các phum, sóc của người Khmer Nam Bộ, ngôi chùa (wat) là trung tâm của toàn bộ đời sống: không chỉ là nơi thờ tự và tu hành, mà còn là trường học (nơi dạy chữ Khmer, chữ Pāli và giáo lý), là nơi lưu giữ thư tịch, nghệ thuật, là không gian sinh hoạt cộng đồng và là biểu tượng của bản sắc Khmer. Kiến trúc chùa Khmer với phong cách đặc thù - mái nhiều tầng, hoa văn rực rỡ, tượng thần rắn Naga, chằn (yak) - tạo nên một sắc thái thị giác hoàn toàn khác biệt với chùa Bắc tông của người Việt.

Một tập tục đặc trưng của Phật giáo Nam tông Khmer là việc nam thanh niên xuất gia tu học một thời gian như một nghi thức trưởng thành và báo hiếu cha mẹ. Qua thời gian tu trong chùa, người

1 Nguyễn Mạnh Cường (2008), *Phật giáo Khmer Nam Bộ (những vấn đề nhìn lại)*, Nxb. Tôn giáo, Hà Nội; và Philip Taylor, *The Khmer Lands of Vietnam: Environment, cosmology and sovereignty* (Singapore: NUS Press, 2014).

2 Philip Taylor, *The Khmer Lands of Vietnam: Environment, cosmology and sovereignty* (Singapore: NUS Press, 2014). (về vai trò trung tâm của ngôi chùa trong đời sống cộng đồng Khmer).

thanh niên Khmer được học chữ nghĩa, giáo lý, đạo đức, rồi có thể hoàn tục trở về đời sống thế tục. Tập tục này gắn kết chặt chẽ ngôi chùa với chu trình đời người và với việc trao truyền văn hóa giữa các thế hệ. Bên cạnh đó, hệ thống lễ hội Phật giáo Khmer - như Tết cổ truyền Chôl Chnăm Thmây, lễ cúng ông bà Sene Dolta, lễ cúng trăng Ok Om Bok - vừa mang ý nghĩa tôn giáo, vừa là những sinh hoạt văn hóa cộng đồng đặc sắc, kết tinh bản sắc của người Khmer.

Về phương diện giáo lý và tu trì, Phật giáo Nam tông Khmer giữ trọn các đặc trưng Theravāda: y cứ trên Tam tạng kinh điển Pāli, tôn thờ đức Phật Thích-ca lịch sử (không phát triển hệ thống thờ phụng đa dạng các vị Phật, Bồ tát như Đại thừa), chư tăng hành trì giới luật nghiêm cẩn theo truyền thống, ôm bình bát khất thực và thọ thực trước giờ Ngọ. Những đặc trưng này phân biệt Nam tông Khmer khá rõ với Bắc tông, và chính sự khác biệt sâu sắc ấy làm cho sự cộng tồn hòa hợp của hai dòng trong cùng một nền Phật giáo trở thành một minh chứng thuyết phục cho năng lực dung chứa đa dạng của văn hóa Phật giáo Việt Nam.

Phật giáo Nam tông Kinh - Theravāda trong cộng đồng người Việt - là một hiện tượng trẻ hơn nhiều nhưng cũng đầy ý nghĩa. Nó hình thành từ cuối thập niên 1930, khi một số trí thức người Việt, trong quá trình tiếp xúc với Phật giáo Theravāda ở Campuchia, đã phát tâm tu học theo truyền thống này và truyền về nước. Tiêu biểu là Hòa thượng Hộ Tông (thế danh Lê Văn Giảng, vốn là một bác sĩ thú y), người thọ giới ở Campuchia rồi về nước hoằng pháp, cùng các vị như Thiện Luật, Huệ Nghiêm và cư sĩ Nguyễn Văn Hiếu[1]. Cột mốc đánh dấu sự ra đời của hệ phái là việc thành lập chùa Bửu Quang ở Gò Dưa (Thủ Đức) năm 1938 - ngôi tổ đình đầu tiên của Nam tông Kinh.

---

1 Về lịch sử Hệ phái Phật giáo Nam tông Kinh - khởi nguồn từ việc một số trí thức người Việt (tiêu biểu là Hòa thượng Hộ Tông, thế danh Lê Văn Giảng) thọ giới theo truyền thống Theravāda tại Campuchia và việc thành lập chùa Bửu Quang (Gò Dưa, Thủ Đức) năm 1938 cùng cư sĩ Nguyễn Văn Hiếu, đến sự ra đời của Giáo hội Tăng già Nguyên thủy Việt Nam năm 1957 - xem các tư liệu lịch sử của Hệ phái Phật giáo Nam tông Kinh.

Từ chùa Bửu Quang, Phật giáo Nam tông Kinh dần phát triển, với các trung tâm như chùa Kỳ Viên (Sài Gòn) làm trụ sở, và lan ra cả miền Trung (Huế). Đến năm 1957, Giáo hội Tăng già Nguyên thủy Việt Nam chính thức được thành lập, đánh dấu sự trưởng thành về tổ chức của hệ phái. Về tu trì, Nam tông Kinh giữ các đặc trưng Theravāda như Nam tông Khmer - kinh điển Pāli, khất thực, thọ thực trước Ngọ - nhưng với chủ thể là người Việt và sử dụng tiếng Việt bên cạnh tiếng Pāli trong tụng đọc[1]. Một đóng góp quan trọng của Nam tông Kinh là việc giới thiệu trực tiếp hệ kinh điển Pāli và các phương pháp thiền Nguyên thủy (như thiền Tứ niệm xứ, Vipassanā) vào đời sống Phật giáo Việt Nam, mở ra một chân trời mới bên cạnh truyền thống Đại thừa vốn chiếm ưu thế.

Sự tồn tại song song của Nam tông Khmer và Nam tông Kinh là một hiện tượng giàu ý nghĩa lý thuyết. Đây là trường hợp cùng một tông phái (Theravāda), cùng một hệ giáo lý và giới luật căn bản, nhưng được hai cộng đồng tộc người khác nhau (Khmer và Kinh) tiếp nhận và thực hành với những sắc thái văn hóa, lịch sử khác nhau. Nó cho thấy rõ sự đan dệt giữa lớp đa dạng tông phái và lớp đa dạng tộc người, và minh họa một luận điểm quan trọng: các lớp đa dạng trong mô hình lưỡng diện không phải những phạm trù tách biệt, mà luôn giao thoa, chồng lấn trong thực tế - khiến cho bức tranh đa dạng của Phật giáo Việt Nam thêm phần phong phú, nhiều chiều.

Vai trò văn hóa - giáo dục của ngôi chùa Khmer xứng đáng được nhấn mạnh thêm. Trong lịch sử, chùa Khmer là nơi gìn giữ và trao truyền chữ viết, thư tịch lá buông (satra), văn học, âm nhạc, nghệ thuật và tri thức của cộng đồng; các vị sư là tầng lớp trí thức, người thầy của phum sóc. Nhờ vai trò trung tâm ấy, Phật giáo Nam tông Khmer đã trở thành trụ cột cho việc bảo tồn bản sắc văn hóa Khmer qua các biến động lịch sử. Đây là một trường hợp tiêu biểu

1 Về các đặc trưng tu trì Theravāda (y bát, khất thực, thọ thực trước Ngọ, tụng đọc kinh điển Pāli và bản ngữ), xem các tư liệu của Hệ phái Phật giáo Nam tông Kinh; và Taylor, The Khmer Lands of Vietnam: Environment, cosmology and sovereignty (Singapore: NUS Press, 2014).

cho thấy một tông phái Phật giáo có thể đồng thời là cốt lõi của một nền văn hóa tộc người - một điểm sẽ được khai thác sâu hơn khi bàn về lớp đa dạng tộc người ở Chương 5.

Đối với Nam tông Kinh, diễn tiến danh xưng của hệ phái phản ánh chính quá trình định hình bản sắc của nó. Từ buổi đầu được gọi giản dị là "Đạo Phật Thích Ca" (giai đoạn 1938-1957), hệ phái lần lượt mang tên "Giáo hội Tăng già Nguyên thủy Việt Nam" (từ 1957), rồi "Phật giáo Nam tông" (sau 1964), và đến giai đoạn gần đây được định danh là "Hệ phái Phật giáo Nam tông Kinh" - chính danh xưng sau cùng này được dùng để phân biệt với Phật giáo Nam tông Khmer, qua đó thừa nhận sự tồn tại song song của hai hình thái Theravāda gắn với hai tộc người. Sự diễn tiến danh xưng ấy cho thấy ý thức ngày càng rõ về cả tính thống nhất của truyền thống Theravāda lẫn tính đa dạng về chủ thể tộc người trong lòng nó.

Bên cạnh đó, một đóng góp đặc biệt của Nam tông Kinh là vai trò tiên phong trong việc truyền bá các phương pháp thiền của truyền thống Nguyên thủy - đặc biệt là thiền Tứ niệm xứ và Vipassanā - vào Việt Nam. Trong những thập niên gần đây, các phương pháp thiền này đã lan tỏa rộng rãi, không chỉ trong cộng đồng Nam tông mà cả trong giới Phật tử Bắc tông và công chúng quan tâm đến thiền. Hiện tượng này cho thấy sự giao thoa, ảnh hưởng qua lại giữa các dòng phái: một pháp môn có nguồn gốc Theravāda được tiếp nhận rộng rãi trong một môi trường Phật giáo vốn chủ yếu là Đại thừa. Đây lại là một biểu hiện của tinh thần dung thông, vượt lên ranh giới tông phái, đặc trưng của Phật giáo Việt Nam.

Sự hiện diện của Phật giáo Nam tông còn kết nối Phật giáo Việt Nam với thế giới Theravāda của khu vực Đông Nam Á lục địa. Cả Nam tông Khmer và Nam tông Kinh đều có những mối liên hệ về lịch sử, giáo lý và giao lưu với Phật giáo Campuchia, Thái Lan, Myanmar, Lào - những quốc gia Theravāda. Nam tông Khmer chia sẻ truyền thống với Phật giáo Campuchia; Nam tông Kinh hình thành từ sự tiếp nhận Theravāda qua Campuchia và duy trì giao

lưu với các trung tâm Phật giáo Nguyên thủy trong khu vực và thế giới. Như vậy, qua dòng Nam tông, Phật giáo Việt Nam không chỉ thuộc về vùng ảnh hưởng của Phật giáo Đại thừa Đông Á (qua Bắc tông), mà còn kết nối với vùng Phật giáo Theravāda Đông Nam Á - một vị thế "giao thoa" đặc biệt, làm cho Phật giáo Việt Nam trở thành một điểm gặp gỡ hiếm có của cả hai truyền thống lớn nhất của Phật giáo thế giới.

Vị thế giao thoa này có ý nghĩa quan trọng đối với luận đề công trình. Nó cho thấy tính đa dạng của Phật giáo Việt Nam không chỉ là sự đa dạng nội bộ, mà còn là kết quả của vị trí địa - văn hóa đặc biệt của Việt Nam: nằm ở giao điểm giữa hai vùng ảnh hưởng Phật giáo lớn của châu Á. Chính vị trí ấy đã khiến Việt Nam tiếp nhận và dung chứa được cả Đại thừa lẫn Theravāda, và sáng tạo nên những hình thái dung hợp như Khất sĩ. Tính đa dạng tông phái của Phật giáo Việt Nam, vì thế, phản ánh chính bản chất giao thoa, hội tụ của văn hóa Việt Nam - một nền văn hóa hình thành ở ngã tư của nhiều luồng ảnh hưởng và có năng lực dung hợp chúng thành bản sắc riêng.

Cuối cùng, sự hiện diện của Nam tông trong lòng Phật giáo Việt Nam mang một ý nghĩa biểu tượng quan trọng: nó cho thấy Phật giáo Việt Nam không khép kín trong truyền thống Đại thừa, mà mở rộng đón nhận cả truyền thống Theravāda - truyền thống được xem là gần với hình thức Phật giáo nguyên thủy. Sự cộng tồn của Đại thừa và Theravāda trên cùng một mảnh đất, trong cùng một giáo hội, là một lời nhắc rằng bên dưới những khác biệt về truyền thống, các dòng Phật giáo đều cùng quay về một cội nguồn - giáo pháp của đức Phật Thích-ca. Trong tinh thần ấy, Phật giáo Việt Nam thể hiện một sự trân trọng bình đẳng đối với cả hai truyền thống lớn, và xem sự hiện diện của cả hai như một sự bổ sung làm cho bức tranh Phật giáo dân tộc thêm trọn vẹn, phong phú.

3.4.3. Hệ phái Khất sĩ và bộ Chơn Lý như một sáng tạo bản địa

Hệ phái Khất sĩ là dòng lớn thứ ba, và là một trường hợp đặc biệt có giá trị đối với luận đề công trình, bởi nó là một sáng tạo bản

địa thuần Việt. Do Tổ sư Minh Đăng Quang (1923-1954) khai lập ở Nam Bộ năm 1944 với chí nguyện "Nối truyền Thích-Ca Chánh pháp - Đạo Phật Khất Sĩ Việt Nam", hệ phái này không phải một dòng du nhập từ bên ngoài, mà ra đời ngay trên đất Việt, từ sự dung hợp sáng tạo tinh hoa của cả hai truyền thống lớn[1]. Chủ trương căn bản của Tổ sư là kết hợp những điểm tinh túy của Nam tông và Bắc tông: tiếp thu hạnh khất thực, đắp y, thọ thực trước Ngọ và lối sống phạm hạnh giản dị của truyền thống Nam tông, đồng thời giữ lý tưởng Bồ tát đạo và tư tưởng Đại thừa[2].

Tính sáng tạo bản địa của Khất sĩ thể hiện rõ trên nhiều phương diện. Về kiến trúc, Tổ sư chủ trương xây dựng ngôi tịnh xá theo mô hình bát giác, trong chánh điện chỉ tôn trí duy nhất tượng đức Phật Thích-ca trên bảo tháp - một hình thức giản dị, khác biệt với chùa Bắc tông truyền thống. Về ngôn ngữ và nghi lễ, ngay từ đầu hệ phái đã tụng đọc, học tập kinh luật bằng tiếng Việt, vào thời điểm mà kinh điển Bắc tông còn phần lớn bằng chữ Hán - một bước Việt hóa quan trọng. Hệ phái còn chọn hoa sen và ngọn đèn chân lý làm biểu tượng, và đề cao tinh thần "nên tập sống chung tu học" như một nguyên tắc cộng đồng[3].

Đặc biệt, di sản tư tưởng của Khất sĩ kết tinh trong bộ *Chơn Lý* gồm 69 quyển do Tổ sư Minh Đăng Quang biên soạn - ghi lại các bài thuyết pháp trong mười năm hành đạo (1944-1954). Bộ *Chơn Lý* được viết bằng văn xuôi quốc ngữ, lời văn mộc mạc, gần gũi với tâm thức và cách diễn đạt của người dân Nam Bộ, trình bày toàn bộ hệ thống giáo lý từ nhân sinh quan, vũ trụ quan, triết lý Phật học đến giới luật và đời sống tu hành. Việc một hệ phái Phật giáo Việt Nam có một bộ giáo điển riêng, viết bằng tiếng mẹ đẻ, dung

1 Minh Đăng Quang (2009), *Chơn Lý*, 3 tập, Nxb. Tôn giáo, Hà Nội. Tổ sư Minh Đăng Quang (1923-1954) khai lập Đạo Phật Khất Sĩ Việt Nam năm 1944.

2 Minh Đăng Quang (2009), *Chơn Lý*, 3 tập, Nxb. Tôn giáo, Hà Nội.

3 Về kiến trúc tịnh xá bát giác, cách thờ phượng và việc tụng đọc kinh điển bằng tiếng Việt của Hệ phái Khất sĩ, xem Minh Đăng Quang (2009), *Chơn Lý*, 3 tập, Nxb. Tôn giáo, Hà Nội (đặc biệt các quyển về Luật nghi Khất sĩ).

hợp tinh hoa hai truyền thống và mang đậm bản sắc dân tộc, là một hiện tượng độc đáo - một minh chứng hùng hồn cho năng lực sáng tạo và bản địa hóa của văn hóa Phật giáo Việt Nam. Khất sĩ, vì thế, không chỉ làm phong phú thêm lớp đa dạng hệ phái, mà còn là biểu tượng cho khả năng của người Việt trong việc kiến tạo những hình thái Phật giáo mới từ sự tổng hợp các nguồn có sẵn.

Hành trạng của Tổ sư Minh Đăng Quang minh họa cho tính sáng tạo của hệ phái. Sau quá trình tầm đạo và tự chứng ngộ, từ năm 1944 Ngài bắt đầu hành đạo theo lối "du tăng khất sĩ" - nay đây mai đó, ôm bình bát đi khất thực, sống đời phạm hạnh giản dị, và thuyết pháp cho dân chúng bằng ngôn ngữ mộc mạc, gần gũi. Hình ảnh những nhà sư "đầu trần chân đất", đắp y vàng, ôm bình bát đi khất thực giữa đồng bằng sông Cửu Long đã tạo một ấn tượng sâu đậm trong tâm thức người dân Nam Bộ, và nhanh chóng thu hút đông đảo môn đồ. Chỉ trong mười năm (1944-1954), hệ phái đã phát triển mạnh với hàng trăm tăng ni và hàng chục ngôi tịnh xá, trước khi Tổ sư thọ nạn và vắng bóng năm 1954.

Về tổ chức, hệ phái Khất sĩ phát triển theo mô hình các giáo đoàn du tăng, mỗi đoàn gồm một số vị cùng đi hành đạo dưới sự dẫn dắt của một vị trưởng đoàn. Một nét đáng chú ý là vai trò của Ni giới Khất sĩ, với những nhân vật như Ni trưởng Huỳnh Liên - người lãnh đạo và phát triển hệ thống tịnh xá ni, đồng thời tham gia tích cực vào các hoạt động xã hội. Sự phát triển song hành của cả Tăng và Ni cho thấy hệ phái Khất sĩ, dù đề cao đời sống phạm hạnh nghiêm cẩn, vẫn mang một tinh thần cởi mở và gắn bó với đời sống xã hội. Đến năm 1981, hệ phái Khất sĩ chính thức trở thành một trong chín tổ chức hợp thành Giáo hội Phật giáo Việt Nam.

Phân tích kỹ hơn tính chất "dung hợp Nam - Bắc tông" của Khất sĩ cho thấy đây không phải sự pha trộn ngẫu nhiên mà là một tổng hợp có chủ đích, có hệ thống. Từ truyền thống Nam tông, Khất sĩ tiếp thu hình thức bên ngoài và lối sống: hạnh khất thực, đắp y (ca-sa) vàng, ôm bình bát, thọ thực trước Ngọ, đời sống du hành giản dị, gần với hình ảnh Tăng đoàn thời Phật. Từ truyền

thống Bắc tông, Khất sĩ tiếp thu chiều sâu tư tưởng: lý tưởng Bồ tát đạo, tinh thần từ bi cứu độ, và nhiều giáo lý Đại thừa được thể hiện trong bộ *Chơn Lý* (như tư tưởng của các kinh Pháp Hoa, A Di Đà, Địa Tạng…). Sự kết hợp này tạo nên một hình thái Phật giáo độc đáo: hình thức Nam tông, tinh thần dung hợp cả hai, và bản sắc thuần Việt.

Chính vì đặc điểm tổng hợp này mà hệ phái Khất sĩ thường được xem như một "nhịp cầu" giữa hai truyền thống lớn của Phật giáo, và là một biểu tượng cô đọng cho năng lực dung hợp của văn hóa Phật giáo Việt Nam. Trong khi ở nhiều nơi trên thế giới, ranh giới giữa Đại thừa và Theravāda là khá rõ ràng và ít có sự pha trộn, thì ở Việt Nam, người ta đã sáng tạo nên một hệ phái dung hợp cả hai - một thành tựu phản ánh sâu sắc tâm thức tổng hợp, viên dung và tinh thần "không chấp vào hình thức" của Phật giáo Việt Nam. Khất sĩ, vì thế, không chỉ là một hệ phái mới làm phong phú lớp đa dạng, mà còn là một minh chứng cho khả năng biến sự đa dạng của các truyền thống thành nguồn lực cho sáng tạo bản địa.

Phân tích cấu trúc bộ *Chơn Lý* cho thấy tính hệ thống của giáo lý Khất sĩ. Bộ sách gồm 69 quyển, trong đó 60 quyển trình bày giáo lý và 9 quyển về giới luật, pháp học dành cho người xuất gia. Về nội dung, có thể quy các quyển giáo lý thành những nhóm chủ đề: nhân sinh quan (Ngũ uẩn, Lục căn, Sinh và tử…), vũ trụ quan (Võ trụ quan, Công lý võ trụ…), triết lý Phật học (Thập nhị nhân duyên, Bát chánh đạo, Chánh đẳng Chánh giác, Tâm, Chơn như…), khuyến tu và phương pháp tu (Khuyến tu, Sám hối, Ăn chay…), và đường lối của Đạo Phật Khất Sĩ (Khất sĩ, Y bát chơn truyền, Luật nghi Khất sĩ…). Hệ thống chủ đề này cho thấy *Chơn Lý* không phải một tập hợp rời rạc các bài giảng, mà là một hệ giáo lý có cấu trúc, bao quát từ nhân sinh, vũ trụ đến con đường tu tập.

Một nét độc đáo của bộ *Chơn Lý* là ngôn ngữ. Tổ sư Minh Đăng Quang viết bằng văn xuôi quốc ngữ với một phong cách rất riêng, sử dụng những từ ngữ mang âm sắc Nam Bộ và cách diễn đạt đặc thù: dùng "Chơn lý" thay cho "chân lý", "võ trụ" thay cho "vũ trụ",

"nhơn duyên" thay cho "nhân duyên", "nhơn quả" thay cho "nhân quả". Lối hành văn mộc mạc, giàu hình ảnh ẩn dụ, gần gũi với tâm thức người dân Nam Bộ này đã giúp giáo lý Phật giáo - vốn thường được trình bày bằng thuật ngữ Hán - Phạn khó hiểu - trở nên dễ tiếp cận với quảng đại quần chúng. Việc kiến tạo một hệ thuật ngữ và một phong cách diễn đạt Phật học bằng tiếng Việt như vậy là một đóng góp đáng kể vào quá trình Việt hóa ngôn ngữ Phật giáo.

Tính sáng tạo bản địa của Khất sĩ còn thể hiện ở hệ thống tịnh xá và nếp sống cộng đồng. Các tịnh xá thường được đặt tên gắn với chữ "Ngọc" (Ngọc Viên, Ngọc Quang, Ngọc Pháp…) hoặc theo các địa danh Phật tích, với tịnh xá Mộc Chơn được xem là ngôi đầu tiên và tịnh xá Trung Tâm là trụ sở của hệ phái. Nguyên tắc "nên tập sống chung tu học - cái sống là phải sống chung, cái biết là phải học chung, cái linh là phải tu chung" do Tổ sư đề ra thể hiện một tinh thần cộng đồng, hòa hợp, vốn là cụ thể hóa tinh thần lục hòa của Phật giáo. Toàn bộ những đặc trưng này - từ kiến trúc, ngôn ngữ, giáo điển đến nếp sống - hợp thành một hình thái Phật giáo mang đậm bản sắc Việt, khẳng định Khất sĩ như một trong những sáng tạo độc đáo nhất của văn hóa Phật giáo Việt Nam thời hiện đại.

Sau khi Tổ sư vắng bóng, hệ phái Khất sĩ tiếp tục phát triển và phân thành nhiều giáo đoàn, mỗi giáo đoàn do một vị trưởng lão dẫn dắt, mở rộng phạm vi hành đạo ra nhiều vùng. Hệ phái cũng phát triển hệ thống tịnh xá rộng khắp miền Nam và lan ra nhiều địa phương, đồng thời truyền bá ra cộng đồng người Việt ở hải ngoại. Sự phát triển này cho thấy sức sống của một hình thái Phật giáo bản địa: từ một số ít du tăng giữa thế kỷ XX, Khất sĩ đã trở thành một hệ phái có quy mô đáng kể, với tổ chức, cơ sở và cộng đồng tín đồ ổn định, và là một thành viên tích cực của Giáo hội Phật giáo Việt Nam.

Sự trưởng thành của Khất sĩ cũng đặt ra những vấn đề tiêu biểu cho mọi truyền thống tôn giáo trẻ: làm sao vừa gìn giữ tinh thần nguyên thủy và bản sắc đặc thù do Tổ sư khai sáng, vừa thích

ứng với những điều kiện mới của xã hội hiện đại. Việc hệ phái nỗ lực hệ thống hóa, hiệu đính và xuất bản bộ *Chơn Lý*, củng cố tổ chức và đào tạo tăng tài cho thấy ý thức về việc bảo tồn và phát huy di sản của mình. Đây cũng là một biểu hiện cụ thể của vấn đề "quản trị bản sắc trong điều kiện mới" - một chủ đề có tính phổ quát đối với văn hóa Phật giáo Việt Nam đương đại mà công trình sẽ trở lại ở phần cuối.

Đặt trong tầm nhìn rộng hơn, hệ phái Khất sĩ là một hiện tượng độc đáo không chỉ trong Phật giáo Việt Nam mà cả trong Phật giáo thế giới. Trên thế giới, các truyền thống Phật giáo lớn (Đại thừa, Theravāda, Kim Cương thừa) thường có nguồn gốc lâu đời và phát triển ở những vùng văn hóa khác nhau; việc một hệ phái mới ra đời ngay trong thế kỷ XX, từ sự dung hợp có ý thức hai truyền thống lớn, bởi một vị tổ sư người bản địa, và mang một bộ giáo điển riêng bằng ngôn ngữ dân tộc, là điều hiếm thấy. Khất sĩ, vì thế, có thể được xem như một đóng góp đặc sắc của Việt Nam vào sự đa dạng của Phật giáo thế giới - một bằng chứng cho thấy truyền thống Phật giáo vẫn có khả năng sản sinh những hình thái mới, và rằng đất Việt là một môi trường thuận lợi cho sự sáng tạo tôn giáo dựa trên tinh thần dung hợp.

3.4.4. Quan hệ giữa ba dòng trong Giáo hội thống nhất

Điều có ý nghĩa quyết định đối với luận đề công trình là mối quan hệ giữa ba dòng lớn này không phải quan hệ đối kháng, cạnh tranh, mà là quan hệ cộng tồn, hòa hợp trong một tổ chức chung. Kể từ năm 1981, cả ba dòng - Bắc tông, Nam tông (gồm cả Khmer và Kinh) và Khất sĩ - cùng là những thành viên hợp thành của Giáo hội Phật giáo Việt Nam, sinh hoạt trong một mái nhà chung theo nguyên tắc thống nhất về tổ chức nhưng vẫn bảo lưu các đặc thù về hệ phái, pháp môn[1]. Trong cơ cấu của Giáo hội, mỗi hệ phái đều

1 Hiến chương Giáo hội Phật giáo Việt Nam (thông qua ngày 7 tháng 11 năm 1981); xem Cổng thông tin Giáo hội Phật giáo Việt Nam, https://vbgh.vn/laws/detail/hien-chuong-giao-hoi-phat-giao-viet-nam-250/.

có vị trí và được duy trì những đặc trưng riêng về giới luật, nghi lễ, sinh hoạt.

Sự cộng tồn hòa hợp này là một thành tựu đáng chú ý, đặc biệt khi so sánh với những căng thẳng phái biệt từng xảy ra ở một số truyền thống Phật giáo khác trên thế giới. Ở Việt Nam, ba dòng với những khác biệt căn bản về kinh điển (Pāli và Hán), về giới luật, về hình thức tu trì, vẫn có thể cùng tồn tại trong một tổ chức, cùng tham dự vào đời sống Phật giáo chung của quốc gia. Cơ sở cho sự hòa hợp này, một lần nữa, nằm ở cơ tầng giáo lý chung (cùng quy y Tam bảo, cùng tôn thờ đức Phật Thích-ca, cùng hướng tới giải thoát) và ở tinh thần khoan dung, dung hợp đặc trưng của văn hóa Phật giáo Việt Nam.

Cơ chế thể chế bảo đảm cho sự cộng tồn này đáng được phân tích cụ thể. Trong cơ cấu của Giáo hội Phật giáo Việt Nam, các hệ phái không bị hòa tan vào một khuôn mẫu chung mà được duy trì những đặc thù riêng. Phật giáo Nam tông Khmer được bảo lưu truyền thống về giới luật, nghi lễ, ngôn ngữ Pāli và sinh hoạt gắn với cộng đồng Khmer; có những cơ chế đặc thù trong đào tạo và quản lý phù hợp với đặc điểm tộc người. Nam tông Kinh và Khất sĩ cũng giữ được các đặc trưng về pháp phục, nghi thức, đường lối tu trì của mình. Trong các cơ quan lãnh đạo của Giáo hội, đại diện các hệ phái đều có vị trí. Như vậy, nguyên tắc "thống nhất nhưng tôn trọng và duy trì các truyền thống hệ phái" không chỉ là một tuyên bố, mà được cụ thể hóa thành những cơ chế tổ chức thực tế.

Về quy mô, Phật giáo Bắc tông chiếm đa số áp đảo trong tổng số tăng ni và tự viện cả nước, trong khi Nam tông (cả Khmer và Kinh) và Khất sĩ chiếm tỷ lệ nhỏ hơn nhưng có vai trò và bản sắc riêng không thể thay thế. Sự chênh lệch về quy mô này không làm mất đi tính bình đẳng về tư cách thành viên trong ngôi nhà chung; mỗi hệ phái, dù lớn hay nhỏ, đều là một bộ phận hợp thành của Giáo hội và đóng góp vào sự phong phú của Phật giáo Việt Nam. Các số liệu cụ thể về quy mô và phân bố của ba dòng trong bức tranh Phật giáo đương đại sẽ được phân tích chi tiết ở Chương 10.

Đặt mô hình tổ chức của Phật giáo Việt Nam trong tương quan so sánh càng làm rõ tính đặc thù của nó. Ở Nhật Bản, Phật giáo phân hóa thành nhiều tông phái độc lập với hệ thống tổ chức, tự viện và tín đồ riêng biệt, mỗi tông gần như là một "giáo hội" tự trị. Ở các nước Theravāda như Sri Lanka hay Thái Lan, tăng đoàn phân thành các "nikāya" (hệ phái) khác nhau, có khi gắn với những khác biệt về nguồn gốc thọ giới hay địa vị xã hội. So với các mô hình ấy, Phật giáo Việt Nam đương đại lựa chọn một con đường khác: quy tụ tất cả các tông phái, hệ phái vào một tổ chức giáo hội thống nhất duy nhất, trong khi vẫn bảo lưu đặc thù của từng thành viên.

Sự lựa chọn này không phải ngẫu nhiên, mà bắt rễ trong cả truyền thống dung hợp lâu đời của Phật giáo Việt Nam lẫn những điều kiện lịch sử cụ thể của quá trình thống nhất. Nó cho thấy "thống nhất trong đa dạng" ở Việt Nam không chỉ là một đặc điểm tự phát của đời sống tín ngưỡng, mà còn được nâng lên thành một nguyên tắc tổ chức có ý thức. Mô hình một giáo hội chung bao dung nhiều hệ phái - thay vì nhiều giáo hội tách biệt - là một đóng góp đáng chú ý của Phật giáo Việt Nam vào kinh nghiệm tổ chức tôn giáo, và là sự thể chế hóa rõ rệt nhất của tinh thần dung hợp đặc trưng của nền Phật giáo này.

Bên cạnh cơ sở giáo lý và thiết chế tổ chức, sự hòa hợp giữa ba dòng còn được nâng đỡ bởi một thái độ tâm lý - văn hóa: sự tôn trọng lẫn nhau và ý thức về một căn tính Phật giáo chung vượt lên trên sự khác biệt hệ phái. Các tăng ni thuộc những hệ phái khác nhau nhìn nhận nhau như những người con cùng một đức Phật, cùng đi trên con đường giải thoát, dù bằng những phương tiện khác nhau. Ý thức "tuy hai mà một" này - tuy khác nhau về hình thức, truyền thống, nhưng cùng một bản chất, một cội nguồn - chính là nền tảng tinh thần sâu xa nhất cho sự cộng tồn hòa hợp. Nó cho thấy sự thống nhất của Phật giáo Việt Nam không chỉ được bảo đảm bởi các cơ chế bên ngoài (tổ chức, thiết chế), mà còn bởi một sự đồng thuận nội tâm về những giá trị và căn tính chung.

Toàn bộ bức tranh ba dòng lớn đương đại có thể được đọc một cách sáng tỏ qua mô hình lưỡng diện. Trên bình diện đa dạng, đây là sự khác biệt sâu sắc nhất có thể có trong một nền Phật giáo: khác nhau về truyền thống lớn (Đại thừa và Theravāda), về kinh điển (Hán và Pāli), về giới luật, nghi lễ, hình thức tu trì, và cả về chủ thể tộc người. Trên bình diện thống nhất, cả ba dòng đều quy về cùng một Tam bảo, cùng một đức Phật, cùng một lý tưởng giải thoát (cơ tầng giáo lý); đều gắn bó với dân tộc Việt Nam và cùng phụng sự xã hội (cơ tầng nhập thế); đều ít nhiều mang dấu ấn bản địa hóa (cơ tầng dung hợp); và từ năm 1981 đều thuộc về một Giáo hội chung (cơ tầng tổ chức)[1].

Như vậy, sự cộng tồn của Bắc tông, Nam tông và Khất sĩ là hiện thân đầy đủ và sinh động nhất của mô hình thống nhất trong đa dạng ở cấp độ tông phái - hệ phái. Đặc biệt, trường hợp hệ phái Khất sĩ - ra đời từ sự dung hợp sáng tạo chính hai truyền thống Đại thừa và Theravāda - có thể được xem như một biểu tượng thu nhỏ của toàn bộ luận đề: nó cho thấy rằng từ sự đa dạng, người Việt không những có thể duy trì sự hòa hợp, mà còn có thể sáng tạo nên những tổng hợp mới, độc đáo. Tính đa dạng, trong trường hợp này, trở thành nguồn của sáng tạo chứ không phải nguyên nhân của phân liệt.

Về mặt lý thuyết, sự cộng tồn của ba dòng lớn đương đại khẳng định một luận điểm cốt lõi của công trình: tính đa dạng, dù sâu sắc đến đâu, không tất yếu dẫn đến phân liệt, nếu có những cơ tầng thống nhất đủ mạnh để chế ước sức ly tâm của nó. Ở đây, bốn cơ tầng - giáo lý, nhập thế, dung hợp và tổ chức - cùng vận hành để giữ cho sự đa dạng tông phái - hệ phái vận động trong khuôn khổ của một tổng thể. Đặc biệt, trường hợp hệ phái Khất sĩ cho thấy tính đa dạng còn có thể trở thành nguồn lực cho sáng tạo, khi từ sự gặp gỡ của các truyền thống, người Việt kiến tạo nên những tổng

1 Số liệu thống kê về ba hệ phái (Bắc tông, Nam tông, Khất sĩ) trong *Giáo hội Phật giáo Việt Nam đương đại* được phân tích ở Chương 10; xem https://vbgh.vn.

hợp mới mang bản sắc dân tộc. Tính đa dạng, trong tầm nhìn này, không phải một vấn đề cần khắc phục, mà là một tài sản cần được trân trọng và phát huy.

Tóm lại, sự cộng tồn của ba dòng lớn đương đại là biểu hiện trọn vẹn và sống động nhất của lớp đa dạng tông phái - hệ phái trong Phật giáo Việt Nam hiện nay. Nó cho thấy tính đa dạng ở mức sâu sắc nhất (giữa các truyền thống lớn của Phật giáo thế giới) hoàn toàn có thể vận hành trong khuôn khổ của một sự thống nhất bền vững, miễn là có những cơ tầng cố kết đủ mạnh và một tinh thần khoan dung, tôn trọng lẫn nhau. Bức tranh ba dòng vừa là kết tinh của lịch sử, vừa là hiện thực của hiện tại, và là một minh chứng thuyết phục cho luận đề trung tâm của công trình: trong văn hóa Phật giáo Việt Nam, đa dạng và thống nhất không phải hai cực đối lập loại trừ nhau, mà là hai mặt nương tựa, chế ước và làm phong phú cho nhau của cùng một thực thể văn hóa sống động.

3.4.5. Đặc điểm chung và bài học từ ba dòng đương đại

Khép lại việc khảo sát ba dòng lớn, có thể rút ra một số nhận định khái quát. *Trước hết,* bất chấp những khác biệt sâu sắc, cả ba dòng đều chia sẻ một số mẫu số chung làm nền tảng cho sự cộng tồn: cùng tôn thờ đức Phật Thích-ca và quy y Tam bảo; cùng hướng tới mục tiêu giải thoát, giác ngộ; cùng đề cao giới - định - tuệ làm nền tảng tu tập; và cùng gắn bó với dân tộc, đất nước Việt Nam. Những mẫu số chung này chính là biểu hiện cụ thể của các cơ tầng thống nhất - đặc biệt là cơ tầng giáo lý và cơ tầng nhập thế - vận hành xuyên qua sự khác biệt của các dòng.

Thứ hai, mỗi dòng lại minh họa cho một phương diện khác nhau của năng lực văn hóa Phật giáo Việt Nam. Bắc tông minh họa cho năng lực dung chứa sự đa dạng nội tại trong một truyền thống lớn. Nam tông (Khmer và Kinh) minh họa cho sự đan dệt giữa tông phái và tộc người, và cho khả năng bảo lưu một truyền thống khác biệt trong lòng một nền Phật giáo đa số theo Đại thừa. Khất sĩ minh họa cho năng lực sáng tạo bản địa - biến sự gặp gỡ của các truyền

thống thành một tổng hợp mới. Ba phương diện ấy - dung chứa, bảo lưu, và sáng tạo - hợp thành bức tranh đầy đủ về cách văn hóa Phật giáo Việt Nam ứng xử với tính đa dạng.

Thứ ba, và quan trọng nhất, sự cộng tồn hòa hợp của ba dòng để lại một bài học có ý nghĩa vượt ra ngoài phạm vi tôn giáo. Nó cho thấy rằng những khác biệt sâu sắc - về truyền thống, kinh điển, ngôn ngữ, tộc người - hoàn toàn có thể cùng tồn tại một cách hòa bình và làm giàu cho nhau, nếu được đặt trên một nền tảng của những giá trị chung và một tinh thần khoan dung, tôn trọng lẫn nhau. Trong một thế giới mà sự khác biệt tôn giáo, sắc tộc thường trở thành nguồn gốc của xung đột, mô hình cộng tồn của Phật giáo Việt Nam là một kinh nghiệm đáng suy ngẫm về khả năng chung sống trong đa dạng - một giá trị mà phần cuối của công trình sẽ trở lại bàn luận sâu hơn.

Cần nói thêm rằng sự cộng tồn hòa hợp của ba dòng không phải là điều tự nhiên, dễ dàng có được, mà là kết quả của những điều kiện và nỗ lực nhất định. Nó đòi hỏi một nền tảng giá trị chung được thừa nhận, một thái độ tôn trọng sự khác biệt, và những cơ chế thể chế bảo đảm cho sự bình đẳng và quyền tự chủ tương đối của mỗi hệ phái. Khi những điều kiện này được duy trì, sự đa dạng trở thành nguồn phong phú; khi chúng bị xói mòn, sự đa dạng có thể trở thành mầm mống của căng thẳng. Vì vậy, kinh nghiệm cộng tồn của Phật giáo Việt Nam không nên được xem như một trạng thái "tự nhiên" bất biến, mà như một thành tựu cần được ý thức gìn giữ và vun đắp - một bài học có ý nghĩa thực tiễn cho công tác quản trị sự đa dạng trong bối cảnh đương đại.

* *

*

Chương này đã khảo sát lớp đa dạng thứ nhất - và cốt lõi nhất - của văn hóa Phật giáo Việt Nam: sự đa dạng về tông phái, hệ phái và pháp môn. Từ các thiền phái trung đại (Tỳ-ni-đa-lưu-chi, Vô Ngôn Thông, Thảo Đường, Trúc Lâm), qua làn sóng truyền thừa

Lâm Tế và Tào Động thế kỷ XVII-XVIII, đến truyền thống Thiền - Tịnh - Mật song tu và sự cộng tồn của ba dòng lớn đương đại (Bắc tông, Nam tông, Khất sĩ), bức tranh hiện ra là một sự phong phú hiếm có về dòng phái và phương pháp tu tập.

Tuy nhiên, luận điểm xuyên suốt chương là: sự đa dạng ấy, dù sâu sắc, chưa bao giờ dẫn tới phân liệt hay xung đột giáo phái gay gắt. Trái lại, nó luôn vận hành theo logic "thống nhất trong đa dạng", nhờ ba cơ chế cố kết. Thứ nhất là cơ tầng giáo lý chung: mọi tông phái, hệ phái đều quy y cùng một Tam bảo và hướng tới cùng một lý tưởng giải thoát. Thứ hai là nguyên lý phương tiện thiện xảo: các pháp môn được nhận thức như những con đường khác nhau cùng dẫn về một đích, khiến cho sự khác biệt trở thành sự bổ sung chứ không phải mâu thuẫn. Thứ ba là tinh thần dung hợp, khoan dung đặc trưng của văn hóa Phật giáo Việt Nam, thể hiện rõ qua tính dung thông pháp môn và qua sự hòa hợp của các hệ phái trong một Giáo hội chung.

Một số hiện tượng đã được phân tích như những minh chứng điển hình. Thiền phái Trúc Lâm cho thấy khả năng quy tụ nhiều dòng thiền vào một tổng hợp thống nhất mang bản sắc dân tộc. Truyền thống Thiền - Tịnh - Mật song tu cho thấy sự dung thông pháp môn ở cấp độ thực hành cá nhân. Sự đối sánh khán thoại - mặc chiếu cho thấy ngay những khác biệt về phương pháp cũng được Phật giáo Việt Nam tiếp nhận một cách uyển chuyển, bổ sung. Và hệ phái Khất sĩ với bộ *Chơn Lý* cho thấy năng lực sáng tạo bản địa, biến sự đa dạng của các truyền thống thành nguồn của một tổng hợp mới, độc đáo.

Có thể khái quát ba cấp độ của tính đa dạng được khảo sát trong chương này: Cấp độ thứ nhất là đa dạng tông phái lớn: sự cộng tồn của Bắc tông (Đại thừa), Nam tông (Theravāda) và Khất sĩ - đại diện cho những truyền thống Phật giáo khác nhau về căn bản. Cấp độ thứ hai là đa dạng dòng phái - truyền thừa trong nội bộ mỗi tông: các thiền phái (Tỳ-ni-đa-lưu-chi, Vô Ngôn Thông, Thảo Đường, Trúc Lâm, Lâm Tế, Tào Động) và các chi phái với những

dòng kệ riêng. Cấp độ thứ ba là đa dạng pháp môn - phương pháp tu tập: Thiền, Tịnh, Mật, khán thoại, mặc chiếu, và vô số sự kết hợp giữa chúng. Ba cấp độ này lồng vào nhau, tạo nên một cấu trúc đa dạng nhiều tầng, hết sức phong phú.

Xuyên suốt ba cấp độ ấy, một quy luật nhất quán hiện ra: ở Phật giáo Việt Nam, đa dạng luôn đi đôi với dung hợp chứ không với phân liệt. Mỗi khi một dòng phái, một pháp môn mới xuất hiện hoặc du nhập, nó không phá vỡ sự thống nhất mà được tích hợp vào tổng thể, làm giàu thêm cho tổng thể. Mỗi khi có những khác biệt - dù về cội nguồn, về phương pháp, hay về truyền thống lớn - thì khuynh hướng chủ đạo vẫn là tìm kiếm sự dung hòa, bổ sung, hơn là đẩy tới đối kháng, loại trừ. Khuynh hướng này bắt rễ sâu trong cơ tầng giáo lý chung, trong nguyên lý phương tiện thiện xảo, và trong tinh thần văn hóa khoan dung của dân tộc.

Đáng chú ý, chương này cũng cho thấy tính đa dạng tông phái - hệ phái - pháp môn không tồn tại biệt lập, mà thường xuyên giao thoa với các lớp đa dạng khác. Sự phân bố các thiền phái gắn với vùng miền; hai hình thái Nam tông gắn với hai tộc người; các pháp môn biểu hiện qua những hình thức nghi lễ, kiến trúc khác nhau. Điều này khẳng định rằng bốn lớp đa dạng trong mô hình lưỡng diện không phải những phạm trù tách rời mà là những phương diện đan dệt của một thực tại văn hóa thống nhất. Việc tách chúng ra để khảo sát từng lớp - như công trình đang làm - chỉ là một thao tác phân tích, không nên che lấp tính chỉnh thể của đối tượng.

Về mặt phương pháp luận, chương này cũng minh họa cho cách vận dụng mô hình lưỡng diện như một công cụ phân tích. Thay vì chỉ liệt kê các tông phái, hệ phái, pháp môn như một bảng phân loại tĩnh, mô hình cho phép đặt mỗi hiện tượng vào trong quan hệ biện chứng giữa hai bình diện: vừa nhận diện nó như một biểu hiện của tính đa dạng, vừa truy tìm những cơ tầng cố kết khiến nó không phá vỡ tính thống nhất. Cách tiếp cận này giúp tránh được hai cực đoan: hoặc nhấn mạnh thái quá sự đa dạng đến

mức đánh mất tính chỉnh thể của Phật giáo Việt Nam, hoặc nhấn mạnh thái quá sự thống nhất đến mức xóa nhòa sự phong phú của các truyền thống. Giữ được sự cân bằng biện chứng ấy chính là giá trị phương pháp của mô hình.

Sau cùng, chương cho thấy rằng, nghiên cứu lớp đa dạng tông phái - hệ phái - pháp môn không phải là một thao tác phân loại học thuần túy, mà chạm tới những vấn đề có ý nghĩa sâu xa hơn: về cách một nền văn hóa ứng xử với sự khác biệt, về khả năng dung hợp và sáng tạo, về nền tảng của sự chung sống hòa bình giữa các truyền thống. Những bài học rút ra từ kinh nghiệm của Phật giáo Việt Nam - rằng đa dạng có thể đi đôi với thống nhất, rằng khác biệt có thể trở thành nguồn của sự phong phú và sáng tạo thay vì xung đột - có giá trị vượt ra ngoài phạm vi tôn giáo, và là một đóng góp đáng trân trọng vào kho tàng kinh nghiệm văn hóa của dân tộc và nhân loại.

Nhìn lại, có thể thấy chương này và Chương 2 bổ sung cho nhau theo một cách có chủ đích. Chương 2 dựng lại tiến trình lịch sử hình thành các dòng phái theo chiều lịch đại; Chương 3 phân tích cấu trúc và quan hệ giữa chúng theo chiều đồng đại. Sự kết hợp hai chiều tiếp cận này cho phép nắm bắt đối tượng vừa trong quá trình vận động, vừa trong cấu trúc hiện tồn. Một dòng phái như Trúc Lâm hay một hệ phái như Khất sĩ, nhờ đó, được hiểu vừa như một sản phẩm của những điều kiện lịch sử cụ thể, vừa như một yếu tố trong cấu trúc đa dạng đương đại. Cách tiếp cận "lịch đại - đồng đại" kết hợp này là một nguyên tắc phương pháp mà công trình sẽ tiếp tục vận dụng ở các chương sau khi phân tích các lớp đa dạng còn lại.

Cũng cần thừa nhận rằng việc khảo sát lớp đa dạng tông phái - hệ phái - pháp môn trong một chương không thể bao quát hết mọi chi tiết phong phú của thực tế. Còn nhiều dòng phái nhỏ, nhiều hình thái thực hành địa phương, nhiều nhân vật và sự kiện chưa được đề cập. Mục tiêu của chương không phải là một sự liệt kê đầy đủ, mà là làm rõ cấu trúc và logic vận hành của tính đa dạng - tức chỉ ra những loại hình đa dạng chủ yếu và những cơ chế cố

kết khiến chúng không dẫn tới phân liệt. Trên tinh thần ấy, những phân tích trong chương có giá trị như một khung nhận thức, giúp định hướng cho việc tìm hiểu sâu hơn về từng dòng phái, hệ phái, pháp môn cụ thể trong các nghiên cứu chuyên biệt về sau.

Lớp đa dạng tông phái - hệ phái - pháp môn, như vậy, là một biểu hiện trọn vẹn của mô hình lưỡng diện. Nó cũng là nền tảng để hiểu các lớp đa dạng tiếp theo, bởi sự phân hóa tông phái thường đan dệt với sự phân hóa vùng miền và tộc người. Chương 4 sẽ tiếp tục phân tích lớp đa dạng thứ hai - sự đa dạng theo vùng miền - để làm rõ thêm cách thức mà tính đa dạng và tính thống nhất cùng vận hành trong không gian văn hóa Phật giáo Việt Nam.

Chương 4
ĐA DẠNG VÙNG MIỀN: BẮC - TRUNG - NAM

Tiếp nối Chương 3, Chương 4 khảo sát lớp đa dạng thứ hai trong mô hình lưỡng diện: sự đa dạng theo vùng miền. Nếu lớp đa dạng tông phái - hệ phái - pháp môn liên quan đến chiều "dọc" của giáo lý và truyền thừa, thì lớp đa dạng vùng miền liên quan đến chiều "ngang" của không gian: cùng một nền Phật giáo, khi triển khai trên những vùng đất khác nhau - Bắc Bộ, Trung Bộ, Nam Bộ - lại mang những sắc thái, phong cách và diện mạo riêng biệt. Mục tiêu của chương là làm rõ những sắc thái vùng miền ấy, đồng thời chỉ ra rằng sự đa dạng theo không gian này, cũng như sự đa dạng tông phái, vận hành trong khuôn khổ của một sự thống nhất chung - tức tiếp tục minh chứng cho luận đề "thống nhất trong đa dạng".

Việc phân tích theo ba miền Bắc - Trung - Nam không phải là một sự phân chia tùy tiện, mà dựa trên một thực tế văn hóa - lịch sử: ba vùng này được hình thành qua những tiến trình lịch sử khác nhau, trên những nền tảng tự nhiên, tộc người và văn hóa khác nhau, và do đó đã hun đúc nên những sắc thái văn hóa - trong đó có văn hóa Phật giáo - tương đối khác biệt. Cần lưu ý ngay rằng ranh giới giữa các vùng là mềm dẻo, và bản thân mỗi vùng cũng chứa đựng sự đa dạng nội tại; việc phân chia ba miền chỉ là một thao tác phân tích nhằm nắm bắt những khuynh hướng chủ đạo, chứ không phải một sự phân loại cứng nhắc.

Nghiên cứu sự đa dạng vùng miền của văn hóa Phật giáo Việt Nam có ý nghĩa đặc biệt, bởi nó chạm tới một đặc điểm sâu sắc của cả văn hóa dân tộc: tính thống nhất trong đa dạng của một quốc gia trải dài trên nhiều vùng địa - văn hóa khác nhau. Phật giáo, với tư cách một tôn giáo gắn bó mật thiết với dân tộc suốt hai nghìn

năm, là một tấm gương phản chiếu đặc điểm ấy: sự đa dạng vùng miền của Phật giáo vừa phản ánh, vừa góp phần vào sự đa dạng và thống nhất của văn hóa Việt Nam nói chung. Vì vậy, hiểu về tính đa dạng vùng miền của Phật giáo cũng là một cách hiểu về chính bản chất "thống nhất trong đa dạng" của văn hóa và dân tộc Việt Nam.

Chương sẽ lần lượt trình bày: cơ sở của tính đa dạng vùng miền (4.1); sắc thái Phật giáo Bắc Bộ (4.2), Trung Bộ (4.3) và Nam Bộ (4.4); và cuối cùng là sự đối sánh ba miền cùng nền tảng thống nhất bên dưới sự đa dạng ấy (4.5). Qua đó, chương vừa làm nổi bật sự phong phú của diện mạo Phật giáo Việt Nam qua các vùng, vừa lý giải vì sao sự đa dạng vùng miền không dẫn tới sự phân ly, mà làm giàu thêm cho một nền văn hóa Phật giáo dân tộc thống nhất.

Cần nói thêm về vị trí của lớp đa dạng vùng miền trong tổng thể mô hình. Nếu lớp đa dạng tông phái (Chương 3) liên quan đến chiều sâu giáo lý và truyền thừa, thì lớp đa dạng vùng miền liên quan đến chiều rộng không gian và tính đặc thù văn hóa của từng địa phương. Hai lớp này không tách rời: sự phân bố các dòng phái luôn gắn với vùng miền (dòng Liễu Quán ở miền Trung - Nam, các dòng cổ ở Bắc Bộ…), và mỗi vùng lại có sự đa dạng tông phái nội tại của mình. Việc phân tích lớp vùng miền, vì thế, vừa bổ sung một chiều kích mới cho bức tranh đa dạng, vừa cho thấy sự đan dệt giữa các lớp - một đặc điểm sẽ ngày càng rõ khi công trình lần lượt khảo sát cả bốn lớp đa dạng.

4.1. Cơ sở của tính đa dạng vùng miền

4.1.1. Vùng văn hóa và sự phân vùng

Khái niệm "vùng văn hóa" cung cấp một khung lý thuyết hữu ích cho việc phân tích tính đa dạng vùng miền. Theo cách hiểu này, một vùng văn hóa là một không gian địa lý - xã hội mà ở đó, do những điều kiện chung về tự nhiên, lịch sử và tộc người, đã hình thành những đặc trưng văn hóa tương đối thống nhất, phân biệt với các vùng khác. Việt Nam, do đặc điểm địa lý trải dài và lịch sử hình thành lãnh thổ đặc thù, là một quốc gia có sự phân vùng văn

hóa rõ nét, trong đó sự phân biệt ba miền Bắc - Trung - Nam là cơ bản nhất[1]. Văn hóa Phật giáo, với tư cách một bộ phận của văn hóa dân tộc, tất yếu cũng mang dấu ấn của sự phân vùng ấy.

Áp dụng khung vùng văn hóa vào Phật giáo có nghĩa là: thay vì xem Phật giáo Việt Nam như một khối đồng nhất, ta nhận diện những "sắc thái vùng" của nó - những cách thức mà Phật giáo được tiếp nhận, thực hành và biểu đạt khác nhau ở mỗi miền. Những sắc thái này thể hiện trên nhiều phương diện: hệ thống dòng phái chủ đạo, phong cách kiến trúc và mỹ thuật, hình thức nghi lễ và lễ hội, mức độ và cách thức dung hợp với tín ngưỡng bản địa, và cả "tính cách" tôn giáo đặc trưng của mỗi vùng. Việc nhận diện các sắc thái vùng, vì thế, làm hiện rõ chiều kích không gian của tính đa dạng Phật giáo Việt Nam.

Cần lưu ý rằng việc áp dụng khung vùng văn hóa vào Phật giáo đòi hỏi một thái độ thận trọng về phương pháp. Ranh giới giữa các vùng văn hóa không phải là những đường phân định cứng nhắc, mà là những vùng chuyển tiếp mờ nhòe; và bên trong mỗi vùng lớn (như Bắc Bộ, Trung Bộ, Nam Bộ) lại có thể phân ra các tiểu vùng với những sắc thái riêng. Hơn nữa, các sắc thái vùng không loại trừ nhau: nhiều yếu tố Phật giáo là chung cho cả ba miền, và sự khác biệt thường là ở mức độ, ở sự nhấn mạnh, hơn là ở bản chất. Vì vậy, khi nói đến "sắc thái vùng", chúng tôi hiểu đó là những khuynh hướng chủ đạo, những nét trội, chứ không phải những đặc điểm tuyệt đối, độc quyền của một vùng.

Với cách hiểu thận trọng ấy, khung vùng văn hóa vẫn là một công cụ phân tích hữu hiệu. Nó cho phép vượt qua hai cách nhìn phiến diện: hoặc xem Phật giáo Việt Nam như một khối đồng nhất tuyệt đối (bỏ qua sự phong phú của các sắc thái vùng), hoặc xem các sắc thái vùng như những thực thể tách biệt (bỏ qua tính thống

1 Xem Ngô Đức Thịnh (chủ biên) (1993), *Văn hóa vùng và phân vùng văn hóa ở Việt Nam*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội; Trần Quốc Vượng (2000), *Văn hóa Việt Nam: Tìm tòi và suy ngẫm*, Nxb. Văn hóa dân tộc, Hà Nội.

nhất chung). Khung vùng văn hóa, đặt trong mô hình lưỡng diện, giúp nắm bắt đồng thời cả sự đa dạng của các sắc thái lẫn sự thống nhất của chỉnh thể - đúng theo tinh thần biện chứng mà công trình theo đuổi.

Cần bổ sung rằng bản thân mỗi miền lớn cũng chứa đựng sự phân hóa thành các tiểu vùng với những sắc thái riêng. Bắc Bộ có thể phân biệt vùng đồng bằng châu thổ với vùng trung du, miền núi; miền Trung trải dài có sự khác biệt giữa Bắc Trung Bộ, vùng Huế - Thừa Thiên, và Nam Trung Bộ; Nam Bộ có sự phân biệt giữa Đông Nam Bộ và Tây Nam Bộ (đồng bằng sông Cửu Long). Mỗi tiểu vùng lại có những đặc điểm Phật giáo riêng. Điều này cho thấy tính đa dạng vùng miền của Phật giáo Việt Nam có cấu trúc nhiều tầng: đa dạng giữa ba miền lớn, và trong mỗi miền lại có đa dạng giữa các tiểu vùng. Việc phân tích theo ba miền, vì thế, chỉ nắm bắt tầng khái quát nhất của một cấu trúc đa dạng phức hợp và tinh tế hơn nhiều.

4.1.2. Nam tiến và sự hình thành ba miền

Nhân tố lịch sử quyết định sự hình thành ba miền là quá trình Nam tiến - công cuộc mở mang lãnh thổ về phương Nam kéo dài nhiều thế kỷ của người Việt. Từ cái nôi ở đồng bằng Bắc Bộ, người Việt dần tiến về phương Nam, qua dải đất miền Trung, rồi đến đồng bằng sông Cửu Long, mang theo văn hóa và Phật giáo của mình, đồng thời tiếp xúc, giao thoa với các nền văn hóa bản địa (Chăm ở miền Trung, Khmer ở Nam Bộ)[1]. Chính tiến trình này đã tạo nên ba miền với ba "tuổi đời" khác nhau: Bắc Bộ là vùng đất cổ, cái nôi của dân tộc và Phật giáo Việt; Trung Bộ là vùng đất trung chuyển, hình thành sớm hơn Nam Bộ; Nam Bộ là vùng đất mới, được khai phá muộn nhất.

Sự khác biệt về "tuổi đời" và về hoàn cảnh hình thành này có ý nghĩa quyết định đối với sắc thái Phật giáo mỗi vùng. Ở Bắc Bộ, Phật giáo có bề dày hai nghìn năm, gắn bó sâu với cấu trúc làng xã

1 Li Tana, *Nguyễn Cochinchina: Southern Vietnam in the seventeenth and eighteenth centuries* (Ithaca, NY: Cornell University Southeast Asia Program, 1998).

cổ truyền và đã trải qua nhiều lớp trầm tích lịch sử. Ở Trung Bộ, Phật giáo gắn với vai trò của Huế như một trung tâm chính trị - văn hóa và với dấu ấn của triều Nguyễn. Ở Nam Bộ, Phật giáo mang tính cách của một vùng đất mới: cởi mở, năng động, giàu tính sáng tạo và ít bị ràng buộc bởi các khuôn mẫu cổ truyền. Như vậy, tính đa dạng vùng miền của Phật giáo Việt Nam, ở gốc rễ, là sản phẩm của chính tiến trình lịch sử mở nước.

Quá trình Nam tiến không chỉ là sự mở rộng lãnh thổ về mặt địa lý, mà còn là một tiến trình văn hóa phức tạp, trong đó Phật giáo của người Việt vừa được mang theo và bảo lưu, vừa được biến đổi qua tiếp xúc với những môi trường mới. Khi lưu dân Việt tiến vào những vùng đất mới, họ mang theo ngôi chùa, các thực hành Phật giáo và tâm thức tôn giáo của mình như một phần của hành trang văn hóa - một cách để duy trì bản sắc và cố kết cộng đồng nơi đất khách. Nhưng đồng thời, trong điều kiện và môi trường mới, Phật giáo ấy cũng dần biến đổi, thích ứng, tiếp biến với các yếu tố bản địa, tạo nên những sắc thái mới.

Chính cơ chế "mang theo và biến đổi" này lý giải một nghịch lý thú vị: Phật giáo ba miền vừa thống nhất (cùng cội nguồn, cùng được mang theo trong hành trình Nam tiến) vừa đa dạng (biến đổi khác nhau tùy môi trường mỗi vùng). Bắc Bộ giữ được hình thái "gốc" đầy đủ nhất với bề dày lịch sử; miền Trung và miền Nam, là những vùng đất được khai phá sau, vừa kế thừa truyền thống từ phương Bắc vừa tiếp biến với các nền văn hóa bản địa (Chăm, Khmer) và với điều kiện mới. Sự đa dạng vùng miền, vì thế, không phải là kết quả của những nguồn gốc khác nhau, mà là kết quả của sự biến đổi khác nhau từ một nguồn gốc chung - điều này càng khẳng định tính thống nhất bên dưới sự đa dạng.

Quá trình Nam tiến còn để lại một hệ quả quan trọng: sự phân bố không đều của các lớp lịch sử Phật giáo theo không gian. Ở Bắc Bộ, ta có thể tìm thấy dấu tích của gần như mọi thời kỳ lịch sử Phật giáo Việt Nam, từ buổi đầu Luy Lâu đến hiện đại. Ở miền Trung, các lớp lịch sử tập trung chủ yếu từ thời các chúa Nguyễn trở đi.

Ở Nam Bộ, lịch sử Phật giáo chủ yếu thuộc về thời cận - hiện đại. Sự phân bố này khiến cho việc khảo sát Phật giáo theo vùng cũng đồng thời là một cách tiếp cận lịch sử: đi từ Bắc vào Nam, theo một nghĩa nào đó, là đi từ những lớp cổ xưa nhất đến những lớp mới nhất của lịch sử Phật giáo Việt Nam.

Điều này gợi mở một cách nhìn thú vị: chiều không gian (vùng miền) và chiều thời gian (lịch sử) của tính đa dạng Phật giáo Việt Nam không tách rời mà lồng vào nhau. Bức tranh vùng miền, ở một mức độ nhất định, cũng là một "lát cắt" phản ánh tiến trình lịch sử mở nước và lan tỏa của Phật giáo. Chính vì vậy, lớp đa dạng vùng miền (Chương 4) có mối liên hệ mật thiết với tiến trình lịch sử đã trình bày ở Chương 2: sự khác biệt giữa ba miền, xét đến cùng, là sự kết tinh theo không gian của một tiến trình lịch sử thống nhất - tiến trình người Việt mang Phật giáo của mình đi mở cõi về phương Nam.

Trong hành trình Nam tiến, ngôi chùa đóng một vai trò đặc biệt như một thiết chế đi cùng lưu dân và giúp cố kết cộng đồng ở vùng đất mới. Khi những nhóm lưu dân Việt đến định cư ở một vùng đất mới, một trong những việc họ làm sớm là dựng đình và chùa - những thiết chế tâm linh giúp duy trì bản sắc văn hóa, tạo điểm tựa tinh thần và gắn kết cộng đồng nơi đất khách quê người. Ngôi chùa, vì thế, không chỉ là nơi thờ Phật mà còn là một biểu tượng của quê hương, một sợi dây nối liền vùng đất mới với cội nguồn văn hóa. Vai trò này của ngôi chùa trong quá trình Nam tiến cho thấy Phật giáo đã đồng hành cùng dân tộc không chỉ trong việc giữ nước mà cả trong việc mở nước - một biểu hiện của cơ tầng nhập thế xét trên chiều kích không gian.

4.1.3. Các nhân tố tạo nên khác biệt vùng miền

Có thể quy sự khác biệt vùng miền về một số nhân tố chính. Thứ nhất là nhân tố lịch sử: thời điểm và hoàn cảnh Phật giáo bén rễ ở mỗi vùng khác nhau, để lại những di sản khác nhau. Thứ hai là nhân tố tộc người: mỗi vùng có thành phần cư dân và các nền văn hóa bản địa khác nhau (người Việt ở cả ba miền, nhưng cộng

cư với Chăm ở miền Trung, với Khmer và Hoa ở Nam Bộ), dẫn tới những giao thoa văn hóa - tôn giáo khác nhau. Thứ ba là nhân tố tự nhiên - kinh tế: điều kiện địa lý, khí hậu và phương thức sản xuất khác nhau (đồng bằng lúa nước lâu đời ở Bắc Bộ, dải đất hẹp ở miền Trung, vùng sông nước khai phá ở Nam Bộ) hun đúc những tâm thức và nếp sống khác nhau[1].

Sự cộng hưởng của các nhân tố này đã tạo nên không chỉ những khác biệt về hình thức bên ngoài (kiến trúc, nghi lễ), mà cả những khác biệt về "tính cách" tôn giáo: một Phật giáo Bắc Bộ trầm tích, gắn bó với truyền thống và làng xã; một Phật giáo Trung Bộ thanh nhã, quy củ, gắn với thiền môn và cung đình; một Phật giáo Nam Bộ phóng khoáng, thực tiễn, giàu sức sáng tạo. Những khác biệt này sẽ được phân tích cụ thể trong các mục tiếp theo. Điều cần nhấn mạnh ngay là chúng phản ánh sự đa dạng của các sắc thái vùng, chứ không phải sự chia rẽ về bản chất: bên dưới mọi khác biệt, đó vẫn là cùng một Phật giáo, cùng một dân tộc.

Có thể bổ sung một nhân tố thứ tư có tính tổng hợp: nhân tố tâm lý - tính cách vùng. Những điều kiện lịch sử, tộc người, tự nhiên - kinh tế khác nhau qua thời gian đã hun đúc nên những đặc điểm tâm lý, tính cách tương đối khác nhau ở cư dân mỗi vùng: người Bắc Bộ thường được xem là trọng truyền thống, nền nếp, tinh tế trong ứng xử; người Trung Bộ cần cù, kiên nghị, sâu sắc; người Nam Bộ phóng khoáng, bộc trực, thực tế và bao dung. Những đặc điểm tâm lý - tính cách này, dù chỉ mang tính khuynh hướng, cũng in dấu lên cách mỗi vùng tiếp nhận và thực hành Phật giáo, góp phần tạo nên "tính cách" tôn giáo đặc trưng của mỗi miền.

Sự tương tác giữa các nhân tố này còn thể hiện ở một điểm quan trọng: mức độ và hình thức của sự sáng tạo, tiếp biến tôn giáo. Ở Bắc Bộ - vùng đất cổ với truyền thống đã định hình vững chắc - Phật giáo có xu hướng bảo lưu, kế thừa hơn là sáng tạo hình thái mới. Ở Nam Bộ - vùng đất mới với xã hội lưu dân cởi mở, ít

1 Trần Quốc Vượng (2000), *Văn hóa Việt Nam: Tìm tòi và suy ngẫm*, Nxb. Văn hóa dân tộc, Hà Nội.

ràng buộc - Phật giáo lại có điều kiện cho những sáng tạo, tiếp biến mạnh mẽ, thậm chí nảy sinh những tôn giáo bản địa mới. Sự khác biệt về "mức độ sáng tạo tôn giáo" này giữa vùng đất cổ và vùng đất mới là một trong những nhân tố tạo nên sự tương phản rõ nét nhất giữa sắc thái Phật giáo Bắc Bộ và Nam Bộ, với Trung Bộ ở vị trí trung gian.

Cần nhấn mạnh rằng các nhân tố nêu trên không tác động riêng lẻ mà tương tác, cộng hưởng với nhau để tạo nên sắc thái tổng hợp của mỗi vùng. Chẳng hạn, sắc thái Phật giáo Nam Bộ là kết quả cộng hưởng của: nhân tố lịch sử (vùng đất mới, khai phá muộn), nhân tố tộc người (đa tộc người Việt - Khmer - Hoa), nhân tố tự nhiên - kinh tế (môi trường sông nước, đất đai trù phú), và nhân tố tâm lý - tính cách (phóng khoáng, thực tế, bao dung). Chính sự cộng hưởng của tất cả các nhân tố này - chứ không phải một nhân tố đơn lẻ - đã tạo nên tính cách sáng tạo, cởi mở đặc trưng của Phật giáo Nam Bộ. Điều tương tự cũng đúng với sắc thái của hai miền còn lại.

Cách hiểu "đa nhân tố cộng hưởng" này giúp tránh lối giải thích giản đơn, quy giản sắc thái vùng về một nguyên nhân duy nhất. Sắc thái văn hóa Phật giáo của mỗi vùng là một hiện tượng phức hợp, được quy định bởi nhiều lớp nhân tố đan xen qua thời gian dài. Việc phân tích cần tính đến sự đa dạng và tương tác của các nhân tố, cũng như tính lịch sử - cụ thể của quá trình hình thành mỗi sắc thái. Đây là một yêu cầu phương pháp quan trọng để nghiên cứu về tính đa dạng vùng miền đạt được chiều sâu và độ chính xác cần thiết, tránh những khái quát hóa vội vàng, phiến diện.

4.2. Sắc thái Phật giáo Bắc Bộ

4.2.1. Cái nôi và bề dày lịch sử

Bắc Bộ là cái nôi của Phật giáo Việt Nam và là vùng có bề dày lịch sử Phật giáo lâu đời nhất. Chính tại đây, ở trung tâm Luy Lâu

(Bắc Ninh), Phật giáo đã bén rễ từ những thế kỷ đầu Công nguyên; chính tại đây đã hình thành các thiền phái sơ kỳ, đã diễn ra thời hoàng kim Lý - Trần, và đã kết tinh Thiền phái Trúc Lâm[1]. Bề dày hai nghìn năm ấy khiến Phật giáo Bắc Bộ mang tính chất của một truyền thống trầm tích, nơi các lớp văn hóa Phật giáo của nhiều thời đại chồng xếp lên nhau, tạo nên một chiều sâu lịch sử đặc biệt.

Đặc điểm "cái nôi" này quy định nhiều nét của Phật giáo Bắc Bộ. Đây là vùng tập trung nhiều tổ đình cổ kính, nhiều danh lam có niên đại lâu đời, nhiều di sản kiến trúc - mỹ thuật Phật giáo quý giá bậc nhất của cả nước. Đây cũng là vùng mà Phật giáo gắn bó sâu sắc nhất với cấu trúc làng xã cổ truyền và với tâm thức của cư dân nông nghiệp lúa nước lâu đời. Tính chất trầm tích, cổ kính và gắn bó với truyền thống là nét bao trùm của sắc thái Phật giáo Bắc Bộ.

Ý nghĩa "cái nôi" của Bắc Bộ còn thể hiện ở vai trò định hình chuẩn mực. Vì là nơi Phật giáo Việt Nam hình thành và phát triển rực rỡ nhất trong thời trung đại, Bắc Bộ đã định hình nhiều chuẩn mực về giáo lý, tổ chức, kiến trúc và nghi lễ mà về sau lan tỏa ra các vùng khác trong quá trình Nam tiến. Theo nghĩa đó, sắc thái Phật giáo của hai miền còn lại, dù mang những nét riêng, vẫn có gốc rễ từ truyền thống Bắc Bộ. Vai trò "nguồn cội" này khiến cho Phật giáo Bắc Bộ có một vị thế đặc biệt: nó vừa là một sắc thái vùng cụ thể, vừa là nền tảng chung mà từ đó các sắc thái vùng khác phân hóa ra.

Bề dày lịch sử cũng để lại cho Bắc Bộ một mật độ di sản Phật giáo đậm đặc. Đây là vùng có số lượng chùa cổ, tổ đình, bia ký, tượng cổ, mộc bản và các di sản Phật giáo vật thể và phi vật thể phong phú nhất cả nước. Mỗi ngôi chùa cổ ở Bắc Bộ thường là một "bảo tàng sống" lưu giữ nhiều lớp lịch sử - từ kiến trúc, tượng thờ đến bia ký, hoành phi, câu đối qua các thời đại. Mật độ và chiều sâu di sản này làm cho Phật giáo Bắc Bộ mang tính chất của một kho tàng ký ức lịch sử, và đặt ra những nhiệm vụ bảo tồn di sản đặc thù mà công trình sẽ bàn ở phần sau.

---

1 Nguyễn Lang (2000), *Việt Nam Phật giáo sử luận*, trọn bộ, , tập I, Nxb. Văn học, Hà Nội.

Bắc Bộ còn có Thăng Long - Hà Nội như một trung tâm Phật giáo lịch sử quan trọng. Là kinh đô của các triều đại Lý, Trần, Lê, Thăng Long từng là trung tâm Phật giáo của cả nước trong thời hoàng kim, nơi tập trung nhiều đại danh lam, nơi diễn ra các đại lễ Phật giáo của quốc gia. Đến nay, Hà Nội vẫn lưu giữ nhiều ngôi chùa cổ danh tiếng (chùa Trấn Quốc, chùa Một Cột, chùa Quán Sứ, chùa Kim Liên…) và là nơi đặt trụ sở của Giáo hội Phật giáo Việt Nam. Sự hiện diện của một trung tâm chính trị - văn hóa lâu đời như Thăng Long - Hà Nội đã bổ sung cho Phật giáo Bắc Bộ, bên cạnh chiều kích làng xã dân gian, một chiều kích đô thị và một truyền thống Phật giáo gắn với các trung tâm quyền lực và văn hóa của quốc gia.

Trong thời hiện đại, vị thế cái nôi của Bắc Bộ tiếp tục được phát huy qua vai trò của vùng như một trung tâm nghiên cứu, đào tạo và hành hương Phật giáo. Hà Nội là nơi đặt trụ sở Trung ương Giáo hội và nhiều cơ sở đào tạo, nghiên cứu Phật học quan trọng. Các trung tâm hành hương lớn như Yên Tử - đất tổ Trúc Lâm, chùa Hương, quần thể Bái Đính, cùng nhiều danh lam cổ, thu hút hàng triệu lượt người hành hương mỗi năm, trở thành những điểm đến tâm linh và du lịch văn hóa quan trọng. Sự phục hưng mạnh mẽ của Thiền phái Trúc Lâm, với việc xây dựng hệ thống thiền viện, cũng khởi phát và lan tỏa từ vùng đất tổ này. Những điều đó cho thấy Bắc Bộ, với tư cách cái nôi, vẫn giữ một vai trò trung tâm sống động trong đời sống Phật giáo đương đại.

Cần nói thêm rằng chính vì là cái nôi với bề dày lịch sử, Bắc Bộ cũng là nơi mà mối quan hệ giữa bảo tồn di sản và phát triển du lịch tâm linh trở nên nổi bật nhất. Các danh lam cổ và trung tâm hành hương lớn ở Bắc Bộ thu hút lượng khách khổng lồ, mang lại giá trị văn hóa và kinh tế, nhưng cũng đặt ra những thách thức về bảo tồn di sản, giữ gìn không gian thiêng và sự cân bằng giữa nhu cầu tôn giáo với hoạt động du lịch. Cách thức ứng xử với những thách thức này ở vùng đất cội nguồn có ý nghĩa tham chiếu cho cả nước, và là một biểu hiện cụ thể của những vấn đề đương đại mà

văn hóa Phật giáo Việt Nam phải đối mặt trong quá trình bảo tồn và phát huy giá trị - những vấn đề sẽ được công trình phân tích ở các chương sau.

4.2.2. Cấu trúc làng - chùa và Phật giáo dân gian

Nét đặc trưng nổi bật nhất của Phật giáo Bắc Bộ là sự gắn bó mật thiết với cấu trúc làng xã, thể hiện qua bộ đôi "làng - chùa". Ở Bắc Bộ, hầu như mỗi làng đều có một ngôi chùa, và ngôi chùa làng là một thiết chế trung tâm của đời sống cộng đồng: "đất vua, chùa làng, phong cảnh Bụt"[1]. Chùa làng không chỉ là nơi thờ Phật và tu hành, mà còn là không gian sinh hoạt văn hóa - tâm linh chung, gắn với các sự kiện của vòng đời và mùa vụ, với hội hè đình đám của làng. Bộ ba "cây đa - bến nước - sân đình" cùng ngôi chùa làng đã trở thành biểu tượng cô đọng của không gian văn hóa làng quê Bắc Bộ.

Sự gắn bó làng - chùa khiến Phật giáo Bắc Bộ mang đậm tính dân gian. Đây là một Phật giáo của quần chúng, thấm sâu vào đời sống thường nhật của người dân qua các thực hành như đi lễ chùa ngày rằm, mồng một, cầu an, cầu siêu, các lễ hội chùa[2]. Chính chiều kích dân gian này đã giúp Phật giáo Bắc Bộ có sức sống bền bỉ, tồn tại qua mọi thăng trầm lịch sử - kể cả trong những thời kỳ Phật giáo suy giảm ở thượng tầng chính trị, như thời Hậu Lê và Nguyễn. Phật giáo Bắc Bộ, vì thế, là một minh chứng cho sức sống của Phật giáo khi bám rễ vào tiểu truyền thống dân gian và cộng đồng làng xã.

Cần phân tích sâu hơn vị trí của ngôi chùa trong cấu trúc văn hóa - xã hội của làng quê Bắc Bộ. Trong không gian làng truyền thống, đình và chùa là hai thiết chế có chức năng khác nhau nhưng thường bổ sung cho nhau. Đình gắn với việc thờ thành hoàng,

1 Hà Văn Tấn, Nguyễn Văn Kự và Phạm Ngọc Long (1993), *Chùa Việt Nam*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội.

2 Nguyễn Duy Hinh (1999), *Tư tưởng Phật giáo Việt Nam*, Nxb Khoa học xã hội, Hà Nội.

các sinh hoạt cộng đồng và trong nhiều trường hợp là nơi diễn ra những hoạt động liên quan đến tổ chức, quản lý của làng; trong khi chùa trước hết là không gian thực hành Phật giáo, đồng thời đáp ứng những nhu cầu tín ngưỡng, đạo đức và đời sống tinh thần của cư dân. Trong một số cách diễn giải về cấu trúc làng xã truyền thống, đình thường được liên hệ nhiều hơn với không gian công cộng, trật tự làng và vai trò của nam giới, còn chùa có sự tham gia thường xuyên hơn của phụ nữ, người cao tuổi và những nhóm cư dân hướng đến các sinh hoạt tín ngưỡng, tu tập. Tuy nhiên, sự phân biệt này mang tính tương đối, bởi trên thực tế chức năng và thành phần tham gia của hai thiết chế có nhiều điểm giao thoa. Chính sự cùng tồn tại và bổ sung giữa đình và chùa đã góp phần tạo nên cấu trúc văn hóa đặc trưng của nhiều làng quê Bắc Bộ.

Trong đời sống của chùa làng, vai trò của phụ nữ đặc biệt đáng chú ý. Thông qua các hình thức tập hợp Phật tử tại gia như hội chư bà, hội quy và những nhóm sinh hoạt tín ngưỡng khác, phụ nữ tham gia thường xuyên vào việc duy trì các hoạt động của chùa, từ hương đăng, lễ nghi đến công việc công quả và những sinh hoạt cộng đồng. Không chỉ góp phần duy trì không gian thờ tự, họ còn là một trong những chủ thể trao truyền các thực hành và giá trị đạo đức có ảnh hưởng của Phật giáo trong đời sống gia đình. Qua những sinh hoạt thường nhật, những quan niệm về hiếu kính, hướng thiện, nhân quả, làm phúc và ứng xử với cộng đồng được truyền từ thế hệ này sang thế hệ khác. Theo nghĩa đó, sức sống của Phật giáo Bắc Bộ không chỉ được duy trì bởi tăng ni, tổ đình và các dòng truyền thừa chính thức, mà còn dựa trên một mạng lưới Phật tử tại gia rộng lớn, trong đó phụ nữ giữ một vị trí đáng kể.

Chính nền tảng xã hội rộng này góp phần lý giải sức sống lâu dài của Phật giáo trong làng quê Bắc Bộ. Khi vị thế của Phật giáo trong đời sống chính trị và tư tưởng của nhà nước thay đổi, đặc biệt từ thời Hậu Lê và tiếp tục dưới triều Nguyễn, các thực hành Phật giáo vẫn được duy trì trong không gian cộng đồng. Chùa làng tiếp tục là nơi thờ tự, lễ bái, cầu an, cầu siêu, tổ chức lễ hội và thực

hiện nhiều sinh hoạt gắn với chu kỳ đời người cũng như đời sống của làng. Sự hiện diện ấy cho thấy tính liên tục của Phật giáo không hoàn toàn phụ thuộc vào mức độ bảo trợ của nhà nước hay sức mạnh của thiết chế tăng đoàn, mà còn được bảo đảm bởi mức độ gắn kết của tôn giáo với những cấu trúc xã hội và nhu cầu tinh thần thường nhật của cộng đồng.

Nhìn từ hệ khái niệm "đại truyền thống - tiểu truyền thống", chùa làng là một trong những không gian quan trọng nơi hai cấp độ này gặp gỡ và chuyển hóa lẫn nhau. Giáo lý, kinh điển và nghi lễ thuộc truyền thống Phật giáo được đưa vào đời sống cộng đồng; đồng thời, những phong tục, tín ngưỡng và nhu cầu tâm linh của cư dân địa phương cũng tác động trở lại, tạo nên những hình thức thực hành mang sắc thái riêng. Chính tại đây diễn ra quá trình dung hợp giữa Phật giáo với thờ cúng tổ tiên, tín ngưỡng thờ Mẫu, thờ thần và nhiều lớp tín ngưỡng dân gian khác. Vì vậy, chùa làng không chỉ là nơi bảo lưu truyền thống Phật giáo mà còn là một không gian quan trọng của quá trình bản địa hóa và địa phương hóa Phật giáo ở Bắc Bộ.

Sự gắn bó lâu dài giữa làng và chùa còn khiến ngôi chùa trở thành một thành tố quen thuộc trong cảnh quan và ký ức văn hóa Bắc Bộ. Hình ảnh mái chùa, cây cổ thụ, sân chùa, tiếng chuông cùng những lễ hội và sinh hoạt cộng đồng đã đi vào văn học dân gian, thơ ca và nhiều hình thức biểu đạt văn hóa như những dấu hiệu gợi nhắc về quê hương và đời sống tinh thần truyền thống. Tuy nhiên, ý nghĩa của chùa làng không chỉ nằm ở giá trị biểu tượng. Quan trọng hơn, đó là một thiết chế văn hóa sống, nơi các quan hệ cộng đồng, ký ức địa phương, thực hành tín ngưỡng và những giá trị đạo đức được duy trì và tái tạo qua nhiều thế hệ.

Đặt trong mô hình lưỡng diện của công trình, trường hợp chùa làng Bắc Bộ cho thấy khá rõ cách thức thống nhất và đa dạng cùng được tạo ra từ cấp độ cơ sở. Mỗi ngôi chùa có lịch sử, đối tượng phối thờ, lễ hội, nghi thức và quan hệ với cộng đồng địa phương khác nhau, qua đó làm gia tăng tính đa dạng của Phật giáo theo không gian làng xã. Nhưng bên dưới những khác biệt ấy vẫn tồn

tại những nền tảng chung về giáo lý, biểu tượng, nghi lễ và các giá trị hướng thiện, từ bi, hiếu kính. Chùa làng vì thế vừa là nơi sản sinh và bảo lưu những sắc thái địa phương, vừa là một trong những thiết chế cộng đồng giúp duy trì sự liên tục và khả năng cố kết của văn hóa Phật giáo Bắc Bộ. Chính sự đan xen giữa tính địa phương và những nền tảng chung ấy tạo nên một trong những sắc thái nổi bật của Phật giáo vùng Bắc Bộ.

4.2.3. Dung hợp Phật - Mẫu và tín ngưỡng bản địa

Một sắc thái đặc trưng khác của Phật giáo Bắc Bộ là mức độ dung hợp cao với các tín ngưỡng bản địa, đặc biệt là tín ngưỡng thờ Mẫu. Trong không gian nhiều ngôi chùa Bắc Bộ, bên cạnh khu thờ Phật (tiền đường, thượng điện) còn có khu thờ Mẫu (điện Mẫu, phủ), tạo nên mô thức "tiền Phật hậu Mẫu" - phía trước thờ Phật, phía sau thờ Mẫu[1]. Sự cộng cư của Phật và Mẫu trong cùng một không gian thờ tự phản ánh sự đan dệt sâu sắc giữa Phật giáo với tín ngưỡng dân gian bản địa - một tín ngưỡng thờ nữ thần, thờ các lực lượng tự nhiên và các nhân vật lịch sử - huyền thoại.

Bên cạnh tín ngưỡng thờ Mẫu, không gian chùa Bắc Bộ còn ghi nhận sự hiện diện của nhiều lớp thờ tự khác, từ các vị thần, Thánh, nhân vật lịch sử có công với cộng đồng đến các thiền sư và tổ sư của chùa. Sự cùng tồn tại của nhiều đối tượng thờ phụng cho thấy chùa Bắc Bộ không chỉ là không gian thực hành Phật giáo theo nghĩa hẹp, mà trong nhiều trường hợp còn là nơi diễn ra sự giao thoa giữa Phật giáo với các lớp tín ngưỡng bản địa. Hiện tượng này có thể xem là sự tiếp nối của một khuynh hướng bản địa hóa đã xuất hiện từ khá sớm, tiêu biểu qua hệ Tứ Pháp, và được bồi đắp dưới nhiều hình thức khác nhau trong tiến trình lịch sử. Đây là một biểu hiện rõ nét của cơ tầng dung hợp trong mô hình lưỡng diện, đồng thời là một trong những nguồn tạo nên tính đa dạng về không gian thờ tự, nghi lễ và biểu tượng của Phật giáo Bắc Bộ.

---

1 Về tín ngưỡng thờ Mẫu và mô thức "tiền Phật hậu Mẫu", xem Ngô Đức Thịnh (2009), *Đạo Mẫu Việt Nam*, Nxb. Tôn giáo, Hà Nội; Nguyễn Duy Hinh (1999), *Tư tưởng Phật giáo Việt Nam*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội.

Trong đó, mô thức thường được gọi là "tiền Phật hậu Mẫu" là một hiện tượng văn hóa - tôn giáo đáng chú ý. Việc thờ Phật và thờ Mẫu trong cùng một quần thể không nên được hiểu đơn giản như sự pha trộn ngẫu nhiên giữa hai hệ thống tín ngưỡng, mà phản ánh quá trình cộng tồn, tương tác và phân bố không gian thờ tự đã được định hình qua lịch sử. Phật giáo cung cấp một hệ thống giáo lý, đạo đức, nghi lễ và quan niệm về tu tập, giải thoát; trong khi tín ngưỡng thờ Mẫu gắn với những quan niệm về sự che chở, sinh thành, phúc lộc và những nhu cầu thiết thực của đời sống. Tuy nhiên, ranh giới chức năng giữa hai hệ thống không hoàn toàn tách biệt, bởi trong thực hành dân gian, người dân có thể tìm đến cả Phật và Mẫu với nhiều nhu cầu tâm linh khác nhau. Chính sự giao thoa ấy tạo nên một cấu trúc tín ngưỡng có khả năng dung chứa nhiều nhu cầu và phương thức biểu đạt của cộng đồng.

Bên cạnh mô thức Phật - Mẫu còn có những hình thức phối thờ khác. Một số chùa có không gian thờ các vị Thánh, nhân vật lịch sử hoặc những người có công với cộng đồng; ở một số nơi xuất hiện cấu trúc thường được gọi là "tiền Phật hậu Thánh". Việc thờ Đức Thánh Trần và một số nhân vật được thiêng hóa trong hoặc gắn với khuôn viên chùa là những biểu hiện của quá trình giao thoa đó. Đồng thời, việc thờ tổ sư và các thiền sư có công với chùa thuộc một lớp ký ức và truyền thừa khác, gắn trực tiếp hơn với lịch sử của cơ sở Phật giáo. Vì vậy, các đối tượng phối thờ trong chùa Bắc Bộ cần được phân biệt về nguồn gốc và chức năng, thay vì quy tất cả vào cùng một lớp tín ngưỡng dân gian.

Những hình thức cộng tồn ấy phản ánh một đặc điểm đáng chú ý của đời sống tín ngưỡng Bắc Bộ: ranh giới giữa các truyền thống tôn giáo và tín ngưỡng trong thực hành thường linh hoạt hơn so với sự phân loại trên bình diện giáo lý. Một người có thể lễ Phật, tham gia nghi lễ thờ Mẫu, thờ thần và thực hành thờ cúng tổ tiên mà không nhất thiết cảm nhận các hoạt động ấy là những lựa chọn loại trừ lẫn nhau. Mỗi truyền thống có hệ thống biểu tượng và ý nghĩa riêng, nhưng trong đời sống cộng đồng chúng có thể cùng tham gia cấu thành một thế giới tâm linh đa tầng. Tính dung hợp ở

đây vì thế không đồng nghĩa với việc xóa nhòa mọi khác biệt, mà thể hiện ở khả năng các hệ thống khác nhau cùng tồn tại và tương tác trong một không gian văn hóa chung.

Xét trong tiến trình lịch sử, hiện tượng này có thể liên hệ với cơ chế bản địa hóa đã xuất hiện từ buổi đầu của Phật giáo trên đất Việt. Hệ Tứ Pháp ở vùng Dâu cho thấy từ khá sớm đã diễn ra sự gặp gỡ giữa Phật giáo với tín ngưỡng thờ các lực lượng tự nhiên của cư dân nông nghiệp. Tuy nhiên, không nên xem Tứ Pháp như nguồn gốc trực tiếp của mọi hình thức dung hợp Phật giáo - tín ngưỡng dân gian về sau. Chính xác hơn, Tứ Pháp là một biểu hiện sớm và tiêu biểu của một cơ chế văn hóa có tính lâu dài: khi đi vào đời sống bản địa, Phật giáo không chỉ duy trì những yếu tố được truyền nhập mà còn tương tác, thích ứng và dung hợp với những truyền thống tín ngưỡng đã tồn tại trong cộng đồng. Cơ chế ấy tiếp tục được tái tạo trong những hoàn cảnh lịch sử khác nhau, từ đó tạo nên nhiều hình thức phối thờ và thực hành mang sắc thái địa phương.

Đặt trong tương quan vùng miền, sự dung hợp giữa Phật giáo và tín ngưỡng thờ Mẫu ở Bắc Bộ cũng mang những đặc điểm riêng. Bắc Bộ là một không gian quan trọng của tín ngưỡng thờ Mẫu Tam phủ, Tứ phủ; vì vậy, sự giao thoa giữa Phật giáo và thờ Mẫu được thể hiện khá rõ tại nhiều cơ sở thờ tự. Trong khi đó, tại miền Trung và Nam Bộ, sự tương tác giữa Phật giáo với các truyền thống thờ nữ thần diễn ra trong những môi trường văn hóa khác, gắn với những đối tượng và lớp tín ngưỡng như Thiên Y A Na ở miền Trung hay Bà Chúa Xứ ở Nam Bộ. Những trường hợp này không hoàn toàn tương đương về nguồn gốc, cấu trúc và ý nghĩa tôn giáo, nhưng khi đặt cạnh nhau cho thấy một điểm chung: quá trình dung hợp của Phật giáo luôn mang dấu ấn của môi trường văn hóa và tín ngưỡng tại từng vùng.

Nhìn từ mô hình lưỡng diện, đây chính là nơi cơ tầng dung hợp tạo ra và đồng thời chế ước tính đa dạng. Một mặt, quá trình tiếp xúc với những tín ngưỡng khác nhau làm xuất hiện vô số sắc

thái địa phương về kiến trúc, đối tượng thờ phụng, lễ hội và nghi thức; mặt khác, các yếu tố ấy được đặt trong quan hệ với một không gian Phật giáo và những nền tảng giáo lý, biểu tượng tương đối ổn định. Vì vậy, dung hợp không chỉ là phương thức giúp Phật giáo thích ứng với môi trường bản địa, mà còn là một trong những cơ chế giải thích vì sao Phật giáo Bắc Bộ có thể vừa duy trì căn tính Phật giáo, vừa mang đậm những sắc thái của văn hóa tín ngưỡng địa phương. Chính sự tương tác giữa cái chung và cái riêng này tạo nên một trong những biểu hiện rõ nét của cấu trúc thống nhất trong đa dạng của văn hóa Phật giáo Việt Nam.

4.2.4. Kiến trúc và mỹ thuật chùa Bắc Bộ

Phong cách kiến trúc và mỹ thuật là một phương diện thể hiện rõ sắc thái vùng của Phật giáo Bắc Bộ. Chùa Bắc Bộ truyền thống thường có bố cục quy chuẩn, với các kiểu mặt bằng như "nội công ngoại quốc", "chữ Đinh", "chữ Công", gồm tam quan, sân, tiền đường, thiêu hương, thượng điện, nhà tổ, hành lang, gác chuông[1]. Kiến trúc chùa hòa quyện với cảnh quan làng quê, ẩn mình dưới bóng cây đa, cây gạo, bên ao sen, tạo nên một không gian thanh tịnh, gần gũi. Nghệ thuật tạo tượng, chạm khắc gỗ, và hệ thống tượng thờ phong phú (Tam thế, Di Đà tam tôn, Thích Ca, Quan Âm, các vị La Hán, Hộ pháp…) thể hiện một truyền thống mỹ thuật Phật giáo lâu đời và tinh xảo.

Bắc Bộ là nơi tập trung nhiều danh lam cổ tự tiêu biểu nhất của Phật giáo Việt Nam: chùa Dâu (Bắc Ninh) - gắn với hệ Tứ Pháp và buổi đầu Phật giáo; chùa Bút Tháp với nghệ thuật điêu khắc gỗ đỉnh cao và pho tượng Quan Âm nghìn mắt nghìn tay; chùa Keo (Vũ Thư, Thái Bình; nay thuộc tỉnh Hưng Yên) với gác chuông gỗ độc đáo; chùa Hương - trung tâm hành hương lớn; và quần thể Yên Tử - "đất tổ" của Thiền phái Trúc Lâm[2]. Mỗi danh lam vừa là một

1 Hà Văn Tấn, Nguyễn Văn Kự và Phạm Ngọc Long (1993), *Chùa Việt Nam*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội.

2 Xem Hà Văn Tấn, Nguyễn Văn Kự và Phạm Ngọc Long (1993), *Chùa Việt Nam*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội.

di sản kiến trúc - nghệ thuật, vừa là một "địa điểm ký ức" kết tinh chiều sâu lịch sử và tâm linh của Phật giáo Bắc Bộ. Hệ thống danh lam phong phú này là niềm tự hào và là biểu tượng cho vị thế cái nôi của vùng.

Đặc trưng của kiến trúc chùa Bắc Bộ là sự hài hòa với cảnh quan và tính "ẩn" trong không gian làng quê. Chùa Bắc Bộ thường không phô trương về quy mô hay chiều cao, mà chú trọng sự hòa hợp với thiên nhiên và làng xóm: mái cong thấp, ẩn dưới bóng cây cổ thụ, bên ao sen hoặc giếng nước, trong một khuôn viên tĩnh lặng. Vật liệu chủ yếu là gỗ, gạch, ngói - những vật liệu gần gũi, mộc mạc. Chính sự khiêm nhường và hòa hợp này tạo nên vẻ đẹp trầm mặc, thanh tịnh đặc trưng của ngôi chùa Bắc Bộ, phản ánh một quan niệm thẩm mỹ coi trọng sự hài hòa giữa con người, kiến trúc và thiên nhiên.

Hệ thống tượng thờ trong chùa Bắc Bộ đặc biệt phong phú và có tính lớp lang, phản ánh cả chiều sâu giáo lý lẫn tính dung hợp. Trên các bệ thờ, từ cao xuống thấp, thường bài trí Tam thế Phật, Di Đà tam tôn, Thích Ca, Di Lặc, Quan Âm, các vị Bồ tát, La Hán, Hộ pháp, Đức Ông, Thánh Tăng…, cùng với khu thờ Mẫu, thờ tổ. Hệ thống tượng phong phú này là một "bản đồ" thị giác của vũ trụ quan Phật giáo dân gian Bắc Bộ, đồng thời là một di sản điêu khắc quý giá. Nghệ thuật tạc tượng, sơn son thếp vàng, chạm khắc gỗ ở các chùa Bắc Bộ đã đạt tới trình độ cao, kết tinh tài năng của nhiều thế hệ nghệ nhân dân gian, và là một bộ phận rực rỡ của lớp đa dạng biểu đạt trong văn hóa Phật giáo Việt Nam.

Giá trị của di sản kiến trúc - mỹ thuật Phật giáo Bắc Bộ vượt ra ngoài phạm vi tôn giáo để trở thành di sản văn hóa quốc gia. Nhiều ngôi chùa cổ Bắc Bộ đã được xếp hạng di tích quốc gia đặc biệt, và một số pho tượng, tác phẩm điêu khắc được công nhận là bảo vật quốc gia. Những di sản này không chỉ có giá trị tôn giáo mà còn là những kiệt tác nghệ thuật, những tư liệu lịch sử quý giá phản ánh trình độ và bản sắc của văn hóa dân tộc qua các thời đại. Việc bảo tồn và phát huy hệ thống di sản Phật giáo Bắc Bộ, vì thế, là một

nhiệm vụ có ý nghĩa quốc gia, đòi hỏi sự đầu tư và những phương pháp bảo tồn khoa học - một vấn đề mà công trình sẽ bàn sâu hơn ở phần về bảo tồn di sản.

4.2.5. Đặc trưng chung của Phật giáo Bắc Bộ

Về dòng phái, Bắc Bộ là nơi tồn tại và phát triển của cả hai dòng thiền Lâm Tế và Tào Động du nhập thế kỷ XVII, với các tổ đình như Hòe Nhai (Tào Động), Bà Đá, Liên Phái (Lâm Tế)[1].

Bức tranh dòng phái ở Bắc Bộ mang tính tầng bậc lịch sử đặc biệt sâu, phản ánh vị thế cái nôi của vùng. Ở đây, các lớp dòng phái của nhiều thời đại cùng hiện diện và chồng xếp: dấu ấn của các thiền phái sơ kỳ và của Trúc Lâm thời Trần; các dòng Lâm Tế, Tào Động du nhập thế kỷ XVII với các tổ đình tiêu biểu; và sự phục hưng của Thiền phái Trúc Lâm trong thời hiện đại. Sự chồng xếp nhiều lớp dòng phái qua các thời đại này - nhiều hơn và sâu hơn so với hai miền còn lại - là một biểu hiện của bề dày lịch sử và tính trầm tích đặc trưng của Phật giáo Bắc Bộ. Nó cho thấy ở vùng đất cổ, tính đa dạng không chỉ trải theo không gian mà còn trải theo cả chiều sâu thời gian, tạo nên một cấu trúc đa tầng phong phú.

Hệ thống lễ hội chùa cũng là một biểu hiện đặc sắc của Phật giáo Bắc Bộ. Các lễ hội chùa lớn như hội chùa Hương kéo dài nhiều tháng, hội chùa Dâu, hội chùa Keo, hội Yên Tử... không chỉ là những sự kiện tôn giáo mà còn là những lễ hội văn hóa lớn, thu hút hàng vạn người hành hương, kết hợp giữa hành lễ, du xuân, và sinh hoạt văn hóa dân gian. Lễ hội chùa Bắc Bộ thể hiện rõ sự hòa quyện giữa Phật giáo với đời sống hội hè, tín ngưỡng và văn hóa của cộng đồng, và là một kênh quan trọng để Phật giáo gắn bó với đời sống tinh thần của quần chúng qua các thế hệ.

Tổng hợp các phân tích trên, có thể khái quát sắc thái Phật giáo Bắc Bộ ở mấy nét chính: bề dày lịch sử và tính trầm tích; sự gắn bó mật thiết với cấu trúc làng xã và tính dân gian đậm nét; mức độ

1 Nguyễn Lang (2000), *Việt Nam Phật giáo sử luận*, t. II, Nxb. Văn học, Hà Nội.

dung hợp cao với tín ngưỡng bản địa (đặc biệt thờ Mẫu); và một truyền thống kiến trúc - mỹ thuật cổ kính, quy chuẩn.

Những đặc trưng ấy hợp thành một "tính cách" Phật giáo Bắc Bộ: trầm mặc, cổ kính, gắn bó sâu với truyền thống và cội nguồn, hòa quyện với đời sống làng quê và tâm thức dân gian. Đây là sắc thái của một vùng đất cổ, nơi Phật giáo đã trở thành một lớp trầm tích sâu trong văn hóa, gần như không thể tách rời khỏi bản sắc của làng quê Bắc Bộ. Sắc thái này sẽ càng nổi bật khi được đặt trong sự đối sánh với hai miền còn lại.

Về ý nghĩa lý thuyết, sắc thái Phật giáo Bắc Bộ minh họa cho vai trò của yếu tố "truyền thống" và "cội nguồn" trong cấu trúc thống nhất trong đa dạng. Với tư cách cái nôi và nền tảng, Bắc Bộ cung cấp cho toàn bộ nền Phật giáo Việt Nam một điểm quy chiếu về cội nguồn, một kho tàng truyền thống và di sản chung. Dù mỗi miền phát triển những sắc thái riêng, tất cả đều có thể truy nguyên về nguồn cội Bắc Bộ và chia sẻ di sản chung ấy. Vai trò "cội nguồn chung" này của Bắc Bộ là một yếu tố quan trọng trong cơ chế thống nhất: nó tạo nên một điểm tham chiếu và một mối liên hệ về nguồn gốc, gắn kết Phật giáo các miền lại với nhau bất chấp những khác biệt sắc thái. Cùng với vai trò "neo giữ chuẩn mực" của Trung Bộ và vai trò "nguồn sáng tạo" của Nam Bộ, vai trò "cội nguồn" của Bắc Bộ hoàn chỉnh bức tranh về sự phân công chức năng giữa ba miền trong một chỉnh thể thống nhất.

4.3. Sắc thái Phật giáo Trung Bộ

4.3.1. Huế - trung tâm Phật giáo miền Trung

Nếu Bắc Bộ có Luy Lâu - Thăng Long như những trung tâm lịch sử, thì Trung Bộ có Huế như trung tâm định hình sắc thái Phật giáo của vùng. Từ thời các chúa Nguyễn và đặc biệt dưới triều Nguyễn, Huế trở thành kinh đô và đồng thời là một trung tâm Phật giáo quan trọng, nơi hội tụ nhiều danh lam, tổ đình và cao tăng[1]. Vai trò trung tâm của Huế đã khiến Phật giáo Trung Bộ mang đậm

1 Nguyễn Lang (2000), *Việt Nam Phật giáo sử luận*, t. II, III, Nxb. Văn học, Hà Nội.

dấu ấn của một Phật giáo gắn với kinh đô, với triều đình và với một truyền thống thiền môn quy củ, thanh nhã.

Sự tập trung của Phật giáo miền Trung quanh Huế tạo nên một đặc điểm về không gian: khác với Bắc Bộ nơi Phật giáo trải rộng đều khắp các làng quê, Phật giáo Trung Bộ có một trung tâm nổi trội là Huế, từ đó lan tỏa ảnh hưởng ra cả vùng. Điều này khiến sắc thái Phật giáo Trung Bộ có tính "hướng tâm" và tính "chính thống" cao hơn, gắn với hệ thống tổ đình và truyền thừa quy củ, hơn là tính dân gian, phân tán như ở Bắc Bộ. Huế, với vị thế đặc biệt ấy, xứng đáng được xem là "thủ đô Phật giáo" của miền Trung và là nơi kết tinh sắc thái vùng của Phật giáo nơi đây.

Vai trò trung tâm của Huế được hình thành qua một tiến trình lịch sử đặc thù. Từ khi các chúa Nguyễn chọn vùng Thuận Hóa - Phú Xuân làm thủ phủ của Đàng Trong, rồi triều Nguyễn đặt kinh đô tại Huế, vùng đất này trở thành trung tâm chính trị, văn hóa của cả một xứ và sau đó của cả nước. Sự bảo trợ của các chúa Nguyễn và các vua Nguyễn đối với Phật giáo đã biến Huế thành nơi hội tụ các cao tăng, nơi xây dựng nhiều danh lam và tổ đình, nơi tổ chức các đại giới đàn. Vị thế kinh đô đã đem lại cho Phật giáo Huế một tầm vóc và một ảnh hưởng vượt ra ngoài phạm vi địa phương, khiến nó có vai trò định hình đối với cả nền Phật giáo miền Trung.

Vai trò trung tâm của Huế tiếp tục được khẳng định trong lịch sử Phật giáo Việt Nam hiện đại. Trong nửa sau thế kỷ XX, Huế vẫn là một trong những trung tâm Phật giáo quan trọng nhất, nơi diễn ra nhiều sự kiện có ảnh hưởng lớn đến vận mệnh Phật giáo và đất nước, và là nơi quy tụ nhiều bậc cao tăng lãnh đạo. Truyền thống đào tạo tăng tài, hoằng pháp và tổ chức của Phật giáo Huế đã đóng góp nhiều nhân vật và nguồn lực cho Phật giáo cả nước. Đến nay, Huế vẫn giữ vị thế một trung tâm Phật giáo lớn, với hệ thống tổ đình, học viện và một đời sống thiền môn phong phú, tiếp tục vai trò trung tâm - trung chuyển trong bức tranh Phật giáo Việt Nam.

4.3.2. Thiền phái Liễu Quán và thiền môn xứ Huế

Về dòng phái, sắc thái Phật giáo Trung Bộ gắn liền với Thiền phái Liễu Quán - dòng thiền Lâm Tế đã được Việt hóa bởi thiền sư Liễu Quán (1667-1742), người gốc miền Trung[1]. Dòng Liễu Quán trở thành dòng truyền thừa chủ đạo ở Huế và miền Trung, lan tỏa mạnh mẽ và định hình phong cách thiền môn của vùng.

Huế và vùng phụ cận là nơi tập trung một hệ thống tổ đình, thiền môn danh tiếng: chùa Thiên Mụ (biểu tượng của Huế), chùa Từ Đàm, chùa Từ Hiếu, chùa Báo Quốc, chùa Thiền Tôn (gắn với tổ Liễu Quán), chùa Quốc Ân[2]. Các thiền môn Huế nổi tiếng với nếp sống tu hành quy củ, nghiêm cẩn, với truyền thống đào tạo tăng tài, và với một phong cách văn hóa thiền môn thanh nhã, tinh tế. Chính hệ thống thiền môn này đã hun đúc nên nhiều thế hệ cao tăng có ảnh hưởng lớn đến Phật giáo cả nước, và làm cho Huế trở thành một trung tâm đào tạo và lan tỏa của Phật giáo Việt Nam hiện đại.

Ý nghĩa của việc dòng Liễu Quán trở thành dòng chủ đạo ở miền Trung là rất sâu sắc. Như đã phân tích ở Chương 3, Liễu Quán là dòng Lâm Tế đã được Việt hóa hoàn toàn, với dòng kệ truyền thừa riêng do một thiền sư người Việt lập ra. Việc dòng thiền chủ đạo của cả một vùng là một dòng thuần Việt như vậy đã đem lại cho Phật giáo miền Trung một bản sắc dân tộc rõ nét và một tính chính thống cao. Từ Huế, dòng Liễu Quán còn lan tỏa mạnh mẽ vào miền Nam, trở thành một trong những dòng truyền thừa lớn nhất của Phật giáo Việt Nam - cho thấy vai trò của miền Trung như một trung tâm lan tỏa, một "trạm trung chuyển" đưa truyền thống Phật giáo từ Bắc vào Nam.

Văn hóa thiền môn xứ Huế có những đặc trưng riêng đáng chú ý. Đó là một nền nếp tu hành nghiêm cẩn, coi trọng giới luật và uy nghi; một truyền thống chú trọng việc đào tạo tăng tài bài bản;

---

1 Nguyễn Lang (2000), *Việt Nam Phật giáo sử luận*, t. II, Nxb. Văn học, Hà Nội.

2 Xem Nguyễn Lang (2000), *Việt Nam Phật giáo sử luận*, trọn bộ, Nxb. Văn học, Hà Nội; Hà Văn Tấn và cộng sự (1993), *Chùa Việt Nam*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội.

và một phong cách văn hóa thiền môn thấm đẫm chất thơ, chất thiền, thể hiện qua kiến trúc, cảnh quan, thư pháp, và cả nghệ thuật ẩm thực chay tinh tế của Huế. Không gian thiền môn Huế - với những khu vườn chùa u tịch, những pho tượng cổ, những câu đối, bài kệ - tạo nên một môi trường nuôi dưỡng đời sống nội tâm sâu lắng. Chính văn hóa thiền môn đặc sắc này đã làm cho Huế không chỉ là một trung tâm về số lượng chùa chiền, mà là một trung tâm về chiều sâu và phẩm chất của đời sống tu hành - một "kinh đô" của văn hóa thiền môn Việt Nam.

4.3.3. Phật giáo với triều Nguyễn và phong trào chấn hưng

Sắc thái Phật giáo Trung Bộ chịu ảnh hưởng sâu sắc từ mối quan hệ với triều Nguyễn. Dưới triều Nguyễn, nhiều quốc tự được xây dựng và trùng tu ở Huế, hình thành một hệ thống chùa chiền gắn với triều đình và hoàng tộc, được ban biển "sắc tứ" và có quy chế đặc biệt[1]. Mối quan hệ với cung đình đã đem lại cho Phật giáo Huế một phong cách trang nghiêm, quy củ và tinh tế, đồng thời cũng khiến nó chịu sự quản lý chặt chẽ của nhà nước. Dấu ấn cung đình - quý tộc này là một nét phân biệt Phật giáo Trung Bộ với tính dân gian của Bắc Bộ và tính bình dân, phóng khoáng của Nam Bộ.

Đặc biệt, Huế là một trong những trung tâm năng động nhất của phong trào chấn hưng Phật giáo nửa đầu thế kỷ XX. Hội An Nam Phật học được thành lập tại Huế năm 1932, với vai trò nổi bật của cư sĩ Tâm Minh - Lê Đình Thám, xuất bản tạp chí *Viên Âm* và lập các trường Phật học đào tạo tăng tài[2]. Từ trung tâm chấn hưng Huế đã trưởng thành một thế hệ cao tăng có ảnh hưởng lớn đến Phật giáo Việt Nam hiện đại. Vai trò tiên phong trong công cuộc chấn hưng và hiện đại hóa Phật giáo đã bổ sung cho sắc thái Trung Bộ một chiều kích trí thức, học thuật và canh tân, bên cạnh tính truyền thống, quy củ của thiền môn.

---

1 Nguyễn Tài Thư (chủ biên) (1988), *Lịch sử Phật giáo Việt Nam*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội.

2 Xem Nguyễn Lang (2000), *Việt Nam Phật giáo sử luận*, t. III, Nxb. Văn học, Hà Nội.

Phong trào chấn hưng đã bổ sung cho sắc thái Phật giáo Trung Bộ một chiều kích quan trọng: sự kết hợp giữa truyền thống và hiện đại. Vốn là vùng có truyền thống thiền môn quy củ, Huế lại trở thành nơi khởi phát mạnh mẽ của công cuộc canh tân, hiện đại hóa Phật giáo - từ việc sử dụng quốc ngữ, báo chí, trường lớp hiện đại, đến việc đưa giáo lý đến với công chúng bằng phương thức mới. Sự kết hợp này cho thấy Phật giáo Trung Bộ không hề bảo thủ, khép kín, mà có khả năng vừa gìn giữ chiều sâu truyền thống, vừa chủ động đổi mới để thích ứng với thời đại. Đây là một mẫu hình đáng chú ý về cách một trung tâm Phật giáo truyền thống có thể trở thành đầu tàu của sự canh tân.

Vai trò tiên phong trong chấn hưng cũng khiến Phật giáo Trung Bộ có ảnh hưởng vượt ra ngoài phạm vi vùng, tác động đến tiến trình phát triển của Phật giáo cả nước trong thế kỷ XX. Nhiều tư tưởng, mô hình và nhân vật xuất phát từ trung tâm chấn hưng Huế đã lan tỏa và đóng góp vào công cuộc đổi mới, thống nhất Phật giáo Việt Nam. Điều này một lần nữa khẳng định vai trò trung tâm - trung chuyển của miền Trung: không chỉ là nơi gìn giữ và chuyển giao truyền thống từ Bắc vào Nam, mà còn là nơi khởi phát những sáng kiến canh tân có tầm ảnh hưởng toàn quốc. Sắc thái Phật giáo Trung Bộ, vì thế, là sự hòa quyện độc đáo giữa tính truyền thống sâu sắc và tinh thần canh tân tích cực.

Hệ thống quốc tự và danh lam ở Huế để lại một di sản kiến trúc Phật giáo đặc sắc, phản ánh sự kết hợp giữa phong cách cung đình và tinh thần thiền môn. Các ngôi chùa như Thiên Mụ, Diệu Đế, Thánh Duyên, cùng nhiều tổ đình khác, với kiến trúc trang nghiêm, cảnh quan được chăm chút, và các bảo vật, pháp khí quý, là những di sản văn hóa Phật giáo tiêu biểu của miền Trung. Chúng vừa mang dấu ấn của sự bảo trợ hoàng gia, vừa giữ được nét thanh tịnh của không gian tu hành. Di sản này, cùng với hệ thống di sản cố đô Huế nói chung, là một bộ phận quan trọng của kho tàng văn hóa dân tộc, và là minh chứng cho mối quan hệ đặc thù giữa Phật

giáo và nhà nước quân chủ ở miền Trung - một mối quan hệ tạo nên sắc thái vừa trang nghiêm vừa quy củ của Phật giáo vùng.

4.3.4. Sắc thái thanh nhã và lớp văn hóa Chăm

Tổng hòa các yếu tố trên tạo nên một sắc thái Phật giáo Trung Bộ thanh nhã, trầm mặc và sâu lắng. Không gian thiền môn Huế, với cảnh quan sông Hương núi Ngự, với những ngôi chùa cổ kính ẩn trong vườn cây, với tiếng chuông Thiên Mụ, đã trở thành biểu tượng của một vẻ đẹp Phật giáo trầm tư, tinh tế. Nếp sống tu hành quy củ, phong cách nghi lễ trang nghiêm, và một truyền thống văn hóa thiền môn giàu chất thơ, chất thiền - tất cả hợp thành một "tính cách" Phật giáo Huế: đài các mà thanh đạm, quy củ mà sâu lắng.

Cần lưu ý thêm một lớp nền văn hóa đặc thù của miền Trung: lớp văn hóa Chăm. Trước khi người Việt tiến vào, dải đất miền Trung là địa bàn của vương quốc Champa với nền văn hóa và tôn giáo riêng (Ấn Độ giáo, Phật giáo Chăm). Quá trình cộng cư và tiếp biến văn hóa Việt - Chăm đã để lại những dấu ấn nhất định trong đời sống tín ngưỡng miền Trung, thể hiện qua một số tín ngưỡng, lễ hội và địa điểm thờ tự mang dấu vết giao thoa[1]. Lớp nền Chăm này là một yếu tố làm cho nền tảng văn hóa - tín ngưỡng của miền Trung có chiều sâu và sắc thái riêng, góp phần vào tính đặc thù của văn hóa vùng, dù ảnh hưởng trực tiếp của nó đến Phật giáo Việt ở miền Trung là gián tiếp và ở tầng nền.

Sắc thái thanh nhã, trầm mặc của Phật giáo Huế thấm vào nhiều phương diện của đời sống văn hóa. Ẩm thực chay Huế, với sự tinh tế trong chế biến và trình bày, là một biểu hiện độc đáo của văn hóa Phật giáo vùng, phản ánh tinh thần coi trọng sự thanh đạm mà vẫn tinh mỹ. Âm nhạc, nghi lễ Phật giáo Huế cũng mang phong cách trang nghiêm, du dương đặc trưng. Kiến trúc chùa Huế, tuy chịu ảnh hưởng của phong cách cung đình, vẫn giữ được sự hài hòa với cảnh quan thiên nhiên sông núi. Tất cả những yếu tố này hợp thành

1 Xem Trần Quốc Vượng (2000), *Văn hóa Việt Nam: Tìm tòi và suy ngẫm*, Nxb .Văn hóa dân tộc, Hà Nội.

một tổng thể văn hóa Phật giáo Huế mang đậm tính thẩm mỹ, nơi cái đẹp và cái thiêng, nghệ thuật và tôn giáo hòa quyện.

Sắc thái thanh nhã của Phật giáo Huế còn kết tinh trong một truyền thống văn học - nghệ thuật Phật giáo phong phú. Xứ Huế là nơi sản sinh nhiều thi kệ, văn thơ mang tinh thần thiền, nhiều tác phẩm thư pháp, hoành phi, câu đối trang trí trong các thiền môn; là nơi âm nhạc nghi lễ Phật giáo (tán, tụng) phát triển với phong cách riêng, trầm bổng và trang nghiêm. Sự gắn bó giữa Phật giáo và nghệ thuật ở Huế phản ánh một quan niệm coi cái đẹp như một con đường dẫn tới cái thiêng, và coi việc tu dưỡng thẩm mỹ như một phần của tu dưỡng tâm linh. Chính truyền thống văn hóa - nghệ thuật thiền môn này đã làm cho sắc thái Phật giáo Huế mang một chiều sâu văn hóa đặc biệt, vượt ra ngoài phạm vi tôn giáo thuần túy để trở thành một bộ phận tinh hoa của văn hóa Việt Nam.

4.3.5. Đặc trưng chung của Phật giáo Trung Bộ

Có thể khái quát sắc thái Phật giáo Trung Bộ qua một số nét chính: vai trò trung tâm định hình của Huế; vị thế chủ đạo của Thiền phái Liễu Quán thuần Việt cùng hệ thống thiền môn quy củ; dấu ấn của mối quan hệ với triều Nguyễn tạo nên phong cách trang nghiêm, tinh tế; vai trò tiên phong trong phong trào chấn hưng, đem lại chiều kích trí thức và tinh thần canh tân; cùng lớp nền văn hóa Chăm đặc thù của vùng đất miền Trung. Sự hội tụ của những yếu tố ấy đã tạo nên một sắc thái Phật giáo thanh nhã, quy củ, sâu lắng và giàu tính chính thống.

Trong cấu trúc đó, Huế giữ vị trí đặc biệt. Là cố đô và một trung tâm Phật giáo quan trọng, Huế không chỉ góp phần định hình diện mạo văn hóa Phật giáo Trung Bộ mà còn tạo nên một không gian thiền môn coi trọng chiều sâu tu học, sự nghiêm cẩn về giới luật, uy nghi và truyền thừa. Thiền phái Liễu Quán, với quá trình bản địa hóa sâu sắc, cùng hệ thống tổ đình, sơn môn và truyền thừa tương đối quy củ đã trở thành một trong những nền tảng quan trọng tạo nên tính ổn định và liên tục của Phật giáo khu vực. Bên cạnh đó, mối quan hệ lịch sử với triều Nguyễn và văn hóa

cố đô cũng góp phần tạo nên vẻ đẹp trầm mặc, trang nghiêm và tinh tế, làm nên một phong cách Phật giáo mang dấu ấn riêng của miền Trung.

Một phương diện đáng chú ý khác là vai trò cầu nối và trung chuyển. Về địa lý và lịch sử, miền Trung nằm giữa, nối liền Bắc Bộ và Nam Bộ; về phương diện Phật giáo, nơi đây vừa tiếp nhận và kế thừa những truyền thống từ phương Bắc, vừa là địa bàn phát triển của dòng Liễu Quán rồi lan truyền vào phương Nam. Vì thế, Phật giáo Trung Bộ trở thành một mắt xích quan trọng trong quá trình gìn giữ, chuyển giao và tiếp biến truyền thống giữa các vùng. Trong nhiều thời điểm lịch sử, Huế và miền Trung còn giữ vai trò quy tụ, điều hòa, góp phần duy trì tính liên tục của Phật giáo trên phạm vi cả nước.

Nếu Phật giáo Bắc Bộ tiêu biểu cho chiều sâu trầm tích lịch sử, sự gắn bó với làng xã và văn hóa dân gian, thì Phật giáo Trung Bộ nổi bật ở tính quy củ của thiền môn, vẻ thanh nhã của văn hóa cố đô và chiều sâu của truyền thống tu học. Vị thế nằm giữa hai đầu đất nước càng làm nổi bật chức năng trung chuyển của khu vực này: vừa tiếp nối nguồn mạch truyền thống, vừa chuyển giao và lan tỏa những giá trị Phật giáo về phương Nam. Sắc thái ấy sẽ càng trở nên rõ nét khi đặt trong tương quan với Phật giáo Nam Bộ - một không gian văn hóa của vùng đất mới với những đặc điểm năng động, cởi mở và giàu khả năng sáng tạo.

Từ góc độ lý thuyết của công trình, sắc thái Phật giáo Trung Bộ cho thấy vai trò của yếu tố "trung tâm" và "chính thống" trong việc duy trì tính thống nhất giữa lòng đa dạng. Với vị thế của Huế, truyền thống Liễu Quán và hệ thống thiền môn quy củ, Phật giáo Trung Bộ góp phần tạo nên một điểm quy chiếu về chuẩn mực và chiều sâu tu học, qua đó duy trì sự liên tục giữa các truyền thống và vùng miền. Nếu Bắc Bộ có thể được xem là nơi lưu giữ chiều sâu nguồn cội và trầm tích truyền thống, còn Nam Bộ thể hiện mạnh mẽ năng lực tiếp biến và sáng tạo, thì Trung Bộ nổi bật với vai trò

kết nối, gìn giữ và chuyển giao chuẩn mực. Sự tương tác giữa ba sắc thái ấy chính là một trong những cơ chế góp phần tạo nên tính thống nhất trong đa dạng của văn hóa Phật giáo Việt Nam.

4.4. Sắc thái Phật giáo Nam Bộ

4.4.1. Vùng đất mới và tính cách phóng khoáng, cởi mở

Nam Bộ là vùng đất mới nhất trong ba miền, được người Việt khai phá chủ yếu từ thế kỷ XVII trở đi, trong công cuộc Nam tiến[1]. Là vùng đất của những lưu dân đi khai hoang mở cõi, Nam Bộ hình thành một xã hội và một tâm thức khác biệt với vùng đất cổ Bắc Bộ: cởi mở, phóng khoáng, năng động, thực tế, ít bị ràng buộc bởi những khuôn phép, lề thói cổ truyền. Trong điều kiện thiên nhiên trù phú nhưng cũng đầy thử thách của vùng sông nước, những con người khai phá đề cao tính thực tiễn, tinh thần tương trợ, sự linh hoạt và lòng bao dung.

Tính cách vùng đất ấy in dấu sâu đậm lên sắc thái Phật giáo Nam Bộ. Phật giáo nơi đây mang tính cách phóng khoáng, thực tiễn và giàu sức sáng tạo; ít câu nệ hình thức, nghi lễ rườm rà; chú trọng khía cạnh đạo đức thực hành và sự thiết thực trong đời sống hơn là sự uyên bác kinh viện[2]. Chính trên mảnh đất cởi mở này, Phật giáo Việt Nam đã có những sáng tạo và tiếp biến mạnh mẽ nhất: từ sự ra đời của hệ phái Khất sĩ, sự tiếp nhận Nam tông Kinh, đến sự xuất hiện của hàng loạt tôn giáo bản địa mang cội nguồn Phật giáo. Nam Bộ, vì thế, là vùng đất của sự sáng tạo và đổi mới tôn giáo bậc nhất trong ba miền.

Tính cách của vùng đất mới cần được hiểu trong bối cảnh xã hội lưu dân đặc thù. Những người Việt vào khai phá Nam Bộ phần lớn là những lưu dân rời bỏ quê hương cũ để tìm đường sống ở vùng đất mới - họ mang theo truyền thống văn hóa của mình

1 Li Tana, *Nguyễn Cochinchina: Southern Vietnam in the seventeenth and eighteenth centuries* (Ithaca, NY: Cornell University Southeast Asia Program, 1998).

2 Sơn Nam (2004), *Cá tính miền Nam*, Nxb. Trẻ, Thành phố Hồ Chí Minh.

nhưng cũng thoát khỏi nhiều ràng buộc của cấu trúc làng xã cổ truyền và các thiết chế Nho giáo chặt chẽ ở đồng bằng Bắc Bộ, Trung Bộ. Trong môi trường đất rộng người thưa, thiên nhiên trù phú nhưng khắc nghiệt, họ phải dựa vào nhau, đề cao tình nghĩa, sự tương trợ và tinh thần "trọng nghĩa khinh tài". Xã hội Nam Bộ, vì thế, có tính "mở" cao: cởi mở với cái mới, bao dung với sự khác biệt, và ít câu nệ vào hình thức, khuôn phép.

Trong bối cảnh ấy, Phật giáo được người dân Nam Bộ tiếp nhận theo cách riêng: chú trọng khía cạnh đạo đức thực hành, sự cứu độ thiết thực và niềm an ủi tâm linh, hơn là những vấn đề giáo lý cao siêu hay nghi lễ phức tạp. Người dân Nam Bộ đến với đạo Phật chủ yếu qua lòng tin và đạo lý sống - làm lành lánh dữ, hiếu thảo, nhân nghĩa, tương thân tương ái - hơn là qua con đường học thuật, kinh viện. Chính khuynh hướng "trọng thực hành, trọng đạo lý sống" này đã tạo điều kiện cho sự nảy sinh của các hình thái Phật giáo giản dị, gần gũi với quần chúng, và cho sự ra đời của các tôn giáo bản địa đề cao "tu nhân" - tu sửa đạo đức con người.

Một yếu tố tự nhiên - văn hóa đặc thù góp phần định hình sắc thái Phật giáo Nam Bộ là môi trường sông nước. Đồng bằng sông Cửu Long với hệ thống sông rạch chằng chịt đã tạo nên một "văn minh sông nước", một lối sống và một tâm thức gắn với ghe thuyền, với sự lưu động và giao thương. Đời sống tôn giáo Nam Bộ mang dấu ấn của môi trường ấy: nhiều ngôi chùa, cơ sở tôn giáo nằm ven sông rạch; các hoạt động tôn giáo, từ thiện gắn với đời sống sông nước; và một tâm thức cởi mở, lưu động, dễ tiếp nhận cái mới - phù hợp với đặc điểm của một xã hội thương mại, giao lưu. Môi trường sông nước, vì thế, cũng góp phần vào tính năng động, cởi mở của sắc thái Phật giáo vùng.

Bên cạnh đó, khí hậu thuận hòa và đất đai trù phú của Nam Bộ - khác với sự khắc nghiệt của thiên nhiên miền Trung hay sự gắn bó chặt với đất đai của đồng bằng Bắc Bộ - cũng ảnh hưởng đến tâm thức tôn giáo. Trong điều kiện sinh tồn tương đối dễ dàng

hơn, người dân Nam Bộ có xu hướng phóng khoáng, hào sảng, ít lo toan tích cóp, và bao dung, rộng rãi trong ứng xử. Những đặc điểm này in dấu lên cách họ thực hành tôn giáo: chú trọng nghĩa tình, từ thiện, tương trợ; ít câu nệ hình thức, nghi lễ; và cởi mở với sự đa dạng. Như vậy, cả môi trường tự nhiên lẫn điều kiện kinh tế - xã hội của Nam Bộ đều góp phần hun đúc nên một sắc thái Phật giáo phóng khoáng, thực tiễn và bao dung đặc trưng.

Tính nhập thế đậm nét là một hệ quả tự nhiên của sắc thái vùng đất mới. Trong hoàn cảnh phải khai phá, dựng xây cuộc sống từ đầu trên vùng đất hoang, người dân Nam Bộ cần một tôn giáo gắn với hành động, với lao động và với sự tương trợ cộng đồng, hơn là một tôn giáo hướng về sự tĩnh tại, chiêm nghiệm. Chính vì vậy, Phật giáo và các tôn giáo bản địa ở Nam Bộ đều đề cao tinh thần nhập thế: gắn tu hành với khai hoang, sản xuất; đề cao đạo đức thực hành và bổn phận với gia đình, cộng đồng, đất nước; chú trọng hoạt động từ thiện, cứu trợ. Tinh thần nhập thế này không phải là sự thế tục hóa làm mất đi chiều sâu tâm linh, mà là một cách hiểu tôn giáo như một con đường sống thiện, sống có ích ngay giữa cuộc đời.

4.4.2. Sự gặp gỡ đa tộc người

Một đặc điểm quyết định sắc thái Phật giáo Nam Bộ là thành phần đa tộc người của cư dân. Nam Bộ là nơi cộng cư của người Việt (Kinh), người Khmer, người Hoa và người Chăm, mỗi cộng đồng mang theo truyền thống tôn giáo và văn hóa riêng[1]. Đặc biệt, đây là địa bàn của Phật giáo Nam tông Khmer với hệ thống chùa chiền và sinh hoạt tôn giáo đặc thù của người Khmer, cùng với Phật giáo Bắc tông của người Việt và người Hoa. Sự cộng tồn của nhiều truyền thống Phật giáo và tín ngưỡng trên cùng một không gian là một nét độc đáo của Nam Bộ.

---

1 Nguyễn Mạnh Cường (2008), *Phật giáo Khmer Nam Bộ (những vấn đề nhìn lại)*, Nxb. Tôn giáo, Hà Nội; Philip Taylor, *The Khmer Lands of Vietnam: Environment, cosmology and sovereignty* (Singapore: NUS Press, 2014).

Sự gặp gỡ đa tộc người này tạo nên một môi trường giao thoa văn hóa - tôn giáo phong phú, nơi các truyền thống ảnh hưởng, tiếp biến lẫn nhau. Chính trong môi trường cởi mở và đa nguyên ấy, những hình thái Phật giáo mới, dung hợp nhiều nguồn, đã có điều kiện nảy sinh - tiêu biểu là hệ phái Khất sĩ, vốn kết hợp tinh hoa Nam tông (mà người Việt Nam Bộ tiếp xúc trực tiếp qua Phật giáo Khmer và qua Nam tông Kinh) với Bắc tông. Như vậy, tính đa tộc người của Nam Bộ không chỉ tạo nên sự đa dạng về chủ thể, mà còn là chất xúc tác cho sự sáng tạo và dung hợp - làm cho lớp đa dạng vùng miền ở đây giao thoa mật thiết với lớp đa dạng tộc người và lớp đa dạng tông phái.

Sự gặp gỡ đa tộc người ở Nam Bộ tạo nên một cảnh quan Phật giáo đa sắc độc đáo. Trên cùng một vùng đất, có thể thấy những ngôi chùa Bắc tông của người Việt với kiến trúc và cách thờ phụng Đại thừa; những ngôi chùa Khmer với phong cách Nam tông rực rỡ, mái nhiều tầng, tượng Naga; những ngôi chùa Hoa gắn với tín ngưỡng Quan Công, Thiên Hậu và sinh hoạt bang hội; và những tịnh xá Khất sĩ hình bát giác. Sự hiện diện đồng thời của nhiều phong cách kiến trúc và thực hành tôn giáo này làm cho không gian Phật giáo Nam Bộ trở nên đa dạng về mặt thị giác và văn hóa hơn bất kỳ vùng nào khác.

Quan trọng hơn sự cộng cư đơn thuần là sự giao thoa, ảnh hưởng qua lại giữa các truyền thống. Người Việt Nam Bộ, sống cạnh cộng đồng Khmer, có điều kiện tiếp xúc trực tiếp với Phật giáo Nam tông - điều mà người Việt ở Bắc Bộ, Trung Bộ ít có. Sự tiếp xúc này đã góp phần vào việc hình thành Phật giáo Nam tông Kinh (người Việt theo Theravāda) và vào chủ trương dung hợp Nam - Bắc tông của hệ phái Khất sĩ. Như vậy, môi trường đa tộc người của Nam Bộ không chỉ tạo nên sự đa dạng "tĩnh" của các cộng đồng cùng tồn tại, mà còn là một môi trường "động" của sự giao thoa, tiếp biến và sáng tạo - nơi các truyền thống gặp gỡ và nảy sinh những hình thái mới. Đây là điểm khiến Nam Bộ trở thành vùng có sức sáng tạo tôn giáo mạnh mẽ nhất trong ba miền.

Trong bức tranh đa tộc người Nam Bộ, Phật giáo của cộng đồng người Hoa - đặc biệt ở khu vực Chợ Lớn (Thành phố Hồ Chí Minh) - là một sắc thái đáng chú ý. Các cộng đồng người Hoa di cư mang theo truyền thống Phật giáo Đại thừa cùng các tín ngưỡng dân gian Hoa (thờ Quan Công, Thiên Hậu, Ông Bổn…), xây dựng nhiều ngôi chùa, hội quán mang đậm phong cách kiến trúc và nghi lễ Hoa. Những cơ sở này vừa là nơi thờ tự, vừa là trung tâm sinh hoạt cộng đồng theo các bang, các nhóm phương ngữ. Sự hiện diện của Phật giáo người Hoa làm cho cảnh quan tôn giáo đô thị Nam Bộ thêm phần đa dạng, và là một biểu hiện của sự giao thoa văn hóa - tôn giáo Việt - Hoa vốn diễn ra mạnh mẽ ở vùng đất phương Nam.

Ngoài ra, ở Nam Bộ còn có sự hiện diện của cộng đồng người Chăm (chủ yếu theo Islam), làm cho bức tranh tôn giáo của vùng thêm phần phong phú. Tuy các cộng đồng này không thuộc phạm vi Phật giáo, sự cộng cư đa tôn giáo, đa tộc người ở Nam Bộ tạo nên một môi trường khoan dung, đa nguyên, trong đó các truyền thống tôn giáo khác nhau chung sống bên nhau. Chính môi trường đa nguyên và khoan dung này là một trong những điều kiện nuôi dưỡng tính bao dung, cởi mở của sắc thái Phật giáo Nam Bộ, và là nền tảng cho tinh thần chung sống hòa bình giữa các tôn giáo ở vùng đất này.

Môi trường đa tộc người, đa tôn giáo của Nam Bộ đã tạo nên một mô hình chung sống tôn giáo đáng chú ý. Trên vùng đất này, Phật giáo Bắc tông, Nam tông Khmer, Nam tông Kinh, Khất sĩ, các tôn giáo bản địa, cùng với Công giáo, đạo Cao Đài, Islam của người Chăm và các tín ngưỡng khác, cùng tồn tại bên nhau trong một sự khoan dung tương đối. Chính kinh nghiệm chung sống đa tôn giáo lâu dài này đã hun đúc nên tính bao dung tôn giáo đặc trưng của người Nam Bộ - một thái độ tôn trọng, chấp nhận sự khác biệt về đức tin. Đây là một giá trị quý báu, và là một trong những nền tảng cho sự hài hòa tôn giáo ở vùng đất phương Nam.

Sự đa dạng và khoan dung tôn giáo của Nam Bộ cũng ảnh hưởng trở lại đến chính Phật giáo của vùng, làm cho nó mang tính

cởi mở và bao dung cao. Phật giáo Nam Bộ ít có xu hướng khép kín, độc tôn, mà thường thể hiện thái độ hòa đồng, sẵn sàng hợp tác với các tôn giáo khác trong các hoạt động xã hội, từ thiện. Tính cởi mở này vừa là sản phẩm của môi trường đa tôn giáo, vừa góp phần củng cố môi trường ấy - tạo nên một vòng tương tác tích cực. Đây là một biểu hiện cụ thể cho thấy sắc thái Phật giáo của một vùng không chỉ được định hình bởi các yếu tố nội tại của Phật giáo, mà còn bởi toàn bộ môi trường văn hóa - tôn giáo - xã hội mà nó tồn tại trong đó.

Có thể xem Nam Bộ như một "phòng thí nghiệm" về giao thoa và cộng tồn tôn giáo trong lịch sử Việt Nam. Trên vùng đất này, trong khoảng ba thế kỷ, đã diễn ra một quá trình gặp gỡ, tiếp xúc và tương tác giữa nhiều truyền thống tôn giáo và tộc người với cường độ và quy mô hiếm thấy. Kết quả của quá trình ấy không phải là xung đột hay sự thôn tính của một truyền thống đối với các truyền thống khác, mà là một mô hình cộng tồn đa dạng, trong đó các truyền thống vừa giữ được bản sắc riêng, vừa ảnh hưởng, làm giàu cho nhau, và thậm chí sản sinh những hình thái mới từ sự gặp gỡ. Kinh nghiệm này của Nam Bộ có giá trị như một minh chứng lịch sử về khả năng chung sống hòa bình và sáng tạo trong sự đa dạng tôn giáo - một giá trị có ý nghĩa vượt ra ngoài phạm vi Phật giáo và vùng miền.

4.4.3. Các tôn giáo bản địa mang cội nguồn Phật giáo

Biểu hiện đặc sắc nhất của tính sáng tạo tôn giáo ở Nam Bộ là sự ra đời của một loạt tôn giáo bản địa (nội sinh) mang cội nguồn và ảnh hưởng sâu sắc của văn hóa Phật giáo. Mở đầu là đạo Bửu Sơn Kỳ Hương, do ông Đoàn Minh Huyên - được tín đồ tôn kính là Phật Thầy Tây An - khai lập năm 1849 tại vùng An Giang, trong bối cảnh dịch bệnh, mất mùa và đời sống cùng cực của lưu dân[1]. Bửu Sơn Kỳ Hương chủ trương một lối hành đạo hết sức giản dị, phù hợp với người nông dân nghèo: không bắt buộc cạo tóc, ăn chay,

1 Xem Sơn Nam (2004), *Cá tính miền Nam*, Nxb. Trẻ, Thành phố Hồ Chí Minh.

tụng kinh gõ mõ; thờ tấm trần điều (vải đỏ) thay cho tượng; niệm danh hiệu Phật A Di Đà; tín đồ có thể lập gia đình, để râu tóc, và được cấp một tấm "lòng phái" làm tín vật.

Cốt lõi giáo lý của Bửu Sơn Kỳ Hương là pháp môn "học Phật - tu nhân" và thuyết "Tứ Ân" - bốn ân lớn mà tín đồ phải ghi nhớ và phụng sự: ân tổ tiên cha mẹ, ân đất nước, ân Tam bảo, và ân đồng bào nhân loại[1]. Đây là một sự vận dụng sáng tạo tinh thần Phật giáo vào điều kiện và tâm thức của người dân Nam Bộ: lấy đạo Phật làm gốc nhưng giản lược hình thức, đề cao đạo đức thực hành và trách nhiệm với gia đình, đất nước, cộng đồng. Đặc biệt, Phật Thầy Tây An rất chú trọng việc khẩn hoang, lập các trại ruộng, khuyến khích tín đồ tự lực sản xuất - một tinh thần nhập thế tích cực, gắn tu hành với lao động và khai phá vùng đất mới. Tính nhập thế này là một nét đặc trưng nổi bật của các tôn giáo bản địa Nam Bộ.

Kế thừa và phát triển mạch Bửu Sơn Kỳ Hương là đạo Tứ Ân Hiếu Nghĩa, do ông Ngô Lợi (được tôn xưng là Đức Bổn Sư) khai lập năm 1867 tại vùng Châu Đốc (An Giang)[2]. Tứ Ân Hiếu Nghĩa tiếp tục đề cao thuyết Tứ Ân và pháp môn học Phật - tu nhân, đồng thời nhấn mạnh hơn nữa khía cạnh "tu nhân" - tu sửa đạo đức con người, thực hành hiếu nghĩa. Đạo này cũng gắn với tinh thần yêu nước, với việc quy tụ tín đồ khai hoang lập ấp và tham gia các phong trào chống ngoại xâm ở Nam Bộ.

Tiếp nối truyền thống ấy vào thế kỷ XX là Phật giáo Hòa Hảo, do ông Huỳnh Phú Sổ khai lập năm 1939 tại làng Hòa Hảo (An Giang)[3]. Là một tôn giáo nội sinh kế thừa mạch Bửu Sơn Kỳ

---

1 Xem Đinh Văn Hạnh (1999), *Đạo Tứ Ân Hiếu Nghĩa của người Việt Nam Bộ (1867-1975)*, Nxb. Trẻ, Thành phố Hồ Chí Minh; và Sơn Nam (2004), *Cá tính miền Nam*, Nxb. Trẻ, Thành phố Hồ Chí Minh.

2 Xem Đinh Văn Hạnh (1999), *Đạo Tứ Ân Hiếu Nghĩa của người Việt Nam Bộ (1867-1975)*, Nxb. Trẻ, Thành phố Hồ Chí Minh.

3 Phật giáo Hòa Hảo do Huỳnh Phú Sổ khai lập năm 1939 tại làng Hòa Hảo (An Giang) là một tôn giáo nội sinh, kế thừa mạch Bửu Sơn Kỳ Hương; ở đây được đề cập với tư cách một hiện tượng văn hóa - tôn giáo tiêu biểu cho tính sáng tạo tôn giáo của vùng Nam Bộ.

Hương, Phật giáo Hòa Hảo tiếp tục tinh thần "học Phật - tu nhân", lối hành đạo vô vi, giản dị và nhập thế, với số lượng tín đồ đông đảo ở vùng Tây Nam Bộ.

Sự xuất hiện của cả một chuỗi các tôn giáo bản địa mang cội nguồn Phật giáo như vậy - tập trung ở vùng An Giang, Thất Sơn và Tây Nam Bộ - là một hiện tượng độc đáo không thấy ở hai miền còn lại. Nó cho thấy sức sáng tạo tôn giáo mãnh liệt của vùng đất mới Nam Bộ, nơi tinh thần Phật giáo được tiếp nhận và tái tạo thành những hình thái mới, phù hợp với tâm thức, nhu cầu và hoàn cảnh của lưu dân.

Có thể rút ra một số đặc điểm chung của các tôn giáo bản địa Nam Bộ mang cội nguồn Phật giáo, những đặc điểm phản ánh rõ "tính cách" tôn giáo của vùng. Thứ nhất là sự giản dị hóa hình thức: các tôn giáo này lược bỏ nhiều nghi lễ, hình thức phức tạp, hướng tới một lối hành đạo đơn giản, dễ thực hành, phù hợp với người nông dân bình dân, ít học. Thứ hai là sự đề cao đạo đức thực hành qua thuyết Tứ Ân: thay vì nhấn mạnh các vấn đề siêu hình, các tôn giáo này tập trung vào bổn phận đạo đức thiết thực - hiếu thảo với tổ tiên cha mẹ, trung với đất nước, kính Tam bảo, thương yêu đồng bào nhân loại. Đây là một sự "đạo đức hóa" và "nhân sinh hóa" tinh thần Phật giáo, đưa đạo Phật gắn liền với đời sống luân lý hằng ngày.

Thứ ba là tinh thần nhập thế mạnh mẽ, gắn tôn giáo với lao động và với vận mệnh cộng đồng, đất nước. Việc Phật Thầy Tây An khuyến khích khẩn hoang, lập trại ruộng, và việc các tín đồ tham gia khai phá vùng đất mới cũng như các phong trào yêu nước, cho thấy các tôn giáo này không hướng tín đồ vào sự lánh đời, mà vào sự dấn thân tích cực cho cuộc sống và cộng đồng. Thứ tư là yếu tố cứu thế qua thuyết Hội Long Hoa: niềm tin vào một thời đại mới (Thượng ngươn) do đức Di Lặc khai mở, nơi người tu hiền sẽ được cứu độ - một niềm tin mang lại hy vọng và sức mạnh tinh thần cho những con người đang sống trong cảnh khó khăn, loạn lạc.

Những đặc điểm ấy cho thấy các tôn giáo bản địa Nam Bộ là một sự vận dụng và tái tạo sáng tạo tinh thần Phật giáo trong điều kiện đặc thù của vùng đất mới. Chúng lấy cốt lõi đạo đức và tinh thần cứu độ của Phật giáo làm nền, rồi biến đổi cho phù hợp với tâm thức thực tiễn, bình dân của người Nam Bộ và với hoàn cảnh xã hội đầy biến động của thời khai phá và của thời thuộc địa. Về mặt lý thuyết, đây là một biểu hiện cực điểm của cơ chế bản địa hóa: không chỉ Việt hóa một dòng thiền ngoại nhập (như Trúc Lâm hay Liễu Quán), mà từ nền văn hóa Phật giáo, sáng tạo nên cả những tôn giáo mới mang bản sắc vùng miền rõ rệt.

Đồng thời, cần giữ một thái độ khoa học thận trọng và khách quan khi đề cập các tôn giáo này. Chúng là những tôn giáo nội sinh độc lập, có hệ thống giáo lý, tổ chức và tín đồ riêng, không thể quy giản thành các nhánh của Phật giáo. Việc đề cập chúng trong một công trình về văn hóa Phật giáo Việt Nam là nhằm làm rõ ảnh hưởng và sức lan tỏa của văn hóa Phật giáo - như một cội nguồn, một nền tảng mà từ đó nảy sinh những sáng tạo tôn giáo mới ở vùng Nam Bộ. Cách tiếp cận này vừa ghi nhận mối liên hệ về cội nguồn văn hóa Phật giáo, vừa tôn trọng tính độc lập và bản sắc riêng của mỗi tôn giáo - đúng theo tinh thần khách quan, đa chiều mà công trình theo đuổi.

Chuỗi các tôn giáo bản địa mang cội nguồn Phật giáo ở Nam Bộ không dừng lại ở ba hiện tượng tiêu biểu nêu trên. Trong dòng mạch ấy còn có những hình thái khác, như Phật giáo Hiếu Nghĩa Tà Lơn và một số nhóm tôn giáo bản địa khác, cùng chia sẻ những đặc điểm chung: cội nguồn từ vùng Thất Sơn - Tây Nam Bộ, giáo lý "học Phật - tu nhân" và "Tứ Ân", lối hành đạo giản dị và tinh thần nhập thế. Sự nối tiếp liên tục của cả một dòng các tôn giáo bản địa qua hơn một thế kỷ (từ giữa thế kỷ XIX đến thế kỷ XX) cho thấy đây không phải những hiện tượng đơn lẻ, ngẫu nhiên, mà là biểu hiện của một truyền thống sáng tạo tôn giáo bền bỉ, đặc trưng cho vùng đất Nam Bộ.

Hiện tượng này có ý nghĩa đặc biệt đối với việc hiểu tính đa dạng vùng miền. Nó cho thấy Nam Bộ không chỉ khác biệt với hai miền còn lại ở sắc thái của cùng một Phật giáo, mà còn ở khả năng sản sinh cả một dòng các tôn giáo mới từ nền văn hóa Phật giáo. Không một vùng nào khác của Việt Nam chứng kiến sự nở rộ của các tôn giáo bản địa mang cội nguồn Phật giáo với mật độ và sức sống như ở Tây Nam Bộ. Đây là biểu hiện cực điểm của "cường độ sáng tạo tôn giáo" của vùng đất mới, và là một nét độc đáo làm cho sắc thái Phật giáo - tôn giáo Nam Bộ trở thành phong phú và đặc sắc bậc nhất trong bức tranh vùng miền của văn hóa Phật giáo Việt Nam.

Sự ra đời của các tôn giáo bản địa Nam Bộ cần được đặt trong bối cảnh lịch sử - xã hội đặc thù để hiểu đầy đủ. Chúng xuất hiện trong những giai đoạn đầy biến động và khó khăn: nạn dịch bệnh, mất mùa, đói kém của thời khai phá; rồi sự xâm lược và ách thống trị của thực dân; những xáo trộn xã hội sâu sắc. Trong những hoàn cảnh ấy, người dân cần một chỗ dựa tinh thần, một niềm hy vọng và một con đường sống có ý nghĩa. Các tôn giáo bản địa, với giáo lý giản dị, tinh thần cứu thế (Hội Long Hoa) và đạo lý nhập thế (Tứ Ân), đã đáp ứng những nhu cầu tâm linh và xã hội cấp thiết ấy. Sự ra đời của chúng, vì thế, không chỉ là một hiện tượng tôn giáo, mà còn là một phản ứng văn hóa - xã hội của cộng đồng trước những thách thức của lịch sử.

Cách nhìn này giúp hiểu vì sao các tôn giáo bản địa Nam Bộ lại có sức thu hút mạnh mẽ và lan tỏa nhanh chóng đến vậy. Chúng không phải là những sáng tạo tôn giáo trừu tượng, xa rời cuộc sống, mà gắn bó chặt chẽ với nhu cầu và tâm thức của quần chúng trong những hoàn cảnh cụ thể. Đồng thời, việc chúng lấy văn hóa Phật giáo làm cội nguồn - với đạo lý từ bi, cứu độ, nhân quả, và tinh thần hướng thiện - cho thấy sức lan tỏa và khả năng đáp ứng nhu cầu tâm linh sâu xa của văn hóa Phật giáo, ngay cả khi được tái tạo thành những hình thái mới. Đây là một minh chứng cho sức

sống và tính thích ứng của văn hóa Phật giáo trong đời sống của người dân Việt Nam ở vùng đất phương Nam.

4.4.4. Khất sĩ và Nam tông Kinh - những sáng tạo và tiếp nhận ở Nam Bộ

Nam Bộ còn là nơi ra đời của hệ phái Khất sĩ - như đã phân tích ở Chương 3, một sáng tạo bản địa thuần Việt do Tổ sư Minh Đăng Quang khai lập năm 1944, dung hợp tinh hoa của cả hai truyền thống Nam tông và Bắc tông[1]. Việc hệ phái Khất sĩ ra đời chính ở Nam Bộ không phải là ngẫu nhiên: đó là kết quả trực tiếp của môi trường tôn giáo cởi mở, đa nguyên và giàu tính sáng tạo của vùng đất này, nơi người Việt tiếp xúc trực tiếp với Phật giáo Nam tông (qua cộng đồng Khmer) bên cạnh truyền thống Bắc tông của mình. Khất sĩ, với tịnh xá bát giác, lối khất thực và giáo điển Chơn Lý bằng quốc ngữ, là một biểu tượng cho năng lực sáng tạo tôn giáo của Nam Bộ.

Cũng chính tại Nam Bộ, Phật giáo Nam tông Kinh đã hình thành, với việc thành lập chùa Bửu Quang (Thủ Đức) năm 1938 - ngôi tổ đình đầu tiên của người Việt theo truyền thống Theravāda[2]. Sự tiếp nhận Theravāda vào cộng đồng người Việt, cũng như sự ra đời của Khất sĩ, cho thấy Nam Bộ là vùng đất của những tiếp biến và sáng tạo tôn giáo năng động nhất. Sự hiện diện đồng thời, trên đất Nam Bộ, của Phật giáo Bắc tông (Việt, Hoa), Nam tông Khmer, Nam tông Kinh, Khất sĩ, cùng các tôn giáo bản địa mang cội nguồn Phật giáo, làm cho Nam Bộ trở thành vùng có bức tranh Phật giáo đa dạng và năng động bậc nhất cả nước.

Việc cả hệ phái Khất sĩ lẫn Phật giáo Nam tông Kinh đều ra đời ở Nam Bộ trong cùng một giai đoạn (cuối thập niên 1930 - giữa thập niên 1940) là một hiện tượng đáng suy ngẫm. Nó cho thấy Nam Bộ, vào nửa đầu thế kỷ XX, là một "vùng năng động" đặc biệt

---

1 Minh Đăng Quang (2009) *Chơn Lý*, 3 tập, Nxb. Tôn giáo, Hà Nội.

2 Về sự hình thành Hệ phái Phật giáo Nam tông Kinh tại Nam Bộ (chùa Bửu Quang, Thủ Đức, năm 1938), xem các tư liệu lịch sử của Hệ phái Phật giáo Nam tông Kinh.

của đời sống Phật giáo Việt Nam, nơi hội tụ nhiều điều kiện thuận lợi cho sự tiếp biến và sáng tạo tôn giáo: một xã hội cởi mở, đa tộc người; sự tiếp xúc trực tiếp với Phật giáo Nam tông qua cộng đồng Khmer; ảnh hưởng của phong trào chấn hưng và của các luồng tư tưởng mới; và một tầng lớp trí thức, tín đồ giàu tinh thần tìm tòi. Chính sự hội tụ các điều kiện này đã làm cho Nam Bộ trở thành "mảnh đất màu mỡ" cho những sáng tạo và tiếp nhận tôn giáo.

So sánh giữa ba miền về phương diện sáng tạo tôn giáo càng làm nổi bật đặc thù của Nam Bộ. Ở Bắc Bộ, do truyền thống đã định hình vững chắc, Phật giáo chủ yếu bảo lưu và tiếp nối các dòng phái cổ; ở Trung Bộ, sự sáng tạo thể hiện qua việc Việt hóa dòng Lâm Tế thành Liễu Quán và qua phong trào chấn hưng; còn ở Nam Bộ, sự sáng tạo đạt tới mức cao nhất, với sự ra đời của cả những hệ phái mới (Khất sĩ) và những tôn giáo bản địa mới (Bửu Sơn Kỳ Hương, Tứ Ân Hiếu Nghĩa, Hòa Hảo). Sự khác biệt về "cường độ sáng tạo tôn giáo" này là một trong những nét phân biệt sâu sắc nhất giữa ba sắc thái vùng, và phản ánh rõ mối quan hệ giữa đặc điểm của vùng đất (cổ hay mới, khép hay mở) với khả năng sáng tạo tôn giáo.

Không thể nói đến sắc thái Phật giáo Nam Bộ mà bỏ qua vai trò nền tảng của Phật giáo Nam tông Khmer. Có mặt lâu đời trên vùng đồng bằng sông Cửu Long, Phật giáo Nam tông Khmer với hệ thống chùa chiền, tăng đoàn và sinh hoạt tôn giáo đặc thù là một thành tố hữu cơ của cảnh quan Phật giáo và văn hóa Nam Bộ. Chính sự hiện diện của một truyền thống Theravāda sống động ngay tại chỗ đã tạo điều kiện cho những giao thoa, tiếp biến độc đáo: người Việt Nam Bộ tiếp xúc trực tiếp với hình ảnh nhà sư khất thực, với lối sống phạm hạnh và với giáo lý Nam tông - những yếu tố về sau được tiếp nhận vào Nam tông Kinh và hệ phái Khất sĩ. Phật giáo Nam tông Khmer, vì thế, không chỉ là một sắc thái tộc người, mà còn là một "chất xúc tác" cho sức sáng tạo tôn giáo của người Việt ở Nam Bộ.

Mối quan hệ giữa Phật giáo Nam tông Khmer và các hình thái Phật giáo của người Việt ở Nam Bộ là một ví dụ điển hình cho sự giao thoa giữa lớp đa dạng vùng miền và lớp đa dạng tộc người. Trên cùng một không gian Nam Bộ, sự khác biệt tộc người (Việt - Khmer) và sự khác biệt tông phái (Bắc tông - Nam tông) đan dệt vào nhau, tạo nên một môi trường giao thoa phong phú. Chính trong môi trường ấy, ranh giới giữa các truyền thống trở nên "thẩm thấu", cho phép các yếu tố di chuyển, ảnh hưởng qua lại và kết hợp thành những hình thái mới. Đây là minh chứng sinh động cho luận điểm rằng bốn lớp đa dạng trong mô hình lưỡng diện không tách rời mà luôn giao thoa, và rằng chính sự giao thoa ấy là nguồn của sự sáng tạo và phong phú.

Điều đáng chú ý là những sáng tạo tôn giáo khởi phát từ Nam Bộ không dừng lại trong phạm vi vùng, mà nhiều trong số đó đã lan tỏa ra cả nước và trở thành bộ phận của Phật giáo Việt Nam nói chung. Hệ phái Khất sĩ, ra đời ở Nam Bộ, nay đã phát triển ra nhiều vùng và là một trong những thành viên của Giáo hội Phật giáo Việt Nam; các phương pháp thiền của truyền thống Nam tông, được tiếp nhận và phổ biến qua ngả Nam Bộ, cũng đã lan rộng trong giới Phật tử cả nước. Điều này cho thấy vai trò của Nam Bộ như một "nguồn" sáng tạo, đóng góp những hình thái và thực hành mới cho toàn bộ nền Phật giáo dân tộc - tương tự như cách Bắc Bộ từng là nguồn cội của truyền thống và Trung Bộ là nguồn của công cuộc chấn hưng.

Như vậy, xét trên phương diện đóng góp cho cả nền Phật giáo dân tộc, cả ba miền đều là những "nguồn" quan trọng, mỗi miền theo cách riêng: Bắc Bộ là nguồn cội của truyền thống và di sản; Trung Bộ là nguồn của sự quy củ, đào tạo và canh tân; Nam Bộ là nguồn của sự sáng tạo và đổi mới. Sự đóng góp bổ sung của ba nguồn này qua các thời kỳ chính là cơ chế làm cho văn hóa Phật giáo Việt Nam liên tục được làm giàu và đổi mới, đồng thời vẫn giữ được tính liên tục và bản sắc. Đây là một biểu hiện sinh động của mối quan hệ biện chứng giữa đa dạng vùng miền và sự phát triển thống nhất của cả nền Phật giáo.

4.4.5. Đặc trưng chung của Phật giáo Nam Bộ

Có thể khái quát sắc thái Phật giáo Nam Bộ ở mấy nét chính: tính cách phóng khoáng, cởi mở, thực tiễn của vùng đất mới; sự đa dạng và giao thoa đa tộc người (Việt, Khmer, Hoa, Chăm); sức sáng tạo tôn giáo mãnh liệt, thể hiện qua sự ra đời của hàng loạt hình thái Phật giáo và tôn giáo bản địa mới (Khất sĩ, Nam tông Kinh, Bửu Sơn Kỳ Hương, Tứ Ân Hiếu Nghĩa, Hòa Hảo); và tinh thần nhập thế đậm nét, gắn tôn giáo với đời sống thực tiễn, với lao động khai hoang và với cộng đồng.

Tổng hòa lại, đó là một "tính cách" Phật giáo Nam Bộ: trẻ trung, năng động, thực tiễn, bao dung và sáng tạo. Nếu Bắc Bộ là sắc thái của cái nôi trầm tích và Trung Bộ là sắc thái của thiền môn thanh nhã, thì Nam Bộ là sắc thái của vùng đất mới đầy sức sáng tạo và tinh thần nhập thế. Ba sắc thái này, khác biệt rõ rệt, cùng hợp thành bức tranh phong phú của Phật giáo Việt Nam theo chiều không gian - một sự đa dạng vùng miền mà mục tiếp theo sẽ đối sánh và lý giải trong quan hệ với tính thống nhất chung.

Sắc thái phóng khoáng, thực tiễn của Phật giáo Nam Bộ còn thể hiện qua kiến trúc, nghi lễ và sinh hoạt. Chùa Bắc tông ở Nam Bộ thường có kiến trúc thoáng đãng, ít câu nệ vào các khuôn mẫu quy chuẩn nghiêm ngặt như chùa Bắc Bộ, và có sự tiếp nhận những yếu tố mới, kể cả ảnh hưởng hiện đại. Sinh hoạt Phật giáo Nam Bộ cũng mang tính cởi mở, gần gũi với đời sống, chú trọng các hoạt động từ thiện xã hội, cứu trợ - phù hợp với tinh thần "trọng nghĩa" và tương thân tương ái của người dân vùng này. Tính thực tiễn, hướng tới lợi ích thiết thực cho cộng đồng, là một nét đậm của Phật giáo Nam Bộ.

Đặc biệt, sắc thái Nam Bộ có một ý nghĩa lý thuyết quan trọng đối với luận đề công trình. Nó cho thấy tính đa dạng vùng miền không chỉ là sự khác biệt về hình thức bên ngoài, mà có thể đi tới mức tạo ra những hình thái tôn giáo mới. Thế nhưng, ngay cả những sáng tạo mạnh mẽ nhất ở Nam Bộ - như hệ phái Khất sĩ - vẫn nằm trong lòng Phật giáo Việt Nam và tham gia vào Giáo hội

chung; còn các tôn giáo bản địa, dù độc lập, vẫn mang cội nguồn văn hóa Phật giáo và chia sẻ nhiều giá trị chung với Phật giáo. Điều này cho thấy sức sáng tạo và sự đa dạng của Nam Bộ, dù mãnh liệt, vẫn không phá vỡ mà làm giàu thêm cho bức tranh chung - một minh chứng nữa cho sức mạnh cố kết của các cơ tầng thống nhất.

Có thể xem sắc thái Phật giáo Nam Bộ như một biểu tượng cho tính "mở" của văn hóa Phật giáo Việt Nam. Trong khi Bắc Bộ tiêu biểu cho khả năng gìn giữ, tích lũy và làm sâu sắc truyền thống, thì Nam Bộ tiêu biểu cho khả năng đón nhận cái mới, sáng tạo và mở rộng. Hai khuynh hướng này - bảo tồn và sáng tạo - không mâu thuẫn mà bổ sung cho nhau, và cùng cần thiết cho sức sống của một nền văn hóa: bảo tồn bảo đảm tính liên tục và bản sắc, sáng tạo bảo đảm sự thích ứng và phát triển. Việc văn hóa Phật giáo Việt Nam có cả hai khuynh hướng này - kết tinh ở hai cực Bắc Bộ và Nam Bộ, với Trung Bộ ở vị trí dung hòa - là một biểu hiện của sự cân bằng và sức sống nội tại của nó.

Nhìn rộng hơn, sức sáng tạo tôn giáo của Nam Bộ còn có ý nghĩa như một minh chứng rằng truyền thống Phật giáo Việt Nam là một truyền thống "sống", có khả năng tiếp tục sản sinh những hình thái mới, đáp ứng những nhu cầu và hoàn cảnh mới. Một truyền thống chỉ biết lặp lại quá khứ là một truyền thống chết; một truyền thống có khả năng sáng tạo, đổi mới trên nền tảng của mình là một truyền thống sống. Sắc thái Nam Bộ, với sức sáng tạo mãnh liệt của nó, là bằng chứng cho sức sống và khả năng tự đổi mới của văn hóa Phật giáo Việt Nam - một phẩm chất có ý nghĩa quan trọng đối với sự phát triển của Phật giáo trong tương lai.

4.5. Đối sánh ba miền và sự thống nhất trong đa dạng vùng miền

Khép lại phần khảo sát ba miền, có thể thấy sắc thái Nam Bộ hoàn thiện một bức tranh cân đối và toàn diện về tính đa dạng vùng miền của văn hóa Phật giáo Việt Nam. Ba miền - với ba "tính cách" tôn giáo và ba vai trò chức năng khác nhau (cội nguồn, chuẩn mực, sáng tạo) - cùng nhau tạo nên một chỉnh thể trong đó có đủ

chiều sâu truyền thống, sự quy củ chuẩn mực, và sức sống sáng tạo. Không một miền nào có thể một mình đại diện cho toàn bộ văn hóa Phật giáo Việt Nam; chính sự bổ sung của cả ba mới làm nên sự phong phú và toàn vẹn của nó. Đây là biểu hiện rõ ràng nhất cho thấy sự đa dạng vùng miền không phải là sự phân mảnh, mà là sự phân công và bổ sung trong một tổng thể hài hòa.

4.5.1. Đối sánh ba miền

Đặt ba miền cạnh nhau, có thể nhận diện những khác biệt có tính hệ thống. Về bề dày lịch sử: Bắc Bộ là vùng đất cổ (hai nghìn năm), Trung Bộ là vùng trung chuyển, Nam Bộ là vùng đất mới (khoảng ba - bốn thế kỷ). Về trung tâm: Bắc Bộ trải rộng đều khắp làng quê, Trung Bộ hướng tâm về Huế, Nam Bộ đa trung tâm và phân tán. Về dòng phái chủ đạo: Bắc Bộ có các dòng cổ cùng Lâm Tế, Tào Động; Trung Bộ chủ đạo là Liễu Quán; Nam Bộ đa dạng nhất với cả Bắc tông, Nam tông (Khmer, Kinh), Khất sĩ và các tôn giáo bản địa[1].

Về mức độ và cách dung hợp: Bắc Bộ dung hợp sâu với thờ Mẫu và tín ngưỡng làng xã; Trung Bộ dung hợp với văn hóa cung đình và có lớp nền Chăm; Nam Bộ dung hợp đa tộc người và sáng tạo nên các tôn giáo bản địa. Về "tính cách": Bắc Bộ trầm tích, cổ kính, gắn với truyền thống; Trung Bộ thanh nhã, quy củ, chính thống; Nam Bộ phóng khoáng, thực tiễn, sáng tạo. Bảng đối sánh này cho thấy mỗi miền có một "chân dung" Phật giáo riêng, phản ánh điều kiện lịch sử, tộc người và văn hóa đặc thù của mình. Sự khác biệt là thực chất và rõ nét - đó chính là biểu hiện của tính đa dạng vùng miền.

Có thể mở rộng bảng đối sánh sang phương diện quan hệ với nhà nước và xã hội. Ở Bắc Bộ, Phật giáo gắn bó chủ yếu với cấu trúc làng xã và cộng đồng dân gian; ở Trung Bộ, Phật giáo gắn với cố đô, với triều đình và một hệ thống thiền môn quy củ; ở Nam Bộ,

1 Trần Quốc Vượng (2000), *Văn hóa Việt Nam: Tìm tòi và suy ngẫm*, Nxb. Văn hóa dân tộc, Hà Nội.

Phật giáo gắn với xã hội lưu dân cởi mở và với các phong trào tôn giáo - xã hội của quần chúng. Về vai trò của giới cư sĩ và các phong trào quần chúng: ở Nam Bộ, vai trò của quần chúng tín đồ và của các "ông đạo" bình dân đặc biệt nổi bật; ở Trung Bộ, vai trò của giới trí thức cư sĩ (như trong phong trào chấn hưng) và của tăng sĩ thiền môn nổi trội; ở Bắc Bộ, vai trò của cộng đồng làng xã và các hội chư bà là nền tảng.

Sự đối sánh cho thấy mỗi miền, do điều kiện riêng, đã phát triển những thế mạnh và sắc thái khác nhau, đáp ứng những nhu cầu và phù hợp với những tâm thức khác nhau. Điều quan trọng về mặt phương pháp là: những khác biệt này không nên được xếp hạng theo kiểu miền nào "hơn" miền nào, mà cần được nhìn nhận như những biểu hiện đa dạng, bình đẳng của cùng một nền văn hóa Phật giáo, mỗi biểu hiện có giá trị và đóng góp riêng. Chính sự tồn tại đồng thời của ba sắc thái khác nhau, bổ sung cho nhau, đã làm cho văn hóa Phật giáo Việt Nam giàu có hơn, có khả năng đáp ứng nhiều nhu cầu hơn và thích ứng với nhiều hoàn cảnh hơn - tức là mạnh mẽ và bền vững hơn.

Có thể ví văn hóa Phật giáo Việt Nam như một bản hợp xướng ba bè, trong đó mỗi miền đảm nhận một bè với âm sắc riêng, nhưng tất cả cùng hòa vào một bản nhạc chung. Sự khác biệt về âm sắc không những không phá vỡ, mà làm cho bản hợp xướng thêm phong phú, sâu sắc và giàu sức biểu cảm. Cũng như một bản hợp xướng hay đòi hỏi cả sự đa dạng của các bè lẫn sự hòa hợp của tổng thể, văn hóa Phật giáo Việt Nam đạt tới sự phong phú và sức sống của mình chính nhờ sự kết hợp giữa đa dạng vùng miền và thống nhất dân tộc. Đây là hình ảnh cô đọng cho luận đề "thống nhất trong đa dạng" xét trên chiều kích không gian.

Sự khác biệt ba miền còn thể hiện rõ trên phương diện thẩm mỹ và không gian tôn giáo. Không gian chùa Bắc Bộ gợi cảm giác cổ kính, trầm mặc, hòa quyện với làng quê - một vẻ đẹp của sự lắng đọng thời gian. Không gian thiền môn Huế gợi cảm giác thanh nhã, tinh tế, đài các mà thanh đạm - một vẻ đẹp của sự tao nhã.

Không gian tôn giáo Nam Bộ gợi cảm giác thoáng đãng, đa sắc, gần gũi với đời sống - một vẻ đẹp của sự cởi mở và sức sống. Ba phong cách thẩm mỹ này, tương ứng với ba "tính cách" tôn giáo, cho thấy sự đa dạng vùng miền thấm cả vào chiều kích cảm xúc và thẩm mỹ của đời sống Phật giáo, tạo nên những trải nghiệm tâm linh mang màu sắc vùng khác nhau.

Một trục đối sánh sâu sắc khác là hình thức và đối tượng của sự dung hợp, bản địa hóa ở mỗi miền. Ở Bắc Bộ, dung hợp diễn ra chủ yếu với các tín ngưỡng dân gian bản địa lâu đời (thờ Mẫu, thờ thần, thờ tổ tiên) trong khuôn khổ cấu trúc làng xã. Ở Trung Bộ, sự bản địa hóa thể hiện qua việc Việt hóa dòng thiền (Liễu Quán) và qua sự dung hợp với văn hóa cung đình, trên nền một lớp văn hóa Chăm. Ở Nam Bộ, dung hợp và bản địa hóa đạt tới mức sáng tạo cả những tôn giáo mới, trong môi trường giao thoa đa tộc người. Ba hình thức dung hợp này - tích hợp tín ngưỡng dân gian ở Bắc, Việt hóa và cung đình hóa ở Trung, sáng tạo tôn giáo mới ở Nam - cho thấy cơ tầng dung hợp, tuy là chung cho cả ba miền, lại biểu hiện dưới những hình thức rất khác nhau tùy theo điều kiện của mỗi vùng.

4.5.2. Giao lưu và ảnh hưởng qua lại giữa các miền

Tuy khác biệt, ba miền không hề biệt lập, mà luôn có sự giao lưu, ảnh hưởng qua lại mật thiết. Các dòng thiền lan truyền từ miền này sang miền khác: dòng Liễu Quán từ miền Trung lan vào miền Nam; các cao tăng di chuyển, hoằng pháp giữa các vùng; phong trào chấn hưng nửa đầu thế kỷ XX diễn ra đồng thời ở cả ba miền và có sự liên kết[1]. Đặc biệt, chính công cuộc Nam tiến đã tạo nên một dòng chảy văn hóa - Phật giáo liên tục từ Bắc vào Nam, khiến cho Phật giáo ba miền, dù khác sắc thái, vẫn cùng chung một cội nguồn và một mạch nguồn.

Mỗi miền, với những danh lam và trung tâm tiêu biểu của mình, trở thành những "địa điểm ký ức" chung của Phật giáo cả

1 Nguyễn Lang (2000), *Việt Nam Phật giáo sử luận*, trọn bộ, Nxb. Văn học, Hà Nội..

nước - những nơi kết tinh và lưu giữ ký ức tập thể về đạo pháp và dân tộc[1]. Yên Tử, chùa Hương ở Bắc Bộ; chùa Thiên Mụ, Từ Đàm ở Trung Bộ; các trung tâm Phật giáo và tôn giáo bản địa ở Nam Bộ - tất cả không chỉ thuộc về vùng của mình, mà đã trở thành di sản chung, điểm hành hương và niềm tự hào chung của Phật tử cả nước. Sự chia sẻ các địa điểm ký ức và các biểu tượng chung này là một yếu tố gắn kết ba miền thành một cộng đồng Phật giáo thống nhất, vượt lên trên những khác biệt sắc thái vùng.

Sự giao lưu giữa các miền diễn ra qua nhiều kênh cụ thể. Kênh thứ nhất là sự di chuyển của tăng sĩ: các cao tăng thường tham học, hoằng pháp, trụ trì ở nhiều vùng khác nhau trong đời hành đạo, mang theo và trao đổi các truyền thống, kinh nghiệm giữa các miền. Kênh thứ hai là sự lan truyền của các dòng phái: như dòng Liễu Quán từ miền Trung lan vào miền Nam, hay các dòng phái Bắc Bộ ảnh hưởng tới các vùng khác. Kênh thứ ba là các phong trào chung: phong trào chấn hưng nửa đầu thế kỷ XX, rồi tiến trình thống nhất Phật giáo, đều là những nỗ lực mang tính toàn quốc, kết nối Phật giáo ba miền. Kênh thứ tư là sự di dân và giao lưu dân cư: các đợt di dân giữa các miền cũng mang theo sự giao lưu về văn hóa và thực hành Phật giáo.

Đặc biệt, trong thời hiện đại, sự giao lưu giữa ba miền càng trở nên mật thiết nhờ sự phát triển của giao thông, truyền thông và nhờ hoạt động thống nhất của Giáo hội. Tăng ni được đào tạo tại các học viện có thể đến từ và trở về phục vụ ở nhiều vùng; các đại lễ, sự kiện Phật giáo mang tính toàn quốc quy tụ Phật tử ba miền; các phương tiện truyền thông giúp lan tỏa và chia sẻ các giá trị, hoạt động Phật giáo giữa các vùng. Sự giao lưu ngày càng tăng này có xu hướng làm cho các sắc thái vùng vừa được bảo lưu, vừa xích lại gần nhau, ảnh hưởng và làm giàu cho nhau - một biểu hiện của sự vận động biện chứng giữa đa dạng và thống nhất trong điều kiện mới.

---

1 Về khái niệm "địa điểm ký ức" (lieux de mémoire), xem Pierre Nora, "Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire," *Representations* 26 (1989): 7-24.

Một câu hỏi đặt ra trong bối cảnh hiện đại là: liệu sự giao lưu ngày càng tăng giữa các miền có làm mờ nhạt các sắc thái vùng, dẫn tới sự đồng nhất hóa? Thực tế cho thấy một xu hướng phức tạp và biện chứng hơn. Một mặt, sự giao lưu, sự thống nhất tổ chức và ảnh hưởng của truyền thông hiện đại có xu hướng làm cho Phật giáo ba miền xích lại gần nhau, chia sẻ nhiều hơn các chuẩn mực, hoạt động và giá trị chung. Mặt khác, các sắc thái vùng - vốn đã kết tinh sâu qua nhiều thế kỷ trong kiến trúc, di sản, lễ hội, nếp sống và tâm thức - vẫn được bảo lưu và tiếp tục là những nét đặc trưng không dễ phai nhạt. Xu hướng chủ đạo, vì thế, không phải là sự đồng nhất hóa xóa bỏ khác biệt, mà là sự hài hòa giữa việc tăng cường tính thống nhất và việc bảo lưu bản sắc vùng.

Xu hướng này phản ánh đúng tinh thần của mô hình lưỡng diện trong điều kiện đương đại: sự thống nhất được củng cố (qua tổ chức, giao lưu, truyền thông) không triệt tiêu sự đa dạng (các sắc thái vùng được bảo lưu), mà cả hai cùng vận động, bổ sung cho nhau. Việc gìn giữ các sắc thái vùng, trong bối cảnh hội nhập và toàn cầu hóa, thậm chí còn được ý thức rõ hơn như một giá trị cần bảo vệ - bởi chính sự đa dạng vùng miền là một phần làm nên sự phong phú và bản sắc của văn hóa Phật giáo Việt Nam. Đây là một vấn đề của công tác bảo tồn và phát huy di sản văn hóa mà công trình sẽ trở lại ở các phần sau.

Sự chia sẻ các địa điểm ký ức và biểu tượng chung có một sức mạnh cố kết đặc biệt. Khi một Phật tử miền Nam hành hương ra Yên Tử - đất tổ Trúc Lâm ở Bắc Bộ, hay khi một Phật tử miền Bắc viếng thăm các danh lam xứ Huế, họ không cảm thấy mình đang đến một "vùng khác", mà đang trở về với những cội nguồn và biểu tượng chung của Phật giáo dân tộc. Các danh lam tiêu biểu của mỗi miền, dù mang sắc thái vùng, đã vượt lên trên tính địa phương để trở thành di sản và niềm tự hào chung của Phật tử cả nước. Chính sự chia sẻ này - về di sản, về các bậc cao tăng, về những trang sử vẻ vang của Phật giáo dân tộc - tạo nên một ý thức cộng đồng Phật giáo

thống nhất, vượt lên trên mọi ranh giới vùng miền, và là một trong những sợi dây tinh thần bền chặt nhất gắn kết Phật giáo ba miền.

4.5.3. Nền tảng thống nhất bên dưới sự đa dạng vùng miền

Bên dưới sự đa dạng của các sắc thái vùng là một nền tảng thống nhất vững chắc. Trước hết, Phật giáo cả ba miền đều cùng một cội nguồn giáo lý, cùng quy y Tam bảo, cùng tôn thờ đức Phật và hướng tới giải thoát - cơ tầng giáo lý chung không hề thay đổi theo vùng. Thứ hai, Phật giáo cả ba miền đều gắn bó với dân tộc, đồng hành cùng lịch sử và vận mệnh của đất nước - cơ tầng nhập thế là chung. Thứ ba, cả ba miền đều thể hiện tinh thần dung hợp, bản địa hóa, dù dung hợp với những đối tượng khác nhau (Mẫu ở Bắc, Chăm ở Trung, đa tộc người ở Nam). Và thứ tư, từ năm 1981, Phật giáo cả ba miền cùng thuộc về một tổ chức chung là Giáo hội Phật giáo Việt Nam[1].

Chính sự kiện thống nhất năm 1981 đã quy tụ Phật giáo của cả ba miền - vốn từng tồn tại dưới những tổ chức khác nhau gắn với những hoàn cảnh lịch sử - vào một mái nhà chung, trên nguyên tắc thống nhất về tổ chức nhưng tôn trọng các đặc thù vùng miền, hệ phái. Sự phân bố cụ thể của tăng ni, tự viện theo các vùng miền, cùng bức tranh định lượng về diện mạo Phật giáo đương đại, sẽ được phân tích ở Chương 10 của công trình[2]. Ở đây, điều cần khẳng định là sự đa dạng vùng miền của Phật giáo Việt Nam, dù rõ nét, luôn được bao bọc và cố kết bởi bốn cơ tầng thống nhất - giáo lý, nhập thế, dung hợp và tổ chức.

Ngoài bốn cơ tầng, còn một yếu tố cố kết quan trọng khác: ý thức về một cội nguồn và một bản sắc dân tộc chung. Phật tử ba miền, dù khác nhau về sắc thái vùng, đều ý thức mình là người Việt

---

1 Hiến chương Giáo hội Phật giáo Việt Nam (thông qua ngày 7 tháng 11 năm 1981); xem Cổng thông tin Giáo hội Phật giáo Việt Nam, https://vbgh.vn/laws/detail/hien-chuong-giao-hoi-phat-giao-viet-nam-250/.

2 Số liệu về phân bố tăng ni, tự viện theo vùng miền được phân tích ở Chương 10, trên cơ sở các báo cáo của Giáo hội Phật giáo Việt Nam; xem https://vbgh.vn.

Nam, thuộc về một dân tộc, một nền văn hóa, một lịch sử chung. Ý thức về cội nguồn dân tộc chung này - được củng cố bởi việc chia sẻ các địa điểm ký ức, các biểu tượng và các anh hùng, cao tăng chung - là một nền tảng tinh thần sâu xa cho sự thống nhất, vượt lên trên mọi khác biệt vùng miền. Văn hóa Phật giáo Việt Nam, xét cho cùng, là một bộ phận của văn hóa dân tộc, và tính thống nhất của nó gắn liền với tính thống nhất của dân tộc Việt Nam.

Bên cạnh bốn cơ tầng và ý thức cội nguồn dân tộc, còn có những yếu tố văn hóa cụ thể góp phần cố kết Phật giáo ba miền. Trước hết là ngôn ngữ chung: tiếng Việt, với vai trò ngày càng tăng trong kinh điển, nghi lễ và hoằng pháp, là một sợi dây liên kết Phật tử ba miền. Thứ đến là hệ thống kinh điển và nghi lễ căn bản chung của Phật giáo Bắc tông - vốn là dòng chủ lưu ở cả ba miền - tạo nên một nền tảng thực hành chung. Thứ ba là các biểu tượng, ngày lễ và nhân vật được tôn kính chung (đức Phật Thích-ca, Bồ tát Quán Thế Âm, lễ Phật đản, Vu lan, hình ảnh các cao tăng, các vị Tổ…). Những yếu tố văn hóa chung này, hiện diện ở cả ba miền, là chất keo gắn kết cụ thể, hằng ngày, bên dưới sự khác biệt của các sắc thái vùng.

Điều đáng chú ý là mô hình tổ chức của Giáo hội Phật giáo Việt Nam đã khéo léo dung hòa giữa thống nhất và đa dạng: thống nhất về tổ chức, đường hướng chung, nhưng bảo lưu sự đa dạng của các hệ phái, các truyền thống vùng miền. Nguyên tắc "thống nhất nhưng không đồng nhất, đa dạng nhưng không phân ly" này chính là sự thể hiện trong thực tiễn tổ chức của logic mà mô hình lưỡng diện mô tả.Nó cho thấy rằng "thống nhất trong đa dạng" ở Phật giáo Việt Nam không chỉ là một đặc điểm mô tả được, mà đã trở thành một nguyên tắc tổ chức và một giá trị được theo đuổi một cách tự giác - điều làm cho mô hình này có ý nghĩa không chỉ như một công cụ phân tích, mà còn như một định hướng thực tiễn.

Tính thống nhất bên dưới sự đa dạng vùng miền không chỉ là một đặc điểm cần ghi nhận, mà còn là một nguồn sức mạnh của Phật giáo Việt Nam. Nhờ có sự thống nhất ấy, Phật giáo cả ba miền

có thể phối hợp hành động, chia sẻ nguồn lực, hỗ trợ lẫn nhau và cùng đóng góp vào sự nghiệp chung của dân tộc. Trong những thời điểm trọng đại của lịch sử, sự thống nhất của Phật giáo ba miền đã tạo nên một sức mạnh tinh thần và tổ chức đáng kể. Đồng thời, chính sự đa dạng vùng miền lại làm cho sức mạnh ấy thêm phong phú, linh hoạt: mỗi miền, với thế mạnh riêng, đóng góp theo cách của mình. Sự kết hợp giữa thống nhất (tạo nên sức mạnh tổng hợp) và đa dạng (tạo nên sự phong phú, linh hoạt) chính là bí quyết cho sức sống bền bỉ của văn hóa Phật giáo Việt Nam qua các thời đại.

Lớp đa dạng vùng miền có thể được làm sáng tỏ qua mô hình lưỡng diện. Trên bình diện đa dạng, đó là ba sắc thái vùng khác biệt rõ rệt về lịch sử, dòng phái, dung hợp, kiến trúc, nghi lễ và "tính cách" tôn giáo. Trên bình diện thống nhất, đó là cùng một Phật giáo, cùng một cội nguồn giáo lý, cùng một tinh thần nhập thế và dung hợp, cùng một Giáo hội. Cán cân giữa hai bình diện được giữ ở thế hài hòa: sự khác biệt vùng miền đủ lớn để tạo nên sự phong phú, nhưng không đủ để phá vỡ tính thống nhất; và sự thống nhất đủ mạnh để cố kết, nhưng không đủ để xóa nhòa sự đa dạng.

Điều đáng chú ý là sự đa dạng vùng miền, thay vì làm suy yếu, lại làm giàu và tăng sức sống cho Phật giáo Việt Nam. Mỗi miền đóng góp một sắc thái, một thế mạnh riêng: chiều sâu truyền thống của Bắc Bộ, sự quy củ - thanh nhã của Trung Bộ, sức sáng tạo - nhập thế của Nam Bộ. Sự bổ sung của ba sắc thái này làm cho văn hóa Phật giáo Việt Nam trở nên phong phú, nhiều chiều và giàu sức sống hơn bất kỳ một sắc thái đơn lẻ nào. Đây là một minh chứng nữa cho luận điểm cốt lõi: trong văn hóa Phật giáo Việt Nam, đa dạng không đối lập với thống nhất, mà là điều kiện làm cho sự thống nhất trở nên phong phú và bền vững.

Đặt trong tầm nhìn so sánh, mô hình đa dạng vùng miền trong thống nhất của Phật giáo Việt Nam có những nét đáng chú ý. Ở nhiều nền văn hóa, sự khác biệt vùng miền về tôn giáo đôi khi trở thành cơ sở cho những phân ly, thậm chí xung đột. Ở Việt Nam, sự khác biệt sắc thái Phật giáo giữa ba miền - dù rõ nét - chưa bao

giờ trở thành cơ sở cho sự chia rẽ tôn giáo; trái lại, các sắc thái vùng được nhìn nhận như những biểu hiện phong phú của cùng một truyền thống, và cùng quy tụ trong một Giáo hội. Điều này phản ánh một đặc điểm của văn hóa Việt Nam: khả năng duy trì sự thống nhất trong đa dạng, cố kết các vùng miền khác biệt thành một chỉnh thể dân tộc - văn hóa thống nhất.

Về ý nghĩa lý thuyết, lớp đa dạng vùng miền bổ sung một chiều kích quan trọng cho mô hình lưỡng diện: chiều kích không gian. Nó cho thấy nguyên lý "thống nhất trong đa dạng" vận hành không chỉ theo chiều lịch sử (Chương 2) và theo chiều tông phái (Chương 3), mà cả theo chiều không gian địa lý. Ở mọi chiều kích, mô thức đều nhất quán: sự phong phú của các biểu hiện (thời kỳ, dòng phái, vùng miền) được nối kết bởi những cơ tầng thống nhất bền vững. Sự nhất quán của mô thức này qua các chiều kích khác nhau là một bằng chứng mạnh cho tính hữu hiệu của mô hình lưỡng diện như một công cụ nắm bắt bản chất của văn hóa Phật giáo Việt Nam. Lớp đa dạng vùng miền, vì thế, không chỉ làm phong phú thêm bức tranh mô tả, mà còn củng cố thêm luận đề lý thuyết trung tâm của công trình.

Lớp đa dạng vùng miền cũng làm hiện rõ sự đan dệt giữa bốn lớp đa dạng trong mô hình lưỡng diện. Sự phân bố các tông phái, hệ phái gắn với vùng miền: dòng Liễu Quán ở miền Trung - Nam, Tào Động và các dòng cổ ở Bắc Bộ, các tôn giáo bản địa và Khất sĩ ở Nam Bộ. Sự đa dạng tộc người cũng phân bố theo vùng: Chăm ở miền Trung, Khmer và Hoa ở Nam Bộ. Và các hình thức biểu đạt (kiến trúc, nghi lễ, lễ hội) cũng mang sắc thái vùng rõ rệt. Như vậy, lớp vùng miền không phải một lớp tách biệt, mà là một "trục" mà dọc theo đó cả ba lớp đa dạng còn lại (tông phái, tộc người, biểu đạt) đều phân bố và biểu hiện. Điều này cho thấy tính chỉnh thể của đối tượng: bốn lớp đa dạng chỉ là bốn phương diện phân tích của cùng một thực tại văn hóa sống động.

Nhận thức về sự đan dệt này có ý nghĩa phương pháp luận quan trọng. Nó nhắc nhở rằng, việc tách riêng từng lớp để khảo sát - như công trình đang làm qua các chương - chỉ là một thao

tác phân tích cần thiết để nắm bắt từng phương diện, chứ không nên che lấp tính thống nhất, chỉnh thể của văn hóa Phật giáo Việt Nam. Trong thực tế, một hiện tượng cụ thể - chẳng hạn một ngôi chùa Khmer ở Nam Bộ - đồng thời mang cả bốn chiều đa dạng: nó thuộc một hệ phái (Nam tông), một vùng (Nam Bộ), một tộc người (Khmer), và một phong cách biểu đạt (kiến trúc Khmer). Bốn lớp đa dạng, vì thế, luôn hiện diện đồng thời và giao thoa trong mọi hiện tượng cụ thể, và mô hình lưỡng diện chính là công cụ để nắm bắt sự thống nhất bên dưới toàn bộ sự đa dạng nhiều chiều ấy.

Cuối cùng, việc xem xét lớp đa dạng vùng miền qua mô hình lưỡng diện còn cho thấy một điểm có ý nghĩa thực tiễn: sự đa dạng vùng miền là một tài sản cần được trân trọng và phát huy, chứ không phải một trở ngại cần khắc phục. Trong quá khứ cũng như hiện tại, chính sự phong phú của các sắc thái vùng đã làm cho văn hóa Phật giáo Việt Nam trở nên giàu có, nhiều màu sắc và có sức hấp dẫn. Việc bảo tồn và phát huy các sắc thái vùng - từ kiến trúc, di sản, lễ hội đến các truyền thống thực hành đặc thù - vì thế là một nhiệm vụ quan trọng, góp phần gìn giữ sự phong phú của văn hóa dân tộc. Đồng thời, việc củng cố những nền tảng thống nhất chung cũng cần thiết, để sự đa dạng ấy luôn được đặt trong khuôn khổ của một chỉnh thể văn hóa - dân tộc thống nhất.

* *

*

Chương này đã khảo sát lớp đa dạng thứ hai của văn hóa Phật giáo Việt Nam: sự đa dạng theo vùng miền. Qua việc phân tích sắc thái Phật giáo của ba miền Bắc - Trung - Nam, bức tranh hiện ra là ba "chân dung" Phật giáo khác biệt rõ nét: Bắc Bộ trầm tích, cổ kính, gắn với làng xã và dân gian, dung hợp sâu với thờ Mẫu; Trung Bộ thanh nhã, quy củ, chính thống, gắn với thiền môn Huế và dòng Liễu Quán; Nam Bộ phóng khoáng, thực tiễn, sáng tạo, giàu tính nhập thế và đa dạng tộc người - hệ phái.

Sự khác biệt vùng miền ấy bắt nguồn từ những tiến trình lịch sử (Nam tiến), những nền tảng tộc người và những điều kiện tự nhiên - kinh tế khác nhau của mỗi vùng. Nó thể hiện trên mọi phương diện: dòng phái chủ đạo, kiến trúc - mỹ thuật, nghi lễ - lễ hội, mức độ và cách thức dung hợp, và cả "tính cách" tôn giáo. Đặc biệt, sự sáng tạo tôn giáo mãnh liệt ở Nam Bộ - với sự ra đời của hệ phái Khất sĩ và hàng loạt tôn giáo bản địa mang cội nguồn Phật giáo - là một biểu hiện độc đáo của tính đa dạng vùng miền, cho thấy Phật giáo Việt Nam có những diện mạo rất khác nhau tùy theo không gian mà nó bén rễ.

Tuy nhiên, luận điểm xuyên suốt chương là: sự đa dạng vùng miền ấy chưa bao giờ dẫn tới sự chia rẽ hay phân ly về bản chất, mà luôn vận hành trong khuôn khổ một sự thống nhất chung. Ba miền không hề biệt lập mà luôn giao lưu, ảnh hưởng qua lại và chia sẻ những địa điểm ký ức, những biểu tượng chung. Bên dưới mọi khác biệt sắc thái là bốn cơ tầng thống nhất bền vững - giáo lý, nhập thế, dung hợp và tổ chức - cùng một cội nguồn dân tộc và một mạch nguồn lịch sử. Sự đa dạng vùng miền, vì thế, là sự đa dạng của các sắc thái trong một chỉnh thể, chứ không phải sự phân mảnh thành những thực thể tách rời.

Có thể khái quát một số nhận định mang tính tổng hợp từ chương này:

Thứ nhất, sự đa dạng vùng miền của văn hóa Phật giáo Việt Nam là một thực tế khách quan, sâu sắc và có tính hệ thống, bắt nguồn từ những tiến trình lịch sử, những nền tảng tộc người và những điều kiện tự nhiên - kinh tế khác nhau của mỗi vùng. Nó không phải là những khác biệt ngẫu nhiên, bề mặt, mà là những sắc thái văn hóa có chiều sâu, thể hiện nhất quán trên nhiều phương diện và tạo nên những "tính cách" tôn giáo tương đối ổn định cho mỗi vùng.

Thứ hai, tính đa dạng vùng miền liên hệ chặt chẽ với một quy luật: mức độ và hình thức của sự sáng tạo, tiếp biến tôn giáo phụ thuộc vào đặc điểm của vùng đất. Vùng đất cổ với truyền thống

định hình vững chắc (Bắc Bộ) thiên về bảo lưu, kế thừa; vùng đất mới với xã hội cởi mở (Nam Bộ) giàu khả năng sáng tạo, thậm chí nảy sinh những tôn giáo bản địa mới; vùng trung chuyển (Trung Bộ) kết hợp giữa gìn giữ và canh tân. Quy luật này không chỉ giải thích sự khác biệt giữa ba miền, mà còn gợi mở những hiểu biết chung về mối quan hệ giữa hoàn cảnh xã hội - lịch sử và khả năng sáng tạo tôn giáo.

Thứ ba, và quan trọng nhất, sự đa dạng vùng miền - dù sâu sắc đến đâu - luôn vận hành trong khuôn khổ của sự thống nhất, nhờ bốn cơ tầng thống nhất bền vững và nhờ ý thức về một cội nguồn dân tộc chung. Ba miền không biệt lập mà luôn giao lưu, ảnh hưởng qua lại và chia sẻ những di sản, biểu tượng chung. Đặc biệt, ngay cả những sáng tạo tôn giáo mạnh mẽ nhất ở Nam Bộ cũng không phá vỡ tính thống nhất: hệ phái Khất sĩ tham gia Giáo hội chung, còn các tôn giáo bản địa dù độc lập vẫn mang cội nguồn văn hóa Phật giáo. Điều này khẳng định luận điểm trung tâm: đa dạng và thống nhất không loại trừ mà nương tựa, làm giàu cho nhau.

Về mặt phương pháp, chương này minh họa cho việc vận dụng khung vùng văn hóa kết hợp với mô hình lưỡng diện để phân tích tính đa dạng của văn hóa Phật giáo. Cách tiếp cận này cho phép vừa mô tả sinh động sự phong phú của các sắc thái vùng, vừa lý giải cơ chế cố kết giữ cho sự đa dạng ấy không trở thành phân ly. Nó cũng cho thấy giá trị của việc nghiên cứu Phật giáo theo chiều không gian - một hướng tiếp cận bổ sung cho các nghiên cứu theo chiều lịch sử hay theo tông phái, giúp làm hiện rõ những chiều kích của đối tượng mà các cách tiếp cận khác có thể bỏ sót.

Sau cùng, việc nghiên cứu sự đa dạng vùng miền của văn hóa Phật giáo Việt Nam không chỉ có ý nghĩa học thuật, mà còn có ý nghĩa thực tiễn. Trong công tác bảo tồn và phát huy di sản văn hóa Phật giáo, việc nhận diện và trân trọng các sắc thái vùng là điều quan trọng: mỗi vùng có những di sản, những giá trị đặc thù cần được gìn giữ đúng với bản sắc của nó, tránh sự đồng nhất hóa làm mai một

sự phong phú. Đồng thời, việc ý thức về nền tảng thống nhất chung cũng quan trọng, để sự đa dạng vùng miền được nhìn nhận như một tài sản chung của cả nền văn hóa Phật giáo dân tộc. Sự cân bằng giữa trân trọng đa dạng và củng cố thống nhất, vì thế, là một định hướng có ý nghĩa cho cả nghiên cứu lẫn thực tiễn bảo tồn di sản.

Có thể nhìn lại mối quan hệ giữa chương này với các chương trước để thấy rõ sự tích lũy của luận đề. Chương 2 cho thấy tính thống nhất trong đa dạng vận hành theo chiều lịch sử; Chương 3 cho thấy nó vận hành theo chiều tông phái - pháp môn; và Chương 4 này cho thấy nó vận hành theo chiều không gian - vùng miền. Ba chương, ba chiều kích, nhưng cùng một mô thức nhất quán: sự phong phú của các biểu hiện luôn được nối kết bởi những cơ tầng thống nhất bền vững. Sự lặp lại nhất quán của mô thức này qua các chiều kích khác nhau không phải là sự trùng lặp, mà là bằng chứng cho thấy "thống nhất trong đa dạng" thực sự là một quy luật cơ bản, chi phối toàn bộ sự vận động của văn hóa Phật giáo Việt Nam.

Từ góc độ ấy, mỗi chương phân tích một lớp đa dạng không chỉ bổ sung thêm chi tiết cho bức tranh, mà còn củng cố thêm một bằng chứng cho luận đề lý thuyết trung tâm. Đến đây, qua ba chiều kích đã khảo sát (lịch sử, tông phái, vùng miền), luận đề "thống nhất trong đa dạng" đã được kiểm chứng trên ba chiều kích khác nhau và đều đứng vững. Chương tiếp theo, khảo sát lớp đa dạng tộc người, sẽ tiếp tục kiểm chứng luận đề trên một chiều kích nữa - chiều kích chủ thể văn hóa - và qua đó hoàn thiện thêm bức tranh về cách văn hóa Phật giáo Việt Nam dung hòa giữa sự phong phú của các biểu hiện và sự bền vững của một chỉnh thể thống nhất.

Chương 5
ĐA DẠNG TỘC NGƯỜI

Sau khi khảo sát lớp đa dạng tông phái (Chương 3) và lớp đa dạng vùng miền (Chương 4), Chương 5 đi vào lớp đa dạng thứ ba trong mô hình lưỡng diện: sự đa dạng theo tộc người. Đây là chiều kích chủ thể của tính đa dạng - chiều kích liên quan đến việc các cộng đồng tộc người khác nhau, với những nền văn hóa và bản sắc riêng, đã tiếp nhận, thực hành và biểu đạt Phật giáo theo những cách khác nhau như thế nào. Nếu lớp vùng miền trả lời câu hỏi "Phật giáo khác nhau ra sao theo không gian", thì lớp tộc người trả lời câu hỏi "Phật giáo khác nhau ra sao theo chủ thể văn hóa".

Việt Nam là một quốc gia đa tộc người, với 54 dân tộc anh em cùng chung sống. Trong bức tranh ấy, Phật giáo hiện diện trong nhiều cộng đồng tộc người với những sắc thái khác nhau: Phật giáo Bắc tông trong cộng đồng người Việt (Kinh) và người Hoa; Phật giáo Nam tông trong cộng đồng người Khmer; cùng những dấu ấn, ảnh hưởng Phật giáo ở một số cộng đồng khác. Mỗi cộng đồng, với truyền thống văn hóa và tâm thức riêng, đã tạo nên một hình thái Phật giáo mang bản sắc tộc người đặc thù. Sự đa dạng này làm cho văn hóa Phật giáo Việt Nam trở thành một bức tranh nhiều màu sắc về mặt chủ thể.

Luận điểm chủ đạo của chương là: sự đa dạng tộc người của Phật giáo Việt Nam, dù sâu sắc, không dẫn tới sự phân ly hay xung đột, mà các truyền thống Phật giáo của các tộc người khác nhau cùng tồn tại hòa hợp, giao lưu và làm giàu cho nhau, trong khuôn khổ một nền Phật giáo dân tộc và một Giáo hội chung. Đặc biệt, ở nhiều cộng đồng, Phật giáo còn trở thành một thành tố cốt lõi của bản sắc tộc người - một nguồn "vốn văn hóa" quan trọng. Chương

sẽ lần lượt khảo sát: cơ sở của tính đa dạng tộc người (5.1); Phật giáo trong cộng đồng người Việt (5.2), người Khmer (5.3), người Hoa (5.4), và các cộng đồng khác (5.5); và cuối cùng là sự đối sánh, giao thoa cùng nền tảng thống nhất (5.6).

Nghiên cứu lớp đa dạng tộc người có một ý nghĩa đặc biệt. Trước hết, nó chạm tới mối quan hệ giữa tôn giáo và bản sắc - một trong những vấn đề cốt lõi của nhân học tôn giáo và của việc hiểu đời sống tinh thần các cộng đồng. Thứ đến, nó làm nổi bật vai trò của Phật giáo không chỉ như một hệ thống tín ngưỡng, mà như một nguồn lực văn hóa gắn bó với sự tồn tại và bản sắc của các cộng đồng tộc người. Và cuối cùng, nó góp phần vào việc hiểu bản chất "thống nhất trong đa dạng" của cộng đồng các dân tộc Việt Nam - nơi các tộc người khác nhau, với các truyền thống văn hóa và tôn giáo khác nhau, cùng gắn bó trong một cộng đồng dân tộc thống nhất. Vì những lý do đó, lớp tộc người là một chiều kích không thể thiếu trong bức tranh toàn diện về văn hóa Phật giáo Việt Nam.

Cần lưu ý một nguyên tắc phương pháp xuyên suốt chương là thái độ khách quan, tôn trọng đối với mọi cộng đồng tộc người và mọi truyền thống tôn giáo. Khi phân tích Phật giáo trong các cộng đồng tộc người, chúng tôi không quy giản bản sắc của một tộc người thành tôn giáo của họ, cũng không phóng đại vai trò của Phật giáo ở nơi nó chỉ hiện diện gián tiếp; và luôn ghi nhận rằng nhiều cộng đồng dân tộc theo các tôn giáo khác hoặc giữ tín ngưỡng bản địa. Đối với các tôn giáo và tín ngưỡng của các tộc người khác - dù là Bà-la-môn giáo, Islam của người Chăm hay các tín ngưỡng bản địa của các dân tộc thiểu số - chương giữ thái độ tôn trọng tính độc lập, bản sắc và giá trị riêng của chúng. Thái độ khách quan, đa chiều này là cần thiết khi nghiên cứu về những vấn đề nhạy cảm liên quan đến tôn giáo và tộc người.

5.1. Cơ sở của tính đa dạng tộc người

5.1.1. Việt Nam - quốc gia đa tộc người

Cơ sở khách quan của tính đa dạng tộc người trong văn hóa Phật giáo là đặc điểm đa tộc người của quốc gia Việt Nam. Với 54

dân tộc thuộc nhiều nhóm ngôn ngữ - tộc người khác nhau, cùng sinh sống trên một lãnh thổ, Việt Nam là một quốc gia đa dạng về thành phần dân cư và văn hóa[1]. Mỗi dân tộc có ngôn ngữ, phong tục, tín ngưỡng và bản sắc văn hóa riêng, đồng thời cùng chia sẻ một vận mệnh lịch sử và một không gian quốc gia chung. Tính đa tộc người này là một đặc điểm căn bản của văn hóa Việt Nam, và tất yếu in dấu lên đời sống tôn giáo, trong đó có Phật giáo.

Cần lưu ý rằng các dân tộc ở Việt Nam có những truyền thống tôn giáo khác nhau: một số cộng đồng gắn bó với Phật giáo (như người Việt, người Khmer, người Hoa), một số theo các tôn giáo khác (như một bộ phận người Chăm theo Bà-la-môn giáo và Islam), và nhiều cộng đồng dân tộc thiểu số giữ các tín ngưỡng bản địa truyền thống. Do đó, khi bàn về lớp đa dạng tộc người của văn hóa Phật giáo, cần tập trung vào những cộng đồng mà Phật giáo có vai trò và ảnh hưởng đáng kể, đồng thời ghi nhận một cách khách quan bức tranh tôn giáo đa dạng của cả cộng đồng các dân tộc Việt Nam.

Đặc điểm đa tộc người của Việt Nam có nguồn gốc sâu xa trong lịch sử. Trên dải đất hình chữ S, qua hàng nghìn năm, đã diễn ra quá trình cộng cư, giao lưu và hội nhập của nhiều tộc người thuộc các nhóm ngôn ngữ khác nhau - từ nhóm Việt - Mường, Tày - Thái, Môn - Khmer, đến Mã Lai - Đa Đảo, Hán - Tạng… Quá trình này tạo nên một cộng đồng quốc gia - dân tộc thống nhất trong đa dạng, nơi các tộc người vừa giữ bản sắc riêng, vừa gắn bó trong một vận mệnh chung. Bức tranh tôn giáo của cộng đồng đa tộc người này, do đó, cũng hết sức phong phú, phản ánh sự đa dạng của các truyền thống văn hóa tộc người.

Trong bức tranh tôn giáo đa dạng ấy, Phật giáo giữ một vị trí đáng chú ý bởi lịch sử hiện diện lâu dài, cộng đồng tín đồ đông đảo và phạm vi ảnh hưởng rộng trong nhiều cộng đồng tộc người. Phật giáo không chỉ gắn bó sâu sắc với đời sống văn hóa, tinh thần của

1 Đặng Nghiêm Vạn (2012), *Lý luận về tôn giáo và tình hình tôn giáo ở Việt Nam*, Nxb. Chính trị quốc gia, Hà Nội; Ngô Đức Thịnh (chủ biên) (1993), *Văn hóa vùng và phân vùng văn hóa ở Việt Nam*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội.

người Việt mà còn là truyền thống tôn giáo quan trọng của một số dân tộc thiểu số, tiêu biểu là người Khmer, đồng thời hiện diện với những sắc thái riêng trong cộng đồng người Hoa và một số cộng đồng khác. Sự hiện diện xuyên tộc người ấy vừa mở rộng không gian xã hội của Phật giáo, vừa tạo nên những hình thái biểu đạt đa dạng về hệ phái, nghi lễ, kiến trúc, ngôn ngữ kinh điển và thực hành tôn giáo. Qua đó, Phật giáo vừa tham gia vào quá trình bảo tồn bản sắc văn hóa của từng cộng đồng, vừa tạo nên những điểm gặp gỡ và giao lưu giữa các tộc người trong một không gian văn hóa chung.

Tính đa tộc người của Việt Nam đặt ra yêu cầu củng cố sự gắn kết giữa các cộng đồng trên cơ sở tôn trọng và phát huy đa dạng văn hóa. Trong bối cảnh đó, tôn giáo vừa có thể góp phần duy trì bản sắc và sự cố kết nội bộ của mỗi cộng đồng, vừa tạo ra những không gian giao lưu và chia sẻ các giá trị chung. Với những giá trị như từ bi, bình đẳng, khoan dung cùng quá trình gắn bó lâu dài với đời sống xã hội Việt Nam, Phật giáo có những điều kiện để tham gia vào quá trình này. Vì vậy, nghiên cứu lớp đa dạng tộc người của văn hóa Phật giáo không chỉ giúp nhận diện đầy đủ hơn cơ chế "thống nhất trong đa dạng", mà còn làm rõ cách những truyền thống Phật giáo khác nhau vừa bảo lưu sắc thái văn hóa của từng cộng đồng, vừa tương tác và cùng tồn tại trong chỉnh thể văn hóa Phật giáo Việt Nam.

5.1.2. Quan hệ giữa tôn giáo và tộc người

Để hiểu lớp đa dạng tộc người, cần làm rõ mối quan hệ giữa tôn giáo và tộc người. Tôn giáo và tộc người là hai phạm trù khác nhau nhưng có mối quan hệ mật thiết: ở nhiều cộng đồng, tôn giáo là một thành tố quan trọng của bản sắc tộc người, và ngược lại, đặc điểm tộc người ảnh hưởng đến cách một tôn giáo được tiếp nhận và thực hành[1]. Mối quan hệ này có nhiều mức độ: có khi tôn giáo

1 Đặng Nghiêm Vạn (2012), *Lý luận về tôn giáo và tình hình tôn giáo ở Việt Nam*, Nxb. Chính trị quốc gia, Hà Nội.

gần như đồng nhất với bản sắc tộc người (như Phật giáo Nam tông với người Khmer), có khi tôn giáo là một trong nhiều thành tố của bản sắc (như Phật giáo với người Việt), và có khi tôn giáo mang đậm dấu ấn tộc người trong cách thực hành (như Phật giáo với người Hoa).

Sự đa dạng của mối quan hệ tôn giáo - tộc người này chính là cơ sở tạo nên sự đa dạng của các hình thái Phật giáo tộc người. Cùng một Phật giáo, khi được các cộng đồng tộc người khác nhau tiếp nhận, sẽ mang những sắc thái khác nhau, tùy theo truyền thống văn hóa, ngôn ngữ, tâm thức và nhu cầu của mỗi cộng đồng. Nghiên cứu lớp đa dạng tộc người, vì thế, không chỉ là mô tả các hình thái Phật giáo của các tộc người, mà còn là tìm hiểu cách thức Phật giáo tương tác với bản sắc tộc người - vừa được định hình bởi bản sắc ấy, vừa góp phần định hình nó.

Có thể phân biệt một số dạng thức của mối quan hệ tôn giáo - tộc người, hữu ích cho việc phân tích. Dạng thứ nhất là sự đồng nhất, khi một tôn giáo gần như trùng khít với căn tính của một tộc người, đến mức theo tôn giáo ấy trở thành một phần của việc "là thành viên" tộc người đó. Dạng thứ hai là sự cấu thành, khi tôn giáo là một trong nhiều thành tố hợp thành bản sắc của một tộc người, bên cạnh ngôn ngữ, phong tục và các yếu tố văn hóa khác. Dạng thứ ba là sự thấm nhuần, khi ảnh hưởng của một tôn giáo hòa vào đời sống tín ngưỡng của một cộng đồng mà không chiếm vị trí độc tôn. Các dạng thức này tương ứng với các trường hợp người Khmer, người Việt và một số cộng đồng khác.

Việc phân biệt các dạng thức này giúp tránh một cái nhìn đơn giản hóa về quan hệ tôn giáo - tộc người. Mối quan hệ ấy không phải lúc nào cũng giống nhau, mà thay đổi tùy theo lịch sử, hoàn cảnh và đặc điểm của mỗi cộng đồng. Cùng là các cộng đồng theo Phật giáo, nhưng cách Phật giáo gắn với bản sắc tộc người ở người Khmer, người Việt và người Hoa lại rất khác nhau. Chính sự đa dạng của các dạng thức quan hệ tôn giáo - tộc người này là nguồn

gốc sâu xa của sự đa dạng các hình thái Phật giáo tộc người, và là đối tượng phân tích chính của chương.

Mối quan hệ giữa tôn giáo và tộc người trước hết là một quan hệ tương tác hai chiều. Một mặt, những đặc điểm của mỗi tộc người như ngôn ngữ, truyền thống văn hóa, tâm thức và tổ chức xã hội góp phần định hình cách thức một tôn giáo được tiếp nhận, diễn giải và thực hành. Vì vậy, cùng tiếp nhận Phật giáo nhưng người Việt, người Khmer và người Hoa đã hình thành những phương thức thực hành và biểu đạt khác nhau, phù hợp với môi trường văn hóa của từng cộng đồng. Mặt khác, tôn giáo cũng tham gia vào quá trình hình thành, duy trì và củng cố bản sắc tộc người. Phật giáo Nam tông, chẳng hạn, là một thành tố quan trọng trong đời sống văn hóa và bản sắc của người Khmer, trong khi những giá trị và thực hành Phật giáo từ lâu đã trở thành một bộ phận của văn hóa người Việt. Sự tác động qua lại giữa tộc người và tôn giáo như vậy là một trong những cơ chế cơ bản tạo nên và duy trì các hình thái Phật giáo tộc người đặc thù.

Tuy nhiên, mối quan hệ ấy không phải một cấu trúc cố định mà luôn vận động trong tiến trình lịch sử. Mức độ và hình thức gắn bó giữa một tôn giáo với một cộng đồng tộc người có thể thay đổi theo những biến chuyển của điều kiện lịch sử, xã hội và văn hóa. Trường hợp người Chăm là một minh chứng: Phật giáo từng có vị trí đáng kể trong đời sống tôn giáo và văn hóa Champa cổ, nhưng qua những biến đổi lịch sử lâu dài, dấu ấn Phật giáo ngày nay chủ yếu được nhận diện qua lớp di sản lịch sử - văn hóa, trong khi đời sống tôn giáo của các cộng đồng Chăm đương đại đã mang những diện mạo khác. Điều đó cho thấy nghiên cứu quan hệ tôn giáo - tộc người cần được đặt trong chiều kích lịch đại, chú ý đến quá trình hình thành, tiếp biến và chuyển đổi thay vì xem các hình thái hiện hữu như những trạng thái bất biến. Các hình thái Phật giáo tộc người ngày nay, vì thế, cần được nhìn nhận như kết quả của những quá trình tương tác lịch sử lâu dài và phức hợp giữa tôn giáo, văn hóa và cộng đồng tộc người.

5.1.3. Phật giáo và bản sắc tộc người: khung phân tích

Một khung lý thuyết hữu ích để phân tích mối quan hệ giữa Phật giáo và bản sắc tộc người là khái niệm "vốn văn hóa" (cultural capital) của nhà xã hội học Pierre Bourdieu. Theo Bourdieu, vốn văn hóa là những tài sản văn hóa (tri thức, kỹ năng, biểu tượng, thực hành, thiết chế…) mà một cá nhân hay cộng đồng sở hữu, và có thể được huy động như một nguồn lực[1]. Áp dụng vào đây, có thể xem Phật giáo - với hệ thống chùa chiền, kinh sách, nghi lễ, lễ hội, giá trị đạo đức và biểu tượng - như một nguồn "vốn văn hóa" quan trọng của các cộng đồng tộc người theo Phật giáo.

Cách tiếp cận này đặc biệt hữu ích để hiểu vai trò của Phật giáo đối với các cộng đồng tộc người thiểu số. Đối với người Khmer, chẳng hạn, ngôi chùa và Phật giáo Nam tông không chỉ là nơi thờ tự, mà là kho lưu giữ chữ viết, thư tịch, tri thức, nghệ thuật và bản sắc của cộng đồng - tức một nguồn vốn văn hóa cốt lõi giúp bảo tồn căn tính tộc người. Trong toàn bộ chương, chúng tôi sẽ vận dụng khung "vốn văn hóa" này, bên cạnh mô hình lưỡng diện, để phân tích cách Phật giáo trở thành một thành tố của bản sắc tộc người và một nguồn lực cho sự tồn tại, phát triển của các cộng đồng.

Khung "vốn văn hóa" của Bourdieu có thể được triển khai thêm để làm rõ vai trò nhiều mặt của Phật giáo. Bourdieu phân biệt vốn văn hóa ở ba trạng thái: trạng thái "thân thể hóa" (những tri thức, kỹ năng, khuynh hướng được cá nhân tiếp thu và trở thành một phần con người mình); trạng thái "khách thể hóa" (những sản phẩm văn hóa vật thể như sách vở, tác phẩm nghệ thuật); và trạng thái "thể chế hóa" (những thiết chế, bằng cấp, sự công nhận chính thức). Áp dụng vào Phật giáo tộc người: các giá trị, đạo lý, thực hành Phật giáo được cá nhân tiếp thu là vốn văn hóa thân thể hóa; hệ thống chùa chiền, kinh sách, tượng pháp, thư tịch là vốn văn

1 Về khái niệm "vốn văn hóa" (cultural capital), xem Pierre Bourdieu, "The forms of capital," trong *Handbook of theory and research for the sociology of education*, ed. J. G. Richardson (New York: Greenwood, 1986), 241-258.

hóa khách thể hóa; và các thiết chế tôn giáo (giáo hội, hệ thống chức sắc, trường Phật học) là vốn văn hóa thể chế hóa.

Cách tiếp cận từ "vốn văn hóa" cho thấy Phật giáo có thể cung cấp cho các cộng đồng tộc người một nguồn lực văn hóa phong phú, biểu hiện ở nhiều dạng thức: từ những phẩm chất, giá trị và chuẩn mực đạo đức được nội tâm hóa trong mỗi cá nhân, qua hệ thống di sản vật thể và phi vật thể, đến các thiết chế tôn giáo và mạng lưới cộng đồng. Những nguồn lực ấy có thể tham gia vào quá trình bảo tồn và trao truyền bản sắc, củng cố sự gắn kết cộng đồng, giáo dục thế hệ trẻ và khẳng định vị thế văn hóa của mỗi tộc người. Đối với một số cộng đồng thiểu số mà Phật giáo gắn bó mật thiết với đời sống văn hóa truyền thống, nguồn vốn này càng có ý nghĩa trong việc duy trì và tái tạo bản sắc trước những biến đổi của đời sống hiện đại.

Khung "vốn văn hóa" có thể được vận dụng một cách phân hóa đối với từng cộng đồng. Với người Khmer, Phật giáo Nam tông gắn bó sâu sắc với nhiều phương diện của đời sống văn hóa, từ chữ viết, tri thức, giáo dục truyền thống đến nghệ thuật, lễ hội và sinh hoạt cộng đồng; vì vậy, Phật giáo trở thành một nguồn vốn văn hóa đặc biệt quan trọng trong việc duy trì và trao truyền bản sắc. Đối với người Việt, Phật giáo là một trong những nguồn vốn văn hóa quan trọng, cùng với nhiều truyền thống tư tưởng và tín ngưỡng khác, góp phần vào việc hình thành hệ giá trị, ngôn ngữ, văn học, nghệ thuật và di sản. Trong cộng đồng người Hoa, Phật giáo tồn tại trong mối quan hệ đan xen với các truyền thống Nho giáo, Đạo giáo và tín ngưỡng dân gian, qua đó tham gia vào quá trình duy trì bản sắc và gắn kết cộng đồng. Mức độ, hình thức và chức năng của nguồn vốn văn hóa Phật giáo, vì thế, không đồng nhất mà phụ thuộc vào lịch sử và cấu trúc quan hệ giữa tôn giáo với từng cộng đồng tộc người.

Khi kết hợp với mô hình lưỡng diện, khung "vốn văn hóa" mở rộng khả năng giải thích đối với lớp đa dạng tộc người của văn hóa Phật giáo. Nếu mô hình lưỡng diện giúp nhận diện mối quan hệ giữa những biểu hiện đa dạng của Phật giáo trong từng

cộng đồng với những yếu tố tạo nên sự liên kết và thống nhất, thì khung vốn văn hóa làm rõ cách các giá trị, di sản và thiết chế Phật giáo được cộng đồng tiếp nhận, tích lũy, trao truyền và huy động như những nguồn lực văn hóa - xã hội. Hai khung phân tích vì thế bổ sung cho nhau: một hướng tới cấu trúc của quan hệ thống nhất trong đa dạng, một hướng tới chức năng và cách thức vận hành của các nguồn lực văn hóa trong từng cộng đồng. Sự kết hợp này cho phép xem xét Phật giáo tộc người đồng thời ở chiều kích cấu trúc và chức năng, qua đó làm rõ hơn cơ chế hình thành và duy trì sự đa dạng trong chỉnh thể văn hóa Phật giáo Việt Nam.

Tuy nhiên, việc vận dụng khái niệm "vốn văn hóa" không có nghĩa quy giản Phật giáo thành một nguồn lực mang tính công cụ, càng không phủ nhận những giá trị tâm linh và đạo đức nội tại của tôn giáo. Chính các giá trị tâm linh, đạo đức, tri thức và văn hóa được tích lũy, thực hành và trao truyền qua nhiều thế hệ là cơ sở để Phật giáo có thể trở thành một nguồn lực đối với cộng đồng. Vì vậy, khung vốn văn hóa chỉ được sử dụng như một công cụ bổ sung nhằm làm rõ chiều kích văn hóa - xã hội của Phật giáo trong quan hệ với bản sắc tộc người, chứ không thay thế việc nhận diện Phật giáo trước hết như một truyền thống tôn giáo, tâm linh và đạo đức.

5.2. Phật giáo trong cộng đồng người Việt (Kinh)

5.2.1. Vai trò chủ thể và dòng chủ lưu

Người Việt (Kinh) là dân tộc đa số, chiếm khoảng 85% phần mười dân số cả nước, và là chủ thể chính của văn hóa Phật giáo Việt Nam. Phật giáo trong cộng đồng người Việt chủ yếu thuộc dòng Bắc tông (Đại thừa), là dòng kế thừa toàn bộ di sản lịch sử của Phật giáo Việt Nam từ buổi đầu Luy Lâu, qua các thiền phái trung đại, đến các dòng Lâm Tế, Tào Động[1]. Bên cạnh đó, một bộ phận người Việt còn theo Phật giáo Nam tông (Nam tông Kinh) và hệ phái Khất sĩ - như đã phân tích ở các chương trước. Với vị thế

1 Nguyễn Tài Thư (chủ biên) (1988), *Lịch sử Phật giáo Việt Nam*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội; Minh Chi, Hà Văn Tấn và Nguyễn Tài Thư (1993), *Buddhism in Vietnam*, Nxb. Thế giới, Hà Nội.

dân tộc đa số và bề dày lịch sử, Phật giáo của người Việt giữ vai trò dòng chủ lưu trong bức tranh Phật giáo tộc người.

Vai trò chủ thể của người Việt thể hiện ở chỗ: phần lớn những gì được xem là "văn hóa Phật giáo Việt Nam" theo nghĩa truyền thống - từ hệ thống danh lam, tổ đình, di sản kiến trúc - mỹ thuật, đến các dòng thiền, các trước tác, và các hình thức thực hành phổ biến - đều gắn với cộng đồng người Việt.

Vai trò chủ thể của người Việt trong văn hóa Phật giáo Việt Nam có cơ sở lịch sử sâu xa. Chính trong cộng đồng người Việt mà Phật giáo đã trải qua toàn bộ tiến trình phát triển rực rỡ nhất: từ việc tiếp nhận buổi đầu, qua thời hoàng kim Lý - Trần với Phật giáo gần như là quốc giáo, đến việc sản sinh Thiền phái Trúc Lâm thuần Việt và các dòng thiền bản địa hóa. Người Việt cũng là chủ thể của công cuộc chấn hưng Phật giáo thế kỷ XX và của tiến trình thống nhất Phật giáo. Bề dày và tính liên tục của lịch sử Phật giáo trong cộng đồng người Việt khiến Phật giáo trở thành một bộ phận không thể tách rời của lịch sử và văn hóa dân tộc Việt.

Tuy nhiên, cần hiểu đúng vai trò "chủ thể, chủ lưu" này. Nó không có nghĩa là Phật giáo người Việt là "chuẩn" mà các truyền thống Phật giáo tộc người khác phải quy chiếu theo, cũng không hàm ý một sự phân biệt cao thấp. Trong tinh thần bình đẳng của Phật giáo và trong khuôn khổ một Giáo hội chung, Phật giáo của mọi tộc người - dù đa số hay thiểu số - đều có vị thế và giá trị riêng. Vai trò chủ lưu của Phật giáo người Việt, vì thế, cần được hiểu về mặt lịch sử và quy mô, chứ không phải về mặt thứ bậc giá trị. Chính thái độ tôn trọng bình đẳng này - của cộng đồng đa số đối với các truyền thống thiểu số - là một yếu tố quan trọng cho sự hòa hợp tộc người trong đời sống Phật giáo.

Một điểm đáng chú ý là ngay trong cộng đồng người Việt, Phật giáo cũng đã đa dạng. Người Việt không chỉ theo Bắc tông, mà một bộ phận còn theo Phật giáo Nam tông (Nam tông Kinh) và hệ phái Khất sĩ. Như đã phân tích ở các chương trước, Nam tông Kinh là

hình thái Theravāda trong cộng đồng người Việt, hình thành từ thế kỷ XX; còn Khất sĩ là hệ phái bản địa dung hợp Nam - Bắc tông. Sự hiện diện của cả ba dòng (Bắc tông, Nam tông Kinh, Khất sĩ) trong cộng đồng người Việt cho thấy tính đa dạng nội tại của Phật giáo người Việt, và cho thấy sự đan dệt giữa lớp đa dạng tộc người với lớp đa dạng tông phái: ngay trong một tộc người cũng có nhiều tông phái, và ngược lại, một tông phái (như Theravāda) có thể hiện diện ở nhiều tộc người (Khmer và Việt).

5.2.2. Đặc điểm Phật giáo của người Việt

Phật giáo của người Việt mang những đặc điểm đã được phân tích ở các chương trước, mà nổi bật nhất là tính dung hợp cao. Đó là sự dung hợp giữa các pháp môn (Thiền - Tịnh - Mật song tu); sự dung hợp giữa Phật giáo với các tín ngưỡng bản địa (thờ Mẫu, thờ thần, thờ tổ tiên); và sự dung hợp giữa Phật giáo với Nho giáo, Đạo giáo trong tâm thức "tam giáo đồng nguyên"[1]. Chính tính dung hợp này làm cho Phật giáo người Việt có sức bao trùm rộng và thấm sâu vào mọi mặt của đời sống văn hóa - từ tín ngưỡng, đạo đức, phong tục đến văn học, nghệ thuật, kiến trúc.

Tính dung hợp của Phật giáo người Việt có thể được nhìn nhận như một đặc điểm nhận diện cốt lõi, phân biệt với các truyền thống Phật giáo tộc người khác. Trong khi Phật giáo Nam tông Khmer giữ tính "thuần nhất" của truyền thống Theravāda, thì Phật giáo người Việt lại đặc trưng bởi khả năng dung hợp, tổng hợp nhiều nguồn: các pháp môn, các dòng phái, các tôn giáo và tín ngưỡng khác nhau. Chính khả năng dung hợp này - bắt nguồn từ tâm thức "tam giáo đồng nguyên" và tinh thần khoan dung của văn hóa Việt - đã tạo nên sự phong phú, mềm dẻo và sức sống của Phật giáo người Việt, đồng thời làm cho nó có tính bao dung cao đối với các truyền thống khác.

---

1 Nguyễn Duy Hinh (1999), *Tư tưởng Phật giáo Việt Nam*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội.

Tính dân gian cũng là một đặc điểm nổi bật. Ở người Việt, Phật giáo tồn tại đồng thời ở hai cấp độ: một Phật giáo bác học của giới tăng sĩ và trí thức, với chiều sâu giáo lý và tu chứng; và một Phật giáo dân gian của quảng đại quần chúng, với các thực hành tín ngưỡng phổ thông và các giá trị đạo đức đã hòa vào luân lý dân gian. Hai cấp độ này không tách rời mà bổ sung, nuôi dưỡng lẫn nhau. Chính cấp độ dân gian - với hệ thống chùa làng, các lễ hội, các thực hành cầu an, cầu siêu, và các giá trị nhân quả, từ bi, hiếu thảo đã thấm vào tâm thức người dân - đã giúp Phật giáo bám rễ sâu và bền vững trong cộng đồng người Việt qua mọi thăng trầm lịch sử.

Tinh thần nhập thế là một đặc điểm gắn liền với lịch sử Phật giáo người Việt. Từ các thiền sư thời Lý - Trần tham gia việc nước, qua tinh thần "cư trần lạc đạo" của Trúc Lâm, đến sự gắn bó của Phật giáo với dân tộc trong các giai đoạn lịch sử, Phật giáo người Việt luôn thể hiện khuynh hướng gắn đạo với đời, gắn tu hành với trách nhiệm đối với cộng đồng và đất nước. Trong thời hiện đại, tinh thần nhập thế này tiếp tục thể hiện qua các hoạt động từ thiện, xã hội, giáo dục, y tế của Phật giáo, và qua sự đồng hành của Phật giáo với những vấn đề của xã hội. Tính nhập thế đậm nét này là một biểu hiện của cơ tầng nhập thế trong mô hình lưỡng diện, và là một nét đặc trưng khiến Phật giáo gắn bó mật thiết với đời sống của người Việt.

Sự thấm sâu của Phật giáo vào văn hóa dân gian người Việt là một đặc điểm đáng chú ý. Các giá trị, biểu tượng và câu chuyện Phật giáo đã đi vào kho tàng văn học dân gian (truyện cổ tích, ca dao, tục ngữ), vào các loại hình nghệ thuật dân gian, và vào tâm thức, nếp sống của người dân. Nhiều nhân vật, tích truyện Phật giáo (như Quan Âm Thị Kính, Quan Âm Nam Hải) đã trở thành một phần của văn hóa dân gian Việt. Các quan niệm nhân quả, nghiệp báo, tu nhân tích đức đã hòa vào luân lý và cách ứng xử của người dân. Sự thấm sâu này cho thấy Phật giáo người Việt không chỉ là tôn giáo của giới tăng sĩ, mà đã trở thành một phần của văn hóa dân gian và tâm thức đại chúng - một đặc điểm quan trọng

làm nên sức sống và tính phổ quát của Phật giáo trong cộng đồng người Việt.

5.2.3. Phật giáo và bản sắc văn hóa Việt

Đối với người Việt, Phật giáo là một trong những thành tố quan trọng nhất của bản sắc văn hóa dân tộc. Trải qua hai nghìn năm, Phật giáo đã hòa quyện sâu sắc vào văn hóa Việt, đóng góp vào việc hình thành nhân sinh quan, đạo đức, thẩm mỹ và tâm thức của người Việt[1]. Các giá trị Phật giáo như từ bi, khoan dung, hiếu thảo, nhân quả đã trở thành một phần của hệ giá trị dân tộc; ngôi chùa đã trở thành một biểu tượng của làng quê và của quê hương; ngôn ngữ, văn học, nghệ thuật Việt thấm đẫm dấu ấn Phật giáo.

Tuy nhiên, khác với trường hợp người Khmer - nơi Phật giáo gần như đồng nhất với bản sắc tộc người - đối với người Việt, Phật giáo là một trong nhiều thành tố của bản sắc, cùng với Nho giáo, Đạo giáo, tín ngưỡng dân gian và các yếu tố văn hóa khác. Bản sắc văn hóa Việt là một tổng hòa đa nguyên, trong đó Phật giáo giữ một vai trò quan trọng nhưng không độc tôn. Chính đặc điểm này - Phật giáo là một thành tố quan trọng nhưng hòa quyện trong một bản sắc đa nguyên - phản ánh tính dung hợp, tổng hợp đặc trưng của văn hóa người Việt, và giải thích vì sao Phật giáo người Việt lại có tính bao dung và khả năng cộng tồn cao với các truyền thống khác.

Vai trò của Phật giáo trong bản sắc văn hóa Việt thể hiện trên nhiều phương diện cụ thể. Về nhân sinh quan và đạo đức, các quan niệm nhân quả, nghiệp báo, từ bi, khoan dung, hiếu thảo có nguồn gốc hoặc chịu ảnh hưởng Phật giáo đã trở thành một phần của hệ giá trị và luân lý của người Việt. Về ngôn ngữ, rất nhiều từ ngữ, thành ngữ, tục ngữ Việt mang dấu ấn Phật giáo. Về văn học - nghệ thuật, Phật giáo là nguồn cảm hứng và đề tài cho vô số tác phẩm văn học, và định hình nhiều loại hình nghệ thuật (kiến trúc chùa, tượng pháp, âm nhạc lễ nghi). Về không gian sống, ngôi chùa đã

1 Nguyễn Lang (2000), *Việt Nam Phật giáo sử luận*, trọn bộ, Nxb. Văn học, Hà Nội.

trở thành một biểu tượng của làng quê và quê hương. Sự thấm sâu toàn diện này cho thấy Phật giáo là một trong những cội nguồn quan trọng nhất của bản sắc văn hóa Việt.

Đặc điểm "Phật giáo là một thành tố quan trọng trong bản sắc đa nguyên" của người Việt có một ý nghĩa lý thuyết đáng chú ý. Nó cho thấy một mô hình quan hệ tôn giáo - tộc người khác với mô hình đồng nhất: ở đây, một tộc người (người Việt) không gắn bó độc tôn với một tôn giáo duy nhất, mà bản sắc của họ là một tổng hòa đa nguyên của nhiều truyền thống (Phật, Nho, Đạo, tín ngưỡng dân gian). Chính đặc điểm đa nguyên này - bản thân nó cũng là một biểu hiện của tinh thần "thống nhất trong đa dạng" ở cấp độ bản sắc tộc người - đã tạo nên tính bao dung, cởi mở của người Việt, và là một cơ sở quan trọng cho khả năng chung sống hòa hợp giữa các tôn giáo và các truyền thống Phật giáo tộc người khác nhau ở Việt Nam.

Vai trò của Phật giáo trong việc hun đúc tính bao dung của người Việt đáng được nhấn mạnh. Chính tinh thần từ bi, khoan dung, vô ngã của Phật giáo - hòa quyện với tinh thần cởi mở của văn hóa Việt - đã góp phần tạo nên một thái độ bao dung tôn giáo đặc trưng: người Việt thường không có xu hướng cuồng tín, độc tôn hay bài xích các tôn giáo, tín ngưỡng khác, mà dễ chấp nhận sự đa dạng và chung sống hòa bình. Thái độ bao dung này là một cơ sở quan trọng cho sự hòa hợp giữa các tôn giáo và giữa các truyền thống Phật giáo tộc người ở Việt Nam. Với tư cách dân tộc đa số và chủ thể chính của văn hóa Phật giáo, thái độ bao dung của người Việt có ý nghĩa đặc biệt trong việc tạo dựng một môi trường hòa hợp tôn giáo - tộc người cho cả cộng đồng.

5.3. Phật giáo Nam tông Khmer

5.3.1. Theravāda và cộng đồng Khmer Nam Bộ

Phật giáo Nam tông Khmer là truyền thống Phật giáo tộc người đặc sắc và điển hình nhất trong bức tranh đa dạng tộc người của Phật giáo Việt Nam. Gắn với cộng đồng người Khmer ở vùng Tây Nam Bộ, đây là Phật giáo theo truyền thống Theravāda

(Thượng tọa bộ), y cứ trên hệ kinh điển Pāli, có lịch sử lâu đời trên vùng đồng bằng sông Cửu Long[1]. Khác với Phật giáo Bắc tông của người Việt và người Hoa, Phật giáo Nam tông Khmer giữ những đặc trưng Theravāda: tôn thờ đức Phật Thích-ca lịch sử, chư tăng hành trì giới luật nghiêm cẩn, ôm bình bát khất thực và thọ thực trước giờ Ngọ.

Điều làm cho Phật giáo Nam tông Khmer trở thành một trường hợp đặc biệt là mức độ gắn bó gần như tuyệt đối giữa tôn giáo và tộc người: đại đa số người Khmer theo Phật giáo Nam tông, và Phật giáo Nam tông gần như đồng nhất với căn tính Khmer. Đối với người Khmer, theo đạo Phật Nam tông không chỉ là một lựa chọn tôn giáo, mà là một phần của việc "là người Khmer". Sự đồng nhất cao độ giữa tôn giáo và tộc người này khiến Phật giáo Nam tông Khmer trở thành một ví dụ điển hình cho mối quan hệ mật thiết giữa Phật giáo và bản sắc tộc người - chủ đề trung tâm của chương.

Phật giáo Nam tông Khmer có một lịch sử lâu đời gắn với quá trình định cư của người Khmer trên vùng đồng bằng sông Cửu Long, và với ảnh hưởng của Phật giáo Theravāda từ khu vực. Theo truyền thống Theravāda, Phật giáo Nam tông Khmer đặt trọng tâm vào việc noi theo con đường của đức Phật lịch sử, hành trì giới - định - tuệ, và hướng tới sự giải thoát qua nỗ lực tự thân. Chư tăng Khmer giữ vai trò trung tâm trong đời sống tôn giáo và cộng đồng, là những người gìn giữ giáo pháp, giáo dục cộng đồng và làm gương về đời sống đạo hạnh. Đời sống của một vị sư Khmer, với việc trì giới, khất thực, tu học và phụng sự cộng đồng, thể hiện lý tưởng của truyền thống Theravāda.

Vai trò của chư tăng (sư sãi) trong cộng đồng Khmer đặc biệt quan trọng và đáng được phân tích thêm. Trong xã hội Khmer, các

1 Nguyễn Mạnh Cường (2008), *Phật giáo Khmer Nam Bộ (những vấn đề nhìn lại)*, Nxb. Tôn giáo; Philip Taylor, *The Khmer Lands of Vietnam: Environment, cosmology and sovereignty* (Singapore: NUS Press, 2014).

vị sư có vị thế cao và được kính trọng bậc nhất: họ không chỉ là người tu hành, mà là người thầy dạy chữ và đạo lý, người hướng dẫn tinh thần, người chủ trì các nghi lễ và lễ hội, người gìn giữ tri thức và văn hóa, và người có tiếng nói trong các việc chung của cộng đồng. Con đường tu học của một vị sư Khmer - từ việc học chữ, học giáo lý, thọ giới, đến việc trở thành một bậc thầy - là một con đường được cộng đồng trân trọng và hỗ trợ. Vị thế cao của chư tăng phản ánh vai trò trung tâm của Phật giáo và ngôi chùa trong đời sống Khmer, đồng thời là một cơ chế bảo đảm cho sự trao truyền liên tục của tri thức và văn hóa Khmer qua các thế hệ.

5.3.2. Ngôi chùa - trung tâm của phum, sóc

Trong đời sống của người Khmer, ngôi chùa (wat) giữ vị trí trung tâm tuyệt đối. Chùa Khmer không chỉ là nơi thờ Phật và tu hành, mà là trung tâm của toàn bộ đời sống tôn giáo, văn hóa, giáo dục và xã hội của cộng đồng phum, sóc[1]. Đây là nơi diễn ra các nghi lễ tôn giáo và các sự kiện quan trọng của đời người và của cộng đồng; là nơi hội họp, sinh hoạt chung; là trường học; là nơi lưu giữ thư tịch, tri thức và các giá trị văn hóa; và là biểu tượng của bản sắc, niềm tự hào của cộng đồng Khmer.

Vị trí trung tâm của ngôi chùa thể hiện cả về không gian lẫn ý nghĩa. Về không gian, ngôi chùa thường là công trình lớn nhất, đẹp nhất và nổi bật nhất trong phum, sóc, với kiến trúc đặc thù - mái nhiều tầng vươn cao, trang trí hoa văn rực rỡ, tượng thần rắn Naga, chằn (yak) và các mô típ Phật giáo - Bà-la-môn giáo. Về ý nghĩa, ngôi chùa là "trái tim" của cộng đồng, nơi quy tụ và gắn kết mọi thành viên. Vai trò trung tâm toàn diện này của ngôi chùa - vượt xa chức năng tôn giáo thuần túy - là một đặc điểm nổi bật của Phật giáo Nam tông Khmer, và là cơ sở cho vai trò của nó trong việc bảo tồn bản sắc tộc người.

---

1 Philip Taylor, *The Khmer Lands of Vietnam: Environment, cosmology and sovereignty* (Singapore: NUS Press, 2014). (về vai trò trung tâm của ngôi chùa trong đời sống phum, sóc của người Khmer).

Vai trò trung tâm toàn diện này của ngôi chùa có những hệ quả quan trọng. Thứ nhất, nó làm cho vị trí của chư tăng trong xã hội Khmer đặc biệt cao: các vị sư không chỉ là người tu hành, mà còn là người thầy, người lãnh đạo tinh thần, người gìn giữ văn hóa của cộng đồng. Thứ hai, nó làm cho đời sống của mỗi cá nhân Khmer gắn bó chặt chẽ với ngôi chùa từ khi sinh ra đến khi qua đời, qua các nghi lễ vòng đời và các sinh hoạt cộng đồng. Thứ ba, nó làm cho việc bảo tồn ngôi chùa và Phật giáo Nam tông trở thành điều kiện thiết yếu cho sự tồn tại của bản sắc văn hóa Khmer. Những hệ quả này cho thấy tại sao Phật giáo Nam tông lại có vai trò cốt lõi đến vậy trong đời sống và căn tính của người Khmer.

Kiến trúc ngôi chùa Khmer là một biểu hiện vật chất của vai trò trung tâm và của bản sắc tộc người. Chùa Khmer thường được xây dựng ở vị trí trang trọng trong phum, sóc, với quy mô lớn và phong cách kiến trúc đặc thù: chính điện (vihara) với mái nhiều tầng vươn cao, các đầu mái cong vút, hệ thống hoa văn trang trí tinh xảo, tượng thần rắn Naga uốn lượn, hình tượng chằn (yak) và các mô típ trang trí kết hợp yếu tố Phật giáo với các yếu tố văn hóa bản địa và ảnh hưởng Bà-la-môn giáo. Màu sắc rực rỡ, đường nét cầu kỳ và quy mô bề thế của ngôi chùa thể hiện sự tôn kính đối với Tam bảo và niềm tự hào của cộng đồng. Kiến trúc đặc sắc này làm cho ngôi chùa Khmer trở thành một điểm nhấn nổi bật trong cảnh quan văn hóa Nam Bộ, và là một di sản kiến trúc - nghệ thuật quý giá.

Không gian ngôi chùa Khmer không chỉ có giá trị thẩm mỹ, mà còn mang ý nghĩa biểu tượng và tâm linh sâu sắc. Đây là không gian thiêng, nơi con người tiếp xúc với cái thiêng, nơi diễn ra các nghi lễ quan trọng của đời người và cộng đồng. Đồng thời, đây cũng là không gian văn hóa - xã hội, nơi cộng đồng tụ họp, sinh hoạt và gắn kết. Sự thống nhất giữa không gian thiêng và không gian cộng đồng trong ngôi chùa Khmer phản ánh sự hòa quyện giữa đời sống tôn giáo và đời sống văn hóa - xã hội của người Khmer. Ngôi chùa, với kiến trúc và không gian đặc thù của nó, vì thế là biểu tượng cô đọng nhất cho vai trò trung tâm của Phật giáo Nam tông trong đời sống và bản sắc của cộng đồng Khmer.

Ngôi chùa Khmer còn là không gian bảo tồn và phát huy các loại hình nghệ thuật đặc sắc của người Khmer. Trong không gian chùa, ta có thể thấy nghệ thuật kiến trúc, điêu khắc, hội họa (các bích họa kể chuyện tiền thân đức Phật), nghệ thuật trang trí, cùng các loại hình nghệ thuật biểu diễn gắn với lễ hội (âm nhạc, múa, sân khấu). Nhà chùa là nơi các nghệ nhân thực hành và trao truyền những kỹ năng nghệ thuật này, và là nơi nghệ thuật Khmer được gìn giữ và thể hiện. Vai trò này của ngôi chùa - như một trung tâm nghệ thuật của cộng đồng - bổ sung thêm cho các chức năng tôn giáo, giáo dục và xã hội đã nêu, và củng cố vị trí của ngôi chùa như trung tâm toàn diện của đời sống văn hóa Khmer. Qua đó, Phật giáo Nam tông không chỉ nuôi dưỡng đời sống tâm linh, mà còn là cái nôi của nghệ thuật và thẩm mỹ Khmer.

5.3.3. Giáo dục, chữ viết và bảo tồn văn hóa

Một vai trò đặc biệt quan trọng của nhà chùa Khmer là giáo dục và bảo tồn văn hóa. Trong lịch sử, ngôi chùa là trường học chính của cộng đồng Khmer, nơi các nhà sư dạy chữ Khmer, chữ Pāli, giáo lý, đạo đức và các tri thức văn hóa cho con em trong phum, sóc[1]. Nhà chùa cũng là nơi lưu giữ các thư tịch cổ, đặc biệt là kinh sách viết trên lá buông (satra) - một di sản tư liệu và văn hóa quý giá của người Khmer. Qua vai trò giáo dục và lưu giữ tri thức này, nhà chùa trở thành thiết chế then chốt trong việc trao truyền văn hóa Khmer giữa các thế hệ.

Chính nhờ vai trò này mà Phật giáo Nam tông Khmer trở thành trụ cột cho việc bảo tồn bản sắc văn hóa Khmer. Trong bối cảnh là một cộng đồng thiểu số, việc duy trì chữ viết, ngôn ngữ, văn học, nghệ thuật và các giá trị truyền thống là điều sống còn đối với căn tính tộc người - và chính ngôi chùa, với vai trò trung tâm giáo dục và văn hóa, đã đảm nhận sứ mệnh này. Có thể nói, Phật giáo Nam tông là nguồn "vốn văn hóa" cốt lõi của người Khmer:

1 Nguyễn Mạnh Cường (2008), *Phật giáo Khmer Nam Bộ (những vấn đề nhìn lại)*, Nxb Tôn giáo, Hà Nội.

nó không chỉ đáp ứng nhu cầu tâm linh, mà còn là kho lưu giữ và cơ chế trao truyền toàn bộ di sản văn hóa của cộng đồng. Đây là một minh họa điển hình cho khung phân tích "vốn văn hóa" đã nêu ở đầu chương.

Di sản thư tịch lá buông (satra) của người Khmer xứng đáng được nhấn mạnh như một biểu hiện đặc sắc của vai trò lưu giữ tri thức của nhà chùa. Đây là những văn bản được khắc trên lá buông đã qua xử lý, ghi chép kinh Phật, các tác phẩm văn học, lịch sử, y học, thiên văn và nhiều lĩnh vực tri thức khác của người Khmer. Việc chế tác, sao chép và bảo quản thư tịch lá buông là một công việc công phu, đòi hỏi kỹ năng và tri thức chuyên biệt, thường được thực hiện trong nhà chùa. Kho tàng thư tịch lá buông, được lưu giữ qua nhiều thế hệ trong các ngôi chùa, là một di sản tư liệu vô giá, kết tinh trí tuệ và văn hóa của cộng đồng Khmer.

Trong bối cảnh hiện đại, vai trò giáo dục truyền thống của nhà chùa Khmer vừa được tiếp nối, vừa đối mặt với những chuyển đổi. Bên cạnh hệ thống giáo dục quốc dân, nhà chùa vẫn tiếp tục vai trò dạy chữ Khmer, chữ Pāli và giáo lý, góp phần bảo tồn ngôn ngữ và văn hóa Khmer; nhiều chùa mở các lớp học, và có các trường Phật học dành cho chư tăng Nam tông Khmer. Việc duy trì và phát huy vai trò giáo dục này của nhà chùa - trong sự kết hợp hài hòa với hệ thống giáo dục chung - là một vấn đề quan trọng đối với việc bảo tồn bản sắc Khmer. Điều này cho thấy nguồn "vốn văn hóa" Phật giáo của người Khmer không phải là một di sản tĩnh tại, mà là một nguồn lực sống động, tiếp tục được huy động và phát huy trong đời sống đương đại của cộng đồng.

Kho tàng thư tịch lá buông và các di sản tư liệu của người Khmer không chỉ có giá trị đối với cộng đồng Khmer, mà là một bộ phận quý giá của di sản văn hóa - tư liệu của cả nước. Những văn bản này chứa đựng tri thức phong phú về tôn giáo, văn học, lịch sử và nhiều lĩnh vực khác, phản ánh trí tuệ và văn hóa của một cộng đồng tộc người. Việc bảo tồn, số hóa và nghiên cứu kho tàng thư tịch này là một nhiệm vụ quan trọng, vừa để gìn giữ di sản văn hóa

Khmer, vừa để làm giàu cho kho tàng tri thức và di sản chung của dân tộc. Đây là một ví dụ cụ thể cho thấy việc bảo tồn nguồn vốn văn hóa Phật giáo của một cộng đồng tộc người cũng chính là góp phần bảo tồn sự phong phú của di sản văn hóa quốc gia.

5.3.4. Tu báo hiếu và hệ thống lễ hội

Một tập tục đặc trưng gắn kết chặt chẽ ngôi chùa với đời sống người Khmer là tục nam thanh niên xuất gia tu học một thời gian, thường được gọi là "tu báo hiếu". Theo tập tục này, người thanh niên Khmer vào chùa tu một thời gian như một nghi thức trưởng thành và để báo đáp công ơn cha mẹ; trong thời gian tu, họ được học chữ nghĩa, giáo lý, đạo đức, rồi có thể hoàn tục trở về đời sống thế tục[1]. Tập tục này gắn kết mỗi cá nhân với ngôi chùa và với truyền thống, đồng thời là một cơ chế giáo dục và trao truyền văn hóa quan trọng: qua thời gian tu học, các giá trị Phật giáo và văn hóa Khmer được khắc sâu vào mỗi thế hệ.

Bên cạnh đó, hệ thống lễ hội Phật giáo Khmer là một biểu hiện rực rỡ của sự gắn bó giữa Phật giáo và đời sống cộng đồng. Các lễ hội lớn như Tết cổ truyền Chôl Chnăm Thmây (mừng năm mới), lễ Sene Dolta (cúng ông bà, tưởng nhớ tổ tiên), lễ Ok Om Bok (cúng trăng) vừa mang ý nghĩa tôn giáo sâu sắc, vừa là những sinh hoạt văn hóa cộng đồng đặc sắc[2]. Các lễ hội này diễn ra tại chùa, do nhà chùa chủ trì, quy tụ toàn thể cộng đồng, và là dịp thể hiện, củng cố bản sắc và sự cố kết của cộng đồng Khmer. Qua hệ thống lễ hội, đời sống tôn giáo và đời sống văn hóa của người Khmer hòa quyện làm một, với ngôi chùa và Phật giáo Nam tông ở vị trí trung tâm.

Tập tục tu báo hiếu có nhiều tầng ý nghĩa đối với đời sống Khmer. Về mặt cá nhân, đó là một nghi thức trưởng thành, đánh

---

1 Xem Philip Taylor, *The Khmer Lands of Vietnam: Environment, cosmology and sovereignty* (Singapore: NUS Press, 2014); Nguyễn Mạnh Cường (2008), *Phật giáo Khmer Nam Bộ (những vấn đề nhìn lại),* Nxb Tôn giáo, Hà Nội.

2 Nguyễn Mạnh Cường (2008), *Phật giáo Khmer Nam Bộ (những vấn đề nhìn lại),* Nxb Tôn giáo, Hà Nội.

dấu bước chuyển từ tuổi thiếu niên sang tuổi trưởng thành, và là dịp để người thanh niên tu dưỡng đạo đức, học hỏi tri thức. Về mặt gia đình, đó là cách người con báo đáp công ơn sinh thành dưỡng dục của cha mẹ - việc con xuất gia được xem như đem lại phúc đức cho cha mẹ. Về mặt cộng đồng, đó là một cơ chế giáo dục và trao truyền văn hóa, giúp các giá trị Phật giáo và văn hóa Khmer được khắc sâu vào mỗi thế hệ. Về mặt duy trì tăng đoàn, đó là nguồn bổ sung cho hàng ngũ chư tăng. Sự đa tầng ý nghĩa này cho thấy tập tục tu báo hiếu là một thiết chế văn hóa tinh tế, gắn kết chặt chẽ cá nhân, gia đình, cộng đồng và tôn giáo.

Hệ thống lễ hội Phật giáo Khmer cũng cần được phân tích sâu hơn về ý nghĩa. Tết Chôl Chnăm Thmây, đón năm mới theo lịch truyền thống, là dịp lễ lớn nhất, kết hợp nghi lễ tôn giáo tại chùa với các sinh hoạt văn hóa, vui chơi của cộng đồng. Lễ Sene Dolta, cúng ông bà tổ tiên, thể hiện đạo lý hiếu nghĩa và sự gắn kết giữa các thế hệ, giữa người sống và người đã khuất. Lễ Ok Om Bok, cúng trăng, gắn với tín ngưỡng nông nghiệp và lòng biết ơn thiên nhiên. Các lễ hội này đều lấy ngôi chùa làm trung tâm và do chư tăng chủ trì, cho thấy đời sống tôn giáo và đời sống văn hóa - xã hội của người Khmer hòa quyện làm một. Qua các lễ hội, bản sắc Khmer được thể hiện, củng cố và trao truyền; sự cố kết cộng đồng được tăng cường; và mối liên hệ giữa con người với tổ tiên, thiên nhiên và cái thiêng được duy trì.

Các lễ hội Phật giáo Khmer còn là những dịp phô diễn và trao truyền các loại hình nghệ thuật đặc sắc của người Khmer. Trong các lễ hội, người ta có thể thấycác hình thức âm nhạc, múa dân gian, sân khấu (như Dù kê, Rô-băm), trang phục truyền thống, ẩm thực đặc trưng của người Khmer. Nghệ thuật Khmer, với nguồn cảm hứng và không gian thể hiện chủ yếu là ngôi chùa và các lễ hội Phật giáo, là một bộ phận rực rỡ của di sản văn hóa Khmer. Qua các lễ hội, không chỉ đời sống tôn giáo mà cả kho tàng nghệ thuật và văn hóa của người Khmer được duy trì, thể hiện và trao truyền cho các thế hệ - cho thấy vai trò của Phật giáo và ngôi chùa như một không gian bảo tồn và phát huy nghệ thuật, văn hóa tộc người.

5.3.5. Phật giáo và bản sắc tộc người Khmer

Từ những phân tích trên, có thể khẳng định Phật giáo Nam tông là cốt lõi của bản sắc tộc người Khmer. Không một khía cạnh nào của đời sống và văn hóa Khmer - từ tôn giáo, giáo dục, ngôn ngữ, chữ viết, văn học, nghệ thuật, kiến trúc, lễ hội, đến chu trình đời người và tổ chức cộng đồng - lại không gắn bó mật thiết với ngôi chùa và Phật giáo Nam tông[1]. Phật giáo, đối với người Khmer, không phải là một lĩnh vực riêng biệt của đời sống, mà là nền tảng và chất kết dính của toàn bộ đời sống văn hóa - xã hội.

Sự đồng nhất cao độ giữa Phật giáo Nam tông và bản sắc Khmer này làm cho việc bảo tồn và phát huy Phật giáo Nam tông Khmer trở thành một vấn đề gắn liền với việc bảo tồn bản sắc văn hóa tộc người Khmer. Đồng thời, nó cũng cho thấy một dạng thức đặc biệt của mối quan hệ Phật giáo - tộc người: dạng thức trong đó tôn giáo gần như trùng khít với căn tính tộc người. Đây là một cực trong phổ các quan hệ Phật giáo - tộc người, đối lập với trường hợp người Việt (nơi Phật giáo là một trong nhiều thành tố của bản sắc). Sự tồn tại của cả hai dạng thức này trong cùng một nền Phật giáo Việt Nam là một biểu hiện của sự phong phú và đa dạng của lớp tộc người.

Trường hợp Phật giáo Nam tông Khmer minh họa một cách điển hình cho luận điểm về Phật giáo như nguồn vốn văn hóa và trụ cột bản sắc tộc người. Ở đây, Phật giáo không chỉ là một tôn giáo theo nghĩa hẹp, mà là toàn bộ khung văn hóa - tinh thần của cộng đồng: nó cung cấp hệ giá trị đạo đức, hệ thống giáo dục, kho tàng tri thức và văn học, các hình thức nghệ thuật và kiến trúc, hệ thống lễ hội và nghi lễ vòng đời, và các thiết chế tổ chức cộng đồng. Toàn bộ những yếu tố này hợp thành nguồn vốn văn hóa mà nhờ đó cộng đồng Khmer duy trì được căn tính và sự cố kết của mình qua lịch sử. Vai trò này của Phật giáo đối với người Khmer là một

1 Philip Taylor, *The Khmer Lands of Vietnam: Environment, cosmology and sovereignty* (Singapore: NUS Press, 2014).

minh chứng mạnh mẽ cho sức mạnh của tôn giáo như một nguồn lực văn hóa của các cộng đồng tộc người.

Sự đồng nhất cao độ giữa Phật giáo Nam tông và bản sắc Khmer cũng đặt ra những vấn đề đáng lưu ý về bảo tồn và phát triển. Một mặt, việc gìn giữ Phật giáo Nam tông Khmer - hệ thống chùa chiền, chư tăng, chữ viết, thư tịch, lễ hội - là điều kiện thiết yếu để bảo tồn bản sắc văn hóa Khmer, và do đó có ý nghĩa quan trọng đối với sự đa dạng văn hóa của cả nước. Mặt khác, trong bối cảnh hiện đại hóa và hội nhập, việc duy trì các thiết chế và thực hành truyền thống này cũng đối mặt với những thách thức. Việc quan tâm, hỗ trợ bảo tồn và phát huy Phật giáo Nam tông Khmer, vì thế, không chỉ là vấn đề tôn giáo, mà là một phần của việc gìn giữ sự đa dạng và phong phú của văn hóa các dân tộc Việt Nam - một nội dung sẽ được công trình bàn thêm ở phần về bảo tồn di sản.

Đồng thời, trường hợp Khmer cũng cho thấy vai trò tích cực của Phật giáo trong việc bảo tồn sự đa dạng văn hóa của một quốc gia đa tộc người. Bằng cách là trụ cột bảo tồn bản sắc Khmer, Phật giáo Nam tông góp phần gìn giữ một trong những nền văn hóa tộc người đặc sắc của Việt Nam, và do đó góp phần vào sự phong phú, đa dạng của văn hóa dân tộc nói chung. Đây là một minh chứng cho luận điểm rằng sự đa dạng tộc người - được nuôi dưỡng một phần bởi Phật giáo - không mâu thuẫn với, mà làm giàu cho nền văn hóa thống nhất của cộng đồng các dân tộc Việt Nam. Việc trân trọng và hỗ trợ bảo tồn Phật giáo Nam tông Khmer, vì thế, là một cách góp phần gìn giữ sự đa dạng phong phú ấy.

5.4. Phật giáo trong cộng đồng người Hoa

5.4.1. Người Hoa và truyền thống "tam giáo đồng nguyên"

Cộng đồng người Hoa - di cư đến Việt Nam qua nhiều thời kỳ và định cư chủ yếu ở các đô thị, thương cảng như Chợ Lớn (Thành phố Hồ Chí Minh), Hội An, và nhiều nơi khác - mang theo một truyền thống tôn giáo đặc thù: sự hòa quyện của "tam giáo đồng nguyên" gồm Nho giáo, Phật giáo và Đạo giáo, cùng với tín

ngưỡng dân gian thờ đa thần[1]. Trong truyền thống này, Phật giáo (Đại thừa) là một thành tố quan trọng, hòa quyện chặt chẽ với các yếu tố Nho, Đạo và tín ngưỡng dân gian, tạo nên một đời sống tôn giáo phong phú và mang đậm bản sắc Hoa.

Đặc điểm nổi bật của Phật giáo trong cộng đồng người Hoa, vì thế, là tính hòa quyện cao với các truyền thống tín ngưỡng khác. Trong không gian thờ tự của người Hoa, hình ảnh đức Phật và các vị Bồ tát thường hiện diện bên cạnh các nhân thần, các vị thần dân gian. Ranh giới giữa Phật giáo và các tín ngưỡng khác trong đời sống người Hoa thường mờ nhòe, phản ánh tâm thức tôn giáo tổng hợp, thực tiễn. Đây là một sắc thái riêng của Phật giáo Hoa, phân biệt với Phật giáo của người Việt (dù cả hai đều thuộc Bắc tông và cùng có tính dung hợp).

Truyền thống "tam giáo đồng nguyên" của người Hoa có nguồn gốc sâu xa trong lịch sử văn hóa Trung Hoa, nơi Nho, Phật, Đạo đã cùng tồn tại, tương tác và hòa quyện qua hàng nghìn năm. Người Hoa di cư mang theo truyền thống này và tiếp tục thực hành nó trên đất Việt. Trong tâm thức tôn giáo của người Hoa, ba truyền thống không loại trừ mà bổ sung cho nhau: Nho giáo cung cấp hệ luân lý và trật tự xã hội, Phật giáo cung cấp con đường tâm linh và sự cứu độ, Đạo giáo cung cấp các thực hành liên quan đến sức khỏe, phong thủy và thần tiên. Cùng với tín ngưỡng thờ đa thần, ba truyền thống này hợp thành một đời sống tôn giáo tổng hợp, đa tầng.

Trong phức thể tôn giáo ấy, vai trò của Phật giáo là đáng kể, đặc biệt qua sự tôn thờ Bồ tát Quán Thế Âm và qua các giá trị từ bi, cứu độ, nhân quả. Tuy nhiên, Phật giáo của người Hoa thường không tồn tại như một hệ thống độc lập, thuần túy, mà hòa quyện với các yếu tố Nho, Đạo và tín ngưỡng dân gian. Điều này tạo nên một sắc thái đặc thù: một Phật giáo mang đậm dấu ấn văn hóa Hoa và tâm thức tổng hợp, khác với cả Phật giáo Bắc tông "chính thống" của người Việt lẫn Phật giáo Nam tông của người Khmer.

---

1 Trần Hồng Liên (2005), *Văn hóa người Hoa ở Nam Bộ: Tín ngưỡng và tôn giáo*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội.

Sắc thái này là một biểu hiện của cách một cộng đồng tộc người - với truyền thống văn hóa riêng - tiếp nhận và định hình Phật giáo theo cách của mình.

Để hiểu sắc thái Phật giáo của người Hoa, cần đặt nó trong bối cảnh lịch sử di cư và định cư của cộng đồng. Người Hoa đến Việt Nam qua nhiều đợt di cư trong lịch sử, vì nhiều lý do khác nhau (thương mại, biến động chính trị ở Trung Hoa…), và định cư chủ yếu ở các đô thị, thương cảng, nơi họ hoạt động trong lĩnh vực thương mại, thủ công nghiệp. Là một cộng đồng di cư sống nơi đất khách, người Hoa có nhu cầu mạnh mẽ về việc duy trì bản sắc văn hóa, cố kết cộng đồng và tìm kiếm sự che chở tâm linh. Chính những nhu cầu này đã định hình đời sống tôn giáo của họ: một đời sống tôn giáo gắn chặt với tổ chức cộng đồng (bang, hội quán), đề cao các vị thần bảo hộ (Thiên Hậu, Quan Công), và tìm kiếm sự cứu độ, an ủi (Quán Thế Âm).

So sánh giữa Phật giáo người Hoa và Phật giáo người Việt - dù cả hai đều thuộc Bắc tông - làm nổi bật sắc thái tộc người. Phật giáo người Việt, dù cũng có tính dung hợp, vẫn phát triển một truyền thống tự viện, thiền môn và giáo lý tương đối hệ thống, với các dòng thiền, tổ đình và trước tác. Phật giáo người Hoa, trái lại, thường hòa quyện sâu hơn vào phức thể tam giáo và tín ngưỡng dân gian, gắn chặt với tổ chức bang - hội quán, và mang đậm màu sắc của tín ngưỡng thờ đa thần. Sự khác biệt này - giữa hai hình thái cùng thuộc Bắc tông nhưng của hai tộc người khác nhau - cho thấy dấu ấn của bản sắc tộc người in đậm đến mức nào trong cách một truyền thống Phật giáo được tiếp nhận và thực hành. Nó khẳng định rằng tông phái không phải là yếu tố duy nhất quy định sắc thái Phật giáo; tộc người là một yếu tố độc lập và quan trọng.

5.4.2. Hội quán, chùa Hoa và tổ chức cộng đồng

Một đặc trưng của đời sống tôn giáo người Hoa là hệ thống hội quán, gắn với tổ chức cộng đồng theo bang (nhóm đồng hương - phương ngữ). Người Hoa ở Việt Nam tổ chức thành các bang như Phúc Kiến, Triều Châu, Quảng Đông (Quảng Triệu), Hải Nam

(Quỳnh Phủ), Hẹ (Gia Ứng); mỗi bang thường có hội quán riêng, vừa là cơ sở thờ tự, vừa là trung tâm sinh hoạt cộng đồng[1]. Hội quán của người Hoa thường đồng thời mang chức năng của chùa, miếu, đền và trụ sở cộng đồng, và trong lịch sử còn gắn với các thiết chế như trường học, bệnh viện, nghĩa trang của bang.

Hệ thống hội quán này cho thấy đời sống tôn giáo của người Hoa gắn bó chặt chẽ với tổ chức cộng đồng và với việc duy trì bản sắc, sự cố kết của cộng đồng nơi đất khách. Ngôi chùa - hội quán không chỉ đáp ứng nhu cầu tâm linh, mà còn là nơi gắn kết các thành viên cùng bang, cùng quê hương, gìn giữ ngôn ngữ, phong tục và truyền thống Hoa.

Hệ thống hội quán phản ánh một đặc điểm trong tổ chức xã hội của người Hoa: sự cố kết cộng đồng theo bang, tức theo nhóm đồng hương - phương ngữ. Mỗi bang (Phúc Kiến, Triều Châu, Quảng Đông, Hải Nam, Hẹ…) là một cộng đồng gắn bó, và hội quán là trung tâm của cộng đồng ấy. Trong lịch sử, hội quán không chỉ là nơi thờ tự, mà còn đảm nhận nhiều chức năng xã hội: tương trợ giữa các thành viên, giải quyết tranh chấp, tổ chức các hoạt động cộng đồng, và trong nhiều trường hợp còn quản lý trường học, cơ sở y tế, nghĩa trang của bang. Vai trò đa chức năng này của hội quán tương tự - ở một mức độ nhất định - với vai trò trung tâm của ngôi chùa trong đời sống người Khmer, cho thấy ở cả hai cộng đồng, cơ sở tôn giáo đều gắn bó chặt chẽ với tổ chức và bản sắc cộng đồng.

Về kiến trúc và nghệ thuật, các hội quán, chùa Hoa là những di sản đặc sắc, thể hiện rõ bản sắc văn hóa Hoa và sự giao thoa Việt - Hoa. Với phong cách kiến trúc đặc trưng - mái cong với các đầu đao trang trí, ngói ống, hệ thống cột kèo gỗ chạm khắc tinh xảo, màu sắc rực rỡ (đặc biệt là màu đỏ và vàng), hoành phi câu đối chữ Hán, các phù điêu và tượng trang trí phong phú - các công trình

1 Trần Hồng Liên (2005), *Văn hóa người Hoa ở Nam Bộ: Tín ngưỡng và tôn giáo*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội.

này là những điểm nhấn trong cảnh quan kiến trúc của các đô thị như Chợ Lớn, Hội An. Chúng vừa là nơi sinh hoạt tín ngưỡng, vừa là những tác phẩm nghệ thuật, những di tích lịch sử ghi dấu quá trình định cư và hội nhập của người Hoa vào cộng đồng dân tộc Việt Nam. Nhiều công trình đã được công nhận là di tích, trở thành một bộ phận của di sản văn hóa chung.

Sự giao thoa Việt - Hoa còn thể hiện tinh tế trong nghệ thuật trang trí và bài trí của các hội quán, chùa Hoa. Bên cạnh các yếu tố mang đậm phong cách Hoa, nhiều công trình cũng tiếp nhận và thể hiện những yếu tố Việt và những sáng tạo của nghệ nhân địa phương, tạo nên một phong cách nghệ thuật giao thoa độc đáo. Sự kết hợp này - giữa truyền thống Hoa và ảnh hưởng Việt - phản ánh quá trình cộng cư, giao lưu lâu dài giữa hai cộng đồng, và cho thấy các cơ sở tôn giáo không chỉ là nơi bảo lưu bản sắc Hoa, mà còn là không gian của sự gặp gỡ, tiếp biến văn hóa Việt - Hoa. Những công trình này, vì thế, là những chứng tích sinh động cho một mô hình hội nhập trong đó bản sắc tộc người được gìn giữ đồng thời với sự hòa nhập vào cộng đồng chung.

5.4.3. Quán Thế Âm, Thiên Hậu và hệ thống thờ phụng

Trong đời sống tín ngưỡng của người Hoa, Bồ tát Quán Thế Âm (Phật Bà Quan Âm) giữ một vị trí đặc biệt tôn kính, được thờ phụng rộng rãi như biểu tượng của lòng từ bi, sự cứu khổ cứu nạn và sự che chở[1]. Bên cạnh Quán Thế Âm, người Hoa còn tôn thờ nhiều nhân thần và vị thần dân gian như Quan Công (Quan Đế) - biểu tượng của lòng trung nghĩa; Thiên Hậu Thánh Mẫu (Bà) - vị thần bảo hộ người đi biển, đặc biệt quan trọng với cộng đồng di cư bằng đường biển; Ông Bổn (Bổn Đầu Công) - thần bảo hộ đất đai và cộng đồng; cùng nhiều vị thần khác.

Các cơ sở thờ tự tiêu biểu của người Hoa như chùa Bà (thờ Thiên Hậu), chùa Ông (thờ Quan Đế), chùa Ông Bổn ở Chợ Lớn và

1 Trần Hồng Liên (2005), *Văn hóa người Hoa ở Nam Bộ: Tín ngưỡng và tôn giáo*, Nxb Khoa học xã hội, Hà Nội.

Hội An là những trung tâm tín ngưỡng và những di tích kiến trúc - nghệ thuật nổi tiếng[1]. Trong các cơ sở này, đối tượng thờ phụng thường là sự kết hợp giữa các vị Phật, Bồ tát (đặc biệt là Quán Thế Âm) với các nhân thần, thần dân gian - phản ánh rõ tính "tam giáo đồng nguyên" và tâm thức tổng hợp của người Hoa.

Vị trí đặc biệt của Bồ tát Quán Thế Âm trong đời sống tín ngưỡng người Hoa đáng được phân tích thêm. Là biểu tượng của lòng từ bi và sự cứu khổ cứu nạn, Quán Thế Âm (Phật Bà Quan Âm) được người Hoa tôn kính không chỉ ở các chùa, hội quán mà cả trên bàn thờ tại gia, thường cùng với tổ tiên và các vị thần khác. Hình ảnh Quán Thế Âm đáp ứng nhu cầu tâm linh sâu xa về sự che chở, an ủi và cứu độ, đặc biệt đối với một cộng đồng di cư phải đối mặt với nhiều bất trắc nơi đất khách. Sự tôn thờ rộng rãi Quán Thế Âm cho thấy Phật giáo, dù hòa quyện trong phức thể tam giáo và tín ngưỡng dân gian, vẫn giữ một vai trò trung tâm và thiết thân trong đời sống tâm linh của người Hoa.

Hệ thống thờ phụng của người Hoa phản ánh rõ tính tổng hợp và thực tiễn của tâm thức tôn giáo. Bên cạnh Quán Thế Âm, các đối tượng thờ phụng như Quan Công (biểu tượng của trung nghĩa), Thiên Hậu (bảo hộ người đi biển), Ông Bổn (bảo hộ đất đai, cộng đồng), Phúc Đức Chánh Thần (thổ thần), cùng nhiều vị thần nghề nghiệp, thần tài, thần bảo sanh… - mỗi vị đáp ứng một nhu cầu, một khía cạnh của đời sống. Việc thờ phụng nhiều đối tượng như vậy không phản ánh sự thiếu nhất quán, mà thể hiện một cách tiếp cận tôn giáo thực tiễn, hướng tới việc đáp ứng toàn diện các nhu cầu của đời sống cộng đồng. Trong hệ thống ấy, các yếu tố Phật giáo (đặc biệt là Quán Thế Âm và các giá trị từ bi, cứu độ) hòa quyện với các yếu tố Nho, Đạo và tín ngưỡng dân gian thành một chỉnh thể tôn giáo đặc thù của người Hoa.

---

1 Trần Hồng Liên (2005), *Văn hóa người Hoa ở Nam Bộ: Tín ngưỡng và tôn giáo*, Nxb Khoa học xã hội, Hà Nội.

Tín ngưỡng thờ Thiên Hậu Thánh Mẫu (Bà) có một ý nghĩa đặc biệt trong đời sống người Hoa, gắn với lịch sử di cư bằng đường biển của cộng đồng. Là vị thần được tin là bảo hộ những người đi biển, Thiên Hậu được người Hoa di cư tôn thờ như vị thần đã che chở họ trong hành trình vượt biển đầy hiểm nguy để đến vùng đất mới. Chùa Bà (thờ Thiên Hậu) trở thành một trong những cơ sở tín ngưỡng quan trọng nhất của cộng đồng Hoa, và lễ vía Bà là một trong những lễ hội lớn. Sự tôn thờ Thiên Hậu bên cạnh Quán Thế Âm cho thấy đời sống tín ngưỡng người Hoa là sự kết hợp giữa các yếu tố Phật giáo (Quán Thế Âm) với các tín ngưỡng dân gian mang đậm dấu ấn lịch sử và hoàn cảnh của cộng đồng di cư.

Việc cả người Việt và người Hoa đều đặc biệt tôn kính Bồ tát Quán Thế Âm là một điểm gặp gỡ quan trọng giữa hai truyền thống. Quán Thế Âm - biểu tượng phổ quát của lòng từ bi trong Phật giáo Đại thừa - được cả hai cộng đồng tôn thờ rộng rãi, dù mỗi cộng đồng có những sắc thái riêng trong cách thờ phụng. Sự chia sẻ đối tượng thờ phụng trung tâm này tạo nên một cầu nối tâm linh giữa người Việt và người Hoa, và là một cơ sở cho sự giao lưu, hòa hợp giữa hai cộng đồng. Đây là một ví dụ cụ thể cho thấy Phật giáo, với các biểu tượng và giá trị phổ quát của nó, có thể là yếu tố kết nối các cộng đồng tộc người khác nhau - ngay cả khi mỗi cộng đồng thực hành Phật giáo theo cách riêng của mình.

5.4.4. Phật giáo Hoa và bản sắc cộng đồng

Đối với người Hoa, Phật giáo - hòa quyện trong truyền thống tam giáo và tín ngưỡng dân gian - là một thành tố của bản sắc cộng đồng và một phương tiện duy trì căn tính nơi đất khách. Các ngôi chùa, hội quán với hình ảnh Quán Thế Âm và các vị thần quen thuộc, với ngôn ngữ, kiến trúc và nghi lễ mang đậm phong cách Hoa, là những không gian giúp cộng đồng người Hoa gìn giữ bản sắc văn hóa và sự gắn kết cộng đồng trong quá trình định cư, hội nhập vào xã hội Việt Nam.

Quá trình định cư và hội nhập của người Hoa vào xã hội Việt Nam cũng để lại dấu ấn trong đời sống Phật giáo, qua sự giao thoa

Việt - Hoa. Nhiều ngôi chùa Hoa dần tiếp nhận các yếu tố Việt trong cách thờ phụng và sinh hoạt; ngược lại, một số yếu tố văn hóa - tín ngưỡng Hoa (như tục thờ Quan Công, Thiên Hậu) cũng ảnh hưởng đến đời sống tín ngưỡng của người Việt ở những vùng cộng cư. Sự giao thoa hai chiều này diễn ra một cách tự nhiên, hòa bình, và làm phong phú thêm cho cả hai truyền thống. Nó cũng cho thấy quá trình người Hoa hội nhập vào cộng đồng dân tộc Việt Nam không phải là sự đồng hóa xóa bỏ bản sắc, mà là sự hội nhập trong khi vẫn gìn giữ được những nét văn hóa - tín ngưỡng riêng.

Trở lại với ba dạng thức quan hệ Phật giáo - tộc người, có thể thấy sự phong phú của bức tranh. Ở người Việt, Phật giáo là một thành tố quan trọng trong bản sắc đa nguyên (dạng cấu thành). Ở người Khmer, Phật giáo gần như đồng nhất với căn tính tộc người (dạng đồng nhất). Ở người Hoa, Phật giáo là một thành tố mang đậm dấu ấn cộng đồng, hòa quyện trong phức thể tam giáo (dạng cấu thành, nhưng với sắc thái tổng hợp đặc thù). Ba dạng thức này - cùng với các trường hợp khác (lớp nền Champa, ảnh hưởng ở dân tộc thiểu số) - tạo nên một phổ phong phú các cách thức mà Phật giáo tương tác với bản sắc tộc người. Chính sự phong phú này là nội dung cốt lõi của lớp đa dạng tộc người, và là một biểu hiện của sự giàu có nhiều chiều của văn hóa Phật giáo Việt Nam.

Cần ghi nhận thêm những đóng góp cụ thể của cộng đồng người Hoa vào đời sống Phật giáo ở Việt Nam. Trong lịch sử, một số cao tăng người Hoa đã có vai trò trong việc truyền bá và phát triển Phật giáo ở Việt Nam, đặc biệt trong làn sóng truyền thừa các dòng thiền Lâm Tế, Tào Động thế kỷ XVII. Cộng đồng người Hoa cũng đóng góp vào việc xây dựng nhiều ngôi chùa, và một số ngôi chùa Hoa đã trở thành những trung tâm Phật giáo có ảnh hưởng. Các hình thức nghệ thuật, kiến trúc, nghi lễ Phật giáo mang phong cách Hoa cũng làm phong phú thêm cho bức tranh văn hóa Phật giáo Việt Nam. Những đóng góp này cho thấy người Hoa không chỉ duy trì một hình thái Phật giáo mang bản sắc riêng, mà còn tham gia vào dòng chảy chung của Phật giáo Việt Nam.

5.5. Phật giáo và các cộng đồng tộc người khác

5.5.1. Lớp nền Phật giáo Champa

Bên cạnh các cộng đồng Phật giáo còn sống động ngày nay, bức tranh đa dạng tộc người còn có một lớp nền lịch sử quan trọng: Phật giáo Champa của người Chăm. Trong lịch sử, vương quốc Champa từng là nơi Phật giáo Đại thừa phát triển rực rỡ, mà đỉnh cao là trung tâm Phật giáo Đồng Dương (Indrapura, thuộc tỉnh Quảng Nam trước đây, nay thuộc thành phố Đà Nẵng) được xây dựng vào thế kỷ IX, dưới triều vua Indravarman II - mộtđược xây dựng vào thế kỷ IX, dưới triều vua Indravarman II - một trong những trung tâm Phật giáo lớn của khu vực Đông Nam Á đương thời[1]. Nghệ thuật Phật giáo Champa, với "phong cách Đồng Dương" độc đáo, để lại những di sản điêu khắc và kiến trúc có giá trị cao.

Tuy nhiên, cần lưu ý rằng Phật giáo Champa chủ yếu là một lớp di sản lịch sử, chứ không phải một truyền thống Phật giáo tộc người còn sống động trong cộng đồng Chăm ngày nay. Cộng đồng người Chăm hiện nay chủ yếu theo Bà-la-môn giáo (Chăm Ahiér, có nguồn gốc Ấn Độ giáo) và Hồi giáo (gồm Chăm Bà-ni và Chăm Islam)[2]. Do đó, đóng góp của người Chăm vào văn hóa Phật giáo Việt Nam mang tính lịch sử và di sản: đó là di sản Phật giáo Champa rực rỡ trong quá khứ, và là một lớp nền văn hóa góp phần vào tính đa dạng của bối cảnh văn hóa - tôn giáo Việt Nam, đặc biệt ở miền Trung. Việc ghi nhận lớp nền này là cần thiết để có một cái nhìn đầy đủ và khách quan về chiều lịch sử của tính đa dạng tộc người.

Di sản Phật giáo Champa, dù thuộc về quá khứ, vẫn có giá trị và ý nghĩa quan trọng đối với hiện tại. Về mặt học thuật, nó là đối tượng nghiên cứu quý giá, giúp hiểu về lịch sử Phật giáo trong khu vực và về sự đa dạng của các nền văn hóa từng tồn tại trên lãnh thổ Việt Nam. Về mặt di sản, các di tích và tác phẩm nghệ thuật

---

1 Ngô Văn Doanh (2002), *Văn hóa cổ Chămpa*, Nxb. Văn hóa dân tộc, Hà Nội.

2 Ngô Văn Doanh (2002), *Văn hóa cổ Chămpa*, Nxb. Văn hóa dân tộc, Hà Nội.

Phật giáo Champa (như các hiện vật phong cách Đồng Dương) là những di sản văn hóa cần được bảo tồn và phát huy. Về mặt bản sắc, di sản này là một phần của lịch sử văn hóa đa dạng của Việt Nam, và việc trân trọng nó thể hiện sự tôn trọng đối với các nền văn hóa của các tộc người từng đóng góp vào lịch sử chung. Việc ghi nhận và bảo tồn di sản Phật giáo Champa, vì thế, là một biểu hiện của thái độ trân trọng sự đa dạng và chiều sâu lịch sử của văn hóa Việt Nam.

Phật giáo Champa còn có ý nghĩa trong việc hiểu bức tranh Phật giáo đa dạng từng tồn tại trên lãnh thổ Việt Nam trong lịch sử. Bên cạnh dòng Phật giáo của người Việt phát triển từ phương Bắc, và Phật giáo Nam tông của người Khmer ở phương Nam, Phật giáo Champa ở miền Trung là một dòng Phật giáo Đại thừa mang bản sắc Chăm, chịu ảnh hưởng trực tiếp từ Ấn Độ và các trung tâm Phật giáo khu vực. Sự tồn tại của ba dòng Phật giáo tộc người này - Việt, Khmer, Chăm - trong lịch sử cho thấy lãnh thổ Việt Nam từng là nơi hội tụ của nhiều dòng Phật giáo đến từ những nguồn và theo những con đường khác nhau. Đây là một biểu hiện của chiều sâu lịch sử và tính đa dạng của Phật giáo trên dải đất Việt Nam, và là một phần của bối cảnh mà văn hóa Phật giáo Việt Nam hiện nay được hình thành.

5.5.2. Ảnh hưởng Phật giáo ở vùng dân tộc thiểu số phía Bắc

Ở vùng núi phía Bắc, một số dân tộc thiểu số như Tày, Nùng, Thái cũng chịu ảnh hưởng của Phật giáo ở những mức độ nhất định, thường đan xen với Đạo giáo và các tín ngưỡng bản địa truyền thống[1]. Ảnh hưởng Phật giáo ở các cộng đồng này thường không tồn tại dưới hình thức một Phật giáo có tổ chức chặt chẽ với hệ thống chùa chiền, tăng đoàn như ở người Việt hay người Khmer, mà thấm vào đời sống tín ngưỡng dân gian qua một số yếu tố, biểu tượng và thực hành, hòa quyện với tín ngưỡng bản địa.

---

1 Nguyễn Duy Hinh (1999), *Tư tưởng Phật giáo Việt Nam*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội.

Mức độ và hình thức ảnh hưởng của Phật giáo ở các cộng đồng dân tộc thiểu số rất đa dạng và cần được nghiên cứu cụ thể, thận trọng, tránh cả việc phóng đại lẫn việc bỏ qua. Ở một số nơi, ảnh hưởng Phật giáo khá rõ; ở nhiều nơi khác, nó mờ nhạt hoặc gián tiếp. Điều quan trọng về mặt phương pháp là ghi nhận sự hiện diện của Phật giáo trong bức tranh tín ngưỡng đa dạng của các dân tộc thiểu số một cách khách quan, đồng thời tôn trọng tính độc lập và bản sắc của các tín ngưỡng bản địa. Sự hiện diện ở nhiều mức độ khác nhau này của Phật giáo trong các cộng đồng tộc người cũng là một biểu hiện của tính đa dạng và của sức lan tỏa của văn hóa Phật giáo.

Ảnh hưởng của Phật giáo trong đời sống tín ngưỡng của một số dân tộc thiểu số phía Bắc thường mang tính chất hòa quyện, đan xen với các truyền thống khác. Ở một số cộng đồng, các yếu tố Phật giáo hòa vào một phức thể tín ngưỡng bao gồm cả Đạo giáo, tín ngưỡng thờ cúng tổ tiên, thờ các lực lượng tự nhiên và các thực hành nghi lễ bản địa (như tín ngưỡng Then của người Tày, Nùng). Trong phức thể này, khó tách bạch rạch ròi đâu là yếu tố thuần túy Phật giáo, đâu là yếu tố khác - bởi chúng đã hòa quyện qua thời gian dài. Điều này phản ánh một đặc điểm chung của đời sống tín ngưỡng nhiều dân tộc: tính tổng hợp, dung hợp, và sự gắn bó với các thực hành bản địa truyền thống.

Sự hiện diện của các yếu tố Phật giáo trong đời sống tín ngưỡng của một số dân tộc thiểu số - dù ở mức độ đan xen, gián tiếp - cũng là một biểu hiện của sức lan tỏa của văn hóa Phật giáo. Qua quá trình giao lưu văn hóa lâu dài giữa các tộc người, một số yếu tố, biểu tượng và giá trị Phật giáo đã lan tỏa và hòa vào đời sống tín ngưỡng của các cộng đồng khác nhau. Điều này cho thấy văn hóa Phật giáo, với tính bao dung và khả năng thích ứng của mình, có sức lan tỏa rộng, vượt qua ranh giới của các cộng đồng theo Phật giáo một cách chính thức. Tuy nhiên, cần luôn ghi nhớ rằng sự lan tỏa này diễn ra trong sự tôn trọng và hòa quyện với các tín ngưỡng bản địa, chứ không phải sự thay thế hay áp đặt - phản

ánh đặc điểm khoan dung, hòa hợp của giao lưu văn hóa - tôn giáo ở Việt Nam.

5.5.3. Bức tranh đa dạng và những giới hạn

Từ các phân tích trên, có thể thấy, bức tranh Phật giáo tộc người ở Việt Nam là một phổ liên tục với nhiều mức độ khác nhau: từ những cộng đồng mà Phật giáo là dòng chủ lưu và thành tố quan trọng của bản sắc (người Việt), qua cộng đồng mà Phật giáo gần như đồng nhất với căn tính tộc người (người Khmer), đến cộng đồng mà Phật giáo hòa quyện trong truyền thống tam giáo và tín ngưỡng dân gian (người Hoa), và những cộng đồng mà Phật giáo chỉ hiện diện như một lớp di sản lịch sử (người Chăm) hay một ảnh hưởng đan xen (một số dân tộc thiểu số).

Sự đa dạng về mức độ và hình thức này cần được nhìn nhận một cách khách quan, tránh áp đặt một khuôn mẫu duy nhất. Đồng thời, cần tôn trọng thực tế rằng nhiều cộng đồng dân tộc ở Việt Nam theo các tôn giáo khác hoặc giữ tín ngưỡng bản địa, chứ không theo Phật giáo - và điều đó cũng là một phần của bức tranh tôn giáo - tộc người đa dạng của đất nước. Khi khảo sát lớp đa dạng tộc người của văn hóa Phật giáo, chúng tôi tập trung vào những cộng đồng mà Phật giáo có vai trò đáng kể, đồng thời đặt chúng trong bối cảnh đa tôn giáo, đa tín ngưỡng chung - một thái độ khoa học khách quan cần thiết khi nghiên cứu về tôn giáo và tộc người.

Nhận thức về phổ đa dạng này có ý nghĩa quan trọng. Thứ nhất, nó giúp tránh một cái nhìn đồng nhất, giản đơn về "Phật giáo tộc người", và thay vào đó nhận diện sự phong phú, nhiều mức độ của thực tế. Thứ hai, nó nhắc nhở về sự cần thiết phải tôn trọng bức tranh tôn giáo - tín ngưỡng đa dạng của cộng đồng các dân tộc Việt Nam, trong đó Phật giáo là một trong nhiều truyền thống, và nhiều dân tộc theo các tôn giáo khác hoặc giữ tín ngưỡng bản địa. Thứ ba, nó cho thấy sức lan tỏa và khả năng thích ứng của văn hóa Phật giáo - từ chỗ là trụ cột bản sắc của một tộc người, đến chỗ hòa

vào tín ngưỡng dân gian của tộc người khác. Chính sự đa dạng về mức độ và hình thức này làm cho lớp đa dạng tộc người trở nên phong phú và nhiều tầng.

Phổ đa dạng của Phật giáo tộc người cũng đặt ra những vấn đề thực tiễn về bảo tồn và phát huy. Đối với những cộng đồng mà Phật giáo là trụ cột bản sắc (như người Khmer), việc bảo tồn Phật giáo gắn liền với việc bảo tồn bản sắc văn hóa tộc người. Đối với di sản Phật giáo Champa, đó là vấn đề bảo tồn các di tích, tác phẩm nghệ thuật lịch sử. Đối với Phật giáo người Hoa, đó là việc gìn giữ các hội quán, chùa chiền và các sinh hoạt tín ngưỡng mang bản sắc riêng. Mỗi trường hợp đòi hỏi những cách tiếp cận bảo tồn phù hợp, tôn trọng đặc thù của từng cộng đồng và từng loại di sản. Việc bảo tồn sự đa dạng của Phật giáo tộc người, vì thế, là một phần quan trọng của việc gìn giữ sự phong phú của văn hóa các dân tộc Việt Nam.

Đồng thời, việc nghiên cứu và trình bày về Phật giáo tộc người đòi hỏi một sự nhạy cảm và tôn trọng đặc biệt. Các vấn đề liên quan đến tôn giáo và tộc người là những vấn đề tế nhị, đòi hỏi thái độ khách quan, cân bằng, tránh mọi khuynh hướng quy giản, áp đặt hay thiên kiến. Cần tôn trọng cách mỗi cộng đồng tự nhận thức về bản sắc và tôn giáo của mình; tránh nói thay hoặc áp đặt các khuôn mẫu bên ngoài. Thái độ khoa học kết hợp với sự tôn trọng văn hóa này là điều kiện để nghiên cứu về Phật giáo tộc người đạt được cả giá trị học thuật lẫn ý nghĩa nhân văn - góp phần vào sự hiểu biết, tôn trọng lẫn nhau giữa các cộng đồng, và vào việc phát huy sức mạnh của sự đa dạng văn hóa trong khối đại đoàn kết dân tộc.

5.6. Đối sánh, giao thoa tộc người và sự thống nhất

5.6.1. Đối sánh các truyền thống Phật giáo tộc người

Đặt các truyền thống Phật giáo tộc người cạnh nhau, có thể nhận diện những khác biệt có tính hệ thống. Về tông phái: người Việt và người Hoa theo Bắc tông (Đại thừa), người Khmer theo Nam tông (Theravāda). Về kinh điển và ngôn ngữ: Bắc tông dùng kinh điển Hán và Quốc ngữ, Nam tông Khmer dùng kinh điển Pāli

và tiếng Khmer. Về mức độ gắn bó với bản sắc tộc người: cao nhất ở người Khmer (gần như đồng nhất), là một thành tố quan trọng ở người Việt, và mang đậm dấu ấn cộng đồng ở người Hoa[1]. Về vai trò của ngôi chùa: trung tâm toàn diện của phum sóc ở người Khmer, trung tâm làng xã và tâm linh ở người Việt, gắn với tổ chức bang - hội quán ở người Hoa.

Sự đối sánh này cho thấy mỗi cộng đồng tộc người đã tiếp nhận và phát triển Phật giáo theo một cách riêng, phù hợp với truyền thống văn hóa, ngôn ngữ và nhu cầu của mình, tạo nên những hình thái Phật giáo mang bản sắc tộc người đặc thù. Điều quan trọng cần nhấn mạnh, tương tự như ở lớp vùng miền, là những khác biệt này không nên được xếp hạng cao thấp, mà cần được nhìn nhận như những biểu hiện đa dạng, bình đẳng của cùng một Phật giáo. Chính sự tồn tại đồng thời của các hình thái Phật giáo tộc người khác nhau đã làm cho văn hóa Phật giáo Việt Nam phong phú và nhiều màu sắc hơn.

Có thể mở rộng bảng đối sánh sang phương diện lịch sử và tổ chức. Về lịch sử hiện diện: Phật giáo người Việt có bề dày hai nghìn năm; Phật giáo Nam tông Khmer có lịch sử lâu đời trên vùng đồng bằng sông Cửu Long; Phật giáo người Hoa gắn với các đợt di cư qua nhiều thời kỳ. Về hình thức tổ chức: Phật giáo người Việt tổ chức theo hệ thống sơn môn, tổ đình và các cấp giáo hội; Phật giáo Nam tông Khmer tổ chức quanh hệ thống chùa của các phum, sóc với vai trò trung tâm của chư tăng; Phật giáo người Hoa gắn với hệ thống hội quán theo bang. Về vai trò xã hội: ở mỗi cộng đồng, cơ sở Phật giáo (chùa Việt, chùa Khmer, hội quán Hoa) đều là trung tâm không chỉ tôn giáo mà cả văn hóa - xã hội, dù với những sắc thái và mức độ khác nhau.

Sự đối sánh cho thấy một điểm chung quan trọng bên dưới các khác biệt: ở mọi cộng đồng tộc người, Phật giáo đều không chỉ là

1 Đặng Nghiêm Vạn (2012), *Lý luận về tôn giáo và tình hình tôn giáo ở Việt Nam*, Nxb. Chính trị quốc gia, Hà Nội.

một tôn giáo theo nghĩa hẹp, mà là một thiết chế văn hóa - xã hội gắn bó với đời sống và bản sắc cộng đồng. Dù là ngôi chùa làng của người Việt, ngôi chùa phum sóc của người Khmer, hay hội quán của người Hoa, cơ sở Phật giáo đều đóng vai trò trung tâm trong việc gắn kết cộng đồng, gìn giữ bản sắc và đáp ứng các nhu cầu tâm linh, văn hóa, xã hội. Điểm chung này - vai trò văn hóa - xã hội sâu rộng của Phật giáo ở mọi cộng đồng - là một biểu hiện của một đặc điểm phổ quát của văn hóa Phật giáo Việt Nam, vượt lên trên sự đa dạng của các hình thái tộc người.

Tổng hợp các trục đối sánh - tông phái, kinh điển, ngôn ngữ, vai trò của cơ sở tôn giáo, mức độ gắn bó với bản sắc - có thể thấy mỗi truyền thống Phật giáo tộc người là một "chân dung" độc đáo, kết tinh sự gặp gỡ giữa Phật giáo và một nền văn hóa tộc người cụ thể. Phật giáo người Việt là chân dung của sự dung hợp, đa nguyên và tính dân gian sâu rộng; Phật giáo Nam tông Khmer là chân dung của sự thuần nhất Theravāda và sự đồng nhất với bản sắc tộc người; Phật giáo người Hoa là chân dung của sự hòa quyện tam giáo và gắn bó với tổ chức cộng đồng di cư. Ba chân dung này, cùng với các lớp nền và ảnh hưởng khác, hợp thành bức tranh phong phú của lớp đa dạng tộc người - một bức tranh cho thấy sự giàu có của văn hóa Phật giáo Việt Nam khi được nhìn qua lăng kính các chủ thể văn hóa đa dạng đã tiếp nhận và nuôi dưỡng nó.

5.6.2. Giao thoa và ảnh hưởng qua lại

Các truyền thống Phật giáo tộc người không tồn tại biệt lập, mà có sự giao thoa, ảnh hưởng qua lại, đặc biệt ở vùng Nam Bộ - nơi cộng cư của người Việt, Khmer và Hoa. Sự tiếp xúc giữa người Việt với Phật giáo Nam tông Khmer, chẳng hạn, đã góp phần vào việc hình thành Phật giáo Nam tông Kinh và vào chủ trương dung hợp Nam - Bắc tông của hệ phái Khất sĩ[1]. Sự giao thoa này cho thấy

1 Trần Hồng Liên (1995), *Đạo Phật trong cộng đồng người Việt ở Nam Bộ Việt Nam từ thế kỷ XVII đến 1975*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội; Philip Taylor, *The Khmer Lands of Vietnam: Environment, cosmology and sovereignty* (Singapore: NUS Press, 2014).

ranh giới giữa các truyền thống Phật giáo tộc người, dù rõ nét, vẫn có tính "thẩm thấu", cho phép các yếu tố di chuyển và ảnh hưởng lẫn nhau.

Điều đặc biệt đáng chú ý là sự giao thoa này diễn ra trong tinh thần tôn trọng và hòa hợp, chứ không phải đồng hóa hay xung đột. Các cộng đồng tộc người khác nhau, với các truyền thống Phật giáo khác nhau, cùng tồn tại bên nhau, tôn trọng sự khác biệt của nhau, và ảnh hưởng, làm giàu cho nhau một cách tự nhiên. Kinh nghiệm cộng tồn và giao thoa hòa bình giữa các truyền thống Phật giáo tộc người ở Nam Bộ nói riêng và Việt Nam nói chung là một minh chứng cho khả năng chung sống trong đa dạng - một giá trị quý báu của văn hóa Việt Nam.

Kinh nghiệm cộng tồn hòa bình giữa các truyền thống Phật giáo tộc người ở Việt Nam có nhiều nguyên nhân sâu xa. Trước hết là bản chất khoan dung, phi bạo lực của chính Phật giáo, vốn đề cao từ bi, vô ngã và sự tôn trọng đối với mọi chúng sinh. Thứ đến là truyền thống bao dung, hòa hợp của văn hóa Việt Nam nói chung, vốn quen với sự đa dạng và không có xu hướng độc tôn tôn giáo. Thứ ba là ý thức về một cộng đồng dân tộc chung, gắn kết các tộc người vượt lên trên khác biệt. Và thứ tư là chính sách tôn trọng tự do tín ngưỡng và đa dạng văn hóa. Sự hội tụ của các nguyên nhân này đã tạo nên một môi trường thuận lợi cho sự cộng tồn và giao thoa hòa bình giữa các truyền thống Phật giáo tộc người.

Kinh nghiệm này có giá trị tham chiếu vượt ra ngoài phạm vi Phật giáo và Việt Nam. Trong một thế giới mà sự khác biệt tôn giáo và tộc người thường là nguồn gốc của xung đột, mô hình cộng tồn hòa hợp giữa các truyền thống Phật giáo thuộc các tộc người khác nhau ở Việt Nam - bao gồm cả sự chung sống của hai truyền thống lớn là Đại thừa và Theravāda - là một minh chứng cho khả năng chung sống trong đa dạng. Nó cho thấy rằng sự khác biệt tôn giáo - tộc người không tất yếu dẫn tới xung đột, mà có thể trở thành sự phong phú, nếu có những nền tảng thống nhất phù hợp và một tinh thần khoan dung, tôn trọng lẫn nhau. Đây là một đóng

góp của kinh nghiệm Việt Nam vào việc suy ngẫm về vấn đề chung sống tôn giáo trên thế giới.

Sự giao thoa hòa bình giữa các truyền thống Phật giáo tộc người là một biểu hiện của một đặc điểm rộng lớn hơn của văn hóa Việt Nam: khả năng tiếp biến, dung hợp và cộng tồn trong đa dạng. Suốt chiều dài lịch sử, văn hóa Việt Nam đã nhiều lần tiếp nhận, dung hợp các yếu tố văn hóa từ bên ngoài và từ các tộc người khác nhau, biến chúng thành một phần của mình mà không đánh mất bản sắc, và duy trì sự cộng tồn hòa hợp giữa các thành tố đa dạng. Sự giao thoa giữa các truyền thống Phật giáo tộc người là một trường hợp cụ thể của đặc điểm chung ấy. Nó cho thấy văn hóa Phật giáo Việt Nam, cũng như văn hóa Việt Nam nói chung, có một năng lực đặc biệt trong việc dung chứa và hòa hợp sự đa dạng - biến sự khác biệt thành nguồn của sự phong phú thay vì nguồn của xung đột.

5.6.3. Nền tảng thống nhất bên dưới đa dạng tộc người

Bên dưới sự đa dạng của các truyền thống Phật giáo tộc người là một nền tảng thống nhất vững chắc. Trước hết, dù khác nhau về tông phái, kinh điển và ngôn ngữ, các truyền thống Phật giáo tộc người đều cùng tôn thờ đức Phật Thích-ca, cùng quy y Tam bảo và cùng hướng tới giải thoát - cơ tầng giáo lý chung là bất biến. Thứ hai, các cộng đồng Phật giáo tộc người đều cùng gắn bó với đất nước Việt Nam, cùng là bộ phận của cộng đồng các dân tộc Việt Nam. Thứ ba, các truyền thống đều mang tinh thần dung hợp và thể hiện năng lực bản địa hóa. Và thứ tư, từ năm 1981, Phật giáo của các tộc người - Bắc tông (Việt, Hoa), Nam tông Khmer, cùng các hệ phái - đều cùng thuộc về Giáo hội Phật giáo Việt Nam thống nhất[1].

1 Hiến chương Giáo hội Phật giáo Việt Nam (thông qua ngày 7 tháng 11 năm 1981); trong cơ cấu Giáo hội, Phật giáo Nam tông Khmer được bảo lưu những đặc thù về hệ phái và tộc người. Xem Cổng thông tin Giáo hội Phật giáo Việt Nam, https://vbgh.vn/laws/detail/hien-chuong-giao-hoi-phat-giao-viet-nam-250/.

Trong cơ cấu của Giáo hội, Phật giáo Nam tông Khmer được bảo lưu những đặc thù về hệ phái và tộc người, với những cơ chế phù hợp với đặc điểm của cộng đồng Khmer. Điều này thể hiện nguyên tắc "thống nhất nhưng tôn trọng đặc thù tộc người" - một biểu hiện trong thực tiễn tổ chức của logic mà mô hình lưỡng diện mô tả. Các danh lam, chùa chiền tiêu biểu của mỗi cộng đồng tộc người cũng trở thành những "địa điểm ký ức" và di sản chung, được cả nước trân trọng[1]. Số liệu cụ thể về Phật giáo Nam tông Khmer và các hệ phái sẽ được phân tích ở Chương 10 của công trình[2].

Điều đặc biệt đáng chú ý là cách Giáo hội Phật giáo Việt Nam xử lý mối quan hệ giữa thống nhất và đặc thù tộc người. Trong cơ cấu Giáo hội, Phật giáo Nam tông Khmer được bảo lưu những đặc thù về hệ phái, giới luật, nghi lễ, ngôn ngữ và sinh hoạt gắn với cộng đồng Khmer; có những cơ chế phù hợp với đặc điểm tộc người trong đào tạo và quản lý. Nguyên tắc "thống nhất nhưng tôn trọng và bảo lưu đặc thù tộc người" này là sự thể hiện trong thực tiễn tổ chức của chính logic mà mô hình lưỡng diện mô tả, và là một biểu hiện của chính sách tôn trọng sự đa dạng văn hóa tộc người. Nó bảo đảm rằng sự thống nhất về tổ chức không dẫn tới sự đồng hóa, xóa bỏ bản sắc của các truyền thống Phật giáo tộc người - mà trái lại, tạo khuôn khổ cho chúng cùng tồn tại và phát triển trong sự tôn trọng lẫn nhau.

Bên cạnh bốn cơ tầng, một nền tảng thống nhất sâu xa khác là ý thức về một cộng đồng các dân tộc Việt Nam chung. Dù thuộc các tộc người khác nhau, với các truyền thống văn hóa và tôn giáo khác nhau, các cộng đồng đều là bộ phận của cộng đồng quốc gia - dân tộc Việt Nam, cùng chia sẻ một vận mệnh lịch sử, một không gian đất nước và một tương lai chung. Ý thức về cộng đồng dân tộc thống nhất này - được hun đúc qua lịch sử dựng nước và giữ

1 Về khái niệm "địa điểm ký ức" (lieux de mémoire), xem Pierre Nora, "Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire," *Representations* 26 (1989): 7-24.

2 Số liệu về Phật giáo Nam tông Khmer (số chùa, số sư sãi, phân bố) và các hệ phái được phân tích ở Chương 10; xem https://vbgh.vn.

nước - là một nền tảng tinh thần quan trọng, gắn kết các cộng đồng Phật giáo tộc người vượt lên trên những khác biệt. Phật giáo, với tinh thần từ bi, khoan dung và với truyền thống gắn bó với dân tộc, càng góp phần củng cố ý thức về sự đoàn kết và thống nhất giữa các tộc người.

Sự thống nhất bên dưới đa dạng tộc người, vì thế, không chỉ được bảo đảm bởi các cơ chế tôn giáo và tổ chức, mà còn bởi ý thức dân tộc chung và bởi chính tinh thần của Phật giáo. Đây là một biểu hiện của mối quan hệ mật thiết giữa Phật giáo và khối đại đoàn kết dân tộc: bằng cách góp phần nuôi dưỡng bản sắc của các tộc người, đồng thời đề cao tinh thần khoan dung, hòa hợp và gắn bó với đất nước, Phật giáo vừa làm phong phú sự đa dạng, vừa củng cố sự thống nhất của cộng đồng các dân tộc Việt Nam. Vai trò kép này - nuôi dưỡng đa dạng và củng cố thống nhất - là một đóng góp quan trọng của Phật giáo vào đời sống của một quốc gia đa tộc người.

Điều đáng chú ý nhất về cơ tầng giáo lý là nó thống nhất ngay cả giữa hai truyền thống lớn khác nhau của Phật giáo thế giới: Đại thừa (Bắc tông) và Theravāda (Nam tông). Dù có những khác biệt về kinh điển, về hệ thống thờ phụng, về cách hiểu con đường tu tập, cả hai truyền thống đều cùng tôn thờ đức Phật Thích-ca, cùng dựa trên những chân lý nền tảng của Phật giáo (Tứ diệu đế, Bát chính đạo, lý duyên khởi, nghiệp báo, giải thoát), và cùng hướng tới lý tưởng giải thoát, giác ngộ. Sự thống nhất ở tầng giáo lý cốt lõi này - vượt lên trên sự khác biệt giữa hai đại truyền thống - là nền tảng sâu xa nhất cho sự hòa hợp giữa Phật giáo Bắc tông của người Việt, người Hoa và Phật giáo Nam tông của người Khmer. Nó cho thấy rằng bên dưới mọi khác biệt về tông phái và tộc người, tất cả đều là con của cùng một đức Phật, cùng đi trên con đường mà Ngài đã chỉ dạy.

Lớp đa dạng tộc người có thể được đọc sáng tỏ qua mô hình lưỡng diện. Trên bình diện đa dạng, đó là các truyền thống Phật giáo tộc người khác biệt rõ rệt về tông phái, kinh điển, ngôn ngữ,

hình thức thực hành và mức độ gắn bó với bản sắc - từ Bắc tông của người Việt và người Hoa, đến Nam tông của người Khmer[1]. Trên bình diện thống nhất, đó là cùng một Phật giáo, cùng một cội nguồn giáo lý, cùng thuộc về cộng đồng các dân tộc Việt Nam và một Giáo hội chung. Sự đan dệt của lớp tộc người với lớp tông phái (Việt/Hoa - Bắc tông, Khmer - Nam tông) và lớp vùng miền (Khmer - Nam Bộ, Hoa - đô thị) cho thấy bốn lớp đa dạng luôn giao thoa trong thực tế.

Đặc biệt, lớp tộc người làm nổi bật vai trò của Phật giáo như một nguồn "vốn văn hóa" và một thành tố của bản sắc tộc người - rõ nhất ở trường hợp người Khmer[2]. Điều này cho thấy Phật giáo ở Việt Nam không chỉ là một tôn giáo, mà còn là một nguồn lực văn hóa quan trọng, góp phần bảo tồn bản sắc và cố kết các cộng đồng tộc người. Sự đa dạng tộc người của Phật giáo, vì thế, gắn liền với sự đa dạng và sức sống của văn hóa các dân tộc Việt Nam[3]. Đây là một minh chứng nữa cho luận điểm rằng đa dạng và thống nhất không loại trừ mà làm giàu cho nhau: chính nhờ Phật giáo góp phần nuôi dưỡng bản sắc đa dạng của các tộc người, mà bức tranh văn hóa - tôn giáo Việt Nam trở nên phong phú; và chính nhờ nền tảng thống nhất chung, mà sự đa dạng ấy không dẫn tới phân ly.

Đặt trong tầm nhìn so sánh, mô hình đa dạng tộc người trong thống nhất của Phật giáo Việt Nam có những nét đáng chú ý. Ở nhiều nơi trên thế giới, sự khác biệt tôn giáo gắn với tộc người thường là một trong những nguồn gốc sâu xa và dai dẳng nhất của xung đột. Ở Việt Nam, các truyền thống Phật giáo thuộc các tộc người khác nhau - thậm chí thuộc các truyền thống lớn khác nhau của Phật giáo thế giới (Đại thừa và Theravāda) - lại cùng tồn tại hòa

1 Nguyễn Duy Hinh (1999), *Tư tưởng Phật giáo Việt Nam*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội.

2 Philip Taylor, *The Khmer Lands of Vietnam: Environment, cosmology and sovereignty* (Singapore: NUS Press, 2014).

3 Đặng Nghiêm Vạn (2012), *Lý luận về tôn giáo và tình hình tôn giáo ở Việt Nam*, Nxb. Chính trị quốc gia, Hà Nội.

hợp trong một Giáo hội chung, mỗi truyền thống giữ được bản sắc riêng. Điều này phản ánh một đặc điểm quý báu của văn hóa Việt Nam: khả năng cố kết các cộng đồng tộc người đa dạng thành một cộng đồng dân tộc thống nhất, trên cơ sở tôn trọng sự đa dạng.

Về ý nghĩa lý thuyết, lớp đa dạng tộc người bổ sung cho mô hình lưỡng diện một chiều kích quan trọng: chiều kích chủ thể văn hóa. Nó cho thấy nguyên lý "thống nhất trong đa dạng" vận hành không chỉ theo chiều lịch sử, tông phái và vùng miền, mà cả theo chiều tộc người - tức theo các chủ thể văn hóa khác nhau tiếp nhận và thực hành Phật giáo. Đặc biệt, lớp tộc người làm nổi bật một khía cạnh mà các lớp khác chưa làm rõ: vai trò của Phật giáo như một nguồn "vốn văn hóa" và một trụ cột của bản sắc tộc người. Qua đó, chương cho thấy Phật giáo ở Việt Nam không chỉ là một tôn giáo, mà còn là một nguồn lực văn hóa quan trọng, góp phần bảo tồn bản sắc và cố kết các cộng đồng - một vai trò có ý nghĩa sâu sắc đối với sự đa dạng và phong phú của văn hóa các dân tộc Việt Nam.

Qua ba lớp đã khảo sát (tông phái, vùng miền, tộc người), luận đề "thống nhất trong đa dạng" đã được kiểm chứng và củng cố trên ba chiều kích khác nhau, và đều đứng vững - chuẩn bị cho việc khảo sát lớp đa dạng cuối cùng về các hình thức biểu đạt.

Cuối cùng, việc đọc lớp đa dạng tộc người qua mô hình lưỡng diện cho thấy một điểm có ý nghĩa thực tiễn sâu sắc: sự đa dạng tộc người của văn hóa Phật giáo là một tài sản quý báu cần được trân trọng và phát huy. Mỗi truyền thống Phật giáo tộc người - Bắc tông của người Việt và người Hoa, Nam tông của người Khmer - là một sắc thái độc đáo, một nguồn vốn văn hóa, một biểu hiện của sự phong phú văn hóa dân tộc. Việc bảo tồn và phát huy sự đa dạng này, đồng thời củng cố những nền tảng thống nhất chung và tinh thần hòa hợp, là một định hướng quan trọng - vừa để gìn giữ sự phong phú của văn hóa các dân tộc, vừa để phát huy vai trò của Phật giáo trong việc cố kết cộng đồng và xây dựng khối đại đoàn kết dân tộc.

Như vậy, lớp đa dạng tộc người, được đọc qua mô hình lưỡng diện, một lần nữa xác nhận luận đề trung tâm của công trình: trong văn hóa Phật giáo Việt Nam, đa dạng và thống nhất không đối lập mà nương tựa, làm giàu cho nhau. Sự đa dạng của các truyền thống Phật giáo tộc người làm cho văn hóa Phật giáo Việt Nam phong phú và nhiều màu sắc; còn nền tảng thống nhất - giáo lý, gắn bó với dân tộc, dung hợp, tổ chức, cùng ý thức cộng đồng chung - bảo đảm rằng sự đa dạng ấy không dẫn tới phân ly. Chính sự kết hợp giữa đa dạng tộc người và thống nhất dân tộc này là một trong những biểu hiện sâu sắc nhất của tinh thần "thống nhất trong đa dạng" - tinh thần vốn là bản chất không chỉ của văn hóa Phật giáo, mà của cả cộng đồng các dân tộc Việt Nam.

Việc lớp tộc người đan dệt chặt chẽ với lớp biểu đạt cũng đáng được nhấn mạnh, như một sự chuẩn bị cho chương tiếp theo. Mỗi truyền thống Phật giáo tộc người biểu đạt mình qua những hình thức đặc thù: kiến trúc chùa (chùa Việt, chùa Khmer với mái nhiều tầng và tượng Naga, hội quán Hoa với mái cong ngói ống), nghệ thuật (điêu khắc, hội họa, âm nhạc, múa), nghi lễ và lễ hội (lễ hội chùa Việt, Chôl Chnăm Thmây của người Khmer, lễ vía Bà của người Hoa). Chính ở tầng biểu đạt mà sự đa dạng tộc người trở nên hữu hình, sinh động và rực rỡ nhất. Do đó, lớp tộc người và lớp biểu đạt gắn bó đặc biệt mật thiết: sự đa dạng về chủ thể tộc người tất yếu dẫn tới sự đa dạng về hình thức biểu đạt. Chương tiếp theo, khảo sát lớp đa dạng biểu đạt, sẽ tiếp tục làm rõ chiều kích này, nơi tất cả các lớp đa dạng - tông phái, vùng miền, tộc người - cùng hội tụ và biểu hiện ra bên ngoài thành những hình thức văn hóa cụ thể, cảm nhận được.

* *

*

Chương này đã khảo sát lớp đa dạng thứ ba của văn hóa Phật giáo Việt Nam: sự đa dạng theo tộc người. Qua việc phân tích Phật giáo trong các cộng đồng người Việt, người Khmer, người Hoa,

cùng lớp nền Champa và ảnh hưởng ở một số dân tộc thiểu số, bức tranh hiện ra là một sự phong phú về mặt chủ thể: mỗi cộng đồng tộc người, với truyền thống văn hóa riêng, đã tiếp nhận và phát triển Phật giáo theo một cách riêng, tạo nên những hình thái Phật giáo mang bản sắc tộc người đặc thù.

Nổi bật trong bức tranh ấy là sự đa dạng của các dạng thức quan hệ giữa Phật giáo và bản sắc tộc người: Phật giáo là một thành tố quan trọng trong bản sắc đa nguyên của người Việt; gần như đồng nhất với căn tính của người Khmer; và mang đậm dấu ấn cộng đồng, hòa quyện trong truyền thống tam giáo của người Hoa. Đặc biệt, chương đã làm rõ vai trò của Phật giáo như một nguồn "vốn văn hóa" và một trụ cột cho việc bảo tồn bản sắc tộc người - rõ nét nhất ở trường hợp Phật giáo Nam tông Khmer, nơi ngôi chùa là trung tâm toàn diện của đời sống cộng đồng và là kho lưu giữ, trao truyền văn hóa Khmer.

Tuy nhiên, luận điểm xuyên suốt chương là: sự đa dạng tộc người ấy, dù sâu sắc, không dẫn tới phân ly hay xung đột. Các truyền thống Phật giáo tộc người cùng tồn tại hòa hợp, giao thoa và làm giàu cho nhau, trong khuôn khổ một nền Phật giáo dân tộc và một Giáo hội chung. Bên dưới mọi khác biệt về tông phái, kinh điển, ngôn ngữ và bản sắc là bốn cơ tầng thống nhất bền vững - giáo lý, nhập thế, dung hợp, và tổ chức - cùng ý thức về một cộng đồng các dân tộc Việt Nam thống nhất. Sự đa dạng tộc người, vì thế, là sự phong phú của các sắc thái trong một chỉnh thể, chứ không phải sự phân mảnh thành những thực thể tách rời.

Có thể khái quát một số nhận định mang tính tổng hợp từ chương này:

Thứ nhất, sự đa dạng tộc người của văn hóa Phật giáo Việt Nam là một thực tế phong phú và nhiều tầng: nó không chỉ là sự khác biệt về hình thái Phật giáo giữa các tộc người (Bắc tông của người Việt và người Hoa, Nam tông của người Khmer), mà còn là sự đa dạng về mức độ và dạng thức quan hệ giữa Phật giáo và bản sắc tộc người - từ đồng nhất, cấu thành, thấm nhuần, đến di sản

lịch sử. Bức tranh này cho thấy cùng một Phật giáo, khi được các chủ thể văn hóa khác nhau tiếp nhận, đã tạo nên vô số sắc thái, mỗi sắc thái mang dấu ấn của một truyền thống tộc người.

Thứ hai, chương đã làm nổi bật một khía cạnh quan trọng: vai trò của Phật giáo như một nguồn "vốn văn hóa" và một trụ cột của bản sắc tộc người, đặc biệt đối với các cộng đồng thiểu số. Trường hợp Phật giáo Nam tông Khmer - nơi ngôi chùa là trung tâm toàn diện của đời sống cộng đồng, là kho lưu giữ và cơ chế trao truyền chữ viết, tri thức, văn hóa - là minh chứng điển hình. Điều này cho thấy Phật giáo ở Việt Nam có một ý nghĩa vượt ra ngoài phạm vi tôn giáo thuần túy: nó là một nguồn lực văn hóa góp phần bảo tồn bản sắc và cố kết các cộng đồng tộc người, và do đó góp phần vào sự đa dạng, phong phú của văn hóa các dân tộc Việt Nam.

Thứ ba, và quan trọng nhất, sự đa dạng tộc người ấy - dù sâu sắc - luôn vận hành trong khuôn khổ của một sự thống nhất. Các truyền thống Phật giáo tộc người cùng tồn tại hòa hợp, giao thoa và làm giàu cho nhau, được cố kết bởi bốn cơ tầng thống nhất và bởi ý thức về một cộng đồng các dân tộc Việt Nam. Đặc biệt, cách Giáo hội Phật giáo Việt Nam bảo lưu đặc thù của Phật giáo Nam tông Khmer trong khuôn khổ thống nhất thể hiện nguyên tắc "thống nhất nhưng tôn trọng đặc thù tộc người" - một biểu hiện của chính sách tôn trọng đa dạng văn hóa. Kinh nghiệm cộng tồn hòa bình giữa các truyền thống Phật giáo tộc người ở Việt Nam là một giá trị đáng trân trọng, có ý nghĩa như một mô hình về khả năng chung sống trong đa dạng tôn giáo và tộc người.

Về mặt phương pháp, chương này minh họa cho việc kết hợp mô hình lưỡng diện với khung "vốn văn hóa" để phân tích lớp đa dạng tộc người. Cách tiếp cận này cho phép vừa nắm bắt cấu trúc của tính đa dạng (các hình thái Phật giáo tộc người và sự thống nhất bên dưới), vừa làm rõ chức năng của Phật giáo đối với các cộng đồng (như nguồn vốn văn hóa và trụ cột bản sắc). Chương cũng nhấn mạnh một yêu cầu phương pháp - đạo đức quan trọng khi nghiên cứu về tôn giáo và tộc người: thái độ khách quan, cân bằng và tôn trọng đối với mọi cộng đồng và mọi truyền thống,

tránh mọi khuynh hướng quy giản, áp đặt hay thiên kiến. Đây là những nguyên tắc cần thiết để nghiên cứu đạt được cả giá trị khoa học lẫn ý nghĩa nhân văn.

Sau cùng, việc nghiên cứu lớp đa dạng tộc người của văn hóa Phật giáo có ý nghĩa vượt ra ngoài phạm vi học thuật thuần túy. Nó góp phần vào sự hiểu biết và tôn trọng lẫn nhau giữa các cộng đồng tộc người; vào việc bảo tồn và phát huy sự đa dạng, phong phú của văn hóa các dân tộc; và vào việc phát huy vai trò của Phật giáo như một nguồn lực cho sự cố kết cộng đồng và khối đại đoàn kết dân tộc. Trong một quốc gia đa tộc người như Việt Nam, việc trân trọng sự đa dạng văn hóa - tôn giáo, đồng thời củng cố những nền tảng thống nhất chung, là một định hướng có ý nghĩa sâu sắc. Văn hóa Phật giáo, với khả năng vừa nuôi dưỡng bản sắc đa dạng của các tộc người, vừa đề cao tinh thần hòa hợp và gắn bó với đất nước, có thể đóng góp tích cực vào định hướng ấy.

Có thể nhìn lại mối quan hệ giữa chương này với tiến trình chung của công trình. Đến đây, ba lớp đa dạng đã được khảo sát: lớp tông phái (Chương 3) cho thấy sự đa dạng theo chiều giáo lý - truyền thừa; lớp vùng miền (Chương 4) cho thấy sự đa dạng theo chiều không gian; và lớp tộc người (Chương 5) cho thấy sự đa dạng theo chiều chủ thể văn hóa. Ba chiều kích khác nhau, nhưng cùng một mô thức nhất quán: sự phong phú của các biểu hiện luôn được nối kết bởi những cơ tầng thống nhất bền vững. Sự nhất quán của mô thức này qua ba chiều kích là một bằng chứng mạnh mẽ cho tính phổ quát của luận đề "thống nhất trong đa dạng" trong văn hóa Phật giáo Việt Nam, và cho tính hữu hiệu của mô hình lưỡng diện như một công cụ nắm bắt bản chất của đối tượng.

Đồng thời, lớp tộc người đã bổ sung cho luận đề một chiều kích đặc biệt sâu sắc: nó cho thấy Phật giáo không chỉ là một tôn giáo với các hình thái đa dạng, mà còn là một nguồn lực văn hóa gắn bó mật thiết với bản sắc và sự tồn tại của các cộng đồng tộc người. Qua đó, chương làm nổi bật một khía cạnh mà các lớp trước chưa làm rõ: mối quan hệ giữa Phật giáo và sự đa dạng văn hóa

của cộng đồng các dân tộc Việt Nam. Chính khía cạnh này cho thấy ý nghĩa xã hội và nhân văn sâu sắc của văn hóa Phật giáo Việt Nam - không chỉ là một di sản tôn giáo, mà là một nguồn lực cho sự phong phú văn hóa và sự cố kết của cộng đồng các dân tộc.

Lớp đa dạng tộc người, như vậy, là một biểu hiện trọn vẹn khác của mô hình lưỡng diện, bổ sung cho các lớp đa dạng tông phái (Chương 3) và vùng miền (Chương 4). Ba lớp này đan dệt chặt chẽ với nhau, cho thấy tính chỉnh thể của đối tượng. Chương tiếp theo sẽ phân tích lớp đa dạng thứ tư - sự đa dạng về các hình thức biểu đạt (kiến trúc, nghệ thuật, nghi lễ, lễ hội) - vốn là nơi mà cả ba lớp đa dạng đã khảo sát (tông phái, vùng miền, tộc người) cùng hội tụ và biểu hiện ra bên ngoài, để hoàn thiện bức tranh về tính đa dạng trong thống nhất của văn hóa Phật giáo Việt Nam.

Chương 6
ĐA DẠNG BIỂU ĐẠT

Sau ba chương khảo sát các lớp đa dạng tông phái (Chương 3), vùng miền (Chương 4) và tộc người (Chương 5), Chương 6 đi vào lớp đa dạng thứ tư và cuối cùng trong mô hình lưỡng diện: sự đa dạng về các hình thức biểu đạt. Đây là lớp đa dạng đặc biệt, bởi nó là nơi ba lớp đa dạng trước hội tụ và biểu hiện ra bên ngoài thành những hình thức văn hóa cụ thể, hữu hình: kiến trúc, nghệ thuật tạo hình, nghi lễ, âm nhạc, lễ hội, văn học, ngôn ngữ và nhiều hình thức khác. Nếu ba lớp trước phần nhiều thuộc về cấu trúc bên trong (giáo lý, không gian, chủ thể), thì lớp biểu đạt thuộc về diện mạo bên ngoài - bình diện mà qua đó văn hóa Phật giáo trở nên khả giác, có thể nhìn thấy, nghe thấy và cảm nhận được.

Sự đa dạng biểu đạt của văn hóa Phật giáo Việt Nam là hết sức phong phú. Cùng một nội dung Phật giáo - cùng những giáo lý, những biểu tượng, những giá trị - lại được biểu đạt qua vô số hình thức khác nhau: những ngôi chùa với muôn vàn phong cách kiến trúc; những pho tượng, bức tranh với đủ mọi phong cách nghệ thuật; những nghi lễ, điệu nhạc, lễ hội đa dạng; những áng văn thơ, những câu ca dao tục ngữ thấm đẫm tinh thần Phật giáo. Tính đa dạng của các hình thức biểu đạt này làm cho văn hóa Phật giáo Việt Nam trở thành một kho tàng di sản vô cùng phong phú, và là bình diện mà ở đó sự đa dạng của Phật giáo Việt Nam hiện ra một cách trực quan, sinh động nhất.

Luận điểm chủ đạo của chương là: sự đa dạng của các hình thức biểu đạt, dù phong phú đến đâu, vẫn cùng biểu đạt một nội dung, một tinh thần Phật giáo thống nhất. Muôn vàn hình thức khác nhau - kiến trúc, tượng pháp, nghi lễ, lễ hội, văn thơ - đều

cùng hướng tới việc thể hiện những giáo lý, biểu tượng và giá trị cốt lõi của Phật giáo. Do đó, lớp biểu đạt cũng vận hành theo mô thức "thống nhất trong đa dạng": đa dạng về hình thức, thống nhất về nội dung và ý nghĩa. Chương sẽ lần lượt khảo sát: cơ sở của tính đa dạng biểu đạt (6.1); kiến trúc và không gian thờ tự (6.2); nghệ thuật tạo hình (6.3); nghi lễ, âm nhạc và lễ hội (6.4); văn học, ngôn ngữ và ẩm thực (6.5); và cuối cùng là sự hội tụ của bốn lớp cùng nền tảng thống nhất (6.6).

Nghiên cứu lớp biểu đạt có một ý nghĩa đặc biệt trong tổng thể công trình. Nếu ba lớp trước đòi hỏi sự phân tích trừu tượng về cấu trúc, thì lớp biểu đạt cho phép tiếp cận văn hóa Phật giáo qua những hình thức cụ thể, cảm nhận được - những ngôi chùa, pho tượng, lễ hội mà bất kỳ ai cũng có thể quan sát, trải nghiệm. Đây là lớp gần gũi nhất với đời sống thực tế của văn hóa Phật giáo, và cũng là lớp mà qua đó di sản văn hóa Phật giáo hiện diện hữu hình trong không gian văn hóa dân tộc. Việc khảo sát lớp biểu đạt, vì thế, vừa hoàn thiện bức tranh lý thuyết về tính đa dạng, vừa kết nối lý thuyết với thực tiễn phong phú của di sản văn hóa Phật giáo - một di sản đang hiện diện và có sức sống trong đời sống đương đại.

6.1. Cơ sở của tính đa dạng biểu đạt

6.1.1. "Biểu đạt" như bình diện hữu hình của văn hóa Phật giáo

Khái niệm "biểu đạt" ở đây chỉ toàn bộ các hình thức bên ngoài mà qua đó nội dung tôn giáo - tinh thần của Phật giáo được thể hiện, truyền tải và cảm nhận. Đó là các hình thức vật thể (kiến trúc, tượng pháp, tranh, đồ thờ) và phi vật thể (nghi lễ, âm nhạc, lễ hội, văn học, ngôn ngữ). Nghệ thuật và văn hóa Phật giáo Việt Nam, qua hàng nghìn năm, đã sản sinh một kho tàng biểu đạt đồ sộ và phong phú, kết tinh tài năng sáng tạo của bao thế hệ và trở thành một bộ phận rực rỡ của di sản văn hóa dân tộc[1].

1 Chu Quang Trứ (2001), *Sáng giá chùa xưa: Mỹ thuật Phật giáo*, Nxb. Mỹ thuật, Hà Nội; Trần Lâm Biền (1996), *Chùa Việt*, Nxb. Văn hóa Thông tin, Hà Nội.

Bình diện biểu đạt có một ý nghĩa đặc biệt trong đời sống tôn giáo. Đối với đại đa số tín đồ và quần chúng, chính qua các hình thức biểu đạt - ngôi chùa, pho tượng, nghi lễ, lễ hội - mà họ tiếp xúc, cảm nhận và thực hành Phật giáo, chứ không phải qua việc nghiên cứu giáo lý trừu tượng. Các hình thức biểu đạt, vì thế, là cầu nối giữa nội dung tôn giáo cao siêu và đời sống tâm linh của quần chúng; là phương tiện để giáo lý, giá trị Phật giáo đi vào lòng người và đời sống. Đây là lý do khiến lớp biểu đạt có vai trò quan trọng đặc biệt trong việc Phật giáo bám rễ, lan tỏa và trở thành một phần của văn hóa dân tộc.

Cần phân biệt "biểu đạt" với "nội dung" mà nó chuyển tải, đồng thời thấy mối quan hệ mật thiết giữa hai phương diện này. Nội dung là những giáo lý, biểu tượng, giá trị Phật giáo; biểu đạt là những hình thức bên ngoài thể hiện nội dung ấy. Cùng một nội dung có thể được biểu đạt qua nhiều hình thức khác nhau; và ngược lại, mỗi hình thức biểu đạt đều nhằm chuyển tải một nội dung nhất định. Chính mối quan hệ "một nội dung - nhiều hình thức" này là cơ sở của mô thức "thống nhất trong đa dạng" trên bình diện biểu đạt: sự thống nhất nằm ở nội dung, sự đa dạng nằm ở hình thức. Việc phân biệt và đồng thời nắm bắt mối quan hệ giữa nội dung và hình thức là chìa khóa để hiểu lớp biểu đạt.

Sự phong phú đặc biệt của kho tàng biểu đạt Phật giáo Việt Nam có nguồn gốc từ nhiều yếu tố. Trước hết là bề dày lịch sử hai nghìn năm, cho phép tích lũy nhiều lớp di sản qua các thời đại. Thứ đến là tính dung hợp của Phật giáo Việt Nam, khiến các hình thức biểu đạt hấp thu và kết hợp nhiều nguồn (Phật giáo, tín ngưỡng bản địa, mỹ thuật dân gian). Thứ ba là sự đa dạng của các chủ thể (tông phái, vùng miền, tộc người), mỗi chủ thể tạo ra những hình thức biểu đạt riêng. Và thứ tư là sức sáng tạo của các nghệ nhân, tăng sĩ và quần chúng qua các thế hệ. Sự cộng hưởng của các yếu tố này đã tạo nên một kho tàng biểu đạt Phật giáo phong phú bậc nhất trong di sản văn hóa dân tộc.

Các hình thức biểu đạt của văn hóa Phật giáo có thể được phân thành hai nhóm lớn: biểu đạt vật thể và biểu đạt phi vật thể. Biểu đạt vật thể bao gồm những hình thức có hình hài vật chất, tồn tại lâu bền: kiến trúc (chùa, tháp), nghệ thuật tạo hình (tượng, tranh, đồ thờ), thư tịch. Biểu đạt phi vật thể bao gồm những hình thức không có hình hài vật chất cố định, tồn tại qua sự thực hành và tái diễn: nghi lễ, âm nhạc, lễ hội, các thực hành ngôn ngữ và lối sống. Hai nhóm này bổ sung cho nhau: di sản vật thể lưu giữ và trao truyền qua thời gian một cách bền vững, còn di sản phi vật thể mang lại sức sống, sự vận động và khả năng tái tạo. Sự phong phú của cả hai nhóm biểu đạt này làm nên tính toàn diện của di sản văn hóa Phật giáo.

Lớp biểu đạt còn là nơi thể hiện rõ nét nhất cơ chế bản địa hóa - một hằng số của văn hóa Phật giáo Việt Nam. Chính ở bình diện biểu đạt mà Phật giáo, khi du nhập vào Việt Nam, đã được Việt hóa và mang bản sắc dân tộc: các quy thức tạo hình được chuyển hóa theo thẩm mỹ Việt, kiến trúc chùa hòa quyện với cảnh quan và kỹ thuật xây dựng bản địa, nghi lễ và lễ hội kết hợp với các phong tục dân gian, văn học Phật giáo được viết bằng ngôn ngữ và thể loại dân tộc. Có thể nói, sự bản địa hóa của Phật giáo diễn ra rõ rệt và trọn vẹn nhất trên bình diện biểu đạt. Vì vậy, nghiên cứu lớp biểu đạt cũng là nghiên cứu cách thức Phật giáo đã trở thành một tôn giáo mang bản sắc Việt Nam - cách một tôn giáo ngoại nhập đã hóa thân thành một bộ phận của văn hóa dân tộc.

6.1.2. Nơi hội tụ của ba lớp đa dạng

Đặc điểm nổi bật nhất của lớp biểu đạt là nó chính là nơi hội tụ và biểu hiện của ba lớp đa dạng đã khảo sát. Sự đa dạng tông phái biểu hiện ra qua các hình thức biểu đạt khác nhau: chùa Bắc tông khác chùa Nam tông, nghi lễ Thiền khác nghi lễ Tịnh độ, tịnh xá Khất sĩ có kiến trúc riêng. Sự đa dạng vùng miền biểu hiện qua các phong cách kiến trúc, nghệ thuật, lễ hội mang sắc thái vùng: chùa Bắc Bộ khác chùa Huế, khác chùa Nam Bộ. Và sự đa dạng tộc người biểu hiện qua các hình thức biểu đạt mang bản sắc tộc

người: kiến trúc và lễ hội Khmer, hội quán và nghi lễ Hoa, chùa và lễ hội của người Việt.

Như vậy, lớp biểu đạt không phải là một lớp đa dạng "song song" với ba lớp kia, mà là bình diện mà ở đó cả ba lớp cùng hiện ra thành hình thức cụ thể. Một hình thức biểu đạt cụ thể - chẳng hạn một ngôi chùa - đồng thời mang dấu ấn của tông phái (Bắc tông hay Nam tông), của vùng miền (Bắc, Trung hay Nam), và của tộc người (Việt, Khmer hay Hoa). Chính vì vậy, khảo sát lớp biểu đạt cũng là dịp để thấy ba lớp đa dạng trước cùng hội tụ và tương tác như thế nào trong thực tế - một điều làm cho lớp biểu đạt có vị trí tổng hợp đặc biệt trong mô hình lưỡng diện.

Có thể minh họa sự hội tụ này qua một số ví dụ cụ thể. Một ngôi chùa Khmer ở Trà Vinh (nay thuộc tỉnh Vĩnh Long) biểu đạt đồng thời: hệ phái Nam tông (tông phái), vùng Nam Bộ (vùng miền), tộc người Khmer (tộc người), qua hình thức kiến trúc mái nhiều tầng với tượng Naga (biểu đạt). Một pho tượng Quán Thế Âm ở một ngôi chùa Bắc Bộ biểu đạt: Bắc tông Đại thừa (tông phái), phong cách Bắc Bộ (vùng miền), tộc người Việt (tộc người), qua hình thức điêu khắc (biểu đạt). Một lễ hội Ok Om Bok biểu đạt: Nam tông (tông phái), Nam Bộ (vùng miền), Khmer (tộc người), qua hình thức lễ hội (biểu đạt). Trong mỗi trường hợp, bốn lớp đa dạng cùng hiện diện và hội tụ trong một hình thức biểu đạt cụ thể.

Sự hội tụ này có một hệ quả phương pháp quan trọng: lớp biểu đạt là nơi lý tưởng để quan sát sự tương tác và đan dệt giữa các lớp đa dạng. Trong khi các chương trước phân tích tách riêng từng lớp (tông phái, vùng miền, tộc người) để làm rõ từng chiều kích, thì chương này, qua việc khảo sát các hình thức biểu đạt cụ thể, cho thấy các lớp ấy trong thực tế luôn hiện diện đồng thời và hòa quyện. Điều này giúp khôi phục cái nhìn chỉnh thể về đối tượng, sau khi đã phân tích nó thành các lớp. Lớp biểu đạt, vì thế, không chỉ là lớp đa dạng thứ tư, mà còn là nơi tổng hợp, nơi bốn lớp cùng hội tụ và cái nhìn chỉnh thể được khôi phục.

Vị trí "nơi hội tụ" của lớp biểu đạt cũng lý giải vì sao chương này được đặt ở cuối phần khảo sát về tính đa dạng. Sau khi ba lớp trước đã phân tích các chiều kích cấu trúc của tính đa dạng, chương về lớp biểu đạt vừa bổ sung chiều kích thứ tư, vừa tổng hợp cả ba chiều kích trước qua việc khảo sát các hình thức biểu đạt cụ thể. Trình tự này - từ các lớp cấu trúc đến lớp biểu đạt - phản ánh một logic phân tích: đi từ bản chất bên trong đến hiện tượng bên ngoài, từ các chiều kích trừu tượng đến sự tổng hợp cụ thể. Kết thúc phần khảo sát bằng lớp biểu đạt, công trình vừa hoàn thiện bức tranh về tính đa dạng, vừa đưa người đọc trở lại với thực tại sinh động, khả giác của di sản văn hóa Phật giáo - nơi mọi phân tích lý thuyết được kiểm chứng và trở nên cụ thể.

6.1.3. Khung phân tích: biểu tượng và địa điểm ký ức

Để phân tích lớp biểu đạt, có thể vận dụng một số khung lý thuyết. Trước hết là cách nhìn các hình thức biểu đạt như những hệ thống biểu tượng: mỗi ngôi chùa, pho tượng, nghi lễ đều mang những ý nghĩa biểu tượng, chuyển tải những nội dung giáo lý và giá trị tinh thần qua ngôn ngữ hình thức. Thứ đến là khái niệm "địa điểm ký ức" (lieux de mémoire): các danh lam, kiệt tác nghệ thuật, lễ hội Phật giáo là những nơi kết tinh và lưu giữ ký ức tập thể của cộng đồng, nơi quá khứ được bảo tồn và trao truyền[1]. Các khung này giúp thấy rằng các hình thức biểu đạt không chỉ có giá trị thẩm mỹ, mà còn là những phương tiện chuyển tải ý nghĩa và lưu giữ ký ức.

Với các khung phân tích ấy, việc khảo sát lớp biểu đạt sẽ chú ý đồng thời tới ba phương diện: phương diện hình thức (sự đa dạng của các hình thức nghệ thuật, kiến trúc, nghi lễ…); phương diện ý nghĩa (nội dung giáo lý, giá trị mà các hình thức ấy chuyển tải); và phương diện ký ức (vai trò của các hình thức biểu đạt trong việc lưu giữ, trao truyền ký ức và bản sắc của cộng đồng). Cách tiếp cận

1 Về khái niệm "địa điểm ký ức" (lieux de mémoire), xem Pierre Nora, "Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire," *Representations* 26 (1989): 7-24.

ba phương diện này giúp nắm bắt lớp biểu đạt một cách toàn diện, vừa thấy sự phong phú của hình thức, vừa thấy sự thống nhất của nội dung và ý nghĩa bên dưới.

Cách nhìn các hình thức biểu đạt như hệ thống biểu tượng đặc biệt hữu ích. Trong Phật giáo, mỗi yếu tố của hình thức biểu đạt đều mang ý nghĩa biểu tượng: hoa sen tượng trưng cho sự thanh tịnh và giác ngộ; các ấn quyết của tượng Phật thể hiện các trạng thái và hạnh nguyện; bố cục không gian chùa thể hiện một vũ trụ quan; màu sắc, con số, hình khối đều có ý nghĩa. Đọc các hình thức biểu đạt như những văn bản biểu tượng, ta có thể giải mã những nội dung giáo lý và tư tưởng mà chúng chuyển tải. Pho tượng Quán Thế Âm nghìn mắt nghìn tay chùa Bút Tháp, chẳng hạn, là cả một hệ thống biểu tượng phức tạp, thể hiện vũ trụ quan, nhân sinh quan và triết lý từ bi - trí tuệ của Phật giáo qua ngôn ngữ tạo hình.

Khái niệm "địa điểm ký ức" bổ sung một chiều kích quan trọng khác. Các danh lam, kiệt tác, lễ hội Phật giáo không chỉ có giá trị thẩm mỹ và ý nghĩa biểu tượng ở hiện tại, mà còn là những nơi kết tinh và lưu giữ ký ức của cộng đồng qua thời gian. Yên Tử lưu giữ ký ức về Trúc Lâm và các vua Trần; chùa Bút Tháp lưu giữ ký ức về nghệ thuật thời Lê; các lễ hội lưu giữ ký ức về truyền thống và bản sắc cộng đồng. Qua các địa điểm ký ức này, quá khứ được bảo tồn, trao truyền và tái tạo trong hiện tại. Chiều kích ký ức này cho thấy các hình thức biểu đạt Phật giáo không chỉ là những đối tượng tĩnh, mà là những phương tiện sống động kết nối các thế hệ, gìn giữ bản sắc và tính liên tục của cộng đồng qua thời gian.

Việc nghiên cứu lớp biểu đạt đòi hỏi một cách tiếp cận liên ngành, do sự đa dạng của các lĩnh vực biểu đạt. Nghiên cứu kiến trúc Phật giáo cần đến kiến thức về lịch sử kiến trúc và mỹ thuật; nghiên cứu tượng pháp, hội họa cần đến mỹ thuật học và biểu tượng học; nghiên cứu nghi lễ, lễ hội cần đến nhân học và văn hóa học; nghiên cứu văn học Phật giáo cần đến văn học sử và Hán Nôm học. Cách tiếp cận liên ngành này, kết hợp với khung lý thuyết

chung (mô hình lưỡng diện, biểu tượng học, khái niệm địa điểm ký ức), cho phép nắm bắt lớp biểu đạt trong toàn bộ sự phong phú và phức tạp của nó. Đây cũng là một đặc điểm khiến việc nghiên cứu văn hóa Phật giáo trở thành một lĩnh vực giàu tính liên ngành, đòi hỏi sự phối hợp của nhiều chuyên ngành khoa học xã hội và nhân văn.

6.2. Kiến trúc và không gian thờ tự

6.2.1. Ngôi chùa Việt: bố cục và phong cách

Kiến trúc là một trong những hình thức biểu đạt tiêu biểu và bề thế nhất của văn hóa Phật giáo, mà trung tâm là ngôi chùa. Chùa Việt truyền thống có những bố cục mặt bằng quy chuẩn, phổ biến là các kiểu "nội công ngoại quốc", "chữ Đinh", "chữ Công", gồm các thành phần như tam quan, sân, tiền đường, thiêu hương, thượng điện (chính điện), nhà tổ, nhà mẫu, hành lang, gác chuông, gác trống[1]. Bố cục này không chỉ đáp ứng công năng thờ tự và tu hành, mà còn mang ý nghĩa biểu tượng, thể hiện một vũ trụ quan và một trật tự tâm linh: hành trình từ ngoài vào trong, từ tam quan đến chính điện, là hành trình từ cõi tục đến cõi thiêng.

Phong cách kiến trúc chùa Việt thể hiện một quan niệm thẩm mỹ đặc trưng: sự hài hòa với thiên nhiên và cảnh quan, sự khiêm nhường về quy mô, và vẻ đẹp trầm mặc, thanh tịnh[2]. Chùa Việt thường không phô trương chiều cao hay sự đồ sộ, mà ẩn mình trong cảnh quan làng quê hoặc núi non, với mái cong, cột gỗ, và một khuôn viên tĩnh lặng. Vật liệu xây dựng chủ yếu là gỗ, gạch, ngói - những chất liệu gần gũi với đời sống của cư dân nông nghiệp. Nghệ thuật chạm khắc gỗ trên các cấu kiện kiến trúc (vì kèo, cửa võng, hoành phi, câu đối) đạt trình độ tinh xảo, biến ngôi chùa thành một tác phẩm nghệ thuật tổng hợp. Phong cách này phản ánh sự dung hợp giữa tinh thần Phật giáo và thẩm mỹ dân tộc, tạo nên bản sắc riêng của kiến trúc chùa Việt.

---

1 Hà Văn Tấn, Nguyễn Văn Kự và Phạm Ngọc Long (1993), *Chùa Việt Nam*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội.

2 Trần Lâm Biền (1996), *Chùa Việt*, Nxb. Văn hóa Thông tin, Hà Nội.

Bố cục không gian chùa Việt thể hiện một triết lý và một vũ trụ quan sâu sắc. Trục chính của ngôi chùa, từ tam quan qua sân, tiền đường đến thượng điện, tạo thành một hành trình không gian mang ý nghĩa tâm linh: người hành hương đi từ cõi tục (bên ngoài) qua các lớp không gian chuyển tiếp để tiến vào cõi thiêng (thượng điện, nơi thờ Phật). Tam quan - với ba lối đi tượng trưng cho ba cửa giải thoát (không, vô tướng, vô nguyện) - đánh dấu ranh giới giữa hai cõi. Cách tổ chức không gian này biến ngôi chùa thành một mô hình thu nhỏ của con đường tu tập, một biểu đạt không gian của giáo lý Phật giáo. Đây là một ví dụ cho thấy kiến trúc không chỉ có công năng và giá trị thẩm mỹ, mà còn là một hình thức biểu đạt mang ý nghĩa biểu tượng và giáo lý sâu sắc.

Hệ thống tượng thờ được bài trí trong không gian chùa Việt cũng tuân theo một trật tự mang ý nghĩa. Trên các bệ thờ ở thượng điện, các lớp tượng được sắp xếp theo một trật tự từ cao xuống thấp, từ trong ra ngoài, thể hiện một hệ thống thứ bậc và một vũ trụ quan Phật giáo: từ Tam thế Phật (quá khứ, hiện tại, vị lai) ở vị trí cao nhất, đến Di Đà tam tôn, Thích Ca, các vị Bồ tát, La Hán, Hộ pháp. Cách bài trí này biến không gian thờ tự thành một "bản đồ" ba chiều của thế giới quan Phật giáo. Sự kết hợp giữa bố cục kiến trúc và hệ thống bài trí tượng thờ tạo nên một tổng thể không gian - biểu tượng hoàn chỉnh, trong đó mọi yếu tố đều mang ý nghĩa và cùng chuyển tải nội dung giáo lý.

Ngay trong kiến trúc chùa của người Việt, sự đa dạng vùng miền cũng thể hiện rõ. Chùa Bắc Bộ thường có bố cục quy chuẩn, chặt chẽ, với mái cong, ẩn mình trong cảnh quan làng quê, mang vẻ cổ kính, trầm mặc. Chùa Huế và miền Trung mang phong cách thanh nhã, tinh tế, gắn với cảnh quan vườn chùa và ảnh hưởng của văn hóa cung đình. Chùa Nam Bộ thường có kiến trúc thoáng đãng, cởi mở hơn, ít câu nệ vào các khuôn mẫu quy chuẩn nghiêm ngặt, và tiếp nhận nhiều yếu tố mới. Những khác biệt vùng miền này, tuy nằm trong cùng truyền thống kiến trúc chùa Việt, vẫn tạo nên những sắc thái riêng, phản ánh đặc điểm văn hóa và thẩm mỹ

của mỗi vùng. Đây là một biểu hiện của sự đan dệt giữa lớp biểu đạt và lớp vùng miền ngay trong kiến trúc của một tộc người.

Về phương diện chức năng, không gian chùa Việt được tổ chức để phục vụ đồng thời nhiều hoạt động: thờ tự và hành lễ (khu vực chính điện, các ban thờ), tu học và sinh hoạt của tăng ni (nhà tăng, nhà tổ), tiếp đón và sinh hoạt của tín đồ, cộng đồng (sân chùa, nhà khách, các không gian phụ trợ). Cách tổ chức không gian đa chức năng này phản ánh vai trò nhiều mặt của ngôi chùa trong đời sống: vừa là nơi thờ Phật và tu hành, vừa là trung tâm sinh hoạt văn hóa - tâm linh của cộng đồng, đặc biệt ở cấp độ làng xã. Không gian chùa, vì thế, không chỉ là một hình thức biểu đạt kiến trúc, mà còn là một không gian xã hội - văn hóa, nơi diễn ra nhiều hoạt động của đời sống cộng đồng. Đây là một đặc điểm làm cho ngôi chùa gắn bó mật thiết với đời sống và trở thành một thiết chế trung tâm của văn hóa làng xã Việt Nam.

Kỹ thuật và vật liệu xây dựng cũng là một phương diện thể hiện bản sắc của kiến trúc chùa Việt. Kết cấu khung gỗ với hệ thống cột, xà, kẻ, bẩy liên kết bằng mộng - kỹ thuật xây dựng truyền thống của người Việt - được vận dụng tài tình trong kiến trúc chùa, tạo nên những không gian vừa vững chắc vừa uyển chuyển. Nghệ thuật làm mái với các đường cong, các đầu đao, và hệ thống ngói mũi hài tạo nên vẻ đẹp đặc trưng. Việc sử dụng các vật liệu địa phương (gỗ, gạch, ngói, đá) và các kỹ thuật thủ công truyền thống làm cho ngôi chùa hòa hợp với môi trường và mang đậm bản sắc bản địa. Chính sự vận dụng kỹ thuật và vật liệu truyền thống này đã Việt hóa kiến trúc Phật giáo, biến ngôi chùa từ một loại hình kiến trúc tôn giáo ngoại nhập thành một công trình mang đậm bản sắc kiến trúc dân tộc.

6.2.2. Kiến trúc chùa Khmer và hội quán Hoa

Bên cạnh chùa Việt, kiến trúc Phật giáo của các tộc người khác tạo nên sự đa dạng phong phú. Chùa Khmer Nam tông có phong cách kiến trúc hoàn toàn khác biệt: chính điện với mái nhiều tầng vươn cao, các đầu mái cong vút, trang trí hoa văn rực rỡ, hình

tượng thần rắn Naga uốn lượn, hình chằn (yak), và các mô típ kết hợp yếu tố Phật giáo với ảnh hưởng văn hóa bản địa và Bà-la-môn giáo[1]. Với màu sắc rực rỡ, đường nét cầu kỳ và quy mô bề thế, chùa Khmer là một điểm nhấn nổi bật trong cảnh quan Nam Bộ, và là biểu đạt kiến trúc mang đậm bản sắc tộc người Khmer.

Kiến trúc hội quán, chùa của người Hoa lại mang một phong cách khác: mái cong với các đầu đao trang trí, ngói ống, hệ thống cột kèo gỗ chạm khắc tinh xảo, màu sắc rực rỡ (đặc biệt là đỏ và vàng), hoành phi câu đối chữ Hán, cùng các phù điêu, tượng trang trí phong phú[2]. Các công trình này thể hiện rõ bản sắc văn hóa Hoa và sự giao thoa Việt - Hoa. Như vậy, chỉ riêng trong lĩnh vực kiến trúc chùa chiền, đã có ba phong cách lớn khác biệt - chùa Việt, chùa Khmer, hội quán Hoa - tương ứng với ba truyền thống tộc người, tạo nên sự đa dạng phong phú của kiến trúc Phật giáo Việt Nam. Đây là một biểu hiện trực quan, sinh động của lớp đa dạng tộc người khi biểu đạt qua hình thức kiến trúc.

Kiến trúc chùa Khmer thể hiện một vũ trụ quan và một thẩm mỹ đặc thù, kết tinh sự gặp gỡ giữa Phật giáo Theravāda với văn hóa bản địa và ảnh hưởng Ấn Độ. Ngôi chính điện với mái nhiều tầng vươn cao tượng trưng cho núi Meru - trung tâm vũ trụ theo vũ trụ quan Phật giáo - Ấn Độ giáo. Hình tượng thần rắn Naga, xuất hiện trên các đầu đao, lan can, cầu thang, gắn với truyền thuyết Naga che chở đức Phật và tượng trưng cho nước, sự phồn thịnh. Hình chằn (yak) là những vị thần bảo vệ. Các bích họa trên tường kể lại cuộc đời và các tiền thân của đức Phật. Toàn bộ hệ thống hình tượng và trang trí này biến ngôi chùa Khmer thành một biểu đạt phong phú của vũ trụ quan và giáo lý Phật giáo Theravāda, mang đậm bản sắc thẩm mỹ Khmer.

---

1 Xem Nguyễn Mạnh Cường (2008), *Phật giáo Khmer Nam Bộ (những vấn đề nhìn lại)*, Nxb. Tôn giáo, Hà Nội; và Philip Taylor, *The Khmer Lands of Vietnam: Environment, cosmology and sovereignty* (Singapore: NUS Press, 2014).

2 Xem Trần Hồng Liên (2005), *Văn hóa người Hoa ở Nam Bộ: Tín ngưỡng và tôn giáo*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội.

Kiến trúc hội quán, chùa Hoa lại thể hiện vũ trụ quan và thẩm mỹ của văn hóa Hoa, cùng tâm thức của cộng đồng di cư. Bố cục các công trình thường tuân theo nguyên tắc phong thủy và tính đối xứng đặc trưng của kiến trúc Hoa; các mô típ trang trí (rồng, phượng, lân, các tích truyện Trung Hoa) mang đậm bản sắc Hoa; màu đỏ và vàng chủ đạo tượng trưng cho sự may mắn, thịnh vượng. Hệ thống hoành phi, câu đối chữ Hán chuyển tải các giá trị và lời cầu chúc. Sự hiện diện của các yếu tố Phật giáo (tượng Phật, Quán Thế Âm) trong tổng thể mang đậm màu sắc tam giáo và tín ngưỡng dân gian phản ánh đặc điểm hòa quyện của đời sống tôn giáo người Hoa. Ba phong cách kiến trúc - Việt, Khmer, Hoa - như vậy, mỗi phong cách là một biểu đạt của một vũ trụ quan và một bản sắc tộc người riêng, cùng làm nên sự đa dạng phong phú của kiến trúc Phật giáo Việt Nam.

Sự đa dạng của các phong cách kiến trúc Phật giáo tộc người không chỉ làm phong phú cảnh quan văn hóa, mà còn là một nguồn di sản kiến trúc - nghệ thuật quý giá của quốc gia. Nhiều ngôi chùa Khmer, hội quán và chùa Hoa đã được công nhận là di tích lịch sử - văn hóa, trở thành những điểm đến văn hóa, du lịch và những niềm tự hào chung. Các công trình này ghi dấu sự đóng góp của các cộng đồng tộc người vào di sản kiến trúc chung, và là những chứng tích cho sự đa dạng, phong phú của văn hóa các dân tộc Việt Nam. Việc bảo tồn và phát huy sự đa dạng của kiến trúc Phật giáo tộc người, vì thế, là một phần của việc gìn giữ sự phong phú của di sản kiến trúc và văn hóa dân tộc - một nhiệm vụ đòi hỏi sự tôn trọng đối với bản sắc riêng của từng phong cách, từng truyền thống.

Không gian hội quán của người Hoa có một đặc điểm đáng chú ý về mặt chức năng: sự tích hợp nhiều chức năng trong một tổ hợp kiến trúc. Một hội quán điển hình thường bao gồm không gian thờ tự (thờ Phật, Bồ tát và các vị thần), không gian hội họp và sinh hoạt cộng đồng, và trong lịch sử có thể gắn với các thiết chế như trường học, cơ sở tương trợ. Bố cục kiến trúc phản ánh sự tích

hợp này, với các khu vực chức năng khác nhau được tổ chức trong một tổng thể hài hòa theo nguyên tắc kiến trúc truyền thống Hoa. Đặc điểm "đa chức năng" này của hội quán phản ánh vai trò trung tâm của nó trong đời sống cộng đồng người Hoa - vừa là nơi thờ tự, vừa là trung tâm cố kết và duy trì bản sắc cộng đồng nơi đất khách. Về phương diện biểu đạt, hội quán do đó là một hình thức kiến trúc mang đậm dấu ấn của hoàn cảnh và nhu cầu đặc thù của cộng đồng di cư.

Kiến trúc chùa Khmer, với vẻ đẹp độc đáo và giá trị văn hóa cao, ngày nay còn là một nguồn tài nguyên quan trọng cho du lịch văn hóa ở vùng Tây Nam Bộ. Nhiều ngôi chùa Khmer cổ kính, với kiến trúc rực rỡ và không gian đặc sắc, đã trở thành những điểm đến thu hút du khách, góp phần giới thiệu và quảng bá văn hóa Khmer. Điều này vừa mang lại giá trị kinh tế, vừa nâng cao nhận thức và sự trân trọng đối với di sản văn hóa Khmer. Tuy nhiên, nó cũng đặt ra yêu cầu về việc bảo tồn kiến trúc chùa Khmer đúng với bản sắc và giá trị nguyên gốc, cũng như giữ gìn sự cân bằng giữa phát triển du lịch với việc bảo vệ không gian thiêng và đời sống tôn giáo của cộng đồng. Đây là một khía cạnh của mối quan hệ giữa bảo tồn di sản và phát triển mà công tác quản lý di sản cần quan tâm.

6.2.3. Tháp và các loại hình kiến trúc khác

Ngoài ngôi chùa, kiến trúc Phật giáo còn bao gồm nhiều loại hình khác, mà tiêu biểu là tháp. Tháp Phật giáo ở Việt Nam có nhiều loại: tháp thờ Phật, tháp đựng xá lợi, tháp mộ (bảo tháp) của các vị sư, với nhiều phong cách và niên đại khác nhau[1]. Nhiều ngọn tháp đã trở thành biểu tượng, như tháp Báo Thiên thời Lý, tháp Bình Sơn (Vĩnh Phúc, nay thuộc tỉnh Phú Thọ), tháp Phổ Minh (Nam Định, nay thuộc tỉnh Ninh Bình), tháp Báo Nghiêm (chùa Bút Tháp). Tháp vừa là công trình kiến trúc - nghệ thuật, vừa

1 Xem Hà Văn Tấn và cộng sự (1993), *Chùa Việt Nam*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội; Trần Lâm Biền (1996), *Chùa Việt*, Nxb. Văn hóa - Thông tin, Hà Nội.

mang ý nghĩa biểu tượng sâu sắc, thể hiện khát vọng vươn tới cõi thiêng và là nơi lưu giữ ký ức về các bậc cao tăng.

Bên cạnh chùa và tháp, không gian thờ tự Phật giáo còn bao gồm các thành phần như tam quan, gác chuông, nhà bia, vườn tháp, ao sen, và toàn bộ cảnh quan xung quanh. Tất cả hợp thành một tổng thể kiến trúc - cảnh quan mang ý nghĩa tâm linh và thẩm mỹ. Sự phong phú của các loại hình kiến trúc và không gian thờ tự này - từ chùa, tháp đến các công trình phụ trợ, với vô số phong cách theo tông phái, vùng miền và tộc người - tạo nên một bức tranh kiến trúc Phật giáo Việt Nam hết sức đa dạng, và là một trong những bộ phận giá trị nhất của di sản kiến trúc dân tộc.

Tháp Phật giáo có một lịch sử và ý nghĩa biểu tượng sâu xa. Có nguồn gốc từ stupa của Ấn Độ - công trình đựng xá lợi Phật - tháp đã được tiếp nhận và phát triển ở Việt Nam thành nhiều loại hình với những ý nghĩa khác nhau. Tháp thờ Phật là nơi tôn trí tượng Phật; tháp xá lợi lưu giữ xá lợi Phật hoặc các bậc cao tăng; bảo tháp (tháp mộ) là nơi an táng và tưởng niệm các vị sư. Về mặt biểu tượng, tháp với hình dáng vươn cao thể hiện khát vọng hướng thượng, sự kết nối giữa cõi trần và cõi thiêng, và là biểu tượng của Phật pháp trường tồn. Nhiều ngọn tháp cổ đã trở thành biểu tượng của các thời đại và các danh lam, là những địa điểm ký ức quan trọng của văn hóa Phật giáo.

Vườn tháp - tập hợp các bảo tháp của các vị sư qua nhiều thế hệ tại một tổ đình - là một loại hình không gian đặc biệt, vừa mang ý nghĩa tâm linh, vừa lưu giữ ký ức về truyền thừa của một dòng phái, một ngôi chùa. Đứng trong một vườn tháp cổ, người ta cảm nhận được chiều sâu lịch sử và sự tiếp nối của các thế hệ tăng sĩ. Cùng với chùa và tháp, các thành phần khác của không gian thờ tự - nhà bia lưu giữ các văn bia ghi chép lịch sử, ao sen, cây cổ thụ, cảnh quan - đều góp phần vào tổng thể kiến trúc - cảnh quan mang ý nghĩa tâm linh và thẩm mỹ. Toàn bộ sự phong phú của các loại hình kiến trúc và không gian này làm cho di sản kiến trúc Phật giáo trở thành một trong những bộ phận giá trị và đa dạng nhất của di sản văn hóa dân tộc.

Kiến trúc Phật giáo cũng thể hiện sự đa dạng theo chiều lịch sử, qua sự tiến hóa của phong cách qua các thời đại. Kiến trúc chùa thời Lý - Trần mang những đặc điểm riêng, thường có quy mô lớn và gắn với vị thế cao của Phật giáo; kiến trúc chùa các thời Lê, Nguyễn có những phong cách khác; kiến trúc chùa hiện đại lại tiếp nhận nhiều yếu tố và vật liệu mới. Nhiều ngôi chùa cổ mang dấu ấn của nhiều thời kỳ, do được trùng tu, mở rộng qua các thời đại, trở thành những "bảo tàng kiến trúc" lưu giữ nhiều lớp lịch sử. Sự tiến hóa và tích tụ nhiều lớp phong cách này làm cho di sản kiến trúc Phật giáo thêm phong phú, đồng thời phản ánh chiều lịch sử của sự đa dạng biểu đạt - bên cạnh các chiều tông phái, vùng miền và tộc người.

6.2.4. Kiến trúc như biểu đạt của bốn lớp đa dạng

Kiến trúc Phật giáo là một ví dụ điển hình cho thấy lớp biểu đạt là nơi hội tụ của các lớp đa dạng. Một ngôi chùa cụ thể đồng thời biểu đạt cả bốn chiều: nó thuộc một tông phái (chùa Bắc tông với hệ thống tượng Đại thừa phong phú, hay chùa Nam tông chỉ thờ Phật Thích-ca); mang sắc thái một vùng miền (phong cách Bắc Bộ, Huế hay Nam Bộ); thể hiện bản sắc một tộc người (chùa Việt, chùa Khmer, hội quán Hoa); và là một hình thức biểu đạt cụ thể (kiến trúc). Đứng trước một ngôi chùa, người ta có thể đọc được cả bốn lớp đa dạng cùng lúc.

Tuy nhiên, bên dưới sự đa dạng của các phong cách kiến trúc là một sự thống nhất về chức năng và ý nghĩa. Dù khác nhau về phong cách, mọi ngôi chùa - Việt, Khmer hay Hoa - đều là nơi thờ Phật, nơi tu hành và sinh hoạt tôn giáo, nơi cộng đồng gắn kết; đều hướng tới việc tạo ra một không gian thiêng, một môi trường cho đời sống tâm linh. Sự thống nhất về chức năng và ý nghĩa bên dưới sự đa dạng về phong cách này là một biểu hiện của mô thức "thống nhất trong đa dạng" trong lĩnh vực kiến trúc. Kiến trúc Phật giáo Việt Nam, vì thế, vừa phong phú về hình thức, vừa thống nhất về bản chất - một minh chứng sinh động cho luận đề của công trình.

Kiến trúc Phật giáo, với tư cách một hình thức biểu đạt vật thể bền vững, có vai trò đặc biệt trong việc lưu giữ và trao truyền di sản qua thời gian. Một ngôi chùa cổ là một "bảo tàng sống", lưu giữ nhiều lớp lịch sử: kiến trúc của nhiều thời kỳ trùng tu, hệ thống tượng cổ, bia ký, hoành phi, câu đối, các đồ thờ qua các thời đại. Qua ngôi chùa, ký ức và bản sắc của cộng đồng được bảo tồn và trao truyền một cách vật chất, hữu hình. Chính vì vậy, việc bảo tồn di sản kiến trúc Phật giáo có ý nghĩa quan trọng không chỉ về mặt kiến trúc - nghệ thuật, mà cả về mặt lưu giữ ký ức lịch sử và bản sắc văn hóa - một nhiệm vụ mà công trình sẽ bàn sâu hơn ở phần về bảo tồn di sản.

Sự đa dạng của kiến trúc Phật giáo cũng đặt ra những vấn đề về bảo tồn phù hợp với đặc thù của từng phong cách. Kiến trúc chùa Việt, chùa Khmer, hội quán Hoa mỗi loại đòi hỏi những phương pháp bảo tồn tôn trọng bản sắc riêng; kiến trúc của mỗi vùng miền, mỗi thời kỳ có những đặc điểm cần được gìn giữ đúng cách. Việc bảo tồn sự đa dạng của kiến trúc Phật giáo, đồng thời nhận thức được sự thống nhất về chức năng và ý nghĩa bên dưới, là một định hướng quan trọng cho công tác bảo tồn di sản. Qua đó, kiến trúc Phật giáo - vừa đa dạng về phong cách, vừa thống nhất về bản chất - tiếp tục là một minh chứng sinh động và bền vững cho luận đề "thống nhất trong đa dạng" của công trình.

Không gian chùa còn là nơi tích hợp nhiều hình thức biểu đạt khác nhau thành một tổng thể. Trong không gian một ngôi chùa, kiến trúc hòa quyện với nghệ thuật tạo hình (hệ thống tượng, tranh, đồ thờ), với nghệ thuật trang trí (chạm khắc, hoành phi, câu đối), và là nơi diễn ra các nghi lễ, lễ hội, các sinh hoạt âm nhạc, diễn xướng. Ngôi chùa, vì thế, không chỉ là một công trình kiến trúc, mà là một không gian văn hóa - nghệ thuật tổng hợp, nơi hầu như tất cả các hình thức biểu đạt của văn hóa Phật giáo cùng hiện diện và tương tác. Đây là lý do khiến ngôi chùa được xem là hình thức biểu đạt trung tâm và tổng hợp nhất của văn hóa Phật giáo - nơi hội tụ không chỉ bốn lớp đa dạng mà cả các loại hình biểu đạt khác nhau.

Ở tầm khái quát, ngôi chùa đã trở thành một biểu tượng văn hóa của dân tộc Việt Nam, vượt ra ngoài ý nghĩa tôn giáo thuần túy. Hình ảnh ngôi chùa với mái cong, cây đa, bến nước đã đi vào tâm thức, thơ ca và nghệ thuật như một biểu tượng của quê hương, của cội nguồn văn hóa và của sự bình yên trong tâm hồn người Việt. Nhiều danh lam đã trở thành biểu tượng của các vùng đất, các địa phương, thậm chí của cả quốc gia. Sự kiện Quần thể di tích và danh thắng Yên Tử - Vĩnh Nghiêm - Côn Sơn, Kiếp Bạc được UNESCO ghi danh là Di sản văn hóa thế giới (tháng 7/2025)chú cho thấy tầm vóc và giá trị toàn cầu của di sản kiến trúc - cảnh quan Phật giáo Việt Nam. Điều này khẳng định rằng kiến trúc Phật giáo không chỉ là một hình thức biểu đạt tôn giáo, mà đã trở thành một bộ phận cốt lõi của bản sắc và di sản văn hóa dân tộc, được cả cộng đồng và thế giới trân trọng.

6.3. Nghệ thuật tạo hình: tượng, tranh, trang trí

6.3.1. Điêu khắc tượng Phật

Nghệ thuật tạo hình - đặc biệt là điêu khắc tượng Phật - là một trong những hình thức biểu đạt rực rỡ nhất của văn hóa Phật giáo Việt Nam. Qua các thời đại, người Việt đã sáng tạo một kho tàng tượng Phật phong phú: từ tượng Tam thế, Di Đà tam tôn, Thích Ca, Di Lặc, đến các vị Bồ tát (đặc biệt là Quán Thế Âm), các vị La Hán, Hộ pháp, Kim Cương, Đức Ông, Thánh Tăng[1]. Nghệ thuật tạc tượng, với các chất liệu gỗ, đá, đồng, đất, và kỹ thuật sơn son thếp vàng, đã đạt tới trình độ cao, kết tinh tài năng của nhiều thế hệ nghệ nhân. Hệ thống tượng thờ trong chùa không chỉ là đối tượng thờ phụng, mà còn là một "bản đồ" thị giác của vũ trụ quan và giáo lý Phật giáo, đồng thời là những tác phẩm nghệ thuật có giá trị thẩm mỹ cao.

Điều đáng chú ý là nghệ thuật điêu khắc tượng Phật ở Việt Nam vừa tuân theo những quy thức tạo tượng của Phật giáo (về tư

1 Xem Chu Quang Trứ (2001), *Tượng cổ Việt Nam với truyền thống điêu khắc dân tộc*, Nxb. Mỹ thuật, Hà Nội.

thế, ấn quyết, các đặc điểm của Phật, Bồ tát), vừa thể hiện sự sáng tạo và bản sắc dân tộc. Các nghệ nhân Việt đã Việt hóa các mẫu thức tạo tượng, đưa vào đó những nét thẩm mỹ, những đường nét, biểu cảm mang tâm hồn Việt. Chính sự kết hợp giữa quy thức Phật giáo và sáng tạo dân tộc này đã tạo nên bản sắc riêng của nghệ thuật điêu khắc Phật giáo Việt Nam, phân biệt với nghệ thuật Phật giáo của các nước khác, dù cùng chung nguồn cội.

Hệ thống tượng thờ trong chùa Việt phản ánh một quá trình phát triển và dung hợp lâu dài. Từ những pho tượng đơn giản buổi đầu, hệ thống tượng thờ đã phát triển thành một tổ hợp phong phú, phản ánh sự phát triển của giáo lý (đặc biệt là sự phổ biến của Tịnh Độ với Di Đà tam tôn, và tín ngưỡng Quán Thế Âm) cũng như tính dung hợp của Phật giáo Việt (với sự hiện diện của các tượng Mẫu, các vị thánh, các nhân vật lịch sử trong nhiều ngôi chùa). Mỗi pho tượng vừa là một đối tượng thờ phụng, vừa là một tác phẩm nghệ thuật, vừa là một biểu tượng chuyển tải nội dung giáo lý. Toàn bộ hệ thống tượng thờ, vì thế, là một hình thức biểu đạt tổng hợp, kết tinh cả chiều sâu giáo lý, tính dung hợp văn hóa lẫn tài năng nghệ thuật.

Nghệ thuật điêu khắc tượng Phật Việt Nam trải qua nhiều thời kỳ với những phong cách khác nhau, mỗi thời kỳ mang một dấu ấn thẩm mỹ riêng. Điêu khắc thời Lý nổi tiếng với vẻ đẹp thanh thoát, tinh tế, hài hòa; điêu khắc thời Trần mạnh mẽ, khỏe khoắn; điêu khắc thời Lê, đặc biệt thế kỷ XVII, phong phú, sinh động và đạt nhiều đỉnh cao; điêu khắc các thời kỳ sau tiếp tục phát triển với những sắc thái riêng. Sự nối tiếp và biến đổi của các phong cách điêu khắc qua các thời đại tạo nên một dòng chảy nghệ thuật liên tục và phong phú, phản ánh sự phát triển của cả nghệ thuật lẫn tâm thức tôn giáo của dân tộc. Đây là chiều lịch sử của sự đa dạng trong nghệ thuật tạo hình Phật giáo.

Sự đa dạng của nghệ thuật điêu khắc tượng Phật còn thể hiện qua chất liệu và kỹ thuật. Tượng Phật Việt Nam được tạo tác từ nhiều chất liệu: gỗ (phổ biến nhất, đặc biệt là gỗ mít, thường được

sơn son thếp vàng), đá (như tượng A Di Đà chùa Phật Tích), đồng (như nhiều pho tượng đúc), đất nung, và các chất liệu khác. Mỗi chất liệu đòi hỏi kỹ thuật riêng và tạo nên những hiệu quả thẩm mỹ khác nhau. Kỹ thuật sơn son thếp vàng - phủ sơn ta và dát vàng lên tượng gỗ - là một kỹ thuật truyền thống đặc sắc, vừa bảo vệ tượng, vừa tạo nên vẻ trang nghiêm, rực rỡ. Sự phong phú của chất liệu và kỹ thuật này là một khía cạnh của sự đa dạng biểu đạt trong nghệ thuật điêu khắc, đồng thời cho thấy trình độ và sự tinh xảo của nghề tạc tượng truyền thống.

Trong hệ thống tượng thờ, hình tượng Bồ tát Quán Thế Âm có một vị trí đặc biệt và được thể hiện phong phú nhất. Là biểu tượng của lòng từ bi, Quán Thế Âm được tạc dưới nhiều dạng thức: Quán Âm nghìn mắt nghìn tay (thể hiện khả năng cứu độ vô biên), Quán Âm tọa sơn, Quán Âm Nam Hải, Quán Âm Thị Kính, Quán Âm tống tử… Mỗi dạng thức mang một ý nghĩa và gắn với những tín niệm riêng. Sự phong phú của các dạng thức tượng Quán Thế Âm phản ánh vị trí trung tâm của tín ngưỡng Quán Âm trong đời sống Phật giáo Việt Nam, và là một ví dụ tiêu biểu cho sự đa dạng biểu đạt: cùng một đức Quán Thế Âm, nhưng được thể hiện qua vô số dạng thức và phong cách nghệ thuật khác nhau. Đây cũng là hình ảnh sẽ được trở lại như một biểu tượng cô đọng cho mô thức thống nhất trong đa dạng ở cuối chương.

Nghệ thuật tạo hình Phật giáo là một ngôn ngữ biểu tượng phong phú, có khả năng chuyển tải những nội dung giáo lý trừu tượng qua hình khối, đường nét và màu sắc. Tư thế của tượng Phật (ngồi thiền, đứng, nằm), các ấn quyết của bàn tay (ấn thiền định, ấn thuyết pháp, ấn vô úy), các pháp khí và biểu tượng đi kèm - tất cả đều mang ý nghĩa xác định, thể hiện các trạng thái, hạnh nguyện và giáo lý. Người hiểu ngôn ngữ biểu tượng này có thể "đọc" một pho tượng như đọc một văn bản giáo lý. Chính khả năng chuyển tải nội dung tư tưởng qua hình thức nghệ thuật này làm cho nghệ thuật tạo hình Phật giáo không chỉ có giá trị thẩm mỹ, mà còn là

một phương tiện giáo hóa và truyền bá giáo lý - đặc biệt hiệu quả đối với quần chúng, những người tiếp cận Phật giáo qua hình ảnh trực quan hơn là qua kinh sách.

Việc tạo tác tượng Phật, trong quan niệm Phật giáo, không chỉ là hoạt động nghệ thuật, mà còn là một việc làm mang ý nghĩa tôn giáo và công đức. Các kinh điển Đại thừa đề cập đến công đức của việc tạo dựng, tô vẽ hình tượng Phật, Bồ tát; việc tạc tượng thường được thực hiện với tâm thành kính, qua các nghi thức trang nghiêm (như lễ khai quang, điểm nhãn để "thổi hồn" vào tượng). Người nghệ nhân tạc tượng vừa là một nghệ sĩ, vừa là một người thực hành tín ngưỡng. Chính chiều kích tôn giáo này phân biệt nghệ thuật tạo hình Phật giáo với nghệ thuật tạo hình thuần túy thế tục: pho tượng không chỉ là một tác phẩm để chiêm ngưỡng, mà là một đối tượng thờ phụng linh thiêng, một hiện thân của cái thiêng. Sự thống nhất giữa giá trị nghệ thuật và ý nghĩa tôn giáo này là một đặc điểm cốt lõi của nghệ thuật tạo hình Phật giáo.

6.3.2. Những kiệt tác tiêu biểu

Kho tàng điêu khắc Phật giáo Việt Nam có nhiều kiệt tác, mà tiêu biểu bậc nhất là pho tượng Phật A Di Đà chùa Phật Tích (Bắc Ninh). Tạc bằng đá vào thời Lý (thế kỷ XI), đây là một trong những pho tượng Phật cổ nhất và đẹp nhất của điêu khắc Phật giáo Việt Nam, thể hiện vẻ đẹp thanh thoát, trầm mặc và tinh tế đặc trưng của mỹ thuật thời Lý[1]. Pho tượng, cùng với các di vật điêu khắc khác của chùa Phật Tích, là biểu tượng cho đỉnh cao của nghệ thuật Phật giáo thời Lý - thời hoàng kim của Phật giáo Việt Nam, và đã được công nhận là Bảo vật quốc gia.

Một kiệt tác tiêu biểu khác, thuộc thời kỳ sau, là pho tượng Quán Thế Âm nghìn mắt nghìn tay chùa Bút Tháp (Bắc Ninh). Do

1 Tượng Phật A Di Đà chùa Phật Tích (Bắc Ninh) bằng đá, có niên đại thời Lý (thế kỷ XI), là một trong những pho tượng Phật cổ và tiêu biểu nhất của điêu khắc Phật giáo Việt Nam, đã được công nhận là Bảo vật quốc gia. Xem Chu Quang Trứ (2001), *Tượng cổ Việt Nam với truyền thống điêu khắc dân tộc*, Nxb. Mỹ thuật, Hà Nội.

một nghệ nhân họ Trương tạc năm 1656 (thời Lê Trung hưng), pho tượng bằng gỗ phủ sơn son thếp vàng này là một tuyệt tác của nghệ thuật điêu khắc thế kỷ XVII, với 42 cánh tay lớn cùng hàng trăm cánh tay nhỏ (mỗi bàn tay có một con mắt) xếp thành các vòng hào quang, mười một khuôn mặt xếp tầng, và trên đỉnh là tượng A Di Đà nhỏ[1]. Pho tượng không chỉ đạt tới sự hoàn mỹ về nghệ thuật tạo hình, mà còn chứa đựng một nội dung tư tưởng sâu sắc - thể hiện triết lý từ bi và trí tuệ của Phật giáo qua ngôn ngữ điêu khắc, cùng vũ trụ quan và nhân sinh quan của người Việt. Được công nhận là Bảo vật quốc gia, đây là một trong những đỉnh cao của nghệ thuật Phật giáo và nghệ thuật tạo hình Việt Nam.

Pho tượng Quán Thế Âm nghìn mắt nghìn tay chùa Bút Tháp đáng được phân tích sâu hơn như một biểu đạt nghệ thuật - tư tưởng hoàn chỉnh. Về nghệ thuật, pho tượng là một kỳ công của điêu khắc gỗ, với sự phức tạp phi thường (hàng trăm cánh tay xếp thành các vòng hào quang, nhiều tầng mặt) mà vẫn giữ được sự cân đối, hài hòa và vẻ tự nhiên, thanh thoát. Về tư tưởng, pho tượng là một hệ thống biểu tượng chuyển tải triết lý Phật giáo: nghìn mắt nghìn tay tượng trưng cho khả năng của Bồ tát Quán Thế Âm thấu hiểu mọi nỗi khổ và cứu giúp mọi chúng sinh; con mắt trong lòng mỗi bàn tay thể hiện sự thống nhất giữa trí tuệ (mắt) và hành động cứu độ (tay). Đây là một minh chứng tuyệt vời cho việc nghệ thuật tạo hình Phật giáo biểu đạt những nội dung giáo lý sâu sắc qua ngôn ngữ hình khối.

Đáng chú ý là pho tượng Bút Tháp còn thể hiện sự dung hợp và bản địa hóa - những đặc điểm cốt lõi của văn hóa Phật giáo Việt Nam. Các nhà nghiên cứu đã chỉ ra rằng pho tượng, bên cạnh việc tuân theo các mẫu thức tạo tượng Quán Âm của Phật giáo Đại

1 Tượng Quán Thế Âm nghìn mắt nghìn tay chùa Bút Tháp (Bắc Ninh) do một nghệ nhân họ Trương tạc năm Bính Thân (1656) thời Lê Trung hưng, bằng gỗ phủ sơn son thếp vàng, với 42 cánh tay lớn và hàng trăm cánh tay nhỏ; được công nhận là Bảo vật quốc gia (đợt đầu, năm 2012). Xem Chu Quang Trứ (2001), *Tượng cổ Việt Nam với truyền thống điêu khắc dân tộc*, Nxb. Mỹ thuật, Hà Nội.

thừa, còn thể hiện những nét thẩm mỹ Việt và dấu ấn của sự giao lưu với nghệ thuật điêu khắc của các nền văn hóa khác trong khu vực. Cách thể hiện đài sen, sóng nước, rồng và các mô típ trang trí mang đậm phong cách mỹ thuật Việt thế kỷ XVII. Như vậy, ngay trong một kiệt tác đỉnh cao, ta thấy sự kết hợp giữa quy thức Phật giáo phổ quát và sáng tạo mang bản sắc dân tộc - một biểu hiện của cơ tầng dung hợp và bản địa hóa trên bình diện nghệ thuật.

Ngoài hai kiệt tác tiêu biểu nêu trên, kho tàng nghệ thuật điêu khắc Phật giáo Việt Nam còn có vô số tác phẩm giá trị: các pho tượng Phật, Bồ tát, La Hán ở các danh lam cổ; các tác phẩm điêu khắc thời Lý - Trần, Lê, Nguyễn; các tượng cổ được công nhận là bảo vật quốc gia. Nhiều ngôi chùa cổ là những "bảo tàng" lưu giữ các bộ tượng có giá trị nghệ thuật và lịch sử cao. Sự phong phú của kho tàng điêu khắc này - trải qua nhiều thời kỳ, phong cách, với vô số tác phẩm - là một bằng chứng cho sức sáng tạo bền bỉ và tài năng của các nghệ nhân Việt Nam qua các thế hệ, và cho vị trí quan trọng của nghệ thuật tạo hình trong việc biểu đạt và làm giàu văn hóa Phật giáo dân tộc.

Việc nhiều kiệt tác điêu khắc Phật giáo được công nhận là Bảo vật quốc gia cho thấy giá trị đặc biệt của chúng đối với di sản văn hóa dân tộc. Danh hiệu Bảo vật quốc gia không chỉ ghi nhận giá trị nghệ thuật, lịch sử và văn hóa của các tác phẩm, mà còn đặt ra yêu cầu bảo tồn nghiêm ngặt và khoa học. Tuy nhiên, việc bảo tồn các kiệt tác này cũng đối mặt với nhiều thách thức: sự tác động của thời gian, khí hậu, và cả những vấn đề trong quá trình trùng tu, bảo quản. Kinh nghiệm bảo quản các pho tượng cổ cho thấy sự cần thiết của những phương pháp bảo tồn khoa học, tôn trọng tính nguyên gốc và chất liệu truyền thống. Đây là một vấn đề quan trọng của công tác bảo tồn di sản nghệ thuật Phật giáo, mà công trình sẽ trở lại phân tích sâu hơn ở các phần sau về bảo tồn và phát huy di sản.

Sự đối sánh giữa hai kiệt tác - tượng A Di Đà chùa Phật Tích và tượng Quán Thế Âm nghìn mắt nghìn tay chùa Bút Tháp - còn

cho thấy sự khác biệt về phong cách và tinh thần giữa hai thời đại. Tượng A Di Đà thời Lý thiên về vẻ đẹp tĩnh tại, thanh thoát, đơn giản mà tinh tế, phản ánh tinh thần thiền định sâu lắng và thẩm mỹ trang nhã của thời Lý. Tượng Quán Thế Âm thời Lê lại thiên về sự phức tạp, phong phú, động và giàu tính biểu tượng, phản ánh sự phát triển của tín ngưỡng và một thẩm mỹ khác của thế kỷ XVII. Hai phong cách này - tĩnh và động, giản dị và phức tạp - là hai vẻ đẹp khác nhau của nghệ thuật điêu khắc Phật giáo Việt Nam qua các thời đại. Sự đa dạng theo chiều lịch sử này, cùng với sự đa dạng theo tông phái, vùng miền và tộc người, làm nên bức tranh phong phú nhiều chiều của nghệ thuật tạo hình Phật giáo.

6.3.3. Hội họa, trang trí và mỹ thuật chùa

Bên cạnh điêu khắc, nghệ thuật tạo hình Phật giáo còn bao gồm hội họa và nghệ thuật trang trí. Tranh Phật giáo - tranh thờ, tranh tường, tranh trên vải, tranh khắc gỗ - thể hiện các đề tài Phật giáo (chân dung Phật, Bồ tát, các cảnh trong kinh, các tích truyện) với những phong cách và kỹ thuật đa dạng[1]. Nghệ thuật trang trí trong chùa - từ chạm khắc gỗ trên các cấu kiện kiến trúc, cửa võng, hoành phi, câu đối, đến các mô típ trang trí (hoa sen, rồng, phượng, sóng nước, mây, lửa) - tạo nên một tổng thể mỹ thuật phong phú, biến ngôi chùa thành một không gian nghệ thuật.

Nghệ thuật trang trí Phật giáo thể hiện rõ sự dung hợp giữa các mô típ Phật giáo với các mô típ của mỹ thuật truyền thống dân tộc. Hoa sen - biểu tượng của Phật giáo - hòa quyện với rồng, phượng, mây, sóng nước của mỹ thuật Việt; các đề tài Phật giáo được thể hiện qua ngôn ngữ tạo hình dân gian[2]. Sự hòa quyện này cho thấy nghệ thuật Phật giáo đã trở thành một bộ phận hữu cơ của mỹ thuật dân tộc, và ngược lại, mỹ thuật dân tộc thấm đẫm

1 Trần Lâm Biền (2001), *Trang trí trong mỹ thuật truyền thống của người Việt*, Nxb. Văn hóa dân tộc, Hà Nội.

2 Nguyễn Quân và Phan Cẩm Thượng (1989), *Mỹ thuật của người Việt*, Nxb. Mỹ thuật, Hà Nội.

tinh thần và đề tài Phật giáo. Mỹ thuật chùa, vì thế, là một trong những kết tinh đẹp đẽ nhất của sự dung hợp giữa Phật giáo và văn hóa Việt.

Nghệ thuật trang trí trên các cấu kiện kiến trúc chùa là một lĩnh vực đặc sắc, nơi tài năng của các nghệ nhân dân gian được thể hiện rực rỡ. Trên các bộ vì kèo, cửa võng, y môn, các bức chạm gỗ với đề tài phong phú (tứ linh, tứ quý, hoa lá, cảnh sinh hoạt) đạt tới trình độ điêu luyện. Nghệ thuật chạm khắc gỗ ở nhiều ngôi chùa cổ - với kỹ thuật chạm lộng, chạm bong, chạm nổi tinh xảo - là những tác phẩm nghệ thuật có giá trị cao. Bên cạnh gỗ, nghệ thuật trang trí còn thể hiện qua gốm, đá, đồng và các chất liệu khác. Toàn bộ hệ thống trang trí này biến ngôi chùa thành một không gian nghệ thuật tổng hợp, nơi mỗi chi tiết đều được chăm chút và mang ý nghĩa thẩm mỹ, biểu tượng.

Một đặc điểm quan trọng của mỹ thuật chùa là tính dân gian và sự gần gũi với đời sống. Bên cạnh các đề tài tôn giáo trang nghiêm, nghệ thuật trang trí chùa Việt còn thể hiện nhiều đề tài lấy từ đời sống dân gian, thiên nhiên và các sinh hoạt thường nhật, với một tinh thần lạc quan, sinh động và đôi khi hóm hỉnh. Điều này phản ánh tính dân gian của Phật giáo Việt, và cho thấy nghệ thuật Phật giáo không tách rời khỏi đời sống mà gắn bó mật thiết với tâm hồn và thẩm mỹ của quần chúng. Chính sự hòa quyện giữa cái thiêng và cái đời thường, giữa nghệ thuật tôn giáo và nghệ thuật dân gian này đã tạo nên nét độc đáo và sức hấp dẫn của mỹ thuật chùa Việt Nam.

Đằng sau kho tàng mỹ thuật Phật giáo phong phú là vai trò của các nghệ nhân dân gian và các làng nghề truyền thống. Việc tạo tác tượng Phật, chạm khắc trang trí chùa, đúc chuông, làm đồ thờ đòi hỏi những kỹ năng chuyên biệt, được các nghệ nhân và các làng nghề gìn giữ, phát triển qua nhiều thế hệ. Các làng nghề tạc tượng, chạm khắc gỗ, đúc đồng, làm sơn mài đã đóng góp to lớn vào việc tạo nên di sản mỹ thuật Phật giáo. Qua các nghệ nhân này, những kỹ thuật và bí quyết nghề nghiệp, cùng với các quy thức tạo

hình Phật giáo, được trao truyền liên tục. Vai trò của các nghệ nhân dân gian cho thấy nghệ thuật Phật giáo là sản phẩm của sự kết hợp giữa tinh thần tôn giáo và tài năng, kỹ năng của quần chúng lao động - một biểu hiện nữa của tính dân gian của văn hóa Phật giáo Việt Nam.

Hội họa Phật giáo Việt Nam bao gồm nhiều loại hình và chất liệu. Tranh thờ - các bức tranh vẽ Phật, Bồ tát, các cảnh trong kinh, dùng để thờ phụng - là loại phổ biến, với những quy thức và phong cách riêng. Tranh tường (bích họa) trang trí trên tường chùa, đặc biệt phổ biến trong các chùa Khmer với các bích họa kể chuyện tiền thân đức Phật. Đáng chú ý, trong dòng tranh dân gian Việt Nam (như tranh Đông Hồ, tranh Hàng Trống), cũng có những đề tài Phật giáo, cho thấy sự thâm nhập của Phật giáo vào cả nghệ thuật tạo hình dân gian. Sự phong phú của các loại hình hội họa Phật giáo - từ tranh thờ trang nghiêm đến tranh dân gian gần gũi - góp phần vào sự đa dạng của nghệ thuật tạo hình, đồng thời cho thấy Phật giáo là một nguồn đề tài và cảm hứng cho nhiều dòng nghệ thuật.

Bên cạnh tượng, tranh và trang trí, nghệ thuật Phật giáo còn thể hiện qua các pháp khí và đồ thờ - những vật dụng phục vụ nghi lễ nhưng đồng thời là những tác phẩm nghệ thuật. Chuông chùa - với nghệ thuật đúc đồng tinh xảo và những hoa văn, minh văn trang trí - là một loại hình đặc sắc; nhiều quả chuông cổ là những di vật quý giá cả về nghệ thuật lẫn lịch sử. Các đồ thờ khác như đỉnh, lư hương, chân đèn, khánh, mõ, cùng các đồ vật nghi lễ, cũng được chế tác công phu, mang giá trị mỹ thuật. Nghệ thuật chế tác pháp khí và đồ thờ, với các chất liệu đồng, gỗ, gốm, cho thấy tính toàn diện của nghệ thuật Phật giáo - thấm vào mọi vật dụng của không gian thờ tự, biến cả những vật dụng nghi lễ thành những tác phẩm nghệ thuật, và làm cho toàn bộ không gian chùa trở thành một tổng thể thẩm mỹ hoàn chỉnh.

6.3.4. Sắc thái tộc người và vùng miền trong nghệ thuật

Nghệ thuật tạo hình Phật giáo cũng thể hiện rõ sự đa dạng theo tộc người và vùng miền. Nghệ thuật Phật giáo Khmer, với

các tượng Phật, phù điêu, bích họa (tranh tường kể chuyện tiền thân đức Phật) mang phong cách Khmer đặc trưng, khác biệt rõ với nghệ thuật Phật giáo của người Việt. Nghệ thuật Phật giáo của người Hoa lại mang những nét riêng, gắn với phong cách mỹ thuật Hoa[1]. Trong nội bộ nghệ thuật Phật giáo của người Việt, cũng có sự khác biệt vùng miền: phong cách tượng và trang trí ở Bắc Bộ, Trung Bộ và Nam Bộ mang những sắc thái riêng.

Sự đa dạng của các phong cách nghệ thuật tộc người và vùng miền một lần nữa cho thấy lớp biểu đạt là nơi hội tụ của các lớp đa dạng. Đứng trước một pho tượng hay một tác phẩm nghệ thuật Phật giáo, người ta có thể nhận ra nó thuộc truyền thống tộc người nào, vùng miền nào, thời kỳ nào. Tuy nhiên, bên dưới sự đa dạng của các phong cách nghệ thuật là sự thống nhất về đối tượng và nội dung: tất cả đều thể hiện đức Phật, các vị Bồ tát, các biểu tượng và giáo lý Phật giáo. Cùng một đức Quán Thế Âm, nhưng được thể hiện qua vô số phong cách nghệ thuật khác nhau - đó là hình ảnh cô đọng cho mô thức "thống nhất trong đa dạng" trong nghệ thuật tạo hình Phật giáo.

Nghệ thuật Phật giáo Khmer là một truyền thống nghệ thuật đặc sắc, gắn với ngôi chùa và mang đậm bản sắc tộc người. Bên cạnh kiến trúc, nghệ thuật Khmer thể hiện qua điêu khắc (tượng Phật, các hình tượng Naga, chằn, tiên nữ Apsara), qua hội họa (các bích họa trên tường chính điện kể chuyện cuộc đời và tiền thân đức Phật với phong cách và màu sắc đặc trưng Khmer), và qua nghệ thuật trang trí. Phong cách nghệ thuật Khmer - với những đường nét, hình tượng và màu sắc riêng, chịu ảnh hưởng của nghệ thuật Ấn Độ và khu vực - tạo nên một sắc thái hoàn toàn khác biệt với nghệ thuật Phật giáo của người Việt, làm phong phú thêm bức tranh nghệ thuật Phật giáo Việt Nam.

---

1 Về sắc thái tộc người trong nghệ thuật Phật giáo, xem Nguyễn Mạnh Cường (2008), *Phật giáo Khmer Nam Bộ (những vấn đề nhìn lại)*, Nxb. Tôn giáo, Hà Nội; Trần Hồng Liên, *Văn hóa người Hoa ở Nam Bộ: Tín ngưỡng và tôn giáo*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội.

Bên cạnh sự khác biệt, nghệ thuật Phật giáo của các tộc người và vùng miền còn có sự giao thoa, ảnh hưởng qua lại, tạo nên những hiện tượng phong phú. Ở những vùng cộng cư, nghệ thuật Phật giáo của các cộng đồng có thể tiếp nhận, học hỏi lẫn nhau; các nghệ nhân có thể chịu ảnh hưởng của nhiều truyền thống. Ngay trong lịch sử, nghệ thuật điêu khắc Phật giáo của người Việt đã tiếp thu những yếu tố từ nghệ thuật điêu khắc Chăm và các nền nghệ thuật khác trong khu vực - như trường hợp pho tượng Bút Tháp cho thấy. Sự giao thoa này làm cho nghệ thuật Phật giáo Việt Nam không chỉ đa dạng, mà còn năng động, luôn tiếp biến và làm giàu. Đây là một biểu hiện nữa của tính dung hợp - một cơ tầng của văn hóa Phật giáo Việt Nam - trên bình diện nghệ thuật.

Sự đa dạng của các phong cách nghệ thuật Phật giáo theo tộc người, vùng miền và thời kỳ tạo nên một kho tàng di sản nghệ thuật vô cùng phong phú, đồng thời đặt ra những yêu cầu về nghiên cứu và bảo tồn phù hợp với đặc thù của từng truyền thống. Nghệ thuật Phật giáo của người Việt, người Khmer, người Hoa mỗi loại có những giá trị, đặc điểm và kỹ thuật riêng cần được nghiên cứu, ghi nhận và bảo tồn đúng cách. Việc trân trọng và gìn giữ sự đa dạng của nghệ thuật Phật giáo tộc người là một phần của việc bảo tồn sự phong phú của di sản nghệ thuật dân tộc. Đồng thời, việc nhận diện sự thống nhất về nội dung và tinh thần bên dưới các phong cách nghệ thuật đa dạng ấy giúp hiểu chúng như những biểu hiện khác nhau của cùng một truyền thống văn hóa Phật giáo - vừa tôn trọng sự khác biệt, vừa nhận ra sự thống nhất.

6.4. Nghi lễ, âm nhạc và lễ hội

6.4.1. Nghi lễ Phật giáo

Nghi lễ là một hình thức biểu đạt quan trọng, qua đó đời sống tôn giáo được thực hành và thể hiện. Phật giáo Việt Nam có một hệ thống nghi lễ phong phú: các nghi lễ thường nhật (công phu, tụng kinh, niệm Phật), các nghi lễ theo chu kỳ (lễ rằm, mồng một, các ngày vía Phật, Bồ tát), các nghi lễ vòng đời (cầu an, cầu siêu, tang

lễ), và các đại lễ (Phật đản, Vu lan, các giới đàn)[1]. Nghi lễ Phật giáo không chỉ là các thực hành tôn giáo, mà còn là những hình thức nghệ thuật tổng hợp, kết hợp lời kinh, âm nhạc, cử chỉ, không gian và các đồ vật nghi lễ.

Hệ thống nghi lễ Phật giáo cũng thể hiện sự đa dạng theo tông phái, vùng miền và tộc người. Nghi lễ của Bắc tông khác nghi lễ của Nam tông; nghi lễ theo phong cách Huế khác nghi lễ ở Bắc Bộ hay Nam Bộ; nghi lễ của người Khmer, người Hoa mang những nét riêng. Tuy nhiên, bên dưới sự đa dạng của các hình thức nghi lễ là sự thống nhất về mục đích và ý nghĩa: tất cả đều nhằm bày tỏ lòng tôn kính đối với Tam bảo, cầu nguyện cho sự an lạc và giải thoát, và nuôi dưỡng đời sống tâm linh. Nghi lễ, vì thế, cũng là một lĩnh vực biểu hiện mô thức "thống nhất trong đa dạng".

Trong hệ thống nghi lễ Phật giáo, các đại lễ có vị trí đặc biệt quan trọng. Lễ Phật đản - kỷ niệm ngày đản sinh của đức Phật - là đại lễ lớn nhất, được tổ chức trọng thể trên khắp cả nước, với các nghi thức tắm Phật, rước Phật, thuyết pháp và nhiều hoạt động văn hóa. Lễ Vu lan - gắn với tích Mục Kiền Liên cứu mẹ - là dịp báo hiếu, tưởng nhớ tổ tiên, cha mẹ, thể hiện đạo lý hiếu thảo mà Phật giáo đề cao và hòa quyện với truyền thống thờ cúng tổ tiên của người Việt. Các giới đàn - nghi lễ truyền giới cho tăng ni - là những sự kiện quan trọng trong đời sống tăng đoàn. Các đại lễ này vừa là những sự kiện tôn giáo trọng đại, vừa là những dịp sinh hoạt văn hóa cộng đồng, thể hiện rõ sự gắn bó giữa Phật giáo và đời sống.

Nghi lễ Phật giáo là một hình thức biểu đạt tổng hợp, kết hợp nhiều yếu tố nghệ thuật và biểu tượng. Một nghi lễ điển hình bao gồm: lời kinh (văn tự và âm thanh), âm nhạc (tán tụng và pháp khí), cử chỉ và động tác (lễ bái, ấn quyết), không gian (bài trí đàn tràng), đồ vật nghi lễ (hương, hoa, đèn, nến, phẩm vật), và trang phục. Tất cả các yếu tố này phối hợp tạo nên một tổng thể nghi lễ mang ý nghĩa biểu tượng và tác động tới mọi giác quan, đưa người

1 Xem Nguyễn Lang (2000), *Việt Nam Phật giáo sử luận*, trọn bộ, Nxb Văn học, Hà Nội.

tham dự vào một trạng thái tâm linh. Nghi lễ, vì thế, là một hình thức biểu đạt đặc biệt phong phú, nơi nhiều loại hình nghệ thuật và biểu tượng cùng hội tụ để chuyển tải nội dung tôn giáo và nuôi dưỡng đời sống tâm linh.

Nghi lễ có một vai trò đặc biệt trong việc đưa giáo lý Phật giáo vào đời sống thực tiễn của tín đồ. Đối với đại đa số Phật tử, việc tham gia các nghi lễ - tụng kinh, lễ Phật, cầu an, cầu siêu - là hình thức thực hành Phật giáo chủ yếu và gần gũi nhất, hơn là việc nghiên cứu giáo lý. Qua nghi lễ, các giá trị và niềm tin Phật giáo được củng cố; mối liên hệ giữa con người với cái thiêng được duy trì; và các nhu cầu tâm linh (cầu mong an lành, giải tỏa lo âu, tưởng nhớ người đã khuất) được đáp ứng. Nghi lễ, vì thế, là cầu nối thiết yếu giữa giáo lý cao siêu và đời sống tâm linh thường nhật của quần chúng - một chức năng làm cho nghi lễ trở thành một trong những hình thức biểu đạt quan trọng và phổ biến nhất của văn hóa Phật giáo.

Hệ thống nghi lễ Phật giáo phong phú về loại hình, đáp ứng nhiều nhu cầu và hoàn cảnh khác nhau của đời sống. Có thể phân loại nghi lễ theo nhiều tiêu chí: theo tính chu kỳ (nghi lễ thường nhật, nghi lễ định kỳ theo tháng, theo năm); theo đối tượng (nghi lễ dành cho tăng đoàn, nghi lễ cho tín đồ tại gia); theo mục đích (nghi lễ cầu an cho người sống, nghi lễ cầu siêu cho người đã khuất, nghi lễ sám hối, nghi lễ truyền giới); và theo quy mô (nghi lễ đơn giản hằng ngày, đại lễ trọng thể). Mỗi loại nghi lễ có cấu trúc, nội dung và ý nghĩa riêng, song đều dựa trên những nguyên tắc và giá trị chung của Phật giáo. Sự phong phú này cho thấy nghi lễ Phật giáo đã phát triển thành một hệ thống hoàn chỉnh, có khả năng đáp ứng toàn diện các nhu cầu tâm linh của cộng đồng trong mọi hoàn cảnh của đời sống.

Nghi lễ Phật giáo Việt Nam còn thể hiện rõ tính dung hợp - một đặc điểm cốt lõi của văn hóa Phật giáo dân tộc. Nhiều nghi lễ Phật giáo, đặc biệt ở cấp độ dân gian, đã kết hợp với các yếu

tố tín ngưỡng bản địa: nghi lễ cầu an, cầu siêu hòa quyện với tục thờ cúng tổ tiên; các nghi lễ tại chùa gắn với chu kỳ mùa vụ và đời sống nông nghiệp; nghi lễ Phật giáo cộng tồn với nghi lễ thờ Mẫu trong không gian nhiều ngôi chùa. Sự dung hợp này làm cho nghi lễ Phật giáo gần gũi với đời sống và tâm thức của người dân, đồng thời phản ánh khả năng của Phật giáo trong việc tích hợp và bao dung các truyền thống tín ngưỡng khác. Đây là một biểu hiện của cơ tầng dung hợp trên bình diện nghi lễ, cho thấy nghi lễ Phật giáo không tồn tại biệt lập mà hòa quyện với toàn bộ đời sống tín ngưỡng phong phú của cộng đồng.

6.4.2. Âm nhạc và diễn xướng

Gắn liền với nghi lễ là âm nhạc và diễn xướng Phật giáo. Trong các nghi lễ, lời kinh được tụng theo những giai điệu, tiết tấu nhất định (tán, tụng, xướng), kết hợp với các pháp khí (chuông, mõ, trống, khánh, tang) tạo nên một loại hình âm nhạc lễ nghi đặc sắc[1]. Âm nhạc Phật giáo mang phong cách trang nghiêm, trầm bổng, có khả năng tạo nên không khí linh thiêng và tác động sâu tới tâm hồn người nghe. Âm nhạc lễ nghi Phật giáo cũng mang sắc thái vùng miền: phong cách tán tụng ở Huế, Bắc Bộ, Nam Bộ có những nét riêng.

Ngoài âm nhạc lễ nghi, Phật giáo còn gắn với nhiều loại hình diễn xướng và nghệ thuật biểu diễn. Ở người Việt, nhiều loại hình nghệ thuật dân gian cũng chịu ảnh hưởng hoặc gắn với đề tài Phật giáo. Sự phong phú của âm nhạc và diễn xướng Phật giáo - từ âm nhạc lễ nghi trang nghiêm đến các loại hình nghệ thuật biểu diễn dân gian - là một biểu hiện nữa của sự đa dạng biểu đạt, đồng thời cho thấy sức lan tỏa của Phật giáo vào các lĩnh vực nghệ thuật.

Âm nhạc nghi lễ Phật giáo là một loại hình nghệ thuật âm thanh đặc thù, với những đặc điểm riêng về giai điệu, tiết tấu và cách thức thể hiện. Nghệ thuật tán tụng - ngâm đọc kinh văn theo những

---

1 Xem Chu Quang Trứ (2001), *Sáng giá chùa xưa: Mỹ thuật Phật giáo*, Nxb. Mỹ thuật, Hà Nội; và các nghiên cứu chuyên ngành về âm nhạc Phật giáo.

làn điệu nhất định - đòi hỏi kỹ năng và sự tu tập, và được truyền dạy qua các thế hệ tăng sĩ. Hệ thống pháp khí (chuông, mõ, trống, khánh, tang, linh) không chỉ giữ nhịp cho nghi lễ, mà mỗi loại còn mang ý nghĩa biểu tượng và tạo nên những sắc thái âm thanh riêng, góp phần kiến tạo không gian linh thiêng. Sự phối hợp giữa giọng tụng của chư tăng và âm thanh của pháp khí tạo nên một loại hình âm nhạc lễ nghi trang nghiêm, có khả năng tác động sâu tới tâm thức, đưa người nghe vào trạng thái tĩnh lặng, an định.

Âm nhạc và diễn xướng Phật giáo cũng thể hiện rõ sự đa dạng theo vùng miền và tộc người. Phong cách tán tụng của Phật giáo Bắc Bộ, Huế và Nam Bộ mang những nét khác biệt về làn điệu và cách thức thể hiện; nghi lễ và âm nhạc của Phật giáo Nam tông Khmer hoàn toàn khác với Bắc tông, gắn với ngôn ngữ Pāli và truyền thống Theravāda. Sự phong phú của âm nhạc và diễn xướng Phật giáo, trải rộng từ âm nhạc lễ nghi trang nghiêm đến các loại hình nghệ thuật biểu diễn dân gian đặc sắc, một lần nữa cho thấy sức lan tỏa của Phật giáo vào các lĩnh vực nghệ thuật, và sự đa dạng biểu đạt gắn với các truyền thống vùng miền, tộc người.

Âm nhạc Phật giáo có một chức năng đặc biệt trong đời sống tâm linh: nó tạo nên không gian và trạng thái thuận lợi cho sự tu tập và cảm nghiệm tôn giáo. Nhịp điệu đều đặn của tiếng mõ, âm thanh ngân vang của tiếng chuông, giọng tụng trầm bổng của kinh văn - tất cả tạo nên một môi trường âm thanh có khả năng làm lắng dịu tâm trí, dẫn dắt người tham dự vào trạng thái tĩnh lặng, tập trung. Trong nhiều truyền thống Phật giáo, chính âm thanh (như tiếng chuông, câu niệm Phật) được xem là một phương tiện tu tập, một đối tượng để nhiếp tâm. Chức năng này cho thấy âm nhạc Phật giáo không chỉ là yếu tố trang trí cho nghi lễ, mà là một phương tiện thực hành tâm linh, một hình thức biểu đạt gắn liền với chính con đường tu tập.

Nghệ thuật biểu diễn của người Khmer gắn với ngôi chùa và các lễ hội Phật giáo là một kho tàng đặc sắc, minh họa rõ sự đan dệt

giữa lớp biểu đạt và lớp tộc người. Sân khấu Dù kê - một loại hình kịch hát tổng hợp - và Rô băm - loại hình kịch múa cổ điển thường diễn các tích liên quan đến sử thi và Phật giáo - là những di sản nghệ thuật quý giá của người Khmer, thường được biểu diễn trong các dịp lễ hội tại chùa. Cùng với dàn nhạc ngũ âm và các điệu múa truyền thống, các loại hình này tạo nên một đời sống nghệ thuật biểu diễn phong phú, lấy ngôi chùa làm không gian nuôi dưỡng và các lễ hội Phật giáo làm dịp thể hiện. Đây là một ví dụ tiêu biểu cho thấy ngôi chùa và các hình thức biểu đạt Phật giáo không chỉ phục vụ đời sống tôn giáo, mà còn là cái nôi bảo tồn và phát huy nghệ thuật, văn hóa của cả một cộng đồng tộc người.

Âm nhạc và diễn xướng Phật giáo, tuy đa dạng về hình thức theo các truyền thống, vẫn thống nhất ở chức năng và tinh thần. Dù là tán tụng theo phong cách Bắc tông của người Việt, tụng kinh Pāli theo truyền thống Nam tông Khmer, hay các hình thức âm nhạc lễ nghi của người Hoa, tất cả đều cùng phục vụ mục đích thể hiện lòng tôn kính đối với Tam bảo, tạo không khí trang nghiêm cho nghi lễ, và nuôi dưỡng đời sống tâm linh. Sự đa dạng của các hình thức âm nhạc, diễn xướng gắn với các truyền thống tông phái, vùng miền, tộc người; nhưng sự thống nhất về chức năng và tinh thần bên dưới khiến chúng đều là những biểu hiện của cùng một văn hóa âm nhạc Phật giáo. Đây lại là một minh chứng nữa cho mô thức thống nhất trong đa dạng, lần này trên bình diện âm nhạc và diễn xướng.

6.4.3. Lễ hội Phật giáo

Lễ hội là một hình thức biểu đạt tổng hợp và sinh động bậc nhất của văn hóa Phật giáo, nơi hội tụ nhiều loại hình biểu đạt (nghi lễ, âm nhạc, nghệ thuật, ẩm thực) và quy tụ đông đảo cộng đồng. Phật giáo Việt Nam có một hệ thống lễ hội phong phú: các đại lễ chung (Phật đản, Vu lan), các lễ hội gắn với các danh lam (hội chùa Hương, hội chùa Dâu, hội Yên Tử, hội chùa Keo), và các

lễ hội mang sắc thái vùng miền, tộc người[1]. Lễ hội Phật giáo vừa là sự kiện tôn giáo, vừa là lễ hội văn hóa lớn, kết hợp giữa hành lễ, hành hương và sinh hoạt văn hóa cộng đồng.

Sự đa dạng của lễ hội Phật giáo thể hiện rõ theo tộc người. Bên cạnh các lễ hội của người Việt, hệ thống lễ hội Phật giáo Khmer - Tết Chôl Chnăm Thmây, lễ Sene Dolta, lễ Ok Om Bok - là những lễ hội đặc sắc, vừa mang ý nghĩa tôn giáo, vừa là sinh hoạt văn hóa cộng đồng đặc trưng của người Khmer[2]. Người Hoa cũng có các lễ hội riêng gắn với các cơ sở tín ngưỡng của mình (như lễ vía Bà Thiên Hậu). Mỗi hệ thống lễ hội mang bản sắc tộc người riêng, nhưng đều thể hiện sự gắn bó giữa Phật giáo với đời sống cộng đồng. Sự đa dạng của các lễ hội - thống nhất trong việc cùng thể hiện tinh thần Phật giáo và cố kết cộng đồng - lại là một biểu hiện của mô thức lưỡng diện.

Lễ hội Phật giáo là hình thức biểu đạt có tính tổng hợp cao nhất, bởi nó quy tụ và huy động đồng thời nhiều loại hình biểu đạt khác. Trong một lễ hội, người ta có thể thấy: không gian kiến trúc (ngôi chùa, danh lam làm bối cảnh); nghệ thuật tạo hình (tượng, tranh, đồ thờ, cờ phướn trang trí); nghi lễ (các nghi thức hành lễ); âm nhạc và diễn xướng (tán tụng, biểu diễn nghệ thuật); ẩm thực (các món chay, phẩm vật); và các sinh hoạt văn hóa cộng đồng. Lễ hội, vì thế, là nơi các hình thức biểu đạt hội tụ và cộng hưởng, tạo nên một trải nghiệm văn hóa - tâm linh tổng thể, tác động tới mọi giác quan và quy tụ đông đảo cộng đồng.

Lễ hội Phật giáo còn là hình thức biểu đạt sống động nhất, bởi khác với các di sản vật thể tĩnh tại (kiến trúc, tượng, tranh), lễ hội là một di sản "sống", được tái diễn và làm mới qua mỗi kỳ tổ chức, với sự tham gia trực tiếp của cộng đồng. Qua lễ hội, các giá trị, biểu

---

1 Xem Lê Trung Vũ (chủ biên) (1992), *Lễ hội cổ truyền*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội; Ngô Đức Thịnh (chủ biên) (1993), *Văn hóa vùng và phân vùng văn hóa ở Việt Nam*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội.

2 Xem Nguyễn Mạnh Cường (2008), *Phật giáo Khmer Nam Bộ (những vấn đề nhìn lại)*, Nxb. Tôn giáo, Hà Nội.

tượng và ký ức của Phật giáo không chỉ được lưu giữ mà còn được tái hiện, trải nghiệm và trao truyền một cách sống động. Lễ hội, do đó, có vai trò đặc biệt quan trọng trong việc duy trì sức sống của văn hóa Phật giáo và trong việc gắn kết cộng đồng. Chính ở lễ hội, các danh lam Phật giáo phát huy trọn vẹn vai trò "địa điểm ký ức", trở thành nơi cộng đồng tụ họp, tái khẳng định bản sắc và sự cố kết của mình qua các nghi thức và sinh hoạt chung.

Xét trên bình diện đối sánh, hệ thống lễ hội Phật giáo của các tộc người và vùng miền vừa đa dạng về hình thức, vừa thống nhất về chức năng và ý nghĩa. Lễ hội của người Việt, người Khmer và người Hoa khác nhau về nghi thức, thời điểm, sắc thái văn hóa; lễ hội ở các vùng miền mang những nét riêng. Song, tất cả đều thực hiện những chức năng chung: bày tỏ lòng tôn kính đối với Tam bảo, cầu nguyện cho an lạc, cố kết cộng đồng, và trao truyền bản sắc, ký ức. Sự thống nhất về chức năng và ý nghĩa bên dưới sự đa dạng về hình thức này khiến hệ thống lễ hội Phật giáo trở thành một biểu hiện điển hình khác của mô thức "thống nhất trong đa dạng".

Trong đời sống đương đại, các lễ hội Phật giáo lớn còn gắn với hiện tượng du lịch tâm linh, thu hút hàng triệu lượt người hành hương và tham quan mỗi năm. Các lễ hội như hội chùa Hương, hội Yên Tử, cùng nhiều lễ hội khác, trở thành những sự kiện văn hóa - du lịch lớn, có ý nghĩa cả về tâm linh, văn hóa lẫn kinh tế - xã hội. Điều này cho thấy sức sống và sức hấp dẫn của các hình thức biểu đạt Phật giáo trong xã hội hiện đại. Đồng thời, nó cũng đặt ra những vấn đề về việc bảo tồn giá trị và không gian thiêng của lễ hội, giữ gìn sự cân bằng giữa nhu cầu tôn giáo, văn hóa với hoạt động du lịch - những vấn đề mà công tác quản lý và bảo tồn di sản cần quan tâm, và sẽ được công trình bàn thêm ở các phần sau.

Chức năng cố kết cộng đồng của lễ hội Phật giáo đặc biệt đáng chú ý. Lễ hội là dịp quy tụ đông đảo thành viên cộng đồng, tạo cơ hội cho sự gặp gỡ, giao lưu và củng cố các mối quan hệ xã hội. Qua việc cùng tham gia các nghi thức và hoạt động chung, các thành viên cộng đồng cảm nhận và tái khẳng định sự gắn bó, sự thuộc về

một cộng đồng chung. Đối với các cộng đồng tộc người, lễ hội Phật giáo (như các lễ hội của người Khmer) còn là dịp thể hiện và củng cố bản sắc tộc người. Chức năng cố kết cộng đồng này làm cho lễ hội trở thành một thiết chế văn hóa - xã hội quan trọng, vượt ra ngoài ý nghĩa tôn giáo thuần túy, và cho thấy vai trò của các hình thức biểu đạt Phật giáo trong việc duy trì sự gắn kết và bản sắc của cộng đồng.

Hai đại lễ Phật đản và Vu lan là những ví dụ tiêu biểu cho lễ hội Phật giáo với tư cách hình thức biểu đạt mang tính cộng đồng rộng lớn. Đại lễ Phật đản, được tổ chức trọng thể trên khắp cả nước, là dịp toàn thể cộng đồng Phật tử và đông đảo quần chúng bày tỏ lòng tôn kính đối với đức Phật, với các nghi thức và hoạt động văn hóa phong phú. Lễ Vu lan, với ý nghĩa báo hiếu, đã vượt ra ngoài phạm vi Phật giáo để trở thành một dịp lễ mang ý nghĩa văn hóa chung của cả xã hội, khi tinh thần hiếu thảo mà Phật giáo đề cao hòa quyện với truyền thống trọng hiếu của dân tộc. Sự phổ biến rộng rãi của hai đại lễ này cho thấy các hình thức biểu đạt Phật giáo không chỉ phục vụ cộng đồng tín đồ, mà còn có sức lan tỏa và ý nghĩa đối với toàn xã hội, trở thành những sinh hoạt văn hóa chung của dân tộc.

Nhiều lễ hội Phật giáo gắn với các cuộc hành hương tới những danh lam, thánh tích, tạo nên một loại hình sinh hoạt văn hóa - tâm linh đặc sắc. Hành hương về những địa điểm thiêng như Yên Tử, chùa Hương không chỉ là việc đi lễ, mà còn là một hành trình mang ý nghĩa tâm linh sâu sắc - một sự rời khỏi đời sống thường nhật để hướng về cái thiêng, một trải nghiệm gắn kết con người với cội nguồn tâm linh và với cộng đồng những người cùng hành hương. Các không gian hành hương này, với cảnh quan thiên nhiên hùng vĩ hòa quyện với các công trình Phật giáo, tạo nên những trải nghiệm thẩm mỹ và tâm linh mạnh mẽ. Hành hương, vì thế, là một hình thức biểu đạt tổng hợp, kết hợp không gian, kiến trúc, nghi lễ và trải nghiệm cá nhân, và có sức hấp dẫn bền vững qua thời gian, tiếp tục thu hút hàng triệu người trong đời sống đương đại.

Cần nhấn mạnh rằng nhiều lễ hội Phật giáo và các loại hình nghệ thuật gắn với Phật giáo đã được ghi nhận là di sản văn hóa phi vật thể, có giá trị cần được bảo tồn. Khác với di sản vật thể, di sản phi vật thể tồn tại qua sự thực hành và trao truyền của cộng đồng, nên việc bảo tồn chúng đòi hỏi những cách tiếp cận đặc thù: gìn giữ không gian, môi trường thực hành; hỗ trợ các nghệ nhân, các chủ thể nắm giữ di sản; và tạo điều kiện cho việc trao truyền qua các thế hệ. Sự phong phú của di sản phi vật thể Phật giáo - các lễ hội, các loại hình diễn xướng, nghi lễ, tri thức dân gian - là một bộ phận quan trọng của kho tàng di sản văn hóa Phật giáo, bên cạnh các di sản vật thể như kiến trúc và nghệ thuật tạo hình. Việc nhận diện và bảo tồn cả hai loại di sản này là cần thiết để gìn giữ trọn vẹn sự phong phú của các hình thức biểu đạt của văn hóa Phật giáo Việt Nam.

6.5. Văn học, ngôn ngữ và ẩm thực

6.5.1. Văn học Phật giáo

Văn học là một hình thức biểu đạt quan trọng của văn hóa Phật giáo, qua đó tư tưởng và cảm hứng Phật giáo được thể hiện bằng ngôn ngữ nghệ thuật. Văn học Phật giáo Việt Nam có một truyền thống lâu đời và phong phú, mà đỉnh cao là văn học Phật giáo thời Lý - Trần: thơ thiền, kệ, các trước tác của các thiền sư, các tác phẩm như *Khóa hư lục* của Trần Thái Tông, *Cư trần lạc đạo phú* của Trần Nhân Tông, và kho tàng thơ văn của các thiền sư được tập hợp trong *Thơ văn Lý - Trần*[1]. Đây là một bộ phận tinh hoa của văn học dân tộc, thể hiện chiều sâu tư tưởng và vẻ đẹp tâm hồn của Phật giáo Việt Nam.

Văn học Phật giáo thời Lý - Trần xứng đáng được xem là một đỉnh cao không chỉ của văn học Phật giáo mà của cả văn học dân tộc. Thơ thiền thời kỳ này - với những tác phẩm của các thiền sư

1 Xem Viện Văn học (1977-1989), *Thơ văn Lý - Trần*, 3 tập, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội; Nguyễn Lang (2000), *Việt Nam Phật giáo sử luận*, trọn bộ, Nxb. Văn học, Hà Nội.

như Vạn Hạnh, Mãn Giác, Viên Chiếu, Không Lộ, và các vị vua - thiền sư thời Trần - thể hiện chiều sâu tư tưởng triết học kết hợp với vẻ đẹp nghệ thuật cao. Những bài kệ, bài thơ thiền cô đọng, hàm súc, chứa đựng những chân lý về vô thường, về bản thể, về sự giác ngộ, đồng thời đạt tới sự tinh tế về hình tượng và ngôn ngữ. Bài kệ "Cáo tật thị chúng" của Mãn Giác thiền sư, với hình ảnh cành mai nở trong đêm xuân tàn, là một ví dụ tiêu biểu cho sự kết hợp giữa triết lý thiền và vẻ đẹp thi ca.

Bên cạnh thơ thiền, văn học Phật giáo Lý - Trần còn có các trước tác tư tưởng quan trọng. *Khóa hư lục* của Trần Thái Tông là một tác phẩm luận giải sâu sắc về tu tập và giải thoát; *Cư trần lạc đạo phú* của Trần Nhân Tông - vị tổ sáng lập Thiền phái Trúc Lâm - thể hiện tinh thần nhập thế "sống giữa đời mà vui với đạo" đặc trưng của Phật giáo Việt Nam. Các tác phẩm này không chỉ có giá trị tôn giáo và triết học, mà còn là những cột mốc của văn học và tư tưởng dân tộc. Việc kho tàng thơ văn Lý - Trần được sưu tầm, nghiên cứu và công bố trong bộ *Thơ văn Lý - Trần* đồ sộ đã khẳng định vị trí quan trọng của văn học Phật giáo trong di sản văn học nước nhà.

Văn học Phật giáo, đặc biệt thời Lý - Trần, còn có vai trò quan trọng trong lịch sử tư tưởng và văn hóa dân tộc. Đây là giai đoạn mà văn học Phật giáo không chỉ là văn học tôn giáo, mà là dòng chủ lưu của văn học viết dân tộc, và là nơi kết tinh những tư tưởng triết học, chính trị, đạo đức sâu sắc nhất của thời đại. Các thiền sư - trí thức thời Lý - Trần vừa là những nhà tu hành, vừa là những nhà tư tưởng, nhà văn hóa, và trong nhiều trường hợp còn tham gia việc nước. Qua các trước tác của họ, tinh thần Phật giáo đã góp phần định hình tư tưởng và bản lĩnh của dân tộc trong một giai đoạn hào hùng. Văn học Phật giáo Lý - Trần, vì thế, là một di sản có giá trị kép: vừa là tinh hoa văn học - nghệ thuật, vừa là kết tinh tư tưởng của một thời đại rực rỡ trong lịch sử dân tộc.

Truyền thống văn học Phật giáo tiếp nối qua nhiều thời kỳ với những đóng góp phong phú. Sau thời hoàng kim Lý - Trần, văn

học Phật giáo tiếp tục phát triển với nhiều thể loại và tác phẩm: các trước tác Phật học của các cao tăng qua các thời đại, các tác phẩm diễn ca giáo lý bằng chữ Nôm giúp phổ biến Phật pháp tới quần chúng, các sách khuyến thiện, các truyện thơ mang đề tài Phật giáo. Trong thời hiện đại, văn học Phật giáo tiếp tục được làm giàu với các trước tác nghiên cứu, biên khảo, dịch thuật kinh điển, và các sáng tác văn học mang cảm hứng Phật giáo. Sự tiếp nối liên tục này qua các thời kỳ cho thấy văn học Phật giáo là một dòng chảy không ngừng trong lịch sử văn học dân tộc, luôn được bồi đắp và làm mới, phản ánh sức sống bền bỉ của văn hóa Phật giáo trên bình diện ngôn từ.

Thơ thiền - dòng thơ đặc sắc nhất của văn học Phật giáo - có những đặc điểm thẩm mỹ và tư tưởng riêng, làm nên giá trị độc đáo của nó. Về nội dung, thơ thiền thể hiện những thể nghiệm và chứng ngộ về bản thể, về vô thường, về sự giải thoát, thường qua những hình ảnh thiên nhiên giàu tính biểu tượng (trăng, hoa, mây, nước). Về hình thức, thơ thiền thường cô đọng, hàm súc, gợi nhiều hơn tả, để lại những khoảng lặng cho sự chiêm nghiệm. Vẻ đẹp của thơ thiền nằm ở sự kết hợp giữa chiều sâu triết lý và sự tinh tế nghệ thuật, giữa cái vô ngôn và cái hữu ngôn. Dòng thơ này không chỉ là một thành tựu của văn học Phật giáo, mà còn góp phần làm phong phú thi ca dân tộc, mang đến một cảm quan và một vẻ đẹp riêng - vẻ đẹp của sự an nhiên, tĩnh lặng và minh triết.

6.5.2. Ảnh hưởng đến ngôn ngữ và văn học dân gian

Ảnh hưởng của Phật giáo còn thấm sâu vào ngôn ngữ và văn học dân gian. Trong tiếng Việt, rất nhiều từ ngữ, thành ngữ, tục ngữ có nguồn gốc hoặc mang dấu ấn Phật giáo (như "từ bi", "nhân quả", "nghiệp báo", "tu nhân tích đức", "ở hiền gặp lành")[1]. Trong văn học dân gian, nhiều truyện cổ tích, ca dao, tục ngữ thể hiện các giá trị và quan niệm Phật giáo; nhiều nhân vật, tích truyện Phật giáo (như Quan Âm Thị Kính, Quan Âm Nam Hải) đã trở thành một phần của kho tàng văn học dân gian Việt.

---

1 Xem Nguyễn Lang (2000), *Việt Nam Phật giáo sử luận*, trọn bộ, Nxb. Văn học, Hà Nội.

Sự thấm sâu của Phật giáo vào ngôn ngữ và văn học dân gian cho thấy Phật giáo đã trở thành một phần của tâm thức và văn hóa đại chúng, chứ không chỉ là tôn giáo của giới tăng sĩ và trí thức. Qua ngôn ngữ và văn học dân gian, các giá trị Phật giáo (từ bi, nhân quả, hiếu thảo, khoan dung) được lưu truyền một cách tự nhiên trong đời sống thường nhật, từ thế hệ này sang thế hệ khác. Đây là một hình thức biểu đạt tuy "vô hình" nhưng có sức lan tỏa và bền bỉ đặc biệt, góp phần quan trọng vào việc Phật giáo bám rễ sâu trong văn hóa dân tộc.

Truyện thơ Nôm mang đề tài Phật giáo là một minh chứng đặc sắc cho sự thấm sâu của Phật giáo vào văn học dân gian và bác học. Truyện *Quan Âm Thị Kính* - kể về hành trình tu hành và đức nhẫn nhục, từ bi của nhân vật Thị Kính (hóa thân của Quán Thế Âm) - là một tác phẩm được lưu truyền rộng rãi, thể hiện các giá trị Phật giáo qua hình thức truyện thơ dân tộc và trở thành một phần của kho tàng văn học dân gian. Hình tượng Quan Âm Thị Kính, Quan Âm Nam Hải và nhiều tích truyện Phật giáo khác đã đi vào tâm thức dân gian, được thể hiện qua văn học, sân khấu (chèo, tuồng) và các loại hình nghệ thuật khác, cho thấy Phật giáo đã trở thành một nguồn đề tài và cảm hứng phong phú cho văn hóa dân gian.

Đề tài và tinh thần Phật giáo còn thấm vào các loại hình nghệ thuật biểu diễn dân gian. Trong nghệ thuật chèo, tuồng của người Việt, nhiều vở diễn lấy đề tài từ các tích truyện Phật giáo (như vở chèo *Quan Âm Thị Kính*); các giá trị và quan niệm Phật giáo (nhân quả, báo ứng, từ bi) thường là nền tảng đạo lý của nhiều tác phẩm. Ở người Khmer, các loại hình sân khấu như Dù kê, Rô băm gắn bó với ngôi chùa và mang đậm màu sắc Phật giáo. Sự hiện diện của đề tài và tinh thần Phật giáo trong nghệ thuật biểu diễn cho thấy Phật giáo đã trở thành một nguồn cảm hứng và một hệ giá trị nền tảng cho văn hóa nghệ thuật dân tộc, vượt ra ngoài phạm vi các hình thức tôn giáo thuần túy để thấm vào đời sống văn hóa - nghệ thuật của quần chúng.

Trong kho tàng ca dao, tục ngữ Việt Nam, dấu ấn của tư tưởng và đạo lý Phật giáo hiện diện phong phú. Nhiều câu ca dao, tục ngữ thể hiện quan niệm nhân quả, nghiệp báo ("ở hiền gặp lành", "gieo nhân nào gặt quả nấy"); đề cao lòng từ bi, khoan dung, việc thiện ("thương người như thể thương thân", "Dẫu xây chín bậc phù đồ / Không bằng làm phúc cứu cho một người"); và khuyến khích tu dưỡng đạo đức. Những câu này, được lưu truyền qua nhiều thế hệ trong đời sống dân gian, cho thấy các giá trị Phật giáo đã hòa vào minh triết dân gian và đạo lý sống của người Việt. Đây là một hình thức biểu đạt đặc biệt: các giá trị Phật giáo không được trình bày như giáo lý tôn giáo, mà được thể hiện như những lẽ sống, những kinh nghiệm ứng xử được đúc kết và trao truyền trong dân gian - một minh chứng cho sự thấm sâu và bản địa hóa trọn vẹn của tinh thần Phật giáo trong văn hóa dân tộc.

6.5.3. Ẩm thực chay và các hình thức biểu đạt khác

Văn hóa Phật giáo còn biểu đạt qua nhiều hình thức khác, trong đó có ẩm thực chay. Ẩm thực chay Phật giáo - với triết lý từ bi, không sát sinh - đã phát triển thành một nền văn hóa ẩm thực tinh tế và phong phú, đặc biệt ở những trung tâm như Huế[1]. Ẩm thực chay không chỉ đáp ứng nhu cầu ăn uống theo giới luật, mà còn thể hiện một quan niệm sống, một thẩm mỹ và một chiều sâu văn hóa. Nó là một hình thức biểu đạt độc đáo của tinh thần Phật giáo qua lĩnh vực ẩm thực.

Ẩm thực chay Phật giáo là một hình thức biểu đạt độc đáo, kết tinh triết lý và thẩm mỹ của Phật giáo qua lĩnh vực ẩm thực. Xuất phát từ giới luật không sát sinh và tinh thần từ bi, ẩm thực chay đã phát triển thành một nghệ thuật ẩm thực tinh tế, với sự phong phú về nguyên liệu (rau củ, đậu, nấm), sự khéo léo trong chế biến, và sự chú trọng tới cả hương vị lẫn hình thức trình bày. Ẩm thực chay Huế, gắn với truyền thống thiền môn và cung đình, đặc biệt nổi tiếng về sự tinh tế. Ẩm thực chay không chỉ đáp ứng nhu cầu

1 Xem Chu Quang Trứ (2001), *Sáng giá chùa xưa: Mỹ thuật Phật giáo*, Nxb. Mỹ thuật, Hà Nội; và các nghiên cứu về văn hóa Phật giáo.

ăn uống theo giới luật, mà còn thể hiện một quan niệm sống hài hòa với thiên nhiên, một thẩm mỹ thanh đạm mà tinh mỹ, và một chiều sâu văn hóa - tâm linh.

Ngày nay, ẩm thực chay còn vượt ra ngoài phạm vi tôn giáo để trở thành một xu hướng văn hóa - ẩm thực được nhiều người ưa chuộng, gắn với lối sống lành mạnh và ý thức bảo vệ môi trường, sự sống. Điều này cho thấy sức lan tỏa của các giá trị Phật giáo vào đời sống đương đại qua hình thức ẩm thực.

Bản thân ẩm thực chay cũng thể hiện sự đa dạng theo vùng miền và truyền thống. Ẩm thực chay Huế nổi tiếng với sự tinh tế, cầu kỳ trong chế biến và trình bày, gắn với truyền thống thiền môn và cung đình; ẩm thực chay Bắc Bộ mang nét thanh đạm, giản dị; ẩm thực chay Nam Bộ phong phú về nguyên liệu và cởi mở trong cách chế biến. Mỗi vùng, mỗi ngôi chùa còn có những món chay đặc trưng riêng. Sự đa dạng này cho thấy ngay trong một lĩnh vực tưởng như thuần túy thực hành giới luật, sự sáng tạo văn hóa và sắc thái vùng miền vẫn thể hiện phong phú. Đồng thời, dù đa dạng về hình thức, ẩm thực chay ở mọi nơi đều thống nhất ở nền tảng triết lý chung: tinh thần từ bi, không sát sinh, và một quan niệm sống thanh tịnh, hài hòa - một biểu hiện nữa của mô thức thống nhất trong đa dạng.

Trong các hình thức biểu đạt qua lối sống, thực hành thiền định đáng được nhấn mạnh như một hiện tượng đặc biệt của đời sống đương đại. Từ một phương pháp tu tập truyền thống của Phật giáo, thiền ngày càng được nhiều người - kể cả những người không theo Phật giáo - thực hành như một phương pháp rèn luyện tâm trí, giảm căng thẳng và nâng cao chất lượng đời sống tinh thần. Sự phổ biến của thiền, cùng với sự lan tỏa của các giá trị Phật giáo như chánh niệm, buông xả, sống tỉnh thức, cho thấy tinh thần Phật giáo tiếp tục có sức sống và sức hấp dẫn trong xã hội hiện đại, và biểu đạt qua những hình thức mới, phù hợp với nhu cầu của con người đương đại. Đây là một biểu hiện cho thấy văn hóa Phật giáo không phải là một di sản tĩnh tại của quá khứ, mà là một

truyền thống sống động, tiếp tục biểu đạt và phát triển trong đời sống hiện tại.

Nhìn tổng thể, các hình thức biểu đạt của văn hóa Phật giáo trải rộng trên một phổ hết sức phong phú: từ những di sản vật thể bề thế (kiến trúc, tượng pháp) đến những di sản phi vật thể tinh tế (nghi lễ, âm nhạc, lễ hội); từ những hình thức nghệ thuật cao (điêu khắc, văn học bác học) đến những hình thức gần gũi đời thường (ẩm thực, ngôn ngữ, lối sống); từ những biểu đạt mang tính tôn giáo rõ rệt đến những biểu đạt đã hòa vào văn hóa đại chúng. Sự trải rộng này cho thấy văn hóa Phật giáo đã thấm vào hầu như mọi phương diện của đời sống văn hóa dân tộc - không chỉ là một tôn giáo với các cơ sở và thực hành riêng, mà là một dòng chảy văn hóa thấm đẫm trong kiến trúc, nghệ thuật, văn học, ngôn ngữ, phong tục và nếp sống của người Việt Nam.

Chính sự thấm sâu và trải rộng này giải thích vì sao văn hóa Phật giáo lại có vị trí quan trọng đến vậy trong văn hóa dân tộc, và vì sao việc nghiên cứu văn hóa Phật giáo lại có ý nghĩa đối với việc hiểu văn hóa Việt Nam nói chung. Qua lớp biểu đạt, ta thấy Phật giáo không tồn tại như một lĩnh vực tách biệt, mà đã hòa quyện, kết tinh trong vô số hình thức của đời sống văn hóa. Bảo tồn và phát huy sự phong phú của các hình thức biểu đạt Phật giáo, vì thế, cũng chính là bảo tồn và phát huy một bộ phận cốt lõi của di sản và bản sắc văn hóa dân tộc - một nhiệm vụ có ý nghĩa sâu xa mà công trình mong muốn góp phần làm sáng tỏ về cơ sở khoa học và định hướng.

6.6. Hội tụ bốn lớp và sự thống nhất trong đa dạng biểu đạt

6.6.1. Biểu đạt như nơi hội tụ của bốn lớp đa dạng

Như đã nhiều lần chỉ ra trong các mục trên, đặc điểm cốt yếu của lớp biểu đạt là nó chính là nơi hội tụ và biểu hiện của cả bốn lớp đa dạng. Mỗi hình thức biểu đạt cụ thể - một ngôi chùa, một pho tượng, một nghi lễ, một lễ hội - đồng thời mang dấu ấn của tông phái, vùng miền, tộc người, và bản thân là một hình thức

biểu đạt. Bốn lớp đa dạng, vốn được phân tích tách riêng qua các chương, đến đây cùng hội tụ và hiện ra thành những hình thức văn hóa cụ thể, khả giác.

Điều này cho thấy vị trí đặc biệt của lớp biểu đạt trong mô hình lưỡng diện. Nếu ba lớp trước (tông phái, vùng miền, tộc người) là những chiều kích của sự đa dạng ở tầng cấu trúc, thì lớp biểu đạt là bình diện mà ở đó tất cả các chiều kích ấy trở nên hữu hình. Có thể ví ba lớp trước như những "nguyên nhân" tạo nên sự đa dạng, còn lớp biểu đạt như "kết quả" - nơi sự đa dạng ấy được thể hiện ra. Chính vì vị trí tổng hợp này mà lớp biểu đạt là nơi ta có thể quan sát trực tiếp và cụ thể nhất toàn bộ sự phong phú, nhiều tầng của tính đa dạng trong văn hóa Phật giáo Việt Nam. Đứng trước một di sản Phật giáo cụ thể, ta đọc được cả bốn lớp đa dạng cùng lúc.

Có thể hình dung mỗi di sản biểu đạt Phật giáo như một "văn bản" đa tầng, có thể được đọc ở nhiều lớp nghĩa. Đọc một ngôi chùa Khmer, ta có thể đọc lớp nghĩa tông phái (Theravāda), lớp nghĩa vùng miền (Nam Bộ), lớp nghĩa tộc người (Khmer), lớp nghĩa biểu đạt (phong cách kiến trúc), và bên dưới tất cả là lớp nghĩa nội dung chung (giáo lý Phật giáo). Khả năng "đọc" đa tầng này cho thấy mỗi di sản biểu đạt là một chỉnh thể phong phú, nơi các lớp đa dạng và sự thống nhất cùng hiện diện. Đây cũng là lý do khiến việc nghiên cứu các hình thức biểu đạt đòi hỏi một cách tiếp cận đa chiều, có khả năng nhận diện đồng thời cả sự đa dạng nhiều lớp lẫn sự thống nhất nền tảng.

Một ví dụ tổng hợp cho sự hội tụ bốn lớp là các lễ hội và danh lam lớn. Một lễ hội Phật giáo tại một danh lam cụ thể hội tụ đồng thời: kiến trúc (không gian danh lam), nghệ thuật tạo hình (tượng, tranh, trang trí), nghi lễ và âm nhạc (các nghi thức hành lễ), cùng các sinh hoạt văn hóa - và tất cả những hình thức biểu đạt này lại mang dấu ấn của tông phái, vùng miền, tộc người cụ thể. Đứng trong một lễ hội như vậy, người tham dự trải nghiệm đồng thời toàn bộ sự phong phú nhiều tầng của văn hóa Phật giáo: bốn lớp đa dạng cùng hiện diện và cộng hưởng trong một sự kiện văn hóa

- tâm linh tổng thể. Đây là biểu hiện sinh động nhất cho vị trí "nơi hội tụ" của lớp biểu đạt, và cho tính chỉnh thể của văn hóa Phật giáo khi được trải nghiệm trong thực tế.

6.6.2. Sự thống nhất về nội dung và ý nghĩa

Tuy nhiên, bên dưới sự đa dạng vô cùng phong phú của các hình thức biểu đạt là một sự thống nhất sâu sắc về nội dung và ý nghĩa. Muôn vàn hình thức khác nhau - kiến trúc, tượng pháp, nghi lễ, lễ hội, văn thơ - đều cùng biểu đạt những nội dung Phật giáo chung: cùng tôn thờ đức Phật và các vị Bồ tát; cùng thể hiện những giáo lý cốt lõi (từ bi, trí tuệ, nhân quả, giải thoát); cùng chuyển tải những giá trị và biểu tượng Phật giáo[1]. Dù hình thức đa dạng đến đâu, nội dung và ý nghĩa mà chúng chuyển tải vẫn là một.

Hình ảnh Bồ tát Quán Thế Âm là một ví dụ cô đọng. Cùng một đức Quán Thế Âm - biểu tượng của lòng từ bi - nhưng được biểu đạt qua vô số hình thức: pho tượng nghìn mắt nghìn tay ở chùa Bút Tháp của người Việt, tượng Quán Âm trong các chùa Hoa, hình tượng trong nghệ thuật Khmer; qua điêu khắc, hội họa, văn học, âm nhạc; theo phong cách Bắc Bộ, Huế, Nam Bộ. Sự đa dạng của các hình thức biểu đạt Quán Thế Âm là vô cùng, nhưng tất cả đều cùng thể hiện một đức Quán Thế Âm, một lòng từ bi, một lý tưởng cứu độ. Đây là hình ảnh tiêu biểu cho mô thức "thống nhất trong đa dạng" trên bình diện biểu đạt: đa dạng vô hạn về hình thức, thống nhất tuyệt đối về nội dung và ý nghĩa.

Sự thống nhất về nội dung bên dưới sự đa dạng hình thức có thể được phân tích ở nhiều cấp độ. Ở cấp độ đối tượng thờ phụng, dù được thể hiện qua vô số phong cách, các hình thức biểu đạt đều hướng về cùng những đối tượng: đức Phật Thích-ca, các vị Phật, các vị Bồ tát (đặc biệt Quán Thế Âm), các vị Tổ. Ở cấp độ giáo lý, các hình thức biểu đạt đều chuyển tải cùng những nội dung cốt lõi: từ bi, trí tuệ, nhân quả, vô thường, giải thoát. Ở cấp độ giá trị, chúng đều đề cao cùng những giá trị: hướng thiện, khoan

1 Nguyễn Duy Hinh (1999), *Tư tưởng Phật giáo Việt Nam*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội.

dung, hiếu thảo, an lạc. Và ở cấp độ chức năng, chúng đều phục vụ cùng những mục đích: nuôi dưỡng đời sống tâm linh, gắn kết cộng đồng, trao truyền bản sắc và ký ức. Sự thống nhất ở tất cả các cấp độ này bảo đảm rằng, dù hình thức đa dạng đến đâu, tinh thần và nội dung Phật giáo vẫn là một.

Sự thống nhất về nội dung này chính là điều làm cho toàn bộ sự đa dạng của các hình thức biểu đạt trở thành một chỉnh thể có ý nghĩa, chứ không phải một tập hợp hỗn tạp. Muôn vàn ngôi chùa, pho tượng, nghi lễ, lễ hội, tác phẩm văn học - dù khác biệt về phong cách - đều là những cách thức khác nhau để thể hiện cùng một tinh thần Phật giáo. Chúng liên kết với nhau không phải bởi sự giống nhau về hình thức, mà bởi sự chung nhất về nội dung và ý nghĩa. Đây chính là cơ chế làm cho sự đa dạng biểu đạt của văn hóa Phật giáo Việt Nam vừa vô cùng phong phú, vừa thống nhất - vừa là muôn hình muôn vẻ, vừa là một chỉnh thể. Nhận thức được điều này là nắm được bản chất của mô thức "thống nhất trong đa dạng" trên bình diện biểu đạt.

Sự thống nhất về nội dung bên dưới đa dạng hình thức có một ý nghĩa lý thuyết sâu sắc, liên hệ với bản chất của mối quan hệ giữa nội dung và hình thức trong văn hóa. Một nội dung tinh thần - như một hệ giáo lý, một hệ giá trị - tự nó là trừu tượng, và chỉ trở nên hiện hữu, khả giác qua các hình thức biểu đạt. Việc cùng một nội dung có thể được biểu đạt qua vô số hình thức khác nhau phản ánh tính phong phú, sáng tạo của văn hóa; còn việc các hình thức đa dạng ấy vẫn quy về cùng một nội dung phản ánh tính thống nhất, mạch lạc của văn hóa. Sự cân bằng giữa hai phương diện này - phong phú về hình thức, thống nhất về nội dung - là dấu hiệu của một nền văn hóa vừa giàu sức sáng tạo, vừa có bản sắc và chiều sâu vững chắc. Văn hóa Phật giáo Việt Nam, với sự đa dạng biểu đạt phong phú trên nền một nội dung thống nhất, là một nền văn hóa như vậy.

Sự thống nhất về nội dung còn thể hiện qua hệ thống biểu tượng chung được sử dụng xuyên suốt các hình thức biểu đạt. Hoa

sen - biểu tượng của sự thanh tịnh và giác ngộ - xuất hiện trong kiến trúc, điêu khắc, hội họa, trang trí, văn học và cả trong ngôn ngữ Phật giáo. Hình tượng đức Phật, các vị Bồ tát, các biểu tượng như bánh xe pháp luân, cây bồ đề, ngọn đèn trí tuệ - tất cả tạo nên một hệ thống biểu tượng chung, được nhận diện và chia sẻ qua mọi hình thức biểu đạt và mọi truyền thống tông phái, vùng miền, tộc người. Chính hệ thống biểu tượng chung này là một trong những sợi dây liên kết toàn bộ sự đa dạng của các hình thức biểu đạt thành một chỉnh thể văn hóa Phật giáo thống nhất, giúp một Phật tử ở bất kỳ vùng miền, tộc người nào cũng có thể nhận ra và cảm nhận những biểu tượng thân thuộc trong các hình thức biểu đạt khác nhau.

Lớp đa dạng biểu đạt, được đọc qua mô hình lưỡng diện, thể hiện mô thức "thống nhất trong đa dạng" một cách trực quan và trọn vẹn nhất. Trên bình diện đa dạng, đó là sự phong phú gần như vô hạn của các hình thức biểu đạt: vô số phong cách kiến trúc, nghệ thuật, nghi lễ, lễ hội, văn học. Trên bình diện thống nhất, đó là cùng một nội dung, một tinh thần Phật giáo mà tất cả các hình thức ấy cùng biểu đạt. Đồng thời, mỗi hình thức biểu đạt tiêu biểu - mỗi danh lam, mỗi kiệt tác - là một "địa điểm ký ức", nơi kết tinh và lưu giữ ký ức, bản sắc của cộng đồng[1].

Sự phong phú của các hình thức biểu đạt Phật giáo, được bảo tồn và phát huy trong khuôn khổ một nền văn hóa Phật giáo thống nhất và một Giáo hội chung[2], là một kho tàng di sản vô giá của dân tộc. Toàn bộ hệ thống di sản này - từ các danh lam, kiệt tác nghệ thuật đến các lễ hội, các loại hình văn học, nghệ thuật - hợp thành một bộ phận rực rỡ của di sản văn hóa Việt Nam, mà việc bảo tồn

1 Pierre Nora, "Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire," *Representations* 26 (1989): 7-24. Mỗi danh lam, kiệt tác nghệ thuật Phật giáo là một "địa điểm ký ức" của cộng đồng.

2 Hiến chương Giáo hội Phật giáo Việt Nam (thông qua ngày 7 tháng 11 năm 1981); xem Cổng thông tin Giáo hội Phật giáo Việt Nam, https://vbgh.vn/laws/detail/hien-chuong-giao-hoi-phat-giao-viet-nam-250/.

và phát huy sẽ được bàn ở các chương sau[1]. Đứng trên bình diện biểu đạt, có thể thấy rõ nhất tầm vóc và sự phong phú của văn hóa Phật giáo Việt Nam.[2]

Với việc khảo sát lớp biểu đạt, bốn lớp đa dạng trong mô hình lưỡng diện đã được phân tích đầy đủ. Ba lớp đầu (tông phái, vùng miền, tộc người) cho thấy sự đa dạng ở tầng cấu trúc; lớp thứ tư (biểu đạt) cho thấy sự đa dạng ấy hiện ra thành hình thức cụ thể như thế nào, và hội tụ tất cả lại[3]. Qua cả bốn lớp, mô thức nhất quán được xác nhận: sự phong phú của các biểu hiện luôn được nối kết bởi sự thống nhất về nội dung, cội nguồn và bản chất. Mô hình lưỡng diện, qua bốn lớp, đã chứng tỏ khả năng nắm bắt trọn vẹn bản chất "thống nhất trong đa dạng" của văn hóa Phật giáo Việt Nam.

Lớp biểu đạt có một ý nghĩa đặc biệt trong việc xác nhận và hoàn thiện mô hình lưỡng diện. Trong khi ba lớp trước cho thấy mô thức "thống nhất trong đa dạng" vận hành ở tầng cấu trúc (giáo lý, không gian, chủ thể), thì lớp biểu đạt cho thấy mô thức ấy hiện ra một cách trực quan, khả giác ở tầng hiện tượng. Đứng trước sự phong phú vô hạn của các hình thức biểu đạt Phật giáo, và nhận ra rằng tất cả đều cùng chuyển tải một nội dung, một tinh thần, người ta có thể "nhìn thấy" và "cảm nhận" trực tiếp mô thức "thống nhất trong đa dạng" - chứ không chỉ hiểu nó về mặt lý thuyết. Lớp biểu đạt, vì thế, làm cho mô hình lưỡng diện trở nên cụ thể, sinh động và có sức thuyết phục trực quan.

Đồng thời, việc bảo tồn và phát huy sự phong phú của các hình thức biểu đạt Phật giáo có ý nghĩa quan trọng đối với việc gìn giữ bản sắc và sự đa dạng của văn hóa dân tộc. Mỗi hình thức biểu đạt - mỗi phong cách kiến trúc, mỗi truyền thống nghệ thuật,

---

1 Số liệu về hệ thống tự viện, di sản Phật giáo được phân tích ở Chương 10; xem https://vbgh.vn.

2 Chu Quang Trứ (2001), *Sáng giá chùa xưa: Mỹ thuật Phật giáo*, Nxb. Mỹ thuật, Hà Nội.

3 Trần Lâm Biền (1996), *Chùa Việt*, Nxb. Văn hóa - Thông tin, Hà Nội.

mỗi loại hình lễ hội - là một sắc thái độc đáo cần được trân trọng và bảo tồn. Việc bảo tồn sự đa dạng biểu đạt, đồng thời nhận thức được sự thống nhất về nội dung và ý nghĩa bên dưới, là một định hướng quan trọng cho công tác bảo tồn và phát huy di sản văn hóa Phật giáo. Đây cũng là một biểu hiện của việc vận dụng mô hình lưỡng diện vào thực tiễn: vừa trân trọng, gìn giữ sự đa dạng, vừa củng cố, phát huy sự thống nhất - để văn hóa Phật giáo Việt Nam tiếp tục là một nền văn hóa vừa phong phú, vừa thống nhất, vừa giàu bản sắc.

Đặt trong tầm nhìn so sánh, kho tàng biểu đạt của văn hóa Phật giáo Việt Nam vừa mang những đặc điểm chung của văn hóa Phật giáo khu vực, vừa có bản sắc riêng. Cùng thuộc truyền thống Phật giáo, văn hóa Phật giáo Việt Nam chia sẻ nhiều biểu tượng, mô típ và hình thức với Phật giáo các nước; song qua quá trình bản địa hóa lâu dài, nó đã phát triển những đặc điểm riêng, phản ánh thẩm mỹ, tâm hồn và văn hóa Việt Nam. Kiến trúc chùa Việt, nghệ thuật điêu khắc Việt, thơ thiền Việt, lễ hội Phật giáo Việt - tất cả vừa thuộc về dòng chảy chung của văn hóa Phật giáo, vừa mang dấu ấn không thể nhầm lẫn của dân tộc. Chính sự kết hợp giữa tính phổ quát (chung với Phật giáo thế giới) và tính đặc thù (bản sắc Việt) này làm nên vị trí độc đáo của văn hóa Phật giáo Việt Nam, và là một biểu hiện nữa của mô thức thống nhất trong đa dạng - lần này ở cấp độ quan hệ giữa Phật giáo Việt Nam với Phật giáo thế giới.

Có thể nói, lớp biểu đạt là tấm gương phản chiếu trọn vẹn toàn bộ mô hình lưỡng diện. Trong tấm gương ấy, ta thấy đồng thời cả bốn lớp đa dạng (qua sự phong phú của các hình thức) lẫn bốn cơ tầng thống nhất (qua sự chung nhất về nội dung): sự đa dạng tông phái, vùng miền, tộc người hiện ra thành muôn vàn hình thức biểu đạt; còn cơ tầng giáo lý, nhập thế, dung hợp và tổ chức hiện ra thành nội dung, tinh thần và ý nghĩa chung mà các hình thức ấy cùng chuyển tải. Đứng trước một di sản biểu đạt Phật giáo cụ thể, người ta có thể chiêm nghiệm toàn bộ mô hình lưỡng diện thu nhỏ - cả sự đa dạng lẫn sự thống nhất, cả hình thức lẫn nội dung, cả

hiện tượng lẫn bản chất. Đây là lý do khiến lớp biểu đạt không chỉ là lớp đa dạng cuối cùng, mà còn là nơi toàn bộ luận đề của công trình được thể hiện một cách cô đọng và trực quan nhất.

* *

*

Chương này đã khảo sát lớp đa dạng thứ tư và cuối cùng của văn hóa Phật giáo Việt Nam: sự đa dạng về các hình thức biểu đạt. Qua việc phân tích kiến trúc, nghệ thuật tạo hình, nghi lễ, âm nhạc, lễ hội, văn học, ngôn ngữ và ẩm thực, bức tranh hiện ra là một sự phong phú gần như vô hạn của các hình thức biểu đạt - một kho tàng di sản văn hóa đồ sộ, kết tinh tài năng sáng tạo của bao thế hệ và trở thành một bộ phận rực rỡ của di sản dân tộc.

Đặc điểm cốt yếu của lớp biểu đạt là nó chính là nơi hội tụ và biểu hiện của cả bốn lớp đa dạng. Mỗi hình thức biểu đạt cụ thể đồng thời mang dấu ấn của tông phái, vùng miền, tộc người, và bản thân là một hình thức biểu đạt. Do đó, lớp biểu đạt có vị trí tổng hợp đặc biệt: nó là bình diện mà ở đó toàn bộ sự đa dạng nhiều tầng của văn hóa Phật giáo Việt Nam trở nên hữu hình, khả giác. Đứng trước một di sản Phật giáo cụ thể, ta có thể đọc được cả bốn lớp đa dạng cùng lúc.

Tuy nhiên, luận điểm xuyên suốt chương là: bên dưới sự đa dạng vô cùng phong phú của các hình thức biểu đạt là một sự thống nhất sâu sắc về nội dung và ý nghĩa. Muôn vàn hình thức khác nhau đều cùng biểu đạt một nội dung, một tinh thần Phật giáo: cùng tôn thờ đức Phật và các vị Bồ tát, cùng thể hiện những giáo lý và giá trị cốt lõi, cùng chuyển tải những biểu tượng chung. Hình ảnh cùng một đức Quán Thế Âm được biểu đạt qua vô số hình thức là biểu tượng cô đọng cho mô thức "thống nhất trong đa dạng" trên bình diện biểu đạt: đa dạng vô hạn về hình thức, thống nhất tuyệt đối về nội dung.

Có thể khái quát một số nhận định tổng hợp từ chương này:

Thứ nhất, sự đa dạng biểu đạt của văn hóa Phật giáo Việt Nam là phong phú bậc nhất trong bốn lớp đa dạng, trải rộng trên mọi lĩnh vực - kiến trúc, điêu khắc, hội họa, nghi lễ, âm nhạc, lễ hội, văn học, ngôn ngữ, ẩm thực và lối sống. Kho tàng biểu đạt đồ sộ này là kết quả của bề dày lịch sử, tính dung hợp của Phật giáo Việt, sự đa dạng của các chủ thể, và sức sáng tạo của bao thế hệ; nó là một trong những bộ phận rực rỡ và giá trị nhất của di sản văn hóa dân tộc.

Thứ hai, lớp biểu đạt có vị trí tổng hợp đặc biệt: nó là nơi ba lớp đa dạng trước (tông phái, vùng miền, tộc người) hội tụ và biểu hiện ra thành hình thức khả giác. Mỗi hình thức biểu đạt cụ thể là một hiện thân đồng thời của cả bốn lớp đa dạng. Do đó, lớp biểu đạt không chỉ là lớp đa dạng thứ tư, mà còn là bình diện tổng hợp, nơi cái nhìn chỉnh thể về đối tượng được khôi phục sau khi đã phân tích thành các lớp. Đây là đóng góp phương pháp luận quan trọng của việc khảo sát lớp biểu đạt.

Thứ ba, và quan trọng nhất, bên dưới sự đa dạng vô hạn của các hình thức biểu đạt là một sự thống nhất sâu sắc về nội dung và ý nghĩa. Ở mọi cấp độ - đối tượng thờ phụng, giáo lý, giá trị, chức năng - các hình thức biểu đạt đa dạng đều cùng chuyển tải một tinh thần Phật giáo thống nhất. Chính sự thống nhất về nội dung này làm cho toàn bộ sự đa dạng biểu đạt trở thành một chỉnh thể có ý nghĩa. Hình ảnh cùng một đức Quán Thế Âm được biểu đạt qua muôn vàn hình thức là biểu tượng cô đọng nhất cho mô thức "thống nhất trong đa dạng" trên bình diện biểu đạt, và có lẽ là hình ảnh trực quan, thuyết phục nhất cho toàn bộ luận đề của công trình.

Về mặt thực tiễn, việc nghiên cứu lớp biểu đạt có ý nghĩa quan trọng đối với công tác bảo tồn và phát huy di sản văn hóa Phật giáo. Chính các hình thức biểu đạt (kiến trúc, nghệ thuật, lễ hội, các loại hình văn học, nghệ thuật) là những di sản văn hóa cụ thể cần được nhận diện, bảo tồn và phát huy. Việc hiểu rõ sự đa dạng của các hình thức biểu đạt, cũng như sự thống nhất về nội dung và ý nghĩa bên dưới, cung cấp cơ sở cho một cách tiếp cận bảo tồn vừa tôn trọng sự phong phú, đa dạng của các sắc thái, vừa gìn giữ được

tinh thần và giá trị cốt lõi. Đây là một định hướng có ý nghĩa cho công tác bảo tồn di sản - một chủ đề mà công trình sẽ tiếp tục phân tích ở các phần sau, trên nền tảng lý thuyết đã được xây dựng.

Có thể nói, chương về lớp biểu đạt vừa hoàn thiện phần khảo sát lý thuyết về bốn lớp đa dạng, vừa mở ra sự kết nối với những vấn đề thực tiễn về di sản văn hóa Phật giáo. Qua việc khảo sát các hình thức biểu đạt cụ thể, công trình đã cho thấy toàn bộ sự phong phú của văn hóa Phật giáo Việt Nam hiện diện hữu hình trong không gian văn hóa dân tộc, dưới dạng một kho tàng di sản đồ sộ và có giá trị. Việc gìn giữ, nghiên cứu và phát huy kho tàng di sản này - vừa đa dạng về hình thức, vừa thống nhất về tinh thần - là một nhiệm vụ quan trọng, góp phần bảo tồn bản sắc và làm giàu cho đời sống văn hóa của dân tộc trong hiện tại và tương lai.

Nhìn lại toàn bộ phần khảo sát về tính đa dạng, có thể thấy bốn lớp đa dạng được sắp xếp theo một trình tự có logic: từ lớp tông phái (chiều giáo lý - truyền thừa), qua lớp vùng miền (chiều không gian) và lớp tộc người (chiều chủ thể), đến lớp biểu đạt (chiều hình thức, nơi hội tụ). Trình tự này đi từ những chiều kích cấu trúc bên trong đến bình diện hiện tượng bên ngoài, và kết thúc bằng lớp biểu đạt có vai trò tổng hợp. Qua bốn lớp, tính đa dạng của văn hóa Phật giáo Việt Nam đã được khảo sát một cách hệ thống và toàn diện, trên mọi chiều kích; và ở mỗi lớp, mối quan hệ biện chứng giữa đa dạng và thống nhất đều được làm sáng tỏ. Cấu trúc bốn lớp này, cùng với bốn cơ tầng thống nhất, hợp thành nội dung cốt lõi của mô hình lưỡng diện - khung lý thuyết trung tâm của công trình.

PHẦN 3
BỐN CƠ TẦNG THỐNG NHẤT CỦA VĂN HÓA PHẬT GIÁO VIỆT NAM

Chương 7
THỐNG NHẤT Ở NỀN TẢNG GIÁO LÝ VÀ LÝ TƯỞNG GIẢI THOÁT

Bốn chương trước (Chương 3 đến Chương 6) đã lần lượt khảo sát bốn lớp đa dạng của văn hóa Phật giáo Việt Nam: đa dạng tông phái, vùng miền, tộc người và biểu đạt. Bức tranh hiện ra là một sự phong phú, nhiều tầng và nhiều chiều đến mức tưởng như khó quy về một mối. Tuy nhiên, ở cuối mỗi chương, một nhận định nhất quán đã được rút ra: bên dưới mọi sự đa dạng ấy luôn tồn tại một nền tảng thống nhất bền vững. Từ chương này, công trình chuyển sang khảo sát chính nền tảng thống nhất đó - bốn cơ tầng thống nhất, đối xứng và chế ước với bốn lớp đa dạng, hợp thành nửa còn lại của mô hình lưỡng diện.

Bốn cơ tầng thống nhất, theo mô hình lưỡng diện được xác lập ở Chương 1, gồm: cơ tầng giáo lý và lý tưởng giải thoát; cơ tầng nhập thế và đồng hành cùng dân tộc; cơ tầng dung hợp và bản địa hóa; và cơ tầng tổ chức. Bốn cơ tầng này sẽ được phân tích lần lượt trong bốn chương của Phần III (Chương 7 đến Chương 10). Chương 7 mở đầu bằng cơ tầng được xem là sâu nhất và có tính nền tảng nhất: cơ tầng giáo lý và lý tưởng giải thoát - nền tảng bảo đảm rằng, dù đa dạng đến đâu về tông phái, vùng miền, tộc người hay hình thức biểu đạt, mọi biểu hiện của Phật giáo Việt Nam vẫn thuộc về cùng một truyền thống tôn giáo.

Luận điểm chủ đạo của chương là: nền tảng giáo lý chung (bao gồm Tam bảo, các chân lý nền tảng, hệ thống kinh điển và giới luật, cùng lý tưởng giải thoát) là cơ tầng thống nhất sâu xa nhất của văn hóa Phật giáo Việt Nam. Đây là cơ tầng mà mọi tông phái, hệ phái, mọi cộng đồng vùng miền và tộc người đều chia sẻ; là cái "bất

biến" bên dưới muôn vàn cái "tùy duyên" của các hình thức biểu hiện. Chương sẽ lần lượt phân tích: vị trí của cơ tầng giáo lý trong mô hình lưỡng diện (7.1); Tam bảo và các chân lý nền tảng (7.2); kinh điển, giới luật và chuẩn mực đạo đức chung (7.3); lý tưởng giải thoát của A-la-hán và Bồ-tát (7.4); và cuối cùng là mối quan hệ giữa cơ tầng giáo lý với bốn lớp đa dạng (7.5).

Việc chuyển từ khảo sát tính đa dạng sang khảo sát tính thống nhất đánh dấu một bước ngoặt quan trọng trong lập luận của công trình. Nếu Phần II đã cho thấy Phật giáo Việt Nam phong phú, đa dạng đến mức nào, thì Phần III có nhiệm vụ trả lời câu hỏi cốt lõi: điều gì giữ cho toàn bộ sự đa dạng ấy vẫn là một chỉnh thể thống nhất, chứ không phân rã thành những thực thể tôn giáo tách biệt? Đây chính là câu hỏi trung tâm mà mô hình lưỡng diện đặt ra, và là câu hỏi mà bốn chương của Phần III sẽ lần lượt giải đáp qua bốn cơ tầng thống nhất. Trả lời được câu hỏi này không chỉ có ý nghĩa học thuật là làm sáng tỏ bản chất của văn hóa Phật giáo Việt Nam mà còn có ý nghĩa thực tiễn, bởi hiểu được các cơ chế cố kết là cơ sở để gìn giữ và phát huy sự thống nhất trong đa dạng của nền văn hóa ấy.

Cần lưu ý ngay từ đầu một điểm có tính nguyên tắc là khảo sát các cơ tầng thống nhất không có nghĩa là hạ thấp hay phủ nhận tính đa dạng đã phân tích. Trái lại, như mô hình lưỡng diện đã xác lập, thống nhất và đa dạng là hai mặt quy định lẫn nhau của cùng một chỉnh thể; không thể hiểu mặt này mà không hiểu mặt kia. Sự thống nhất mà công trình khảo sát ở Phần III không phải là sự đồng nhất, đơn điệu, mà chính là sự thống nhất làm nền cho sự đa dạng phong phú, và ngược lại, sự đa dạng ấy là biểu hiện sinh động của sự thống nhất. Do đó, các chương của Phần III cần được đọc trong mối liên hệ chặt chẽ với các chương của Phần II: mỗi cơ tầng thống nhất được phân tích luôn trong quan hệ với các lớp đa dạng mà nó cố kết. Chương 7 về cơ tầng giáo lý sẽ mở đầu cho cách tiếp cận biện chứng này.

7.1. Cơ tầng giáo lý trong mô hình lưỡng diện

7.1.1. Từ bốn lớp đa dạng đến bốn cơ tầng thống nhất

Mô hình lưỡng diện, như đã trình bày ở Chương 1, quan niệm văn hóa Phật giáo Việt Nam như một chỉnh thể có hai bình diện quy định lẫn nhau: bình diện đa dạng (bốn lớp) và bình diện thống nhất (bốn cơ tầng). Hai bình diện này không tách rời mà đối xứng và chế ước lẫn nhau: sự đa dạng biểu hiện ra bên ngoài, còn sự thống nhất vận hành ở bên trong như những cơ tầng nền tảng giữ cho toàn bộ sự đa dạng không phân rã thành những thực thể tách biệt. Sau khi Phần II đã phân tích bình diện đa dạng qua bốn lớp, Phần III sẽ phân tích bình diện thống nhất qua bốn cơ tầng.

Khái niệm "cơ tầng" (nền tảng sâu) được dùng ở đây có hàm ý phương pháp luận quan trọng. Cơ tầng không phải là những biểu hiện dễ thấy trên bề mặt, mà là những tầng nền sâu xa, thường ẩn dưới sự đa dạng của các hình thức, nhưng lại có vai trò quyết định trong việc cố kết và định hình toàn bộ chỉnh thể. Muốn nhận ra các cơ tầng thống nhất, cần đi sâu xuống dưới bề mặt của các hình thức đa dạng để tìm ra những gì được chia sẻ chung. Bốn cơ tầng (giáo lý, nhập thế, dung hợp, tổ chức) chính là bốn tầng nền như vậy, mỗi tầng bảo đảm sự thống nhất trên một phương diện.

Sự đối xứng giữa bốn lớp đa dạng và bốn cơ tầng thống nhất không phải là ngẫu nhiên, mà phản ánh một cấu trúc có tính hệ thống của mô hình lưỡng diện. Mỗi cơ tầng thống nhất, ở một mức độ nhất định, tương ứng và chế ước với các lớp đa dạng: cơ tầng giáo lý cố kết sự đa dạng về nội dung tư tưởng; cơ tầng nhập thế cố kết trên phương diện quan hệ với dân tộc; cơ tầng dung hợp vừa sinh ra vừa cố kết sự đa dạng của các hình thức tiếp biến; cơ tầng tổ chức cố kết trên phương diện thể chế. Sự tương ứng này cho thấy hai bình diện - đa dạng và thống nhất - không phải hai thực thể tách rời được ghép lại, mà là hai mặt của cùng một chỉnh thể, quy định và soi sáng lẫn nhau.

Việc phân tích tách riêng bốn cơ tầng thống nhất, do đó, cũng mang tính chất một thao tác phân tích, tương tự như việc phân tích tách riêng bốn lớp đa dạng. Trong thực tế, bốn cơ tầng vận hành đồng thời và hòa quyện với nhau: giáo lý là cơ sở cho nhập thế và tổ chức; dung hợp gắn với cả giáo lý lẫn nhập thế; tổ chức thể chế hóa cả ba cơ tầng còn lại. Việc phân tích lần lượt từng cơ tầng chỉ nhằm làm rõ từng phương diện của sự thống nhất, chứ không nên che lấp tính chỉnh thể của chúng. Đây là một lưu ý phương pháp cần giữ trong suốt Phần III, tương tự như lưu ý về tính đan dệt của bốn lớp đa dạng trong Phần II.

Cần lưu ý thêm về mối quan hệ giữa các cơ tầng thống nhất và tiến trình lịch sử. Bốn cơ tầng không hình thành cùng lúc, mà được xác lập và củng cố qua các giai đoạn khác nhau của lịch sử Phật giáo Việt Nam. Cơ tầng giáo lý có mặt ngay từ khi Phật giáo du nhập, bởi nó thuộc về chính bản chất của tôn giáo này. Cơ tầng nhập thế và cơ tầng dung hợp được định hình dần qua quá trình Phật giáo gắn bó với dân tộc và tiếp biến với văn hóa bản địa suốt hai nghìn năm. Còn cơ tầng tổ chức, ở hình thức thống nhất trọn vẹn, chỉ được xác lập vào năm 1981 với sự ra đời của Giáo hội Phật giáo Việt Nam. Như vậy, bốn cơ tầng vừa có tính nền tảng, vừa là kết quả của một tiến trình lịch sử lâu dài. Trong đó, cơ tầng giáo lý, với tính chất nội tại và có mặt sớm nhất, là nền tảng để các cơ tầng khác dần được xây dựng và củng cố. Điều này một lần nữa khẳng định vị trí ưu tiên của cơ tầng giáo lý trong trật tự của bốn cơ tầng thống nhất.

Việc khảo sát bốn cơ tầng thống nhất có ý nghĩa cốt yếu trong việc lý giải "nghịch lý" trung tâm mà công trình đặt ra: làm thế nào văn hóa Phật giáo Việt Nam có thể vừa đa dạng khó quy giản, vừa thống nhất bền vững? Phần II đã trình bày một cách thuyết phục mặt "đa dạng khó quy giản"; nhưng nếu chỉ dừng lại ở đó, người đọc có thể có ấn tượng về một Phật giáo phân tán, thiếu nhất quán. Phần III, qua việc phân tích bốn cơ tầng thống nhất, có nhiệm vụ giải quyết "nghịch lý" ấy bằng cách chỉ ra những cơ chế cố kết bảo

đảm sự thống nhất bền vững bên dưới sự đa dạng. Cơ tầng giáo lý - được phân tích trong chương này - là cơ chế cố kết đầu tiên và sâu nhất trong số đó. Việc nhận diện cơ tầng này giúp giải tỏa ấn tượng về sự phân tán, và cho thấy rằng sự đa dạng của Phật giáo Việt Nam luôn vận hành trong khuôn khổ của một sự thống nhất nền tảng. Đây chính là đóng góp của chương vào việc lý giải nghịch lý trung tâm của công trình.

7.1.2. Giáo lý - cơ tầng thống nhất sâu nhất

Trong bốn cơ tầng, cơ tầng giáo lý và lý tưởng giải thoát được xem là sâu nhất và có tính nền tảng nhất. Lý do là vì giáo lý chính là cái làm nên bản chất của một tôn giáo: một truyền thống được xác định là "Phật giáo" trước hết và căn bản là ở chỗ nó dựa trên giáo lý của đức Phật, hướng tới lý tưởng giải thoát mà Ngài đã chỉ dạy[1]. Mọi sự đa dạng về tông phái, vùng miền, tộc người hay hình thức biểu đạt đều là những cách thức khác nhau để tiếp nhận, diễn giải và thực hành cùng một hệ giáo lý nền tảng ấy. Do đó, cơ tầng giáo lý là cái bảo đảm căn bản nhất rằng mọi biểu hiện đa dạng vẫn thuộc về cùng một truyền thống Phật giáo.

Có thể nói, nếu các cơ tầng khác (nhập thế, dung hợp, tổ chức) bảo đảm sự thống nhất về phương diện thực tiễn, lịch sử và thể chế, thì cơ tầng giáo lý bảo đảm sự thống nhất về phương diện bản chất, căn tính. Đây là cơ tầng nằm ở tầng sâu nhất, quy định tất cả: một hình thức Phật giáo có thể khác biệt về vùng miền, tộc người hay biểu đạt, nhưng nếu nó vẫn dựa trên giáo lý nền tảng của Phật giáo và hướng tới giải thoát, thì nó vẫn là Phật giáo. Chính vì vị trí nền tảng này mà công trình khảo sát cơ tầng giáo lý trước tiên trong bốn cơ tầng thống nhất.

Có thể làm rõ tính "sâu nhất" của cơ tầng giáo lý qua một phép loại suy về các tầng của một chỉnh thể văn hóa. Nếu hình dung văn

1 Xem Nguyễn Duy Hinh (1999), *Tư tưởng Phật giáo Việt Nam*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội; Minh Chi, Hà Văn Tấn và Nguyễn Tài Thư (1993), *Buddhism in Vietnam*, Nxb. Thế giới, Hà Nội.

hóa Phật giáo như một cấu trúc nhiều tầng, thì các hình thức biểu đạt (kiến trúc, nghệ thuật, lễ hội) nằm ở tầng bề mặt, dễ quan sát nhất; các đặc điểm tổ chức, nhập thế nằm ở tầng trung gian; còn giáo lý và lý tưởng giải thoát nằm ở tầng sâu nhất, tầng nền. Càng xuống sâu, các yếu tố càng có tính bền vững và tính quy định cao hơn: hình thức biểu đạt có thể thay đổi theo thời đại, đặc điểm tổ chức có thể biến đổi theo hoàn cảnh lịch sử, nhưng giáo lý nền tảng và lý tưởng giải thoát thì bền vững qua thời gian và là cái quy định bản chất. Chính vì nằm ở tầng sâu nhất và có tính quy định cao nhất mà giáo lý được xem là cơ tầng nền tảng nhất.

Tính nền tảng của cơ tầng giáo lý còn thể hiện ở chỗ nó là điều kiện để nhận diện và phân định. Khi cần xác định một hiện tượng có phải là Phật giáo hay không, tiêu chí căn bản là ở giáo lý: nó có dựa trên giáo lý của đức Phật, có hướng tới lý tưởng giải thoát hay không. Các tiêu chí khác (hình thức, tổ chức, vùng miền, tộc người) đều là thứ yếu so với tiêu chí giáo lý. Điều này giải thích vì sao, chẳng hạn, các tôn giáo bản địa Nam Bộ mang cội nguồn Phật giáo (như đã phân tích ở Chương 4) lại được nhìn nhận là những tôn giáo độc lập chứ không phải các nhánh Phật giáo: bởi chúng đã phát triển những hệ giáo lý riêng, khác với giáo lý Phật giáo nền tảng. Ranh giới của Phật giáo, xét đến cùng, được xác định bởi cơ tầng giáo lý - điều khẳng định thêm vị trí nền tảng của cơ tầng này.

Vị trí nền tảng của cơ tầng giáo lý còn thể hiện ở vai trò của nó như một tiêu chuẩn để đánh giá tính chính thống và sự phát triển lành mạnh của các hình thức Phật giáo. Trong lịch sử, Phật giáo Việt Nam đã trải qua những giai đoạn mà một số biểu hiện có nguy cơ đi chệch khỏi cốt lõi giáo lý - như khi các thực hành tín ngưỡng dân gian, mê tín lấn át tinh thần giáo lý, hay khi hình thức nghi lễ trở nên rườm rà mà thiếu nội dung tu tập. Chính trong những giai đoạn ấy, các phong trào chấn hưng, cải cách Phật giáo đã lấy việc trở về với cốt lõi giáo lý làm phương hướng: chấn chỉnh Tăng đoàn theo giới luật, phổ biến giáo lý chân chính, loại bỏ những yếu tố mê tín xa lạ với tinh thần Phật giáo. Điều này cho thấy cơ tầng giáo

lý không chỉ là nền tảng thụ động, mà còn là một tiêu chuẩn quy chiếu tích cực, giúp định hướng và điều chỉnh sự phát triển của Phật giáo, bảo đảm rằng dù biến đổi thế nào, truyền thống vẫn giữ được bản chất và sự lành mạnh của mình.

Vị trí nền tảng của cơ tầng giáo lý còn được kiểm chứng qua khả năng phục hồi của Phật giáo sau những giai đoạn suy vi. Trong lịch sử, Phật giáo Việt Nam đã trải qua những thời kỳ thăng trầm: có lúc hưng thịnh như quốc giáo (thời Lý - Trần), có lúc suy vi, mất vị thế (như một số giai đoạn về sau). Điều đáng chú ý là, dù suy vi đến đâu, Phật giáo vẫn không mất đi và luôn có khả năng phục hưng. Khả năng phục hồi bền bỉ này có gốc rễ ở cơ tầng giáo lý: chừng nào nền tảng giáo lý và lý tưởng giải thoát còn được gìn giữ - dù chỉ trong một bộ phận Tăng đoàn và tín đồ - thì Phật giáo vẫn còn hạt nhân để từ đó phục hưng. Các phong trào chấn hưng trong lịch sử đều lấy việc trở về cội nguồn giáo lý làm điểm tựa. Điều này cho thấy cơ tầng giáo lý không chỉ là nền tảng của sự thống nhất ở một thời điểm, mà còn là hạt nhân bảo đảm sự trường tồn và khả năng tái sinh của truyền thống qua những biến thiên của lịch sử - một biểu hiện sâu sắc nữa của vị trí nền tảng của nó.

7.1.3. Nguyên lý "tùy duyên bất biến"

Mối quan hệ giữa cơ tầng giáo lý thống nhất và sự đa dạng của các hình thức biểu hiện có thể được diễn đạt cô đọng qua một nguyên lý quen thuộc của Phật giáo: "tùy duyên bất biến". Nguyên lý này hàm nghĩa rằng, tùy theo hoàn cảnh (duyên) mà giáo pháp có thể biến hóa về hình thức thể hiện, nhưng bản chất (thể) thì bất biến[1]. Áp dụng vào đây: giáo lý nền tảng và lý tưởng giải thoát là cái "bất biến"; còn muôn vàn hình thức tông phái, vùng miền, tộc người và biểu đạt là cái "tùy duyên" - những cách thức mà cái bất biến ấy thích ứng và biểu hiện trong các hoàn cảnh khác nhau.

---

1 Nguyên lý "tùy duyên bất biến" - tùy hoàn cảnh mà biến hóa hình thức nhưng giữ nguyên bản chất - là một cách diễn đạt cô đọng của quan hệ giữa thống nhất và đa dạng trong Phật giáo. Xem Nguyễn Duy Hinh (1999), *Tư tưởng Phật giáo Việt Nam*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội.

Nguyên lý "tùy duyên bất biến" chính là công thức cô đọng nhất cho mô thức "thống nhất trong đa dạng" trong Phật giáo. Nó cho thấy sự đa dạng không mâu thuẫn với sự thống nhất, mà là cách thức mà cái thống nhất (bất biến) tự thích ứng và biểu hiện trong sự đa dạng của các hoàn cảnh (tùy duyên). Chính khả năng "tùy duyên" này - biến hóa hình thức để phù hợp với mọi hoàn cảnh - đã giúp Phật giáo lan tỏa và bám rễ trong những môi trường văn hóa, vùng miền, tộc người khác nhau; đồng thời chính sự "bất biến" của giáo lý nền tảng đã giữ cho mọi biến hóa ấy không đi chệch khỏi bản chất Phật giáo. Cơ tầng giáo lý, vì thế, là hiện thân của cái "bất biến" trong công thức "tùy duyên bất biến".

Nguyên lý "tùy duyên bất biến" có nguồn gốc sâu xa trong chính giáo lý Phật giáo, đặc biệt trong tư tưởng Đại thừa về mối quan hệ giữa thể và dụng, giữa chân đế và tục đế. "Bất biến" ứng với cái thể, cái chân đế - bản chất bất biến của giáo pháp; "tùy duyên" ứng với cái dụng, cái tục đế - sự vận dụng, biểu hiện của giáo pháp trong các hoàn cảnh cụ thể. Hai phương diện này không tách rời: cái bất biến chỉ hiện hữu qua cái tùy duyên, và cái tùy duyên chỉ có ý nghĩa khi chuyên chở cái bất biến. Đây là một tư tưởng biện chứng sâu sắc của Phật giáo, và nó cung cấp một cơ sở nội tại - từ chính giáo lý Phật giáo - cho mô thức "thống nhất trong đa dạng".

Chính nhờ nguyên lý "tùy duyên bất biến" mà Phật giáo có được một khả năng thích ứng văn hóa đặc biệt, đồng thời vẫn giữ được bản sắc. Khi truyền bá đến một vùng đất, một cộng đồng mới, Phật giáo "tùy duyên" thích ứng với văn hóa, phong tục, tâm thức bản địa - tạo nên sự đa dạng của các hình thái; nhưng đồng thời vẫn giữ "bất biến" cái cốt lõi giáo lý - bảo đảm sự thống nhất. Khả năng "tùy duyên bất biến" này giải thích vì sao Phật giáo vừa có thể trở thành một tôn giáo mang bản sắc của nhiều dân tộc, vùng miền khác nhau, vừa vẫn là một truyền thống tôn giáo thống nhất trên toàn thế giới. Trong trường hợp Việt Nam, chính nguyên lý này là chìa khóa lý giải làm thế nào văn hóa Phật giáo có thể vừa

phong phú, đa dạng đến vậy, vừa thống nhất, bền vững đến vậy - một sự kết hợp tưởng như nghịch lý nhưng thực ra là hệ quả tự nhiên của nguyên lý "tùy duyên bất biến".

Nguyên lý "tùy duyên bất biến" gắn liền với một nguyên tắc truyền pháp quan trọng của Phật giáo: "khế lý, khế cơ". "Khế lý" nghĩa là phù hợp với chân lý, với giáo pháp (tương ứng với "bất biến"); "khế cơ" nghĩa là phù hợp với căn cơ, hoàn cảnh của người nghe (tương ứng với "tùy duyên"). Một sự truyền pháp đúng đắn phải vừa khế lý - trung thành với giáo lý nền tảng, vừa khế cơ - thích ứng với đối tượng và hoàn cảnh cụ thể. Nguyên tắc này giải thích vì sao Phật giáo, khi truyền bá, luôn vừa giữ được cốt lõi giáo lý, vừa biến hóa hình thức cho phù hợp với từng dân tộc, vùng miền, thời đại. Chính sự kết hợp giữa khế lý và khế cơ - giữa trung thành với chân lý và thích ứng với hoàn cảnh - là cơ chế nội tại của Phật giáo tạo nên mô thức 'thống nhất trong đa dạng'. Cơ tầng giáo lý bảo đảm chiều 'khế lý' (thống nhất), còn khả năng thích ứng linh hoạt tạo nên chiều 'khế cơ' (đa dạng).

Cần nhấn mạnh rằng cặp phạm trù "bất biến - tùy duyên" không phải một sáng tạo của hậu thế nhằm hợp thức hóa những biến đổi đã rồi. Cấu trúc ấy đã được đức Phật thiết lập thành một cơ chế nhận thức minh xác ngay trong những lời dạy cuối cùng của Ngài. Kinh Đại Bát Niết Bàn ghi lại "bốn Đại giáo pháp" (cattāro mahāpadesā): khi một vị Tỷ-kheo tuyên bố rằng mình đã trực tiếp nghe điều gì đó từ chính Thế Tôn, hoặc từ một Tăng chúng có các vị thượng tọa cầm đầu, hoặc từ nhiều vị trưởng lão đa văn, hoặc từ một vị trưởng lão đa văn, thì lời ấy không được vội tin nhận mà cũng không được vội bác bỏ; trái lại, phải học thuộc kỹ lưỡng rồi đối chiếu với Kinh, so sánh với Luật. Nếu không phù hợp với Kinh và không tương ứng với Luật thì kết luận rằng đó không phải lời Thế Tôn; nếu phù hợp và tương ứng thì mới thọ trì[1]. Đây

1 Kinh Đại Bát Niết Bàn (Mahāparinibbāna Sutta), Trường Bộ Kinh, kinh số 16, tụng phẩm IV, mục "Bốn Đại giáo pháp" (cattāro mahāpadesā); bản dịch của HT. Thích Minh Châu. Xem toàn văn tại https://theravada.vn/16-kinh-dai-bat-niet-ban-kinh-truong-bo/.

chính là cơ chế bảo đảm cái "bất biến": một tiêu chuẩn quy chiếu khách quan, được đặt ở văn bản Kinh - Luật chứ không ở uy tín cá nhân hay ở thẩm quyền của một trung tâm quyền lực nào, cho phép cộng đồng Phật giáo tiếp nhận cái mới mà không đánh mất căn cước của mình.

Ở phía đối ứng, cũng trong kinh này, đức Phật dạy tôn giả Ānanda rằng sau khi Ngài diệt độ, nếu chúng Tăng muốn, có thể hủy bỏ những học pháp nhỏ nhặt, chi tiết[1]. Lời dạy ấy mở ra không gian cho cái "tùy duyên": những quy định thứ yếu, vốn gắn với hoàn cảnh khí hậu, phong tục và cấu trúc xã hội cụ thể của Ấn Độ thời bấy giờ, có thể được điều chỉnh khi giáo pháp đi vào những xã hội khác. Hai lời dạy này, khi đặt cạnh nhau, tạo thành một cấu trúc hoàn chỉnh và cân đối: một tiêu chuẩn bất biến để bảo vệ phần cốt lõi, và một biên độ tùy duyên để thích ứng phần ngoại vi. Chính cấu trúc kép ấy, chứ không phải một thái độ tùy tiện hay một sự nhân nhượng bất đắc dĩ trước hoàn cảnh, mới là điều kiện khả thể của mọi tiến trình bản địa hóa mà công trình đã khảo sát ở các chương trước. Nói cách khác, khả năng bản địa hóa của Phật giáo không phải là một đặc tính ngẫu nhiên phát sinh trong lịch sử truyền bá, mà là một khả năng đã được thiết kế sẵn trong chính cấu trúc di huấn của đức Phật.

Một tiền lệ kinh điển khác có ý nghĩa đặc biệt đối với trường hợp Việt Nam đương đại được ghi trong Luật tạng. Theo Tiểu phẩm, hai vị Tỷ-kheo vốn xuất thân Bà-la-môn là Yamelu và Tekula bạch với đức Phật rằng chúng Tỷ-kheo hiện gồm nhiều thành phần khác nhau về tên gọi, dòng họ, chủng tộc và gia tộc, nên họ đang làm hỏng lời Phật dạy bằng chính phương ngữ của mình; hai vị xin phép được chuyển lời Phật sang thể loại kinh kệ theo khuôn mẫu Vệ-đà (chandaso). Đức Phật đã quở trách và chế định rằng không

1 Kinh Đại Bát Niết Bàn, Trường Bộ Kinh, kinh số 16, tụng phẩm VI; bản dịch của HT. Thích Minh Châu. Cũng trong tụng phẩm này có lời di huấn: "Này Ānanda, Pháp và Luật, Ta đã giảng dạy và trình bày, sau khi Ta diệt độ, chính Pháp và Luật ấy sẽ là Đạo Sư của các Ngươi."

được chuyển lời Phật sang thể loại ấy, ai làm vậy thì phạm tội tác ác; đồng thời Ngài cho phép "học lời Phật dạy bằng chính ngôn ngữ của mình" (sakāya niruttiyā)[1]. Sự kiện này có ý nghĩa phương pháp luận sâu sắc. Đức Phật đã bác bỏ khả năng đóng khung giáo pháp trong một ngôn ngữ thiêng duy nhất, và qua đó khẳng định rằng tính thống nhất của giáo pháp nằm ở nghĩa lý chứ không ở vỏ ngữ âm. Đáng chú ý là lý do được hai vị Tỷ-kheo nêu ra để xin chuẩn hóa, sự đa tạp về nguồn gốc của chúng Tăng, lại chính là lý do khiến đức Phật bác bỏ đề nghị ấy: sự đa dạng của cộng đồng không được xem như một khiếm khuyết cần bị san phẳng, mà như một thực tế mà giáo pháp phải thích ứng.

Tiền lệ trên là căn cứ kinh điển trực tiếp cho những nỗ lực Việt hóa kinh văn trong suốt lịch sử Phật giáo Việt Nam: từ truyền thống diễn Nôm và giảng giải bằng tiếng mẹ đẻ thời trung đại, qua phong trào dịch kinh và xuất bản báo chí Phật học đầu thế kỷ XX, cho đến đề án Ngôn ngữ với chủ trương khóa tụng thống nhất bằng tiếng Việt mà Chương 11 sẽ phân tích. Xét từ tiền lệ ấy, việc Việt hóa kinh văn không phải là một sự cách tân xa lạ hay một nhượng bộ đối với xu thế thế tục hóa, mà là sự trung thành với một chỉ dạy nguyên thủy của chính đức Phật. Đồng thời, tiền lệ này cũng cho thấy giới hạn của mọi chủ trương chuẩn hóa: cái có thể và nên được thống nhất là nghĩa lý và nghi thức, còn việc áp đặt một hình thức ngôn ngữ duy nhất lên mọi cộng đồng, kể cả các cộng đồng tộc người thiểu số có ngôn ngữ và truyền thống kinh văn riêng như cộng đồng Khmer Nam Bộ, lại đi ngược tinh thần của chính lời dạy ấy. Nguyên tắc bảo lưu đặc trưng hệ phái, vùng miền và tộc người trong bốn đề án, do đó, không phải một sự nhân nhượng có tính chính trị, mà là một đòi hỏi của giới luật.

---

1 Luật tạng, Tiểu phẩm (Cullavagga), chương V (Khuddakavatthu), mục 33. Bản Anh ngữ: T. W. Rhys Davids và Hermann Oldenberg dịch, Vinaya Texts, Part III: The Kullavagga, Sacred Books of the East, tập XX (Oxford: Clarendon Press, 1885). Xem https://www.wisdomlib.org/buddhism/book/vinaya-3-the-cullavagga/d/doc370268.html. Nguyên văn Pāli của lời cho phép: "anujānāmi bhikkhave sakāya niruttiyā buddhavacanaṃ pariyāpuṇituṃ".

7.2. Tam bảo và các chân lý nền tảng

7.2.1. Quy y Tam bảo - nền tảng chung của mọi Phật tử

Nền tảng chung căn bản nhất của mọi Phật tử, bất kể thuộc tông phái, vùng miền hay tộc người nào, là sự quy y Tam bảo: Phật (bậc Giác ngộ), Pháp (giáo lý), và Tăng (đoàn thể những người tu hành). Quy y Tam bảo là hành vi xác lập căn tính Phật tử; người quy y Tam bảo, dù theo Bắc tông hay Nam tông, dù là người Việt, Khmer hay Hoa, đều trở thành thành viên của cùng một cộng đồng tôn giáo[1]. Đây là điểm khởi đầu và là mẫu số chung tuyệt đối của toàn bộ thế giới Phật giáo, vượt lên trên mọi khác biệt.

Sự thống nhất trong việc quy y Tam bảo có ý nghĩa nền tảng sâu sắc. Nó cho thấy rằng, dù các truyền thống Phật giáo có thể khác nhau về cách hiểu chi tiết, về hình thức thực hành, hay về trọng tâm tu tập, tất cả đều cùng hướng về ba đối tượng nương tựa chung: cùng tôn kính đức Phật Thích-ca (và trong Đại thừa là cả chư Phật), cùng nương theo giáo Pháp, và cùng tôn trọng Tăng đoàn. Ba đối tượng nương tựa chung này là hạt nhân cố kết toàn bộ cộng đồng Phật giáo, và là biểu hiện cụ thể, hằng ngày của cơ tầng giáo lý thống nhất. Mỗi khi một Phật tử - ở bất kỳ đâu, thuộc bất kỳ truyền thống nào - tụng lời quy y, người đó đang tái khẳng định sự thuộc về cùng một truyền thống Phật giáo chung.

Ý nghĩa của Tam bảo đối với sự thống nhất của Phật giáo có thể được phân tích qua từng "bảo". Phật bảo - sự tôn kính đức Phật - là điểm quy chiếu chung: dù Nam tông tập trung vào đức Phật Thích-ca lịch sử, còn Đại thừa tôn thờ cả chư Phật và Bồ-tát, tất cả đều lấy đức Phật Thích-ca làm gốc và tôn kính Ngài như bậc Giác ngộ, bậc Thầy. Pháp bảo - giáo pháp - là nội dung chung: mọi truyền thống đều nương theo giáo pháp của đức Phật, dù cách diễn giải có thể khác nhau. Tăng bảo - đoàn thể tu hành - là hình thức tổ chức chung: mọi truyền thống đều có Tăng đoàn giữ gìn và

1 Xem Thích Thiện Hoa, *Phật học phổ thông*, Nxb. Tôn giáo, tái bản, Hà Nội; và Nguyễn Lang (2000), *Việt Nam Phật giáo sử luận*, trọn bộ, Nxb. Văn học, Hà Nội.

truyền bá giáo pháp. Ba "bảo" này, do đó, là ba trụ cột chung của toàn bộ thế giới Phật giáo.

Sự thống nhất trên nền tảng Tam bảo không chỉ là một nguyên lý trừu tượng, mà hiện diện cụ thể trong đời sống thực hành hằng ngày của Phật tử. Mọi khóa lễ, mọi thời công phu, ở bất kỳ ngôi chùa nào - dù là chùa Việt, chùa Khmer hay chùa Hoa - đều bắt đầu bằng việc đảnh lễ, tôn kính Tam bảo. Mọi nghi thức quy y, thọ giới đều lấy Tam bảo làm trung tâm. Hình ảnh Phật tử chắp tay niệm "Nam mô Phật, Nam mô Pháp, Nam mô Tăng" là hình ảnh chung, quen thuộc ở khắp mọi miền, mọi cộng đồng. Chính sự hiện diện thường trực của Tam bảo trong đời sống thực hành này làm cho cơ tầng giáo lý không phải là một tầng nền ẩn khuất, xa vời, mà là một thực tại sống động, được tái khẳng định mỗi ngày qua thực hành của hàng triệu Phật tử. Đây là cách cơ tầng sâu nhất của sự thống nhất được duy trì và củng cố liên tục trong đời sống tôn giáo.

Trong Tam bảo, Tăng bảo có một vai trò đặc biệt đối với tính liên tục và thống nhất của Phật giáo, bởi chính Tăng đoàn là chủ thể gìn giữ và trao truyền giáo pháp qua các thế hệ. Nhờ có Tăng đoàn nối tiếp không gián đoạn - mỗi thế hệ tăng ni thọ giới, tu học rồi truyền lại cho thế hệ sau - mà giáo pháp của đức Phật được bảo tồn và lưu truyền liên tục suốt hơn hai nghìn năm. Sự truyền thừa này tạo nên một dòng chảy liên tục nối liền Phật giáo hiện tại với cội nguồn nơi đức Phật, và nối kết các cộng đồng Phật giáo với nhau qua một mạch truyền thừa chung. Ở Việt Nam, các dòng truyền thừa (như các sơn môn, tổ đình, các dòng thiền) tuy đa dạng, nhưng đều nằm trong mạch truyền thừa chung ấy. Vai trò của Tăng bảo, do đó, không chỉ là một trong ba đối tượng quy y, mà còn là cơ chế sống bảo đảm sự liên tục và thống nhất của giáo pháp - một biểu hiện thể chế của cơ tầng giáo lý.

Trong Tam bảo, Pháp bảo có vị trí trung tâm về mặt nội dung, bởi chính giáo Pháp là cái mà Phật bảo (đức Phật) đã chứng ngộ và truyền dạy, và là cái mà Tăng bảo (Tăng đoàn) gìn giữ, thực hành. Pháp bảo - chân lý mà đức Phật khám phá - được quan niệm là có

tính khách quan và bất biến: đức Phật không sáng tạo ra chân lý, mà khám phá ra chân lý vốn có (như quy luật duyên khởi vận hành dù có đức Phật hay không). Chính tính khách quan, bất biến này của Pháp bảo là cơ sở sâu xa nhất cho sự thống nhất của Phật giáo: mọi truyền thống đều hướng về cùng một chân lý khách quan ấy, dù cách tiếp cận và diễn giải có khác nhau. Sự tôn kính chung đối với Pháp bảo, do đó, không chỉ là sự tôn kính một hệ thống giáo lý, mà là sự cùng hướng về một chân lý chung - điều tạo nên nền tảng vững chắc nhất cho sự thống nhất trên bình diện giáo lý.

7.2.2. Tứ diệu đế và Bát chính đạo

Cốt lõi giáo lý mà đức Phật chứng ngộ và truyền dạy, được mọi truyền thống Phật giáo chia sẻ, là Tứ diệu đế (bốn chân lý cao quý): Khổ đế (chân lý về sự khổ), Tập đế (chân lý về nguyên nhân của khổ), Diệt đế (chân lý về sự chấm dứt khổ), và Đạo đế (chân lý về con đường dẫn tới sự chấm dứt khổ)[1]. Tứ diệu đế là bài pháp đầu tiên đức Phật thuyết giảng sau khi thành đạo, và là khung giáo lý căn bản nhất, được cả Thượng tọa bộ (Nam tông) lẫn Đại thừa (Bắc tông) tôn trọng như nền tảng.

Nội dung của Đạo đế - con đường dẫn tới giải thoát - được cụ thể hóa trong Bát chính đạo (tám con đường chân chính): chính kiến, chính tư duy, chính ngữ, chính nghiệp, chính mệnh, chính tinh tấn, chính niệm, chính định. Bát chính đạo thường được quy về ba nhóm tu tập: giới (đạo đức), định (thiền định), tuệ (trí tuệ). Đây là con đường tu tập căn bản mà mọi truyền thống Phật giáo đều thừa nhận, dù có thể nhấn mạnh hoặc triển khai khác nhau. Tứ diệu đế và Bát chính đạo, vì thế, là bộ khung giáo lý nền tảng chung - cái mà mọi Phật tử, dù thuộc truyền thống nào, đều học và thực hành, và là một trong những biểu hiện cốt lõi nhất của cơ tầng giáo lý thống nhất.

---

1 Về Tứ diệu đế và Bát chính đạo - giáo lý nền tảng của mọi truyền thống Phật giáo, xem Walpola Rahula, *What the Buddha Taught*, rev. ed. (New York: Grove Press, 1974); và Thích Thiện Hoa, *Phật học phổ thông*, Nxb. Tôn giáo, Hà Nội.

Tứ diệu đế thể hiện một cấu trúc tư duy đặc trưng của Phật giáo: nhận diện vấn đề (khổ), truy tìm nguyên nhân (tập), xác lập mục tiêu (diệt), và chỉ ra phương pháp (đạo). Cấu trúc "chẩn đoán và điều trị" này - thường được ví với phương pháp của y học - cho thấy tính thực tiễn, hướng tới giải quyết vấn đề khổ đau của con người, chứ không phải tư biện siêu hình thuần túy. Chính tính thực tiễn, hướng tới giải thoát khổ đau này là điểm cốt lõi mà mọi truyền thống Phật giáo chia sẻ, và là điều làm cho Tứ diệu đế trở thành khung giáo lý nền tảng, được cả Nam tông lẫn Bắc tông tôn trọng như điểm khởi đầu.

Bát chính đạo, với việc quy về ba nhóm giới - định - tuệ, cung cấp một lộ trình tu tập toàn diện, cân đối. Giới (chính ngữ, chính nghiệp, chính mệnh) là nền tảng đạo đức; định (chính tinh tấn, chính niệm, chính định) là sự rèn luyện tâm; tuệ (chính kiến, chính tư duy) là sự phát triển trí tuệ. Ba nhóm này nương tựa và hỗ trợ lẫn nhau: giới là cơ sở cho định, định là cơ sở cho tuệ, và tuệ soi sáng lại giới và định. Cấu trúc tam học giới - định - tuệ này là khung tu tập chung của toàn bộ Phật giáo; mọi pháp môn, dù nhấn mạnh phương diện nào, đều nằm trong khung này. Sự thống nhất về khung tu tập căn bản - bên dưới sự đa dạng của các pháp môn cụ thể - là một biểu hiện quan trọng của cơ tầng giáo lý, cho thấy các con đường tu tập khác nhau đều là những triển khai của cùng một lộ trình giới - định - tuệ.

Một đặc điểm quan trọng của Bát chính đạo là tinh thần Trung đạo - con đường ở giữa, tránh hai cực đoan. Đức Phật đã chỉ dạy Bát chính đạo như con đường trung đạo, tránh cực đoan hưởng lạc (đắm chìm trong dục lạc) và cực đoan khổ hạnh (hành hạ thân xác). Tinh thần Trung đạo này không chỉ là nguyên tắc tu tập, mà còn phản ánh một thái độ sống cân bằng, chừng mực, hài hòa - một giá trị được toàn bộ Phật giáo chia sẻ. Tinh thần Trung đạo còn có ý nghĩa nhận thức luận sâu xa (tránh các cực đoan trong tư duy: thường và đoạn, có và không), được Đại thừa phát triển thành tư tưởng về con đường giữa. Việc mọi truyền thống Phật giáo cùng đề cao tinh thần Trung đạo - dù triển khai ở những độ sâu khác nhau

- là một biểu hiện của sự thống nhất về tinh thần và phương pháp căn bản, bên dưới sự đa dạng của các pháp môn cụ thể. Trung đạo, có thể nói, là một trong những nét đặc trưng nhất của tinh thần Phật giáo nói chung.

Sức mạnh cố kết của Tứ diệu đế còn nằm ở tính phổ quát của vấn đề mà nó đặt ra: vấn đề khổ đau và giải thoát khỏi khổ đau. Khổ đau là kinh nghiệm phổ quát của con người, không phân biệt dân tộc, thời đại, giai tầng. Bằng việc đặt vấn đề khổ đau làm điểm khởi đầu và hướng tới sự giải thoát khỏi khổ đau, Tứ diệu đế chạm tới một mối quan tâm chung, sâu xa của mọi con người. Chính tính phổ quát này giải thích vì sao giáo lý Tứ diệu đế có thể được tiếp nhận ở mọi nền văn hóa, mọi cộng đồng: nó không gắn với một hoàn cảnh văn hóa đặc thù nào, mà hướng tới thân phận chung của con người. Đây là một cơ sở sâu xa cho khả năng của Phật giáo trong việc vượt qua các ranh giới văn hóa, tộc người để trở thành một truyền thống thống nhất - và cũng là một biểu hiện cho tính phổ quát của cơ tầng giáo lý, cơ tầng chạm tới những vấn đề chung nhất của kiếp người.

7.2.3. Duyên khởi, vô thường và vô ngã

Bên cạnh Tứ diệu đế, giáo lý duyên khởi (lý duyên sinh) là một trong những chân lý nền tảng và đặc trưng nhất của Phật giáo. Duyên khởi khẳng định rằng mọi sự vật, hiện tượng đều nương vào nhau mà sinh khởi và tồn tại, không có gì tồn tại độc lập, biệt lập; "cái này có thì cái kia có, cái này sinh thì cái kia sinh"[1]. Đây là giáo lý cốt lõi giải thích về bản chất của thực tại và của khổ đau, được mọi truyền thống Phật giáo thừa nhận như một chân lý căn bản.

Từ duyên khởi dẫn tới ba đặc tướng của các pháp (tilakkhaṇa): vô thường, khổ và vô ngã; truyền thống Đại thừa thường nói "ba pháp ấn" gồm vô thường, vô ngã và Niết-bàn tịch tĩnh (không có

1 Về giáo lý duyên khởi (paṭiccasamuppāda), xem Walpola Rahula, *What the Buddha taught*, rev. ed. (New York: Grove Press, 1974); và Minh Chi và cộng sự, *Buddhism in Vietnam: From Its origins to the 19th century*, Thế giới Publishers, Hà Nội, 1993.

một cái "ta" thường hằng, độc lập)[1]. Ba pháp ấn - đặc biệt là vô thường và vô ngã - là những chân lý nền tảng phân biệt Phật giáo với các truyền thống tôn giáo, triết học khác, và được toàn bộ thế giới Phật giáo chia sẻ. Dù các tông phái có thể triển khai và diễn giải các giáo lý này với những sắc thái khác nhau, cốt lõi của duyên khởi, vô thường và vô ngã là bất biến và chung cho tất cả. Đây là tầng sâu của cơ tầng giáo lý - nơi chứa đựng những chân lý nền tảng làm nên bản chất của Phật giáo.

Giáo lý duyên khởi có ý nghĩa nền tảng đặc biệt, bởi nó là cơ sở lý luận cho toàn bộ hệ thống giáo lý Phật giáo. Từ duyên khởi suy ra vô thường (vì mọi sự nương duyên mà sinh nên luôn biến đổi), vô ngã (vì mọi sự nương duyên mà thành nên không có tự thể độc lập), và cả Tứ diệu đế (khổ sinh khởi do duyên, và có thể chấm dứt khi duyên chấm dứt). Duyên khởi, do đó, là "hạt nhân" lý luận từ đó triển khai toàn bộ giáo lý. Việc mọi truyền thống Phật giáo đều thừa nhận duyên khởi như một chân lý căn bản - dù có thể triển khai thành các học thuyết khác nhau (như thuyết duyên khởi của các bộ phái, hay tư tưởng tính không của Đại thừa) - cho thấy sự thống nhất ở tầng nguyên lý sâu nhất của giáo lý.

Ba pháp ấn - vô thường, khổ, vô ngã (có truyền thống thêm Niết-bàn tịch tĩnh thành bốn pháp ấn) - có chức năng như những "tiêu chuẩn" để xác định tính chính thống của giáo lý: một giáo lý phù hợp với ba pháp ấn thì được xem là đúng Chính pháp. Chức năng "tiêu chuẩn nhận diện" này cho thấy tầm quan trọng của ba pháp ấn đối với sự thống nhất và tính nhất quán của giáo lý Phật giáo qua các truyền thống. Đặc biệt, giáo lý vô ngã - phủ nhận một cái "ta" thường hằng, độc lập - là điểm đặc trưng phân biệt Phật giáo với hầu hết các truyền thống tôn giáo, triết học khác, và là chân lý được toàn bộ thế giới Phật giáo, không phân biệt tông phái, cùng khẳng định. Sự thống nhất về những chân lý nền tảng và đặc trưng nhất này là biểu hiện cốt lõi của cơ tầng giáo lý.

---

1 Về ba pháp ấn - vô thường (anicca), khổ (dukkha), vô ngã (anattā), xem Walpola Rahula, *What the Buddha taught*, rev. ed. (New York: Grove Press, 1974).

Giáo lý vô ngã, dù được các truyền thống triển khai với những độ sâu khác nhau, vẫn là một điểm hội tụ căn bản. Trong Phật giáo nguyên thủy và Thượng tọa bộ, vô ngã được phân tích qua sự phủ nhận một tự ngã thường hằng trong năm uẩn. Trong Đại thừa, tư tưởng này được phát triển sâu hơn thành học thuyết tính không (śūnyatā) - không chỉ con người mà mọi pháp đều không có tự tính độc lập. Dù khác nhau về độ triển khai, cả hai đều xuất phát từ cùng một trực nhận nền tảng: không có gì tồn tại như một thực thể độc lập, biệt lập, thường hằng. Sự nhất quán ở tầng trực nhận nền tảng này - bên dưới sự khác biệt về mức độ triển khai lý luận - cho thấy cơ tầng giáo lý vận hành ngay cả ở những chân lý sâu xa và trừu tượng nhất. Các truyền thống có thể đi những quãng đường khác nhau trong việc luận giải, nhưng đều khởi hành từ cùng một điểm và hướng về cùng một chân lý.

7.2.4. Nhân quả, nghiệp báo và luân hồi

Một cụm giáo lý nền tảng khác, có vai trò đặc biệt quan trọng trong đời sống tín ngưỡng của quần chúng, là nhân quả, nghiệp báo và luân hồi. Giáo lý nghiệp (karma) khẳng định rằng mọi hành vi (thân, khẩu, ý) đều tạo ra nghiệp và dẫn tới quả báo tương ứng; giáo lý luân hồi khẳng định vòng sinh tử tiếp nối qua các kiếp, được chi phối bởi nghiệp[1]. Cụm giáo lý này được mọi truyền thống Phật giáo chia sẻ, và là cơ sở cho đạo đức Phật giáo cũng như cho niềm tin và thực hành của đông đảo tín đồ.

Điều đáng chú ý là giáo lý nhân quả, nghiệp báo có sức thẩm thấu đặc biệt vào đời sống và tâm thức của quần chúng ở mọi vùng miền, tộc người. Quan niệm "ở hiền gặp lành", "gieo nhân nào gặt quả nấy" đã trở thành một phần của luân lý dân gian và cách nhìn cuộc sống của người dân. Chính cụm giáo lý này - dễ hiểu, gần gũi và có ý nghĩa đạo đức thiết thực - là cầu nối đưa cơ tầng giáo lý vào đời sống hằng ngày của quần chúng, và là một trong những yếu

1 Xem Thích Thiện Hoa, *Phật học phổ thông*, Nxb. Tôn giáo, Hà Nội; Nguyễn Duy Hinh (1999), *Tư tưởng Phật giáo Việt Nam*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội.

tố giáo lý được chia sẻ rộng rãi nhất, vượt lên trên mọi khác biệt về tông phái, vùng miền và tộc người. Nó cho thấy cơ tầng giáo lý không chỉ tồn tại ở tầng lý luận cao siêu, mà còn hiện diện sống động trong tín ngưỡng và đạo đức của quảng đại quần chúng.

Giáo lý nghiệp báo có một vai trò đạo đức và xã hội đặc biệt quan trọng. Bằng việc khẳng định rằng mọi hành vi đều dẫn tới quả báo tương ứng, giáo lý này cung cấp một nền tảng cho đạo đức: nó khuyến khích con người làm điều thiện, tránh điều ác, không phải vì sợ một quyền lực bên ngoài trừng phạt, mà vì hiểu rằng chính mình phải gánh chịu hậu quả của hành vi mình. Đây là một quan niệm đạo đức mang tính tự chủ và trách nhiệm cá nhân cao. Đồng thời, giáo lý nghiệp cũng đề cao khả năng tự chuyển hóa của con người: bằng cách thay đổi hành vi (tạo nghiệp thiện), con người có thể thay đổi vận mệnh của mình. Chính những ý nghĩa đạo đức tích cực này làm cho giáo lý nghiệp báo có sức thuyết phục và sức lan tỏa rộng rãi.

Cần lưu ý rằng, dù được chia sẻ chung, giáo lý nghiệp báo và luân hồi cũng được các truyền thống và các tầng lớp tiếp nhận với những mức độ khác nhau. Ở tầng giáo lý bác học, đây là những học thuyết được luận giải tinh vi; ở tầng tín ngưỡng dân gian, chúng được tiếp nhận một cách giản dị hơn, gắn với niềm tin về phúc - họa, thiện - ác. Tuy nhiên, ở mọi tầng và mọi truyền thống, cốt lõi của giáo lý - rằng hành vi có hậu quả, rằng làm thiện được phúc, làm ác gặp họa - là nhất quán. Chính sự nhất quán về cốt lõi này, đi cùng với khả năng được tiếp nhận ở nhiều tầng khác nhau, làm cho giáo lý nghiệp báo trở thành một trong những yếu tố giáo lý có sức cố kết rộng rãi nhất, kết nối cả giới tăng sĩ, trí thức lẫn quảng đại quần chúng trong một niềm tin và một hệ giá trị chung.

Giáo lý nhân quả, nghiệp báo còn hàm chứa một quan niệm về sự công bằng đạo đức của vũ trụ, có ý nghĩa an ủi và định hướng sâu sắc đối với con người. Theo giáo lý này, không có hành vi thiện hay ác nào là không có hậu quả; mọi việc làm rồi sẽ được đền

đáp một cách công bằng, dù có thể không tức thời. Quan niệm này mang lại niềm tin rằng công lý cuối cùng sẽ được thực hiện, khuyến khích con người kiên trì làm điều thiện ngay cả khi chưa thấy kết quả, và chấp nhận nghịch cảnh với tâm thế bình thản hơn (hiểu đó là kết quả của nghiệp và có thể chuyển hóa bằng nỗ lực hiện tại). Chính chiều kích an ủi và định hướng đạo đức này làm cho giáo lý nhân quả có ý nghĩa thiết thực đối với đời sống tinh thần của quần chúng, và góp phần vào vai trò của Phật giáo như một chỗ dựa tinh thần cho con người. Sự chia sẻ chung quan niệm này - vượt lên mọi khác biệt truyền thống - lại là một biểu hiện của cơ tầng giáo lý ở phương diện gần gũi, thiết thân nhất với đời sống.

Trong bối cảnh đương đại, giáo lý nhân quả, nghiệp báo còn cho thấy tính thời sự và khả năng ứng dụng của nó vào những vấn đề mới. Quan niệm về sự tương liên của mọi hành vi và hậu quả có thể được mở rộng để suy ngẫm về trách nhiệm của con người đối với môi trường, đối với cộng đồng và các thế hệ tương lai: mọi hành động của chúng ta hôm nay đều để lại hậu quả cho chính mình và cho thế giới. Cách hiểu này làm cho giáo lý nhân quả có ý nghĩa không chỉ ở phạm vi đạo đức cá nhân, mà cả ở phạm vi đạo đức xã hội và sinh thái. Việc giáo lý nền tảng của Phật giáo có thể được vận dụng để soi sáng những vấn đề đương đại như vậy cho thấy sức sống và chiều sâu của cơ tầng giáo lý: nó không phải là một hệ thống tín điều tĩnh tại của quá khứ, mà là một nguồn tư tưởng sống động, tiếp tục có ý nghĩa và khả năng ứng dụng trong đời sống hiện tại - đồng thời vẫn giữ nguyên cốt lõi bất biến của mình.

Giáo lý nghiệp báo còn hàm chứa một tinh thần tự lực và trách nhiệm đặc trưng của Phật giáo, có ý nghĩa cố kết về mặt giá trị. Theo giáo lý này, mỗi người là chủ nhân của nghiệp mình, tự chịu trách nhiệm về hành vi và số phận của mình, và có khả năng tự chuyển hóa bằng nỗ lực bản thân. Không có một quyền lực bên ngoài nào ban phúc hay giáng họa một cách tùy tiện; chính hành vi của mỗi người quyết định kết quả. Tinh thần tự lực, tự chịu trách

nhiệm này - được mọi truyền thống Phật giáo chia sẻ - là một giá trị đạo đức và nhân sinh quan trọng, khuyến khích con người sống có trách nhiệm và nỗ lực hoàn thiện bản thân. Sự chia sẻ chung tinh thần này, vượt lên trên mọi khác biệt truyền thống, là một biểu hiện của cơ tầng giáo lý ở phương diện nhân sinh quan và giá trị sống, cho thấy cơ tầng giáo lý không chỉ cố kết về mặt tín lý, mà còn cố kết về mặt các giá trị và thái độ sống chung mà nó nuôi dưỡng trong cộng đồng Phật tử.

7.3. Kinh điển, giới luật và chuẩn mực đạo đức chung

7.3.1. Tam tạng: Tạng Pāli và Tạng Hán (hoặc: Pāli tạng và Hán tạng)

Sự thống nhất về giáo lý còn được bảo đảm và lưu giữ qua hệ thống kinh điển chung. Kinh điển Phật giáo được tổ chức thành Tam tạng: Kinh tạng (những lời dạy của đức Phật), Luật tạng (giới luật), và Luận tạng (các luận giải giáo lý). Tam tạng tồn tại trong hai hệ thống lớn: Pali tạng (của truyền thống Thượng tọa bộ, được Phật giáo Nam tông sử dụng) và Hán tạng (của truyền thống Đại thừa, được Phật giáo Bắc tông sử dụng)[1]. Ở Việt Nam, cả hai hệ kinh điển này đều hiện diện: Phật giáo Nam tông Khmer và Nam tông Kinh dùng Pali tạng, còn Phật giáo Bắc tông của người Việt và người Hoa dùng Hán tạng.

Dù tồn tại trong hai hệ thống ngôn ngữ và có những khác biệt về phạm vi (Hán tạng đồ sộ hơn, bao gồm nhiều kinh điển Đại thừa), hai hệ kinh điển này cùng chia sẻ một cội nguồn và một cốt lõi giáo lý chung. Các giáo lý nền tảng - Tứ diệu đế, Bát chính đạo, duyên khởi, ba pháp ấn - đều hiện diện trong cả Pali tạng lẫn Hán tạng. Sự tồn tại của hai hệ kinh điển, vì thế, không phá vỡ mà củng cố sự thống nhất về giáo lý: chúng là hai dòng lưu giữ và truyền tải cùng một giáo pháp căn bản. Trong bối cảnh Việt Nam, việc cả hai hệ kinh điển cùng hiện diện và được tôn trọng là một biểu hiện của

1 Xem Minh Chi và cộng sự (1993), *Buddhism in Vietnam: From Its origins to the 19th century*, Nxb. Thế giới, Hà Nội; Lê Mạnh Thát (2003), *Lịch sử Phật giáo Việt Nam*, trọn bộ 3 tập, Nxb. Tổng hợp Thành phố Hồ Chí Minh, Thành phố Hồ Chí Minh.

sự cộng tồn hài hòa giữa các truyền thống, trên nền tảng thừa nhận cùng một cội nguồn giáo lý.

Lịch sử hình thành và lưu truyền kinh điển Phật giáo là một quá trình lâu dài và phức tạp, nhưng luôn hướng tới việc gìn giữ trung thực lời dạy của đức Phật. Sau khi đức Phật nhập diệt, các lần kết tập kinh điển đã được tổ chức để thống nhất và bảo tồn giáo pháp. Kinh điển ban đầu được truyền khẩu, sau đó được ghi chép; Pali tạng được ghi chép và bảo tồn trong truyền thống Thượng tọa bộ, còn các kinh điển Đại thừa xuất hiện và phát triển về sau, được tập hợp trong Hán tạng cùng với các bản dịch từ kinh điển nguyên thủy. Quá trình này cho thấy nỗ lực chung của toàn bộ truyền thống Phật giáo trong việc gìn giữ và truyền bá giáo pháp - một nỗ lực thống nhất bên dưới sự đa dạng của các hệ kinh điển.

Ở Việt Nam, việc tiếp nhận và phiên dịch kinh điển có ý nghĩa quan trọng đối với sự phát triển và thống nhất của Phật giáo. Từ việc sử dụng kinh điển Hán tạng, đến các nỗ lực phiên dịch kinh điển sang chữ Nôm và sau này là quốc ngữ, Phật giáo Việt Nam đã từng bước làm cho giáo pháp trở nên gần gũi, dễ tiếp cận hơn với quần chúng. Công cuộc phiên dịch, ấn hành kinh điển - đặc biệt được đẩy mạnh trong phong trào chấn hưng thế kỷ XX và trong thời hiện đại - có ý nghĩa lớn đối với việc phổ biến giáo lý chung và củng cố nền tảng giáo lý thống nhất. Việc cả hai hệ kinh điển Pali và Hán tạng đều được nghiên cứu, phiên dịch và tôn trọng ở Việt Nam cũng phản ánh tinh thần bao dung và sự thừa nhận cùng một cội nguồn giáo pháp giữa các truyền thống.

Trong thời hiện đại, công cuộc xây dựng một Đại tạng kinh Việt Nam - tập hợp và phiên dịch có hệ thống kinh điển Phật giáo sang tiếng Việt - là một nỗ lực có ý nghĩa lớn đối với việc củng cố nền tảng giáo lý thống nhất. Việc phiên dịch kinh điển từ cả hai hệ Pali và Hán tạng sang một ngôn ngữ chung (tiếng Việt) không chỉ làm cho giáo pháp trở nên dễ tiếp cận với đông đảo tín đồ, mà còn tạo điều kiện cho các truyền thống, hệ phái cùng tiếp cận một kho tàng kinh điển chung bằng ngôn ngữ dân tộc. Đây là một biểu hiện

của cách cơ tầng giáo lý được củng cố qua các nỗ lực có ý thức: bằng việc làm cho kinh điển - nơi lưu giữ giáo lý chung - trở nên phổ biến và dễ tiếp cận, công cuộc phiên dịch góp phần đưa nền tảng giáo lý thống nhất đến gần hơn với toàn thể cộng đồng Phật tử Việt Nam.

Trong cấu trúc Tam tạng, Luận tạng (các luận giải, hệ thống hóa giáo lý) có một vai trò đáng chú ý đối với việc bảo đảm tính nhất quán trong diễn giải giáo lý. Nếu Kinh tạng ghi lại lời dạy của đức Phật và Luật tạng quy định giới luật, thì Luận tạng là nơi các bậc luận sư hệ thống hóa, phân tích và diễn giải giáo lý một cách chặt chẽ. Truyền thống luận giải này - từ các bộ luận của Thượng tọa bộ đến các luận thư đồ sộ của Đại thừa - giúp giáo lý được hiểu một cách sâu sắc và nhất quán, tránh những cách hiểu sai lệch. Dù các truyền thống có những hệ luận giải khác nhau, tất cả đều nhằm làm sáng tỏ cùng một giáo pháp nền tảng. Sự tồn tại của truyền thống luận giải này cho thấy nỗ lực của Phật giáo trong việc duy trì tính nhất quán và chính thống của giáo lý qua các thế hệ và các truyền thống - một cơ chế trí tuệ củng cố cho sự thống nhất trên nền tảng giáo lý.

Hệ thống kinh điển chung còn là nền tảng cho giáo dục Phật học - một cơ chế quan trọng bảo đảm sự truyền thừa và thống nhất của giáo lý. Trong các cơ sở đào tạo Phật giáo (từ các trường Phật học sơ cấp, trung cấp đến các học viện Phật giáo), tăng ni và Phật tử được học tập một cách hệ thống về giáo lý, kinh điển, giới luật và lịch sử Phật giáo. Chương trình giáo dục này, dù có thể có những đặc thù theo hệ phái, đều dựa trên nền tảng kinh điển và giáo lý chung. Nhờ hệ thống giáo dục Phật học này mà mỗi thế hệ tăng ni được trang bị một nền tảng giáo lý chung, bảo đảm sự nhất quán trong hiểu biết và truyền bá giáo pháp. Ở Việt Nam, việc Giáo hội Phật giáo Việt Nam xây dựng một hệ thống giáo dục Phật học thống nhất - trong đó có cả các cơ sở đào tạo dành cho Phật giáo Nam tông Khmer với những đặc thù được tôn trọng - là một biểu hiện của nỗ lực củng cố cơ tầng giáo lý qua con đường giáo dục, đồng thời tôn trọng sự đa dạng của các truyền thống.

Phong trào chấn hưng Phật giáo Việt Nam đầu thế kỷ XX là một dấu mốc quan trọng trong việc củng cố cơ tầng giáo lý thông qua kinh điển và giáo dục. Đứng trước tình trạng suy vi của Phật giáo, các bậc cao tăng và cư sĩ đã khởi xướng phong trào chấn hưng với những trọng tâm gắn liền với cơ tầng giáo lý: chấn chỉnh Tăng đoàn theo giới luật, mở trường đào tạo tăng tài, phiên dịch và ấn hành kinh sách, xuất bản báo chí Phật giáo để phổ biến giáo lý chân chính. Phong trào này diễn ra ở cả ba miền, với các tổ chức Phật học được thành lập, cho thấy ý thức chung về sự cần thiết phải trở về và củng cố nền tảng giáo lý. Chính nhờ phong trào chấn hưng mà nền tảng giáo lý của Phật giáo Việt Nam được củng cố, tạo tiền đề cho sự phát triển và thống nhất của Phật giáo trong các giai đoạn sau. Đây là một minh chứng lịch sử cho thấy việc củng cố cơ tầng giáo lý luôn là mối quan tâm trung tâm mỗi khi Phật giáo Việt Nam cần chấn hưng, phát triển.

7.3.2. Giới luật và sự thống nhất về nếp sống tu hành

Giới luật (Vinaya) là một cơ tầng thống nhất quan trọng khác, bảo đảm sự thống nhất về nếp sống và tổ chức của Tăng đoàn. Giới luật quy định các nguyên tắc và quy phạm cho đời sống của người xuất gia: các giới điều phải giữ, cách thức sinh hoạt của Tăng đoàn, các nghi thức như bố-tát (tụng giới), an cư, tự tứ[1]. Dù có những khác biệt về số lượng giới điều và cách thức thực hành giữa các bộ phái và truyền thống, nguyên tắc căn bản của giới luật - nhằm duy trì sự thanh tịnh, hòa hợp của Tăng đoàn và hỗ trợ cho việc tu tập giải thoát - là chung cho toàn bộ Phật giáo.

Vai trò cố kết của giới luật đặc biệt quan trọng đối với Tăng đoàn. Chính giới luật tạo nên sự thống nhất về nếp sống, kỷ cương và tổ chức của những người xuất gia, bất kể họ thuộc tông phái hay truyền thống nào. Tinh thần "lục hòa" (sáu nguyên tắc sống hòa hợp) là nền tảng cho sự đoàn kết của Tăng đoàn. Sự thống nhất về giới luật và nếp sống tu hành này là một biểu hiện của cơ tầng giáo

1 Xem Thích Thiện Hoa, *Phật học phổ thông*, Nxb. Tôn giáo, Hà Nội.

lý trên phương diện thực hành, và là một trong những cơ sở cho sự thống nhất về tổ chức của Phật giáo - vấn đề sẽ được phân tích ở Chương 10. Có thể nói, nếu giáo lý bảo đảm sự thống nhất về tư tưởng, thì giới luật bảo đảm sự thống nhất về nếp sống và tổ chức của cộng đồng tu hành.

Tinh thần "lục hòa" - sáu nguyên tắc sống hòa hợp của Tăng đoàn - đáng được phân tích như một cơ chế cố kết đặc sắc. Sáu nguyên tắc này gồm: thân hòa đồng trụ (cùng chung sống hòa thuận), khẩu hòa vô tranh (lời nói hòa nhã, không tranh cãi), ý hòa đồng duyệt (ý chí hòa hợp, cùng vui), giới hòa đồng tu (cùng giữ giới), kiến hòa đồng giải (cùng chia sẻ hiểu biết), lợi hòa đồng quân (chia sẻ lợi ích công bằng). Sáu nguyên tắc lục hòa cung cấp một khuôn khổ đạo đức và tổ chức cho đời sống chung của Tăng đoàn, bảo đảm sự hòa hợp, đoàn kết. Đây là một cơ chế cố kết có nguồn gốc từ chính giáo lý và giới luật, và có ý nghĩa không chỉ đối với Tăng đoàn mà còn như một mẫu mực cho sự hòa hợp cộng đồng nói chung.

Vai trò cố kết của giới luật thể hiện đặc biệt rõ trong bối cảnh đa dạng của Phật giáo Việt Nam. Dù các truyền thống Nam tông và Bắc tông có những hệ giới luật với số lượng giới điều khác nhau, và các hệ phái có những quy định riêng, tất cả đều chia sẻ tinh thần căn bản của giới luật: duy trì sự thanh tịnh của cá nhân và sự hòa hợp của Tăng đoàn, hỗ trợ cho việc tu tập giải thoát. Chính tinh thần chung này - cùng với các nghi thức chung như bố-tát, an cư, tự tứ - tạo nên sự thống nhất về nếp sống tu hành, vượt lên trên sự khác biệt về chi tiết giới điều. Sự thống nhất này là cơ sở thực tiễn cho việc các truyền thống, hệ phái khác nhau có thể cùng tồn tại trong một Giáo hội chung, và là cầu nối giữa cơ tầng giáo lý và cơ tầng tổ chức.

Nghi thức truyền giới qua các giới đàn là một cơ chế quan trọng bảo đảm sự thống nhất và tính chính thống của Tăng đoàn qua các thế hệ. Việc thọ giới - từ giới Sa-di đến giới Tỳ-kheo, Tỳ-kheo-ni - phải được thực hiện đúng nghi thức, trước một hội đồng

giới sư đủ thẩm quyền, tại một giới đàn được thiết lập theo giới luật. Chính nghi thức truyền giới nghiêm cẩn này bảo đảm rằng mọi thế hệ tăng ni đều được thọ nhận giới pháp một cách chính thống, nối tiếp không gián đoạn từ truyền thống có gốc rễ nơi đức Phật. Ở Việt Nam, việc Giáo hội Phật giáo Việt Nam tổ chức các giới đàn - trong đó có cả giới đàn dành riêng cho Phật giáo Nam tông Khmer với những đặc thù được tôn trọng - vừa bảo đảm tính chính thống chung của việc truyền thừa giới pháp, vừa tôn trọng đặc thù của các hệ phái. Đây là một biểu hiện cụ thể của cách cơ tầng giới luật vận hành để cố kết Tăng đoàn, đồng thời dung chứa sự đa dạng của các truyền thống.

Giới luật còn hàm chứa một nguyên tắc bình đẳng có ý nghĩa cố kết sâu sắc đối với Tăng đoàn. Trong Tăng đoàn, thứ bậc được xác định chủ yếu theo giới lạp (số năm thọ giới) chứ không theo nguồn gốc xuất thân, địa vị xã hội trước khi xuất gia. Nguyên tắc này - có từ thời đức Phật, khi Ngài đón nhận vào Tăng đoàn những người từ mọi giai tầng và xóa bỏ mọi phân biệt đẳng cấp - thể hiện tinh thần bình đẳng căn bản của Phật giáo. Trong bối cảnh đa dạng của Phật giáo Việt Nam, nguyên tắc bình đẳng này góp phần vào sự hòa hợp giữa tăng ni thuộc các tông phái, vùng miền, tộc người khác nhau: tất cả đều là những người con Phật cùng thọ giới, cùng tu tập, bình đẳng trên con đường giải thoát. Tinh thần bình đẳng bắt nguồn từ giới luật và giáo lý này là một cơ sở tinh thần quan trọng cho sự đoàn kết của Tăng đoàn, và cho sự hòa hợp của toàn bộ cộng đồng Phật giáo.

Mùa An cư kiết hạ hằng năm là dịp đặc biệt để củng cố sự thống nhất về nếp sống và giới luật của Tăng đoàn. Trong ba tháng an cư, chư Tăng tập trung tại các trú xứ, cùng nhau tu học, thúc liễm thân tâm, trau dồi giới đức, và ôn tập giới luật. Đây cũng là dịp để Giáo hội tổ chức các khóa bồi dưỡng, các lớp học về giáo lý và giới luật cho tăng ni. Việc duy trì An cư kiết hạ đều đặn hằng năm, ở mọi truyền thống và vùng miền, có ý nghĩa quan trọng trong việc củng cố kỷ cương, nếp sống tu hành và sự hòa hợp của

Tăng đoàn. Ở Việt Nam, các trường hạ được tổ chức khắp cả nước trong mùa an cư, quy tụ đông đảo tăng ni. Đây là một cơ chế thực tiễn, được lặp lại hằng năm, giúp duy trì và củng cố cơ tầng giới luật - một biểu hiện của cách sự thống nhất về nếp sống tu hành được tái tạo và gìn giữ liên tục qua thời gian.

7.3.3. Ngũ giới, thập thiện và đạo đức Phật giáo phổ quát

Đối với đông đảo Phật tử tại gia, nền tảng đạo đức chung được thể hiện qua ngũ giới (năm giới: không sát sinh, không trộm cắp, không tà dâm, không nói dối, không dùng chất gây nghiện) và thập thiện (mười điều thiện về thân, khẩu, ý)[1]. Đây là những chuẩn mực đạo đức căn bản mà mọi Phật tử, bất kể thuộc truyền thống nào, đều được khuyến khích thực hành. Ngũ giới và thập thiện không chỉ là các quy phạm tôn giáo, mà đã trở thành một hệ giá trị đạo đức có ảnh hưởng rộng rãi trong xã hội.

Hệ đạo đức Phật giáo, với các giá trị cốt lõi như từ bi, không sát sinh, trung thực, khoan dung, hướng thiện, có tính phổ quát cao và được chia sẻ bởi toàn bộ cộng đồng Phật giáo. Chính hệ đạo đức chung này - hơn cả các giáo lý lý luận cao siêu - là cái được đông đảo quần chúng tiếp nhận và thực hành, và là biểu hiện gần gũi nhất của cơ tầng giáo lý trong đời sống. Các giá trị đạo đức Phật giáo đã thấm sâu vào luân lý và nếp sống của người Việt, trở thành một bộ phận của hệ giá trị dân tộc. Sự chia sẻ chung một hệ đạo đức này, vượt lên trên mọi khác biệt tông phái, vùng miền và tộc người, là một trong những biểu hiện bền vững và rộng khắp nhất của sự thống nhất trên nền tảng giáo lý.

Hệ đạo đức Phật giáo có một đặc điểm quan trọng: tính phổ quát và khả năng hòa nhập với đạo đức xã hội. Các giá trị như không sát sinh, không trộm cắp, trung thực, không tà dâm, tiết chế - nội dung của ngũ giới - không chỉ là quy phạm tôn giáo mà trùng hợp với những chuẩn mực đạo đức phổ quát của xã hội loài người.

---

1 Xem Thích Thiện Hoa, *Phật học phổ thông*, Nxb. Tôn giáo, Hà Nội.

Điều này làm cho đạo đức Phật giáo dễ dàng được xã hội tiếp nhận và hòa nhập với đạo đức dân tộc. Ở Việt Nam, các giá trị đạo đức Phật giáo đã hòa quyện với đạo lý truyền thống (hiếu thảo, nhân nghĩa, thương người) để tạo nên một hệ giá trị đạo đức chung, có ảnh hưởng sâu rộng. Chính khả năng hòa nhập này làm cho đạo đức Phật giáo trở thành một cầu nối giữa tôn giáo và xã hội, và là một trong những đóng góp quan trọng nhất của Phật giáo vào văn hóa dân tộc.

Từ góc độ cơ tầng thống nhất, hệ đạo đức chung này có vai trò cố kết đặc biệt rộng rãi. Trong khi các giáo lý lý luận cao siêu (như duyên khởi, tính không) chủ yếu được giới tăng sĩ, trí thức nghiên cứu sâu, thì hệ đạo đức (ngũ giới, thập thiện, các giá trị từ bi, hướng thiện) được toàn thể cộng đồng Phật tử và cả xã hội tiếp nhận, thực hành. Đây là tầng của cơ tầng giáo lý gần gũi nhất với đời sống, và có sức lan tỏa rộng nhất. Một Phật tử bình thường có thể không am hiểu sâu về giáo lý, nhưng chắc chắn chia sẻ các giá trị đạo đức Phật giáo căn bản. Chính hệ đạo đức chung này - được chia sẻ bởi mọi tông phái, vùng miền, tộc người và thấm cả vào xã hội - là biểu hiện rộng khắp và bền vững nhất của sự thống nhất trên nền tảng giáo lý, và là sợi dây đạo đức gắn kết toàn bộ cộng đồng Phật giáo cũng như kết nối Phật giáo với dân tộc.

Trong hệ giá trị đạo đức Phật giáo, từ bi giữ vị trí trung tâm và là giá trị được mọi truyền thống Phật giáo cùng đề cao. Từ bi - lòng thương yêu và mong muốn cứu giúp mọi chúng sinh thoát khổ - vừa là một phẩm chất đạo đức, vừa là một lý tưởng tu tập, vừa là biểu hiện của trí tuệ (thấy được sự tương liên của vạn vật qua duyên khởi thì tất yếu sinh lòng từ bi). Dù Thượng tọa bộ hay Đại thừa, dù người Việt, Khmer hay Hoa, từ bi luôn được xem là phẩm chất cao quý nhất mà người Phật tử hướng tới. Chính giá trị từ bi này - được chia sẻ chung và đề cao ở mọi truyền thống - là một trong những sợi dây tinh thần cố kết sâu sắc nhất của cộng đồng Phật giáo, đồng thời là đóng góp quý báu của Phật giáo vào

đời sống đạo đức của dân tộc và nhân loại. Sự thống nhất về giá trị cốt lõi này là một biểu hiện đặc biệt của cơ tầng giáo lý trên phương diện đạo đức và tình cảm tôn giáo.

Bên cạnh ngũ giới và thập thiện dành cho Phật tử nói chung, truyền thống Đại thừa còn phát triển hệ thống Bồ-tát giới - những giới nguyện của người phát tâm Bồ-tát, hướng tới việc cứu độ chúng sinh. Bồ-tát giới mở rộng phạm vi đạo đức từ việc "không làm điều ác" sang việc "tích cực làm điều thiện" và "làm lợi ích cho chúng sinh". Dù có sự khác biệt về hệ thống giới nguyện giữa các truyền thống, tinh thần chung của đạo đức Phật giáo - hướng thiện, từ bi, lợi tha - là nhất quán. Ở Việt Nam, nhiều Phật tử tại gia thọ Bồ-tát giới, thể hiện khát vọng sống theo lý tưởng đạo đức cao cả của Đại thừa. Sự phong phú của các cấp độ giới (từ ngũ giới căn bản đến Bồ-tát giới cao cả) cho thấy hệ đạo đức Phật giáo vừa có tính phổ quát (những chuẩn mực căn bản cho mọi người), vừa có chiều sâu (những lý tưởng cao cả cho người phát tâm rộng lớn) - nhưng tất cả đều nằm trong một hệ giá trị đạo đức thống nhất, lấy từ bi và hướng thiện làm cốt lõi.

7.4. Lý tưởng giải thoát: A-la-hán và Bồ-tát

7.4.1. Hai lý tưởng, một cứu cánh

Một điểm khác biệt thường được nêu giữa hai đại truyền thống Phật giáo là về lý tưởng tu tập: Thượng tọa bộ (Nam tông) đề cao lý tưởng A-la-hán - bậc đã đoạn tận phiền não, đạt giải thoát cho tự thân; còn Đại thừa (Bắc tông) đề cao lý tưởng Bồ-tát - bậc phát nguyện cứu độ tất cả chúng sinh trước khi tự mình vào Niết-bàn[1]. Sự khác biệt về trọng tâm này - giữa giải thoát tự thân và cứu độ chúng sinh - thường được xem là một trong những điểm phân biệt căn bản giữa hai truyền thống.

---

1 Xem Nguyễn Duy Hinh (1999), *Tư tưởng Phật giáo Việt Nam*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội; Minh Chi và cộng sự (1993), *Buddhism in Vietnam: From Its origins to the 19th century*, Nxb. Thế giới, Hà Nội.

Tuy nhiên, khi xem xét kỹ, có thể thấy đây là sự khác biệt về trọng tâm và phương tiện, chứ không phải về cứu cánh cuối cùng. Cả hai lý tưởng đều hướng tới sự giác ngộ và giải thoát khỏi khổ đau, luân hồi - cứu cánh tối hậu của toàn bộ Phật giáo. A-la-hán và Bồ-tát đều là những bậc tu hành hướng tới giác ngộ; sự khác biệt nằm ở con đường và phạm vi phát nguyện (giải thoát tự thân trước, hay cứu độ chúng sinh song hành), chứ không ở mục tiêu giải thoát - giác ngộ chung. Chính vì vậy, dù khác nhau về lý tưởng cụ thể, hai truyền thống vẫn thống nhất ở cứu cánh: đều là con đường dẫn tới giải thoát mà đức Phật đã chỉ dạy. Đây là biểu hiện của cơ tầng giáo lý trên phương diện lý tưởng tu tập: khác trọng tâm, nhưng chung cứu cánh.

Cần hiểu đúng về sự khác biệt giữa hai lý tưởng để tránh phóng đại thành sự đối lập. Trong thực tế, ngay trong truyền thống Thượng tọa bộ cũng có quan niệm về Bồ-tát (như tiền thân của đức Phật qua các kiếp), và lý tưởng A-la-hán vẫn được tôn trọng trong Đại thừa (như một quả vị trên đường tu). Sự khác biệt, do đó, là về việc nhấn mạnh và đề cao lý tưởng nào làm mục tiêu chính, chứ không phải sự phủ nhận hoàn toàn lý tưởng kia. Hơn nữa, cả hai lý tưởng đều đặt nền trên cùng những giá trị: từ bi, trí tuệ, và nỗ lực giải thoát. A-la-hán không phải là ích kỷ (bậc A-la-hán vẫn hoằng pháp, lợi sinh), và Bồ-tát không xao lãng giải thoát tự thân (Bồ-tát tu tập để đủ năng lực cứu độ). Hiểu đúng như vậy, sự khác biệt giữa hai lý tưởng hiện ra như những sắc thái khác nhau trong cùng một tinh thần tu tập hướng tới giác ngộ và lợi lạc chúng sinh.

Điểm quan trọng nhất là cả hai lý tưởng đều hướng tới cùng một cứu cánh tối hậu: sự giải thoát khỏi khổ đau và luân hồi, sự giác ngộ chân lý. Dù con đường có khác nhau về trọng tâm và phương tiện, đích đến là chung. Đây chính là biểu hiện của cơ tầng giáo lý trên phương diện lý tưởng: sự thống nhất về cứu cánh bên dưới sự đa dạng về con đường. Cũng như đa dạng tông phái là sự đa dạng của các pháp môn cùng dẫn tới một đích, sự khác biệt giữa

lý tưởng A-la-hán và Bồ-tát là sự khác biệt của các con đường tu tập cùng hướng tới giải thoát - giác ngộ. Sự thống nhất về cứu cánh này là cái bảo đảm rằng, dù đề cao lý tưởng nào, các truyền thống Phật giáo vẫn thuộc về cùng một sự nghiệp giải thoát mà đức Phật đã khai mở.

Cứu cánh chung của hai lý tưởng, xét đến cùng, là Niết-bàn - sự giải thoát tối hậu khỏi khổ đau và vòng luân hồi. Dù cách hình dung về Niết-bàn có những sắc thái khác nhau giữa các truyền thống (Thượng tọa bộ nhấn mạnh Niết-bàn như sự tịch diệt phiền não; Đại thừa phát triển các quan niệm về Vô trụ Niết-bàn, về sự thống nhất giữa Niết-bàn và sinh tử), tất cả đều xem Niết-bàn là mục tiêu tối hậu, là sự chấm dứt khổ đau. Chính sự thống nhất về mục tiêu tối hậu này - Niết-bàn, giải thoát, giác ngộ - là điểm quy tụ sâu xa nhất của mọi lý tưởng và mọi con đường tu tập Phật giáo. Bất kể là A-la-hán hay Bồ-tát, bất kể tu theo pháp môn nào, đích đến cuối cùng vẫn là sự giải thoát mà đức Phật đã chứng ngộ và chỉ dạy. Đây là biểu hiện tối hậu của cơ tầng giáo lý trên phương diện cứu cánh của sự tu tập.

Lý tưởng giải thoát - dù được hình dung qua hình ảnh A-la-hán hay Bồ-tát - có một ý nghĩa định hướng sâu sắc đối với toàn bộ đời sống tôn giáo của Phật tử. Chính lý tưởng này mang lại cho đời sống tu tập một mục đích tối hậu, một phương hướng: mọi thực hành (giữ giới, thiền định, làm việc thiện, tụng kinh, niệm Phật) đều được đặt trong khung của con đường hướng tới giải thoát. Không có lý tưởng giải thoát này, các thực hành Phật giáo sẽ mất đi ý nghĩa sâu xa nhất và trở thành những nghi thức rời rạc. Chính vì mọi truyền thống Phật giáo đều chia sẻ lý tưởng giải thoát chung này mà toàn bộ các thực hành đa dạng của chúng đều quy về cùng một phương hướng, cùng một ý nghĩa tối hậu. Lý tưởng giải thoát, do đó, là "ngôi sao phương bắc" định hướng cho toàn bộ đời sống Phật giáo, và là một trong những biểu hiện quan trọng nhất của cơ tầng giáo lý - cơ tầng không chỉ cung cấp các chân lý nền tảng, mà còn cung cấp mục đích và ý nghĩa tối hậu cho toàn bộ sự tu tập.

Trong bối cảnh Việt Nam, lý tưởng Bồ-tát của Đại thừa có một sự cộng hưởng đặc biệt với tinh thần nhập thế, gắn bó với dân tộc của Phật giáo Việt Nam. Lý tưởng Bồ-tát - dấn thân cứu độ chúng sinh, đem đạo vào đời - phù hợp và củng cố cho truyền thống Phật giáo Việt Nam luôn đồng hành cùng dân tộc, tham gia vào sự nghiệp chung của đất nước. Chính tinh thần Bồ-tát nhập thế này đã tạo cảm hứng cho các thiền sư thời Lý - Trần tham gia việc nước, cho tinh thần "cư trần lạc đạo" của Trúc Lâm, và cho các hoạt động từ thiện, xã hội của Phật giáo qua các thời đại. Như vậy, lý tưởng giải thoát của Đại thừa không tách rời đời sống, mà gắn bó mật thiết với nó qua tinh thần nhập thế. Đây là điểm gặp gỡ giữa cơ tầng giáo lý (lý tưởng Bồ-tát) và cơ tầng nhập thế, đồng hành cùng dân tộc - cho thấy các cơ tầng thống nhất hỗ trợ, củng cố lẫn nhau, và chuẩn bị cho việc phân tích cơ tầng nhập thế ở Chương 8.

Việc hiểu đúng mối quan hệ giữa hai lý tưởng A-la-hán và Bồ-tát - khác trọng tâm nhưng chung cứu cánh - có ý nghĩa quan trọng đối với sự hòa hợp giữa các truyền thống. Trong lịch sử Phật giáo, đã có những thời kỳ và những nơi mà sự khác biệt này bị đẩy thành sự phân biệt cao thấp, thậm chí sự chê bai lẫn nhau giữa hai truyền thống. Cách hiểu đúng đắn - thừa nhận cả hai lý tưởng đều cao quý, đều hướng tới giác ngộ, chỉ khác về con đường và phương tiện - là cơ sở để vượt qua những thành kiến ấy và xây dựng sự tôn trọng, hòa hợp lẫn nhau. Ở Việt Nam, tinh thần tôn trọng và không phân biệt cao thấp giữa các truyền thống là một nét đặc trưng đáng quý, góp phần vào sự cộng tồn hài hòa của Phật giáo Nam tông và Bắc tông. Đây là một biểu hiện của việc nhận thức đúng về cơ tầng giáo lý - rằng bên dưới sự khác biệt về lý tưởng là sự thống nhất về cứu cánh - được vận dụng vào việc xây dựng sự hòa hợp thực tế giữa các cộng đồng Phật giáo.

7.4.2. Thượng tọa bộ và Đại thừa: khác biệt và bổ sung

Mối quan hệ giữa hai đại truyền thống Thượng tọa bộ và Đại thừa, do đó, nên được hiểu là quan hệ khác biệt và bổ sung, chứ không phải đối lập, loại trừ. Hai truyền thống nhấn mạnh những

phương diện khác nhau của cùng một giáo pháp: Thượng tọa bộ giữ gìn tính nguyên thủy, sự nghiêm cẩn trong tu tập và giải thoát tự thân; Đại thừa phát triển lý tưởng Bồ-tát, tinh thần nhập thế cứu độ và các phương tiện thiện xảo[1]. Hai phương diện này không mâu thuẫn mà bổ sung cho nhau, cùng làm phong phú cho truyền thống Phật giáo chung.

Ở Việt Nam, sự cộng tồn hài hòa giữa hai truyền thống này - Bắc tông của người Việt, người Hoa và Nam tông của người Khmer, người Việt - là một minh chứng sinh động cho tính bổ sung ấy. Hai truyền thống cùng tồn tại trong một Giáo hội chung, tôn trọng lẫn nhau, và cùng được nhìn nhận như những bộ phận của một nền Phật giáo Việt Nam thống nhất. Thậm chí, như đã phân tích ở các chương trước, đã có những hình thức dung hợp hai truyền thống (như hệ phái Khất sĩ). Sự cộng tồn và bổ sung giữa Thượng tọa bộ và Đại thừa ở Việt Nam cho thấy rằng, trên nền tảng cơ tầng giáo lý chung, ngay cả sự khác biệt giữa hai đại truyền thống lớn nhất của Phật giáo thế giới cũng không dẫn tới phân ly, mà trở thành sự phong phú trong thống nhất.

Có thể hiểu mối quan hệ bổ sung giữa hai truyền thống qua hình ảnh hai cách tiếp cận cùng một chân lý. Thượng tọa bộ, với sự gìn giữ nghiêm cẩn giáo pháp nguyên thủy và trọng tâm vào nỗ lực tự thân, bảo đảm tính chính thống và chiều sâu của sự tu chứng. Đại thừa, với việc phát triển tư tưởng tính không, lý tưởng Bồ-tát và tinh thần nhập thế rộng lớn, mở rộng khả năng ứng dụng và lan tỏa của giáo pháp. Hai cách tiếp cận này đáp ứng những nhu cầu và căn cơ khác nhau của con người: có người thích hợp với con đường tu tập nghiêm mật, tự lực; có người được thu hút bởi lý tưởng cứu độ rộng lớn và các phương tiện đa dạng. Sự tồn tại của cả hai, do đó, làm cho Phật giáo có khả năng đáp ứng phong phú hơn các nhu cầu tâm linh đa dạng của con người - một sự bổ sung làm giàu cho truyền thống chung.

---

1 Nguyễn Duy Hinh (1999), *Tư tưởng Phật giáo Việt Nam*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội.

Trường hợp Việt Nam cung cấp một minh chứng đặc biệt thuyết phục cho tính bổ sung này. Không chỉ hai truyền thống cộng tồn hài hòa, mà lịch sử Phật giáo Việt Nam còn chứng kiến những nỗ lực dung hợp, kết hợp các yếu tố của cả hai. Hệ phái Khất sĩ, ra đời giữa thế kỷ XX ở Nam Bộ, chủ trương "nối truyền Thích-ca chính pháp", kết hợp hình thức khất thực và giới luật của Nam tông với giáo lý và tinh thần của Bắc tông. Sự ra đời của một hệ phái dung hợp như vậy cho thấy hai truyền thống không những không đối lập, mà còn có thể kết hợp thành những tổng hợp mới. Đây là biểu hiện cao độ của tính bổ sung, và là bằng chứng cho thấy trên nền tảng cơ tầng giáo lý chung, sự đa dạng của các truyền thống có thể trở thành nguồn của sự sáng tạo và làm giàu, chứ không phải nguồn của xung đột, phân ly.

Mô hình cộng tồn và bổ sung giữa Thượng tọa bộ và Đại thừa ở Việt Nam có ý nghĩa tham chiếu vượt ra ngoài phạm vi quốc gia. Trên bình diện thế giới, hai đại truyền thống này đôi khi được nhìn nhận như hai dòng Phật giáo riêng biệt, thậm chí có những khác biệt và tranh luận về tính chính thống. Ở Việt Nam, việc hai truyền thống cùng tồn tại hài hòa trong một Giáo hội chung, tôn trọng lẫn nhau và thậm chí dung hợp, là một minh chứng cho khả năng thống nhất của toàn thể Phật giáo trên nền tảng giáo lý chung. Kinh nghiệm này cho thấy rằng sự khác biệt giữa các truyền thống Phật giáo lớn không nhất thiết dẫn tới phân ly, mà có thể được cố kết thành một chỉnh thể thống nhất, nếu nhận thức đúng về nền tảng giáo lý chung và giữ tinh thần khoan dung, tôn trọng lẫn nhau. Đây là một đóng góp của kinh nghiệm Phật giáo Việt Nam vào việc suy ngẫm về sự thống nhất và hòa hợp của Phật giáo thế giới nói chung.

Sự hiện diện đầy đủ của các truyền thống Phật giáo lớn ở Việt Nam - cả Thượng tọa bộ (Nam tông) và Đại thừa (Bắc tông), cùng các hình thức dung hợp - làm cho Phật giáo Việt Nam trở thành một bức tranh thu nhỏ khá đầy đủ của Phật giáo thế giới, và là một

trường hợp đặc biệt phong phú để nghiên cứu. Ít có quốc gia nào mà cả hai đại truyền thống Phật giáo cùng phát triển và cộng tồn hài hòa như ở Việt Nam. Sự phong phú này, thay vì tạo ra sự phân tán hay xung đột, lại được cố kết thành một chỉnh thể thống nhất nhờ nền tảng giáo lý chung. Điều này cho thấy Phật giáo Việt Nam không chỉ đa dạng, mà còn có năng lực dung hợp và cố kết sự đa dạng ở mức độ cao - một năng lực có gốc rễ ở cơ tầng giáo lý và ở tinh thần khoan dung, bao dung vốn là đặc trưng của cả Phật giáo lẫn văn hóa Việt Nam. Chính năng lực này làm cho trường hợp Phật giáo Việt Nam trở thành một minh chứng thuyết phục cho khả năng của mô thức 'thống nhất trong đa dạng".

Trong thời hiện đại, sự giao lưu và học hỏi giữa hai truyền thống Thượng tọa bộ và Đại thừa ở Việt Nam ngày càng được tăng cường, làm sâu sắc thêm tính bổ sung giữa chúng. Các phương pháp thiền của truyền thống Nam tông (như thiền Tứ niệm xứ, thiền Minh sát) được nhiều hành giả Bắc tông quan tâm, học hỏi và thực hành. Ngược lại, các giá trị và thực hành của truyền thống Bắc tông cũng được chia sẻ rộng rãi. Sự giao lưu hai chiều này diễn ra trong tinh thần tôn trọng và học hỏi lẫn nhau, làm phong phú cho đời sống tu tập của cả hai truyền thống. Nó cho thấy rằng, trên nền tảng cơ tầng giáo lý chung, ranh giới giữa hai truyền thống không phải là bức tường ngăn cách, mà là những đường biên có thể giao thoa, để những gì tốt đẹp của mỗi truyền thống có thể được chia sẻ và làm giàu cho truyền thống chung. Đây là một biểu hiện sinh động của tính bổ sung và của khả năng thống nhất trong đa dạng của Phật giáo Việt Nam trong bối cảnh đương đại.

7.4.3. Lễ tiết chung: Phật đản, Vu lan, An cư kiết hạ

Sự thống nhất trên nền tảng giáo lý và lý tưởng giải thoát còn được biểu hiện qua các lễ tiết chung của toàn bộ cộng đồng Phật giáo. Lễ Phật đản - kỷ niệm ngày đản sinh của đức Phật Thích-ca - là đại lễ chung của mọi truyền thống Phật giáo, bởi tất cả đều tôn kính đức Phật lịch sử. Lễ Vu lan - gắn với đạo lý báo hiếu - cũng là dịp lễ chung có ý nghĩa sâu rộng. An cư kiết hạ - ba tháng chư Tăng

tập trung tu học trong mùa mưa - là một truyền thống có từ thời đức Phật, được cả Nam tông lẫn Bắc tông duy trì[1].

Các lễ tiết chung này có vai trò cố kết quan trọng. Chúng là những dịp mà toàn bộ cộng đồng Phật giáo - vượt lên trên mọi khác biệt tông phái, vùng miền, tộc người - cùng hướng về những sự kiện, những giá trị và những nhân vật chung (đức Phật, đạo hiếu, truyền thống tu học). Đại lễ Phật đản, đặc biệt, đã trở thành một sự kiện chung của toàn thể Phật giáo Việt Nam, được tổ chức thống nhất trên cả nước. Sự tồn tại của các lễ tiết chung này - được chia sẻ bởi mọi truyền thống - là một biểu hiện cụ thể, sinh động của cơ tầng giáo lý thống nhất, cho thấy bên dưới sự đa dạng của các lễ hội mang sắc thái riêng (đã phân tích ở Chương 6) vẫn có những lễ tiết chung của toàn bộ cộng đồng Phật giáo.

Truyền thống An cư kiết hạ đáng được phân tích riêng như một biểu hiện đặc sắc của sự thống nhất. Có nguồn gốc từ thời đức Phật - khi chư Tăng tập trung tu học trong ba tháng mùa mưa để tránh giẫm đạp côn trùng và tập trung tu tập - An cư kiết hạ được cả Nam tông lẫn Bắc tông duy trì cho đến ngày nay. Trong mùa an cư, chư Tăng tập trung về các trú xứ để cùng tu học, sách tấn lẫn nhau; đây cũng là dịp củng cố sự hòa hợp và kỷ cương của Tăng đoàn. Việc duy trì chung một truyền thống có từ thời đức Phật này, qua hàng nghìn năm và qua mọi truyền thống, là một biểu hiện sinh động của tính liên tục và thống nhất của Phật giáo - một sợi dây nối liền Phật giáo hiện tại với cội nguồn, và nối kết các truyền thống với nhau qua một thực hành chung.

Nhìn tổng thể, các lễ tiết chung (Phật đản, Vu lan, An cư kiết hạ) tạo nên một "lịch tôn giáo" chung cho toàn bộ cộng đồng Phật giáo, bên cạnh các lễ hội mang sắc thái riêng của từng vùng miền, tộc người. Chính "lịch chung" này - với các mốc thời gian và sự kiện được toàn thể cộng đồng cùng kỷ niệm - tạo nên một nhịp

1 Xem Nguyễn Lang (2000), *Việt Nam Phật giáo sử luận*, trọn bộ, Nxb. Văn học, Hà Nội.

điệu chung cho đời sống tôn giáo, và củng cố ý thức về sự thuộc về một cộng đồng Phật giáo thống nhất. Ở Việt Nam, việc Đại lễ Phật đản được Giáo hội Phật giáo Việt Nam tổ chức thống nhất trên cả nước, quy tụ mọi hệ phái, vùng miền, tộc người, là một biểu hiện cụ thể của cách cơ tầng giáo lý (sự tôn kính chung đối với đức Phật) được thể chế hóa thành sự thống nhất trong hành động. Đây là điểm gặp gỡ giữa cơ tầng giáo lý và cơ tầng tổ chức, cho thấy các cơ tầng thống nhất không tách rời mà hỗ trợ, củng cố lẫn nhau.

Ý nghĩa cố kết của Đại lễ Phật đản còn được nâng lên tầm quốc tế qua việc Liên hợp quốc công nhận đây là một ngày lễ văn hóa - tôn giáo (Đại lễ Vesak). Việc Việt Nam nhiều lần đăng cai tổ chức Đại lễ Vesak Liên hợp quốc, quy tụ đại biểu Phật giáo từ nhiều quốc gia và thuộc nhiều truyền thống, cho thấy đức Phật và ngày đản sinh của Ngài là điểm quy chiếu chung không chỉ của Phật giáo Việt Nam mà của toàn thể Phật giáo thế giới. Sự kiện này vừa khẳng định vị thế của Phật giáo Việt Nam, vừa là một minh chứng sinh động cho tính phổ quát của cơ tầng giáo lý: sự tôn kính chung đối với đức Phật là nền tảng cố kết vượt lên trên mọi ranh giới tông phái, tộc người và quốc gia. Qua các lễ tiết chung như vậy, cơ tầng giáo lý thống nhất hiện ra không chỉ trong phạm vi một nền Phật giáo dân tộc, mà trong phạm vi toàn thể cộng đồng Phật giáo nhân loại.

Lễ Vu lan là một trường hợp đặc biệt thú vị, cho thấy các lễ tiết chung của Phật giáo còn là nơi gặp gỡ giữa giáo lý Phật giáo và các giá trị văn hóa dân tộc. Gắn với tích Mục Kiền Liên cứu mẹ, lễ Vu lan đề cao đạo hiếu - lòng biết ơn và báo đáp công ơn cha mẹ, tổ tiên. Giá trị hiếu thảo này vừa là một nội dung của giáo lý Phật giáo (báo tứ trọng ân), vừa trùng hợp sâu sắc với đạo lý "uống nước nhớ nguồn", trọng hiếu của văn hóa Việt Nam. Chính sự trùng hợp này đã làm cho lễ Vu lan vượt ra khỏi phạm vi Phật giáo để trở thành một dịp lễ mang ý nghĩa văn hóa chung của cả xã hội, được cả những người không phải Phật tử hưởng ứng. Lễ Vu lan, vì thế, vừa là biểu hiện của cơ tầng giáo lý (một lễ tiết chung của Phật giáo), vừa là biểu hiện của cơ tầng nhập thế, đồng hành

cùng dân tộc (sự hòa quyện giữa giá trị Phật giáo và giá trị dân tộc) - cho thấy sự gắn bó, hỗ trợ giữa các cơ tầng thống nhất, mà cơ tầng nhập thế sẽ được phân tích riêng ở Chương 8.

Bên cạnh các lễ tiết truyền thống, trong đời sống Phật giáo đương đại còn xuất hiện nhiều hình thức sinh hoạt chung mới, tiếp tục vai trò cố kết của cơ tầng giáo lý. Các khóa tu (khóa tu mùa hè, khóa tu một ngày an lạc, các khóa thiền), các đại giới đàn, các hội thảo Phật học, các sự kiện Phật giáo quy mô lớn - tất cả đều là những dịp quy tụ đông đảo tăng ni, Phật tử từ nhiều nơi, nhiều truyền thống, cùng tu học và chia sẻ trên nền tảng giáo lý chung. Đặc biệt, các khóa tu ngày càng thu hút đông đảo giới trẻ, cho thấy sức sống của giáo lý Phật giáo trong việc đáp ứng nhu cầu tâm linh của con người hiện đại. Những hình thức sinh hoạt chung mới này, dù đa dạng về hình thức tổ chức, đều dựa trên và củng cố nền tảng giáo lý chung, đồng thời tạo nên những không gian gặp gỡ, gắn kết cộng đồng Phật tử vượt lên trên khác biệt về tông phái, vùng miền, tộc người. Chúng cho thấy cơ tầng giáo lý tiếp tục vận hành và được củng cố qua những hình thức sinh hoạt phù hợp với thời đại.

Tổng hợp lại, các lễ tiết chung và các hình thức sinh hoạt Phật giáo chung có một vai trò đặc biệt trong việc biến cơ tầng giáo lý - vốn là một nền tảng ở tầng sâu, có phần trừu tượng - thành một thực tại được cảm nhận và trải nghiệm cụ thể. Khi hàng vạn Phật tử thuộc mọi tông phái, vùng miền, tộc người cùng hướng về đức Phật trong Đại lễ Phật đản, cùng bày tỏ đạo hiếu trong lễ Vu lan, hay cùng tu học trong mùa an cư, họ đang trải nghiệm một cách sống động sự thuộc về một cộng đồng Phật giáo thống nhất. Chính qua những trải nghiệm chung này mà cơ tầng giáo lý thống nhất trở nên hữu hình, cảm nhận được, và được củng cố trong tình cảm và ý thức của cộng đồng. Các lễ tiết chung, do đó, là cầu nối giữa cơ tầng giáo lý ở tầng sâu và đời sống tình cảm, trải nghiệm của cộng đồng Phật tử - một cơ chế quan trọng giúp duy trì và củng cố sự thống nhất trên nền tảng giáo lý qua thực hành và trải nghiệm chung.

7.5. Cơ tầng giáo lý và bốn lớp đa dạng

Trước khi đi vào các biểu hiện cụ thể, cần phân biệt "thống nhất" với "đồng nhất" - một phân biệt có ý nghĩa đối với cách tiếp cận cơ tầng giáo lý theo mô hình lưỡng diện. "Đồng nhất" hàm nghĩa sự giống nhau và có xu hướng làm mờ khác biệt, trong khi "thống nhất" chỉ sự gắn kết những yếu tố khác biệt trong một chỉnh thể có tổ chức. Sự thống nhất trên nền tảng giáo lý được đề cập ở đây thuộc nghĩa thứ hai: không xóa bỏ sự đa dạng về tông phái, vùng miền, tộc người và hình thức biểu đạt, mà tạo nên những điểm chung giúp các thành tố khác biệt cùng tồn tại trong một chỉnh thể Phật giáo. Sự phân biệt này giúp tránh hai cách nhìn cực đoan: hoặc chỉ thấy sự phân tán của các biểu hiện đa dạng mà bỏ qua nền tảng chung, hoặc đồng nhất hóa các truyền thống và làm mờ những khác biệt vốn có của chúng.

7.5.1. Giáo lý chung bên dưới đa dạng tông phái

Mối quan hệ giữa cơ tầng giáo lý và các lớp đa dạng thể hiện rõ nhất ở lớp đa dạng tông phái. Như đã phân tích ở Chương 3, Phật giáo Việt Nam đa dạng về tông phái, hệ phái và pháp môn: Thiền, Tịnh Độ, Mật, các dòng Lâm Tế, Tào Động, Trúc Lâm, Nam tông, Khất sĩ. Tuy nhiên, sự đa dạng này vận hành trên nền tảng của cùng một hệ giáo lý căn bản: mọi tông phái đều dựa trên Tứ diệu đế, Bát chính đạo, duyên khởi, và cùng hướng tới giải thoát[1]. Sự khác biệt giữa các tông phái chủ yếu nằm ở phương pháp tu tập (pháp môn) và ở việc nhấn mạnh những phương diện khác nhau của giáo lý, chứ không ở việc phủ nhận nền tảng giáo lý chung.

Điều này cho thấy đa dạng tông phái, thực chất, là sự đa dạng của các con đường (pháp môn) cùng dẫn tới một đích (giải thoát), trên nền của một hệ giáo lý chung[2]. Thiền nhấn mạnh sự trực ngộ; Tịnh độ nhấn mạnh niệm Phật cầu vãng sinh; Mật nhấn mạnh các

1 Nguyễn Duy Hinh (1999), *Tư tưởng Phật giáo Việt Nam*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội.

2 Về đa dạng tông phái ở Việt Nam, xem Chương 3 của công trình này.

phương tiện thần chú, quán tưởng; nhưng tất cả đều là những phương tiện khác nhau để thực hành cùng một giáo pháp và đạt tới cùng một cứu cánh. Chính vì có nền tảng giáo lý chung này mà các tông phái, dù đa dạng, vẫn có thể cộng tồn hài hòa, thậm chí dung hợp với nhau (như Thiền - Tịnh song tu), và cùng thuộc về một truyền thống Phật giáo thống nhất. Cơ tầng giáo lý, vì thế, là cái nền bảo đảm rằng đa dạng tông phái không dẫn tới sự phân liệt thành những tôn giáo khác nhau.

Có thể minh họa mối quan hệ giữa giáo lý chung và đa dạng pháp môn qua hình ảnh quen thuộc trong Phật giáo: "tám vạn bốn nghìn pháp môn" cùng dẫn về một cửa giải thoát. Con số ước lệ này thể hiện quan niệm rằng có vô số phương pháp tu tập, thích hợp với vô số căn cơ, hoàn cảnh khác nhau của chúng sinh; nhưng tất cả đều là phương tiện dẫn tới cùng một mục đích giải thoát. Đây chính là công thức Phật giáo cho mối quan hệ giữa thống nhất (một mục đích) và đa dạng (vô số pháp môn). Sự đa dạng pháp môn không những không mâu thuẫn với sự thống nhất về mục đích, mà còn được xem là biểu hiện của lòng từ bi và trí tuệ của đức Phật - Ngài đã chỉ dạy nhiều phương pháp để mọi căn cơ đều có con đường phù hợp. Quan niệm này cho thấy tinh thần bao dung, đa nguyên về phương pháp vốn nằm ngay trong chính giáo lý Phật giáo.

Chính quan niệm "nhiều pháp môn, một mục đích" này lý giải vì sao các tông phái Phật giáo ở Việt Nam có thể cộng tồn hài hòa và thậm chí dung hợp với nhau. Vì các tông phái được hiểu là những pháp môn khác nhau cùng dẫn tới giải thoát, chứ không phải những chân lý loại trừ nhau, nên không có cơ sở cho sự xung đột giáo phái. Một hành giả có thể tu Thiền, một người khác tu Tịnh độ, mà vẫn tôn trọng lẫn nhau, bởi cả hai hiểu rằng đó là những con đường khác nhau cùng hướng về một đích. Thậm chí, như đã thấy, các pháp môn có thể được kết hợp (Thiền - Tịnh song tu). Sự vắng bóng của xung đột giáo phái gay gắt trong lịch sử Phật giáo Việt Nam - khác với lịch sử của một số tôn giáo khác - có gốc

rễ sâu xa ở chính cơ tầng giáo lý: ở quan niệm bao dung về nhiều pháp môn cùng dẫn tới một mục đích giải thoát.

Thực tiễn tu tập ở nhiều ngôi chùa Việt Nam cung cấp minh chứng cụ thể cho việc các pháp môn khác nhau cùng vận hành trên nền giáo lý chung. Tại không ít ngôi chùa, người ta có thể thấy sự kết hợp của nhiều pháp môn: vừa tọa thiền, vừa niệm Phật, vừa trì chú, vừa tụng kinh. Hiện tượng "Thiền - Tịnh - Mật" cùng được thực hành, hay "Thiền - Tịnh song tu", là phổ biến trong Phật giáo Việt Nam. Điều này chỉ có thể xảy ra bởi các pháp môn ấy được hiểu là những phương tiện khác nhau, bổ trợ cho nhau, cùng phục vụ một mục đích tu tập chung, chứ không phải những hệ thống loại trừ nhau. Sự dung hợp pháp môn trong thực tiễn này là biểu hiện sinh động của việc cơ tầng giáo lý chung cho phép và cố kết sự đa dạng của các pháp môn - biến sự đa dạng thành sự phong phú, mềm dẻo của một truyền thống tu tập thống nhất.

Một biểu hiện tinh tế của việc các tông phái cùng chia sẻ nền tảng giáo lý chung là sự nhận diện và tôn trọng lẫn nhau giữa các truyền thống. Một hành giả Thiền tông và một hành giả Tịnh Độ tông nhận ra nhau như những người cùng tu theo Phật pháp; một vị sư Bắc tông và một vị sư Nam tông nhận ra nhau như những người cùng thọ giới, cùng nương theo giáo pháp của đức Phật. Sự nhận diện lẫn nhau này - dựa trên việc cùng chia sẻ những dấu hiệu nền tảng (quy y Tam bảo, giữ giới, thực hành giáo pháp) - là cơ sở tâm lý và tinh thần cho sự cộng tồn hài hòa giữa các tông phái. Không có sự nhận diện chung này, sự đa dạng tông phái có thể dẫn tới sự xa lạ, thậm chí đối kháng; nhưng nhờ có nền tảng giáo lý chung được nhận diện, sự đa dạng tông phái trở thành sự phong phú trong lòng một cộng đồng cùng chung căn tính Phật giáo. Đây là cách cơ tầng giáo lý vận hành ở tầng ý thức về căn tính chung của những người trong cuộc.

Thiền phái Trúc Lâm - dòng thiền thuần Việt do Phật hoàng Trần Nhân Tông sáng lập vào thế kỷ XIII - là một minh chứng lịch

sử tiêu biểu cho việc sự sáng tạo tông phái luôn đặt trên nền tảng giáo lý chung. Trúc Lâm là một sáng tạo bản địa độc đáo, kết tinh tinh thần nhập thế và bản sắc dân tộc; nhưng về giáo lý, nó vẫn dựa trên nền tảng Thiền tông và các chân lý Phật giáo căn bản, không đi chệch khỏi cốt lõi giáo pháp. Trúc Lâm cũng thể hiện tinh thần dung hợp (thống nhất ba dòng thiền, kết hợp Thiền với Tịnh và các yếu tố khác), cho thấy một tông phái mới có thể ra đời từ sự sáng tạo trên nền giáo lý chung. Trường hợp Trúc Lâm chứng minh rằng cơ tầng giáo lý không hề kìm hãm sự sáng tạo, mà trái lại, là nền tảng vững chắc cho phép các sáng tạo tông phái phong phú nảy nở - miễn là chúng vẫn trung thành với cốt lõi giáo pháp. Đây là biểu hiện sinh động của mối quan hệ giữa cái bất biến (giáo lý nền tảng) và cái tùy duyên (sáng tạo tông phái mang bản sắc thời đại, dân tộc).

So sánh với lịch sử tôn giáo ở một số khu vực khác trên thế giới càng làm nổi bật ý nghĩa của nền tảng giáo lý chung đối với sự cộng tồn hài hòa giữa các tông phái Phật giáo Việt Nam. Ở nhiều nơi, sự khác biệt trong diễn giải giáo lý đã dẫn tới những cuộc phân liệt và xung đột kéo dài giữa các hệ phái của cùng một tôn giáo. Trong lịch sử Phật giáo Việt Nam, trái lại, hầu như không ghi nhận những cuộc xung đột gay gắt giữa các tông phái. Các dòng thiền, các pháp môn, các hệ phái cùng tồn tại, giao lưu và thậm chí dung hợp với nhau trong tinh thần hòa hợp. Sự vắng bóng của xung đột giáo phái này - một đặc điểm đáng quý của Phật giáo Việt Nam - không phải là ngẫu nhiên, mà bắt nguồn từ chính đặc điểm của cơ tầng giáo lý: từ quan niệm bao dung về nhiều pháp môn cùng một mục đích, từ nguyên lý "tùy duyên bất biến", và từ tinh thần Trung đạo, khoan dung vốn có trong giáo lý Phật giáo. Đây là một trong những đóng góp quan trọng nhất của cơ tầng giáo lý vào sự thống nhất và hòa hợp của văn hóa Phật giáo Việt Nam.

7.5.2. Giáo lý chung bên dưới đa dạng vùng miền và tộc người

Tương tự, cơ tầng giáo lý là nền tảng thống nhất bên dưới sự đa dạng vùng miền và tộc người đã phân tích ở các Chương 4 và 5.

Dù Phật giáo mang những sắc thái vùng miền khác nhau (Bắc Bộ, Trung Bộ, Nam Bộ) và những hình thái tộc người khác nhau (Việt, Khmer, Hoa), tất cả đều dựa trên cùng một hệ giáo lý nền tảng và cùng hướng tới giải thoát[1]. Một Phật tử người Việt ở Bắc Bộ, một Phật tử Khmer ở Nam Bộ, và một Phật tử Hoa ở đô thị - dù khác nhau về sắc thái vùng miền, tộc người và hình thức thực hành - đều cùng quy y Tam bảo, cùng tôn kính đức Phật, và cùng chia sẻ những chân lý và giá trị Phật giáo nền tảng.

Điều đáng chú ý là ngay cả sự khác biệt rõ nét về truyền thống và tộc người, tiêu biểu giữa Phật giáo Nam tông Khmer (Theravāda) với Phật giáo Bắc tông của người Việt, người Hoa (Đại thừa), vẫn tồn tại trên một nền tảng giáo lý có nhiều điểm chung. Mặc dù có những khác biệt về hệ thống kinh điển, ngôn ngữ kinh điển và lý tưởng tu tập, các truyền thống này đều tôn kính đức Phật Thích-ca, thừa nhận những giáo lý nền tảng như Tứ diệu đế, duyên khởi, ba pháp ấn và cùng hướng tới mục tiêu giải thoát. Chính nền tảng chung đó tạo nên cơ sở để các hình thái Phật giáo khác nhau ở Việt Nam, dù mang những sắc thái vùng miền và tộc người riêng biệt, vẫn nhận diện và liên kết với nhau trong một truyền thống tôn giáo rộng lớn hơn.

Trong một quốc gia đa tộc người như Việt Nam, khả năng cố kết xuyên vùng miền và tộc người của cơ tầng giáo lý còn mang ý nghĩa xã hội. Việc cùng chia sẻ những giá trị và biểu tượng tôn giáo nền tảng tạo ra những điểm gặp gỡ giữa các cộng đồng Phật tử Việt, Khmer, Hoa và các cộng đồng khác, qua đó góp phần hình thành ý thức về sự thuộc về một cộng đồng tôn giáo chung bên cạnh bản sắc riêng của từng tộc người. Vì vậy, cơ tầng giáo lý không chỉ tạo sự liên kết trong đời sống Phật giáo mà còn có thể góp phần tăng cường giao lưu, hiểu biết và gắn kết giữa các cộng đồng. Sự cùng tồn tại của nhiều truyền thống trên một nền tảng giá trị chung là một biểu hiện cụ thể của nguyên tắc thống nhất trong đa dạng.

---

1 Về đa dạng vùng miền và tộc người, xem các Chương 4 và 5 của công trình này.

Tuy nhiên, sự thống nhất ở tầng nền tảng không đồng nghĩa với việc làm mờ hoặc triệt tiêu bản sắc riêng. Như đã phân tích ở Chương 5, mỗi cộng đồng vẫn duy trì những hình thái Phật giáo gắn với lịch sử và văn hóa của mình, tiêu biểu như Phật giáo Nam tông Khmer hay Phật giáo của người Hoa với những đặc trưng văn hóa riêng. Cơ tầng giáo lý tạo nên sự thống nhất ở những nguyên lý căn bản, trong khi ở tầng biểu hiện vẫn tồn tại sự đa dạng về nghi lễ, ngôn ngữ, kiến trúc, nghệ thuật, tổ chức cộng đồng và thực hành tôn giáo. Theo nghĩa đó, mô thức "thống nhất trong đa dạng" được thể hiện khá rõ trên phương diện tộc người: thống nhất không dẫn đến đồng nhất, còn đa dạng không nhất thiết dẫn đến phân ly. Nhờ vậy, Phật giáo vừa có khả năng tạo dựng những mối liên kết chung, vừa cung cấp không gian để các cộng đồng duy trì và phát huy bản sắc văn hóa của mình.

Sự ra đời của Giáo hội Phật giáo Việt Nam năm 1981, với sự tham gia thống nhất của nhiều tổ chức và hệ phái Phật giáo, trong đó có các truyền thống Bắc tông, Nam tông và Khất sĩ, cho thấy khả năng cùng tồn tại trong một tổ chức chung của những truyền thống có lịch sử, hệ thống thực hành và sắc thái văn hóa khác nhau. Quá trình thống nhất này là kết quả của nhiều điều kiện lịch sử, xã hội và tổ chức, trong đó sự thừa nhận những giá trị và nền tảng Phật giáo chung là một trong những cơ sở tư tưởng quan trọng. Trong trường hợp này, có thể nhận thấy sự gặp gỡ giữa cơ tầng giáo lý và cơ tầng tổ chức: nền tảng giáo lý tạo những điểm tương đồng về tư tưởng và giá trị, còn tổ chức Giáo hội tạo khuôn khổ thể chế để các truyền thống cùng tồn tại, hợp tác và duy trì những đặc trưng riêng. Mối quan hệ giữa hai phương diện này sẽ được phân tích sâu hơn ở Chương 10.

Nền tảng giáo lý chung đồng thời tạo điều kiện cho sự giao lưu, đối thoại và học hỏi giữa các truyền thống Phật giáo gắn với những cộng đồng tộc người khác nhau. Trên những điểm tương đồng về giáo pháp và các giá trị căn bản, tăng ni và Phật tử thuộc các truyền thống có thể gặp gỡ, trao đổi về giáo lý, thực hành tu

tập và tham gia những hoạt động Phật giáo chung. Qua đó, sự đa dạng không chỉ được nhìn nhận như những khác biệt cần được dung hòa mà còn có thể trở thành nguồn lực cho đối thoại và làm phong phú đời sống Phật giáo. Vai trò cố kết của cơ tầng giáo lý, vì thế, không dừng lại ở việc duy trì sự thuộc về một truyền thống chung mà còn tạo những điều kiện cho sự hiểu biết và tương tác giữa các cộng đồng.

Mối quan hệ giữa nền tảng giáo lý chung và bản sắc tộc người còn thể hiện rõ ở trường hợp Phật giáo Nam tông Khmer. Đối với cộng đồng Khmer, Phật giáo Nam tông vừa tạo sự kết nối với đời sống Phật giáo rộng lớn hơn, vừa gắn bó mật thiết với việc duy trì ngôn ngữ, phong tục, nghi lễ, giáo dục và các thực hành văn hóa của cộng đồng. Hai chức năng này không nhất thiết loại trừ nhau, mà có thể bổ sung cho nhau: sự tham gia vào một không gian Phật giáo chung tạo điều kiện cho giao lưu và hợp tác, trong khi những hình thức thực hành đặc thù tiếp tục duy trì bản sắc văn hóa của cộng đồng. Trường hợp này cho thấy sự thống nhất ở cơ tầng không đòi hỏi xóa bỏ khác biệt, mà có thể tạo khuôn khổ để những bản sắc riêng cùng tồn tại và phát triển. Nhận thức này cũng gợi mở một nguyên tắc có ý nghĩa thực tiễn: tăng cường những giá trị chung cần đồng thời với việc tôn trọng và bảo tồn tính đa dạng của các truyền thống văn hóa - tôn giáo trong cộng đồng các dân tộc Việt Nam.

7.5.3. Giáo lý chung bên dưới đa dạng biểu đạt

Cuối cùng, cơ tầng giáo lý là nội dung thống nhất bên dưới sự đa dạng của các hình thức biểu đạt đã phân tích ở Chương 6. Như đã chỉ ra, muôn vàn hình thức biểu đạt - kiến trúc, tượng pháp, nghi lễ, lễ hội, văn học - dù đa dạng đến đâu, đều cùng biểu đạt những nội dung giáo lý và giá trị Phật giáo chung[1]. Mối quan hệ giữa cơ tầng giáo lý và lớp biểu đạt chính là mối quan hệ giữa nội dung và hình thức: giáo lý là nội dung thống nhất, còn các hình thức biểu đạt là những cách thức đa dạng để thể hiện nội dung ấy.

1 Về đa dạng biểu đạt, xem Chương 6 của công trình này.

Như vậy, cơ tầng giáo lý là nền tảng thống nhất bên dưới cả bốn lớp đa dạng. Đối với đa dạng tông phái, giáo lý chung là nền của các pháp môn khác nhau; đối với đa dạng vùng miền và tộc người, giáo lý chung là cái được các cộng đồng khác nhau cùng chia sẻ; đối với đa dạng biểu đạt, giáo lý chung là nội dung được các hình thức khác nhau cùng chuyển tải. Ở cả bốn lớp, cơ tầng giáo lý đều đóng vai trò là cái nền thống nhất bảo đảm rằng sự đa dạng vẫn thuộc về cùng một truyền thống. Đây chính là ý nghĩa của việc gọi giáo lý là cơ tầng thống nhất sâu nhất: nó là nền tảng chung cho toàn bộ bốn lớp đa dạng, chứ không chỉ cho một lớp riêng lẻ.

Mối quan hệ giữa cơ tầng giáo lý (nội dung) và lớp biểu đạt (hình thức) là một trường hợp điển hình của quan hệ biện chứng nội dung - hình thức trong văn hóa. Nội dung (giáo lý) cần hình thức (biểu đạt) để trở nên hiện hữu, khả giác và có thể truyền tải; ngược lại, hình thức chỉ có ý nghĩa khi chuyên chở nội dung. Một pho tượng Phật đẹp mà không chuyển tải nội dung giáo lý thì chỉ là một tác phẩm điêu khắc; một giáo lý sâu sắc mà không được biểu đạt thì không thể truyền bá. Chính sự thống nhất giữa nội dung giáo lý và hình thức biểu đạt làm cho các di sản văn hóa Phật giáo vừa có giá trị nghệ thuật, vừa có ý nghĩa tôn giáo - tư tưởng. Đây là lý do khiến, như đã phân tích ở Chương 6, mỗi hình thức biểu đạt Phật giáo đều là một hệ thống biểu tượng chuyển tải nội dung giáo lý.

Sự thống nhất về nội dung giáo lý bên dưới đa dạng hình thức biểu đạt còn có một ý nghĩa quan trọng: nó bảo đảm tính nhất quán và chính thống của việc truyền tải giáo pháp qua các hình thức khác nhau. Dù được biểu đạt qua kiến trúc, tượng pháp, nghi lễ hay văn học, dù mang phong cách vùng miền hay tộc người nào, các hình thức biểu đạt Phật giáo đều phải trung thành với nội dung giáo lý mà chúng chuyển tải. Chính cơ tầng giáo lý đóng vai trò "chuẩn mực nội dung" bảo đảm rằng sự sáng tạo, đa dạng về hình thức không dẫn tới sự sai lệch về nội dung giáo lý. Đây là một

biểu hiện nữa của tính chế ước của cơ tầng giáo lý đối với lớp biểu đạt: hình thức được tự do sáng tạo, nhưng trong khuôn khổ trung thành với nội dung giáo lý nền tảng.

Có thể tổng hợp mối quan hệ giữa cơ tầng giáo lý và bốn lớp đa dạng qua một hình ảnh: cơ tầng giáo lý như cội rễ và thân cây, còn bốn lớp đa dạng như cành, lá, hoa, quả muôn hình muôn vẻ. Cội rễ và thân (giáo lý nền tảng) là chung, thống nhất, ẩn sâu; còn cành lá hoa quả (các hình thức tông phái, vùng miền, tộc người, biểu đạt) thì phong phú, đa dạng, hiển lộ. Cành lá hoa quả dù đa dạng đến đâu vẫn nương vào cùng một cội rễ, thân cây mà sinh trưởng; và chính nhờ được nuôi dưỡng từ cùng một cội rễ mà chúng cùng thuộc về một cây, dù mỗi cành mỗi lá một vẻ. Hình ảnh này diễn đạt cô đọng luận điểm trung tâm của chương: cơ tầng giáo lý là cội nguồn thống nhất nuôi dưỡng và cố kết toàn bộ sự đa dạng phong phú của văn hóa Phật giáo Việt Nam.

Mục này cũng làm sáng tỏ thêm bản chất của mối quan hệ giữa hai bình diện của mô hình lưỡng diện. Cơ tầng giáo lý không đứng "bên cạnh" hay "tách rời" bốn lớp đa dạng, mà là cái nền "bên dưới" và "xuyên suốt" cả bốn lớp. Mỗi lớp đa dạng, khi được truy về tận cùng, đều dẫn tới cùng một nền tảng giáo lý chung. Đây chính là lý do vì sao mô hình được gọi là "lưỡng diện" chứ không phải "nhị nguyên": đa dạng và thống nhất không phải hai thực thể riêng biệt, mà là hai mặt - mặt biểu hiện và mặt nền tảng - của cùng một chỉnh thể văn hóa Phật giáo. Cơ tầng giáo lý, với vai trò là nền tảng chung cho cả bốn lớp đa dạng, là minh chứng rõ ràng nhất cho tính "lưỡng diện" - hai mặt của một thể - ấy.

Một biểu hiện khá rõ của mối quan hệ giữa nền tảng chung và sự đa dạng biểu đạt là hệ thống biểu tượng Phật giáo được nhận diện qua nhiều truyền thống. Hoa sen, bánh xe pháp luân, hình tượng đức Phật, cây bồ đề, ngọn đèn trí tuệ... đều gắn với những lớp ý nghĩa giáo lý và được sử dụng rộng rãi trong đời sống Phật giáo. Dù cách thể hiện có thể khác nhau tùy theo truyền thống, vùng miền và môi trường văn hóa, những biểu tượng này

vẫn tạo nên các điểm quy chiếu chung. Chẳng hạn, hoa sen trong một ngôi chùa Khmer và hoa sen trong một ngôi chùa của người Việt có thể khác nhau về phong cách tạo hình, nhưng đều gợi đến những ý nghĩa Phật giáo quen thuộc như sự thanh tịnh và giác ngộ. Tương tự, bánh xe pháp luân dù được thể hiện trong những không gian văn hóa khác nhau vẫn gắn với giáo pháp của đức Phật. Theo nghĩa đó, hệ thống biểu tượng có thể được xem như một dạng "ngôn ngữ thị giác" chung, giúp những hình thức biểu đạt khác nhau vẫn có khả năng chuyển tải và gợi mở những nội dung giáo lý có tính nền tảng.

Nghi lễ cũng cho thấy khá rõ sự thống nhất về nền tảng ý nghĩa trong những hình thức thực hành đa dạng. Giữa các truyền thống, vùng miền và cộng đồng tộc người có thể tồn tại những khác biệt về ngôn ngữ tụng niệm, pháp khí, âm nhạc, trình tự và cách thức tiến hành nghi lễ, nhưng nhiều nghi lễ vẫn gặp nhau ở những nội dung căn bản như tôn kính Tam bảo, thực hành các giá trị từ bi, hướng thiện và hướng tới sự an lạc, giải thoát. Một khóa lễ sử dụng tiếng Pāli trong cộng đồng Phật giáo Nam tông Khmer và một khóa lễ sử dụng âm Hán - Việt trong cộng đồng Phật giáo Bắc tông của người Việt khác nhau đáng kể về ngôn ngữ và nghi thức, song đều đặt trong mối quan hệ với đức Phật, giáo pháp và đời sống tu tập. Như vậy, nghi lễ - một trong những lĩnh vực thể hiện rõ tính đa dạng của Phật giáo - đồng thời cho thấy khả năng chuyển tải những nội dung và giá trị chung qua nhiều hình thức thực hành khác nhau.

Tương tự, văn học Phật giáo là một lĩnh vực thể hiện mối quan hệ giữa cơ tầng giáo lý và sự đa dạng của hình thức biểu đạt ngôn từ. Trải qua nhiều thời kỳ, văn học Phật giáo Việt Nam được thể hiện qua nhiều thể loại như thơ thiền, kệ, phú, truyện thơ và diễn ca. Dù khác nhau về thể loại, ngôn ngữ, phong cách và đối tượng tiếp nhận, các sáng tác này thường gặp nhau ở những chủ đề và giá trị có nguồn gốc từ giáo lý Phật giáo như vô thường, vô ngã, giải thoát, từ bi, hướng thiện, an nhiên và tự tại. Một bài thơ thiền thời

Lý - Trần và một bài diễn ca giáo lý bình dân ở thời kỳ sau có thể rất khác nhau về hình thức nghệ thuật và phương thức diễn đạt, nhưng đều có thể chuyển tải những lớp tư tưởng và cảm thức Phật giáo. Cơ tầng giáo lý, theo đó, trở thành một trong những mạch nguồn tư tưởng nuôi dưỡng sự phát triển đa dạng của văn học Phật giáo.

Những trường hợp trên cho thấy cơ tầng giáo lý không tồn tại biệt lập với các hình thức văn hóa mà được hiện thực hóa thông qua chính những hình thức biểu đạt cụ thể. Từ kiến trúc, nghệ thuật tạo hình và hệ thống biểu tượng đến nghi lễ, văn học, cùng một nội dung giáo lý có thể được diễn đạt bằng nhiều ngôn ngữ văn hóa khác nhau. Ngược lại, chính thông qua những hình thức biểu đạt ấy, giáo lý được chuyển tải vào đời sống, được cộng đồng tiếp nhận, thực hành và trao truyền. Vì vậy, giữa cơ tầng giáo lý và các lớp biểu hiện không phải là quan hệ tách biệt, mà là quan hệ tương tác: cơ tầng cung cấp những nội dung và giá trị nền tảng, còn các hình thức biểu đạt làm cho những nội dung và giá trị ấy trở nên cụ thể trong những bối cảnh lịch sử, vùng miền và tộc người khác nhau.

Nhìn tổng thể, mối quan hệ giữa cơ tầng giáo lý và bốn lớp đa dạng cho thấy sự phong phú của văn hóa Phật giáo Việt Nam không nhất thiết đồng nghĩa với sự phân tán hay rời rạc. Đằng sau những khác biệt về tông phái, vùng miền, tộc người và hình thức biểu đạt vẫn tồn tại những điểm quy chiếu chung về giáo lý và giá trị, tạo nên khả năng liên kết giữa các thành tố của đời sống Phật giáo. Có thể liên hệ mối quan hệ này với nguyên lý "tùy duyên bất biến": những hình thức biểu hiện có thể biến đổi và thích ứng với những điều kiện lịch sử - văn hóa khác nhau, trong khi những nội dung và giá trị nền tảng vẫn được duy trì và trao truyền. Theo cách tiếp cận của mô hình lưỡng diện, thống nhất và đa dạng vì thế không phải là hai trạng thái loại trừ nhau, mà là hai phương diện có quan hệ hữu cơ trong quá trình hình thành và vận động của văn hóa Phật giáo Việt Nam.

Cơ tầng giáo lý, được đọc qua mô hình lưỡng diện, hiện ra như tầng nền sâu nhất của bình diện thống nhất - cái đối xứng và chế ước với toàn bộ bình diện đa dạng. Nếu bốn lớp đa dạng là những biểu hiện phong phú trên bề mặt, thì cơ tầng giáo lý là nền tảng sâu bên dưới, bảo đảm rằng mọi biểu hiện ấy vẫn thuộc về cùng một truyền thống. Quan hệ giữa cơ tầng giáo lý và bốn lớp đa dạng, do đó, là quan hệ giữa cái bất biến và cái tùy duyên, giữa nền tảng và biểu hiện, giữa cái một và cái nhiều - đúng như tinh thần của mô thức "thống nhất trong đa dạng".

Cần nhấn mạnh tính chất "chế ước" trong quan hệ này. Cơ tầng giáo lý không chỉ là cái nền thụ động bên dưới sự đa dạng, mà còn chế ước, giới hạn sự đa dạng: một hình thức Phật giáo có thể đa dạng về tông phái, vùng miền, tộc người, biểu đạt, nhưng không thể đi chệch khỏi những chân lý và lý tưởng nền tảng mà vẫn còn là Phật giáo. Nói cách khác, cơ tầng giáo lý xác lập những giới hạn của sự đa dạng: đa dạng được phép biến hóa trong khuôn khổ của cái bất biến. Chính sự chế ước này giữ cho sự đa dạng của Phật giáo Việt Nam không trở thành sự phân rã, mà luôn là sự đa dạng trong lòng một truyền thống thống nhất. Đây là biểu hiện của mối quan hệ biện chứng, hai chiều giữa hai bình diện của mô hình lưỡng diện: đa dạng biểu hiện cái thống nhất, còn thống nhất chế ước cái đa dạng.

Sự thống nhất trên nền tảng giáo lý này, cần nói thêm, không chỉ là một thực tế khách quan mà còn được ý thức và thể chế hóa. Hiến chương Giáo hội Phật giáo Việt Nam khẳng định sự thống nhất về ý chí và hành động trên nền tảng giáo lý chung, đồng thời tôn trọng các truyền thống hệ phái[1]. Sự thừa nhận một nền tảng giáo lý chung - bên cạnh việc tôn trọng sự đa dạng của các hệ phái -

1 Hiến chương Giáo hội Phật giáo Việt Nam (thông qua ngày 7 tháng 11 năm 1981) khẳng định sự thống nhất về ý chí và hành động trên nền tảng giáo lý chung, đồng thời tôn trọng các truyền thống hệ phái. Xem Cổng thông tin Giáo hội Phật giáo Việt Nam, https://vbgh.vn/laws/detail/hien-chuong-giao-hoi-phat-giao-viet-nam-250/

chính là cơ sở tư tưởng cho sự thống nhất về tổ chức. Điều này cho thấy cơ tầng giáo lý không chỉ vận hành ngầm ở tầng sâu, mà còn được nhận thức và vận dụng một cách tự giác trong việc xây dựng khối thống nhất của Phật giáo Việt Nam. Đây là một biểu hiện của mối quan hệ giữa các cơ tầng: cơ tầng giáo lý là cơ sở cho cơ tầng tổ chức.

Nghiên cứu qua mô hình lưỡng diện, cơ tầng giáo lý còn cho thấy một đặc điểm quan trọng của văn hóa Phật giáo Việt Nam: sự thống nhất của nó là sự thống nhất ở tầng sâu, tầng bản chất, chứ không phải sự đồng nhất ở tầng bề mặt, tầng hình thức. Phật giáo Việt Nam không thống nhất bằng cách áp đặt một hình thức duy nhất lên mọi tông phái, vùng miền, tộc người; trái lại, nó cho phép sự đa dạng phong phú ở tầng hình thức, đồng thời duy trì sự thống nhất ở tầng giáo lý nền tảng. Đây chính là sự khác biệt căn bản giữa "thống nhất" và "đồng nhất" mà Chương 1 đã phân biệt: thống nhất trong đa dạng không phải là đồng nhất hóa, mà là sự hài hòa giữa một nền tảng chung và những biểu hiện phong phú. Cơ tầng giáo lý là hiện thân rõ nét nhất của kiểu thống nhất ở tầng sâu này.

Một đặc điểm phân biệt cơ tầng giáo lý với ba cơ tầng còn lại là tính "nội tại" của nó đối với tôn giáo. Trong khi các cơ tầng nhập thế (quan hệ với dân tộc), dung hợp (quan hệ với các truyền thống văn hóa khác) và tổ chức (thể chế) đều liên quan đến quan hệ của Phật giáo với các yếu tố bên ngoài (dân tộc, văn hóa bản địa, nhà nước), thì cơ tầng giáo lý là yếu tố nội tại, thuộc về chính bản chất của Phật giáo. Điều này càng khẳng định vị trí nền tảng của cơ tầng giáo lý: nó là cái cốt lõi bên trong, còn ba cơ tầng kia liên quan đến cách cái cốt lõi ấy quan hệ với thế giới bên ngoài. Có thể nói, cơ tầng giáo lý là "hạt nhân", còn ba cơ tầng kia là những phương diện của sự triển khai và cố kết của hạt nhân ấy trong đời sống lịch sử, văn hóa và xã hội.

Nhìn từ chiều lịch sử, cơ tầng giáo lý cho thấy khả năng duy trì tính liên tục của truyền thống Phật giáo Việt Nam. Trải qua quá

trình tồn tại và phát triển lâu dài, trong bối cảnh những biến đổi của các triều đại, những giai đoạn thịnh suy của Phật giáo, sự tiếp xúc và giao lưu văn hóa cũng như các phong trào chấn hưng, cải cách, những nội dung giáo lý căn bản vẫn được tiếp nhận, diễn giải và trao truyền qua nhiều thế hệ. Trong khi hình thức tổ chức, tông phái và các biểu hiện văn hóa có thể biến đổi theo từng thời kỳ, những giáo lý nền tảng như Tứ diệu đế, duyên khởi, vô ngã và định hướng giải thoát vẫn tạo nên những điểm quy chiếu tương đối ổn định của đời sống Phật giáo. Nếu sự chia sẻ nền tảng giáo lý giữa các vùng miền, tộc người và tông phái góp phần tạo nên khả năng cố kết theo chiều không gian, thì sự tiếp nối và trao truyền những nội dung căn bản ấy qua các thời kỳ lại góp phần duy trì tính liên tục theo chiều thời gian. Cơ tầng giáo lý, vì thế, có thể được xem như một mạch nối xuyên suốt, liên kết những hình thái Phật giáo thuộc các thời kỳ khác nhau trong tiến trình lịch sử Phật giáo Việt Nam.

Từ chiều sâu lịch sử đó, việc nhận thức và duy trì nền tảng giáo lý chung có ý nghĩa thực tiễn đối với sự thống nhất của Phật giáo Việt Nam trong bối cảnh đương đại. Trước những tác động của toàn cầu hóa, hiện đại hóa và sự đa dạng ngày càng tăng của các hình thức thực hành, việc giáo dục Phật học, đào tạo tăng ni, nghiên cứu, phiên dịch và phổ biến kinh điển có vai trò quan trọng trong quá trình trao truyền những nguyên lý và giá trị căn bản của Phật giáo. Một nền tảng giáo lý được tiếp nhận và trao truyền có hệ thống có thể tạo ra những điểm quy chiếu chung, qua đó giúp các hình thức biểu hiện đa dạng tiếp tục phát triển mà vẫn duy trì mối liên hệ với truyền thống. Theo nghĩa đó, sự thống nhất không đòi hỏi hạn chế tính đa dạng, mà đặt ra yêu cầu tạo lập một nền tảng đủ vững chắc để sự đa dạng có thể phát triển trong mối liên hệ với những giá trị chung. Đây cũng là một gợi mở quan trọng cho việc xem xét vấn đề duy trì bản sắc và sự thống nhất của Giáo hội Phật giáo Việt Nam trong bối cảnh những biến đổi của đời sống tôn giáo hiện nay.

Xét về phương diện lý luận, việc phân tích cơ tầng giáo lý còn góp phần làm sáng tỏ mối quan hệ giữa cái phổ quát và cái đặc thù

trong nghiên cứu văn hóa. Trong mô hình lưỡng diện, cơ tầng giáo lý có thể được xem là phương diện biểu hiện những nguyên lý và giá trị chung của Phật giáo, trong khi bốn lớp đa dạng phản ánh những hình thức cụ thể mà qua đó các nguyên lý và giá trị ấy được tiếp nhận, diễn giải và thực hành trong từng tông phái, vùng miền, cộng đồng tộc người và lĩnh vực biểu đạt. Giữa hai phương diện này tồn tại mối quan hệ hữu cơ: cái phổ quát được hiện thực hóa thông qua những hình thức đặc thù, còn cái đặc thù vừa tiếp nhận những nền tảng chung, vừa làm phong phú cách thức biểu hiện của chúng trong những bối cảnh lịch sử - văn hóa cụ thể. Vì vậy, mối quan hệ giữa cơ tầng giáo lý và bốn lớp đa dạng không nên được hiểu như sự đối lập giữa một nền tảng bất biến với những biểu hiện bên ngoài, mà là quá trình tương tác giữa tính liên tục của những giá trị chung và khả năng thích ứng, biến đổi của các hình thức biểu hiện. Từ trường hợp Phật giáo Việt Nam, mô hình lưỡng diện qua đó gợi mở một cách tiếp cận đối với hiện tượng văn hóa: nhận diện cái chung thông qua những biểu hiện cụ thể, đồng thời lý giải sự đa dạng của những biểu hiện ấy trong mối quan hệ với các nền tảng tạo nên tính liên kết của chỉnh thể.

Nhìn từ khả năng dung chứa sự đa dạng, cơ tầng giáo lý còn cho thấy một đặc điểm đáng chú ý của Phật giáo. Những tư tưởng như Trung đạo, phương tiện thiện xảo, cùng khả năng vận dụng giáo pháp phù hợp với căn cơ và hoàn cảnh đã tạo ra không gian cho nhiều cách thức diễn giải và thực hành khác nhau. Sự đa dạng về pháp môn, nghi lễ và hình thức tu tập, vì thế, không nhất thiết làm mất đi những điểm quy chiếu chung của truyền thống. Trong trường hợp Việt Nam, khả năng thích ứng này tương tác với đặc điểm của môi trường văn hóa bản địa, góp phần hình thành những sắc thái Phật giáo đa dạng theo vùng miền, tộc người và cộng đồng, trong khi những nguyên lý và giá trị nền tảng vẫn được duy trì. Đây là một trong những cơ sở để lý giải khả năng tồn tại của sự đa dạng trong một chỉnh thể Phật giáo có những nền tảng chung.

Vai trò của cơ tầng giáo lý đồng thời cần được đặt trong mối quan hệ rộng hơn giữa Phật giáo và văn hóa dân tộc. Nền tảng giáo lý góp phần giúp Phật giáo duy trì những đặc trưng tôn giáo của mình trong quá trình hội nhập sâu vào đời sống văn hóa Việt Nam. Đồng thời, những tư tưởng và giá trị như từ bi, hướng thiện, khoan dung, vô thường, vô ngã đã được tiếp nhận và biểu đạt dưới nhiều hình thức trong đời sống văn hóa dân tộc. Ở chiều ngược lại, môi trường văn hóa Việt Nam cũng tác động đến cách thức giáo lý Phật giáo được tiếp nhận, diễn giải, thực hành và biểu đạt. Mối quan hệ giữa Phật giáo và văn hóa dân tộc, do đó, không phải là sự tác động một chiều, mà là một quá trình tương tác, thích ứng và tiếp biến lâu dài. Chính trong quá trình ấy, Phật giáo vừa duy trì những nền tảng tạo nên bản sắc tôn giáo, vừa hình thành những sắc thái phù hợp với môi trường văn hóa Việt Nam. Đây cũng là một phương diện của mối quan hệ giữa Phật giáo với dân tộc và đời sống xã hội sẽ được tiếp tục phân tích ở Chương 8.

Từ những phân tích trên, việc tiếp cận cơ tầng giáo lý qua mô hình lưỡng diện gợi mở một nguyên tắc phương pháp luận trong nghiên cứu văn hóa Phật giáo Việt Nam. Không thể nhận diện đầy đủ một nền văn hóa tôn giáo chỉ bằng việc mô tả sự đa dạng của những hình thức biểu hiện, bởi đằng sau các khác biệt về tông phái, vùng miền, tộc người và phương thức biểu đạt còn tồn tại những nền tảng tạo nên khả năng liên kết giữa chúng. Ngược lại, việc nhấn mạnh nền tảng chung cũng không thể thay thế cho việc nhận diện và lý giải những khác biệt được hình thành trong các bối cảnh lịch sử - văn hóa cụ thể. Vì vậy, hai bình diện thống nhất và đa dạng cần được xem xét trong mối quan hệ hữu cơ: nền tảng chung được hiện thực hóa qua những hình thức đa dạng, còn sự đa dạng lại cho thấy những cách thức khác nhau mà nền tảng ấy được tiếp nhận, diễn giải và thực hành. Phân tích cơ tầng giáo lý, theo đó, không chỉ làm rõ một thành tố tạo nên tính thống nhất của văn hóa Phật giáo Việt Nam mà còn minh họa cho cách tiếp cận lưỡng diện của công trình: nhận diện sự thống nhất trong đa dạng và lý giải sự đa dạng trong mối quan hệ với những nền tảng chung.

* *
*

Chương này đã khảo sát cơ tầng thống nhất thứ nhất và sâu nhất của văn hóa Phật giáo Việt Nam: cơ tầng giáo lý và lý tưởng giải thoát. Qua việc phân tích Tam bảo và các chân lý nền tảng, hệ thống kinh điển và giới luật, cùng lý tưởng giải thoát, có thể thấy tồn tại một nền tảng giáo lý chung mà mọi truyền thống Phật giáo ở Việt Nam - bất kể tông phái, vùng miền, tộc người - đều chia sẻ[1]. Nền tảng ấy bao gồm: sự quy y Tam bảo; các chân lý nền tảng (Tứ diệu đế, Bát chính đạo, duyên khởi, ba pháp ấn, nhân quả - nghiệp báo); hệ thống kinh điển và giới luật; hệ đạo đức chung; và lý tưởng giải thoát - giác ngộ.

Luận điểm xuyên suốt chương là: cơ tầng giáo lý là nền tảng thống nhất sâu nhất, bảo đảm rằng mọi sắc thái đa dạng vẫn thuộc về cùng một truyền thống Phật giáo[2]. Đây là cái "bất biến" bên dưới muôn vàn cái "tùy duyên" của các hình thức biểu hiện; là nội dung thống nhất bên dưới sự đa dạng của hình thức; là cứu cánh chung bên dưới sự khác biệt của các con đường. Ngay cả những khác biệt lớn nhất - giữa Nam tông và Bắc tông, giữa lý tưởng A-la-hán và Bồ-tát - cũng được cơ tầng giáo lý cố kết thành sự khác biệt bổ sung trong một truyền thống thống nhất, chứ không phải sự phân liệt[3].

Đặc biệt, chương đã làm rõ mối quan hệ giữa cơ tầng giáo lý và bốn lớp đa dạng: giáo lý chung là nền của các pháp môn (đối với đa dạng tông phái), là cái được các cộng đồng cùng chia sẻ (đối với đa dạng vùng miền, tộc người), và là nội dung được các hình thức cùng chuyển tải (đối với đa dạng biểu đạt)[4]. Ở cả bốn lớp, cơ tầng

---

1 Walpola Rahula (1974), *What the Buddha Taught, Grove Press,* New York.

2 Minh Chi và cộng sự, *Buddhism in Vietnam: From Its origins to the 19th century* (Hà Nội: Thế Giới Publishers, 1993).

3 Nguyễn Lang (1999), *Việt Nam Phật giáo sử luận*, trọn bộ, Nxb. Văn học, Hà Nội.

4 Thích Thiện Hoa, *Phật học phổ thông*, Nxb. Tôn giáo, Hà Nội.

giáo lý đều đóng vai trò nền tảng thống nhất. Đồng thời, chương cũng làm rõ tính chất biện chứng của quan hệ này: cơ tầng giáo lý vừa là nền cho sự đa dạng, vừa chế ước sự đa dạng, giữ cho nó không đi chệch khỏi bản chất Phật giáo[1].

Với tư cách chương mở đầu Phần III, Chương 7 không chỉ phân tích cơ tầng giáo lý, mà còn xác lập cách tiếp cận chung cho toàn bộ việc khảo sát bốn cơ tầng thống nhất. Cách tiếp cận đó là: phân tích mỗi cơ tầng trong quan hệ biện chứng với sự đa dạng mà nó cố kết, cho thấy nó vừa là nền cho sự đa dạng vừa chế ước sự đa dạng, và đọc nó qua mô hình lưỡng diện như một trong hai mặt của một chỉnh thể. Cách tiếp cận này sẽ được vận dụng nhất quán trong ba chương tiếp theo về các cơ tầng nhập thế, dung hợp và tổ chức. Đồng thời, Chương 7 cũng cho thấy các cơ tầng thống nhất không tách rời nhau: cơ tầng giáo lý là cơ sở cho cơ tầng tổ chức (qua việc thừa nhận nền tảng giáo lý chung), gắn với cơ tầng nhập thế (qua sự hòa quyện giá trị Phật giáo và dân tộc trong các lễ tiết), và liên hệ với cơ tầng dung hợp (qua tinh thần khoan dung, đa nguyên vốn có trong giáo lý). Việc phân tích cơ tầng giáo lý, do đó, đã hé mở những mối liên hệ sẽ được làm rõ hơn trong các chương sau.

Về ý nghĩa lý luận và thực tiễn, việc phân tích cơ tầng giáo lý mang lại một số hàm ý quan trọng. Về lý luận, nó cho thấy sự thống nhất của một nền văn hóa tôn giáo cần được tìm ở tầng sâu (giáo lý, giá trị, lý tưởng), chứ không ở tầng bề mặt (hình thức, tổ chức); và rằng sự thống nhất ở tầng sâu này hoàn toàn tương thích với sự đa dạng phong phú ở tầng biểu hiện. Về thực tiễn, nó gợi ý rằng để gìn giữ sự thống nhất của Phật giáo Việt Nam trong bối cảnh đa dạng và biến động, cần chú trọng củng cố cơ tầng giáo lý - thông qua giáo dục Phật học, phiên dịch và phổ biến kinh điển, đào tạo tăng tài, hoằng dương chính pháp - hơn là tìm cách áp đặt sự đồng nhất về hình thức. Đây là những hàm ý có giá trị cả đối với

1 Nguyễn Duy Hinh (1999), *Tư tưởng Phật giáo Việt Nam*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội.

nghiên cứu học thuật lẫn đối với công tác quản lý, phát triển Phật giáo và văn hóa Phật giáo.

Cần nhấn mạnh thêm rằng, việc đề cao vai trò nền tảng của cơ tầng giáo lý không hàm ý xem nhẹ ba cơ tầng thống nhất còn lại hay bốn lớp đa dạng. Trái lại, như mô hình lưỡng diện đã xác lập, tất cả các yếu tố này hợp thành một chỉnh thể hữu cơ, trong đó mỗi yếu tố có vai trò và vị trí riêng. Cơ tầng giáo lý là nền tảng sâu nhất, nhưng nó chỉ trở nên hiện thực và sống động thông qua các cơ tầng khác (nhập thế, dung hợp, tổ chức) và thông qua sự đa dạng phong phú của các hình thức biểu hiện. Do đó, việc khảo sát cơ tầng giáo lý trong chương này cần được đọc như một phần của bức tranh tổng thể, sẽ tiếp tục được hoàn thiện qua các chương phân tích ba cơ tầng còn lại. Chỉ khi cả bốn cơ tầng thống nhất và bốn lớp đa dạng được phân tích đầy đủ, mô hình lưỡng diện mới hiện ra trọn vẹn như một khung lý thuyết hoàn chỉnh về bản chất 'thống nhất trong đa dạng' của văn hóa Phật giáo Việt Nam.

Thứ hai, sự thống nhất trên nền tảng giáo lý là sự thống nhất ở tầng sâu, tầng bản chất, chứ không phải sự đồng nhất ở tầng hình thức. Phật giáo Việt Nam duy trì sự thống nhất bằng cách chia sẻ chung một nền tảng giáo lý (Tam bảo, các chân lý nền tảng, hệ đạo đức, lý tưởng giải thoát), đồng thời cho phép sự đa dạng phong phú ở tầng biểu hiện. Chính sự phân biệt giữa tầng nền tảng (thống nhất) và tầng biểu hiện (đa dạng) này là chìa khóa để hiểu làm thế nào văn hóa Phật giáo có thể vừa thống nhất vừa đa dạng - một sự kết hợp được lý giải qua nguyên lý "tùy duyên bất biến".

Thứ ba, cơ tầng giáo lý có quan hệ biện chứng, hai chiều với sự đa dạng: nó vừa là nền cho sự đa dạng (mọi hình thức đa dạng đều đặt trên nền giáo lý chung), vừa chế ước sự đa dạng (giữ cho sự đa dạng không đi chệch khỏi bản chất Phật giáo). Đặc biệt, chương đã cho thấy ngay cả những khác biệt lớn nhất - giữa Nam tông và Bắc tông, giữa lý tưởng A-la-hán và Bồ-tát - cũng được cơ tầng giáo lý cố kết thành sự khác biệt bổ sung trong một truyền thống thống nhất. Sự vắng bóng của xung đột giáo phái gay gắt trong lịch sử

Phật giáo Việt Nam có gốc rễ sâu xa ở chính cơ tầng giáo lý này - ở quan niệm bao dung về nhiều pháp môn cùng dẫn tới một mục đích giải thoát.

Cơ tầng giáo lý, cùng với ba cơ tầng sẽ khảo sát ở các chương tiếp theo và bốn lớp đa dạng đã khảo sát ở Phần thứ hai, hợp thành mô hình lưỡng diện về bản chất "thống nhất trong đa dạng" của văn hóa Phật giáo Việt Nam1. Với việc hoàn tất khảo sát cơ tầng giáo lý - cơ tầng nền tảng và sâu nhất - Chương 7 đã đặt nền móng vững chắc cho toàn bộ Phần III. Từ nền móng này, ba chương tiếp theo sẽ lần lượt làm sáng tỏ ba cơ tầng thống nhất còn lại - cơ tầng nhập thế và đồng hành cùng dân tộc (Chương 8), cơ tầng dung hợp và bản địa hóa (Chương 9), và cơ tầng tổ chức (Chương 10) - để cuối cùng, khi kết hợp với bốn lớp đa dạng của Phần II, mô hình lưỡng diện hiện ra trọn vẹn như một khung lý thuyết hoàn chỉnh. Qua đó, luận đề trung tâm của công trình - rằng văn hóa Phật giáo Việt Nam là một chỉnh thể thống nhất trong đa dạng, trong đó sự đa dạng phong phú và sự thống nhất bền vững không loại trừ mà nuôi dưỡng, làm giàu cho nhau - sẽ ngày càng được luận chứng đầy đủ và thuyết phục. Cơ tầng giáo lý, với tư cách nền tảng sâu nhất bảo đảm mọi sắc thái đa dạng vẫn thuộc về cùng một truyền thống, là viên đá tảng đầu tiên và quan trọng nhất trong công trình luận chứng ấy.

CHƯƠNG 8
THỐNG NHẤT TRONG TINH THẦN NHẬP THẾ, ĐỒNG HÀNH CÙNG DÂN TỘC

Chương 7 đã phân tích cơ tầng thống nhất thứ nhất - cơ tầng giáo lý và lý tưởng giải thoát - là nền tảng sâu nhất bảo đảm mọi sắc thái đa dạng của Phật giáo Việt Nam vẫn thuộc về cùng một truyền thống. Tuy nhiên, một truyền thống tôn giáo không tồn tại trong chân không, mà luôn ở trong một hoàn cảnh lịch sử - xã hội cụ thể. Đối với Phật giáo Việt Nam, hoàn cảnh ấy là lịch sử của một dân tộc trải qua hàng nghìn năm dựng nước và giữ nước, với những cuộc đấu tranh trường kỳ vì độc lập, tự do. Chính trong hoàn cảnh đặc thù này, lý tưởng giải thoát của Phật giáo đã được triển khai thành một tinh thần nhập thế, đồng hành cùng dân tộc - hình thành nên cơ tầng thống nhất thứ hai mà chương này khảo sát.

Luận điểm trọng tâm của chương là: nhập thế chính là sự triển khai lý tưởng giải thoát của Phật giáo trong điều kiện lịch sử cụ thể của một dân tộc dựng nước và giữ nước. Tinh thần nhập thế, đồng hành cùng dân tộc không phải là điều đi ngược lại bản chất xuất thế của Phật giáo, mà là cách thức mà lý tưởng từ bi, cứu độ của Phật giáo được hiện thực hóa trong hoàn cảnh Việt Nam. Qua hàng nghìn năm, tinh thần này đã trở thành một cơ tầng thống nhất bền vững - một mẫu số chung về căn tính mà mọi truyền thống, tông phái, vùng miền, tộc người của Phật giáo Việt Nam đều chia sẻ: căn tính của một nền Phật giáo luôn gắn bó với vận mệnh của dân tộc.

Tinh thần nhập thế của Phật giáo Việt Nam có một truyền thống liên tục, xuyên suốt lịch sử, từ buổi đầu độc lập cho đến ngày nay. Chương sẽ khảo sát cơ tầng nhập thế theo cả chiều lịch đại (sự tiếp nối qua các thời kỳ) và chiều đồng đại (sự thống nhất qua các

tông phái, vùng miền, tộc người). Cụ thể, chương lần lượt phân tích: vị trí của cơ tầng nhập thế trong mô hình lưỡng diện (8.1); truyền thống "hộ quốc an dân" trong lịch sử (8.2); công cuộc chấn hưng và phụng sự xã hội thế kỷ XX (8.3); phương châm "Đạo pháp - Dân tộc" như mẫu số chung căn tính đương đại (8.4); mối quan hệ giữa cơ tầng nhập thế và bốn lớp đa dạng (8.5); và cuối cùng là đọc cơ tầng nhập thế qua mô hình lưỡng diện (phần cuối mục 8.5).

Việc khảo sát cơ tầng nhập thế có ý nghĩa quan trọng trong việc hiểu bản sắc riêng của Phật giáo Việt Nam. Trong khi cơ tầng giáo lý là cái chung của toàn bộ Phật giáo thế giới, thì cơ tầng nhập thế - với hình thức đồng hành cùng dân tộc Việt Nam - mang đậm dấu ấn của lịch sử và văn hóa dân tộc, và là một trong những yếu tố tạo nên bản sắc riêng của Phật giáo Việt Nam. Nghiên cứu cơ tầng này, do đó, không chỉ giúp hiểu một phương diện của sự thống nhất, mà còn giúp hiểu điều gì làm cho Phật giáo Việt Nam trở thành "Phật giáo Việt Nam" - một nền Phật giáo mang bản sắc dân tộc, gắn bó máu thịt với vận mệnh của dân tộc. Đây là một chủ đề có ý nghĩa đặc biệt đối với việc nghiên cứu mối quan hệ giữa tôn giáo và dân tộc trong trường hợp Việt Nam.

8.1. Cơ tầng nhập thế trong mô hình lưỡng diện

8.1.1. Nhập thế như một cơ tầng thống nhất

Trong bốn cơ tầng thống nhất của mô hình lưỡng diện, nếu cơ tầng giáo lý bảo đảm sự thống nhất về bản chất, căn tính tôn giáo, thì cơ tầng nhập thế bảo đảm sự thống nhất về phương diện quan hệ giữa Phật giáo và dân tộc. Đây là cơ tầng thể hiện cách thức mà Phật giáo Việt Nam định vị mình trong đời sống của dân tộc: không đứng ngoài, không tách biệt, mà luôn gắn bó, đồng hành với vận mệnh chung[1]. Chính tinh thần nhập thế, đồng hành cùng dân tộc này là một trong những nét đặc trưng nổi bật nhất của Phật giáo Việt Nam, và là một cơ tầng cố kết quan trọng.

---

1 Xem Nguyễn Lang (1999), *Việt Nam Phật giáo sử luận*, trọn bộ, Nxb. Văn học, Hà Nội; Nguyễn Duy Hinh (1999), *Tư tưởng Phật giáo Việt Nam*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội.

Cần làm rõ khái niệm "nhập thế" để tránh những hiểu lầm. Nhập thế không có nghĩa là Phật giáo từ bỏ lý tưởng giải thoát để trở thành một tổ chức thế tục; cũng không có nghĩa là Phật giáo bị chính trị hóa hay công cụ hóa. Nhập thế, đúng nghĩa, là việc đem tinh thần và giá trị của đạo Phật (từ bi, trí tuệ, cứu khổ) phụng sự cho đời sống con người và xã hội; là việc thực hành lý tưởng cứu độ không phải ở một cõi xa xôi, mà ngay trong cuộc đời này, trong hoàn cảnh cụ thể của dân tộc và thời đại. Hiểu như vậy, nhập thế là một phương diện tất yếu của lý tưởng từ bi cứu độ, chứ không mâu thuẫn với nó. Cơ tầng nhập thế, do đó, là sự nối dài và cụ thể hóa của cơ tầng giáo lý trong đời sống lịch sử - xã hội.

Tinh thần nhập thế, hiểu theo nghĩa vừa xác định, có gốc rễ trực tiếp trong bản hoài của đức Phật ngay từ buổi đầu lập giáo. Luật tạng, phần Đại phẩm, ghi lại lời Ngài dạy sáu mươi vị A-la-hán đầu tiên trước khi phái các vị đi hoằng hóa: *"Này các Tỷ-kheo, hãy du hành, vì lợi ích cho số đông, vì an lạc cho số đông, vì lòng thương tưởng đối với đời, vì lợi ích, vì hạnh phúc, vì an lạc cho chư Thiên và loài Người. Chớ đi hai người cùng một đường"*[1]. Đây là một trong những phát biểu sớm nhất và minh bạch nhất về định hướng xã hội của Phật giáo: cộng đồng tu hành không được lập ra để tự khép kín trong việc giải thoát cá nhân, mà ngay từ đầu đã được phái đi "vì lợi ích cho số đông" (bahujanahitāya). Mệnh lệnh "chớ đi hai người cùng một đường" còn hàm chứa một nguyên tắc phân bố có hệ quả sâu xa: giáo pháp phải chạm tới càng nhiều cộng đồng, càng nhiều địa phương càng tốt, và do đó tất yếu sẽ tiếp xúc với càng nhiều dạng thức văn hóa khác nhau. Nói cách khác, chính mệnh lệnh nhập thế đã hàm chứa sẵn trong nó điều kiện phát sinh của tính đa dạng: cơ tầng nhập thế và bốn lớp đa dạng, xét đến cùng, có chung một cội nguồn.

---

1 Luật tạng, Đại phẩm (Mahāvagga), chương I, mục 11. Bản Anh ngữ: T. W. Rhys Davids và Hermann Oldenberg dịch, Vinaya Texts, Part I: The Mahâvagga I–IV, Sacred Books of the East, tập XIII (Oxford: Clarendon Press, 1881). Xem https://sacred-texts.com/bud/sbe13/sbe1312.htm. Nguyên văn Pāli: "caratha bhikkhave cārikaṃ bahujanahitāya bahujanasukhāya lokānukampāya…"

Từ nền tảng đó, tư tưởng Đại thừa tiếp tục phát triển lý tưởng Bồ-tát với tinh thần hành đạo vì lợi ích của chúng sinh. Kinh Duy Ma Cật sở thuyết thể hiện khá rõ định hướng này qua hình tượng cư sĩ Duy Ma Cật thị hiện bệnh để thuyết pháp và quan niệm về mối liên hệ giữa lòng đại bi của Bồ-tát với nỗi khổ của chúng sinh. Trong tiến trình phát triển, Phật giáo Việt Nam tiếp nhận cả tinh thần "vì lợi ích cho số đông" được thể hiện trong kinh tạng Phật giáo thời kỳ đầu và lý tưởng Bồ-tát hạnh của Phật giáo Đại thừa. Những định hướng đó, khi đi vào bối cảnh lịch sử - văn hóa Việt Nam, được cụ thể hóa bằng nhiều hình thức gắn đạo với đời, trong đó tư tưởng "hộ quốc an dân" là một biểu hiện tiêu biểu. Ở đây, tinh thần từ bi và phụng sự được đặt trong mối quan hệ cụ thể với cộng đồng và đất nước trong những hoàn cảnh lịch sử nhất định.

Nhìn từ phương diện này, cơ tầng nhập thế không thể chỉ được lý giải như một sản phẩm của hoàn cảnh lịch sử Việt Nam, mà còn cần được đặt trong mối liên hệ với những định hướng vốn có của tư tưởng Phật giáo về từ bi, cứu khổ và lợi ích của chúng sinh. Điều kiện lịch sử - xã hội Việt Nam đã tạo môi trường để những định hướng ấy được tiếp nhận, diễn giải và hiện thực hóa theo những hình thức cụ thể, qua đó làm nổi bật sắc thái nhập thế của Phật giáo Việt Nam. Nói cách khác, hoàn cảnh lịch sử không đơn thuần tạo ra tinh thần nhập thế từ bên ngoài, mà góp phần định hình nội dung, phương thức và mức độ biểu hiện của tinh thần ấy trong đời sống Phật giáo.

Trong mô hình lưỡng diện, vị trí của cơ tầng nhập thế có thể được nhận diện rõ hơn khi đặt trong quan hệ với ba cơ tầng còn lại. Nếu cơ tầng giáo lý chủ yếu phản ánh những nền tảng tư tưởng và giá trị nội tại của Phật giáo, thì cơ tầng nhập thế thể hiện mối quan hệ giữa Phật giáo với dân tộc và đời sống xã hội. Cùng với cơ tầng dung hợp, phản ánh sự tương tác giữa Phật giáo với các truyền thống văn hóa và tín ngưỡng, và cơ tầng tổ chức, liên quan đến quá trình định hình và vận hành các thiết chế, cơ tầng nhập thế cho thấy cách Phật giáo hiện diện và tham gia vào tiến trình lịch sử - xã

hội. Trong cấu trúc này, cơ tầng nhập thế có ý nghĩa quan trọng bởi nó trực tiếp phản ánh mối quan hệ giữa đời sống tôn giáo với cộng đồng, đất nước và những vấn đề của xã hội qua từng thời kỳ.

Sự gắn bó với dân tộc và đời sống xã hội là một trong những đặc điểm nổi bật của Phật giáo Việt Nam. Trong tiến trình lịch sử, đặc biệt trước những yêu cầu của công cuộc xây dựng, bảo vệ và phát triển đất nước, Phật giáo đã hình thành nhiều phương thức tham gia vào đời sống dân tộc. Sự tham gia ấy không chỉ được thể hiện trong những thời điểm có biến động lớn mà còn diễn ra trong đời sống xã hội thường nhật. Vì vậy, tính nhập thế của Phật giáo Việt Nam không nên được hiểu như sự đối lập với khuynh hướng tu tập hướng đến giải thoát, mà là một phương diện cho thấy giáo lý và các giá trị Phật giáo được vận dụng vào những hoàn cảnh cụ thể của đời sống. Sự kết hợp giữa tu tập và phụng sự, giữa đời sống tôn giáo với trách nhiệm đối với cộng đồng, qua quá trình lịch sử lâu dài, đã trở thành một trong những đặc điểm đáng chú ý của văn hóa Phật giáo Việt Nam.

Tinh thần nhập thế được biểu hiện ở nhiều cấp độ. Ở cấp độ quốc gia, có thể nhận diện qua sự tham gia của Phật giáo vào những thời điểm và công việc quan trọng của đất nước, từ xây dựng và bảo vệ quốc gia đến các hoạt động xã hội trong thời kỳ hiện đại. Ở cấp độ cộng đồng, tinh thần ấy thể hiện qua vai trò của ngôi chùa và các tổ chức Phật giáo trong đời sống làng xã, hoạt động giáo dục, từ thiện, tương trợ và cố kết cộng đồng. Ở cấp độ cá nhân, Phật giáo hiện diện trong nhiều thời điểm của đời sống con người, đáp ứng những nhu cầu về tâm linh, đạo đức và nâng đỡ tinh thần. Những cấp độ này không tồn tại biệt lập mà đan xen với nhau, qua đó cho thấy tính nhập thế được hiện thực hóa từ phạm vi quốc gia đến cộng đồng và cá nhân.

Một phương diện khác cần lưu ý là tính chủ thể trong quá trình nhập thế. Sự tham gia của Phật giáo vào đời sống dân tộc không chỉ là phản ứng trước những tác động của hoàn cảnh bên ngoài mà trong nhiều thời kỳ còn xuất phát từ cách các chủ thể Phật giáo

diễn giải trách nhiệm tôn giáo của mình đối với cộng đồng và xã hội. Thông qua những lựa chọn và thực hành của nhiều thế hệ tăng ni, Phật tử, các giá trị từ bi, cứu khổ và phụng sự được chuyển hóa thành những hoạt động cụ thể phù hợp với yêu cầu của từng thời kỳ. Chính khả năng chủ động diễn giải và hiện thực hóa những giá trị tôn giáo trong các bối cảnh lịch sử khác nhau góp phần tạo nên tính liên tục, đồng thời cho phép tinh thần nhập thế của Phật giáo Việt Nam thích ứng và hình thành những phương thức biểu hiện mới qua các thời đại.

8.1.2. Từ lý tưởng giải thoát đến đồng hành cùng dân tộc

Mối quan hệ giữa lý tưởng giải thoát (cơ tầng giáo lý) và tinh thần nhập thế (cơ tầng nhập thế) là mối quan hệ giữa nguyên lý và sự triển khai. Lý tưởng giải thoát, từ bi cứu độ là nguyên lý phổ quát của Phật giáo; còn tinh thần nhập thế, đồng hành cùng dân tộc là sự triển khai nguyên lý ấy trong điều kiện lịch sử cụ thể của Việt Nam. Khi lý tưởng cứu khổ, cứu nạn của Phật giáo gặp gỡ hoàn cảnh một dân tộc phải thường xuyên đấu tranh chống ngoại xâm và thiên tai để tồn tại, nó tất yếu được cụ thể hóa thành tinh thần cứu nước, cứu dân, đồng hành cùng dân tộc trong sự nghiệp chung.

Sự triển khai này giải thích vì sao tinh thần nhập thế trở thành một cơ tầng thống nhất. Bởi vì mọi truyền thống Phật giáo ở Việt Nam đều chia sẻ cùng một lý tưởng giải thoát, từ bi cứu độ (cơ tầng giáo lý), nên khi cùng đứng trước hoàn cảnh chung của dân tộc, tất cả đều tất yếu triển khai lý tưởng ấy thành tinh thần nhập thế, đồng hành cùng dân tộc. Tinh thần nhập thế, vì thế, không phải là đặc điểm của riêng một tông phái, vùng miền hay tộc người nào, mà là mẫu số chung của toàn bộ Phật giáo Việt Nam. Đây chính là cơ sở để xem nhập thế là một cơ tầng thống nhất - một điểm chung về căn tính và cách hành đạo mà mọi bộ phận của Phật giáo Việt Nam đều chia sẻ.

Cần làm rõ rằng sự triển khai lý tưởng giải thoát thành tinh thần nhập thế không phải là một sự biến chất hay thỏa hiệp, mà

là một sự cụ thể hóa hợp quy luật. Lý tưởng từ bi của Phật giáo, về bản chất, hướng tới việc cứu khổ cho tất cả chúng sinh. Trong một hoàn cảnh cụ thể - như hoàn cảnh của dân tộc Việt Nam phải đối mặt với ách đô hộ, chiến tranh, thiên tai - nỗi khổ lớn nhất, cấp bách nhất của con người chính là nỗi khổ mất nước, nỗi khổ của cảnh lầm than. Do đó, việc cứu khổ, trong hoàn cảnh ấy, tất yếu bao hàm việc góp phần cứu nước, cứu dân. Tinh thần nhập thế, cứu nước, cứu dân, vì thế, chính là biểu hiện cụ thể của lý tưởng từ bi cứu khổ trong hoàn cảnh Việt Nam - một sự triển khai tự nhiên và hợp quy luật, chứ không phải sự đi chệch khỏi bản chất Phật giáo.

Sự triển khai này cũng cho thấy tính linh hoạt và khả năng thích ứng của Phật giáo. Cùng một lý tưởng từ bi cứu độ, nhưng ở mỗi hoàn cảnh lịch sử, nó được cụ thể hóa thành những hình thức nhập thế khác nhau: buổi đầu độc lập là góp phần dựng nước; thời Lý - Trần là hộ quốc an dân; thời chống ngoại xâm là cứu nước; thời bình là phụng sự xã hội, xây dựng đất nước. Sự linh hoạt trong hình thức biểu hiện, đi cùng với sự nhất quán trong tinh thần cốt lõi (từ bi, cứu khổ, gắn bó với dân tộc), là đặc điểm của cơ tầng nhập thế. Đây cũng là một biểu hiện của nguyên lý "tùy duyên bất biến": bất biến ở tinh thần nhập thế, tùy duyên ở các hình thức biểu hiện cụ thể qua từng thời đại.

Cần đặt tinh thần nhập thế của Phật giáo Việt Nam trong một tầm nhìn rộng hơn để thấy vừa tính phổ biến, vừa tính đặc thù của nó. Xu hướng nhập thế, gắn Phật giáo với đời sống xã hội không phải là hiện tượng riêng có ở Việt Nam; trong Phật giáo hiện đại ở nhiều nước châu Á cũng xuất hiện các phong trào "Phật giáo dấn thân", đề cao vai trò của Phật giáo trong việc giải quyết các vấn đề xã hội. Điều này cho thấy tính nhập thế là một khả năng vốn có trong chính giáo lý Phật giáo, có thể được khơi dậy và phát huy trong những hoàn cảnh thích hợp. Tuy nhiên, tinh thần nhập thế của Phật giáo Việt Nam có đặc thù riêng: nó gắn liền một cách đặc biệt sâu sắc với sự nghiệp dựng nước và giữ nước của dân tộc, và có một truyền thống liên tục kéo dài suốt chiều dài lịch sử. Chính

tính lịch sử lâu dài và sự gắn bó mật thiết với vận mệnh dân tộc này làm nên nét đặc thù của tinh thần nhập thế Phật giáo Việt Nam so với các biểu hiện nhập thế ở nơi khác.

Cần phân biệt tinh thần nhập thế đúng nghĩa với sự thế tục hóa hay đánh mất bản chất tôn giáo. Nhập thế đúng nghĩa là đem tinh thần và giá trị của đạo Phật phụng sự cho đời, trong khi vẫn giữ vững bản chất tôn giáo và hướng tới các giá trị tâm linh, giải thoát. Ngược lại, thế tục hóa là việc đánh mất bản chất tôn giáo, biến Phật giáo thành một tổ chức hay hoạt động thuần túy thế tục. Ranh giới giữa hai điều này nằm ở chỗ: tinh thần nhập thế luôn được dẫn dắt và soi sáng bởi các giá trị và lý tưởng của đạo Phật (từ bi, trí tuệ, giải thoát), chứ không bị các mục tiêu thế tục chi phối, lấn át. Phật giáo Việt Nam, trong truyền thống nhập thế của mình, đã giữ được sự cân bằng này: vừa tích cực gắn bó, phụng sự cho đời, vừa không đánh mất bản chất tôn giáo và định hướng tâm linh. Chính sự giữ vững bản chất tôn giáo trong khi nhập thế này là điều làm cho tinh thần nhập thế của Phật giáo Việt Nam là một tinh thần nhập thế đích thực, chứ không phải sự thế tục hóa.

8.1.3. "Phật pháp bất ly thế gian" - cơ sở giáo lý của nhập thế

Tinh thần nhập thế của Phật giáo Việt Nam có cơ sở sâu xa trong chính giáo lý Phật giáo, đặc biệt trong tinh thần "Phật pháp bất ly thế gian" - Phật pháp không tách rời thế gian. Theo tinh thần này, sự giác ngộ, giải thoát không phải tìm kiếm ở một nơi xa lìa cuộc đời, mà ngay trong cuộc đời; đạo và đời không tách biệt, mà thống nhất. Giác ngộ đạt được qua việc sống trọn vẹn và chuyển hóa ngay trong thế gian, chứ không phải qua việc trốn tránh thế gian[1]. Chính tinh thần này là cơ sở giáo lý cho tính nhập thế: nếu Phật pháp không tách rời thế gian, thì việc phụng sự thế gian, phụng sự con người và xã hội chính là một phần của việc thực hành Phật pháp.

---

1 Tinh thần "Phật pháp bất ly thế gian" (Phật pháp không tách rời thế gian) là cơ sở giáo lý cho tính nhập thế của Phật giáo. Xem Nguyễn Duy Hinh (1999), *Tư tưởng Phật giáo Việt Nam*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội.

Tinh thần nhập thế có thể được nhận diện từ nhiều phương diện của tư tưởng Phật giáo, đặc biệt trong Phật giáo Đại thừa và truyền thống Thiền tông. Lý tưởng Bồ-tát nhấn mạnh việc tu tập không tách rời hạnh nguyện cứu độ chúng sinh, qua đó tạo cơ sở cho sự kết hợp giữa hành trì tôn giáo với sự dấn thân vào đời sống. Tinh thần này cũng được thể hiện trong quan niệm thường được diễn đạt bằng mệnh đề "Phật pháp bất ly thế gian", nhấn mạnh mối liên hệ giữa việc thực hành Phật pháp với chính đời sống con người. Trong Phật giáo Việt Nam, một biểu hiện tiêu biểu của định hướng ấy là tư tưởng "cư trần lạc đạo" của Thiền phái Trúc Lâm, tức thực hành và thể nghiệm đạo ngay giữa cuộc đời. Nội dung này sẽ được phân tích cụ thể hơn ở phần sau.

Cơ sở tư tưởng của tinh thần nhập thế còn có thể được xem xét từ quan niệm bất nhị trong một số dòng tư tưởng Đại thừa. Đặc biệt, Trung quán và các truyền thống Đại thừa phát triển đã đặt sinh tử và Niết-bàn trong một quan hệ không thể hiểu đơn giản như hai thực tại hoàn toàn tách biệt. Những cách diễn đạt như "phiền não tức bồ-đề", "sinh tử tức Niết-bàn" nhấn mạnh khả năng giác ngộ và chuyển hóa ngay trong đời sống hiện thực, thay vì xem giải thoát đơn thuần là sự rời bỏ thế gian. Từ cách nhìn này, việc hiện diện giữa cuộc đời và thực hành hạnh nguyện cứu độ chúng sinh có thể trở thành một phương diện của con đường tu tập. Như vậy, tinh thần nhập thế không nhất thiết đối lập với mục tiêu giải thoát, mà có thể được hiểu như một cách hiện thực hóa những giá trị từ bi, trí tuệ và cứu khổ trong đời sống.

Lý tưởng Bồ-tát thể hiện tập trung mối quan hệ này. Trong Phật giáo Đại thừa, Bồ-tát là người phát tâm bồ-đề, hướng đến giác ngộ đồng thời thực hành hạnh nguyện vì lợi ích của chúng sinh. Những phẩm chất như từ bi, vô ngã, vị tha và tinh thần cứu khổ tạo nên cơ sở để việc tu tập gắn với trách nhiệm đối với tha nhân. Theo đó, sự dấn thân vào đời sống không chỉ mang ý nghĩa hoạt động xã hội mà còn được đặt trong tiến trình tu tập và thực hành Bồ-tát hạnh. Đây là một trong những điểm gặp gỡ quan trọng giữa cơ

tầng giáo lý và cơ tầng nhập thế: những nguyên lý và giá trị thuộc bình diện giáo lý cung cấp cơ sở tư tưởng để tinh thần phụng sự được hiện thực hóa trong những hoàn cảnh lịch sử - xã hội cụ thể.

Từ đây cũng cần làm rõ mối quan hệ giữa xuất thế và nhập thế. Trong đời sống Phật giáo, hai phương diện này không nhất thiết loại trừ nhau. Xuất thế nhấn mạnh mục tiêu vượt qua vô minh, tham ái và những ràng buộc dẫn đến khổ đau; nhập thế thể hiện việc đưa những giá trị được hình thành từ quá trình tu tập vào quan hệ với con người và xã hội. Vì vậy, không nên giản lược xuất thế thành "rời bỏ cuộc đời", cũng như không nên đồng nhất nhập thế với hoạt động xã hội thuần túy. Trong nhiều truyền thống Phật giáo, đặc biệt ở Đại thừa, việc tu tập hướng đến giải thoát và việc thực hành từ bi đối với chúng sinh có thể được đặt trong mối quan hệ bổ sung cho nhau. Chiều sâu của đời sống tâm linh tạo nền tảng cho sự dấn thân, còn sự dấn thân vì chúng sinh lại trở thành môi trường thực hành và kiểm chứng những giá trị của đời sống tu tập.

Trong bối cảnh Việt Nam, những định hướng giáo lý này được tiếp nhận và hiện thực hóa trong những điều kiện lịch sử - văn hóa cụ thể. Tư tưởng "cư trần lạc đạo", truyền thống hộ quốc an dân cũng như nhiều hình thức tham gia của tăng ni, Phật tử vào đời sống cộng đồng cho thấy Phật giáo đã tìm được những phương thức kết hợp giữa tu tập và trách nhiệm đối với xã hội. Quá trình ấy không chỉ chịu tác động của giáo lý mà còn gắn với những yêu cầu của lịch sử, cấu trúc cộng đồng và những giá trị được hình thành trong văn hóa Việt Nam. Vì vậy, tinh thần nhập thế của Phật giáo Việt Nam có thể được xem là kết quả của sự tương tác giữa những định hướng vốn có trong tư tưởng Phật giáo với môi trường lịch sử - văn hóa nơi Phật giáo được tiếp nhận và phát triển.

Nhìn từ mô hình lưỡng diện, sự tương tác này cho thấy cơ tầng nhập thế tuy có quan hệ chặt chẽ với cơ tầng giáo lý nhưng không đồng nhất với cơ tầng giáo lý. Giáo lý cung cấp những nguyên lý và giá trị như từ bi, vô ngã, cứu khổ và Bồ-tát hạnh; còn cơ tầng nhập thế phản ánh cách những nguyên lý và giá trị ấy được diễn giải và

chuyển hóa thành những phương thức gắn bó với cộng đồng, xã hội và đất nước trong những bối cảnh lịch sử cụ thể. Chính sự phân biệt trong quan hệ tương tác này giúp lý giải vì sao tinh thần nhập thế vừa có nền tảng trong tư tưởng Phật giáo, vừa mang những sắc thái riêng khi được hiện thực hóa trong lịch sử Phật giáo Việt Nam.

8.2. Truyền thống "hộ quốc an dân"

Khái niệm "hộ quốc an dân" (hộ trì đất nước, đem lại an lành cho dân) là một cách diễn đạt cô đọng truyền thống nhập thế của Phật giáo Việt Nam trong lịch sử. Đây là một quan niệm có nguồn gốc từ tư tưởng Phật giáo về vai trò của Phật pháp đối với đời sống xã hội: Phật pháp không chỉ giúp con người giải thoát cá nhân, mà còn góp phần đem lại sự bình an, thịnh vượng cho đất nước và dân chúng. Trong hoàn cảnh Việt Nam, quan niệm "hộ quốc an dân" đã trở thành một truyền thống hành đạo, định hướng cho sự tham gia của Phật giáo vào đời sống dân tộc. Truyền thống này thể hiện quan niệm rằng sự hưng thịnh của đạo pháp gắn liền với sự hưng thịnh của đất nước, và việc phụng sự đạo pháp không tách rời việc phụng sự dân tộc. Đây là nền tảng tư tưởng cho tinh thần nhập thế của Phật giáo Việt Nam qua các thời đại.

8.2.1. Phật giáo và buổi đầu độc lập dân tộc

Tinh thần nhập thế, đồng hành cùng dân tộc của Phật giáo Việt Nam thể hiện rõ ngay từ buổi đầu độc lập, sau hơn một nghìn năm Bắc thuộc. Ở thế kỷ X, khi dân tộc giành lại độc lập và bắt tay xây dựng nhà nước tự chủ, các thiền sư đã đóng vai trò quan trọng như những trí thức, cố vấn cho triều đình. Thiền sư Khuông Việt (Ngô Chân Lưu) được vua Đinh phong làm Tăng thống, tham gia việc triều chính; thiền sư Pháp Thuận có công trong việc bang giao và được nhà Tiền Lê trọng dụng[1]. Trong buổi đầu dựng nước, khi đội ngũ trí thức Nho học chưa phát triển, các thiền sư - với tri thức

1 Xem Nguyễn Lang (2000), *Việt Nam Phật giáo sử luận*, trọn bộ, Nxb. Văn học, Hà Nội; Lê Mạnh Thát (2003), *Lịch sử Phật giáo Việt Nam*, trọn bộ 3 tập, Nxb. Tổng hợp Thành phố Hồ Chí Minh, Thành phố Hồ Chí Minh.

và uy tín của mình - đã trở thành lực lượng trí thức nòng cốt hỗ trợ cho sự nghiệp xây dựng và bảo vệ nền độc lập.

Tiêu biểu nhất cho vai trò này là thiền sư Vạn Hạnh. Với tầm nhìn và uy tín của mình, Vạn Hạnh đã có vai trò quan trọng trong việc Lý Công Uẩn lên ngôi, mở ra triều Lý - một trong những triều đại thịnh trị bậc nhất trong lịch sử dân tộc[1]. Việc một thiền sư tham gia vào một sự kiện chính trị trọng đại như vậy cho thấy Phật giáo buổi đầu độc lập không đứng ngoài vận mệnh dân tộc, mà tích cực tham gia vào sự nghiệp dựng nước. Vai trò của Vạn Hạnh và các thiền sư đương thời là minh chứng sớm và rõ nét cho tinh thần "hộ quốc an dân" - hộ trì đất nước, đem lại an lành cho dân - vốn trở thành một truyền thống xuyên suốt của Phật giáo Việt Nam.

Vai trò của các thiền sư trong buổi đầu độc lập cần được đặt trong bối cảnh lịch sử cụ thể để nhận diện đầy đủ ý nghĩa. Sau khi giành lại quyền tự chủ, các nhà nước độc lập đầu tiên đứng trước yêu cầu củng cố chính quyền, tổ chức đời sống xã hội và thiết lập quan hệ bang giao. Trong bối cảnh hệ thống giáo dục và khoa cử Nho học chưa phát triển như ở các thời kỳ sau, một bộ phận thiền sư với vốn học vấn, khả năng văn tự và uy tín xã hội đã tham gia vào nhiều công việc của triều đình. Một số vị đảm nhiệm vai trò cố vấn, tham gia hoạt động bang giao hoặc có ảnh hưởng đối với những quyết định quan trọng của triều đình. Sự hiện diện của các thiền sư trong đời sống chính trị - xã hội thời kỳ này vì thế cần được nhìn nhận trong mối quan hệ với nhu cầu sử dụng nguồn lực trí thức của nhà nước buổi đầu độc lập, đồng thời cho thấy một phương diện nhập thế của Phật giáo trong hoàn cảnh lịch sử cụ thể.

Đáng chú ý, sự tham gia việc nước của các thiền sư không nhất thiết làm mất đi căn tính tôn giáo của họ. Trong nhiều trường hợp được sử liệu và truyền thống Phật giáo ghi nhận, các thiền sư tham gia công việc của triều đình nhưng vẫn duy trì đời sống tu hành và vị thế của người xuất gia, thay vì trở thành quan lại theo nghĩa

1 Nguyễn Lang (2000), *Việt Nam Phật giáo sử luận*, trọn bộ, Nxb. Văn học, Hà Nội

thông thường. Điều này cho thấy một hình thức nhập thế trong đó việc tham gia đời sống xã hội có thể được đặt trong mối quan hệ với tinh thần phụng sự và trách nhiệm đối với cộng đồng. Vì vậy, thay vì đối lập tuyệt đối giữa tu hành và tham gia việc nước, trường hợp các thiền sư buổi đầu độc lập cho thấy khả năng kết hợp giữa đời sống tôn giáo với việc đáp ứng những yêu cầu của xã hội và đất nước trong những thời điểm lịch sử nhất định.

Vai trò đó còn có cơ sở từ quá trình Phật giáo hiện diện và phát triển trong xã hội Việt Nam từ nhiều thế kỷ trước khi quốc gia giành lại độc lập. Trong thời kỳ Bắc thuộc, Phật giáo đã từng bước được tiếp nhận, hình thành các trung tâm Phật giáo và tham gia vào đời sống văn hóa, tín ngưỡng của cư dân bản địa. Quá trình hiện diện lâu dài ấy tạo nên những điều kiện xã hội và văn hóa để một bộ phận tăng sĩ có học vấn và uy tín có thể tham gia vào đời sống của quốc gia trong buổi đầu tự chủ. Theo nghĩa đó, vai trò nhập thế của Phật giáo trong thời kỳ này không phải là một hiện tượng xuất hiện đột ngột, mà có thể được nhìn nhận như kết quả của quá trình Phật giáo từng bước bản địa hóa và thiết lập mối liên hệ với cộng đồng xã hội.

Khi Nho học và chế độ khoa cử từng bước phát triển ở các thời kỳ sau, vai trò của tầng lớp Nho sĩ trong bộ máy nhà nước ngày càng rõ nét, còn phương thức tham gia của giới Phật giáo vào đời sống chính trị - xã hội cũng có những biến đổi tương ứng. Sự chuyển dịch này cho thấy vị trí và chức năng xã hội của các truyền thống tư tưởng, tôn giáo không cố định mà thay đổi theo điều kiện lịch sử. Trong bối cảnh buổi đầu độc lập, sự tham gia của các thiền sư vào việc nước là một biểu hiện đáng chú ý của mối quan hệ giữa Phật giáo với quốc gia và xã hội.

Trong tiến trình ấy, hình tượng Thiền sư Vạn Hạnh là một trường hợp tiêu biểu cho sự giao thoa giữa đời sống tu hành và trách nhiệm đối với đất nước. Vai trò của ông trong bối cảnh chuyển tiếp từ nhà Tiền Lê sang nhà Lý và ảnh hưởng đối với Lý Công Uẩn đã trở thành một trong những trường hợp thường được nhắc đến

khi nói về sự tham gia của giới Phật giáo vào đời sống quốc gia thời kỳ đầu độc lập. Từ những trường hợp như vậy, mối quan hệ giữa Phật giáo và dân tộc dần được ghi nhận như một phương diện của lịch sử Phật giáo Việt Nam. Xét từ mô hình lưỡng diện, đây là một biểu hiện sớm và tương đối rõ của cơ tầng nhập thế: những giá trị tôn giáo được hiện thực hóa thông qua sự tham gia của các chủ thể Phật giáo vào những vấn đề cụ thể của cộng đồng và đất nước..

8.2.2. Phật giáo thời Lý - Trần: quốc giáo và hộ quốc an dân

Thời Lý - Trần (thế kỷ XI - XIV) là thời kỳ hoàng kim của Phật giáo Việt Nam, khi Phật giáo giữ vị thế gần như quốc giáo và gắn bó mật thiết với sự nghiệp của dân tộc. Nhiều vị vua thời Lý - Trần vừa là những nhà lãnh đạo đất nước, vừa là những người mộ đạo, thậm chí là những thiền sư. Phật giáo thời kỳ này không chỉ là tôn giáo của triều đình và quần chúng, mà còn là một nền tảng tinh thần cho sự nghiệp xây dựng và bảo vệ đất nước[1]. Tinh thần từ bi, khoan dung của Phật giáo đã góp phần định hình đường lối trị nước khoan hòa, thân dân; đồng thời, tinh thần vô úy (không sợ hãi), tự cường của Phật giáo cũng góp phần vào ý chí bảo vệ độc lập dân tộc.

Đặc biệt, trong ba lần kháng chiến chống quân Nguyên - Mông ở thế kỷ XIII, tinh thần Phật giáo đã hòa quyện với tinh thần yêu nước, tạo nên sức mạnh tinh thần to lớn cho dân tộc. Các vua Trần vừa lãnh đạo kháng chiến, vừa là những người tu Phật; tinh thần đoàn kết, đồng lòng và ý chí quyết thắng của quân dân nhà Trần có phần đóng góp của tinh thần Phật giáo. Đây là minh chứng điển hình cho sự hòa quyện giữa đạo Phật và vận mệnh dân tộc: Phật giáo không tách rời khỏi cuộc đấu tranh sinh tồn của dân tộc, mà đồng hành và góp phần vào đó. Truyền thống "hộ quốc an dân" đạt tới đỉnh cao trong thời kỳ này, và trở thành một di sản tinh thần quý báu cho các thế hệ Phật giáo Việt Nam sau này.

---

1 Xem Nguyễn Tài Thư (chủ biên) (1988), *Lịch sử Phật giáo Việt Nam*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội; Nguyễn Lang (2000), *Việt Nam Phật giáo sử luận*, trọn bộ, Nxb. Văn học, Hà Nội.

Trong thời Lý - Trần, ảnh hưởng của Phật giáo không chỉ thể hiện trong đời sống tôn giáo mà còn có thể nhận thấy ở tư tưởng trị nước và cách ứng xử xã hội. Những giá trị như từ bi, khoan dung, cứu khổ và hướng thiện có những điểm tương hợp với tinh thần khoan hòa được thể hiện trong một số chính sách và cách thức quản trị của các triều đại này. Bên cạnh đó, đời sống tư tưởng thời Lý - Trần còn cho thấy sự hiện diện và tương tác của Phật giáo, Nho giáo và Đạo giáo. Vì vậy, dấu ấn Phật giáo trong tư tưởng trị nước cần được đặt trong tổng thể những điều kiện chính trị, xã hội và tư tưởng của thời đại, thay vì xem đây là nguồn duy nhất hình thành đường lối quản trị quốc gia. Cách tiếp cận này vừa cho phép nhận diện vai trò nổi bật của Phật giáo, vừa phản ánh tính đa dạng của đời sống tư tưởng Lý - Trần.

Mối quan hệ giữa Phật giáo với đời sống dân tộc trong thời kỳ này còn được thể hiện rõ qua sự tham gia của các chủ thể Phật giáo vào những vấn đề của đất nước. Đặc biệt dưới thời Trần, một số nhân vật vừa tham gia đời sống chính trị, quân sự, vừa có đóng góp quan trọng đối với tư tưởng và thực hành Phật giáo. Tuệ Trung Thượng Sĩ là trường hợp tiêu biểu: ông là một cư sĩ có vị trí trong đời sống chính trị - xã hội thời Trần, tham gia kháng chiến chống quân Nguyên - Mông, đồng thời để lại dấu ấn sâu sắc trong tư tưởng Thiền và có ảnh hưởng đối với Trần Nhân Tông. Cùng với ông, các vua, thiền sư và trí thức Phật giáo đã góp phần tạo nên một đời sống tư tưởng phong phú, trong đó ranh giới giữa tu tập, hoạt động văn hóa và trách nhiệm đối với đất nước không phải lúc nào cũng tách biệt. Đây là một biểu hiện đáng chú ý của tinh thần nhập thế trên bình diện tư tưởng và văn hóa.

Phật giáo thời Lý - Trần cũng để lại dấu ấn đậm nét trong sự phát triển của văn hóa dân tộc. Sự phát triển của kiến trúc chùa tháp, điêu khắc, mỹ thuật và văn học Phật giáo đã tạo nên nhiều thành tựu có giá trị trong lịch sử văn hóa Việt Nam. Các sáng tác của thiền sư, cư sĩ và những nhân vật chịu ảnh hưởng của tư tưởng Phật giáo không chỉ phản ánh đời sống tôn giáo mà còn tham gia

vào quá trình hình thành diện mạo tư tưởng và văn học của thời đại. Nhìn từ cơ tầng nhập thế, những thành tựu này cho thấy sự tham gia của Phật giáo vào đời sống dân tộc không chỉ diễn ra trong lĩnh vực chính trị và xã hội mà còn thông qua quá trình sáng tạo, trao truyền và làm phong phú các giá trị văn hóa.

Sự gắn bó giữa Phật giáo với đất nước đặc biệt được thể hiện trong bối cảnh các cuộc kháng chiến chống quân Nguyên - Mông thời Trần. Nhiều nhân vật giữ vai trò quan trọng trong đời sống Phật giáo đồng thời trực tiếp hoặc gián tiếp tham gia vào công cuộc bảo vệ đất nước. Trần Nhân Tông là trường hợp nổi bật khi vừa là vị vua lãnh đạo đất nước trong hai cuộc kháng chiến chống Nguyên - Mông năm 1285 và 1287 - 1288, vừa trở thành người đặt nền móng quan trọng cho sự hình thành Thiền phái Trúc Lâm sau khi xuất gia. Những trường hợp như Trần Nhân Tông và Tuệ Trung Thượng Sĩ cho thấy trong hoàn cảnh lịch sử cụ thể của thời Trần, đời sống Phật giáo và trách nhiệm đối với đất nước có thể cùng hiện diện trong một chủ thể lịch sử.

Từ phương diện tư tưởng, những giá trị như từ bi, vô úy, vô ngã và tinh thần vị tha cũng tạo nên một nguồn lực đạo đức có khả năng tương tác với những giá trị yêu nước, ý thức cộng đồng và tinh thần tự chủ của xã hội đương thời. Tuy nhiên, cần thận trọng khi xác lập quan hệ nhân quả trực tiếp giữa các giáo lý Phật giáo với tinh thần chiến đấu hoặc thắng lợi của các cuộc kháng chiến. Sức mạnh bảo vệ đất nước thời Trần là kết quả tổng hợp của nhiều yếu tố, từ tổ chức nhà nước, đường lối quân sự, năng lực lãnh đạo đến sự huy động và đoàn kết xã hội. Trong tổng thể đó, Phật giáo có thể được nhìn nhận như một trong những nguồn tư tưởng và giá trị góp phần tạo nên môi trường tinh thần của thời đại. Cách nhìn này giúp nhận diện đóng góp của Phật giáo mà không tuyệt đối hóa vai trò của tôn giáo đối với những thành tựu vốn được tạo nên bởi nhiều điều kiện lịch sử khác nhau.

Từ góc độ cơ tầng nhập thế, thời Lý - Trần là một giai đoạn tiêu biểu cho sự gắn bó giữa Phật giáo với đời sống quốc gia và dân

tộc. Sự gắn bó ấy được thể hiện trên nhiều phương diện: tham gia đời sống chính trị và xã hội, đóng góp vào hoạt động bảo vệ đất nước, phát triển tư tưởng, văn học, nghệ thuật và xây dựng đời sống cộng đồng. Tư tưởng "hộ quốc an dân", trong bối cảnh này, có thể được xem như một cách biểu đạt tập trung cho định hướng gắn hoạt động tôn giáo với trách nhiệm đối với quốc gia và đời sống của dân chúng. Qua đó, tinh thần nhập thế không chỉ được thể hiện bằng những hoạt động trực tiếp của tăng sĩ hay cư sĩ, mà còn được hiện thực hóa thông qua sự tham gia rộng hơn của các giá trị và chủ thể Phật giáo vào đời sống lịch sử - văn hóa của dân tộc.

Mối quan hệ giữa Phật giáo và nhà nước thời Lý - Trần vì thế cũng cung cấp một trường hợp lịch sử đáng chú ý để khảo sát quan hệ giữa tôn giáo và đời sống quốc gia. Trong những điều kiện cụ thể của thời kỳ này, Phật giáo có vị trí quan trọng trong đời sống xã hội và có nhiều hình thức tương tác với nhà nước; đồng thời, sự bảo trợ của triều đình cũng tạo điều kiện cho các hoạt động Phật giáo, văn hóa và giáo dục phát triển. Mối quan hệ ấy không hoàn toàn đồng nhất qua hai triều đại và cũng không nên lý tưởng hóa thành một mô hình luôn hài hòa, mà cần được nhìn nhận trong tính lịch sử và sự biến đổi của nó. Tuy vậy, trường hợp Lý - Trần vẫn cho thấy một phương thức đáng chú ý mà qua đó Phật giáo tham gia vào đời sống đất nước, đồng thời duy trì những nền tảng tôn giáo của mình. Đây là một trong những biểu hiện lịch sử tiêu biểu của cơ tầng nhập thế trong văn hóa Phật giáo Việt Nam.

8.2.3. Trần Nhân Tông và tinh thần "cư trần lạc đạo"

Kết tinh cao nhất của tinh thần nhập thế thời Lý - Trần là Phật hoàng Trần Nhân Tông và tư tưởng "cư trần lạc đạo" của Thiền phái Trúc Lâm. Trần Nhân Tông là một hình tượng độc đáo trong lịch sử: vừa là một vị vua anh minh đã hai lần lãnh đạo kháng chiến chống Nguyên - Mông thắng lợi, vừa là người sáng lập Thiền phái Trúc Lâm - một dòng thiền thuần Việt. Sau khi hoàn thành

sự nghiệp với đất nước, ông nhường ngôi và xuất gia tu hành, trở thành sơ tổ Trúc Lâm[1].

Tư tưởng "cư trần lạc đạo" (ở giữa cõi trần mà vui với đạo) của Trần Nhân Tông là sự kết tinh triết học của tinh thần nhập thế Việt Nam. Theo tư tưởng này, người tu không cần lìa bỏ cuộc đời để tìm đạo, mà có thể sống giữa đời, làm tròn trách nhiệm với đời, mà vẫn đạt đạo; đạo và đời không tách rời. Cuộc đời Trần Nhân Tông chính là minh chứng sống động cho tư tưởng ấy: ông đã làm tròn cả trách nhiệm với dân tộc (lãnh đạo kháng chiến, trị nước) lẫn lý tưởng tu hành (đạt đạo, sáng lập thiền phái). Tư tưởng "cư trần lạc đạo" và hình tượng Trần Nhân Tông, vì thế, là biểu tượng cao đẹp nhất của tinh thần nhập thế Phật giáo Việt Nam - tinh thần hòa quyện đạo với đời, gắn bó tu hành với phụng sự dân tộc. Đây là một di sản tư tưởng có ý nghĩa nền tảng đối với cơ tầng nhập thế của Phật giáo Việt Nam.

Việc Trần Nhân Tông sáng lập Thiền phái Trúc Lâm có ý nghĩa đặc biệt đối với truyền thống nhập thế. Trúc Lâm là một dòng thiền thuần Việt, do một người Việt sáng lập, mang đậm bản sắc và tinh thần dân tộc. Sự ra đời của Trúc Lâm đánh dấu sự trưởng thành của Phật giáo Việt Nam: từ chỗ tiếp nhận các dòng thiền từ bên ngoài, Phật giáo Việt Nam đã sáng tạo được dòng thiền riêng của mình, phù hợp với tâm thức và hoàn cảnh dân tộc. Đặc biệt, tinh thần nhập thế là một đặc trưng cốt lõi của Trúc Lâm: khác với một số dòng thiền chú trọng ẩn dật, xuất thế, Trúc Lâm đề cao tinh thần "cư trần lạc đạo", gắn bó với đời, phụng sự dân tộc. Trúc Lâm, vì thế, là sự kết tinh của tinh thần nhập thế Phật giáo Việt Nam ở tầng tư tưởng và tổ chức, và là một biểu tượng cho sự hòa quyện giữa Phật giáo và dân tộc.

Tư tưởng "cư trần lạc đạo" có ý nghĩa vượt thời đại, tiếp tục là nguồn cảm hứng cho Phật giáo Việt Nam qua các thế kỷ. Thông

1 Xem Nguyễn Lang (2000), *Việt Nam Phật giáo sử luận*, trọn bộ, Nxb. Văn học, Hà Nội; và Lê Mạnh Thát (2003), *Lịch sử Phật giáo Việt Nam*, trọn bộ 3 tập, Nxb. Tổng hợp Thành phố Hồ Chí Minh, Thành phố Hồ Chí Minh.

điệp cốt lõi của nó - rằng có thể sống giữa đời, làm tròn trách nhiệm với đời, mà vẫn tu đạo, đạt đạo - có giá trị định hướng cho cách hành đạo của Phật giáo Việt Nam. Nó khẳng định rằng con đường của Phật giáo Việt Nam không phải là con đường xa lánh cuộc đời, mà là con đường nhập thế, gắn bó với đời sống. Tư tưởng này đã trở thành một truyền thống, được các thế hệ Phật giáo Việt Nam kế thừa và phát huy. Ngay trong đời sống Phật giáo đương đại, tinh thần "cư trần lạc đạo" vẫn tiếp tục được đề cao như một định hướng cho việc "đạo pháp gắn với dân tộc", cho tinh thần nhập thế, phụng sự xã hội. Có thể nói, từ Trần Nhân Tông và Trúc Lâm, tinh thần nhập thế đã trở thành một dòng chảy tư tưởng liên tục trong lịch sử Phật giáo Việt Nam.

Di sản của Trần Nhân Tông và Thiền phái Trúc Lâm tiếp tục có giá trị và sức sống trong đời sống Phật giáo Việt Nam đương đại. Thiền phái Trúc Lâm được phục hưng và phát triển, với nhiều thiền viện được xây dựng, thu hút đông đảo người tu học. Tinh thần "cư trần lạc đạo" và hình tượng Phật hoàng Trần Nhân Tông được đề cao như những biểu tượng của tinh thần nhập thế, của sự hòa quyện giữa đạo pháp và dân tộc. Việc di sản Trúc Lâm tiếp tục được kế thừa và phát huy trong đời sống đương đại cho thấy sức sống bền bỉ của truyền thống nhập thế mà Trần Nhân Tông đã khởi xướng. Nó cũng cho thấy tinh thần nhập thế không phải là một di sản của quá khứ đã khép lại, mà là một dòng chảy sống động, tiếp tục được nuôi dưỡng và phát huy qua các thế hệ. Từ Trần Nhân Tông đến ngày nay, tinh thần "cư trần lạc đạo", nhập thế gắn bó với dân tộc, vẫn là một sợi chỉ đỏ xuyên suốt truyền thống Phật giáo Việt Nam.

Nền tảng tư tưởng của tinh thần "cư trần lạc đạo" Trúc Lâm được chuẩn bị bởi tư tưởng thiền học của Tuệ Trung Thượng Sĩ - bậc thầy có ảnh hưởng sâu sắc tới Trần Nhân Tông. Tuệ Trung Thượng Sĩ đề cao tinh thần tùy duyên, phá chấp, không câu nệ hình thức, sống hòa với đời mà vẫn giữ tâm giải thoát. Tư tưởng này thể hiện một cách hiểu sâu sắc về sự bất nhị giữa đạo và đời:

giải thoát không phải là xa lánh cuộc đời, mà là sống giữa đời với một tâm thức tự do, không vướng mắc. Chính tư tưởng này đã đặt nền móng cho tinh thần "cư trần lạc đạo" của Trúc Lâm. Sự kế thừa từ Tuệ Trung Thượng Sĩ đến Trần Nhân Tông cho thấy tinh thần nhập thế của Trúc Lâm không phải là một sáng tạo ngẫu nhiên, mà có nền tảng tư tưởng thiền học sâu sắc, kết tinh từ sự phát triển của tư tưởng Phật giáo Việt Nam. Điều này khẳng định thêm rằng tinh thần nhập thế của Phật giáo Việt Nam có cội rễ sâu xa trong chính chiều sâu tư tưởng, giáo lý của Phật giáo, chứ không phải là một sự thích ứng hời hợt với hoàn cảnh.

8.3. Chấn hưng và phụng sự xã hội thế kỷ XX

8.3.1. Phong trào chấn hưng Phật giáo

Bước sang thế kỷ XX, trong bối cảnh đất nước bị thực dân đô hộ và Phật giáo lâm vào tình trạng suy vi, tinh thần nhập thế của Phật giáo Việt Nam được thể hiện qua phong trào chấn hưng Phật giáo. Khởi phát từ những năm 1920 và phát triển mạnh trong thập niên 1930 trên cả ba miền, phong trào chấn hưng nhằm canh tân, phục hưng Phật giáo để đáp ứng những đòi hỏi của thời đại mới[1]. Các nội dung chính của phong trào bao gồm: chấn chỉnh Tăng đoàn theo giới luật, mở trường đào tạo tăng tài, phiên dịch và ấn hành kinh sách bằng chữ quốc ngữ, xuất bản báo chí Phật giáo, và tổ chức các hội Phật học.

Phong trào chấn hưng thể hiện tinh thần nhập thế theo một cách thức mới, phù hợp với hoàn cảnh thời đại. Việc canh tân Giáo hội, hiện đại hóa phương thức hoạt động, và đưa Phật giáo tham gia vào đời sống xã hội (qua giáo dục, báo chí, các hoạt động văn hóa) là biểu hiện của tinh thần Phật giáo gắn bó với đời sống, không đứng ngoài dòng chảy của thời đại[2]. Đáng chú ý, phong trào

---

1 Xem Nguyễn Đại Đồng (2018), *Phật giáo Việt Nam từ khởi nguyên đến năm 1981*, Nxb. Tôn giáo, Hà Nội.

2 Xem Nguyễn Đại Đồng (2018), *Phật giáo Việt Nam từ khởi nguyên đến năm 1981*, Nxb. Tôn giáo, Hà Nội; Lê Tâm Đắc - Nguyễn Đại Đồng (2013), *Phật giáo Việt Nam thế kỷ XX: Nhân vật và sự kiện*, Nxb. Chính trị quốc gia, Hà Nội.

chấn hưng còn gắn với tinh thần dân tộc: việc Việt hóa kinh sách, phổ biến chữ Quốc ngữ, và đề cao các giá trị văn hóa dân tộc trong Phật giáo đều thể hiện ý thức gắn bó giữa chấn hưng Phật giáo và phục hưng văn hóa dân tộc. Phong trào chấn hưng, vì thế, vừa là sự canh tân tôn giáo, vừa là một biểu hiện của tinh thần nhập thế, yêu nước trong bối cảnh đầu thế kỷ XX.

Phong trào chấn hưng Phật giáo Việt Nam hình thành trong bối cảnh đất nước chịu sự thống trị của thực dân Pháp và xã hội có nhiều biến đổi dưới tác động của quá trình thuộc địa hóa, hiện đại hóa và giao lưu với văn hóa phương Tây. Những thay đổi về giáo dục, báo chí, xuất bản và đời sống tư tưởng đặt các truyền thống tôn giáo trước yêu cầu tự điều chỉnh để thích ứng với hoàn cảnh mới. Trong chính các diễn đàn Phật giáo đương thời, nhiều tăng sĩ và cư sĩ đã lên tiếng trước những hạn chế trong sinh hoạt Phật giáo như việc học Phật chưa được chú trọng đúng mức, hoạt động nghi lễ có xu hướng lấn át việc nghiên cứu giáo lý, tổ chức tăng đoàn còn phân tán và phương thức truyền bá Phật pháp chưa đáp ứng những biến đổi của xã hội. Từ nhận thức đó, yêu cầu chấn chỉnh tăng đoàn, phát triển giáo dục Phật học, phổ biến kinh điển và đổi mới phương thức tổ chức từng bước trở thành những nội dung quan trọng của phong trào chấn hưng.

Từ những vận động ban đầu ở Nam Kỳ trong những thập niên đầu thế kỷ XX, với vai trò của Hòa thượng Khánh Hòa cùng nhiều tăng sĩ và cư sĩ, phong trào chấn hưng dần phát triển và lan rộng ra cả ba miền. Trong những năm 1930, nhiều tổ chức Phật học lần lượt được thành lập, tiêu biểu như Hội Nam Kỳ Nghiên cứu Phật học, Hội An Nam Phật học ở Trung Kỳ và Hội Phật giáo Bắc Kỳ. Mặc dù khác nhau về điều kiện hoạt động và phương thức tổ chức, các hội đều hướng tới một số mục tiêu chung như chấn chỉnh sinh hoạt Phật giáo, phát triển giáo dục Phật học, đào tạo tăng ni, nghiên cứu và phổ biến giáo lý, phiên dịch và ấn hành kinh sách. Sự hình thành của các tổ chức này đánh dấu bước chuyển đáng chú ý từ những nỗ lực chấn hưng tương đối phân tán sang các hoạt động có tính tổ chức và hệ thống hơn.

Giáo dục, xuất bản và báo chí trở thành những phương tiện quan trọng của quá trình đổi mới đó. Việc mở các lớp và trường Phật học góp phần từng bước xây dựng đội ngũ tăng ni được đào tạo có hệ thống hơn, đồng thời tạo môi trường nghiên cứu và trao truyền Phật học phù hợp với những yêu cầu mới. Cùng với đó, hoạt động phiên dịch, biên soạn và xuất bản kinh sách bằng chữ quốc ngữ giúp mở rộng khả năng tiếp cận giáo lý tới đông đảo Phật tử và công chúng. Các tạp chí Phật giáo như Từ Bi Âm ở Nam Kỳ, Viên Âm ở Trung Kỳ và Đuốc Tuệ ở Bắc Kỳ vừa là phương tiện truyền bá Phật học, vừa tạo lập những diễn đàn trao đổi về chấn hưng đạo pháp, giáo dục, văn hóa và một số vấn đề xã hội đương thời. Qua đó, Phật giáo từng bước sử dụng những phương tiện truyền thông hiện đại để mở rộng phạm vi hoạt động và tham gia sâu hơn vào đời sống tư tưởng, văn hóa của xã hội.

Một đặc điểm đáng chú ý của phong trào là sự tham gia của cư sĩ và trí thức bên cạnh giới tăng sĩ. Nhiều người có nền tảng học vấn mới đã tham gia dịch thuật, biên soạn kinh sách, viết báo, diễn thuyết và tổ chức hoạt động của các hội Phật học. Sự phối hợp giữa tăng sĩ và cư sĩ góp phần mở rộng nguồn lực trí thức của phong trào, đồng thời tạo điều kiện để Phật giáo tiếp xúc với những phương thức tổ chức, giáo dục và truyền thông mới. Chính sự tham gia đa dạng của các chủ thể đã làm cho chấn hưng Phật giáo không chỉ giới hạn trong việc chỉnh đốn đời sống tu hành mà còn gắn với những chuyển biến rộng hơn của đời sống văn hóa và tư tưởng Việt Nam đầu thế kỷ XX.

Thông qua giáo dục và đào tạo, phong trào chấn hưng còn góp phần chuẩn bị nguồn nhân lực cho những giai đoạn phát triển tiếp theo của Phật giáo Việt Nam. Các cơ sở Phật học và hoạt động nghiên cứu, giảng dạy được hình thành trong thời kỳ này tạo môi trường trưởng thành cho nhiều tăng ni và cư sĩ về sau tiếp tục tham gia vào các tổ chức và hoạt động Phật giáo. Quan trọng hơn, quá trình chấn hưng đã từng bước hình thành nhận thức về nhu

cầu cải tổ tổ chức, nâng cao trình độ Phật học và tăng cường sự liên kết giữa các cộng đồng Phật giáo. Những chuyển biến về nhân lực, tư tưởng và tổ chức ấy trở thành một trong những tiền đề cho các vận động liên kết Phật giáo ở những giai đoạn sau.

Nhìn từ tiến trình thống nhất Phật giáo, phong trào chấn hưng vì thế có ý nghĩa như một bước chuẩn bị quan trọng, nhưng không nên xem sự ra đời của Giáo hội Phật giáo Việt Nam năm 1981 là kết quả trực tiếp hoặc tất yếu của phong trào này. Từ các tổ chức Phật học ở ba miền đến sự hình thành một tổ chức thống nhất trên phạm vi cả nước là một quá trình kéo dài, trải qua nhiều giai đoạn và chịu tác động của những điều kiện lịch sử, chính trị, xã hội và tổ chức khác nhau. Tuy vậy, những nỗ lực xây dựng hội đoàn, đào tạo nhân lực, phát triển báo chí, phổ biến giáo lý và thúc đẩy liên kết trong phong trào chấn hưng đã tạo ra những kinh nghiệm và nguồn lực có ý nghĩa đối với các vận động tổ chức Phật giáo về sau. Theo nghĩa đó, phong trào chấn hưng vừa hướng đến đổi mới đời sống Phật giáo từ bên trong, vừa góp phần mở rộng khả năng liên kết và tổ chức của Phật giáo trong xã hội hiện đại.

Xét từ cơ tầng nhập thế, ý nghĩa của phong trào chấn hưng còn nằm ở sự chuyển đổi phương thức Phật giáo tham gia vào đời sống xã hội. Nếu ở những giai đoạn trước, tinh thần nhập thế thường được biểu hiện nổi bật qua quan hệ với nhà nước, cộng đồng làng xã hoặc hoạt động cứu trợ, thì trong bối cảnh đầu thế kỷ XX, tinh thần ấy được mở rộng sang giáo dục, xuất bản, báo chí, diễn thuyết và tổ chức hội đoàn. Việc chủ động sử dụng chữ quốc ngữ, báo chí và những hình thức giáo dục mới cho thấy Phật giáo đã từng bước thích ứng với những phương tiện của xã hội hiện đại để truyền bá giáo lý, củng cố tổ chức và tham gia vào đời sống văn hóa. Phong trào chấn hưng, vì thế, có thể được xem là một giai đoạn chuyển biến quan trọng của cơ tầng nhập thế: những giá trị và định hướng truyền thống tiếp tục được duy trì nhưng được biểu đạt bằng những phương thức hoạt động mới phù hợp với bối cảnh lịch sử đầu thế kỷ XX.

8.3.2. Phật giáo trong phong trào yêu nước và kháng chiến

Tinh thần nhập thế, đồng hành cùng dân tộc của Phật giáo Việt Nam thể hiện đặc biệt rõ nét trong các cuộc đấu tranh giành và bảo vệ độc lập dân tộc thế kỷ XX. Trong hai cuộc kháng chiến, đông đảo tăng ni, Phật tử đã tham gia vào sự nghiệp cứu nước với tinh thần yêu nước sâu sắc. Nhiều tổ chức Phật giáo yêu nước được thành lập; nhiều tăng ni đã "cởi áo cà sa khoác chiến bào", trực tiếp tham gia kháng chiến. Theo thống kê của Nguyễn Lang, từ năm 1947 đến năm 1954 đã có trên bốn trăm tăng ni và Phật tử hy sinh trong sự nghiệp kháng chiến[1].

Sự tham gia của Phật giáo vào phong trào yêu nước và kháng chiến là một minh chứng hùng hồn cho tinh thần nhập thế. Trong hoàn cảnh dân tộc phải đấu tranh sinh tử vì độc lập, tăng ni và Phật tử đã không đứng ngoài, mà cùng chia sẻ vận mệnh với dân tộc, thậm chí hy sinh cả tính mạng. Tinh thần "cứu khổ, cứu nạn" của Phật giáo, trong hoàn cảnh ấy, đã được cụ thể hóa thành tinh thần cứu nước, cứu dân. Điều này cho thấy tinh thần nhập thế không chỉ là một lý thuyết, mà là một thực tế sống động, được kiểm chứng qua sự dấn thân và hy sinh của biết bao tăng ni, Phật tử. Truyền thống "hộ quốc an dân" của thời Lý - Trần, qua đó, được tiếp nối và phát huy trong hoàn cảnh mới của thế kỷ XX.

Sự tham gia của Phật giáo vào kháng chiến được thể hiện qua nhiều hình thức phong phú. Nhiều ngôi chùa trở thành cơ sở cách mạng, nơi nuôi giấu, che chở cán bộ, chiến sĩ. Nhiều tăng ni trực tiếp tham gia các hoạt động kháng chiến: có người tham gia lực lượng vũ trang, có người làm công tác cứu thương, hậu cần, binh vận. Các tổ chức Phật giáo yêu nước được thành lập để tập hợp tăng ni, Phật tử tham gia sự nghiệp cứu nước. Hình ảnh những nhà sư "cởi áo cà sa khoác chiến bào" đã trở thành biểu tượng cho

1 Xem Nguyễn Lang (2000), *Việt Nam Phật giáo sử luận*, trọn bộ, Nxb. Văn học, Hà Nội. Theo Nguyễn Lang, từ năm 1947 đến năm 1954 đã có trên 400 tăng ni và Phật tử hy sinh.

tinh thần nhập thế, yêu nước của Phật giáo trong hoàn cảnh dân tộc lâm nguy. Bên cạnh đó, đông đảo Phật tử tại gia cũng tham gia kháng chiến với tinh thần vừa là người con Phật, vừa là người dân yêu nước.

Sự dấn thân và hy sinh của tăng ni, Phật tử trong kháng chiến đặt ra một vấn đề đáng suy ngẫm về mối quan hệ giữa giới luật (không sát sinh) và nghĩa vụ cứu nước. Trong hoàn cảnh dân tộc bị xâm lược, nhiều tăng ni đã lựa chọn tạm gác việc tu hành để tham gia bảo vệ Tổ quốc, xem đó như một sự hy sinh cần thiết vì nghĩa lớn, một biểu hiện của lòng từ bi ở cấp độ cứu cả dân tộc khỏi ách nô lệ. Sự lựa chọn này thể hiện tinh thần "vì nghĩa lớn" và cách hiểu về từ bi trong hoàn cảnh đặc biệt của chiến tranh vệ quốc. Dù là một vấn đề tế nhị về mặt giới luật, sự tham gia kháng chiến của tăng ni, Phật tử được nhìn nhận trong truyền thống Phật giáo Việt Nam như một biểu hiện cao đẹp của tinh thần nhập thế, yêu nước - tinh thần đặt vận mệnh dân tộc lên trên, sẵn sàng hy sinh vì độc lập, tự do của Tổ quốc.

Sự tham gia của Phật giáo vào các cuộc kháng chiến có ý nghĩa quan trọng đối với vị thế và uy tín của Phật giáo trong lòng dân tộc. Qua việc chia sẻ vận mệnh, cùng hy sinh với dân tộc trong những thời khắc gian nan nhất, Phật giáo đã khẳng định vai trò là một bộ phận không thể tách rời của dân tộc, gắn bó máu thịt với sự nghiệp chung của đất nước. Điều này củng cố mối quan hệ gắn bó giữa Phật giáo và dân tộc, và tạo nên nền tảng cho tinh thần "Đạo pháp - Dân tộc" của Phật giáo Việt Nam đương đại. Có thể nói, sự tham gia kháng chiến của tăng ni, Phật tử thế kỷ XX không chỉ là biểu hiện của tinh thần nhập thế, mà còn là sự bồi đắp, làm sâu sắc thêm mối quan hệ giữa Phật giáo và dân tộc - một mối quan hệ đã có từ ngàn xưa và tiếp tục được củng cố qua những thử thách của lịch sử hiện đại.

Sự tham gia của Phật giáo vào sự nghiệp cứu nước còn được thể hiện qua việc hình thành các tổ chức Phật giáo yêu nước, tập

hợp tăng ni, Phật tử vào phong trào chung của dân tộc. Các tổ chức này vừa duy trì đời sống tín ngưỡng, vừa vận động, tổ chức tăng ni, Phật tử tham gia các hoạt động ủng hộ kháng chiến. Sự gắn bó giữa các tổ chức Phật giáo và phong trào yêu nước chung cho thấy Phật giáo không đứng ngoài, mà hòa mình vào dòng chảy đấu tranh của toàn dân tộc. Điều này thể hiện một đặc điểm quan trọng của tinh thần nhập thế Phật giáo Việt Nam: đó không phải là sự dấn thân đơn lẻ của từng cá nhân, mà là sự tham gia có tổ chức, gắn với phong trào chung của dân tộc. Chính sự tham gia có tổ chức này đã làm cho đóng góp của Phật giáo vào sự nghiệp cứu nước trở nên thiết thực và có ý nghĩa, đồng thời củng cố thêm mối quan hệ gắn bó giữa Phật giáo và dân tộc.

Sự tham gia kháng chiến của Phật giáo thế kỷ XX là sự tiếp nối trực tiếp của truyền thống "hộ quốc an dân" đã hình thành từ thời Lý - Trần. Cũng như các thiền sư thời Lý - Trần đã góp phần vào sự nghiệp giữ nước, các tăng ni, Phật tử thế kỷ XX đã tiếp nối truyền thống ấy trong hoàn cảnh mới của cuộc đấu tranh giành và bảo vệ độc lập dân tộc. Sự tiếp nối này cho thấy tính liên tục của cơ tầng nhập thế qua các thời đại: dù hoàn cảnh lịch sử thay đổi (từ đấu tranh chống Nguyên - Mông đến kháng chiến chống thực dân, đế quốc), tinh thần cốt lõi - gắn bó với vận mệnh dân tộc, sẵn sàng hy sinh vì độc lập của Tổ quốc - vẫn được giữ vững và phát huy. Chính tính liên tục này khẳng định nhập thế là một cơ tầng bền vững, một truyền thống xuyên suốt, chứ không phải là những biểu hiện rời rạc, ngẫu nhiên. Truyền thống "hộ quốc an dân", khởi nguồn từ buổi đầu độc lập, đạt đỉnh cao thời Lý - Trần, đã được tiếp nối và phát huy qua thế kỷ XX, và tiếp tục là nền tảng cho tinh thần "Đạo pháp - Dân tộc" đương đại.

Sự tham gia của Phật giáo vào các cuộc kháng chiến còn để lại một di sản tinh thần quan trọng: đó là hình ảnh về một Phật giáo không tách rời khỏi nỗi đau và khát vọng của dân tộc. Hình ảnh những nhà sư gác lại việc tu hành để cầm súng bảo vệ quê hương, những ngôi chùa trở thành cơ sở nuôi giấu cách mạng, những tăng

ni hy sinh vì Tổ quốc - tất cả đã trở thành một phần của ký ức lịch sử về mối quan hệ gắn bó giữa Phật giáo và dân tộc trong thế kỷ XX. Di sản tinh thần này tiếp tục được ghi nhớ và tôn vinh, trở thành một nguồn cảm hứng và một minh chứng cho truyền thống nhập thế, yêu nước của Phật giáo Việt Nam. Nó cũng góp phần củng cố vị thế và uy tín của Phật giáo trong lòng dân tộc, và là cơ sở lịch sử vững chắc cho việc khẳng định gắn bó "Đạo pháp - Dân tộc" như một truyền thống và một mẫu số chung căn tính của Phật giáo Việt Nam. Qua những thử thách khắc nghiệt nhất của lịch sử hiện đại, mối quan hệ giữa Phật giáo và dân tộc đã được tôi luyện và trở nên bền chặt hơn bao giờ hết.

8.3.3. Phật giáo và phong trào đấu tranh vì hòa bình, dân tộc

Một biểu hiện nổi bật khác của tinh thần nhập thế ở thế kỷ XX là phong trào đấu tranh của Phật giáo miền Nam năm 1963, chống lại chính sách kỳ thị tôn giáo của chính quyền đương thời. Phong trào này, với sự tham gia đông đảo của tăng ni, Phật tử và sự ủng hộ của quần chúng, đã trở thành một sự kiện có tiếng vang lớn[1]. Dù diễn ra trong một bối cảnh chính trị phức tạp, phong trào thể hiện tinh thần Phật giáo dấn thân bảo vệ công lý, tự do tôn giáo và các giá trị nhân đạo - một biểu hiện của tinh thần nhập thế trong hoàn cảnh cụ thể.

Xuyên suốt thế kỷ XX, dù trong hoàn cảnh nào - chấn hưng, kháng chiến, hay đấu tranh vì các giá trị nhân đạo - tinh thần nhập thế, đồng hành cùng dân tộc của Phật giáo Việt Nam vẫn được thể hiện nhất quán. Phật giáo luôn tìm cách gắn bó với vận mệnh và nguyện vọng của dân tộc, đem tinh thần từ bi, cứu khổ của đạo Phật phụng sự cho con người và đất nước. Chính sự nhất quán này qua các biến động lịch sử cho thấy nhập thế thực sự là một cơ tầng bền vững của Phật giáo Việt Nam - một đặc điểm căn tính không

1 Nguyễn Lang (2000), *Việt Nam Phật giáo sử luận*, trọn bộ, Nxb. Văn học, Hà Nội.; Lê Mạnh Thát (2003), *Lịch sử Phật giáo Việt Nam*, trọn bộ 3 tập, Nxb. Tổng hợp Thành phố Hồ Chí Minh, Thành phố Hồ Chí Minh

thay đổi qua các thời đại, dù hình thức biểu hiện có khác nhau tùy hoàn cảnh. Truyền thống nhập thế của thế kỷ XX, tiếp nối truyền thống "hộ quốc an dân" của các thời đại trước, đã chuẩn bị cho sự hình thành phương châm "Đạo pháp - Dân tộc" của Phật giáo Việt Nam đương đại.

Phong trào đấu tranh của Phật giáo miền Nam năm 1963 là một sự kiện có ý nghĩa lịch sử quan trọng, thể hiện tinh thần nhập thế của Phật giáo trong việc bảo vệ các giá trị tôn giáo và nhân đạo. Phong trào khởi phát từ việc phản đối chính sách kỳ thị, đàn áp Phật giáo, đòi quyền bình đẳng tôn giáo và tự do tín ngưỡng. Với sự tham gia đông đảo của tăng ni, Phật tử và sự ủng hộ rộng rãi của các tầng lớp nhân dân, phong trào đã trở thành một sự kiện có tiếng vang lớn cả trong nước và quốc tế. Phong trào thể hiện tinh thần Phật giáo dấn thân bảo vệ công lý, lẽ phải và phẩm giá con người - một biểu hiện của tinh thần nhập thế trong hoàn cảnh cụ thể của miền Nam đương thời.

Điều đáng chú ý là phong trào 1963, dù diễn ra trong bối cảnh chính trị phức tạp, vẫn giữ được tinh thần bất bạo động và các giá trị Phật giáo. Tinh thần từ bi, vô úy và bất bạo động của Phật giáo được thể hiện trong phương thức đấu tranh ôn hòa. Điều này cho thấy tinh thần nhập thế của Phật giáo, ngay cả trong đấu tranh, vẫn gắn liền với các giá trị đạo đức và tinh thần của đạo Phật. Phong trào 1963, cùng với các biểu hiện nhập thế khác của thế kỷ XX, cho thấy Phật giáo Việt Nam luôn tìm cách gắn bó với nguyện vọng của quần chúng và bảo vệ các giá trị nhân đạo, công lý - dù trong hoàn cảnh lịch sử nào. Đây là sự tiếp nối của truyền thống nhập thế lâu dài, được biểu hiện qua những hình thức phù hợp với hoàn cảnh của từng thời đại.

Nhìn tổng thể cả thế kỷ XX, có thể thấy tinh thần nhập thế của Phật giáo Việt Nam được biểu hiện qua ba hình thức chính, tương ứng với ba nhu cầu của thời đại: chấn hưng, canh tân để phục hưng Phật giáo và đáp ứng đòi hỏi hiện đại hóa; tham gia kháng chiến để cứu nước, giành và bảo vệ độc lập dân tộc; và đấu tranh bảo vệ

các giá trị tôn giáo, nhân đạo, công lý. Ba hình thức này, tuy khác nhau về nội dung cụ thể, đều xuất phát từ cùng một tinh thần: gắn bó với vận mệnh dân tộc, phụng sự con người và bảo vệ các giá trị chân chính. Sự đa dạng của các hình thức biểu hiện, đi cùng với sự nhất quán của tinh thần cốt lõi, một lần nữa khẳng định nhập thế là một cơ tầng bền vững, được biểu hiện linh hoạt qua các hoàn cảnh của thời đại. Đây cũng là sự chuẩn bị trực tiếp cho việc kết tinh tinh thần nhập thế thành phương châm "Đạo pháp - Dân tộc" của Phật giáo Việt Nam thống nhất sau năm 1981.

Tinh thần bất bạo động thể hiện trong các phong trào đấu tranh của Phật giáo thế kỷ XX phản ánh một đặc điểm quan trọng của tinh thần nhập thế Phật giáo: nhập thế trên nền tảng các giá trị đạo đức và tinh thần của đạo Phật. Ngay cả khi tham gia đấu tranh, Phật giáo vẫn giữ vững tinh thần từ bi, không thù hận, và các phương thức ôn hòa, phù hợp với giáo lý. Đặc điểm này phân biệt sự nhập thế của Phật giáo với các hình thức tham gia chính trị - xã hội thuần túy thế tục: sự nhập thế của Phật giáo luôn được dẫn dắt bởi các giá trị tâm linh, đạo đức, và hướng tới các mục tiêu nhân văn. Chính đặc điểm này làm cho tinh thần nhập thế của Phật giáo, dù tích cực và mạnh mẽ, vẫn giữ được bản chất tôn giáo và tính nhân văn của mình. Đây là một bài học quan trọng về cách một tôn giáo có thể tham gia tích cực vào đời sống xã hội mà vẫn giữ vững bản sắc và các giá trị cốt lõi của mình - một bài học có ý nghĩa từ truyền thống nhập thế của Phật giáo Việt Nam.

8.4. "Đạo pháp - Dân tộc" như mẫu số chung căn tính

8.4.1. Giáo hội Phật giáo Việt Nam và phương châm hành đạo

Tinh thần nhập thế, đồng hành cùng dân tộc của Phật giáo Việt Nam được kết tinh và thể chế hóa trong phương châm hành đạo của Giáo hội Phật giáo Việt Nam: "Đạo pháp - Dân tộc - Chủ nghĩa xã hội". Khi Giáo hội Phật giáo Việt Nam được thành lập vào ngày 7 tháng 11 năm 1981, thống nhất các tổ chức, hệ phái Phật giáo trong cả nước, phương châm này đã được xác lập như

đường hướng hành đạo chung[1]. Phương châm "Đạo pháp - Dân tộc" khẳng định sự gắn bó không tách rời giữa sự nghiệp của đạo pháp và sự nghiệp của dân tộc - một sự khẳng định mang tính đúc kết cả một truyền thống nhập thế lâu dài.

Phương châm "Đạo pháp - Dân tộc" có ý nghĩa như một tuyên ngôn về căn tính của Phật giáo Việt Nam. Nó khẳng định rằng Phật giáo Việt Nam không chỉ là một tôn giáo hướng tới giải thoát cá nhân, mà là một tôn giáo gắn bó với vận mệnh dân tộc, đồng hành cùng dân tộc trong sự nghiệp chung. Đây là mẫu số chung về căn tính mà mọi tông phái, hệ phái, vùng miền, tộc người của Phật giáo Việt Nam đều chia sẻ khi cùng đứng chung trong ngôi nhà Giáo hội. Dù khác nhau về truyền thống và hình thức, tất cả đều thống nhất ở tinh thần gắn bó giữa đạo pháp và dân tộc. Phương châm "Đạo pháp - Dân tộc", vì thế, là biểu hiện cô đọng và có tính thể chế của cơ tầng nhập thế - cơ tầng cố kết Phật giáo Việt Nam trên phương diện quan hệ với dân tộc.

Sự ra đời của Giáo hội Phật giáo Việt Nam năm 1981 là một sự kiện có ý nghĩa lịch sử trọng đại, đánh dấu sự thống nhất của Phật giáo cả nước sau nhiều thế kỷ tồn tại phân tán trong các tổ chức, hệ phái khác nhau. Đại hội thống nhất Phật giáo Việt Nam, tổ chức tại chùa Quán Sứ (Hà Nội) tháng 11 năm 1981, đã quy tụ đại biểu của chín tổ chức, hệ phái Phật giáo trong cả nước, thành lập nên một Giáo hội chung, thống nhất. Đây là lần đầu tiên trong lịch sử, Phật giáo Việt Nam có một tổ chức thống nhất trên phạm vi cả nước, bao gồm cả Bắc tông và Nam tông, cả các tộc người Việt, Khmer, Hoa. Sự kiện này là đỉnh cao của quá trình vận động thống nhất Phật giáo kéo dài suốt thế kỷ XX, và là biểu hiện thể chế cao nhất của tinh thần thống nhất trong đa dạng của Phật giáo Việt Nam.

---

1 Giáo hội Phật giáo Việt Nam, thành lập ngày 7 tháng 11 năm 1981, lấy phương châm hành đạo là "Đạo pháp - Dân tộc - Chủ nghĩa xã hội". Xem Hiến chương Giáo hội Phật giáo Việt Nam; Cổng thông tin Giáo hội Phật giáo Việt Nam, https://vbgh.vn/laws/detail/hien-chuong-giao-hoi-phat-giao-viet-nam-250/.

Phương châm "Đạo pháp - Dân tộc - Chủ nghĩa xã hội" được xác lập tại Đại hội thống nhất là sự đúc kết cô đọng đường hướng hành đạo của Phật giáo Việt Nam. Trong đó, sự gắn bó giữa "Đạo pháp" và "Dân tộc" là cốt lõi, thể hiện truyền thống nhập thế, đồng hành cùng dân tộc đã có từ ngàn xưa. Phương châm này khẳng định rằng Phật giáo Việt Nam gắn bó mật thiết với dân tộc, đồng hành cùng dân tộc trong sự nghiệp xây dựng và phát triển đất nước. Việc lấy sự gắn bó "Đạo pháp - Dân tộc" làm phương châm hành đạo chung cho thấy tinh thần nhập thế không chỉ là một truyền thống lịch sử, mà đã trở thành đường hướng chính thức, được toàn thể Phật giáo Việt Nam nhất trí và cam kết thực hiện. Đây là sự thể chế hóa của cơ tầng nhập thế, biến nó thành mẫu số chung căn tính được khẳng định một cách chính thức và tự giác.

Việc chín tổ chức, hệ phái Phật giáo cùng thống nhất trong một Giáo hội chung năm 1981 có ý nghĩa đặc biệt sâu sắc khi xét từ góc độ mô hình lưỡng diện. Chín tổ chức, hệ phái ấy vốn đại diện cho sự đa dạng phong phú của Phật giáo Việt Nam: đa dạng về hệ phái (Bắc tông, Nam tông, Khất sĩ), về vùng miền (các tổ chức Phật giáo ở cả ba miền), và về tộc người (bao gồm cả Phật giáo Nam tông Khmer). Việc các bộ phận đa dạng ấy có thể cùng thống nhất trong một tổ chức chung, mà vẫn giữ được bản sắc và truyền thống riêng của mình, chính là biểu hiện thể chế điển hình nhất của mô thức "thống nhất trong đa dạng". Sự thống nhất này không phải là sự xóa bỏ khác biệt, mà là sự quy tụ các bộ phận đa dạng trên nền tảng những cơ tầng chung - trong đó có cơ tầng nhập thế, tinh thần "Đạo pháp - Dân tộc". Có thể nói, sự ra đời của Giáo hội Phật giáo Việt Nam năm 1981 là biểu hiện tập trung về mặt tổ chức của các cơ tầng thống nhất mà công trình đang phân tích.

Sự ra đời của Giáo hội Phật giáo Việt Nam năm 1981 là kết quả của một quá trình vận động thống nhất Phật giáo kéo dài suốt thế kỷ XX. Ngay từ phong trào chấn hưng, ý tưởng thống nhất, đoàn kết Phật giáo đã được nhiều bậc cao tăng, cư sĩ đề xướng và theo đuổi. Qua nhiều thập niên, với nhiều nỗ lực và bước đi, các tổ chức Phật giáo đã dần xích lại gần nhau, tạo tiền đề cho sự thống

nhất trọn vẹn vào năm 1981. Quá trình vận động thống nhất này thể hiện một khát vọng lâu dài của Phật giáo Việt Nam: khát vọng đoàn kết, hòa hợp để cùng phụng sự đạo pháp và dân tộc. Khát vọng ấy bắt nguồn từ chính tinh thần nhập thế - bởi để đồng hành hiệu quả cùng dân tộc, Phật giáo cần đoàn kết, thống nhất. Như vậy, tinh thần nhập thế không chỉ là mẫu số chung về căn tính, mà còn là động lực thúc đẩy sự thống nhất về tổ chức của Phật giáo Việt Nam - một mối liên hệ giữa cơ tầng nhập thế và cơ tầng tổ chức sẽ được phân tích sâu hơn ở Chương 10.

Phương châm "Đạo pháp - Dân tộc" còn thể hiện một sự hài hòa giữa hai chiều kích trong căn tính của Phật giáo Việt Nam: chiều kích "đạo pháp" (bản chất tôn giáo, hướng tới giải thoát) và chiều kích "dân tộc" (sự gắn bó với đời sống và vận mệnh dân tộc). Hai chiều kích này không đối lập, mà bổ sung và hài hòa với nhau: đạo pháp là nền tảng và mục tiêu tối hậu, còn sự gắn bó với dân tộc là cách thức mà đạo pháp được thực hành và hiện thực hóa trong hoàn cảnh cụ thể. Sự hài hòa giữa "đạo pháp" và "dân tộc" trong phương châm này chính là sự thể hiện cô đọng của mối quan hệ giữa cơ tầng giáo lý (đạo pháp) và cơ tầng nhập thế (dân tộc). Việc Phật giáo Việt Nam lấy sự hài hòa này làm phương châm hành đạo cho thấy một nhận thức sâu sắc: rằng để phát triển bền vững, Phật giáo cần vừa giữ vững bản chất tôn giáo, vừa gắn bó với đời sống dân tộc; vừa hướng tới giải thoát, vừa phụng sự con người. Đây là tinh thần cốt lõi định hướng cho sự phát triển của Phật giáo Việt Nam đương đại.

Điều đáng chú ý trong sự thống nhất Phật giáo năm 1981 là nguyên tắc thống nhất mà vẫn tôn trọng bản sắc riêng của các hệ phái. Giáo hội Phật giáo Việt Nam được xây dựng trên nguyên tắc thống nhất ý chí và hành động, thống nhất lãnh đạo và tổ chức, đồng thời tôn trọng và duy trì các truyền thống, pháp môn và phương thức tu hành riêng của các hệ phái. Nguyên tắc này chính là sự vận dụng cụ thể của mô thức "thống nhất trong đa dạng" vào lĩnh vực tổ chức: thống nhất về tổ chức chung, nhưng đa dạng về truyền

thống hệ phái. Nhờ nguyên tắc này, các hệ phái - từ Bắc tông, Nam tông đến Khất sĩ, từ Phật giáo người Việt đến Phật giáo Khmer - có thể cùng tồn tại trong một Giáo hội chung mà vẫn giữ được bản sắc riêng của mình. Đây là một biểu hiện cho thấy sự thống nhất của Phật giáo Việt Nam không phải là sự đồng nhất hóa, mà là sự quy tụ các bộ phận đa dạng trên nền tảng những cơ tầng chung. Vấn đề tổ chức này sẽ được phân tích chi tiết ở Chương 10.

8.4.2. Từ thiện và an sinh xã hội đương đại

Trong thời đại ngày nay, tinh thần nhập thế của Phật giáo Việt Nam được thể hiện tập trung qua các hoạt động từ thiện và an sinh xã hội. Đây là lĩnh vực mà Phật giáo Việt Nam - qua Giáo hội và các tổ chức, cá nhân - tham gia rất tích cực và rộng khắp: cứu trợ thiên tai, giúp đỡ người nghèo, hỗ trợ người có hoàn cảnh khó khăn, xây dựng nhà tình thương, bếp ăn từ thiện, và nhiều hoạt động thiện nguyện khác[1]. Các hoạt động từ thiện này là biểu hiện trực tiếp của tinh thần từ bi, cứu khổ của đạo Phật, được cụ thể hóa thành hành động phụng sự xã hội.

Điều đáng chú ý là từ thiện và an sinh xã hội trở thành một lĩnh vực hành động chung, quy tụ mọi bộ phận của Phật giáo Việt Nam. Bất kể thuộc tông phái, vùng miền hay tộc người nào, các tăng ni, Phật tử đều tham gia vào các hoạt động từ thiện với cùng một tinh thần từ bi. Chính hoạt động từ thiện, an sinh này là nơi tinh thần nhập thế được thực hành một cách sinh động và phổ biến nhất trong đời sống đương đại, và là một trong những lĩnh vực mà sự thống nhất của Phật giáo Việt Nam được thể hiện rõ nét. Qua các hoạt động phụng sự xã hội chung, cơ tầng nhập thế không chỉ được duy trì mà còn được củng cố và làm mới trong bối cảnh đương đại, đồng thời góp phần lan tỏa hình ảnh một Phật giáo gắn bó với đời sống, phụng sự con người.

---

1 Nguyễn Đại Đồng (2018), *Phật giáo Việt Nam từ khởi nguyên đến năm 1981*, Nxb. Tôn giáo, Hà Nội; https://vbgh.vn.

Các hoạt động từ thiện, an sinh xã hội của Phật giáo Việt Nam đương đại có quy mô rộng lớn và hình thức phong phú. Từ việc cứu trợ đồng bào bị thiên tai, lũ lụt, đến việc hỗ trợ người nghèo, người già neo đơn, trẻ em mồ côi, người khuyết tật; từ việc xây dựng nhà tình thương, cầu đường ở vùng khó khăn, đến việc duy trì các bếp ăn từ thiện tại bệnh viện, các nồi cháo tình thương cho bệnh nhân nghèo - Phật giáo tham gia vào hầu hết các lĩnh vực của công tác từ thiện, an sinh. Đặc biệt, trong những thời điểm đất nước gặp khó khăn như thiên tai, dịch bệnh, Phật giáo luôn là một trong những lực lượng xã hội tích cực chung tay cùng cộng đồng. Quy mô và sự bền bỉ của các hoạt động này cho thấy tinh thần từ bi, nhập thế đã trở thành một thực hành sống động, thường xuyên trong đời sống Phật giáo đương đại.

Ý nghĩa của các hoạt động từ thiện, an sinh không chỉ dừng lại ở giá trị vật chất, mà còn ở giá trị tinh thần và xã hội. Về mặt tôn giáo, đây là sự thực hành lý tưởng từ bi, cứu khổ của đạo Phật. Về mặt xã hội, đây là sự đóng góp thiết thực của Phật giáo vào công tác an sinh xã hội, chia sẻ gánh nặng với nhà nước và cộng đồng. Về mặt cố kết, các hoạt động từ thiện là nơi quy tụ, gắn kết tăng ni, Phật tử trong một hành động chung, qua đó củng cố sự thống nhất của Phật giáo. Và về mặt lan tỏa, các hoạt động này góp phần lan tỏa hình ảnh một Phật giáo gắn bó với đời sống, phụng sự con người, nâng cao vị thế và uy tín của Phật giáo trong xã hội. Chính vì những ý nghĩa nhiều mặt này mà từ thiện, an sinh xã hội trở thành một lĩnh vực trọng tâm thể hiện tinh thần nhập thế của Phật giáo Việt Nam đương đại.

Một đặc điểm đáng chú ý của hoạt động từ thiện Phật giáo là khả năng huy động nguồn lực xã hội rộng lớn. Với uy tín và mạng lưới rộng khắp của mình, Phật giáo có khả năng vận động, kết nối đông đảo tăng ni, Phật tử và các nhà hảo tâm tham gia đóng góp cho các hoạt động thiện nguyện. Các ngôi chùa trở thành những trung tâm quy tụ tấm lòng từ thiện của cộng đồng, nơi tiếp nhận và phân phối sự trợ giúp đến những người cần. Khả năng huy động và kết nối nguồn lực xã hội này làm cho đóng góp của Phật giáo vào

công tác an sinh có quy mô và hiệu quả đáng kể. Đồng thời, qua các hoạt động từ thiện, Phật giáo còn góp phần nuôi dưỡng, lan tỏa tinh thần tương thân tương ái, lòng nhân ái trong xã hội - một đóng góp về mặt giá trị và văn hóa, bên cạnh đóng góp về mặt vật chất. Đây là một khía cạnh cho thấy tinh thần nhập thế của Phật giáo không chỉ đem lại lợi ích trực tiếp cho những người được giúp đỡ, mà còn góp phần bồi đắp các giá trị đạo đức, nhân văn cho toàn xã hội.

Hoạt động từ thiện, an sinh của Phật giáo còn có ý nghĩa bổ sung cho hệ thống an sinh xã hội chung của đất nước. Trong khi nhà nước đảm nhận vai trò chủ đạo trong công tác an sinh xã hội, các hoạt động thiện nguyện của Phật giáo góp phần bổ sung, hỗ trợ, đặc biệt là trong việc tiếp cận và giúp đỡ những nhóm đối tượng yếu thế, những trường hợp khó khăn cụ thể mà các chương trình chung khó bao quát hết. Sự linh hoạt, gần gũi của mạng lưới Phật giáo cơ sở giúp các hoạt động từ thiện có thể đến được với những hoàn cảnh cụ thể một cách kịp thời. Như vậy, tinh thần nhập thế của Phật giáo, biểu hiện qua công tác từ thiện, an sinh, không tách rời hay đối lập với nỗ lực chung của xã hội, mà bổ sung, đồng hành cùng nỗ lực ấy. Đây là một biểu hiện cụ thể của tinh thần "Đạo pháp - Dân tộc": Phật giáo đồng hành cùng dân tộc trong sự nghiệp chăm lo đời sống nhân dân, góp phần vào mục tiêu chung là nâng cao phúc lợi và an sinh của xã hội.

8.4.3. Giáo dục, y tế và các lĩnh vực phụng sự khác

Bên cạnh từ thiện, tinh thần nhập thế của Phật giáo Việt Nam đương đại còn được thể hiện qua sự tham gia vào các lĩnh vực giáo dục, y tế và nhiều lĩnh vực xã hội khác. Trong lĩnh vực giáo dục, bên cạnh hệ thống giáo dục Phật học, Phật giáo còn tham gia vào các hoạt động giáo dục cộng đồng, khuyến học, mở các lớp học tình thương, trường nuôi dạy trẻ mồ côi, khuyết tật. Trong lĩnh vực y tế, nhiều cơ sở khám chữa bệnh từ thiện, tuệ tĩnh đường được thành lập để chăm sóc sức khỏe cho người dân, đặc biệt là người nghèo[1].

1 Số liệu về các hoạt động giáo dục, y tế, an sinh xã hội của Phật giáo được phân tích ở Chương 10; xem https://vbgh.vn.

Trong lĩnh vực giáo dục, hệ thống giáo dục Phật học của Giáo hội Phật giáo Việt Nam đóng vai trò quan trọng không chỉ đối với việc đào tạo tăng tài, mà còn đối với việc gìn giữ và phát huy các giá trị văn hóa, đạo đức. Từ các trường trung cấp Phật học đến các học viện Phật giáo, hệ thống này đào tạo đội ngũ tăng ni có trình độ, có khả năng hoằng dương chính pháp và phụng sự xã hội. Bên cạnh đào tạo về giáo lý, nhiều cơ sở giáo dục Phật giáo còn chú trọng trang bị kiến thức về văn hóa, xã hội, ngoại ngữ, giúp tăng ni có khả năng đáp ứng những yêu cầu của thời đại. Hệ thống giáo dục Phật học, do đó, không chỉ phục vụ nhu cầu nội bộ của Phật giáo, mà còn góp phần đào tạo những con người có đạo đức, có tri thức, có tinh thần phụng sự - một đóng góp thiết thực của Phật giáo vào sự nghiệp giáo dục và phát triển nguồn nhân lực của xã hội. Đây là một biểu hiện của tinh thần nhập thế trên lĩnh vực giáo dục.

Sự tham gia rộng rãi vào các lĩnh vực giáo dục, y tế, an sinh xã hội cho thấy tinh thần nhập thế của Phật giáo Việt Nam đương đại có phạm vi rộng lớn, bao trùm nhiều mặt của đời sống xã hội. Đây là cách thức mà Phật giáo hiện thực hóa lý tưởng từ bi, cứu độ trong điều kiện của một xã hội hiện đại - không phải qua các hoạt động chính trị, mà qua việc phụng sự thiết thực cho đời sống và phúc lợi của con người. Các lĩnh vực phụng sự này, cùng với hoạt động từ thiện, tạo thành những "lĩnh vực hành động chung" nơi mọi bộ phận của Phật giáo Việt Nam cùng tham gia, và qua đó, cơ tầng nhập thế được biểu hiện và củng cố. Tinh thần "Đạo pháp - Dân tộc", được cụ thể hóa qua các hoạt động phụng sự xã hội thiết thực, tiếp tục là mẫu số chung căn tính của Phật giáo Việt Nam trong thời đại mới.

Bên cạnh giáo dục và y tế, tinh thần nhập thế của Phật giáo Việt Nam đương đại còn thể hiện qua vai trò trong đời sống văn hóa, tinh thần của xã hội. Phật giáo tham gia vào việc bảo tồn và phát huy các giá trị văn hóa dân tộc, giữ gìn các di sản văn hóa Phật giáo. Các khóa tu, đặc biệt là khóa tu mùa hè dành cho thanh thiếu niên, góp phần giáo dục đạo đức, lối sống lành mạnh cho giới

trẻ. Trong bối cảnh xã hội hiện đại với nhiều áp lực và bất ổn tinh thần, Phật giáo còn đóng vai trò như một chỗ dựa tinh thần, giúp con người tìm lại sự an lạc, cân bằng trong tâm hồn. Vai trò này của Phật giáo - đáp ứng nhu cầu tâm linh, tinh thần của con người hiện đại - là một biểu hiện quan trọng của tinh thần nhập thế trong điều kiện mới.

Sự tham gia rộng khắp của Phật giáo vào các lĩnh vực của đời sống xã hội đương đại - từ thiện, an sinh, giáo dục, y tế, văn hóa, tinh thần - cho thấy tinh thần nhập thế tiếp tục là một đặc trưng sống động, được biểu hiện phù hợp với hoàn cảnh mới. Trong điều kiện hòa bình, xây dựng đất nước, tinh thần nhập thế của Phật giáo không còn được biểu hiện qua việc tham gia dựng nước, giữ nước như các thời kỳ trước, mà qua việc phụng sự thiết thực cho đời sống và phúc lợi của con người, góp phần vào sự phát triển và ổn định của xã hội. Đây chính là hình thức nhập thế phù hợp với thời đại mới - hình thức mà qua đó, tinh thần "Đạo pháp - Dân tộc" tiếp tục được hiện thực hóa, và cơ tầng nhập thế tiếp tục được duy trì, củng cố trong đời sống Phật giáo Việt Nam đương đại. Các số liệu cụ thể về các hoạt động này sẽ được phân tích ở Chương 10.

Trong bối cảnh hội nhập quốc tế, tinh thần nhập thế của Phật giáo Việt Nam còn được thể hiện qua vai trò trong hoạt động đối ngoại nhân dân và giao lưu văn hóa quốc tế. Việc Phật giáo Việt Nam tham gia các diễn đàn Phật giáo quốc tế, đăng cai tổ chức các sự kiện Phật giáo lớn của thế giới, và giao lưu với Phật giáo các nước, vừa góp phần nâng cao vị thế của Phật giáo Việt Nam, vừa đóng góp vào hoạt động đối ngoại và quảng bá hình ảnh đất nước. Đây là một hình thức nhập thế mới, phù hợp với bối cảnh toàn cầu hóa: tinh thần đồng hành cùng dân tộc được mở rộng thành sự đóng góp vào vị thế và hình ảnh của dân tộc trên trường quốc tế. Qua đó, có thể thấy tinh thần nhập thế của Phật giáo Việt Nam không ngừng được làm mới và mở rộng, thích ứng với những hoàn cảnh và nhu cầu mới của dân tộc trong từng thời đại.

Các hoạt động phụng sự xã hội của Phật giáo Việt Nam đương đại, dù đa dạng về lĩnh vực, đều có một điểm chung: chúng là những hành động cụ thể, thiết thực nhằm đem lại lợi ích cho con người và xã hội, xuất phát từ tinh thần từ bi của đạo Phật. Chính tính thiết thực, cụ thể này làm cho tinh thần nhập thế của Phật giáo đương đại không dừng lại ở lời nói hay khẩu hiệu, mà được hiện thực hóa thành những đóng góp có thể nhìn thấy, đo đếm được cho đời sống xã hội. Qua các hoạt động phụng sự thiết thực này, Phật giáo Việt Nam khẳng định vai trò là một nguồn lực tích cực đóng góp cho sự phát triển và ổn định của xã hội.

Trong bối cảnh đương đại, tinh thần nhập thế của Phật giáo Việt Nam còn được mở rộng sang những lĩnh vực mới, đáp ứng những vấn đề của thời đại, trong đó có vấn đề bảo vệ môi trường và phát triển bền vững. Xuất phát từ giáo lý về sự tương liên của vạn vật (duyên khởi) và tinh thần từ bi đối với mọi loài chúng sinh, Phật giáo có những cơ sở tư tưởng sâu sắc cho ý thức bảo vệ môi trường. Nhiều hoạt động của Phật giáo hướng tới việc nâng cao ý thức bảo vệ môi trường, sống hài hòa với thiên nhiên. Đây là một hình thức nhập thế mới, cho thấy khả năng của Phật giáo trong việc đóng góp vào việc giải quyết những vấn đề toàn cầu của thời đại. Việc tinh thần nhập thế được mở rộng sang những lĩnh vực mới như vậy cho thấy sức sống và khả năng thích ứng của cơ tầng nhập thế: nó không ngừng được làm mới, mở rộng để đáp ứng những nhu cầu và thách thức mới của dân tộc và thời đại, đồng thời vẫn giữ nguyên tinh thần cốt lõi là phụng sự con người và cuộc sống.

Tổng hợp các biểu hiện của tinh thần nhập thế trong đời sống Phật giáo Việt Nam đương đại, có thể thấy một đặc trưng nổi bật: đó là sự chuyển từ hình thức nhập thế mang tính chính trị - lịch sử (tham gia dựng nước, giữ nước) sang hình thức nhập thế mang tính xã hội - nhân đạo (phụng sự xã hội, an sinh, giáo dục, y tế, văn hóa). Sự chuyển đổi này phản ánh sự thay đổi của hoàn cảnh lịch sử: trong điều kiện đất nước hòa bình, xây dựng và phát triển, tinh thần nhập thế của Phật giáo được biểu hiện chủ yếu qua việc phụng

sự thiết thực cho đời sống và phúc lợi của con người. Tuy nhiên, dù hình thức có thay đổi, tinh thần cốt lõi vẫn nhất quán: gắn bó với dân tộc, phụng sự con người, đem tinh thần từ bi của đạo Phật vào đời sống. Đây là cách thức mà phương châm "Đạo pháp - Dân tộc" tiếp tục được hiện thực hóa trong bối cảnh mới, và là bằng chứng cho thấy cơ tầng nhập thế vẫn giữ được sức sống và vai trò cố kết của mình trong đời sống Phật giáo Việt Nam đương đại.

8.5. Cơ tầng nhập thế và bốn lớp đa dạng

8.5.1. Tinh thần nhập thế xuyên tông phái

Cũng như cơ tầng giáo lý, cơ tầng nhập thế là một nền tảng thống nhất bên dưới bốn lớp đa dạng. Trước hết, tinh thần nhập thế, đồng hành cùng dân tộc được chia sẻ bởi mọi tông phái, hệ phái của Phật giáo Việt Nam. Dù thuộc Thiền, Tịnh Độ, Mật, hay Trúc Lâm, Nam tông, Khất sĩ, tất cả các tông phái đều thể hiện tinh thần gắn bó với dân tộc, phụng sự xã hội[1]. Thiền phái Trúc Lâm với tư tưởng "cư trần lạc đạo" là biểu tượng của tinh thần nhập thế; các hệ phái khác cũng đều có truyền thống gắn bó với đời sống, tham gia các hoạt động phụng sự. Tinh thần nhập thế, do đó, vượt lên trên sự khác biệt tông phái, trở thành một điểm chung của toàn bộ Phật giáo Việt Nam.

Điều này cho thấy sự đa dạng tông phái, dù phong phú về pháp môn và hình thức tu tập, vẫn thống nhất ở tinh thần nhập thế, đồng hành cùng dân tộc[2]. Các tông phái có thể khác nhau về phương pháp tu tập (Thiền chú trọng trực ngộ, Tịnh độ chú trọng niệm Phật…), nhưng đều chung một tinh thần gắn bó với đời, phụng sự con người và dân tộc. Chính tinh thần nhập thế chung này, bên cạnh nền tảng giáo lý chung, là một trong những yếu tố cố kết các tông phái thành một nền Phật giáo Việt Nam thống nhất. Đặc biệt, tinh thần nhập thế còn là cơ sở cho sự đoàn kết, hợp tác

1 Nguyễn Duy Hinh (1999), *Tư tưởng Phật giáo Việt Nam*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội.

2 Về đa dạng tông phái, xem Chương 3 của công trình này.

giữa các tông phái trong các hoạt động phụng sự chung (từ thiện, an sinh, các sự kiện vì dân tộc), qua đó củng cố thêm sự thống nhất của Phật giáo Việt Nam.

Có thể thấy rõ tính xuyên tông phái của tinh thần nhập thế qua việc khảo sát các tông phái, hệ phái cụ thể. Thiền tông, với tinh thần "Phật pháp bất ly thế gian" và đặc biệt là Thiền phái Trúc Lâm với tư tưởng "cư trần lạc đạo", là hiện thân của tinh thần nhập thế. Tịnh Độ tông, dù chú trọng niệm Phật cầu vãng sinh, vẫn đề cao việc làm lành, tích đức, phụng sự trong đời sống hiện tại. Phật giáo Nam tông, cả Khmer và Kinh, gắn bó mật thiết với đời sống cộng đồng, tham gia các hoạt động xã hội. Hệ phái Khất sĩ, ngay từ khi ra đời, đã đề cao tinh thần phụng sự, gắn bó với quần chúng. Như vậy, dù mỗi tông phái có đặc điểm riêng, tất cả đều chia sẻ tinh thần nhập thế, gắn bó với đời sống và dân tộc - cho thấy nhập thế thực sự là một mẫu số chung xuyên tông phái.

Một điểm đáng lưu ý là tinh thần nhập thế không chỉ được các tông phái cùng chia sẻ ở tầng nguyên tắc, mà còn là cơ sở thực tiễn cho sự hợp tác, phối hợp giữa các tông phái. Trong các hoạt động phụng sự chung - cứu trợ thiên tai, từ thiện, an sinh, các đại lễ và sự kiện Phật giáo có ý nghĩa dân tộc - tăng ni, Phật tử thuộc các tông phái, hệ phái khác nhau cùng chung tay, phối hợp hành động. Chính trong những hoạt động nhập thế chung này, sự khác biệt về tông phái trở nên thứ yếu, còn tinh thần chung - phụng sự con người, phụng sự dân tộc - trở thành điểm quy tụ. Như vậy, tinh thần nhập thế không chỉ là một mẫu số chung về tư tưởng, mà còn là một cơ chế thực tiễn thúc đẩy sự đoàn kết, hợp tác giữa các tông phái, qua đó góp phần củng cố sự thống nhất của Phật giáo Việt Nam. Đây là một khía cạnh cho thấy cơ tầng nhập thế có vai trò cố kết chủ động, tích cực, chứ không chỉ là một điểm chung thụ động.

Trường hợp một số hệ phái ra đời trong thế kỷ XX ở Nam Bộ minh họa thêm cho tính xuyên tông phái của tinh thần nhập thế. Phật giáo Nam tông Kinh (của người Việt theo truyền thống Theravāda) cũng thể hiện tinh thần gắn bó với đời sống cộng đồng.

Các hệ phái này, dù mới ra đời và có những đặc điểm riêng, đều chia sẻ tinh thần nhập thế chung của Phật giáo Việt Nam. Điều này cho thấy tinh thần nhập thế không chỉ là đặc điểm của các truyền thống lâu đời, mà tiếp tục được thể hiện trong các hệ phái mới hình thành - một bằng chứng cho thấy nhập thế thực sự là một mẫu số chung, xuyên suốt mọi truyền thống và hệ phái của Phật giáo Việt Nam, cả cũ lẫn mới.

Tinh thần nhập thế xuyên tông phái còn có mối liên hệ với khả năng dung hợp của Phật giáo Việt Nam. Chính vì các tông phái đều chia sẻ tinh thần nhập thế, hướng tới phụng sự chung, nên chúng có xu hướng hợp tác, hòa hợp hơn là cạnh tranh, đối kháng. Tinh thần nhập thế, do đó, không chỉ là một điểm chung, mà còn là một yếu tố thúc đẩy sự hòa hợp, dung hợp giữa các tông phái. Điều này cho thấy mối liên hệ giữa cơ tầng nhập thế và cơ tầng dung hợp (sẽ được phân tích ở Chương 9): tinh thần nhập thế, gắn bó với mục tiêu chung là phụng sự dân tộc, đã tạo điều kiện cho sự dung hợp giữa các truyền thống, hệ phái. Khi các bộ phận khác nhau của Phật giáo cùng hướng về một mục tiêu chung (phụng sự đạo pháp và dân tộc), những khác biệt giữa chúng trở nên thứ yếu, và xu hướng hòa hợp, dung hợp được tăng cường. Đây là một minh chứng nữa cho thấy các cơ tầng thống nhất không tách rời, mà liên hệ và hỗ trợ lẫn nhau trong việc cố kết Phật giáo Việt Nam.

Ý nghĩa của tính xuyên tông phái của tinh thần nhập thế có thể được làm rõ thêm khi đặt trong tương quan với cơ tầng giáo lý. Nếu cơ tầng giáo lý cố kết các tông phái ở tầng nội dung tư tưởng (cùng chia sẻ những chân lý và lý tưởng nền tảng), thì cơ tầng nhập thế cố kết chúng ở tầng định hướng hành động (cùng chia sẻ tinh thần gắn bó với dân tộc, phụng sự con người). Hai tầng cố kết này bổ sung cho nhau, tạo nên một sự thống nhất toàn diện: các tông phái vừa thống nhất về nền tảng tư tưởng, vừa thống nhất về định hướng hành động. Chính sự thống nhất kép này - ở cả tư tưởng lẫn hành động - làm cho sự đa dạng tông phái của Phật giáo Việt Nam không dẫn tới phân ly, mà luôn nằm trong khuôn khổ của một nền

Phật giáo thống nhất. Điều này cho thấy các cơ tầng thống nhất phối hợp với nhau trong việc cố kết Phật giáo Việt Nam, mỗi cơ tầng đảm nhận một phương diện của sự cố kết, và cùng nhau tạo nên một sự thống nhất bền vững, toàn diện.

8.5.2. Tinh thần nhập thế xuyên vùng miền và tộc người

Tinh thần nhập thế cũng là nền tảng thống nhất bên dưới sự đa dạng vùng miền và tộc người. Phật giáo ở mọi vùng miền - Bắc Bộ, Trung Bộ, Nam Bộ - và của mọi tộc người - Việt, Khmer, Hoa - đều chia sẻ tinh thần gắn bó với dân tộc, phụng sự cộng đồng[1]. Ở mỗi vùng miền, mỗi cộng đồng tộc người, Phật giáo đều gắn bó mật thiết với đời sống của người dân, tham gia vào các hoạt động cộng đồng, và đồng hành cùng cộng đồng trong những lúc khó khăn. Ngôi chùa, ở mọi vùng miền và tộc người, đều không chỉ là nơi thờ tự, mà còn là trung tâm sinh hoạt và gắn kết cộng đồng.

Đối với các cộng đồng tộc người, tinh thần nhập thế của Phật giáo còn gắn bó đặc biệt với đời sống và sự cố kết của cộng đồng. Ở người Khmer, ngôi chùa Nam tông là trung tâm của đời sống phum sóc, nơi gắn kết cộng đồng và bảo tồn văn hóa. Ở người Hoa, các cơ sở Phật giáo và tín ngưỡng cũng là trung tâm cố kết cộng đồng. Như vậy, ở mọi tộc người, Phật giáo đều thể hiện tinh thần nhập thế qua vai trò gắn bó với đời sống và cố kết cộng đồng. Tinh thần nhập thế chung này - được biểu hiện qua những hình thức mang sắc thái vùng miền, tộc người khác nhau - là một cơ tầng cố kết vượt lên trên sự đa dạng vùng miền và tộc người, đồng thời góp phần vào sự gắn bó giữa các cộng đồng trong khối đại đoàn kết dân tộc.

Vai trò nhập thế của Phật giáo đối với các cộng đồng vùng miền và tộc người có ý nghĩa xã hội sâu sắc. Ở nhiều vùng nông thôn, ngôi chùa từ lâu đã là trung tâm của đời sống làng xã: nơi sinh hoạt tôn giáo, nơi hội họp cộng đồng, nơi lưu giữ và trao truyền văn hóa. Chùa làng gắn bó mật thiết với đời sống của người dân, đồng hành cùng cộng đồng qua các sự kiện quan trọng của

1 Về đa dạng vùng miền và tộc người, xem các Chương 4 và 5 của công trình này.

đời người và của làng xã. Đây là biểu hiện của tinh thần nhập thế ở cấp độ cộng đồng cơ sở: Phật giáo không đứng ngoài, mà hòa mình vào đời sống thường nhật của quần chúng, trở thành một bộ phận hữu cơ của đời sống cộng đồng.

Đối với các cộng đồng tộc người thiểu số, vai trò nhập thế của Phật giáo còn gắn với việc bảo tồn bản sắc và cố kết cộng đồng. Đối với người Khmer Nam Bộ, ngôi chùa Nam tông là trung tâm của toàn bộ đời sống phum sóc: không chỉ là nơi thờ tự, mà còn là trường học, là nơi lưu giữ văn hóa, là trung tâm gắn kết cộng đồng. Nhà chùa và các vị sư đóng vai trò quan trọng trong đời sống tinh thần và xã hội của cộng đồng Khmer. Như vậy, ở cộng đồng Khmer, tinh thần nhập thế của Phật giáo được thể hiện đặc biệt đậm nét qua vai trò trung tâm của ngôi chùa trong đời sống cộng đồng. Điều này cho thấy tinh thần nhập thế - gắn bó với đời sống, phụng sự cộng đồng - là một mẫu số chung của Phật giáo ở mọi tộc người, dù được biểu hiện qua những hình thức mang sắc thái riêng của từng cộng đồng.

Vai trò nhập thế của Phật giáo đối với các cộng đồng vùng miền, tộc người còn có ý nghĩa quan trọng đối với khối đại đoàn kết dân tộc. Bằng việc gắn bó với đời sống của các cộng đồng khác nhau và cùng chia sẻ tinh thần đồng hành cùng dân tộc, Phật giáo góp phần tạo nên sự gắn kết giữa các cộng đồng vùng miền, tộc người trong một cộng đồng dân tộc chung. Đặc biệt, việc Phật giáo của các tộc người khác nhau (Việt, Khmer, Hoa) cùng thống nhất trong một Giáo hội và cùng chia sẻ phương châm "Đạo pháp - Dân tộc" là một biểu hiện của sự đoàn kết trong đa dạng. Qua đó, cơ tầng nhập thế không chỉ cố kết Phật giáo, mà còn góp phần vào sự gắn bó, đoàn kết giữa các cộng đồng tộc người - một đóng góp có ý nghĩa xã hội quan trọng của Phật giáo trong một quốc gia đa tộc người như Việt Nam. Đây là một khía cạnh cho thấy tinh thần nhập thế của Phật giáo Việt Nam có ý nghĩa vượt ra ngoài phạm vi tôn giáo, đóng góp vào sự cố kết chung của cộng đồng dân tộc.

Tinh thần nhập thế của Phật giáo cũng mang những sắc thái vùng miền khác nhau, phản ánh đặc điểm lịch sử và văn hóa của từng vùng. Ở Bắc Bộ, với truyền thống Phật giáo lâu đời gắn với lịch sử dựng nước và giữ nước, tinh thần nhập thế mang đậm dấu ấn của truyền thống "hộ quốc an dân" và di sản Lý - Trần. Ở Trung Bộ, tinh thần nhập thế gắn với vai trò của Phật giáo trong đời sống của các cộng đồng và với phong trào chấn hưng, đấu tranh của Phật giáo thế kỷ XX. Ở Nam Bộ, với đặc điểm là vùng đất mới, năng động, tinh thần nhập thế thể hiện qua sự gắn bó với đời sống của các cộng đồng dân cư đa dạng, qua các hoạt động từ thiện, phụng sự sôi nổi, và qua sự ra đời của các hệ phái mới mang tinh thần nhập thế. Những sắc thái vùng miền này cho thấy tinh thần nhập thế - tuy thống nhất ở bản chất - được biểu hiện phong phú, phù hợp với đặc điểm của từng vùng. Đây lại là một minh chứng cho mô thức "thống nhất trong đa dạng": thống nhất ở tinh thần nhập thế chung, đa dạng ở sắc thái biểu hiện theo vùng miền.

Trường hợp Phật giáo Nam tông Khmer cung cấp một minh chứng đặc biệt sâu sắc cho tính nhập thế của Phật giáo ở cấp độ cộng đồng tộc người. Đối với người Khmer Nam Bộ, ngôi chùa không chỉ là cơ sở tôn giáo, mà là trung tâm của toàn bộ đời sống văn hóa - xã hội của cộng đồng: là nơi diễn ra các nghi lễ và lễ hội, là trường học dạy chữ và dạy đạo lý, là nơi lưu giữ thư tịch và truyền thống văn hóa, là trung tâm gắn kết và điều hòa các quan hệ trong cộng đồng. Vị sư sãi được kính trọng và có vai trò quan trọng trong đời sống tinh thần của cộng đồng. Sự gắn bó sâu sắc giữa ngôi chùa và đời sống cộng đồng Khmer này là biểu hiện đậm nét nhất của tinh thần nhập thế trong Phật giáo tộc người: Phật giáo hòa quyện trọn vẹn vào đời sống của cộng đồng, trở thành nền tảng của đời sống văn hóa - xã hội. Đây là một hình thức nhập thế mang sắc thái riêng của cộng đồng Khmer, đồng thời thể hiện tinh thần nhập thế chung của Phật giáo Việt Nam - tinh thần gắn bó, phụng sự cộng đồng.

8.5.3. Nhập thế biểu hiện qua các hình thức đa dạng

Cuối cùng, tinh thần nhập thế được biểu hiện qua nhiều hình thức đa dạng, phong phú. Ở bình diện tư tưởng, nhập thế được thể hiện qua các tư tưởng như "cư trần lạc đạo", qua văn học Phật giáo yêu nước. Ở bình diện hành động, nhập thế được thể hiện qua vô số hoạt động: tham gia dựng nước, giữ nước trong lịch sử; chấn hưng, canh tân trong thế kỷ XX; từ thiện, an sinh, giáo dục, y tế trong đời sống đương đại[1]. Ở bình diện biểu tượng, nhập thế được thể hiện qua các hình tượng như Trần Nhân Tông - vị vua - thiền sư, biểu tượng của sự hòa quyện đạo và đời.

Sự đa dạng của các hình thức biểu hiện tinh thần nhập thế qua các thời đại và lĩnh vực cho thấy đây là một cơ tầng vừa bền vững về bản chất, vừa linh hoạt về hình thức. Bản chất của cơ tầng nhập thế - tinh thần gắn bó với dân tộc, phụng sự con người và xã hội - là bất biến, xuyên suốt lịch sử; nhưng hình thức biểu hiện của nó thì "tùy duyên", thay đổi theo hoàn cảnh của mỗi thời đại (dựng nước, giữ nước, chấn hưng, phụng sự xã hội). Đây chính là sự vận hành của nguyên lý "tùy duyên bất biến" trên phương diện nhập thế: bất biến ở tinh thần đồng hành cùng dân tộc, tùy duyên ở các hình thức biểu hiện cụ thể. Qua đó, có thể thấy cơ tầng nhập thế, cũng như cơ tầng giáo lý, là nền tảng thống nhất bên dưới sự đa dạng của các hình thức biểu hiện qua các thời đại và lĩnh vực.

Tinh thần nhập thế còn được biểu hiện phong phú qua văn học và nghệ thuật Phật giáo. Trong văn học, dòng thơ thiền yêu nước thời Lý - Trần, các tác phẩm như "Cư trần lạc đạo phú" của Trần Nhân Tông, là những kết tinh của tinh thần nhập thế ở bình diện tư tưởng và nghệ thuật ngôn từ. Qua các thời đại, nhiều tác phẩm văn học Phật giáo tiếp tục thể hiện tinh thần gắn bó với đời, với dân tộc. Trong nghệ thuật, hình tượng các vị vua - thiền sư, các thiền sư - trí thức có công với nước được tôn vinh; các di tích, danh lam gắn với lịch sử dân tộc trở thành những biểu tượng của

1 Về đa dạng biểu đạt, xem Chương 6 của công trình này.

sự hòa quyện giữa đạo và đời. Sự biểu hiện của tinh thần nhập thế qua văn học, nghệ thuật cho thấy đây không chỉ là một nguyên tắc hành động, mà đã thấm vào cả đời sống tinh thần, thẩm mỹ của Phật giáo Việt Nam.

Đặt trong toàn bộ hệ thống bốn cơ tầng thống nhất, cơ tầng nhập thế thể hiện phương diện quan hệ giữa Phật giáo với cộng đồng, xã hội và đất nước. Nếu cơ tầng giáo lý chủ yếu cung cấp những nền tảng tư tưởng và giá trị tôn giáo, thì cơ tầng nhập thế phản ánh cách những giá trị ấy được diễn giải và hiện thực hóa trong đời sống lịch sử - xã hội. Cơ tầng này đồng thời có quan hệ mật thiết với cơ tầng dung hợp, bởi quá trình Phật giáo tham gia vào đời sống cộng đồng cũng tạo điều kiện cho sự tiếp xúc và tương tác với các truyền thống văn hóa, tín ngưỡng bản địa; đồng thời gắn với cơ tầng tổ chức, bởi những định hướng phụng sự đạo pháp và dân tộc còn được thể chế hóa thông qua các tổ chức Phật giáo trong từng giai đoạn lịch sử. Vì vậy, cơ tầng nhập thế không tồn tại biệt lập mà tương tác với các cơ tầng khác trong cấu trúc thống nhất của văn hóa Phật giáo Việt Nam.

Mối quan hệ giữa cơ tầng nhập thế với bốn lớp đa dạng cho thấy tinh thần gắn đạo với đời được biểu hiện qua nhiều tông phái, hệ phái, vùng miền, cộng đồng tộc người và hình thức văn hóa khác nhau. Mức độ, nội dung và phương thức biểu hiện không hoàn toàn giống nhau, nhưng ở nhiều cộng đồng Phật giáo có thể nhận thấy những định hướng chung như quan tâm đến con người, tham gia đời sống cộng đồng và thực hành các hoạt động mang ý nghĩa xã hội. Những điểm tương đồng đó tạo nên một trong những cơ sở liên kết các hình thức đa dạng của Phật giáo Việt Nam, đồng thời cho thấy sự thống nhất không đòi hỏi phải đồng nhất về phương thức thực hành và biểu đạt.

Tinh thần nhập thế còn được thể hiện trong các lễ hội và sinh hoạt cộng đồng gắn với Phật giáo. Nhiều lễ hội không chỉ đáp ứng nhu cầu tôn giáo mà còn tạo nên không gian gặp gỡ, thực hành văn hóa và tăng cường quan hệ cộng đồng. Lễ Vu lan, từ ý nghĩa tôn giáo gắn với tinh thần báo hiếu, đã được tiếp nhận rộng rãi

trong đời sống văn hóa và được biểu đạt bằng nhiều hình thức khác nhau. Bên cạnh đó, các hoạt động của nhà chùa như tổ chức khóa tu, thuyết giảng, giáo dục đạo đức, từ thiện và tham gia một số hoạt động cộng đồng cho thấy mối liên hệ giữa sinh hoạt Phật giáo với đời sống xã hội thường nhật. Qua những thực hành này, tinh thần nhập thế không chỉ được biểu hiện ở những thời điểm lớn của lịch sử mà còn hiện diện trong những quan hệ cụ thể giữa nhà chùa, Phật tử và cộng đồng.

Nhìn theo chiều lịch đại, phương thức biểu hiện của tinh thần nhập thế cũng có những biến đổi đáng kể. Từ sự tham gia của một số thiền sư vào công việc của quốc gia trong buổi đầu độc lập, những biểu hiện của tư tưởng hộ quốc an dân và "cư trần lạc đạo" thời Lý - Trần, đến phong trào chấn hưng Phật giáo đầu thế kỷ XX, sự tham gia của các tổ chức và cá nhân Phật giáo vào những biến động của đất nước trong thế kỷ XX và các hoạt động xã hội trong thời kỳ đương đại, tinh thần nhập thế được hiện thực hóa bằng những hình thức khác nhau tùy thuộc vào điều kiện của từng giai đoạn. Vì vậy, tính liên tục ở đây không nên được hiểu là sự lặp lại của một mô hình nhập thế bất biến, mà là sự tiếp nối và tái diễn giải những định hướng gắn đạo với đời trong những bối cảnh lịch sử khác nhau.

Nếu nhìn đồng thời theo chiều đồng đại và lịch đại, cơ tầng nhập thế cho thấy hai phương diện của sự thống nhất. Ở chiều đồng đại, những định hướng gắn bó với cộng đồng và xã hội có thể được nhận diện, với mức độ và hình thức khác nhau, trong nhiều tông phái, hệ phái, vùng miền và cộng đồng tộc người. Ở chiều lịch đại, những định hướng ấy được tiếp nhận, diễn giải và thực hành qua nhiều thời kỳ lịch sử. Chính sự kết hợp giữa tính liên kết trong không gian và tính tiếp nối trong thời gian góp phần làm cho cơ tầng nhập thế trở thành một trong những cơ sở giải thích sự thống nhất trong đa dạng của văn hóa Phật giáo Việt Nam.

Từ phương diện bản sắc, cơ tầng nhập thế cũng góp phần làm rõ quá trình Phật giáo gắn bó với môi trường lịch sử - văn hóa Việt

Nam. Tuy nhiên, không nên đồng nhất cơ tầng giáo lý với cái phổ quát và cơ tầng nhập thế với cái dân tộc theo một sự phân chia tuyệt đối. Những nền tảng giáo lý chung luôn được tiếp nhận và diễn giải trong những bối cảnh văn hóa cụ thể; ngược lại, tinh thần nhập thế của Phật giáo Việt Nam vừa chịu ảnh hưởng của điều kiện lịch sử - xã hội trong nước, vừa có cơ sở từ những giá trị rộng hơn của truyền thống Phật giáo như từ bi, cứu khổ và phụng sự chúng sinh. Bản sắc văn hóa Phật giáo Việt Nam, do đó, được hình thành từ sự tương tác giữa những nền tảng chung của Phật giáo với quá trình bản địa hóa, dung hợp, tổ chức và tham gia đời sống dân tộc.

Theo cách nhìn đó, cơ tầng nhập thế vừa góp phần tạo nên sự liên kết bên trong đời sống Phật giáo, vừa là một trong những phương diện kết nối Phật giáo với cộng đồng và đất nước. Nếu cơ tầng giáo lý tạo ra những điểm quy chiếu chung về tư tưởng và giá trị, thì cơ tầng nhập thế cho thấy cách những giá trị ấy được đưa vào đời sống và được định hình lại qua những hoàn cảnh lịch sử - xã hội cụ thể. Cùng với cơ tầng dung hợp và cơ tầng tổ chức, sự tương tác này góp phần lý giải vì sao Phật giáo, từ một truyền thống tôn giáo được truyền nhập, đã từng bước bản địa hóa và trở thành một bộ phận của đời sống văn hóa Việt Nam. Đây cũng là cơ sở để nhận diện cơ tầng nhập thế như một thành tố quan trọng trong cấu trúc thống nhất của văn hóa Phật giáo Việt Nam.

Cơ tầng nhập thế, được đọc qua mô hình lưỡng diện, hiện ra như cơ tầng thống nhất thứ hai - cơ tầng bảo đảm sự thống nhất về phương diện quan hệ giữa Phật giáo và dân tộc. Nếu cơ tầng giáo lý cố kết Phật giáo Việt Nam về mặt bản chất tôn giáo (cùng một truyền thống), thì cơ tầng nhập thế cố kết nó về mặt căn tính lịch sử - xã hội (cùng một tinh thần gắn bó với dân tộc)[1]. Hai cơ tầng này bổ sung cho nhau: cơ tầng giáo lý là nền tảng bên trong, còn

1 Đặng Nghiêm Vạn (2005), *Lý luận về tôn giáo và tình hình tôn giáo ở Việt Nam*, Nxb. Chính trị quốc gia, Hà Nội.

cơ tầng nhập thế là cách thức mà nền tảng ấy quan hệ với đời sống dân tộc.

Mối quan hệ giữa cơ tầng nhập thế và cơ tầng giáo lý đặc biệt chặt chẽ. Như đã phân tích, nhập thế chính là sự triển khai lý tưởng giải thoát, từ bi cứu độ (cơ tầng giáo lý) trong điều kiện lịch sử của một dân tộc dựng nước, giữ nước[1]. Nói cách khác, cơ tầng nhập thế bắt nguồn từ cơ tầng giáo lý: chính vì Phật giáo có lý tưởng từ bi cứu độ mà nó tất yếu nhập thế để cứu khổ, cứu nạn cho con người và dân tộc. Đồng thời, cơ tầng nhập thế cũng làm cho cơ tầng giáo lý trở nên sống động và cụ thể: lý tưởng giải thoát không chỉ là một nguyên lý trừu tượng, mà được hiện thực hóa qua tinh thần nhập thế, phụng sự. Mối quan hệ hai chiều này cho thấy các cơ tầng thống nhất không tách rời, mà hỗ trợ và củng cố lẫn nhau trong một chỉnh thể.

Nhìn qua mô hình lưỡng diện có thể thấy, cơ tầng nhập thế cũng thể hiện tính chất vừa là nền, vừa chế ước đối với sự đa dạng. Một mặt, tinh thần nhập thế là nền tảng chung cho các biểu hiện đa dạng qua các thời đại và lĩnh vực; mặt khác, nó cũng định hướng và chế ước các biểu hiện ấy: một hình thức Phật giáo, dù đa dạng thế nào, nếu quay lưng với dân tộc, tách rời khỏi đời sống, thì đã đi ngược lại tinh thần nhập thế vốn là căn tính của Phật giáo Việt Nam. Chính sự chế ước này giữ cho sự đa dạng của Phật giáo Việt Nam luôn nằm trong khuôn khổ của tinh thần gắn bó với dân tộc[2]. Đây là biểu hiện của mối quan hệ biện chứng giữa hai bình diện của mô hình lưỡng diện trên phương diện nhập thế: đa dạng biểu hiện tinh thần nhập thế chung, còn tinh thần nhập thế chung chế ước và định hướng cho sự đa dạng.

Nhìn tổng thể, cơ tầng nhập thế cho thấy một phương diện quan trọng trong mối quan hệ giữa Phật giáo với cộng đồng, xã

1 Về cơ tầng giáo lý và lý tưởng giải thoát, xem Chương 7 của công trình này.

2 *Hiến chương Giáo hội Phật giáo Việt Nam* (sửa đổi lần thứ VII, năm 2022), https://vbgh.vn/laws/detail/hien-chuong-giao-hoi-phat-giao-viet-nam-250/.

hội và đất nước qua tiến trình lịch sử Việt Nam. Từ sự tham gia của một số thiền sư vào công việc quốc gia trong buổi đầu độc lập, những biểu hiện của tư tưởng hộ quốc an dân và "cư trần lạc đạo" thời Lý - Trần, đến phong trào chấn hưng đầu thế kỷ XX và các hoạt động xã hội trong thời kỳ hiện đại, phương thức nhập thế luôn có sự biến đổi theo hoàn cảnh. Chính tính lịch sử - cụ thể này cho thấy nhập thế không phải là một khuôn mẫu hành động cố định, mà là quá trình những giá trị và định hướng của Phật giáo được tiếp nhận, diễn giải và hiện thực hóa trước những yêu cầu khác nhau của đời sống.

Ở phương diện này, cơ tầng nhập thế có thể phân biệt tương đối với cơ tầng giáo lý nhưng không tách rời cơ tầng giáo lý. Nếu cơ tầng giáo lý chủ yếu phản ánh những nguyên lý, giá trị và mục tiêu tôn giáo tạo nên các điểm quy chiếu chung, thì cơ tầng nhập thế thể hiện cách những nguyên lý và giá trị ấy được vận dụng trong những điều kiện lịch sử - xã hội cụ thể. Vì vậy, không nên đối lập cái "phổ quát, bất biến" của giáo lý với cái "lịch sử, dân tộc" của nhập thế theo một sự phân chia tuyệt đối. Bản thân giáo lý cũng được tiếp nhận, diễn giải và thực hành trong lịch sử, còn tinh thần nhập thế vừa chịu sự quy định của hoàn cảnh xã hội vừa có cơ sở từ những giá trị Phật giáo như từ bi, cứu khổ, vô ngã, vị tha và phụng sự chúng sinh. Mối quan hệ giữa hai cơ tầng, do đó, là quan hệ tương tác giữa nền tảng tư tưởng với những phương thức hiện thực hóa nền tảng ấy trong đời sống.

Cũng như đối với cơ tầng giáo lý, sự thống nhất ở cơ tầng nhập thế không đồng nghĩa với sự đồng nhất. Các tông phái, hệ phái, vùng miền, cộng đồng tộc người và các thời kỳ lịch sử không biểu hiện tinh thần nhập thế theo một cách giống nhau. Sự tham gia của thiền sư vào công việc quốc gia thời trung đại khác với hoạt động chấn hưng, giáo dục và báo chí Phật giáo đầu thế kỷ XX; những hình thức tham gia vào các biến động của đất nước trong thế kỷ XX lại khác với hoạt động từ thiện, an sinh xã hội, bảo vệ môi trường hay giáo dục đạo đức trong bối cảnh đương đại. Tương tự, cách thức gắn bó với cộng đồng của Phật giáo người Việt và các

cộng đồng Phật giáo thuộc những tộc người khác cũng chịu ảnh hưởng của điều kiện lịch sử, văn hóa và tổ chức riêng. Sự thống nhất, vì thế, chủ yếu nằm ở những định hướng chung về sự gắn bó với đời sống, quan tâm đến con người và trách nhiệm đối với cộng đồng; còn phương thức hiện thực hóa những định hướng ấy luôn đa dạng và biến đổi.

Chính sự thống nhất trong những hình thức biểu hiện đa dạng này làm rõ vị trí của cơ tầng nhập thế trong mô hình lưỡng diện. Cơ tầng nhập thế không đứng riêng lẻ mà có quan hệ với toàn bộ cấu trúc các cơ tầng thống nhất. Nó có cơ sở từ cơ tầng giáo lý, bởi những hoạt động hướng đến con người và xã hội được đặt trong mối liên hệ với các giá trị tôn giáo; đồng thời tương tác với cơ tầng dung hợp, bởi quá trình tham gia đời sống cộng đồng cũng là quá trình Phật giáo tiếp xúc, thích ứng và tương tác với môi trường văn hóa bản địa. Cơ tầng nhập thế còn gắn với cơ tầng tổ chức khi những định hướng phụng sự đạo pháp, cộng đồng và đất nước được chuyển hóa thành chủ trương và hoạt động của các tổ chức Phật giáo. Bốn cơ tầng vì vậy cần được phân biệt về mặt phân tích nhưng luôn tương tác và đan xen trong thực tiễn.

Từ góc độ bản sắc, cơ tầng nhập thế góp phần lý giải quá trình Phật giáo từng bước gắn bó với lịch sử và văn hóa Việt Nam. Tuy nhiên, tính dân tộc của văn hóa Phật giáo Việt Nam không phải là sản phẩm riêng của tinh thần nhập thế, mà được hình thành từ sự tương tác của nhiều quá trình: tiếp nhận và diễn giải giáo lý, bản địa hóa, dung hợp văn hóa, định hình tổ chức và tham gia đời sống xã hội. Trong tổng thể đó, cơ tầng nhập thế có vai trò đáng chú ý bởi nó trực tiếp phản ánh cách các chủ thể Phật giáo xác lập quan hệ với cộng đồng và đất nước. Qua quá trình lịch sử lâu dài, những quan hệ ấy góp phần làm cho Phật giáo từ một truyền thống tôn giáo được truyền nhập trở thành một bộ phận của đời sống văn hóa Việt Nam, đồng thời hình thành những sắc thái riêng trong cách thực hành và biểu đạt Phật giáo.

Cách tiếp cận này cũng giúp tránh việc giản lược quan hệ giữa xuất thế và nhập thế thành hai khuynh hướng đối lập. Tinh thần

nhập thế không đồng nghĩa với chính trị hóa hay biến hoạt động xã hội thành mục đích duy nhất của Phật giáo; ngược lại, định hướng giải thoát cũng không nhất thiết dẫn đến sự tách biệt khỏi đời sống. Trong nhiều hình thức thực hành Phật giáo, tu tập cá nhân, thực hành từ bi và trách nhiệm đối với tha nhân có thể bổ sung cho nhau. Tư tưởng "cư trần lạc đạo" là một biểu hiện lịch sử đáng chú ý của cách kết hợp giữa đời sống tu tập và sự hiện diện giữa cuộc đời. Ở thời kỳ hiện đại, những định hướng gắn đạo pháp với dân tộc và xã hội tiếp tục được thể hiện bằng những hình thức tổ chức và hoạt động phù hợp với bối cảnh mới.

Nhìn từ phương diện phương pháp luận, trường hợp Phật giáo Việt Nam cho thấy quan hệ giữa tôn giáo và dân tộc cần được khảo sát như một quá trình lịch sử thay vì giả định trước một mô hình cố định về sự hài hòa hoặc đối lập. Mức độ và phương thức tham gia của tôn giáo vào đời sống xã hội phụ thuộc vào giáo lý, chủ thể tôn giáo, thiết chế tổ chức cũng như những điều kiện chính trị, văn hóa và xã hội của từng thời kỳ. Vì vậy, giá trị của việc nghiên cứu cơ tầng nhập thế không nằm ở việc xác lập một khuôn mẫu chung cho quan hệ giữa tôn giáo và dân tộc, mà ở khả năng làm rõ cách những giá trị tôn giáo được diễn giải và chuyển hóa thành những hình thức tham gia xã hội trong những hoàn cảnh lịch sử cụ thể.

Trong bối cảnh đương đại, cơ tầng nhập thế còn cho thấy khả năng tiếp tục chuyển đổi phương thức biểu hiện trước những vấn đề mới của xã hội. Những hoạt động giáo dục, từ thiện, an sinh xã hội, bảo vệ môi trường và hỗ trợ cộng đồng có thể được xem là những không gian để các giá trị Phật giáo tiếp tục được hiện thực hóa. Tuy nhiên, sự thích ứng này chỉ có ý nghĩa khi được đặt trong quan hệ với nền tảng giáo lý và chức năng tôn giáo của Phật giáo, tránh đồng nhất nhập thế với việc mở rộng hoạt động xã hội đơn thuần. Theo nghĩa đó, cơ tầng nhập thế vừa thể hiện tính liên tục của truyền thống, vừa cho thấy khả năng thích ứng của Phật giáo trước những biến đổi của đời sống.

Tổng hợp lại, cơ tầng nhập thế có thể được nhận diện qua ba phương diện có quan hệ chặt chẽ với nhau. Trước hết, đây là cơ

tầng mang tính lịch sử - cụ thể, bởi tinh thần gắn đạo với đời luôn được hiện thực hóa bằng những phương thức khác nhau tùy thuộc vào từng thời kỳ và môi trường xã hội. Tiếp đó, cơ tầng nhập thế là một trong những cơ sở tạo nên sự thống nhất trong đa dạng, bởi những định hướng chung có thể được chia sẻ nhưng không xóa bỏ sự khác biệt giữa các tông phái, hệ phái, vùng miền, cộng đồng tộc người và hình thức biểu đạt. Cuối cùng, thông qua sự tương tác với cơ tầng giáo lý, dung hợp và tổ chức, cơ tầng nhập thế góp phần hình thành những sắc thái lịch sử và dân tộc của văn hóa Phật giáo Việt Nam. Nhận diện những phương diện này giúp làm rõ vị trí của cơ tầng nhập thế trong mô hình lưỡng diện, đồng thời tạo cơ sở để tiếp tục khảo sát những cơ tầng thống nhất còn lại của văn hóa Phật giáo Việt Nam.

* *

*

Chương này đã khảo sát cơ tầng thống nhất thứ hai của văn hóa Phật giáo Việt Nam: cơ tầng nhập thế, đồng hành cùng dân tộc. Qua việc phân tích truyền thống "hộ quốc an dân" trong lịch sử, công cuộc chấn hưng và phụng sự xã hội thế kỷ XX, và phương châm "Đạo pháp - Dân tộc" đương đại, có thể thấy tinh thần nhập thế, gắn bó với dân tộc là một cơ tầng bền vững, xuyên suốt lịch sử Phật giáo Việt Nam[1]. Từ Khuông Việt, Pháp Thuận, Vạn Hạnh buổi đầu độc lập, qua Trần Nhân Tông và tinh thần "cư trần lạc đạo" thời Lý - Trần, đến phong trào chấn hưng và sự tham gia kháng chiến ở thế kỷ XX, và các hoạt động phụng sự xã hội đương đại, tinh thần nhập thế được thể hiện nhất quán qua mọi thời đại[2].

Luận điểm xuyên suốt chương là: nhập thế chính là sự triển khai lý tưởng giải thoát, từ bi cứu độ của Phật giáo trong điều kiện

1 Nguyễn Lang (2000), *Việt Nam Phật giáo sử luận,* trọn bộ, Nxb. Văn học, Hà Nội..

2 Lê Mạnh Thát (2003), *Lịch sử Phật giáo Việt Nam,* trọn bộ 3 tập, Nxb. Tổng hợp Thành phố Hồ Chí Minh, Thành phố Hồ Chí Minh.

lịch sử cụ thể của một dân tộc dựng nước và giữ nước[1]. Tinh thần nhập thế không mâu thuẫn với bản chất của Phật giáo, mà là cách thức mà lý tưởng từ bi cứu độ được hiện thực hóa trong hoàn cảnh Việt Nam. Chính vì bắt nguồn từ cơ tầng giáo lý chung, tinh thần nhập thế trở thành một mẫu số chung về căn tính mà mọi tông phái, vùng miền, tộc người của Phật giáo Việt Nam đều chia sẻ - căn tính của một nền Phật giáo luôn gắn bó với vận mệnh dân tộc[2].

Cơ tầng nhập thế, như vậy, vừa là sự nối dài của cơ tầng giáo lý, vừa là cơ tầng cố kết Phật giáo Việt Nam trên phương diện quan hệ với dân tộc. Nó bảo đảm rằng, dù đa dạng đến đâu, Phật giáo Việt Nam vẫn thống nhất ở tinh thần đồng hành cùng dân tộc; và chính tinh thần này đã gắn kết Phật giáo với dân tộc, làm cho văn hóa Phật giáo Việt Nam mang đậm tính dân tộc và trở thành một bộ phận hữu cơ của văn hóa dân tộc. Phương châm "Đạo pháp - Dân tộc" là sự đúc kết cô đọng của cơ tầng thống nhất này[3].

Chương này đã khảo sát cơ tầng nhập thế qua cả chiều lịch đại và chiều đồng đại, cho thấy đây là một trong những đặc trưng cốt lõi và bền vững nhất của Phật giáo Việt Nam. Nếu Chương 7 làm sáng tỏ cái nền tảng giáo lý mà Phật giáo Việt Nam chia sẻ với toàn bộ Phật giáo thế giới, thì Chương 8 làm sáng tỏ cái đặc trưng riêng khiến Phật giáo Việt Nam mang bản sắc dân tộc - tinh thần gắn bó, đồng hành cùng dân tộc qua suốt chiều dài lịch sử. Hai cơ tầng này bổ sung cho nhau: cơ tầng giáo lý thiên về những nền tảng chung của Phật giáo, còn cơ tầng nhập thế thiên về những sắc thái được định hình trong lịch sử Việt Nam, cùng tạo nên nền tảng thống nhất của văn hóa Phật giáo Việt Nam.

Với tư cách chương thứ hai của Phần III, Chương 8 tiếp tục làm sáng tỏ bình diện thống nhất của mô hình lưỡng diện, sau khi

1 Nguyễn Đại Đồng (2018), *Phật giáo Việt Nam từ khởi nguyên đến năm 1981*, Nxb. Tôn giáo, Hà Nội.

2 Nguyễn Duy Hinh (1999), *Tư tưởng Phật giáo Việt Nam*, Nxb Khoa học xã hội, Hà Nội.

3 Số liệu về diện mạo tổ chức và hoạt động của Giáo hội Phật giáo Việt Nam được phân tích ở Chương 10; xem https://vbgh.vn.

Chương 7 đã phân tích cơ tầng giáo lý. Nếu đặt hai chương cạnh nhau, có thể thấy một sự bổ sung ý nghĩa: Chương 7 phân tích cơ tầng phổ quát (giáo lý - cái chung với toàn bộ Phật giáo thế giới), còn Chương 8 phân tích cơ tầng đặc thù (nhập thế - cái mang bản sắc dân tộc Việt Nam). Cùng nhau, hai cơ tầng này cho thấy Phật giáo Việt Nam vừa thuộc về truyền thống Phật giáo chung của nhân loại, vừa là một nền Phật giáo mang bản sắc dân tộc riêng. Đây là hai phương diện không thể thiếu để hiểu đầy đủ về sự thống nhất của văn hóa Phật giáo Việt Nam. Hai chương tiếp theo sẽ tiếp tục bổ sung bức tranh này bằng việc phân tích hai cơ tầng còn lại.

Việc phân tích cơ tầng nhập thế cũng góp phần làm sáng tỏ một vấn đề phương pháp luận trong nghiên cứu văn hóa Phật giáo: đó là sự cần thiết phải xem xét văn hóa Phật giáo trong mối quan hệ với lịch sử và văn hóa dân tộc, chứ không tách rời. Bản chất và bản sắc của văn hóa Phật giáo Việt Nam chỉ có thể được hiểu đầy đủ khi đặt trong bối cảnh lịch sử của dân tộc - lịch sử dựng nước, giữ nước và phát triển. Cơ tầng nhập thế, với tính lịch sử - cụ thể của nó, chính là cầu nối giữa văn hóa Phật giáo và lịch sử dân tộc. Nghiên cứu cơ tầng này, do đó, đòi hỏi một cách tiếp cận liên ngành, kết hợp giữa nghiên cứu tôn giáo và nghiên cứu lịch sử, văn hóa dân tộc. Đây là một hàm ý phương pháp luận quan trọng, không chỉ đối với việc nghiên cứu cơ tầng nhập thế, mà đối với toàn bộ việc nghiên cứu văn hóa Phật giáo Việt Nam như một chỉnh thể gắn bó với dân tộc.

Có thể khái quát một số nhận định tổng hợp từ chương này:

Thứ nhất, tinh thần nhập thế, đồng hành cùng dân tộc là một cơ tầng thống nhất bền vững, xuyên suốt lịch sử Phật giáo Việt Nam, từ buổi đầu độc lập cho đến ngày nay. Cơ tầng này được thể hiện qua truyền thống "hộ quốc an dân" trong lịch sử, công cuộc chấn hưng và phụng sự xã hội thế kỷ XX, và phương châm "Đạo pháp - Dân tộc" đương đại - một dòng chảy liên tục, nhất quán qua các thời đại.

Thứ hai, nhập thế là sự triển khai lý tưởng giải thoát, từ bi cứu độ của Phật giáo trong điều kiện lịch sử cụ thể của một dân tộc

dựng nước và giữ nước. Tinh thần nhập thế không mâu thuẫn với bản chất của Phật giáo, mà bắt nguồn từ chính cơ tầng giáo lý (lý tưởng từ bi cứu độ, tinh thần "Phật pháp bất ly thế gian"). Chính vì bắt nguồn từ cơ tầng giáo lý chung, tinh thần nhập thế trở thành một mẫu số chung về căn tính mà mọi bộ phận của Phật giáo Việt Nam đều chia sẻ. Mối quan hệ chặt chẽ giữa cơ tầng nhập thế và cơ tầng giáo lý cho thấy các cơ tầng thống nhất không tách rời, mà hỗ trợ, củng cố lẫn nhau.

Thứ ba, cơ tầng nhập thế có ý nghĩa kép: vừa cố kết Phật giáo Việt Nam về mặt nội bộ (mọi tông phái, vùng miền, tộc người đều chia sẻ tinh thần nhập thế), vừa gắn kết Phật giáo với dân tộc (làm cho Phật giáo trở thành một bộ phận hữu cơ của văn hóa và lịch sử dân tộc). Chính nhờ cơ tầng nhập thế mà văn hóa Phật giáo Việt Nam mang đậm tính dân tộc, và Phật giáo Việt Nam có được sự gắn bó sâu sắc với dân tộc - một đặc trưng tạo nên bản sắc và sức sống của văn hóa Phật giáo Việt Nam. Phương châm "Đạo pháp - Dân tộc" là sự đúc kết cô đọng nhất của cơ tầng thống nhất này.

Về ý nghĩa lý luận và thực tiễn, việc phân tích cơ tầng nhập thế mang lại một số hàm ý quan trọng. Về lý luận, nó cho thấy mối quan hệ giữa tôn giáo và dân tộc có thể là một mối quan hệ gắn bó, hài hòa, trong đó tôn giáo vừa giữ vững bản chất của mình, vừa đóng góp tích cực cho đời sống dân tộc; đồng thời, nó minh họa cho cách một lý tưởng tôn giáo phổ quát được triển khai thành những hình thức hành động cụ thể, phù hợp với hoàn cảnh lịch sử. Về thực tiễn, nó gợi ý rằng việc phát huy tinh thần nhập thế, đồng hành cùng dân tộc - qua các hoạt động phụng sự xã hội thiết thực - là một hướng đi đúng đắn để Phật giáo Việt Nam vừa gìn giữ bản sắc, vừa đóng góp cho sự phát triển của đất nước, đồng thời củng cố sự gắn bó giữa Phật giáo và dân tộc. Đây là những hàm ý có giá trị đối với cả nghiên cứu học thuật lẫn thực tiễn phát triển của Phật giáo Việt Nam.

Với việc khảo sát cơ tầng nhập thế, công trình đã phân tích được hai trong bốn cơ tầng thống nhất. Hai chương tiếp theo sẽ tiếp tục làm sáng tỏ hai cơ tầng còn lại: cơ tầng dung hợp và bản địa hóa (Chương 9), và cơ tầng tổ chức (Chương 10). Nếu cơ tầng

giáo lý bảo đảm sự thống nhất về bản chất tôn giáo, và cơ tầng nhập thế bảo đảm sự thống nhất về căn tính gắn bó với dân tộc, thì cơ tầng dung hợp sẽ cho thấy cơ chế văn hóa của sự thống nhất, và cơ tầng tổ chức sẽ cho thấy sự thể chế hóa của sự thống nhất. Bốn cơ tầng này, cùng với bốn lớp đa dạng, hợp thành mô hình lưỡng diện hoàn chỉnh về bản chất "thống nhất trong đa dạng" của văn hóa Phật giáo Việt Nam[1].

1 Nguyễn Lang (2000), *Việt Nam Phật giáo sử luận, trọn bộ,* Nxb. Văn học, Hà Nội.

Chương 9
THỐNG NHẤT Ở CƠ CHẾ DUNG HỢP - BẢN ĐỊA HÓA

Hai chương trước đã phân tích hai cơ tầng thống nhất đầu tiên của văn hóa Phật giáo Việt Nam: cơ tầng giáo lý và lý tưởng giải thoát (Chương 7), và cơ tầng nhập thế, đồng hành cùng dân tộc (Chương 8). Chương này tiếp tục làm sáng tỏ cơ tầng thống nhất thứ ba: cơ tầng dung hợp và bản địa hóa. Đây là một cơ tầng có tính chất đặc biệt và, thoạt nhìn, dường như nghịch lý: dung hợp - tức là khả năng kết hợp, hòa trộn với các truyền thống tôn giáo, tín ngưỡng khác - thường được xem như một nguồn sinh ra sự đa dạng. Vậy làm thế nào dung hợp lại có thể là một cơ tầng thống nhất? Việc giải đáp câu hỏi này chính là nhiệm vụ trung tâm của chương.

Luận điểm trọng tâm của chương là: chính khả năng dung hợp khoan dung là một cơ chế thống nhất, chứ không chỉ là một nguồn sinh ra đa dạng. Điều này cần được hiểu ở hai cấp độ. Thứ nhất, khả năng dung hợp - tinh thần khoan dung, cởi mở, sẵn sàng kết hợp hài hòa với các truyền thống khác - là một đặc điểm chung, một mẫu số chung mà mọi bộ phận của Phật giáo Việt Nam đều chia sẻ; sự chia sẻ chung một "năng lực dung hợp" này bản thân nó đã là một yếu tố cố kết. Thứ hai, và quan trọng hơn, chính cơ chế dung hợp đã gắn kết Phật giáo với các truyền thống văn hóa, tín ngưỡng khác của dân tộc thành một chỉnh thể văn hóa hài hòa, tạo nên một "ngữ pháp văn hóa" chung cho toàn bộ đời sống tâm linh của người Việt. Dung hợp, do đó, không phá vỡ sự thống nhất, mà là một cơ chế tạo dựng và duy trì sự thống nhất cả trong nội bộ Phật giáo lẫn giữa Phật giáo và văn hóa dân tộc.

Để làm sáng tỏ luận điểm này, chương sẽ lần lượt phân tích: vị trí của cơ tầng dung hợp trong mô hình lưỡng diện (9.1); hiện

tượng "tam giáo đồng nguyên" - sự dung hợp giữa Phật giáo với Nho giáo và Đạo giáo (9.2); sự dung hợp giữa Phật giáo với các tín ngưỡng dân gian như thờ Mẫu, thờ thần, thờ cúng tổ tiên (9.3); vấn đề phân biệt dung hợp lành mạnh với nguy cơ "lai căng", vay mượn thiếu chọn lọc (9.4); mối quan hệ giữa cơ tầng dung hợp và bốn lớp đa dạng (9.5); và cuối cùng là đọc cơ tầng dung hợp qua mô hình lưỡng diện (phần cuối mục 9.5).

Việc khảo sát cơ tầng dung hợp có ý nghĩa đặc biệt quan trọng, bởi dung hợp - bản địa hóa là một trong những đặc trưng nổi bật nhất của văn hóa Phật giáo Việt Nam, và là đặc điểm được nhiều nhà nghiên cứu nhấn mạnh khi bàn về Phật giáo Việt Nam. Tuy nhiên, đặc điểm này thường được nhìn nhận chủ yếu như một nguồn sinh ra sự đa dạng, phong phú - tức chỉ ở khía cạnh nó tạo nên nhiều hình thái Phật giáo khác nhau. Đóng góp của chương này là làm sáng tỏ một khía cạnh khác, thường bị bỏ qua: khía cạnh dung hợp như một cơ chế cố kết, thống nhất. Việc nhận ra vai trò kép này của dung hợp - vừa sinh ra đa dạng, vừa cố kết thống nhất - là chìa khóa để hiểu đúng vị trí của cơ tầng dung hợp trong mô hình lưỡng diện, và để giải quyết cái nghịch lý dường như tồn tại giữa dung hợp và thống nhất.

9.1. Cơ tầng dung hợp trong mô hình lưỡng diện

9.1.1. Dung hợp - bản địa hóa như một cơ tầng thống nhất

Dung hợp và bản địa hóa là hai khái niệm gắn bó chặt chẽ, cùng chỉ một quá trình: quá trình Phật giáo, khi du nhập và phát triển ở Việt Nam, đã kết hợp hài hòa với các truyền thống tôn giáo, tín ngưỡng và văn hóa bản địa, để trở thành một nền Phật giáo mang bản sắc Việt Nam. Dung hợp nhấn mạnh khía cạnh kết hợp, hòa trộn giữa Phật giáo và các truyền thống khác; bản địa hóa nhấn mạnh khía cạnh Phật giáo thích ứng và mang lấy bản sắc của văn hóa bản địa[1]. Hai quá trình này diễn ra song song và bổ sung cho

1 Xem Nguyễn Tài Thư (chủ biên) (1988), *Lịch sử Phật giáo Việt Nam*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội; Đặng Nghiêm Vạn (2012), *Lý luận về tôn giáo và tình hình tôn giáo ở Việt Nam*, Nxb. Chính trị quốc gia, Hà Nội.

nhau, tạo nên một trong những đặc điểm nổi bật nhất của văn hóa Phật giáo Việt Nam.

Trong bốn cơ tầng thống nhất của mô hình lưỡng diện, cơ tầng dung hợp có một vị trí và tính chất riêng. Nếu cơ tầng giáo lý bảo đảm sự thống nhất về bản chất tôn giáo, cơ tầng nhập thế bảo đảm sự thống nhất về căn tính gắn bó với dân tộc, thì cơ tầng dung hợp bảo đảm sự thống nhất về cơ chế văn hóa - tức cách thức mà Phật giáo Việt Nam quan hệ và hòa nhập với các truyền thống văn hóa, tín ngưỡng khác. Đây là cơ tầng thể hiện một năng lực đặc trưng của Phật giáo Việt Nam: năng lực dung hợp khoan dung, cởi mở, kết hợp hài hòa với các truyền thống khác mà không đánh mất bản sắc của mình. Chính năng lực này - được chia sẻ bởi mọi bộ phận của Phật giáo Việt Nam - là một cơ tầng cố kết quan trọng.

Cần phân biệt dung hợp (syncretism) với một số hiện tượng gần gũi để hiểu đúng bản chất của nó. Dung hợp không phải là sự thay thế (một truyền thống thay thế truyền thống khác), cũng không phải là sự pha trộn hỗn tạp (trộn lẫn thiếu nguyên tắc), mà là sự kết hợp có tổ chức, trong đó các truyền thống khác nhau cùng tồn tại và tương tác, tạo nên một tổng thể mới mà vẫn giữ được những đặc trưng riêng. Trong trường hợp Phật giáo Việt Nam, dung hợp là quá trình Phật giáo và các truyền thống văn hóa, tín ngưỡng bản địa gặp gỡ, tương tác và kết hợp, tạo nên một nền Phật giáo Việt Nam vừa mang bản chất Phật giáo, vừa thấm đượm bản sắc văn hóa dân tộc. Hiểu đúng khái niệm dung hợp là điều kiện để nhận thức đúng vai trò của cơ tầng dung hợp trong mô hình lưỡng diện.

Quá trình dung hợp - bản địa hóa của Phật giáo Việt Nam diễn ra ngay từ khi Phật giáo du nhập và kéo dài suốt lịch sử. Từ những thế kỷ đầu Công nguyên, khi Phật giáo du nhập vào Việt Nam, nó đã gặp gỡ và tương tác với các tín ngưỡng bản địa của người Việt. Hiện tượng Phật Mẫu Man Nương và hệ thống Tứ Pháp (Pháp Vân, Pháp Vũ, Pháp Lôi, Pháp Điện) ở vùng Dâu (Bắc Ninh) - sự kết hợp giữa Phật giáo và tín ngưỡng nông nghiệp thờ các hiện

tượng tự nhiên (mây, mưa, sấm, chớp) - là một minh chứng sớm cho quá trình dung hợp này. Qua các thời kỳ lịch sử, quá trình dung hợp tiếp tục diễn ra và ngày càng sâu sắc, tạo nên một nền Phật giáo Việt Nam mang bản sắc dân tộc đậm nét. Tính liên tục của quá trình dung hợp qua lịch sử cho thấy đây là một cơ chế bền vững, một đặc trưng cốt lõi của văn hóa Phật giáo Việt Nam.

Trong giới nghiên cứu, tính dung hợp thường được xem là một trong những đặc trưng cơ bản nhất của Phật giáo Việt Nam, phân biệt nó với các hình thái Phật giáo ở nhiều quốc gia khác. Nếu Phật giáo ở một số nước giữ tính thuần nhất tương đối cao về giáo phái và thực hành, thì Phật giáo Việt Nam nổi bật ở tính dung hợp, hòa quyện sâu sắc với các truyền thống văn hóa, tín ngưỡng bản địa. Đặc điểm này vừa là kết quả của hoàn cảnh lịch sử - văn hóa đặc thù của Việt Nam, vừa là biểu hiện của bản chất khoan dung, cởi mở của cả Phật giáo lẫn văn hóa dân tộc. Việc đặt tính dung hợp làm đối tượng phân tích trọng tâm của một chương, và đặc biệt việc luận chứng vai trò cố kết của nó, do đó, không chỉ nhằm mô tả một đặc điểm, mà nhằm làm sáng tỏ một cơ chế nền tảng bảo đảm sự thống nhất trong đa dạng của văn hóa Phật giáo Việt Nam.

Trong tương quan với ba cơ tầng thống nhất còn lại, có thể xác định rõ hơn tính chất của cơ tầng dung hợp qua đối tượng mà mỗi cơ tầng liên quan. Cơ tầng giáo lý liên quan tới nội dung tư tưởng (những chân lý, giá trị nền tảng); cơ tầng nhập thế liên quan tới quan hệ giữa Phật giáo và dân tộc; cơ tầng tổ chức liên quan tới thể chế (Giáo hội). Cơ tầng dung hợp, khác với cả ba, liên quan tới cơ chế văn hóa - tức cách thức mà Phật giáo quan hệ, tương tác và kết hợp với các truyền thống tôn giáo, tín ngưỡng, văn hóa khác. Đây là một phương diện riêng, không trùng lặp với các cơ tầng khác, và có vai trò riêng không thể thay thế trong việc bảo đảm sự thống nhất. Chính vì liên quan tới cơ chế văn hóa - cách thức tương tác với cái khác - mà cơ tầng dung hợp có vai trò đặc biệt trong việc gắn kết Phật giáo với toàn bộ chỉnh thể văn hóa dân tộc. Việc xác định rõ tính chất riêng này giúp thấy được sự cần thiết và vai trò

không thể thiếu của cơ tầng dung hợp trong hệ thống bốn cơ tầng thống nhất.

9.1.2. Dung hợp: cơ chế vừa sinh ra đa dạng, vừa cố kết thống nhất

Điểm mấu chốt cần làm rõ là mối quan hệ hai mặt của dung hợp đối với sự đa dạng và sự thống nhất. Một mặt, đúng là dung hợp sinh ra sự đa dạng: chính nhờ dung hợp với các truyền thống, tín ngưỡng khác nhau ở các vùng miền, tộc người khác nhau mà Phật giáo Việt Nam có được sự phong phú về hình thái. Mặt khác - và đây là điều thường bị bỏ qua - dung hợp cũng đồng thời là một cơ chế cố kết, thống nhất[1]. Bởi vì khả năng dung hợp, tinh thần khoan dung là một đặc điểm chung của toàn bộ Phật giáo Việt Nam; và bởi vì chính cơ chế dung hợp đã gắn kết Phật giáo với văn hóa dân tộc thành một chỉnh thể hài hòa.

Có thể diễn đạt điều này qua một hình ảnh: dung hợp giống như một loại "chất kết dính" văn hóa. Chất kết dính ấy, một mặt, cho phép nhiều yếu tố khác nhau (Phật giáo, Nho giáo, Đạo giáo, tín ngưỡng dân gian) cùng tồn tại và kết hợp, tạo nên sự phong phú, đa dạng; mặt khác, chính chất kết dính ấy lại gắn các yếu tố khác nhau thành một chỉnh thể thống nhất, hài hòa. Như vậy, dung hợp không phải là một lực ly tâm phá vỡ sự thống nhất, mà là một lực hướng tâm tạo dựng sự thống nhất - một sự thống nhất không phải bằng cách loại trừ cái khác, mà bằng cách bao dung, kết hợp hài hòa cái khác. Đây chính là ý nghĩa của việc gọi dung hợp là một cơ tầng thống nhất: nó là cơ chế tạo nên sự thống nhất trong đa dạng, sự hài hòa trong phong phú của đời sống văn hóa - tâm linh Việt Nam.

Để hiểu rõ hơn vai trò kép của dung hợp, cần phân biệt hai cấp độ mà dung hợp tác động. Ở cấp độ thứ nhất - cấp độ nội bộ Phật giáo - khả năng dung hợp, tinh thần khoan dung là một đặc điểm chung mà mọi tông phái, vùng miền, tộc người của Phật giáo Việt

1 Đặng Nghiêm Vạn (2012), *Lý luận về tôn giáo và tình hình tôn giáo ở Việt Nam*, Nxb. Chính trị quốc gia, Hà Nội.

Nam đều chia sẻ. Sự chia sẻ chung một "năng lực dung hợp" này là một yếu tố cố kết: nó khiến các bộ phận khác nhau của Phật giáo Việt Nam, dù đa dạng, đều có chung một khuynh hướng khoan dung, cởi mở, và do đó dễ dàng cộng tồn, hòa hợp với nhau. Ở cấp độ thứ hai - cấp độ quan hệ giữa Phật giáo và văn hóa dân tộc - cơ chế dung hợp đã gắn kết Phật giáo với các truyền thống văn hóa, tín ngưỡng khác của dân tộc thành một chỉnh thể văn hóa hài hòa. Ở cả hai cấp độ, dung hợp đều đóng vai trò cố kết, thống nhất.

Vai trò kép của dung hợp - vừa sinh ra đa dạng, vừa cố kết thống nhất - phản ánh một logic sâu xa của mô thức "thống nhất trong đa dạng". Trong mô thức này, sự đa dạng và sự thống nhất không phải là hai lực đối lập, triệt tiêu nhau, mà là hai mặt của cùng một quá trình. Cơ chế dung hợp là nơi thể hiện rõ nhất logic này: cùng một cơ chế dung hợp vừa tạo ra sự phong phú, đa dạng của các hình thái (bằng cách kết hợp Phật giáo với các truyền thống khác nhau), vừa cố kết sự phong phú, đa dạng ấy thành một chỉnh thể thống nhất (bằng cách tạo nên một tinh thần khoan dung chung và một "ngữ pháp văn hóa" chung). Chính vì vậy, cơ tầng dung hợp có thể được xem là cơ tầng thể hiện tập trung nhất bản chất biện chứng của mô thức "thống nhất trong đa dạng" - nơi đa dạng và thống nhất không loại trừ, mà nuôi dưỡng, làm điều kiện cho nhau.

Để làm nổi bật tính đặc thù của cơ tầng dung hợp, có thể so sánh nó với hai kiểu cơ chế thống nhất khác về mặt lý thuyết. Kiểu thứ nhất là thống nhất bằng đồng nhất hóa - tức tạo sự thống nhất bằng cách loại bỏ khác biệt, áp đặt một khuôn mẫu duy nhất; kiểu này tạo ra sự thống nhất nhưng triệt tiêu đa dạng. Kiểu thứ hai là thống nhất bằng khoan dung, dung hợp - tức tạo sự thống nhất bằng cách chấp nhận và kết hợp hài hòa các khác biệt; kiểu này tạo ra sự thống nhất mà vẫn bảo tồn, thậm chí nuôi dưỡng đa dạng. Cơ tầng dung hợp của văn hóa Phật giáo Việt Nam thuộc kiểu thứ hai. Đây là điều làm cho sự thống nhất của văn hóa Phật giáo Việt Nam là sự thống nhất trong đa dạng đích thực - một sự thống nhất không những không loại trừ, mà còn dung dưỡng sự đa dạng. Sự

phân biệt hai kiểu cơ chế thống nhất này giúp làm rõ bản chất đặc thù và giá trị của cơ tầng dung hợp: nó là cơ chế tạo nên sự thống nhất theo cách bao dung, tôn trọng và nuôi dưỡng sự đa dạng, chứ không phải theo cách áp đặt, đồng nhất hóa.

Vai trò kép của dung hợp cũng giải thích một phần sức sống bền bỉ của Phật giáo Việt Nam qua lịch sử. Nhờ khả năng dung hợp, Phật giáo Việt Nam đã bám rễ sâu trong đời sống văn hóa, tín ngưỡng của dân tộc, hòa quyện với những giá trị và thực hành gần gũi với quần chúng. Chính sự bám rễ sâu này - kết quả của quá trình dung hợp - đã làm cho Phật giáo có một cơ sở xã hội vững chắc, khó bị lung lay ngay cả trong những giai đoạn khó khăn. Khi Phật giáo đã hòa quyện với tín ngưỡng thờ cúng tổ tiên, với các lễ hội, phong tục của dân tộc, thì nó đã trở thành một phần không thể tách rời của đời sống văn hóa; và do đó, dù trải qua những thăng trầm, Phật giáo vẫn luôn có khả năng phục hồi và phát triển. Như vậy, cơ tầng dung hợp không chỉ tạo nên sự đa dạng và cố kết sự thống nhất, mà còn góp phần vào sức sống bền bỉ và khả năng phục hồi của Phật giáo Việt Nam - một biểu hiện nữa của vai trò quan trọng của cơ tầng này trong đời sống của văn hóa Phật giáo Việt Nam.

9.1.3. Cơ sở của khả năng dung hợp: tinh thần khoan dung, vô ngã

Khả năng dung hợp đặc biệt của Phật giáo Việt Nam có cơ sở sâu xa trong chính giáo lý và tinh thần của Phật giáo. Trước hết, đó là tinh thần khoan dung, bao dung vốn có trong giáo lý Phật giáo: quan niệm về vô số pháp môn cùng dẫn tới giải thoát, tinh thần Trung đạo tránh mọi cực đoan, và thái độ tôn trọng đối với các con đường tâm linh khác nhau[1]. Tinh thần khoan dung này khiến Phật giáo không có xu hướng bài xích, loại trừ các truyền thống khác, mà sẵn sàng đối thoại, tiếp nhận và kết hợp hài hòa.

---

1 Nguyễn Duy Hinh (1999), *Tư tưởng Phật giáo Việt Nam*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội.

Sâu xa hơn, khả năng dung hợp còn có cơ sở trong giáo lý vô ngã và duyên khởi. Giáo lý vô ngã - phủ nhận một cái "ta" cố định, biệt lập - tạo nên một thái độ không chấp thủ, không cố chấp vào những ranh giới cứng nhắc, nhờ đó dễ dàng dung hợp, hòa nhập với cái khác. Giáo lý duyên khởi - nhìn nhận mọi sự vật trong mối tương liên, nương tựa lẫn nhau - tạo nên một cái nhìn về thế giới như một chỉnh thể liên kết, nơi các truyền thống, tín ngưỡng khác nhau có thể nương tựa, bổ sung cho nhau. Chính những cơ sở giáo lý này - tinh thần khoan dung, vô ngã, duyên khởi - đã làm cho Phật giáo có một năng lực dung hợp đặc biệt. Ở Việt Nam, năng lực dung hợp vốn có này của Phật giáo lại gặp gỡ tinh thần khoan dung, cởi mở của văn hóa dân tộc, tạo nên một khả năng dung hợp đặc biệt mạnh mẽ - nền tảng cho cơ tầng dung hợp của văn hóa Phật giáo Việt Nam.

Tinh thần khoan dung ấy có những phát biểu kinh điển rất minh xác, và việc dẫn lại chúng ở đây không nhằm mục đích minh họa, mà nhằm chỉ ra rằng khả năng dung hợp là một thuộc tính cấu trúc chứ không phải một sách lược nhất thời. Trong kinh Bông hoa thuộc Tương Ưng Bộ, đức Phật tuyên bố: *"Này các Tỷ-kheo, Ta không tranh luận với đời, chỉ có đời tranh luận với Ta. Này các Tỷ-kheo, người nói Pháp không tranh luận với một ai ở đời"*[1]. Lời dạy này xác lập một thái độ căn bản: đạo Phật không tự định vị mình bằng cách đối kháng với các hệ thống tín ngưỡng khác. Một tôn giáo không lấy sự phủ định người khác làm phương thức khẳng định bản thân thì đương nhiên có một biên độ dung hợp rộng hơn nhiều so với những truyền thống mang tính loại trừ. Đây là cơ sở tâm thế cho việc Phật giáo, khi vào Việt Nam, đã không đặt vấn đề triệt tiêu các tín ngưỡng bản địa, mà tìm cách cộng cư, đối thoại và tương tác với chúng.

Ở tầng sâu hơn, giáo lý vô ngã có một hệ quả trực tiếp đối với chính vấn đề bản sắc. Kinh Kim Cang bát-nhã ba-la-mật dạy rằng

---

1 Kinh Bông hoa (Puppha Sutta), Tương Ưng Bộ Kinh, tập III, chương I "Tương Ưng Uẩn", phẩm Hoa, kinh số 94; bản dịch của HT. Thích Minh Châu.

một vị Bồ-tát nếu còn ngã tướng, nhân tướng, chúng sinh tướng, thọ giả tướng thì chẳng phải là Bồ-tát[1]. Bốn "tướng" ấy chính là bốn phương thức mà ý thức dựng lên ranh giới giữa ta và người, giữa nhóm mình và nhóm khác, giữa cái thuộc về mình và cái xa lạ. Một truyền thống lấy việc tháo gỡ những ranh giới ấy làm mục tiêu tu tập thì, về mặt logic nội tại, khó có thể biến những khác biệt về hình thức văn hóa thành cơ sở của sự loại trừ. Đây là lý do khiến khả năng dung hợp của Phật giáo không phải là một sự nhân nhượng có tính chiến thuật trước tương quan lực lượng, mà là hệ quả nhất quán của chính giáo lý nền tảng. Cũng chính vì thế, sự dung hợp trong lịch sử Phật giáo Việt Nam thường mang tính chủ động và bình thản, chứ không mang dấu vết của sự cưỡng bức hay thỏa hiệp miễn cưỡng.

Tuy nhiên, cần phân biệt rành mạch giữa khoan dung và vô nguyên tắc, bởi đây là chỗ mà cơ tầng dung hợp dễ bị hiểu sai nhất. Chính hệ thống kinh điển đã cung cấp sẵn tiêu chuẩn phân định: bốn Đại giáo pháp trong kinh Đại Bát Niết Bàn, như đã phân tích ở Chương 7, đòi hỏi mọi yếu tố mới đều phải được đối chiếu với Kinh và so sánh với Luật trước khi được thọ trì. Vận dụng vào vấn đề dung hợp, tiêu chuẩn ấy có nghĩa là: một yếu tố văn hóa bản địa có thể được tiếp nhận vào không gian Phật giáo nếu nó không mâu thuẫn với giáo lý nền tảng và không phá vỡ nếp sống giới luật; ngược lại, những thực hành đi ngược nhân quả, nghiệp báo, hoặc biến ngôi chùa thành nơi cầu lợi mê tín, thì dù có nguồn gốc bản địa lâu đời cũng không thể được biện minh bằng danh nghĩa dung hợp. Sự phân biệt này chính là bản lề dẫn sang vấn đề nguy cơ "lai căng" mà mục 9.4 sẽ bàn tới, và nó cho thấy khoan dung trong Phật giáo luôn là một sự khoan dung có tiêu chuẩn.

Bên cạnh cơ sở trong giáo lý Phật giáo, khả năng dung hợp còn có cơ sở trong đặc điểm của văn hóa và tâm thức dân tộc Việt

---

1 Kinh Kim Cang bát-nhã ba-la-mật, phần "Đại thừa chánh tông"; bản Hán dịch của ngài Cưu-ma-la-thập. Nguyên văn: "Nhược Bồ-tát hữu ngã tướng, nhân tướng, chúng sinh tướng, thọ giả tướng, tức phi Bồ-tát."

Nam. Văn hóa Việt Nam, hình thành trong quá trình dựng nước và giữ nước, tiếp xúc và giao lưu với nhiều nền văn hóa, đã sớm hình thành một tinh thần cởi mở, bao dung, khả năng tiếp nhận và bản địa hóa các yếu tố văn hóa từ bên ngoài. Người Việt, với tâm thức thực tế và tinh thần cộng đồng, không có xu hướng độc tôn, bài xích tôn giáo, mà cởi mở tiếp nhận nhiều nguồn tâm linh khác nhau, miễn là chúng đáp ứng được nhu cầu đời sống. Chính đặc điểm này của văn hóa, tâm thức dân tộc đã tạo điều kiện thuận lợi cho quá trình dung hợp.

Sự gặp gỡ giữa năng lực dung hợp vốn có của Phật giáo (tinh thần khoan dung, vô ngã, duyên khởi) và tinh thần cởi mở, bao dung của văn hóa Việt Nam đã tạo nên một khả năng dung hợp đặc biệt mạnh mẽ. Đây là lý do vì sao sự dung hợp ở Việt Nam diễn ra một cách tự nhiên, sâu sắc và bền vững đến vậy. Có thể nói, cơ tầng dung hợp của văn hóa Phật giáo Việt Nam là sản phẩm của sự cộng hưởng giữa hai nguồn: một nguồn từ chính bản chất khoan dung của Phật giáo, và một nguồn từ đặc điểm cởi mở của văn hóa dân tộc. Sự cộng hưởng này làm cho khả năng dung hợp trở thành một đặc trưng nổi bật, một cơ tầng cố kết vững chắc của văn hóa Phật giáo Việt Nam. Nó cũng cho thấy mối quan hệ mật thiết giữa văn hóa Phật giáo và văn hóa dân tộc: cơ tầng dung hợp không chỉ thuộc về Phật giáo, mà còn phản ánh một đặc điểm cốt lõi của toàn bộ văn hóa Việt Nam.

Một cơ sở giáo lý quan trọng khác của khả năng dung hợp là tinh thần "phương tiện thiện xảo" (upāya) của Phật giáo Đại thừa. Theo tinh thần này, để cứu độ chúng sinh có căn cơ khác nhau, đức Phật và các vị Bồ-tát sử dụng vô số phương tiện khác nhau, tùy theo hoàn cảnh và đối tượng. Tinh thần "phương tiện thiện xảo" cho phép Phật giáo linh hoạt thích ứng với các hoàn cảnh văn hóa khác nhau, sử dụng những hình thức, phương tiện phù hợp với từng nơi để truyền bá giáo pháp. Khi truyền bá đến một vùng đất mới, Phật giáo có thể tiếp nhận và sử dụng những yếu tố văn hóa, tín ngưỡng bản địa như những "phương tiện" để đưa giáo pháp

đến gần với người dân. Chính tinh thần "phương tiện thiện xảo" này là một cơ sở quan trọng cho khả năng dung hợp, bản địa hóa của Phật giáo. Nó cho phép Phật giáo vừa linh hoạt về phương tiện, hình thức (dung hợp với văn hóa bản địa), vừa nhất quán về mục đích, cốt lõi (truyền bá giáo pháp, hướng tới giải thoát) - một biểu hiện nữa của tinh thần "tùy duyên bất biến".

Khả năng dung hợp của Phật giáo còn gắn với đặc điểm không có tính độc tôn, không đòi hỏi tín đồ phải từ bỏ mọi niềm tin, thực hành khác. Khác với những truyền thống tôn giáo có yêu cầu tín đồ gắn bó độc tôn với một hệ thống đức tin, Phật giáo không đặt ra một yêu cầu độc tôn như vậy. Phật giáo chấp nhận rằng con người có thể có nhiều nhu cầu tâm linh khác nhau, và không cấm đoán việc kết hợp thực hành Phật giáo với các tín ngưỡng, phong tục khác, miễn là chúng không trái với đạo đức và tinh thần hướng thiện. Chính đặc điểm không độc tôn, không loại trừ này của Phật giáo đã tạo điều kiện cho sự dung hợp: tín đồ Phật giáo có thể đồng thời tham gia các tín ngưỡng dân gian, thờ cúng tổ tiên, mà không thấy có mâu thuẫn với đức tin Phật giáo. Đây là một cơ sở quan trọng cho khả năng dung hợp đặc biệt của Phật giáo, và là một đặc điểm phân biệt Phật giáo với các tôn giáo có tính độc tôn cao. Ở Việt Nam, đặc điểm này của Phật giáo lại cộng hưởng với tính bao dung của văn hóa dân tộc, tạo nên một khả năng dung hợp đặc biệt mạnh mẽ.

9.2. Tam giáo đồng nguyên

Hiện tượng "tam giáo đồng nguyên" không phải là đặc điểm riêng của Việt Nam, mà là một hiện tượng chung của khu vực văn hóa chịu ảnh hưởng của cả ba truyền thống Phật, Nho, Đạo. Tuy nhiên, ở Việt Nam, "tam giáo đồng nguyên" có những đặc điểm riêng, phản ánh tinh thần dung hợp và tính thực tế của văn hóa dân tộc. Ngay từ thời kỳ đầu độc lập, khi cả ba giáo cùng hiện diện trong đời sống tinh thần, người Việt đã có xu hướng dung hòa chúng thay vì để chúng đối kháng. Qua các thời kỳ lịch sử, quan

niệm "tam giáo đồng nguyên" tiếp tục được củng cố và trở thành một đặc điểm bền vững của tư tưởng Việt Nam. Nhiều trí thức, nhà tư tưởng Việt Nam qua các thời đại đã đề cao tinh thần dung hòa tam giáo, xem đây như một cách tiếp cận khôn ngoan, phù hợp với thực tế đời sống. Sự bền vững của quan niệm này qua lịch sử cho thấy nó phản ánh một đặc điểm sâu xa trong tâm thức và văn hóa dân tộc: tinh thần dung hợp, khoan dung, không độc tôn, không loại trừ.

9.2.1. Cấu trúc "phân công" mềm dẻo Phật - Nho - Đạo

Biểu hiện tiêu biểu nhất của cơ tầng dung hợp trong lịch sử tư tưởng Việt Nam là hiện tượng "tam giáo đồng nguyên" - quan niệm cho rằng ba tôn giáo, học thuyết lớn là Phật giáo, Nho giáo và Đạo giáo cùng chung một cội nguồn, cùng hướng tới những giá trị tốt đẹp, và có thể dung hòa, bổ sung cho nhau. Đây là một đặc điểm nổi bật của đời sống tư tưởng, tôn giáo Việt Nam qua nhiều thế kỷ: thay vì đối lập, loại trừ nhau, ba giáo cùng tồn tại hài hòa và bổ sung cho nhau[1]. Quan niệm "tam giáo đồng nguyên" phản ánh tinh thần khoan dung, dung hợp đặc trưng của văn hóa Việt Nam.

Sự dung hợp tam giáo ở Việt Nam vận hành theo một cấu trúc "phân công" mềm dẻo, trong đó mỗi giáo đảm nhận một vai trò, một chức năng phù hợp với sở trường của mình trong đời sống tinh thần và xã hội. Một cách khái quát, có thể nói: Nho giáo đảm nhận vai trò tổ chức xã hội, gia đình, đề cao luân lý, trật tự, giáo dục; Phật giáo đảm nhận vai trò đời sống tâm linh, đạo đức, hướng con người tới từ bi, giải thoát, và an ủi trước những vấn đề sinh tử; Đạo giáo đảm nhận vai trò đáp ứng các nhu cầu về sự hòa hợp với tự nhiên, dưỡng sinh, và một phần đời sống tín ngưỡng dân gian. Sự "phân công" này không cứng nhắc mà mềm dẻo, đan xen: trong đời sống của một con người Việt Nam, cả ba giáo có thể cùng hiện diện, mỗi giáo đáp ứng một phương diện nhu cầu tinh thần. Chính

1 Nguyễn Tài Thư (chủ biên) (1988), *Lịch sử Phật giáo Việt Nam,* Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội

cấu trúc phân công mềm dẻo này cho phép ba giáo cùng tồn tại hài hòa mà không xung đột, và cùng đáp ứng một cách toàn diện các nhu cầu tinh thần đa dạng của con người.

Quan niệm "tam giáo đồng nguyên" có cơ sở trong nhận thức rằng ba học thuyết, tôn giáo lớn, dù khác nhau về nguồn gốc và trọng tâm, đều hướng tới những giá trị nhân văn và đạo đức tốt đẹp, và đều có những đóng góp cho đời sống tinh thần của con người. Nho giáo đề cao luân lý, trật tự xã hội, tu thân, tề gia, trị quốc; Phật giáo đề cao từ bi, trí tuệ, giải thoát; Đạo giáo đề cao sự hòa hợp với tự nhiên, sự thanh thản, tự tại. Ba hệ giá trị này không mâu thuẫn mà bổ sung cho nhau, cùng góp phần hoàn thiện con người ở các phương diện khác nhau: con người xã hội (Nho), con người tâm linh (Phật), và con người tự nhiên (Đạo). Chính nhận thức về sự bổ sung này là cơ sở cho quan niệm "tam giáo đồng nguyên" và cho sự dung hợp hài hòa giữa ba giáo trong đời sống tinh thần Việt Nam.

Sự dung hợp tam giáo ở Việt Nam có một đặc điểm đáng chú ý: nó diễn ra chủ yếu ở cấp độ thực hành và đời sống, hơn là ở cấp độ giáo lý, học thuyết thuần túy. Ở cấp độ giáo lý, ba giáo vẫn giữ những hệ thống tư tưởng riêng, với những khác biệt căn bản. Nhưng ở cấp độ thực hành và đời sống, người Việt đã kết hợp hài hòa cả ba giáo, mỗi giáo đáp ứng một phương diện nhu cầu tinh thần. Một người Việt có thể theo Nho giáo trong ứng xử xã hội, gia đình; theo Phật giáo trong đời sống tâm linh, đạo đức; và chịu ảnh hưởng Đạo giáo trong một số quan niệm và thực hành về sức khỏe, phong thủy, tín ngưỡng. Sự dung hợp ở cấp độ thực hành, đời sống này là đặc trưng của "tam giáo đồng nguyên" kiểu Việt Nam: không phải là sự tổng hợp lý luận thành một hệ thống triết học mới, mà là sự kết hợp hài hòa trong đời sống thực tế, phản ánh tính thực tế và tinh thần dung hợp của văn hóa Việt Nam.

Cần lưu ý rằng cấu trúc "phân công" giữa ba giáo không phải là một sự phân chia cứng nhắc, tuyệt đối, mà mang tính tương đối và đan xen. Trên thực tế, ranh giới chức năng giữa ba giáo

thường mờ nhòe: Phật giáo cũng đề cao đạo đức, luân lý (gần với Nho); Nho giáo cũng có những chiều kích tâm linh; Đạo giáo cũng có những giá trị đạo đức. Sự đan xen này càng làm cho ba giáo dễ dung hòa, bổ sung cho nhau. Trong tâm thức của một con người Việt Nam bình thường, ba giáo thường không được phân biệt rạch ròi, mà hòa quyện thành một nhân sinh quan, một hệ giá trị tổng hợp. Người Việt có thể đồng thời trọng đạo hiếu và luân lý (Nho), tin vào từ bi và nghiệp báo (Phật), ưa sự hài hòa và tự tại (Đạo), mà không thấy có mâu thuẫn. Chính sự hòa quyện tự nhiên này trong tâm thức và đời sống là biểu hiện sâu sắc nhất của "tam giáo đồng nguyên" kiểu Việt Nam - một sự dung hợp không chỉ ở cấp độ quan niệm, mà thấm vào cả nhân sinh quan và lối sống của con người.

Sự phân công mềm dẻo giữa ba giáo còn thể hiện trong lĩnh vực giáo dục và đào tạo con người. Trong truyền thống, việc giáo dục con người Việt Nam thường kết hợp cả ba nguồn: Nho giáo cung cấp nền tảng học vấn, luân lý và định hướng cho việc học hành, thi cử, làm quan; Phật giáo bồi dưỡng đời sống đạo đức, tâm linh, lòng từ bi và cách ứng xử trước những vấn đề sinh tử; Đạo giáo góp phần vào quan niệm về sự hài hòa, thanh thản và một số tri thức về tự nhiên. Nhiều trí thức Việt Nam trong lịch sử là những người 'ngoài Nho trong Phật' - theo Nho học trong sự nghiệp, nhưng tìm đến Phật giáo, Đạo giáo trong đời sống tinh thần. Sự kết hợp này trong việc hình thành nhân cách và học vấn của con người là một biểu hiện của cấu trúc phân công mềm dẻo giữa ba giáo, và cho thấy sự dung hợp tam giáo không chỉ diễn ra ở cấp độ xã hội, mà cả ở cấp độ hình thành con người cá nhân. Đây là một minh chứng nữa cho chiều sâu và tính toàn diện của cơ chế dung hợp tam giáo trong văn hóa Việt Nam.

9.2.2. Đỉnh cao Lý - Trần

Sự dung hợp tam giáo đạt tới đỉnh cao trong thời Lý - Trần (thế kỷ XI - XIV). Đây là thời kỳ mà tinh thần "tam giáo đồng nguyên" được thể hiện rõ nét và hài hòa nhất trong lịch sử tư tưởng Việt Nam. Các triều đại Lý - Trần, tuy đề cao Phật giáo, vẫn coi trọng và

sử dụng cả Nho giáo và Đạo giáo; nhiều trí thức thời kỳ này thông hiểu và trân trọng cả ba giáo[1]. Các kỳ thi tam giáo được tổ chức (năm 1195 thời Lý Cao Tông; năm 1247 thời Trần Thái Tông) để tuyển chọn người am hiểu cả ba học thuyết. Tinh thần dung hợp, khoan dung tôn giáo thời Lý - Trần là một biểu hiện của sự thịnh trị và cởi mở về tư tưởng của thời đại này.

Điều đáng chú ý là ngay trong tư tưởng Phật giáo thời Lý - Trần, tinh thần dung hợp tam giáo cũng được thể hiện rõ. Nhiều thiền sư, trí thức Phật giáo thời kỳ này không bài xích Nho, Đạo, mà tiếp nhận và dung hòa những giá trị của các học thuyết ấy. Tư tưởng của Thiền phái Trúc Lâm, chẳng hạn, thể hiện một tinh thần dung hợp: kết hợp tinh thần nhập thế (gần với Nho giáo) với lý tưởng giải thoát của Phật giáo, và một thái độ khoáng đạt, tự tại (gần với Đạo giáo). Sự dung hợp tam giáo thời Lý - Trần, do đó, không phải là sự pha trộn hời hợt, mà là một sự tổng hợp sâu sắc ở tầng tư tưởng, tạo nên một nền tảng tinh thần phong phú, hài hòa cho thời đại. Đỉnh cao dung hợp tam giáo thời Lý - Trần là một minh chứng cho thấy khả năng dung hợp không làm suy yếu, mà làm giàu và củng cố cho nền văn hóa - tư tưởng của dân tộc.

Bối cảnh lịch sử thời Lý - Trần là một trong những điều kiện quan trọng để lý giải sự tương tác giữa Phật giáo, Nho giáo và Đạo giáo. Sau khi giành lại nền độc lập và từng bước củng cố nhà nước tự chủ, xã hội Đại Việt đứng trước những yêu cầu mới về tổ chức quốc gia, xây dựng đời sống văn hóa và xác lập những nền tảng tư tưởng phù hợp với điều kiện của mình. Trong bối cảnh đó, Phật giáo, Nho giáo và Đạo giáo cùng hiện diện và tham gia vào đời sống xã hội với những vị trí, chức năng và mức độ ảnh hưởng khác nhau. Phật giáo có ảnh hưởng sâu rộng trong đời sống tôn giáo và tinh thần; Nho giáo ngày càng thể hiện vai trò trong tổ chức nhà nước, giáo dục và các chuẩn mực xã hội; trong khi Đạo giáo cùng

1 Nguyễn Tài Thư (chủ biên) (1988), *Lịch sử Phật giáo Việt Nam*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội; Nguyễn Lang (2000), *Việt Nam Phật giáo sử luận*, trọn bộ, Nxb. Văn học, Hà Nội.

nhiều yếu tố tín ngưỡng có những ảnh hưởng nhất định đến đời sống tâm linh và văn hóa. Sự cùng tồn tại và tương tác giữa các truyền thống này tạo nên một môi trường tư tưởng đa dạng, trong đó ranh giới giữa chúng trong thực hành xã hội không phải lúc nào cũng hoàn toàn tách biệt.

Vì vậy, sự dung hợp tam giáo thời Lý - Trần không nên được hiểu đơn giản như việc kết hợp ba hệ thống tư tưởng đã hoàn chỉnh theo một sự phân công chức năng định sẵn, càng không nhất thiết là kết quả của một chủ trương có ý thức nhằm tạo dựng một hệ tư tưởng thống nhất. Đúng hơn, đó là một quá trình tiếp xúc, tiếp nhận và tương tác diễn ra trong những điều kiện lịch sử - văn hóa cụ thể. Các chủ thể có thể đồng thời tiếp nhận những yếu tố từ nhiều truyền thống để đáp ứng những nhu cầu khác nhau của đời sống cá nhân và xã hội. Nhìn từ mô hình lưỡng diện, quá trình này cho thấy cơ tầng dung hợp có quan hệ với cơ tầng nhập thế: chính sự tham gia của Phật giáo vào đời sống xã hội tạo ra những không gian tiếp xúc với các hệ tư tưởng, tôn giáo và tín ngưỡng khác; ngược lại, quá trình tương tác ấy cũng góp phần định hình những phương thức Phật giáo hiện diện trong đời sống Đại Việt.

Dấu ấn của sự tương tác giữa Phật giáo, Nho giáo và Đạo giáo còn có thể nhận diện trong một số trước tác và hoạt động tư tưởng thời Lý - Trần. Trong môi trường trí thức đương thời, ranh giới giữa các truyền thống tư tưởng không phải lúc nào cũng được xác lập theo cách biệt lập; một số nhân vật có thể tiếp nhận và sử dụng những khái niệm, giá trị hoặc phương thức tư duy thuộc các truyền thống khác nhau. Tuy nhiên, dung hợp không đồng nghĩa với xóa bỏ khác biệt. Phật giáo, Nho giáo và Đạo giáo vẫn có những nền tảng tư tưởng, mục tiêu và phương thức thực hành riêng. Điều đáng chú ý là sự khác biệt ấy không ngăn cản quá trình tiếp xúc, vay mượn, diễn giải và thích ứng lẫn nhau. Theo nghĩa đó, dung hợp cần được hiểu như một quá trình tương tác giữa những truyền thống vẫn duy trì những căn tính tương đối riêng, thay vì sự hòa trộn hoàn toàn thành một hệ thống duy nhất.

Sau thời Lý - Trần, tương quan giữa các truyền thống tư tưởng tiếp tục biến đổi. Đặc biệt từ thời Lê sơ, Nho giáo ngày càng giữ vị trí quan trọng trong tổ chức nhà nước, giáo dục và khoa cử, trong khi vị thế của Phật giáo trong đời sống chính trị không còn giống như dưới thời Lý - Trần. Tuy nhiên, sự thay đổi ở bình diện nhà nước không đồng nghĩa với việc Phật giáo và Đạo giáo mất đi vai trò trong đời sống xã hội. Trong sinh hoạt cộng đồng và tín ngưỡng dân gian, nhiều yếu tố thuộc Phật giáo, Đạo giáo, Nho giáo và tín ngưỡng bản địa tiếp tục cùng tồn tại, tương tác và được thực hành trong những không gian văn hóa cụ thể. Một cá nhân hoặc cộng đồng có thể chịu ảnh hưởng của chuẩn mực đạo đức Nho giáo, tham gia nghi lễ Phật giáo và đồng thời thực hành những tín ngưỡng dân gian mà không nhất thiết nhận thấy giữa chúng có sự loại trừ tuyệt đối.

Không gian thờ tự cũng phản ánh khá rõ quá trình tương tác này. Trong nhiều trường hợp, ngôi chùa Việt không chỉ là nơi thờ Phật mà còn dung nạp những lớp tín ngưỡng và đối tượng thờ tự khác, tùy thuộc vào lịch sử và môi trường văn hóa của từng địa phương. Những hiện tượng như sự hiện diện của tín ngưỡng thờ Mẫu, các vị thần, nhân vật có công với cộng đồng hoặc những lớp tín ngưỡng bản địa trong không gian liên quan đến chùa cho thấy quá trình dung hợp không chỉ diễn ra trên bình diện tư tưởng mà còn được hiện thực hóa trong kiến trúc, nghi lễ và thực hành tín ngưỡng. Chính ở bình diện đời sống này, khả năng tiếp nhận và thích ứng của Phật giáo được thể hiện một cách cụ thể và lâu dài.

Tuy vậy, không nên lý tưởng hóa lịch sử dung hợp thành một quá trình hoàn toàn hài hòa và không có cạnh tranh hay phê phán lẫn nhau. Khi tương quan chính trị và tư tưởng thay đổi, đặc biệt trong những thời kỳ Nho giáo giữ vị trí chính thống trong nhà nước, đã xuất hiện những quan điểm phê phán Phật giáo và Đạo giáo từ lập trường Nho giáo. Ngược lại, giữa các truyền thống cũng tồn tại những khác biệt về thế giới quan, quan niệm con người, phương thức tu dưỡng và tổ chức đời sống. Những khác biệt ấy cho thấy

dung hợp không đồng nghĩa với việc triệt tiêu ranh giới hay mâu thuẫn. Vì vậy, lịch sử tư tưởng Việt Nam cần được nhìn nhận đồng thời qua cả hai phương diện: khả năng tiếp xúc, thích ứng và dung hợp, cũng như những thời điểm xuất hiện sự phân biệt, cạnh tranh và phê phán giữa các truyền thống.

Nhìn theo chiều lịch đại, cơ tầng dung hợp vì thế không phải là một cấu trúc bất biến được duy trì nguyên trạng từ thời Lý - Trần đến các thời kỳ sau. Nội dung, mức độ và hình thức dung hợp luôn biến đổi theo tương quan giữa các truyền thống tư tưởng, điều kiện chính trị - xã hội và môi trường văn hóa của từng thời kỳ. Điều có tính liên tục hơn chính là khả năng Phật giáo tham gia vào những quá trình tiếp xúc, tiếp nhận và tái diễn giải các yếu tố văn hóa khác trong khi vẫn duy trì những nền tảng tôn giáo của mình. Chính khả năng này góp phần tạo nên sự đa dạng trong các hình thức biểu đạt của Phật giáo Việt Nam, đồng thời là một trong những cơ sở để lý giải quá trình bản địa hóa và sự gắn bó lâu dài của Phật giáo với đời sống văn hóa dân tộc..

9.2.3. Tam giáo đồng nguyên như một cơ chế cố kết văn hóa

Nhìn từ góc độ mô hình lưỡng diện, "tam giáo đồng nguyên" không chỉ là một hiện tượng dung hợp tư tưởng, mà còn là một cơ chế cố kết văn hóa quan trọng. Bằng việc dung hòa ba học thuyết, tôn giáo lớn thành một chỉnh thể hài hòa, cơ chế "tam giáo đồng nguyên" góp phần hạn chế những xung đột tôn giáo, và tạo nên một nền tảng tinh thần chung, thống nhất cho xã hội[1]. Thay vì ba giáo cạnh tranh, loại trừ nhau - như đã từng xảy ra ở một số nơi khác - ở Việt Nam, ba giáo cùng tồn tại hài hòa, bổ sung cho nhau, tạo nên một đời sống tinh thần phong phú mà thống nhất.

Vai trò cố kết của "tam giáo đồng nguyên" đặc biệt quan trọng đối với Phật giáo. Chính nhờ tinh thần dung hợp này mà Phật giáo có thể cùng tồn tại hài hòa với Nho giáo và Đạo giáo, và trở thành

1 Đặng Nghiêm Vạn (2012), *Lý luận về tôn giáo và tình hình tôn giáo ở Việt Nam*, Nxb. Chính trị quốc gia, Hà Nội.

một bộ phận hữu cơ của đời sống tinh thần Việt Nam, chứ không phải một tôn giáo biệt lập, đối lập với các truyền thống khác. Đồng thời, khả năng dung hợp tam giáo cũng là một đặc điểm chung mà mọi bộ phận của Phật giáo Việt Nam đều chia sẻ: dù ở vùng miền, tông phái nào, Phật giáo Việt Nam đều mang tinh thần dung hợp, cởi mở với Nho, Đạo. Như vậy, "tam giáo đồng nguyên" vừa cố kết Phật giáo với các truyền thống văn hóa khác của dân tộc, vừa là một mẫu số chung của toàn bộ Phật giáo Việt Nam. Đây chính là biểu hiện của cơ tầng dung hợp như một cơ chế thống nhất - thống nhất cả trong nội bộ Phật giáo lẫn giữa Phật giáo và văn hóa dân tộc.

Vai trò cố kết của "tam giáo đồng nguyên" càng nổi bật khi đặt trong tương quan so sánh với lịch sử tôn giáo ở một số khu vực khác trên thế giới. Ở nhiều nơi, sự khác biệt giữa các tôn giáo đã dẫn tới những xung đột, chiến tranh tôn giáo kéo dài và đẫm máu. Ở Việt Nam, nhờ tinh thần "tam giáo đồng nguyên" và văn hóa dung hợp, khoan dung, lịch sử dân tộc về căn bản không ghi nhận những cuộc xung đột tôn giáo gay gắt giữa Phật, Nho, Đạo. Ba giáo cùng tồn tại hài hòa, bổ sung cho nhau, tạo nên một đời sống tinh thần phong phú mà ổn định. Sự vắng bóng của xung đột tôn giáo - một đặc điểm đáng quý của lịch sử Việt Nam - có gốc rễ sâu xa ở tinh thần dung hợp, khoan dung này. Đây là một minh chứng cho thấy cơ tầng dung hợp không chỉ có ý nghĩa đối với Phật giáo, mà còn đóng góp vào sự hài hòa, ổn định của toàn bộ đời sống tinh thần xã hội - một đóng góp có ý nghĩa quan trọng đối với sự cố kết của cộng đồng dân tộc.

Cần nói thêm rằng, vai trò cố kết của cơ chế dung hợp tam giáo có ý nghĩa tham chiếu đối với thế giới đương đại - một thế giới đang phải đối mặt với nhiều xung đột có nguồn gốc tôn giáo, sắc tộc. Kinh nghiệm "tam giáo đồng nguyên" của Việt Nam cho thấy một khả năng về sự chung sống hài hòa giữa các tôn giáo, tín ngưỡng khác nhau: thay vì độc tôn, loại trừ, các truyền thống có thể cùng tồn tại, bổ sung cho nhau trên cơ sở tinh thần khoan dung, dung hợp. Đây là một giá trị và một bài học có ý nghĩa vượt

thời đại, không chỉ đối với Việt Nam mà đối với việc suy ngẫm về sự chung sống hòa bình giữa các nền văn hóa, tôn giáo nói chung. Cơ tầng dung hợp của văn hóa Phật giáo Việt Nam, vì thế, không chỉ là một hiện tượng lịch sử, mà còn hàm chứa những giá trị có ý nghĩa phổ quát.

Sự dung hợp tam giáo còn góp phần quan trọng vào việc hình thành bản sắc văn hóa, tư tưởng của dân tộc. Văn hóa Việt Nam, về mặt tư tưởng, không phải là sản phẩm của một học thuyết, tôn giáo duy nhất, mà là sự tổng hợp hài hòa của nhiều nguồn - trong đó tam giáo Phật, Nho, Đạo là những nguồn chủ yếu, bên cạnh tín ngưỡng bản địa. Chính sự tổng hợp này đã tạo nên một nền tảng tư tưởng phong phú, đa dạng mà hài hòa cho dân tộc. Con người Việt Nam, trong nhân sinh quan và ứng xử của mình, thường thể hiện sự kết hợp của cả ba giáo: trọng luân lý, hiếu học (Nho); từ bi, hướng thiện, tin nghiệp báo (Phật); và ưa sự hài hòa, tự tại, gần gũi với tự nhiên (Đạo). Sự tổng hợp hài hòa này là một đặc điểm của bản sắc văn hóa, tư tưởng Việt Nam, và là sản phẩm của cơ chế dung hợp tam giáo. Điều này cho thấy cơ tầng dung hợp không chỉ có ý nghĩa đối với Phật giáo, mà còn góp phần vào việc hình thành bản sắc chung của văn hóa dân tộc - một minh chứng cho vai trò cố kết văn hóa rộng lớn của cơ chế dung hợp.

Tinh thần "tam giáo đồng nguyên" và truyền thống khoan dung tôn giáo có ý nghĩa quan trọng đối với đời sống tôn giáo đa dạng ở Việt Nam đương đại. Việt Nam ngày nay là một quốc gia đa tôn giáo, với sự hiện diện của nhiều tôn giáo khác nhau, cả nội sinh lẫn ngoại nhập. Trong bối cảnh ấy, truyền thống khoan dung, dung hợp - được hun đúc qua lịch sử "tam giáo đồng nguyên" và sự dung hợp với tín ngưỡng dân gian - là một nền tảng văn hóa quý báu cho sự chung sống hài hòa giữa các tôn giáo. Tinh thần khoan dung này giúp cho các tôn giáo ở Việt Nam, dù khác biệt, có thể cùng tồn tại trong hòa bình, tôn trọng lẫn nhau. Đây là một di sản văn hóa có giá trị, góp phần vào sự ổn định và hài hòa của đời sống tôn giáo, tinh thần trong xã hội đương đại. Kinh nghiệm dung

hợp, khoan dung của văn hóa Phật giáo và văn hóa Việt Nam, vì thế, không chỉ có ý nghĩa lịch sử, mà còn có giá trị thực tiễn đối với việc xây dựng một đời sống tôn giáo hài hòa trong bối cảnh đa dạng của thời đại.

Cơ chế cố kết của "tam giáo đồng nguyên" phản ánh một đặc điểm quan trọng trong cách tiếp cận tôn giáo của người Việt: tính thực tế và tính bao dung. Người Việt tiếp cận các tôn giáo, học thuyết không phải chủ yếu từ góc độ giáo điều, lý luận thuần túy, mà từ góc độ thực tế: xem chúng đóng góp gì cho đời sống, cho việc hoàn thiện con người và xây dựng xã hội tốt đẹp. Với cách tiếp cận thực tế này, người Việt không quá bận tâm tới những khác biệt giáo lý giữa ba giáo, mà chú trọng tới những giá trị và đóng góp thực tế của chúng. Chính cách tiếp cận thực tế, bao dung này đã cho phép ba giáo cùng tồn tại, bổ sung cho nhau mà không xung đột. Đây là một đặc điểm đáng chú ý của văn hóa và tâm thức Việt Nam, và là một trong những cơ sở sâu xa cho cơ chế cố kết của "tam giáo đồng nguyên". Nó cũng cho thấy rằng sự dung hợp, khoan dung không phải là kết quả của sự thờ ơ hay thiếu niềm tin, mà là biểu hiện của một thái độ thực tế, bao dung và khôn ngoan đối với các nguồn tài nguyên tinh thần khác nhau.

9.3. Dung hợp với tín ngưỡng dân gian

9.3.1. Phật giáo và thờ Mẫu, thờ thần

Bên cạnh sự dung hợp với Nho giáo và Đạo giáo, cơ tầng dung hợp còn được thể hiện đậm nét qua sự kết hợp giữa Phật giáo và các tín ngưỡng dân gian bản địa. Tiêu biểu nhất là sự dung hợp giữa Phật giáo với tín ngưỡng thờ Mẫu và thờ thần - những tín ngưỡng bản địa có nguồn gốc lâu đời trong đời sống tâm linh của người Việt. Ở nhiều ngôi chùa Việt Nam, đặc biệt ở Bắc Bộ, bên cạnh điện thờ Phật còn có điện thờ Mẫu, tạo nên mô hình "tiền Phật hậu Mẫu" (phía trước thờ Phật, phía sau thờ Mẫu) hoặc sự

cộng tồn của cả hai hệ thống thờ tự trong cùng một không gian[1]. Đây là một biểu hiện sinh động của khả năng dung hợp: Phật giáo và tín ngưỡng thờ Mẫu cùng tồn tại, bổ sung cho nhau trong đời sống tâm linh của người dân.

Sự dung hợp này phản ánh một đặc điểm trong tâm thức tôn giáo của người Việt: sự cộng tồn của nhiều lớp tín ngưỡng, tôn giáo trong đời sống tâm linh của một con người. Trong nghiên cứu về thực hành Phật giáo ở Việt Nam, nhà nhân học Alexander Soucy đã phân tích sự phân biệt và cộng tồn giữa "bên Phật" và "bên Thánh" - tức giữa việc thực hành theo Phật giáo và việc thực hành theo tín ngưỡng thờ thần, thờ Mẫu - trong đời sống tôn giáo của người Việt[2]. Theo cách nhìn này, người Việt có thể vừa lễ Phật, vừa thờ Mẫu, thờ thần, mỗi hệ thống đáp ứng những nhu cầu tâm linh khác nhau: "bên Phật" hướng tới sự thanh tịnh, giải thoát, phúc đức; "bên Thánh" đáp ứng những nhu cầu cầu tài, cầu lộc, cầu an trong đời sống trần thế. Sự cộng tồn hài hòa của hai "bên" này trong đời sống tâm linh của một con người là biểu hiện điển hình của cơ tầng dung hợp.

Sự dung hợp giữa Phật giáo và tín ngưỡng thờ Mẫu, thờ thần phản ánh một đặc điểm quan trọng trong đời sống tâm linh của người Việt: tính đa tầng và tính thực tế. Đời sống tâm linh của người Việt có nhiều tầng lớp, đáp ứng nhiều loại nhu cầu khác nhau: nhu cầu về sự giải thoát, thanh tịnh, phúc đức (đáp ứng bởi Phật giáo); nhu cầu về sự phù hộ, cầu tài, cầu lộc, cầu an trong đời sống trần thế (đáp ứng bởi tín ngưỡng thờ Mẫu, thờ thần). Người Việt, với tâm thức thực tế, không thấy mâu thuẫn khi kết hợp cả

---

1 Xem Ngô Đức Thịnh, *Đạo Mẫu Việt Nam*, Nxb. Tôn giáo, Hà Nội; và Alexander Soucy, *The Buddha side: Gender, power, and Buddhist practice in Vietnam* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2012).

2 Alexander Soucy, *The Buddha Side: Gender, power, and Buddhist practice in Vietnam* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2012), https://doi.org/10.1515/9780824865856., phân tích sự phân biệt và cộng tồn giữa "bên Phật" (bên phật) và "bên Thánh" trong thực hành tôn giáo ở Việt Nam.

hai: họ vừa hướng tới các giá trị tâm linh cao cả của Phật giáo, vừa tìm kiếm sự phù hộ thiết thực từ các thần linh, thánh Mẫu. Chính tính đa tầng, thực tế này của đời sống tâm linh Việt Nam là mảnh đất cho sự dung hợp giữa Phật giáo và tín ngưỡng dân gian phát triển. Và chính cơ chế dung hợp đã cho phép các tầng lớp tâm linh khác nhau ấy cùng tồn tại hài hòa, tạo nên một đời sống tâm linh phong phú mà thống nhất.

Một khía cạnh đáng chú ý trong sự dung hợp giữa Phật giáo và tín ngưỡng thờ Mẫu, thờ thần là vai trò của Phật giáo trong việc điều hòa, nâng cao các tín ngưỡng dân gian. Khi dung hợp với các tín ngưỡng bản địa, Phật giáo không chỉ tiếp nhận, mà còn đưa vào đó những giá trị đạo đức, tinh thần của mình, góp phần điều hòa và nâng cao các tín ngưỡng ấy. Chẳng hạn, tinh thần từ bi, hướng thiện, và giáo lý nghiệp báo của Phật giáo đã thấm vào các tín ngưỡng dân gian, làm cho chúng mang thêm chiều sâu đạo đức. Sự hiện diện của Phật giáo bên cạnh các tín ngưỡng thờ Mẫu, thờ thần cũng góp phần giữ cho các tín ngưỡng ấy không sa vào mê tín cực đoan, mà hướng tới những giá trị tinh thần lành mạnh. Như vậy, sự dung hợp không phải là một chiều (Phật giáo tiếp nhận tín ngưỡng dân gian), mà là hai chiều: Phật giáo và tín ngưỡng dân gian cùng tác động, làm giàu cho nhau. Đây là một biểu hiện của dung hợp lành mạnh, trong đó Phật giáo vừa hòa nhập, vừa góp phần nâng cao đời sống tín ngưỡng của dân tộc.

Sự phân biệt giữa "bên Phật" và "bên Thánh" mà nhà nhân học Alexander Soucy phân tích có ý nghĩa lý luận quan trọng đối với việc hiểu cơ chế dung hợp. Sự phân biệt này cho thấy rằng dung hợp không đồng nghĩa với sự hòa tan, xóa nhòa ranh giới, mà là sự cộng tồn có phân biệt: "bên Phật" và "bên Thánh" vẫn giữ những đặc trưng và chức năng riêng, đáp ứng những nhu cầu tâm linh khác nhau, nhưng cùng tồn tại hài hòa trong đời sống của một con người. Đây là một điểm tinh tế: dung hợp lành mạnh không phải là sự pha trộn làm mất đi bản sắc của các thành tố, mà là sự kết hợp trong đó mỗi thành tố vẫn giữ được đặc trưng riêng, đồng

thời cùng tồn tại hài hòa trong một chỉnh thể. Chính đặc điểm "cộng tồn có phân biệt" này làm cho sự dung hợp giữa Phật giáo và tín ngưỡng dân gian ở Việt Nam vừa phong phú, vừa không hỗn loạn, vừa hài hòa, vừa giữ được bản sắc của từng thành tố. Đây là biểu hiện của dung hợp lành mạnh, và là một minh chứng cho luận điểm rằng dung hợp là sự thống nhất trong đa dạng, chứ không phải sự đồng nhất hóa.

Sự dung hợp giữa Phật giáo và tín ngưỡng bản địa có gốc rễ sâu xa từ những thế kỷ đầu Phật giáo du nhập, mà hiện tượng Phật Mẫu Man Nương và hệ thống Tứ Pháp ở vùng Dâu là một minh chứng điển hình. Theo truyền thuyết, Man Nương - một người phụ nữ bản địa - được xem như Phật Mẫu, và người con gái của bà được gửi vào cây dung; về sau cây ấy được tạc thành bốn pho tượng thờ dưới danh hiệu Pháp Vân, Pháp Vũ, Pháp Lôi, Pháp Điện (tương ứng với mây, mưa, sấm, chớp - những hiện tượng tự nhiên quan trọng đối với nền nông nghiệp lúa nước). Đây là sự kết hợp giữa Phật giáo và tín ngưỡng nông nghiệp bản địa thờ các hiện tượng tự nhiên, cho thấy ngay từ buổi đầu, Phật giáo đã dung hợp với tín ngưỡng bản địa để đáp ứng nhu cầu của cư dân nông nghiệp. Hiện tượng Tứ Pháp là một minh chứng cho thấy quá trình dung hợp, bản địa hóa của Phật giáo Việt Nam diễn ra ngay từ giai đoạn sớm nhất, và đã tạo nên những hình thái Phật giáo mang đậm bản sắc bản địa. Đây là khởi đầu của một truyền thống dung hợp lâu dài, xuyên suốt lịch sử Phật giáo Việt Nam.

Sự dung hợp giữa Phật giáo và tín ngưỡng thờ Mẫu còn phản ánh những đặc điểm tâm lý - xã hội sâu xa trong đời sống của người Việt. Tín ngưỡng thờ Mẫu, với hình tượng người Mẹ thiêng liêng, đáp ứng nhu cầu về sự che chở, bao bọc, gần gũi trong đời sống tâm linh - một nhu cầu có gốc rễ trong tâm thức của cư dân nông nghiệp và trong vai trò quan trọng của người phụ nữ, người mẹ trong văn hóa Việt Nam. Phật giáo, với hình tượng Bồ-tát Quán Thế Âm từ bi cứu khổ - vốn được hình dung dưới dạng nữ ở Việt Nam - có sự gần gũi với tín ngưỡng thờ Mẫu ở khía cạnh này.

Sự gặp gỡ giữa hình tượng Quán Thế Âm và hình tượng Mẫu là một minh chứng cho sự dung hợp sâu sắc giữa Phật giáo và tín ngưỡng bản địa ở cấp độ biểu tượng và tâm lý. Điều này cho thấy sự dung hợp không phải là một hiện tượng bề mặt, mà có gốc rễ trong những nhu cầu và đặc điểm tâm lý - văn hóa sâu xa của cộng đồng. Chính sự tương hợp ở tầng sâu này đã làm cho sự dung hợp giữa Phật giáo và tín ngưỡng thờ Mẫu diễn ra một cách tự nhiên và bền vững.

9.3.2. Phật giáo và thờ cúng tổ tiên

Một biểu hiện quan trọng khác của sự dung hợp giữa Phật giáo và tín ngưỡng dân gian là sự kết hợp giữa Phật giáo và tín ngưỡng thờ cúng tổ tiên - tín ngưỡng cốt lõi, phổ biến nhất trong đời sống tâm linh của người Việt. Phật giáo và tín ngưỡng thờ cúng tổ tiên đã dung hợp sâu sắc, đến mức trong nhiều trường hợp khó tách biệt: các nghi lễ Phật giáo (cầu siêu, làm chay, cúng thất) gắn bó chặt chẽ với việc thờ cúng, tưởng nhớ tổ tiên; nhiều gia đình Phật tử đặt bàn thờ Phật và bàn thờ tổ tiên gần nhau[1]. Đặc biệt, lễ Vu lan của Phật giáo - với ý nghĩa báo hiếu - đã hòa quyện với đạo lý thờ cúng tổ tiên, uống nước nhớ nguồn của người Việt, trở thành một dịp lễ có ý nghĩa sâu rộng.

Sự dung hợp giữa Phật giáo và thờ cúng tổ tiên có ý nghĩa đặc biệt sâu sắc, bởi nó gắn Phật giáo với giá trị đạo đức cốt lõi nhất của người Việt: đạo hiếu. Giáo lý Phật giáo về báo hiếu, về công ơn cha mẹ, về nghiệp báo và luân hồi đã cung cấp một chiều sâu tâm linh và triết lý cho tín ngưỡng thờ cúng tổ tiên vốn có; ngược lại, tín ngưỡng thờ cúng tổ tiên đã tạo cho Phật giáo một chỗ đứng vững chắc trong đời sống tình cảm và đạo đức của mỗi gia đình Việt Nam. Chính sự dung hợp này đã làm cho Phật giáo bám rễ sâu trong đời sống của người Việt, trở thành một phần không thể tách rời của văn hóa gia đình và đạo lý dân tộc. Đây là một minh chứng

1 Đặng Nghiêm Vạn (2012), *Lý luận về tôn giáo và tình hình tôn giáo ở Việt Nam*, Nxb. Chính trị quốc gia, Hà Nội.

cho thấy dung hợp không làm Phật giáo mất bản sắc, mà trái lại, giúp Phật giáo hòa nhập sâu sắc vào đời sống dân tộc và làm giàu cho cả Phật giáo lẫn tín ngưỡng bản địa.

Sự dung hợp giữa Phật giáo và thờ cúng tổ tiên thể hiện đặc biệt rõ trong các nghi lễ liên quan đến vòng đời, nhất là các nghi lễ tang ma và cầu siêu. Khi một người qua đời, gia đình Việt Nam thường mời chư tăng đến tụng kinh, cầu siêu, làm các nghi lễ theo Phật giáo (cúng thất, cúng bốn chín ngày, cúng giỗ). Các nghi lễ này vừa mang ý nghĩa Phật giáo (cầu cho hương linh được siêu thoát, dựa trên giáo lý nghiệp báo, luân hồi), vừa gắn với đạo lý thờ cúng tổ tiên (tưởng nhớ, báo hiếu người đã khuất). Sự kết hợp này đã trở nên tự nhiên và phổ biến đến mức hầu hết người Việt, dù không tự nhận là Phật tử thuần thành, vẫn thực hiện các nghi lễ Phật giáo trong việc tang ma, thờ cúng người thân đã mất. Đây là một minh chứng cho thấy sự dung hợp giữa Phật giáo và thờ cúng tổ tiên đã ăn sâu vào đời sống của người Việt, đến mức trở thành một phần của phong tục, tập quán dân tộc.

Ý nghĩa sâu xa của sự dung hợp này là ở chỗ nó đã đưa Phật giáo vào vị trí trung tâm của đời sống tình cảm và đạo đức gia đình Việt Nam. Thông qua việc gắn với thờ cúng tổ tiên - một tín ngưỡng thiêng liêng, phổ biến nhất - Phật giáo đã có được một chỗ đứng vững chắc, không thể thay thế trong đời sống của mỗi gia đình. Giáo lý Phật giáo về hiếu đạo, về công ơn cha mẹ, về sự tương liên giữa người sống và người đã khuất đã làm sâu sắc thêm ý nghĩa của tín ngưỡng thờ cúng tổ tiên; ngược lại, tín ngưỡng thờ cúng tổ tiên đã tạo cho Phật giáo một sự gắn bó tình cảm sâu sắc với mỗi gia đình. Sự dung hợp hai chiều, cùng làm giàu cho nhau này là một minh chứng điển hình cho dung hợp lành mạnh - dung hợp làm giàu bản sắc, chứ không làm biến dạng. Nó cũng cho thấy vì sao Phật giáo có sức sống bền bỉ đến vậy trong đời sống dân tộc: bởi nó đã hòa quyện với những giá trị đạo đức, tình cảm cốt lõi nhất của người Việt.

Lễ Vu lan là biểu hiện đỉnh cao của sự dung hợp giữa Phật giáo và đạo hiếu dân tộc. Xuất phát từ tích Mục Kiền Liên cứu mẹ trong kinh điển Phật giáo, lễ Vu lan mang ý nghĩa báo hiếu, tưởng nhớ và cầu nguyện cho cha mẹ, tổ tiên. Ý nghĩa này hoàn toàn phù hợp và cộng hưởng với đạo lý hiếu thảo, uống nước nhớ nguồn vốn là giá trị đạo đức cốt lõi của người Việt. Chính sự cộng hưởng này đã làm cho lễ Vu lan vượt ra khỏi phạm vi một nghi lễ Phật giáo thuần túy, trở thành một dịp lễ mang ý nghĩa văn hóa - đạo đức chung của cả dân tộc, được cả những người không phải Phật tử hưởng ứng. Ngày nay, Vu lan đã trở thành một trong những dịp lễ quan trọng nhất trong đời sống văn hóa - tâm linh Việt Nam, mang thông điệp về lòng hiếu thảo và biết ơn. Sự thành công của lễ Vu lan trong việc trở thành một dịp lễ văn hóa chung là một minh chứng điển hình cho sức mạnh của dung hợp lành mạnh: bằng cách gắn giáo lý Phật giáo với giá trị đạo đức cốt lõi của dân tộc, Phật giáo đã tạo nên một giá trị văn hóa chung, có sức lan tỏa rộng lớn và bền vững.

Sự dung hợp giữa Phật giáo và thờ cúng tổ tiên còn thể hiện trong quan niệm về mối quan hệ giữa người sống và người đã khuất. Giáo lý Phật giáo về nghiệp báo, luân hồi và khả năng siêu độ cho hương linh đã cung cấp một khung nhận thức cho việc thờ cúng, tưởng nhớ tổ tiên: người sống, thông qua các nghi lễ cầu siêu, làm phúc, hồi hướng công đức, có thể góp phần giúp hương linh người đã khuất được an lành, siêu thoát. Quan niệm này vừa phù hợp với đạo lý hiếu thảo, tưởng nhớ tổ tiên của người Việt, vừa mang chiều sâu triết lý của Phật giáo. Nó tạo nên một sự gắn kết đặc biệt: việc thờ cúng tổ tiên không chỉ là bày tỏ lòng tưởng nhớ, mà còn là một hành động mang ý nghĩa tâm linh, đạo đức (làm phúc, tích đức để hồi hướng cho người đã khuất). Sự dung hợp này đã làm sâu sắc thêm cả tín ngưỡng thờ cúng tổ tiên lẫn thực hành Phật giáo, và là một minh chứng cho thấy dung hợp lành mạnh làm giàu cho cả hai truyền thống, tạo nên những giá trị tinh thần sâu sắc trong đời sống của người Việt.

Có thể nói, trong tất cả các hình thức dung hợp giữa Phật giáo và tín ngưỡng bản địa, sự dung hợp với tín ngưỡng thờ cúng tổ tiên là sâu sắc và có ý nghĩa nền tảng nhất. Bởi thờ cúng tổ tiên là tín ngưỡng phổ biến nhất, thiêng liêng nhất, gắn bó chặt chẽ nhất với đời sống tình cảm và đạo đức của mỗi gia đình Việt Nam. Việc Phật giáo dung hợp thành công với tín ngưỡng này đã giúp Phật giáo có được một vị trí trung tâm, bền vững trong đời sống của mỗi gia đình và của toàn xã hội. Đây là một trong những lý do quan trọng nhất giải thích vì sao Phật giáo có thể bám rễ sâu và có sức sống bền bỉ đến vậy trong văn hóa Việt Nam, vượt qua mọi thăng trầm của lịch sử. Sự dung hợp giữa Phật giáo và thờ cúng tổ tiên, do đó, không chỉ là một biểu hiện của cơ tầng dung hợp, mà còn là một trong những cơ sở sâu xa nhất cho sự gắn bó bền chặt giữa Phật giáo và dân tộc Việt Nam - một sự gắn bó vừa mang tính tôn giáo, vừa mang tính văn hóa, tình cảm và đạo đức.

9.3.3. "Ngữ pháp văn hóa" chung

Sự dung hợp giữa Phật giáo và các tín ngưỡng dân gian, khi được nhìn ở tầng sâu, cho thấy sự tồn tại của một "ngữ pháp văn hóa" chung - một hệ thống những nguyên tắc, khuôn mẫu tư duy và ứng xử văn hóa chung, làm nền cho toàn bộ đời sống tâm linh của người Việt. Khái niệm "ngữ pháp văn hóa" gợi ý rằng, cũng như một ngôn ngữ có ngữ pháp làm nền cho vô số câu nói khác nhau, một nền văn hóa cũng có những nguyên tắc, khuôn mẫu sâu xa làm nền cho vô số biểu hiện văn hóa khác nhau[1]. Ở Việt Nam, tinh thần dung hợp, khoan dung chính là một phần cốt lõi của "ngữ pháp văn hóa" ấy.

Chính "ngữ pháp văn hóa" chung này - với tinh thần dung hợp, khoan dung làm cốt lõi - là cái cho phép Phật giáo và các tín ngưỡng dân gian, cũng như Phật giáo với Nho, Đạo, cùng tồn tại hài hòa trong một chỉnh thể văn hóa thống nhất. Người Việt, với

1 Xem Trần Quốc Vượng (2000), *Văn hóa Việt Nam: Tìm tòi và suy ngẫm*, Nxb. Văn hóa dân tộc, Hà Nội.

"ngữ pháp văn hóa" dung hợp của mình, không nhìn các tôn giáo, tín ngưỡng khác nhau như những hệ thống loại trừ nhau, mà như những nguồn tài nguyên tâm linh có thể cùng sử dụng, kết hợp hài hòa. Chính "ngữ pháp văn hóa" dung hợp này là cơ chế sâu xa nhất của cơ tầng dung hợp: nó là cái nền chung, được toàn thể cộng đồng chia sẻ, cho phép và điều phối mọi sự dung hợp. Nhờ có "ngữ pháp văn hóa" chung này mà đời sống tâm linh phong phú, đa dạng của người Việt - với nhiều lớp tôn giáo, tín ngưỡng - vẫn là một chỉnh thể thống nhất, hài hòa, chứ không phải một tập hợp hỗn tạp, xung đột. Đây là biểu hiện sâu sắc nhất của cơ tầng dung hợp như một cơ chế thống nhất.

Khái niệm "ngữ pháp văn hóa" giúp làm sáng tỏ một điểm quan trọng: sự dung hợp trong đời sống tâm linh người Việt không phải là ngẫu nhiên, tùy tiện, mà tuân theo những nguyên tắc, khuôn mẫu nhất định. Cũng như người nói một ngôn ngữ tuân theo ngữ pháp của ngôn ngữ ấy một cách vô thức, người Việt thực hành sự dung hợp tôn giáo, tín ngưỡng theo một "ngữ pháp văn hóa" mà họ tiếp nhận một cách tự nhiên qua quá trình sống trong nền văn hóa dân tộc. "Ngữ pháp" ấy quy định những nguyên tắc như: sự phân công vai trò giữa các tôn giáo, tín ngưỡng (mỗi bên đáp ứng một loại nhu cầu); sự cộng tồn có trật tự (mỗi bên có không gian, vị trí riêng); và tinh thần khoan dung, không loại trừ. Chính nhờ tuân theo "ngữ pháp văn hóa" chung này mà sự dung hợp diễn ra một cách hài hòa, có tổ chức, chứ không hỗn loạn.

Sự tồn tại của một "ngữ pháp văn hóa" dung hợp chung có ý nghĩa quan trọng đối với việc hiểu bản chất thống nhất của văn hóa Phật giáo Việt Nam. Nó cho thấy rằng, bên dưới sự đa dạng bề mặt của các hình thức dung hợp (dung hợp với Nho, Đạo; dung hợp với thờ Mẫu, thờ thần, thờ cúng tổ tiên; dung hợp ở các vùng miền, tộc người khác nhau), có một nguyên tắc, một logic dung hợp chung. Chính nguyên tắc chung này là cái cố kết mọi hình thức dung hợp đa dạng vào một chỉnh thể thống nhất. Nói cách khác, "ngữ pháp văn hóa" dung hợp chính là tầng sâu nhất của cơ tầng dung hợp: nó

là cái nền chung, được toàn thể cộng đồng chia sẻ, điều phối mọi sự dung hợp. Nhận ra "ngữ pháp văn hóa" chung này giúp ta hiểu vì sao đời sống tâm linh phong phú, đa tầng của người Việt vẫn là một chỉnh thể thống nhất, hài hòa - bởi tất cả đều vận hành theo cùng một "ngữ pháp" dung hợp, khoan dung.

"Ngữ pháp văn hóa" dung hợp còn có một đặc điểm quan trọng: tính bền vững và khả năng tự tái tạo. Cũng như ngữ pháp của một ngôn ngữ được trao truyền tự nhiên qua các thế hệ, "ngữ pháp văn hóa" dung hợp được trao truyền qua quá trình xã hội hóa, qua đời sống gia đình và cộng đồng, từ thế hệ này sang thế hệ khác. Mỗi người Việt, lớn lên trong nền văn hóa dân tộc, tiếp nhận "ngữ pháp" dung hợp ấy một cách tự nhiên, và thực hành nó trong đời sống tâm linh của mình. Chính nhờ cơ chế trao truyền tự nhiên này mà tinh thần dung hợp, khoan dung được duy trì bền vững qua các thời đại, trở thành một đặc điểm ổn định của văn hóa Việt Nam. Tính bền vững và tự tái tạo của "ngữ pháp văn hóa" dung hợp giải thích vì sao cơ tầng dung hợp có sức sống lâu dài, vượt qua những biến động của lịch sử, và tiếp tục vận hành trong đời sống đương đại. Đây là một đặc điểm quan trọng khẳng định vị thế của dung hợp như một cơ tầng nền tảng, bền vững của văn hóa Phật giáo Việt Nam.

"Ngữ pháp văn hóa" dung hợp không chỉ điều phối sự dung hợp trong lĩnh vực tôn giáo, tín ngưỡng, mà còn phản ánh một đặc điểm cốt lõi của bản sắc văn hóa dân tộc Việt Nam nói chung. Tinh thần dung hợp, khoan dung, khả năng tiếp nhận và bản địa hóa các yếu tố văn hóa từ bên ngoài là một đặc điểm xuyên suốt của văn hóa Việt Nam, thể hiện không chỉ trong lĩnh vực tôn giáo mà cả trong ngôn ngữ, phong tục, nghệ thuật và nhiều lĩnh vực khác. Trong suốt lịch sử, văn hóa Việt Nam đã tiếp xúc, giao lưu với nhiều nền văn hóa, và luôn thể hiện khả năng tiếp nhận có chọn lọc, bản địa hóa các yếu tố ngoại lai để làm giàu cho bản sắc của mình. Sự dung hợp giữa Phật giáo và các tín ngưỡng bản địa,

do đó, là một biểu hiện cụ thể của một đặc điểm rộng lớn hơn: đặc điểm dung hợp, bao dung của toàn bộ văn hóa Việt Nam. Nhận thức này cho thấy cơ tầng dung hợp của văn hóa Phật giáo Việt Nam gắn bó mật thiết với bản sắc chung của văn hóa dân tộc, và là một biểu hiện của bản sắc ấy trong lĩnh vực tôn giáo.

9.4. Dung hợp lành mạnh và nguy cơ "lai căng"

9.4.1. Dung hợp làm giàu bản sắc

Khi khẳng định vai trò tích cực của dung hợp, cần phân biệt rõ dung hợp lành mạnh với những hình thức vay mượn, pha trộn thiếu chọn lọc. Dung hợp lành mạnh là sự kết hợp có chọn lọc, trên cơ sở giữ vững bản sắc và cốt lõi giáo lý, làm cho Phật giáo trở nên phong phú hơn mà không mất đi bản chất. Trong suốt lịch sử, sự dung hợp của Phật giáo Việt Nam về căn bản là dung hợp lành mạnh: Phật giáo tiếp nhận, kết hợp với các yếu tố văn hóa, tín ngưỡng bản địa, nhưng vẫn giữ vững cốt lõi giáo lý và lý tưởng giải thoát của mình[1]. Chính nhờ sự dung hợp lành mạnh này mà Phật giáo Việt Nam vừa mang bản sắc dân tộc đậm nét, vừa không đánh mất bản chất Phật giáo.

Dung hợp lành mạnh làm giàu bản sắc theo nhiều cách. Thứ nhất, nó làm cho Phật giáo trở nên gần gũi, dễ tiếp nhận hơn với quần chúng, nhờ kết hợp với những yếu tố văn hóa, tín ngưỡng quen thuộc. Thứ hai, nó làm phong phú thêm các hình thức biểu đạt của Phật giáo, tạo nên sự đa dạng về kiến trúc, nghệ thuật, nghi lễ, lễ hội. Thứ ba, nó giúp Phật giáo bám rễ sâu trong đời sống dân tộc, trở thành một bộ phận hữu cơ của văn hóa dân tộc. Như vậy, dung hợp lành mạnh không làm suy yếu hay pha loãng Phật giáo, mà trái lại, làm giàu và củng cố cho Phật giáo. Đây là điều làm cho cơ tầng dung hợp trở thành một yếu tố tích cực, đóng góp vào sức sống và bản sắc của văn hóa Phật giáo Việt Nam. Kinh nghiệm

1 Nguyễn Tài Thư (chủ biên) (1988), *Lịch sử Phật giáo Việt Nam*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội.

dung hợp lành mạnh của Phật giáo Việt Nam qua lịch sử là một minh chứng cho khả năng của một tôn giáo trong việc vừa hội nhập văn hóa, vừa giữ vững bản sắc.

Có thể xác định một số tiêu chí để nhận diện dung hợp lành mạnh. Thứ nhất, dung hợp lành mạnh giữ vững cốt lõi giáo lý: dù kết hợp với các yếu tố văn hóa, tín ngưỡng bản địa, những chân lý và giá trị nền tảng của Phật giáo (Tứ diệu đế, duyên khởi, từ bi, giải thoát) vẫn được bảo tồn. Thứ hai, dung hợp lành mạnh có tính chọn lọc: không phải mọi yếu tố bên ngoài đều được tiếp nhận, mà chỉ những yếu tố phù hợp, không trái với tinh thần Phật giáo. Thứ ba, dung hợp lành mạnh mang tính sáng tạo: nó không phải là sự sao chép, pha trộn máy móc, mà là sự kết hợp sáng tạo, tạo nên những giá trị mới có ý nghĩa. Những tiêu chí này giúp phân biệt dung hợp lành mạnh - vốn làm giàu bản sắc - với những hình thức pha trộn thiếu chọn lọc có thể làm biến dạng bản sắc.

Lịch sử Phật giáo Việt Nam cung cấp nhiều minh chứng cho dung hợp lành mạnh. Sự ra đời của Thiền phái Trúc Lâm - kết hợp tinh thần nhập thế, bản sắc dân tộc với giáo lý Thiền tông - là một sáng tạo dung hợp lành mạnh, làm giàu cho Phật giáo Việt Nam mà vẫn giữ vững cốt lõi. Sự dung hợp giữa Phật giáo và thờ cúng tổ tiên - gắn giáo lý hiếu đạo của Phật giáo với đạo lý uống nước nhớ nguồn của dân tộc - cũng là dung hợp lành mạnh, làm sâu sắc thêm cả hai mà không làm biến dạng. Những minh chứng này cho thấy dung hợp lành mạnh là một năng lực thực sự của Phật giáo Việt Nam, được thể hiện qua lịch sử. Chính năng lực dung hợp lành mạnh này - kết hợp mà vẫn giữ bản sắc, tiếp nhận mà vẫn chọn lọc - là điều làm cho văn hóa Phật giáo Việt Nam vừa phong phú, đa dạng, vừa giữ được bản chất và bản sắc của mình. Đây là một bài học quý báu về cách một tôn giáo có thể hội nhập văn hóa mà không đánh mất chính mình.

Năng lực dung hợp lành mạnh còn thể hiện khả năng thích ứng của Phật giáo với những hoàn cảnh và thời đại khác nhau. Qua lịch sử, Phật giáo Việt Nam đã liên tục thích ứng, đổi mới hình thức

để phù hợp với từng thời đại, đồng thời giữ vững cốt lõi. Từ việc dung hợp với tín ngưỡng nông nghiệp bản địa buổi đầu, đến sự sáng tạo Thiền phái Trúc Lâm thời Lý - Trần, đến phong trào chấn hưng và các hình thức hoằng pháp hiện đại của thế kỷ XX - XXI, Phật giáo Việt Nam luôn thể hiện khả năng thích ứng, dung hợp với hoàn cảnh mới. Chính khả năng thích ứng này - dựa trên năng lực dung hợp lành mạnh - là một trong những yếu tố giúp Phật giáo Việt Nam duy trì sức sống bền bỉ qua các thời đại. Nó cho thấy dung hợp lành mạnh không chỉ là sự kết hợp với các truyền thống khác trong không gian, mà còn là khả năng thích ứng, đổi mới qua thời gian - một năng lực làm cho Phật giáo Việt Nam vừa giữ được bản sắc, vừa luôn tươi mới, phù hợp với từng thời đại. Đây là biểu hiện của tinh thần "tùy duyên bất biến": bất biến ở cốt lõi, tùy duyên ở hình thức thích ứng.

Một đóng góp quan trọng của dung hợp lành mạnh là làm cho Phật giáo trở nên đại chúng, gần gũi với mọi tầng lớp nhân dân. Nhờ dung hợp với các tín ngưỡng, phong tục quen thuộc, Phật giáo đã đi vào đời sống của quần chúng một cách tự nhiên, không xa lạ. Người dân bình thường, dù không am hiểu sâu về giáo lý, vẫn có thể tiếp cận Phật giáo qua những hình thức gần gũi: lễ chùa, cầu an, cầu siêu, các lễ hội, các thực hành gắn với đời sống hằng ngày. Chính tính đại chúng này - kết quả của quá trình dung hợp - đã làm cho Phật giáo có được một cơ sở xã hội rộng lớn, ăn sâu bén rễ trong đời sống của mọi tầng lớp nhân dân. Đây là một trong những lý do quan trọng giải thích sức sống bền bỉ và ảnh hưởng sâu rộng của Phật giáo trong xã hội Việt Nam. Tuy nhiên, tính đại chúng cũng đặt ra yêu cầu về việc giữ vững cốt lõi giáo lý, tránh để Phật giáo bị giản lược thành những thực hành hình thức, mê tín - một lần nữa cho thấy sự cần thiết của việc phân biệt dung hợp lành mạnh với nguy cơ biến dạng.

Kinh nghiệm dung hợp lành mạnh của Phật giáo Việt Nam có giá trị tham chiếu đối với vấn đề hội nhập văn hóa nói chung trong bối cảnh toàn cầu hóa. Trong thời đại giao lưu văn hóa mạnh mẽ,

mọi nền văn hóa đều đối mặt với thách thức kép: vừa cần mở cửa, tiếp nhận những giá trị tích cực từ bên ngoài để phát triển, vừa cần giữ gìn bản sắc để không bị hòa tan, đánh mất chính mình. Kinh nghiệm của Phật giáo Việt Nam - tiếp nhận, kết hợp với các truyền thống khác mà vẫn giữ vững cốt lõi và bản sắc - cung cấp một mô hình về cách giải quyết thách thức này. Mô hình ấy cho thấy rằng hội nhập và giữ gìn bản sắc không phải là hai mục tiêu loại trừ nhau, mà có thể được kết hợp hài hòa, nếu có một năng lực dung hợp lành mạnh: cởi mở tiếp nhận nhưng có chọn lọc, kết hợp nhưng giữ vững cốt lõi. Đây là một bài học có ý nghĩa không chỉ đối với Phật giáo, mà đối với việc bảo tồn và phát triển bản sắc văn hóa dân tộc nói chung trong bối cảnh hội nhập quốc tế - một vấn đề có ý nghĩa thời sự và lâu dài.

9.4.2. Nguy cơ vay mượn thiếu chọn lọc, "lai căng"

Tuy nhiên, bên cạnh dung hợp lành mạnh, cũng cần nhận diện nguy cơ của những hình thức vay mượn, pha trộn thiếu chọn lọc - điều có thể gọi là nguy cơ "lai căng". Đây là những trường hợp mà sự pha trộn diễn ra một cách thiếu chọn lọc, làm mờ nhạt hoặc biến dạng cốt lõi giáo lý, hoặc du nhập những yếu tố xa lạ, thậm chí trái ngược với tinh thần Phật giáo[1]. Chẳng hạn, khi các thực hành mê tín, những yếu tố thương mại hóa, hoặc những niềm tin sai lệch được pha trộn vào Phật giáo dưới danh nghĩa dung hợp, thì đó không còn là dung hợp lành mạnh, mà là sự biến dạng, làm suy giảm giá trị và bản chất của Phật giáo.

Ranh giới giữa dung hợp lành mạnh và "lai căng" nằm ở chỗ: sự kết hợp có giữ vững được cốt lõi giáo lý và tinh thần Phật giáo hay không, có làm giàu hay làm biến dạng bản sắc hay không. Dung hợp lành mạnh là sự kết hợp có chọn lọc, có nguyên tắc, trên nền tảng giữ vững cốt lõi; còn "lai căng" là sự pha trộn thiếu chọn lọc, đánh mất nguyên tắc, làm biến dạng cốt lõi. Việc phân biệt hai điều này có ý nghĩa thực tiễn quan trọng, đặc biệt trong bối cảnh

1 Đặng Nghiêm Vạn (2012), *Lý luận về tôn giáo và tình hình tôn giáo ở Việt Nam*, Nxb. Chính trị quốc gia, Hà Nội.

đương đại, khi Phật giáo đối mặt với nhiều tác động của quá trình hiện đại hóa, thương mại hóa và giao lưu văn hóa. Nhận diện và phân biệt rõ dung hợp lành mạnh với nguy cơ "lai căng" là điều kiện để phát huy mặt tích cực của cơ tầng dung hợp, đồng thời phòng ngừa những biến dạng có thể làm suy giảm giá trị và bản sắc của Phật giáo Việt Nam.

Trong bối cảnh đương đại, nguy cơ "lai căng", vay mượn thiếu chọn lọc có những biểu hiện cụ thể cần được nhận diện. Một là hiện tượng mê tín hóa: khi các thực hành mê tín (bói toán, đồng bóng biến tướng, các hình thức cầu cúng vụ lợi) được pha trộn vào Phật giáo, làm mờ nhạt tinh thần giác ngộ, trí tuệ của đạo Phật. Hai là hiện tượng thương mại hóa: khi các hoạt động tôn giáo bị biến thành phương tiện kiếm lợi, làm sai lệch tinh thần vô cầu, thanh tịnh của Phật giáo. Ba là hiện tượng du nhập thiếu chọn lọc các yếu tố từ bên ngoài: khi những trào lưu, thực hành xa lạ, thậm chí trái với giáo lý, được tiếp nhận một cách thiếu suy xét. Những hiện tượng này, dù có thể khoác danh nghĩa dung hợp hay đổi mới, thực chất là những biểu hiện của "lai căng" - làm biến dạng, suy giảm giá trị và bản chất của Phật giáo.

Việc nhận diện nguy cơ "lai căng" không nhằm phủ nhận vai trò tích cực của dung hợp, mà nhằm bảo vệ dung hợp lành mạnh khỏi bị biến chất. Cần phân biệt rõ: sự cởi mở, tiếp nhận có chọn lọc trên nền tảng giữ vững cốt lõi là dung hợp lành mạnh, cần được phát huy; còn sự pha trộn thiếu chọn lọc, đánh mất cốt lõi là "lai căng", cần được phòng ngừa. Sự phân biệt này đặc biệt quan trọng trong bối cảnh đương đại, khi Phật giáo Việt Nam đối mặt với nhiều tác động của toàn cầu hóa, hiện đại hóa, thương mại hóa và sự du nhập của nhiều trào lưu tôn giáo, tâm linh mới. Trong bối cảnh ấy, việc giữ vững năng lực dung hợp lành mạnh, đồng thời cảnh giác với nguy cơ "lai căng", là điều kiện để văn hóa Phật giáo Việt Nam tiếp tục phát triển vừa phong phú, vừa giữ được bản sắc và bản chất của mình. Đây chính là nội dung cốt lõi của vấn đề quản trị bản sắc mà phần tiếp theo sẽ bàn tới.

Nguy cơ "lai căng" trong bối cảnh đương đại có những nguyên nhân sâu xa cần được nhận diện. Một nguyên nhân là sự tác động của kinh tế thị trường và xu hướng thương mại hóa, khiến một số hoạt động tôn giáo có nguy cơ bị biến thành phương tiện kiếm lợi, làm sai lệch tinh thần vô cầu của Phật giáo. Một nguyên nhân khác là sự suy giảm hiểu biết về giáo lý ở một bộ phận tín đồ, khiến họ dễ tiếp nhận những thực hành mê tín, sai lệch dưới danh nghĩa Phật giáo. Ngoài ra, quá trình toàn cầu hóa và sự du nhập của nhiều trào lưu tôn giáo, tâm linh mới cũng đặt ra thách thức về việc tiếp nhận có chọn lọc. Việc nhận diện những nguyên nhân này là điều kiện để có những giải pháp phù hợp nhằm phòng ngừa nguy cơ "lai căng", bảo vệ sự trong sáng và bản sắc của Phật giáo. Điều này cho thấy vấn đề phân biệt dung hợp lành mạnh với "lai căng" không phải là một vấn đề thuần túy lý thuyết, mà có ý nghĩa thực tiễn cấp thiết đối với đời sống Phật giáo đương đại.

Việc phòng ngừa nguy cơ "lai căng" trước hết đòi hỏi nâng cao nhận thức và hiểu biết về giáo lý trong cộng đồng tín đồ. Nhiều biểu hiện "lai căng", mê tín xuất phát từ sự thiếu hiểu biết về giáo lý chân chính: khi tín đồ không nắm vững cốt lõi của đạo Phật, họ dễ tiếp nhận những thực hành sai lệch, mê tín dưới danh nghĩa Phật giáo. Do đó, việc phổ biến giáo lý chân chính, nâng cao trình độ hiểu biết của tín đồ là một biện pháp căn bản để phòng ngừa "lai căng". Khi tín đồ hiểu rõ đâu là tinh thần chân chính của đạo Phật (từ bi, trí tuệ, hướng thiện, tự lực), họ sẽ có khả năng phân biệt và loại bỏ những yếu tố mê tín, sai lệch. Điều này cho thấy mối quan hệ chặt chẽ giữa việc giữ gìn sự trong sáng của Phật giáo và công tác giáo dục, hoằng pháp - tức giữa cơ tầng dung hợp và cơ tầng giáo lý. Nó cũng khẳng định rằng việc phòng ngừa "lai căng" không phải bằng cách khép kín, cấm đoán, mà bằng cách nâng cao nhận thức, để chính cộng đồng tín đồ có khả năng gạn lọc, giữ gìn sự trong sáng của Phật giáo.

9.4.3. Bản lề dẫn sang vấn đề quản trị bản sắc

Việc phân biệt dung hợp lành mạnh với nguy cơ "lai căng" dẫn tới một vấn đề rộng lớn hơn: vấn đề quản trị bản sắc của Phật

giáo Việt Nam. Nếu dung hợp là một cơ chế tích cực nhưng cũng tiềm ẩn nguy cơ biến dạng, thì việc phát huy mặt tích cực và phòng ngừa mặt tiêu cực của dung hợp đòi hỏi một sự quản trị bản sắc có ý thức: tức là việc chủ động gìn giữ, củng cố cốt lõi giáo lý và bản sắc, đồng thời tiếp nhận có chọn lọc những yếu tố mới[1]. Đây là một vấn đề có ý nghĩa chiến lược đối với sự phát triển của Phật giáo Việt Nam trong bối cảnh đương đại.

Vấn đề quản trị bản sắc liên quan chặt chẽ tới các cơ tầng thống nhất khác, đặc biệt là cơ tầng giáo lý và cơ tầng tổ chức. Cơ tầng giáo lý cung cấp tiêu chuẩn để phân biệt dung hợp lành mạnh với "lai căng": một sự kết hợp giữ vững được cốt lõi giáo lý là lành mạnh, còn một sự kết hợp làm biến dạng cốt lõi giáo lý là "lai căng". Cơ tầng tổ chức - vai trò của Giáo hội - cung cấp cơ chế để thực hiện việc quản trị bản sắc: thông qua giáo dục Phật học, hoằng pháp, chấn chỉnh các thực hành sai lệch, Giáo hội có thể định hướng cho sự dung hợp diễn ra một cách lành mạnh. Như vậy, vấn đề quản trị bản sắc là điểm gặp gỡ giữa cơ tầng dung hợp với cơ tầng giáo lý và cơ tầng tổ chức. Đây cũng là một bản lề dẫn công trình sang việc phân tích cơ tầng tổ chức ở chương tiếp theo - cơ tầng cung cấp cơ chế thể chế cho việc gìn giữ và phát huy sự thống nhất trong đa dạng của văn hóa Phật giáo Việt Nam.

Vấn đề quản trị bản sắc, được hiểu đầy đủ, bao gồm nhiều nội dung. Trước hết là việc gìn giữ, củng cố cốt lõi giáo lý và bản sắc - thông qua giáo dục Phật học, hoằng pháp, đào tạo tăng tài, để bảo đảm rằng dù dung hợp thế nào, cốt lõi Phật giáo vẫn được giữ vững. Tiếp đến là việc tiếp nhận có chọn lọc những yếu tố mới - vừa cởi mở với cái mới, vừa có nguyên tắc, tiêu chuẩn để chọn lọc. Và cuối cùng là việc chấn chỉnh, phòng ngừa những biểu hiện "lai căng", mê tín, thương mại hóa có thể làm biến dạng Phật giáo. Quản trị bản sắc, do đó, không phải là sự khép kín, bảo thủ, mà

1 Đặng Nghiêm Vạn (2012), *Lý luận về tôn giáo và tình hình tôn giáo ở Việt Nam*, Nxb. Chính trị quốc gia, Hà Nội.

là sự chủ động, có ý thức trong việc vừa gìn giữ bản sắc, vừa phát triển, đổi mới - một sự cân bằng giữa bảo tồn và phát triển.

Ý nghĩa của vấn đề quản trị bản sắc đối với sự phát triển của Phật giáo Việt Nam đương đại là rất lớn. Trong bối cảnh nhiều biến động và thách thức, việc quản trị bản sắc tốt sẽ giúp Phật giáo Việt Nam vừa phát huy được năng lực dung hợp - tiếp tục làm giàu bản sắc, hòa nhập với đời sống đương đại - vừa giữ vững được cốt lõi và bản chất của mình. Ngược lại, nếu buông lỏng quản trị bản sắc, Phật giáo có nguy cơ hoặc bị biến dạng bởi các hiện tượng "lai căng", mê tín, thương mại hóa, hoặc trở nên xơ cứng, khép kín, mất khả năng thích ứng. Như vậy, quản trị bản sắc là một vấn đề có ý nghĩa chiến lược đối với sự phát triển bền vững của Phật giáo Việt Nam. Và như đã chỉ ra, vấn đề này liên quan chặt chẽ tới cơ tầng giáo lý (cung cấp tiêu chuẩn) và cơ tầng tổ chức (cung cấp cơ chế thực hiện) - cho thấy sự gắn bó hữu cơ giữa các cơ tầng thống nhất, và dẫn công trình một cách tự nhiên sang việc phân tích cơ tầng tổ chức ở chương tiếp theo.

Trong việc quản trị bản sắc, giáo dục Phật học và hoằng pháp đóng vai trò then chốt. Chính thông qua giáo dục Phật học, các thế hệ tăng ni, Phật tử được trang bị hiểu biết vững chắc về giáo lý, giúp họ phân biệt được đâu là cốt lõi cần giữ vững, đâu là những yếu tố "lai căng" cần phòng ngừa. Thông qua hoằng pháp, những hiểu biết đúng đắn về Phật giáo được phổ biến rộng rãi trong quần chúng, góp phần định hướng đời sống tín ngưỡng theo hướng lành mạnh, tránh xa mê tín. Như vậy, giáo dục và hoằng pháp là những công cụ quan trọng để thực hiện việc quản trị bản sắc - vừa gìn giữ cốt lõi, vừa định hướng cho sự dung hợp diễn ra lành mạnh. Đây cũng là lý do vì sao việc củng cố hệ thống giáo dục Phật học và đẩy mạnh công tác hoằng pháp có ý nghĩa quan trọng đối với sự phát triển bền vững của Phật giáo Việt Nam đương đại. Vai trò của Giáo hội trong việc tổ chức, điều phối các hoạt động này chính là biểu hiện của cơ tầng tổ chức trong việc quản trị bản sắc.

Cốt lõi của vấn đề quản trị bản sắc là tìm được sự cân bằng đúng đắn giữa hai yêu cầu: cởi mở, tiếp nhận cái mới (để phát triển, thích ứng) và giữ vững cốt lõi, bản sắc (để không bị biến chất). Cả hai thái cực đều tiềm ẩn nguy cơ: nếu quá cởi mở, thiếu chọn lọc, Phật giáo có nguy cơ bị "lai căng", biến dạng; nếu quá khép kín, bảo thủ, Phật giáo có nguy cơ trở nên xơ cứng, mất khả năng thích ứng và sức sống. Quản trị bản sắc tốt là tìm được điểm cân bằng: vừa cởi mở, tiếp nhận có chọn lọc những yếu tố tích cực của thời đại, vừa giữ vững cốt lõi giáo lý và bản sắc truyền thống. Sự cân bằng này chính là tinh thần của nguyên lý "tùy duyên bất biến" áp dụng vào vấn đề bản sắc: "tùy duyên" trong việc thích ứng, tiếp nhận cái mới; "bất biến" trong việc giữ vững cốt lõi. Đạt được sự cân bằng này là một thách thức thường trực, đòi hỏi sự sáng suốt, bản lĩnh và trí tuệ của Giáo hội và của mỗi thế hệ tăng ni, Phật tử. Đây cũng là điều kiện để văn hóa Phật giáo Việt Nam tiếp tục phát huy năng lực dung hợp lành mạnh của mình trong bối cảnh đương đại.

Nhìn rộng hơn, vấn đề quản trị bản sắc mà cơ tầng dung hợp đặt ra không chỉ là vấn đề của riêng Phật giáo, mà còn phản ánh một thách thức chung của mọi truyền thống văn hóa trong thời đại biến động. Mọi truyền thống, để tồn tại và phát triển bền vững, đều phải giải quyết mối quan hệ giữa bảo tồn và đổi mới, giữa giữ gìn bản sắc và thích ứng với thời đại. Kinh nghiệm của Phật giáo Việt Nam - với năng lực dung hợp lành mạnh được hun đúc qua lịch sử - cung cấp một tham chiếu quý báu cho việc giải quyết thách thức này. Nó cho thấy rằng chìa khóa nằm ở việc giữ vững cốt lõi, bản sắc trong khi vẫn cởi mở, tiếp nhận có chọn lọc; ở việc phân biệt rạch ròi giữa sự làm giàu bản sắc và sự biến dạng bản sắc. Trong bối cảnh đương đại, khi Phật giáo Việt Nam cũng như toàn bộ văn hóa dân tộc đối mặt với những tác động mạnh mẽ của toàn cầu hóa, hiện đại hóa, việc ý thức rõ và thực hiện tốt vấn đề quản trị bản sắc có ý nghĩa chiến lược đối với sự phát triển bền vững. Đây chính là bài học sâu sắc mà việc phân tích cơ tầng dung hợp mang lại, và là nhịp cầu tự nhiên dẫn công trình sang việc

khảo sát cơ tầng tổ chức - cơ tầng cung cấp cơ chế thể chế cho việc quản trị và phát huy sự thống nhất trong đa dạng của văn hóa Phật giáo Việt Nam.

9.5. Cơ tầng dung hợp và bốn lớp đa dạng

9.5.1. Dung hợp và đa dạng tông phái, vùng miền, tộc người

Mối quan hệ giữa cơ tầng dung hợp và bốn lớp đa dạng có tính chất đặc biệt, bởi dung hợp vừa là nguồn sinh ra đa dạng, vừa là cơ chế cố kết sự đa dạng ấy. Trước hết, đối với đa dạng tông phái, chính khả năng dung hợp đã tạo nên nhiều hình thái tông phái phong phú (như sự dung hợp Thiền - Tịnh - Mật, sự ra đời của các hệ phái dung hợp như Trúc Lâm, Khất sĩ); nhưng đồng thời, chính tinh thần dung hợp, khoan dung chung cũng là cái cho phép các tông phái ấy cộng tồn hài hòa, không xung đột[1]. Như vậy, dung hợp vừa làm phong phú tông phái, vừa cố kết các tông phái trong một tinh thần khoan dung chung.

Đối với đa dạng vùng miền và tộc người, cơ tầng dung hợp cũng thể hiện vai trò kép tương tự. Chính nhờ dung hợp với các tín ngưỡng, văn hóa bản địa khác nhau ở các vùng miền, tộc người khác nhau mà Phật giáo Việt Nam có được sự đa dạng về hình thái vùng miền, tộc người[2]. Song, tinh thần dung hợp, khoan dung - vốn là một mẫu số chung - lại cố kết các hình thái đa dạng ấy: dù Phật giáo ở mỗi vùng miền, mỗi tộc người mang sắc thái riêng do dung hợp với văn hóa bản địa, tất cả đều chia sẻ chung một tinh thần dung hợp, khoan dung, và đều là những biểu hiện của cùng một cơ chế bản địa hóa. Chính vì vậy, sự đa dạng vùng miền, tộc người do dung hợp sinh ra không dẫn tới sự phân ly, mà vẫn nằm trong một chỉnh thể thống nhất - bởi tất cả đều là sản phẩm của cùng một cơ chế dung hợp, và đều chia sẻ chung "ngữ pháp văn hóa" dung hợp của dân tộc.

---

1 Về đa dạng tông phái, xem Chương 3 của công trình này.

2 Về đa dạng vùng miền và tộc người, xem các Chương 4 và 5 của công trình này.

Mối quan hệ giữa cơ tầng dung hợp và đa dạng tông phái có thể được làm rõ qua việc xem xét cội nguồn của nhiều tông phái, hệ phái. Nhiều hình thái Phật giáo đặc trưng của Việt Nam là sản phẩm của quá trình dung hợp: sự kết hợp Thiền - Tịnh - Mật là dung hợp giữa các pháp môn; Thiền phái Trúc Lâm là dung hợp giữa Thiền tông và tinh thần dân tộc, nhập thế; hệ phái Khất sĩ là dung hợp giữa truyền thống Nam tông và Bắc tông. Như vậy, chính khả năng dung hợp đã tạo nên nhiều hình thái tông phái phong phú, đặc trưng của Phật giáo Việt Nam. Đây là biểu hiện của vai trò của dung hợp trong việc sinh ra sự đa dạng tông phái. Tuy nhiên, điều quan trọng là các hình thái tông phái do dung hợp sinh ra ấy không đối kháng, mà cộng tồn hài hòa - bởi tất cả đều mang chung tinh thần dung hợp, khoan dung.

Điều đáng chú ý là chính tinh thần dung hợp, khoan dung - vốn là cơ sở sinh ra sự đa dạng tông phái - đồng thời cũng là cái cố kết các tông phái ấy. Bởi vì mọi tông phái Phật giáo Việt Nam đều mang chung tinh thần dung hợp, khoan dung, nên chúng không có xu hướng bài xích, loại trừ nhau, mà cởi mở, tôn trọng và cộng tồn hài hòa với nhau. Hiện tượng một hành giả có thể vừa tu Thiền, vừa niệm Phật, vừa trì chú; hiện tượng các tông phái cùng tồn tại trong một Giáo hội và cùng tham gia các hoạt động chung - tất cả đều phản ánh tinh thần dung hợp, khoan dung chung này. Như vậy, đối với lớp đa dạng tông phái, cơ tầng dung hợp thể hiện rõ vai trò kép: nó vừa tạo nên nhiều hình thái tông phái (qua sự kết hợp các pháp môn, truyền thống), vừa cố kết các tông phái ấy (qua tinh thần khoan dung, cởi mở chung). Đây là một minh chứng cụ thể cho luận điểm rằng dung hợp vừa sinh ra đa dạng, vừa cố kết thống nhất.

Đối với đa dạng tộc người, cơ tầng dung hợp thể hiện qua sự kết hợp giữa Phật giáo và văn hóa, tín ngưỡng đặc thù của từng tộc người. Ở người Khmer, Phật giáo Nam tông đã dung hợp sâu sắc với văn hóa và các tín ngưỡng truyền thống của cộng đồng, tạo nên một hình thái Phật giáo mang đậm bản sắc Khmer. Ở người Hoa,

Phật giáo kết hợp với các tín ngưỡng và tập tục của cộng đồng người Hoa. Ở người Việt, Phật giáo dung hợp với tín ngưỡng thờ Mẫu, thờ thần, thờ cúng tổ tiên như đã phân tích. Mỗi cộng đồng tộc người, qua quá trình dung hợp, đã tạo nên một hình thái Phật giáo mang sắc thái riêng. Tuy nhiên, các hình thái đa dạng ấy đều là sản phẩm của cùng một cơ chế dung hợp, và đều chia sẻ chung tinh thần khoan dung, cởi mở. Chính vì vậy, sự đa dạng tộc người của Phật giáo Việt Nam - dù phong phú - vẫn nằm trong một chỉnh thể thống nhất, được cố kết bởi chính cơ chế và tinh thần dung hợp chung. Đây là một biểu hiện nữa của vai trò kép của cơ tầng dung hợp đối với sự đa dạng tộc người.

Đối với đa dạng vùng miền, cơ tầng dung hợp thể hiện qua sự khác biệt trong cách Phật giáo kết hợp với văn hóa, tín ngưỡng của từng vùng. Ở Bắc Bộ, sự dung hợp giữa Phật giáo và tín ngưỡng thờ Mẫu, thờ thần diễn ra đậm nét, với mô hình "tiền Phật hậu Mẫu" phổ biến. Ở Trung Bộ, Phật giáo dung hợp với những đặc điểm văn hóa, tín ngưỡng riêng của vùng đất này. Ở Nam Bộ, với đặc điểm là vùng đất mới, đa dạng về cư dân, sự dung hợp diễn ra phong phú, tạo nên nhiều hình thái Phật giáo đặc trưng, bao gồm cả sự cộng tồn của Phật giáo Bắc tông, Nam tông và các hệ phái mới. Sự khác biệt trong cách dung hợp ở các vùng miền đã tạo nên sự đa dạng vùng miền của Phật giáo Việt Nam. Tuy nhiên, các hình thái vùng miền ấy đều là sản phẩm của cùng một cơ chế dung hợp và đều chia sẻ chung tinh thần khoan dung, cởi mở - nên chúng vẫn nằm trong một chỉnh thể Phật giáo Việt Nam thống nhất. Đây lại là một minh chứng cho vai trò kép của cơ tầng dung hợp: vừa tạo nên sự đa dạng vùng miền, vừa cố kết sự đa dạng ấy trong một chỉnh thể thống nhất.

Qua việc khảo sát mối quan hệ giữa cơ tầng dung hợp và các lớp đa dạng tông phái, vùng miền, tộc người, có thể rút ra một nhận định chung: đối với cả ba lớp đa dạng này, cơ tầng dung hợp đều thể hiện vai trò kép nhất quán - vừa là nguồn sinh ra sự đa dạng (qua việc kết hợp Phật giáo với các truyền thống, tín ngưỡng

khác nhau ở các tông phái, vùng miền, tộc người), vừa là cơ chế cố kết sự đa dạng ấy (qua tinh thần khoan dung chung và "ngữ pháp văn hóa" dung hợp chung). Tính nhất quán của vai trò kép này qua cả ba lớp đa dạng khẳng định rằng đây không phải là một đặc điểm ngẫu nhiên, mà là bản chất của cơ tầng dung hợp. Nó cho thấy dung hợp thực sự là một cơ chế đặc biệt trong mô hình lưỡng diện: cơ chế mà tại đó, sự đa dạng và sự thống nhất gắn bó chặt chẽ, chuyển hóa lẫn nhau. Đây là lý do khiến cơ tầng dung hợp được xem là cơ tầng thể hiện tập trung nhất bản chất biện chứng của mô thức "thống nhất trong đa dạng".

9.5.2. Dung hợp và đa dạng biểu đạt

Đối với đa dạng biểu đạt, cơ tầng dung hợp là một trong những nguồn quan trọng nhất sinh ra sự phong phú của các hình thức biểu đạt Phật giáo. Chính sự dung hợp giữa Phật giáo với các truyền thống nghệ thuật, kiến trúc, tín ngưỡng bản địa đã tạo nên vô số hình thức biểu đạt phong phú: từ kiến trúc chùa kết hợp thờ Phật và thờ Mẫu, đến các nghi lễ, lễ hội kết hợp yếu tố Phật giáo và tín ngưỡng dân gian[1]. Sự đa dạng biểu đạt, do đó, phần lớn là kết quả của cơ chế dung hợp - của việc Phật giáo kết hợp hài hòa với các truyền thống văn hóa bản địa đa dạng.

Tuy nhiên, cũng như ở các lớp khác, sự đa dạng biểu đạt do dung hợp sinh ra vẫn được cố kết bởi chính cơ chế dung hợp. Dù các hình thức biểu đạt đa dạng đến đâu, chúng đều là sản phẩm của cùng một cơ chế dung hợp, đều thể hiện cùng một tinh thần kết hợp hài hòa giữa Phật giáo và văn hóa bản địa, và đều chuyển tải những nội dung giáo lý và giá trị Phật giáo chung. Chính vì vậy, sự đa dạng biểu đạt không phải là sự hỗn tạp, rời rạc, mà là sự phong phú có tổ chức, cùng thuộc về một truyền thống văn hóa Phật giáo Việt Nam thống nhất. Đây là biểu hiện của mối quan hệ đặc biệt giữa cơ tầng dung hợp và lớp đa dạng biểu đạt: dung hợp vừa sinh ra sự đa dạng biểu đạt, vừa cố kết sự đa dạng ấy thành một chỉnh thể thống nhất, hài hòa.

---

1 Về đa dạng biểu đạt, xem Chương 6 của công trình này.

Sự dung hợp thể hiện đặc biệt rõ trong nghệ thuật và kiến trúc Phật giáo Việt Nam. Ngôi chùa Việt, về mặt kiến trúc, thường là sự kết hợp giữa những yếu tố Phật giáo với những yếu tố của kiến trúc, tín ngưỡng bản địa: bên cạnh không gian thờ Phật là không gian thờ Mẫu, thờ thần, thờ tổ; hình thức kiến trúc kết hợp giữa mô hình chùa Phật giáo với những đặc điểm của kiến trúc truyền thống dân tộc. Về nghệ thuật tạo hình, hệ thống tượng thờ trong chùa Việt thường bao gồm cả tượng Phật, Bồ-tát lẫn tượng của các nhân vật thuộc tín ngưỡng dân gian, tạo nên một hệ thống thờ tự phong phú, đa dạng. Sự dung hợp này làm cho nghệ thuật, kiến trúc Phật giáo Việt Nam có một bản sắc riêng, khác với Phật giáo ở các nước khác, và phản ánh đậm nét quá trình bản địa hóa, dung hợp với văn hóa dân tộc.

Cần nhấn mạnh rằng sự đa dạng biểu đạt do dung hợp sinh ra không phải là sự pha trộn hỗn loạn, mà là sự kết hợp có tổ chức, tuân theo "ngữ pháp văn hóa" dung hợp chung. Trong một ngôi chùa Việt, dù có sự kết hợp của nhiều yếu tố (Phật, Mẫu, thần, tổ), các yếu tố ấy vẫn có vị trí, trật tự và logic riêng, cùng tồn tại hài hòa trong một tổng thể. Chính "ngữ pháp văn hóa" dung hợp đã điều phối sự kết hợp ấy, làm cho nó trở nên hài hòa, có ý nghĩa, chứ không hỗn tạp. Đây là lý do vì sao, dù các hình thức biểu đạt Phật giáo Việt Nam rất đa dạng, phong phú do quá trình dung hợp, chúng vẫn tạo nên một tổng thể văn hóa thống nhất, có bản sắc. Sự đa dạng biểu đạt, do đó, là biểu hiện của cơ tầng dung hợp ở cả hai mặt: vừa là nguồn sinh ra sự phong phú, vừa được cố kết bởi chính cơ chế và "ngữ pháp" dung hợp chung.

Sự dung hợp còn thể hiện phong phú trong âm nhạc, lễ hội và các hình thức sinh hoạt văn hóa Phật giáo. Âm nhạc Phật giáo Việt Nam, trong nghi lễ và tán tụng, thường kết hợp giữa những yếu tố Phật giáo với những làn điệu, nhạc cụ của âm nhạc dân gian bản địa, tạo nên những sắc thái âm nhạc đặc trưng cho từng vùng miền. Các lễ hội chùa, bên cạnh phần lễ mang tính Phật giáo, thường có phần hội với các hoạt động văn hóa dân gian phong

phú, thu hút đông đảo cộng đồng tham gia. Nhiều lễ hội Phật giáo đã trở thành những lễ hội văn hóa của cả cộng đồng, nơi kết hợp yếu tố tôn giáo với sinh hoạt văn hóa, giải trí. Sự dung hợp trong âm nhạc, lễ hội này làm cho đời sống văn hóa Phật giáo trở nên gần gũi, sinh động, gắn bó với đời sống cộng đồng. Đây là một biểu hiện nữa của cơ tầng dung hợp trên bình diện biểu đạt: sự kết hợp giữa Phật giáo và văn hóa dân gian tạo nên những hình thức sinh hoạt văn hóa phong phú, đồng thời gắn Phật giáo với đời sống văn hóa của cộng đồng.

Sự dung hợp còn thể hiện rõ trong lĩnh vực ngôn ngữ và văn học Phật giáo. Về ngôn ngữ, quá trình Việt hóa kinh điển - từ việc đọc kinh theo âm Hán - Việt đến việc phiên dịch kinh sách sang tiếng Việt, và sự thâm nhập của các thuật ngữ Phật giáo vào ngôn ngữ đời thường - là một biểu hiện của dung hợp, bản địa hóa trên bình diện ngôn ngữ. Nhiều từ ngữ, thành ngữ có nguồn gốc Phật giáo đã trở thành một phần của tiếng Việt, được sử dụng rộng rãi trong đời sống. Về văn học, bên cạnh dòng văn học Phật giáo bác học (thơ thiền, kệ, các trước tác của thiền sư), còn có dòng văn học Phật giáo bình dân (truyện thơ, diễn ca giáo lý, các truyện tích Phật giáo được kể trong dân gian) - kết quả của sự dung hợp giữa Phật giáo và văn học dân gian. Sự dung hợp trong ngôn ngữ, văn học này cho thấy Phật giáo đã thấm sâu vào đời sống văn hóa, tinh thần của dân tộc, đến mức trở thành một phần của ngôn ngữ và văn học dân tộc. Đây là một biểu hiện sâu sắc của quá trình bản địa hóa, dung hợp - quá trình làm cho Phật giáo trở thành một bộ phận hữu cơ của văn hóa Việt Nam.

Có thể khái quát rằng, trong bốn lớp đa dạng, lớp đa dạng biểu đạt là lớp chịu ảnh hưởng trực tiếp và sâu sắc nhất của cơ tầng dung hợp. Bởi vì các hình thức biểu đạt (kiến trúc, nghệ thuật, nghi lễ, lễ hội, âm nhạc, văn học, ngôn ngữ) là nơi mà sự gặp gỡ, kết hợp giữa Phật giáo và văn hóa bản địa diễn ra một cách trực tiếp và cụ thể nhất. Phần lớn sự phong phú của các hình thức biểu đạt Phật giáo Việt Nam là kết quả của quá trình dung hợp - của việc Phật

giáo kết hợp với các truyền thống nghệ thuật, kiến trúc, văn học, tín ngưỡng bản địa đa dạng. Điều này cho thấy mối quan hệ đặc biệt mật thiết giữa cơ tầng dung hợp và lớp đa dạng biểu đạt: dung hợp là nguồn chính sinh ra sự đa dạng biểu đạt. Đồng thời, như đã phân tích, chính "ngữ pháp văn hóa" dung hợp chung lại cố kết sự đa dạng biểu đạt ấy thành một chỉnh thể có bản sắc. Mối quan hệ giữa cơ tầng dung hợp và lớp đa dạng biểu đạt, do đó, là biểu hiện rõ nét nhất của vai trò kép của dung hợp: vừa sinh ra, vừa cố kết sự đa dạng.

9.5.3. Dung hợp trong quan hệ với các cơ tầng thống nhất khác

Cơ tầng dung hợp có quan hệ mật thiết với ba cơ tầng thống nhất còn lại. Với cơ tầng giáo lý, dung hợp có quan hệ hai chiều: một mặt, cơ tầng giáo lý (tinh thần khoan dung, vô ngã, duyên khởi) là cơ sở cho khả năng dung hợp; mặt khác, cơ tầng giáo lý cũng là tiêu chuẩn để bảo đảm dung hợp lành mạnh, giữ vững cốt lõi[1]. Với cơ tầng nhập thế, dung hợp có quan hệ hỗ trợ: chính tinh thần nhập thế, gắn bó với đời sống dân tộc đã thúc đẩy Phật giáo dung hợp với văn hóa, tín ngưỡng bản địa; và ngược lại, sự dung hợp đã giúp Phật giáo hòa nhập sâu vào đời sống dân tộc[2].

Với cơ tầng tổ chức (sẽ được phân tích ở Chương 10), dung hợp có quan hệ bổ sung: nếu dung hợp là cơ chế văn hóa của sự thống nhất, thì tổ chức là cơ chế thể chế của sự thống nhất; và như đã phân tích, cơ tầng tổ chức cung cấp cơ chế để quản trị bản sắc, bảo đảm dung hợp diễn ra lành mạnh. Như vậy, cơ tầng dung hợp không đứng riêng lẻ, mà gắn bó hữu cơ với cả ba cơ tầng thống nhất còn lại, cùng nhau tạo nên một hệ thống các cơ chế cố kết toàn diện. Điều này cho thấy bốn cơ tầng thống nhất vận hành như một chỉnh thể, mỗi cơ tầng đảm nhận một phương diện của sự cố kết, và cùng nhau bảo đảm sự thống nhất trong đa dạng của văn hóa Phật giáo Việt Nam. Cơ tầng dung hợp, với vai trò là cơ chế văn

1 Về cơ tầng giáo lý và lý tưởng giải thoát, xem Chương 7 của công trình này.
2 Về cơ tầng nhập thế, đồng hành cùng dân tộc, xem Chương 8 của công trình này.

hóa của sự thống nhất, là một mắt xích không thể thiếu trong hệ thống ấy.

Việc phân tích quan hệ giữa cơ tầng dung hợp và các cơ tầng thống nhất khác làm nổi bật một nhận thức quan trọng về mô hình lưỡng diện: bốn cơ tầng thống nhất không phải là bốn yếu tố rời rạc, mà là một hệ thống hữu cơ, trong đó các cơ tầng gắn bó, hỗ trợ và bổ sung cho nhau. Cơ tầng giáo lý là nền tảng sâu nhất, cung cấp cơ sở và tiêu chuẩn cho các cơ tầng khác. Cơ tầng nhập thế triển khai lý tưởng giải thoát trong quan hệ với dân tộc. Cơ tầng dung hợp là cơ chế văn hóa gắn kết Phật giáo với các truyền thống khác. Cơ tầng tổ chức là cơ chế thể chế hóa sự thống nhất. Bốn cơ tầng này vận hành đồng thời và phối hợp với nhau, mỗi cơ tầng đảm nhận một phương diện của sự cố kết, cùng nhau bảo đảm sự thống nhất toàn diện của văn hóa Phật giáo Việt Nam.

Trong hệ thống bốn cơ tầng ấy, cơ tầng dung hợp có một vị trí đặc biệt: nó là cơ tầng liên kết Phật giáo với toàn bộ đời sống văn hóa - tín ngưỡng của dân tộc. Nếu cơ tầng giáo lý và cơ tầng nhập thế chủ yếu liên quan tới bản thân Phật giáo (bản chất tôn giáo và quan hệ với dân tộc), thì cơ tầng dung hợp mở rộng ra, liên kết Phật giáo với các truyền thống tôn giáo, tín ngưỡng khác (Nho, Đạo, tín ngưỡng dân gian). Nhờ cơ tầng dung hợp, Phật giáo không tồn tại biệt lập, mà hòa nhập vào một chỉnh thể văn hóa - tâm linh rộng lớn của dân tộc, trở thành một bộ phận hữu cơ của văn hóa Việt Nam. Chính vì vậy, cơ tầng dung hợp có vai trò đặc biệt trong việc tạo nên tính dân tộc và tính chỉnh thể của văn hóa Phật giáo Việt Nam - làm cho nó vừa là Phật giáo, vừa là một phần không thể tách rời của văn hóa dân tộc.

Nhìn tổng thể mối quan hệ giữa cơ tầng dung hợp với bốn lớp đa dạng, có thể nhận thấy cơ tầng này có cách thức tương tác với sự đa dạng khác với cơ tầng giáo lý và cơ tầng nhập thế. Nếu cơ tầng giáo lý chủ yếu tạo nên những điểm quy chiếu chung về tư tưởng và giá trị, còn cơ tầng nhập thế phản ánh những định hướng gắn Phật giáo với cộng đồng, xã hội và đất nước, thì cơ tầng dung hợp

trực tiếp liên quan đến quá trình Phật giáo tiếp xúc, tiếp nhận và tương tác với những yếu tố văn hóa, tín ngưỡng và tôn giáo khác. Chính quá trình này vừa tạo ra những điểm liên kết, vừa góp phần hình thành và làm phong phú các hình thức biểu đạt khác nhau của Phật giáo Việt Nam.

Theo nghĩa đó, dung hợp không chỉ góp phần cố kết những yếu tố vốn đã khác biệt mà còn tham gia vào quá trình hình thành sự khác biệt. Khi Phật giáo đi vào những vùng văn hóa, cộng đồng tộc người và môi trường tín ngưỡng khác nhau, quá trình tiếp xúc và thích ứng có thể tạo nên những cách thức thực hành, nghi lễ, kiến trúc, nghệ thuật và biểu tượng mang sắc thái riêng. Tuy nhiên, không nên xem dung hợp là nguồn duy nhất tạo nên sự đa dạng của Phật giáo Việt Nam. Sự đa dạng còn được hình thành từ lịch sử truyền thừa, sự khác biệt tông phái và hệ phái, điều kiện địa lý, cấu trúc xã hội, đặc điểm tộc người và nhiều nhân tố lịch sử - văn hóa khác. Cơ tầng dung hợp cần được nhìn nhận như một trong những cơ chế quan trọng tham gia vào quá trình hình thành, biến đổi và liên kết những biểu hiện đa dạng ấy.

Điều này làm rõ hơn mối quan hệ hai chiều giữa thống nhất và đa dạng trong mô hình lưỡng diện. Dung hợp tạo điều kiện để Phật giáo thích ứng với những môi trường văn hóa khác nhau, qua đó làm xuất hiện những hình thức biểu đạt đa dạng; đồng thời, chính khả năng tiếp nhận và tái diễn giải các yếu tố khác biệt trong một hệ quy chiếu Phật giáo lại góp phần duy trì sự liên kết giữa những hình thức ấy. Thống nhất và đa dạng, vì vậy, không tồn tại như hai trạng thái hoàn toàn đối lập. Trong quá trình dung hợp, sự đa dạng có thể được hình thành từ chính quá trình thích ứng, còn sự thống nhất được duy trì thông qua khả năng liên kết và tái cấu trúc những yếu tố khác biệt trong những chỉnh thể văn hóa cụ thể.

Mối quan hệ này cũng cho thấy cơ tầng dung hợp không vận hành biệt lập với các cơ tầng thống nhất khác. Quá trình tiếp nhận những yếu tố văn hóa và tín ngưỡng mới luôn đặt ra vấn đề về mối quan hệ giữa thích ứng và duy trì căn tính Phật giáo. Ở đây, cơ

tầng giáo lý tạo nên những điểm quy chiếu để nhận diện tính liên tục của truyền thống trong quá trình tiếp biến. Cơ tầng nhập thế phản ánh những điều kiện và nhu cầu xã hội thúc đẩy Phật giáo tương tác với cộng đồng và môi trường văn hóa nơi nó hiện diện. Trong khi đó, cơ tầng tổ chức tham gia vào quá trình định hình, trao truyền và điều chỉnh các hình thức thực hành thông qua giáo dục, hoằng pháp, nghi lễ và hoạt động của các thiết chế Phật giáo. Như vậy, một hiện tượng dung hợp cụ thể thường là kết quả của sự tương tác giữa nhiều cơ tầng chứ khó có thể được giải thích từ một cơ chế duy nhất.

Từ góc nhìn đó, vấn đề duy trì bản sắc trong quá trình dung hợp cũng cần được tiếp cận như một quan hệ động. Không phải mọi yếu tố được tiếp nhận đều có vị trí và ý nghĩa như nhau, cũng không tồn tại một ranh giới hoàn toàn cố định giữa cái được xem là "thuần Phật giáo" và những yếu tố hình thành qua quá trình bản địa hóa. Việc nhận diện sự biến đổi cần đồng thời xem xét nền tảng giáo lý, lịch sử tiếp nhận, thực hành của cộng đồng và vai trò của các thiết chế Phật giáo. Cách tiếp cận này cho phép khảo sát dung hợp như một quá trình lựa chọn, diễn giải và tái cấu trúc văn hóa, thay vì đánh giá hiện tượng chủ yếu bằng sự đối lập giữa "thuần khiết" và "lai tạp".

Đặt trong đời sống văn hóa - tâm linh Việt Nam rộng hơn, cơ tầng dung hợp còn giúp lý giải hiện tượng nhiều truyền thống tôn giáo, tư tưởng và tín ngưỡng có thể cùng hiện diện trong đời sống của một cộng đồng, thậm chí trong thực hành của cùng một cá nhân. Phật giáo, Nho giáo, Đạo giáo và các tín ngưỡng bản địa không phải lúc nào cũng tồn tại trong những không gian xã hội hoàn toàn tách biệt. Qua quá trình lịch sử, chúng có thể tiếp xúc, vay mượn, tái diễn giải và cùng tham gia vào những thực hành văn hóa cụ thể. Tuy nhiên, sự cùng tồn tại ấy không nên được mặc nhiên xem là một "chỉnh thể hài hòa" hay sản phẩm của một "ngữ pháp văn hóa" duy nhất, bởi giữa các truyền thống vẫn tồn tại những ranh giới, khác biệt và trong một số thời kỳ có cả sự

cạnh tranh hoặc phê phán lẫn nhau. Điều đáng chú ý hơn là khả năng chung sống, tương tác và thích ứng giữa các lớp văn hóa - tín ngưỡng trong những điều kiện lịch sử cụ thể.

Nhìn trong toàn bộ hệ thống bốn cơ tầng, sự thống nhất của văn hóa Phật giáo Việt Nam vì thế không được tạo nên bởi một yếu tố duy nhất. Cơ tầng giáo lý cung cấp những điểm quy chiếu chung về tư tưởng và giá trị; cơ tầng nhập thế phản ánh những phương thức Phật giáo gắn với đời sống cộng đồng và xã hội; cơ tầng dung hợp thể hiện khả năng tiếp xúc, tiếp nhận và tái cấu trúc các yếu tố văn hóa khác; còn cơ tầng tổ chức tạo nên những khuôn khổ thiết chế cho việc duy trì, trao truyền và phối hợp các hoạt động Phật giáo. Sự phân chia này chủ yếu có ý nghĩa phân tích, bởi trong thực tiễn bốn cơ tầng thường xuyên giao thoa và tác động qua lại.

Trong hệ thống đó, nét đáng chú ý của cơ tầng dung hợp nằm ở quan hệ trực tiếp của nó với quá trình tạo lập và biến đổi các hình thức văn hóa. Dung hợp vừa góp phần mở rộng khả năng thích ứng của Phật giáo trước những môi trường văn hóa khác nhau, vừa tạo ra những không gian để các yếu tố mới được tiếp nhận và tái diễn giải. Vì vậy, đây là một trong những cơ tầng cho thấy khá rõ tính động của quan hệ giữa thống nhất và đa dạng: sự thống nhất không nhất thiết được duy trì bằng cách hạn chế khác biệt, mà có thể được tái tạo ngay trong quá trình tiếp xúc và biến đổi.

Tổng hợp lại, cơ tầng dung hợp có thể được nhận diện qua hai phương diện có quan hệ chặt chẽ với nhau. Một mặt, quá trình dung hợp góp phần hình thành và làm phong phú những biểu hiện đa dạng của Phật giáo Việt Nam thông qua sự tiếp xúc với các môi trường văn hóa, tín ngưỡng và cộng đồng khác nhau. Mặt khác, khả năng tiếp nhận và tái diễn giải những yếu tố khác biệt trong mối liên hệ với các nền tảng Phật giáo góp phần duy trì tính liên tục và liên kết giữa những biểu hiện ấy. Chính mối quan hệ hai chiều này làm cho cơ tầng dung hợp trở thành một thành tố quan trọng để lý giải sự vận hành của nguyên tắc "thống nhất trong đa dạng" trong văn hóa Phật giáo Việt Nam, đồng thời cho thấy thống

nhất và đa dạng không chỉ cùng tồn tại mà còn được hình thành, điều chỉnh và tái tạo trong chính quá trình tương tác văn hóa.

Câu trả lời là: chính khả năng dung hợp, tinh thần khoan dung là một mẫu số chung, được toàn thể Phật giáo Việt Nam chia sẻ; và chính cơ chế dung hợp đã tạo nên một "ngữ pháp văn hóa" chung, gắn kết mọi biểu hiện đa dạng vào một chỉnh thể hài hòa. Nghiên cứu về sự cộng tồn giữa "bên Phật" và "bên Thánh" của Alexander Soucy, hay các nghiên cứu về sự dung hợp giữa Phật giáo và thờ Mẫu, đều cho thấy rằng sự đa dạng, cộng tồn của nhiều lớp tín ngưỡng trong đời sống tâm linh người Việt không phải là sự hỗn loạn, mà tuân theo một logic dung hợp chung[1]. Chính logic dung hợp chung này - được thể hiện qua thờ Mẫu, thờ thần, thờ cúng tổ tiên hòa quyện với Phật giáo[2] - là biểu hiện của cơ tầng dung hợp như một cơ chế thống nhất.

Đọc qua mô hình lưỡng diện, cơ tầng dung hợp còn cho thấy một đặc điểm quan trọng của văn hóa Phật giáo Việt Nam: tính mở và tính bao dung. Văn hóa Phật giáo Việt Nam mang tính mở, bao dung, sẵn sàng đối thoại và kết hợp hài hòa với các truyền thống khác. Chính tính mở, bao dung này - được thể hiện qua cơ tầng dung hợp - là một trong những đặc điểm đáng quý nhất của văn hóa Phật giáo Việt Nam, và là một nguồn sức mạnh giúp Phật giáo hòa nhập sâu vào đời sống dân tộc, cộng tồn hài hòa với các tôn giáo, tín ngưỡng khác, và góp phần vào sự hài hòa, ổn định của đời sống tinh thần xã hội. Đây cũng là một đóng góp của kinh nghiệm Phật giáo Việt Nam vào việc suy ngẫm về sự chung sống hài hòa giữa các tôn giáo, tín ngưỡng nói chung.

Cần lưu ý rằng, cũng như đối với các cơ tầng khác, sự thống nhất mà cơ tầng dung hợp tạo nên là sự thống nhất trong đa dạng,

---

1 Alexander Soucy, *The Buddha side: Gender, power, and Buddhist practice in Vietnam* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2012), https://doi.org/10.1515/9780824865856.

2 Ngô Đức Thịnh (2009), *Đạo Mẫu Việt Nam*, Nxb. Tôn giáo, Hà Nội.

chứ không phải sự đồng nhất. Cơ chế dung hợp không xóa bỏ sự khác biệt giữa Phật giáo và các truyền thống khác, cũng không hòa tan tất cả thành một khối đồng nhất; trái lại, nó cho phép các truyền thống khác nhau giữ được bản sắc riêng, đồng thời cùng tồn tại hài hòa trong một chỉnh thể. "Tam giáo đồng nguyên" không có nghĩa là ba giáo trở thành một, mà là ba giáo cùng tồn tại, bổ sung cho nhau; sự dung hợp giữa Phật giáo và thờ Mẫu không xóa bỏ ranh giới giữa "bên Phật" và "bên Thánh", mà cho phép hai bên cộng tồn. Chính đặc điểm này - thống nhất mà không đồng nhất, hài hòa mà vẫn giữ khác biệt - làm cho cơ tầng dung hợp là biểu hiện tinh tế nhất của mô thức "thống nhất trong đa dạng".

Một đặc điểm phân biệt cơ tầng dung hợp với các cơ tầng thống nhất khác là tính "quan hệ" của nó. Trong khi cơ tầng giáo lý là yếu tố nội tại (thuộc bản chất Phật giáo) và cơ tầng nhập thế liên quan tới quan hệ giữa Phật giáo và dân tộc, thì cơ tầng dung hợp liên quan tới quan hệ giữa Phật giáo và các truyền thống tôn giáo, tín ngưỡng, văn hóa khác. Cơ tầng dung hợp, do đó, là cơ tầng thể hiện rõ nhất tính mở, tính quan hệ của văn hóa Phật giáo Việt Nam - khả năng đối thoại, kết hợp, hòa nhập với cái khác. Chính tính mở, tính quan hệ này làm cho cơ tầng dung hợp có vai trò đặc biệt trong việc gắn kết Phật giáo với chỉnh thể văn hóa dân tộc, và trong việc tạo nên sự hài hòa của đời sống tinh thần đa nguyên ở Việt Nam. Đây là một đặc điểm quý báu, phản ánh bản chất bao dung, cởi mở của văn hóa Phật giáo Việt Nam.

Nhìn tổng thể, việc phân tích cơ tầng dung hợp qua mô hình lưỡng diện gợi mở một cách tiếp cận hai chiều đối với quan hệ giữa dung hợp, thống nhất và đa dạng. Dung hợp không chỉ tham gia vào quá trình hình thành những biểu hiện đa dạng của Phật giáo khi tiếp xúc với các môi trường văn hóa, tín ngưỡng và cộng đồng khác nhau, mà còn tạo ra những khả năng liên kết và tái cấu trúc các yếu tố khác biệt trong những chỉnh thể văn hóa cụ thể. Vì vậy, thay vì xem dung hợp đơn thuần như một quá trình "pha trộn" làm gia tăng khác biệt, cần khảo sát đồng thời cả hai phương diện: những hình thức đa dạng được tạo ra hoặc biến đổi trong quá trình

tiếp xúc văn hóa và những cơ chế giúp các hình thức ấy duy trì mối liên hệ với những nền tảng chung của Phật giáo.

Cách tiếp cận này cũng giúp tránh việc đối lập giản đơn giữa dung hợp và bản sắc. Trong nghiên cứu tôn giáo, khái niệm dung hợp (syncretism) từng được sử dụng với nhiều hàm nghĩa khác nhau, trong đó có những cách nhìn nhấn mạnh nguy cơ pha trộn hoặc suy giảm tính thuần nhất của truyền thống. Tuy nhiên, nếu tiếp cận dung hợp như một quá trình lịch sử của sự tiếp xúc, lựa chọn, diễn giải và tái cấu trúc văn hóa, vấn đề nghiên cứu không còn nằm ở việc xác định một truyền thống có "thuần khiết" hay không, mà ở việc lý giải những yếu tố nào được tiếp nhận, chúng được biến đổi như thế nào và bằng những cơ chế nào một cộng đồng vừa thích ứng với môi trường văn hóa vừa duy trì được những điểm quy chiếu về căn tính của mình.

Trường hợp Phật giáo Việt Nam cho thấy khá rõ tính chất động của quá trình này. Trong quá trình truyền nhập và phát triển, Phật giáo đã tương tác với nhiều lớp văn hóa, tín ngưỡng và tư tưởng khác nhau. Những tương tác ấy góp phần tạo nên các hình thức thực hành, nghi lễ, không gian thờ tự và biểu đạt văn hóa mang sắc thái địa phương, vùng miền và tộc người. Đồng thời, các yếu tố được tiếp nhận không đơn thuần được đặt cạnh nhau mà thường trải qua quá trình lựa chọn, diễn giải và sắp xếp lại trong những cấu trúc thực hành cụ thể. Bởi vậy, dung hợp vừa liên quan đến quá trình bản địa hóa, vừa đặt ra vấn đề về tính liên tục và sự biến đổi của căn tính Phật giáo.

Từ góc độ đó, cơ tầng dung hợp góp phần làm rõ thêm bản sắc của văn hóa Phật giáo Việt Nam. Tuy nhiên, không nên quy toàn bộ bản sắc này vào những thuộc tính cố định như "bao dung", "cởi mở" hay "hài hòa". Điều có thể nhận diện rõ hơn từ tiến trình lịch sử là khả năng tiếp xúc, thích ứng và tương tác của Phật giáo với những truyền thống văn hóa khác trong những điều kiện cụ thể. Khả năng ấy không loại bỏ những khác biệt, ranh giới hay những thời điểm cạnh tranh giữa các truyền thống, nhưng tạo ra nhiều không gian để

các yếu tố văn hóa và tôn giáo cùng tồn tại, ảnh hưởng và tái định hình lẫn nhau. Đây là một trong những phương diện góp phần tạo nên sắc thái riêng của văn hóa Phật giáo Việt Nam.

Đặt trong quan hệ với các cơ tầng khác, cơ tầng dung hợp cũng cho thấy tính hệ thống của mô hình lưỡng diện. Cơ tầng giáo lý cung cấp những điểm quy chiếu về tư tưởng và giá trị; cơ tầng nhập thế phản ánh quá trình Phật giáo tham gia vào đời sống cộng đồng và xã hội; cơ tầng dung hợp cho thấy những phương thức tiếp xúc và tương tác với các truyền thống văn hóa, tôn giáo và tín ngưỡng khác; còn cơ tầng tổ chức tạo nên những khuôn khổ thiết chế cho việc duy trì, trao truyền và điều chỉnh đời sống Phật giáo. Những cơ tầng này không vận hành theo quan hệ tuyến tính hay sự phân công chức năng tuyệt đối, mà thường xuyên giao thoa và tác động qua lại. Chính sự tương tác ấy giúp giải thích vì sao tính thống nhất của văn hóa Phật giáo Việt Nam có thể được duy trì trong khi các hình thức biểu đạt vẫn tiếp tục biến đổi và đa dạng hóa.

Ở bình diện xã hội, quá trình dung hợp còn mở ra một hướng nghiên cứu về sự cùng tồn tại của nhiều truyền thống tôn giáo và tín ngưỡng trong cùng một không gian văn hóa. Tuy nhiên, không nên mặc nhiên đồng nhất dung hợp với khoan dung tôn giáo hoặc xem dung hợp là nguyên nhân trực tiếp tạo nên sự ổn định xã hội. Khả năng chung sống giữa các cộng đồng tôn giáo còn phụ thuộc vào nhiều điều kiện khác như thiết chế xã hội, quan hệ cộng đồng, chính sách tôn giáo, cấu trúc quyền lực và hoàn cảnh lịch sử. Vì vậy, ý nghĩa xã hội của cơ tầng dung hợp cần được nhận diện trước hết ở việc nó tạo ra những không gian và phương thức để các truyền thống tiếp xúc, tương tác và cùng hiện diện; còn mức độ những tương tác ấy góp phần vào sự cố kết xã hội cần được khảo sát bằng những trường hợp và dữ liệu cụ thể.

Việc nghiên cứu cơ tầng dung hợp vì thế đòi hỏi một cách tiếp cận liên ngành. Những hiện tượng như sự hiện diện đồng thời của Phật và các đối tượng thờ tự khác trong không gian chùa, mối quan hệ giữa thực hành Phật giáo với tín ngưỡng thờ Mẫu, sự giao thoa

giữa Phật giáo với tín ngưỡng dân gian, hay sự khác biệt trong thực hành tôn giáo giữa các cộng đồng không thể được lý giải đầy đủ chỉ từ văn bản giáo lý. Bên cạnh Phật học và lịch sử tư tưởng, cần kết hợp các tiếp cận của tôn giáo học, nhân học, văn hóa học, dân tộc học và nghiên cứu tín ngưỡng dân gian. Những nghiên cứu nhân học về sự cùng hiện diện và phân định giữa "bên Phật" và "bên Thánh", trong đó có các khảo sát của Alexander Soucy, là một ví dụ cho khả năng tiếp cận đời sống tôn giáo từ thực hành của chủ thể và cộng đồng, thay vì chỉ từ hệ thống giáo lý chính thức.

Cách tiếp cận liên ngành còn giúp phân biệt giữa dung hợp ở bình diện tư tưởng với dung hợp trong thực hành. Một cộng đồng có thể duy trì sự phân biệt khá rõ giữa các hệ thống giáo lý nhưng lại kết hợp nhiều lớp tín ngưỡng trong nghi lễ và đời sống thường nhật; ngược lại, sự tương đồng về một số khái niệm tư tưởng không nhất thiết dẫn đến sự hòa nhập trong tổ chức hay thực hành. Vì vậy, nghiên cứu cơ tầng dung hợp cần đồng thời khảo sát văn bản, thiết chế, nghi lễ, không gian thờ tự, biểu tượng và thực hành của cộng đồng. Chỉ khi đặt các bình diện ấy trong quan hệ với nhau mới có thể nhận diện tương đối đầy đủ cách thức dung hợp diễn ra và những giới hạn của nó.

Từ phương diện phương pháp luận, giá trị của mô hình lưỡng diện ở đây không phải ở việc khẳng định trước rằng dung hợp tất yếu tạo ra thống nhất, mà ở việc đặt ra một câu hỏi phân tích: trong những điều kiện nào quá trình tiếp xúc và dung hợp làm gia tăng sự đa dạng, và bằng những cơ chế nào những biểu hiện đa dạng ấy vẫn duy trì được các mối liên hệ tạo nên một chỉnh thể văn hóa có thể nhận diện? Cách đặt vấn đề này chuyển trọng tâm từ việc đánh giá dung hợp là "tích cực" hay "tiêu cực" sang việc khảo sát cơ chế vận hành của nó trong những bối cảnh lịch sử - văn hóa cụ thể. Qua đó, cơ tầng dung hợp trở thành một phương diện quan trọng để nhận diện sự thống nhất trong đa dạng của văn hóa Phật giáo Việt Nam, đồng thời gợi mở một hướng tiếp cận đối với những quá trình tiếp xúc và tương tác tôn giáo - văn hóa rộng hơn..

* *

*

Chương này đã khảo sát cơ tầng thống nhất thứ ba của văn hóa Phật giáo Việt Nam: cơ tầng dung hợp và bản địa hóa. Qua việc phân tích hiện tượng "tam giáo đồng nguyên", sự dung hợp giữa Phật giáo với các tín ngưỡng dân gian (thờ Mẫu, thờ thần, thờ cúng tổ tiên), và vấn đề phân biệt dung hợp lành mạnh với nguy cơ "lai căng", có thể thấy dung hợp là một cơ chế đặc trưng và quan trọng của văn hóa Phật giáo Việt Nam[1]. Cơ chế này đã làm cho Phật giáo Việt Nam vừa phong phú, đa dạng về hình thái, vừa gắn bó, hòa nhập sâu sắc với văn hóa dân tộc.

Luận điểm xuyên suốt chương là: chính khả năng dung hợp khoan dung là một cơ chế thống nhất, chứ không chỉ là một nguồn sinh ra đa dạng[2]. Điều này được thể hiện ở hai cấp độ: thứ nhất, khả năng dung hợp, tinh thần khoan dung là một mẫu số chung mà mọi bộ phận của Phật giáo Việt Nam đều chia sẻ; thứ hai, chính cơ chế dung hợp đã gắn kết Phật giáo với các truyền thống văn hóa, tín ngưỡng khác của dân tộc thành một chỉnh thể hài hòa, tạo nên một "ngữ pháp văn hóa" chung. Dung hợp, vì thế, vừa sinh ra đa dạng, vừa cố kết thống nhất - một vai trò kép độc đáo làm cho cơ tầng dung hợp trở thành cơ tầng thể hiện rõ nhất bản chất "thống nhất trong đa dạng" của văn hóa Phật giáo Việt Nam[3].

Chương cũng đã làm rõ cơ sở của khả năng dung hợp (tinh thần khoan dung, vô ngã, duyên khởi trong giáo lý Phật giáo, gặp gỡ tinh thần cởi mở của văn hóa dân tộc)[4]; sự tồn tại của một "ngữ pháp văn hóa" dung hợp chung làm nền cho toàn bộ đời sống tâm

---

1 Nguyễn Tài Thư (chủ biên) (1988), *Lịch sử Phật giáo Việt Nam,* Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội.

2 Đặng Nghiêm Vạn (2012), *Lý luận về tôn giáo và tình hình tôn giáo ở Việt Nam*, Nxb. Chính trị quốc gia, Hà Nội

3 Nguyễn Lang (2000), *Việt Nam Phật giáo sử luận,* trọn bộ, Nxb. Văn học, Hà Nội.

4 Nguyễn Duy Hinh (1999), *Tư tưởng Phật giáo Việt Nam*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội.

linh người Việt[1]; và sự cần thiết phải phân biệt dung hợp lành mạnh với nguy cơ "lai căng", dẫn tới vấn đề quản trị bản sắc. Vấn đề quản trị bản sắc này là điểm gặp gỡ giữa cơ tầng dung hợp với cơ tầng giáo lý (cung cấp tiêu chuẩn) và cơ tầng tổ chức (cung cấp cơ chế).

Việc phân tích cơ tầng dung hợp mang lại một số hàm ý có ý nghĩa cả về lý luận lẫn thực tiễn. Về phương diện lý luận, nghiên cứu này góp phần làm rõ một cách hiểu mới về hiện tượng dung hợp tôn giáo: thay vì chỉ xem dung hợp như một quá trình pha trộn sinh ra tính đa dạng, cần nhận diện vai trò cố kết, thống nhất của nó. Cách tiếp cận hai chiều này - xem dung hợp vừa là nguồn của đa dạng, vừa là cơ chế của thống nhất - có giá trị phương pháp luận đối với việc nghiên cứu các hiện tượng dung hợp tôn giáo, văn hóa nói chung, không chỉ riêng trường hợp Phật giáo Việt Nam. Về phương diện thực tiễn, nghiên cứu gợi mở rằng, để phát huy mặt tích cực của cơ tầng dung hợp, cần chú trọng vừa gìn giữ cốt lõi giáo lý, vừa duy trì tinh thần khoan dung, cởi mở - tức là vừa bảo tồn bản sắc, vừa giữ năng lực dung hợp lành mạnh.

Nhìn lại toàn bộ chương, có thể thấy cơ tầng dung hợp nổi bật với ba đặc điểm. Thứ nhất, đây là cơ tầng có tính 'quan hệ' rõ nét nhất: nó liên quan tới cách thức Phật giáo tương tác, kết hợp với các truyền thống tôn giáo, tín ngưỡng, văn hóa khác, và do đó gắn Phật giáo với toàn bộ chỉnh thể văn hóa dân tộc. Thứ hai, đây là cơ tầng có vai trò kép độc đáo: vừa sinh ra sự đa dạng, vừa cố kết sự thống nhất - một vai trò không cơ tầng nào khác có được ở mức độ như vậy. Thứ ba, đây là cơ tầng thể hiện rõ nhất bản chất bao dung, cởi mở của văn hóa Phật giáo Việt Nam - một nét bản sắc đáng quý phản ánh tinh thần khoan dung của cả Phật giáo lẫn văn hóa dân tộc. Ba đặc điểm này khẳng định vị trí quan trọng và không thể thay thế của cơ tầng dung hợp trong mô hình lưỡng diện, cũng như trong việc lý giải sự thống nhất trong đa dạng của văn hóa Phật giáo Việt Nam.

---

1 Trần Quốc Vượng (2000), *Văn hóa Việt Nam: Tìm tòi và suy ngẫm*, Nxb. Văn hóa dân tộc, Hà Nội.

Có thể khái quát một số nhận định tổng hợp từ chương này:

Thứ nhất, dung hợp - bản địa hóa là một cơ chế đặc trưng và cốt lõi của văn hóa Phật giáo Việt Nam, được thể hiện qua sự dung hợp với Nho giáo, Đạo giáo ("tam giáo đồng nguyên") và với các tín ngưỡng dân gian (thờ Mẫu, thờ thần, thờ cúng tổ tiên). Chính cơ chế này đã làm cho Phật giáo Việt Nam vừa phong phú, đa dạng, vừa hòa nhập sâu sắc vào đời sống văn hóa dân tộc.

Thứ hai, và quan trọng nhất, cơ tầng dung hợp có một vai trò kép độc đáo: vừa là nguồn sinh ra sự đa dạng, vừa là cơ chế cố kết thống nhất. Chính khả năng dung hợp, tinh thần khoan dung là một mẫu số chung của toàn bộ Phật giáo Việt Nam; và chính cơ chế dung hợp đã tạo nên một "ngữ pháp văn hóa" chung, gắn kết mọi biểu hiện đa dạng vào một chỉnh thể hài hòa. Vai trò kép này làm cho cơ tầng dung hợp trở thành cơ tầng thể hiện rõ nhất bản chất biện chứng của mô thức "thống nhất trong đa dạng" - nơi đa dạng và thống nhất không loại trừ, mà là hai mặt của cùng một cơ chế.

Thứ ba, chương đã làm rõ sự cần thiết phải phân biệt dung hợp lành mạnh (làm giàu bản sắc) với nguy cơ "lai căng" (làm biến dạng bản sắc), và qua đó dẫn tới vấn đề quản trị bản sắc. Vấn đề này - việc chủ động gìn giữ cốt lõi, tiếp nhận có chọn lọc, phòng ngừa biến dạng - có ý nghĩa chiến lược đối với sự phát triển bền vững của Phật giáo Việt Nam đương đại, và là điểm gặp gỡ giữa cơ tầng dung hợp với cơ tầng giáo lý (cung cấp tiêu chuẩn) và cơ tầng tổ chức (cung cấp cơ chế). Đây cũng là bản lề dẫn công trình sang việc phân tích cơ tầng tổ chức ở chương tiếp theo.

Đặt trong tổng thể công trình, Chương 9 có một vị trí đặc biệt. Cùng với ba chương khác của Phần III, nó góp phần làm sáng tỏ bình diện thống nhất của mô hình lưỡng diện. Nhưng trong bốn cơ tầng thống nhất, cơ tầng dung hợp là cơ tầng có mối liên hệ mật thiết nhất với bình diện đa dạng - bởi nó vừa sinh ra, vừa cố kết sự đa dạng. Chính vì vậy, chương này có ý nghĩa như một cầu nối giữa hai bình diện của mô hình lưỡng diện: nó cho thấy rõ nhất cách thức mà đa dạng và thống nhất gắn bó, chuyển hóa lẫn nhau

trong một cơ chế duy nhất. Nếu toàn bộ công trình nhằm luận chứng cho luận đề "thống nhất trong đa dạng", thì Chương 9 - với việc phân tích cơ tầng dung hợp - là nơi luận đề ấy được thể hiện một cách tập trung và sinh động nhất. Đây là lý do khiến việc phân tích cơ tầng dung hợp có ý nghĩa quan trọng đặc biệt đối với việc làm sáng tỏ luận đề trung tâm của toàn bộ công trình.

Với việc khảo sát cơ tầng dung hợp, công trình đã phân tích được ba trong bốn cơ tầng thống nhất. Chương tiếp theo sẽ làm sáng tỏ cơ tầng thống nhất cuối cùng: cơ tầng tổ chức - sự thống nhất về mặt thể chế qua Giáo hội Phật giáo Việt Nam[1]. Nếu cơ tầng giáo lý bảo đảm sự thống nhất về bản chất, cơ tầng nhập thế bảo đảm sự thống nhất về căn tính dân tộc, và cơ tầng dung hợp bảo đảm sự thống nhất về cơ chế văn hóa, thì cơ tầng tổ chức sẽ bảo đảm sự thống nhất về mặt thể chế - hoàn tất bức tranh về bốn cơ tầng thống nhất, và cùng với bốn lớp đa dạng, hợp thành mô hình lưỡng diện hoàn chỉnh về bản chất "thống nhất trong đa dạng" của văn hóa Phật giáo Việt Nam.

1 Về cơ tầng tổ chức của Giáo hội Phật giáo Việt Nam, xem Chương 10 của công trình này.

Chương 10
THỐNG NHẤT VỀ TỔ CHỨC: GIÁO HỘI PHẬT GIÁO VIỆT NAM

Ba chương trước đã lần lượt phân tích ba cơ tầng thống nhất của văn hóa Phật giáo Việt Nam: cơ tầng giáo lý và lý tưởng giải thoát (Chương 7), cơ tầng nhập thế, đồng hành cùng dân tộc (Chương 8), và cơ tầng dung hợp, bản địa hóa (Chương 9). Ba cơ tầng ấy bảo đảm sự thống nhất của Phật giáo Việt Nam ở các phương diện sâu xa: bản chất tôn giáo, căn tính gắn bó với dân tộc, và cơ chế văn hóa. Tuy nhiên, một sự thống nhất, để trở nên trọn vẹn và bền vững, còn cần được thể hiện và bảo đảm ở phương diện tổ chức, thể chế. Chương này khảo sát cơ tầng thống nhất thứ tư - cơ tầng tổ chức - được kết tinh trong sự ra đời và hoạt động của Giáo hội Phật giáo Việt Nam.

Luận điểm trọng tâm của chương là: Giáo hội Phật giáo Việt Nam là biểu hiện thể chế rõ ràng nhất của mô hình thống nhất trong đa dạng. Nếu ba cơ tầng thống nhất trước đó tồn tại chủ yếu ở tầng sâu của tư tưởng, căn tính và văn hóa - những tầng không phải lúc nào cũng hiển hiện trực tiếp - thì cơ tầng tổ chức làm cho sự thống nhất trở nên hiển nhiên, cụ thể và có thể quan sát được. Sự ra đời của Giáo hội Phật giáo Việt Nam năm 1981, quy tụ chín tổ chức, hệ phái vốn khác nhau về truyền thống, vùng miền và tộc người vào một tổ chức chung, mà vẫn tôn trọng và duy trì bản sắc riêng của từng hệ phái, chính là sự thể chế hóa trực tiếp và trọn vẹn nhất của nguyên tắc "thống nhất trong đa dạng". Đồng thời, chương này cũng là nơi trình bày những minh chứng định lượng đương đại về diện mạo của Giáo hội - những số liệu cụ thể mà các chương trước đã nhiều lần dẫn chiếu tới.

Để làm sáng tỏ luận điểm này, chương lần lượt phân tích: vị trí của cơ tầng tổ chức trong mô hình lưỡng diện (10.1); bối cảnh và sự kiện thống nhất Phật giáo năm 1981 (10.2); nguyên tắc "thống nhất trong đa dạng" được thể chế hóa trong cơ cấu và Hiến chương của Giáo hội (10.3); những minh chứng định lượng đương đại về diện mạo tăng ni, tự viện và cơ cấu hệ phái (10.4); mối quan hệ giữa cơ tầng tổ chức và bốn lớp đa dạng (10.5); và cuối cùng là cơ tầng tổ chức qua mô hình lưỡng diện (phần cuối mục 10.5). Với chương này, công trình hoàn tất việc phân tích bốn cơ tầng thống nhất, khép lại Phần thứ ba và chuẩn bị cho việc bàn về quản trị bản sắc ở Phần thứ tư.

Việc khảo sát cơ tầng tổ chức có một ý nghĩa đặc biệt trong tổng thể công trình. Nếu ba chương trước phân tích những cơ tầng thống nhất tồn tại chủ yếu ở tầng sâu - những cơ tầng đòi hỏi sự luận giải, phân tích để nhận ra - thì chương này khảo sát cơ tầng hiển hiện nhất, có thể quan sát và kiểm chứng bằng dữ liệu cụ thể. Do đó, chương không chỉ phân tích một cơ tầng thống nhất, mà còn có vai trò cung cấp bằng chứng thực nghiệm và sự minh chứng hữu hình cho toàn bộ luận đề "thống nhất trong đa dạng". Đồng thời, với tư cách chương cuối của Phần thứ ba, chương này còn đảm nhận nhiệm vụ tổng kết việc phân tích bốn cơ tầng thống nhất, khép lại phần khảo sát cấu trúc của mô hình lưỡng diện, và mở ra hướng phân tích về biện chứng, quản trị bản sắc ở Phần thứ tư. Chính vì những vai trò nhiều mặt này, chương về cơ tầng tổ chức có một vị trí bản lề quan trọng trong cấu trúc tổng thể của công trình.

10.1. Cơ tầng tổ chức trong mô hình lưỡng diện

10.1.1. Tổ chức như một cơ tầng thống nhất

Trong bốn cơ tầng thống nhất của mô hình lưỡng diện, cơ tầng tổ chức có một tính chất riêng biệt: nó là cơ tầng bảo đảm sự thống nhất về phương diện thể chế. Nếu cơ tầng giáo lý bảo đảm sự thống nhất về bản chất tôn giáo, cơ tầng nhập thế bảo đảm sự

thống nhất về căn tính gắn bó với dân tộc, cơ tầng dung hợp bảo đảm sự thống nhất về cơ chế văn hóa, thì cơ tầng tổ chức bảo đảm sự thống nhất về mặt thể chế - tức sự tồn tại của một khung tổ chức chung, thống nhất, quy tụ các bộ phận đa dạng của Phật giáo Việt Nam[1]. Đây là cơ tầng làm cho sự thống nhất trở nên hữu hình, cụ thể và có tính tổ chức.

Đặc điểm nổi bật của cơ tầng tổ chức là tính hiển hiện của nó. Trong khi ba cơ tầng thống nhất trước đó tồn tại chủ yếu ở tầng sâu - tầng tư tưởng, căn tính, văn hóa - và cần được phân tích, luận giải mới nhận ra, thì cơ tầng tổ chức hiển hiện ngay trên bề mặt của đời sống Phật giáo: nó là một tổ chức có thật, với cơ cấu, hiến chương, nhân sự và hoạt động cụ thể. Chính vì tính hiển hiện này mà cơ tầng tổ chức được xem là biểu hiện thể chế rõ ràng nhất của sự thống nhất trong đa dạng. Người ta có thể không dễ dàng nhận ra sự thống nhất về giáo lý hay cơ chế dung hợp, nhưng có thể thấy ngay sự thống nhất về tổ chức qua sự tồn tại của một Giáo hội chung cho toàn thể Phật giáo Việt Nam. Cơ tầng tổ chức, do đó, là sự kết tinh và biểu hiện tập trung nhất của toàn bộ các cơ tầng thống nhất khác trên bình diện thể chế.

Cần làm rõ khái niệm "tổ chức" trong ngữ cảnh này để hiểu đúng bản chất của cơ tầng tổ chức. Tổ chức, ở đây, không đơn thuần là một bộ máy hành chính, mà là một thể chế - tức một hệ thống bao gồm cơ cấu, nguyên tắc, quy định (hiến chương), nhân sự và cơ chế vận hành, được thiết lập nhằm quy tụ, điều phối và đại diện cho một cộng đồng. Cơ tầng tổ chức của Phật giáo Việt Nam, do đó, là sự tồn tại của một thể chế chung - Giáo hội Phật giáo Việt Nam - quy tụ toàn thể Phật giáo Việt Nam vào một khung tổ chức thống nhất. Hiểu tổ chức như một thể chế giúp thấy rõ rằng cơ tầng tổ chức không phải là một yếu tố hình thức, bên ngoài, mà là một cơ chế cố kết thực chất, có vai trò quan trọng trong việc bảo đảm và duy trì sự thống nhất của Phật giáo Việt Nam.

---

1 Nguyễn Đại Đồng (2018), *Phật giáo Việt Nam từ khởi nguyên đến năm 1981,* Nxb. Tôn giáo, Hà Nội; Hiến chương Giáo hội Phật giáo Việt Nam (sửa đổi lần thứ VII, năm 2022).

Vai trò cố kết của cơ tầng tổ chức thể hiện ở nhiều phương diện. Về phương diện đại diện, Giáo hội là tổ chức đại diện chung cho toàn thể Phật giáo Việt Nam trong quan hệ với nhà nước, xã hội và cộng đồng Phật giáo quốc tế - tạo nên một tư cách pháp nhân và một tiếng nói chung, thống nhất. Về phương diện điều phối, Giáo hội điều phối các hoạt động Phật sự trên phạm vi cả nước, bảo đảm sự phối hợp thống nhất giữa các hệ phái, vùng miền. Về phương diện gìn giữ, Giáo hội có vai trò gìn giữ sự trong sáng của giáo lý, chấn chỉnh các thực hành sai lệch, quản trị bản sắc. Ba phương diện này - đại diện, điều phối, gìn giữ - cho thấy cơ tầng tổ chức có vai trò cố kết thực chất và toàn diện, chứ không phải chỉ là một hình thức tổ chức bên ngoài. Chính vai trò cố kết thực chất này làm cho cơ tầng tổ chức là một trong bốn trụ cột bảo đảm sự thống nhất của văn hóa Phật giáo Việt Nam.

Tính hiển hiện của cơ tầng tổ chức mang lại cho nó một giá trị đặc biệt về mặt nhận thức luận. Bởi vì cơ tầng tổ chức tồn tại dưới dạng một thể chế cụ thể, có thể quan sát và kiểm chứng, nó cung cấp một điểm tựa vững chắc để nhận thức về sự thống nhất của Phật giáo Việt Nam. Trong khi các cơ tầng nội dung có thể gây tranh luận về mặt luận giải (chẳng hạn, có thể có những cách hiểu khác nhau về mức độ thống nhất giáo lý hay về bản chất của sự dung hợp), thì cơ tầng tổ chức là một thực tế khó bác bỏ: Giáo hội Phật giáo Việt Nam tồn tại như một tổ chức thống nhất có thật, với cơ cấu, hiến chương và hoạt động cụ thể. Chính tính khó bác bỏ này làm cho cơ tầng tổ chức trở thành một minh chứng thuyết phục cho sự thống nhất của Phật giáo Việt Nam. Đối với một công trình nghiên cứu, việc có một cơ tầng có thể kiểm chứng bằng dữ liệu thực nghiệm như vậy là rất quan trọng: nó cung cấp cơ sở khách quan, vững chắc cho các luận điểm về sự thống nhất, tránh cho những luận điểm ấy rơi vào tình trạng thuần túy tư biện.

Trong nghiên cứu tôn giáo, chiều kích tổ chức, thể chế của một tôn giáo được xem là một trong những chiều kích cơ bản cấu thành nên đời sống tôn giáo, bên cạnh các chiều kích khác như

giáo lý, thực hành, kinh nghiệm và cộng đồng. Chiều kích tổ chức liên quan tới cách thức một tôn giáo được cấu trúc thành các thể chế, với các vai trò, quy định và cơ chế vận hành. Đối với Phật giáo Việt Nam, việc phân tích chiều kích tổ chức - qua cơ tầng tổ chức và Giáo hội Phật giáo Việt Nam - là một phần không thể thiếu để hiểu đầy đủ về đời sống và văn hóa Phật giáo. Nếu chỉ phân tích các chiều kích tư tưởng, thực hành, văn hóa mà bỏ qua chiều kích tổ chức, thì bức tranh về Phật giáo Việt Nam sẽ không đầy đủ. Việc dành một chương để phân tích cơ tầng tổ chức, do đó, phản ánh một cách tiếp cận toàn diện, coi trọng cả chiều kích thể chế trong nghiên cứu văn hóa Phật giáo. Đây cũng là điều làm cho mô hình lưỡng diện - với việc bao gồm cơ tầng tổ chức bên cạnh các cơ tầng nội dung - là một mô hình toàn diện, bao quát mọi chiều kích của sự thống nhất trong văn hóa Phật giáo Việt Nam.

10.1.2. Từ sơn môn phân tán đến giáo hội thống nhất

Để hiểu ý nghĩa của cơ tầng tổ chức, cần đặt nó trong bối cảnh lịch sử của Phật giáo Việt Nam - một nền Phật giáo trong phần lớn lịch sử của mình tồn tại theo mô hình sơn môn, hệ phái tương đối phân tán. Trong truyền thống, Phật giáo Việt Nam được tổ chức chủ yếu theo các sơn môn, tổ đình, với quan hệ thầy trò và truyền thừa pháp mạch làm nòng cốt; mỗi sơn môn, hệ phái có sự độc lập tương đối, chưa có một tổ chức thống nhất chung trên phạm vi cả nước[1]. Mô hình này phù hợp với đặc điểm của Phật giáo và với điều kiện lịch sử, nhưng cũng bộc lộ hạn chế về sự thiếu gắn kết, phối hợp chung.

Xu hướng tiến tới một tổ chức thống nhất đã hình thành và phát triển trong suốt thế kỷ XX, gắn với phong trào chấn hưng Phật giáo và khát vọng đoàn kết, thống nhất Phật giáo. Từ các hội Phật học ở ba miền trong phong trào chấn hưng, đến các nỗ lực thống nhất Phật giáo ở những giai đoạn khác nhau, xu hướng này ngày

1 Nguyễn Đại Đồng (2018), *Phật giáo Việt Nam từ khởi nguyên đến năm 1981*, Nxb. Tôn giáo, Hà Nội.

càng rõ nét, phản ánh nhu cầu nội tại của Phật giáo Việt Nam về một tổ chức chung, thống nhất. Sự ra đời của Giáo hội Phật giáo Việt Nam năm 1981 là đỉnh cao và là kết quả của xu hướng lịch sử này: lần đầu tiên trong lịch sử, Phật giáo Việt Nam có được một tổ chức thống nhất chung trên phạm vi cả nước, quy tụ mọi hệ phái, vùng miền, tộc người. Bước chuyển từ mô hình sơn môn phân tán sang mô hình giáo hội thống nhất là một bước phát triển có ý nghĩa lịch sử, đánh dấu sự trưởng thành về mặt tổ chức của Phật giáo Việt Nam, và là sự hình thành của cơ tầng tổ chức như một cơ tầng thống nhất.

Truyền thống tổ chức theo sơn môn, hệ phái của Phật giáo Việt Nam cần được nhìn nhận một cách khách quan, không chỉ như một hạn chế, mà còn như một đặc điểm có mặt tích cực của nó. Mô hình sơn môn, với quan hệ thầy trò và truyền thừa pháp mạch làm nòng cốt, đã bảo đảm sự trao truyền liên tục của các truyền thống tu hành qua các thế hệ, giữ gìn được sự tinh túy và bản sắc của từng dòng phái. Mỗi sơn môn, tổ đình là một trung tâm gìn giữ và trao truyền một truyền thống tu hành cụ thể. Chính nhờ mô hình này mà các truyền thống, pháp môn đa dạng của Phật giáo Việt Nam được bảo tồn qua lịch sử. Do đó, khi đánh giá bước chuyển từ mô hình sơn môn sang mô hình giáo hội thống nhất, cần thấy rằng đây không phải là sự phủ định hoàn toàn mô hình cũ, mà là sự kế thừa và phát triển: giáo hội thống nhất quy tụ các sơn môn, hệ phái vào một tổ chức chung, nhưng vẫn tôn trọng và duy trì các truyền thống mà mỗi sơn môn, hệ phái gìn giữ.

Bước chuyển từ mô hình sơn môn phân tán sang mô hình giáo hội thống nhất phản ánh một xu hướng phổ biến của tổ chức tôn giáo trong điều kiện xã hội hiện đại. Trong xã hội truyền thống, khi các cộng đồng tương đối khép kín và quan hệ xã hội đơn giản, mô hình sơn môn phân tán là phù hợp. Nhưng trong xã hội hiện đại, với sự phát triển của giao thông, truyền thông, và nhu cầu về một tổ chức có khả năng đại diện, điều phối trên phạm vi rộng, mô hình giáo hội thống nhất trở nên cần thiết. Sự chuyển đổi này không

phải là hiện tượng riêng của Phật giáo Việt Nam, mà phản ánh một xu hướng chung của các tổ chức tôn giáo trong quá trình hiện đại hóa. Tuy nhiên, điều đặc sắc trong trường hợp Phật giáo Việt Nam là sự chuyển đổi này diễn ra theo nguyên tắc "thống nhất trong đa dạng" - thống nhất về tổ chức mà vẫn duy trì sự đa dạng của các truyền thống hệ phái - chứ không theo hướng đồng nhất hóa. Đây là điều làm cho mô hình tổ chức của Giáo hội Phật giáo Việt Nam có bản sắc riêng.

Điều đáng chú ý là mô hình giáo hội thống nhất của Phật giáo Việt Nam không xóa bỏ hoàn toàn mô hình sơn môn, hệ phái truyền thống, mà kế thừa và tích hợp nó. Trong khuôn khổ Giáo hội thống nhất, các sơn môn, tổ đình, hệ phái vẫn tiếp tục tồn tại và duy trì các truyền thống tu hành, truyền thừa pháp mạch của mình. Quan hệ thầy trò, việc truyền thừa trong các sơn môn vẫn được duy trì; các hệ phái vẫn giữ các phương thức tu hành riêng. Giáo hội thống nhất, do đó, không thay thế mà bao trùm lên hệ thống sơn môn, hệ phái: nó tạo ra một khung tổ chức chung, thống nhất, trong đó các sơn môn, hệ phái vẫn tiếp tục vận hành theo truyền thống của mình. Đây là một sự kết hợp khéo léo giữa cái mới (tổ chức giáo hội thống nhất hiện đại) và cái cũ (truyền thống sơn môn, hệ phái), thể hiện tinh thần "thống nhất trong đa dạng": thống nhất ở khung tổ chức chung, đa dạng ở các truyền thống sơn môn, hệ phái được duy trì bên trong. Chính sự kết hợp này làm cho mô hình tổ chức của Giáo hội vừa hiện đại, thống nhất, vừa gìn giữ được sự phong phú của các truyền thống.

Bước chuyển sang mô hình giáo hội thống nhất còn đem lại cho Phật giáo Việt Nam một sức mạnh tập thể mà mô hình sơn môn phân tán không có được. Khi các sơn môn, hệ phái còn phân tán, sức mạnh của Phật giáo bị phân tán theo; mỗi bộ phận hoạt động riêng lẻ, thiếu sự phối hợp, và do đó khó tạo nên những tác động lớn, có tính hệ thống. Với một tổ chức thống nhất, Phật giáo Việt Nam có thể huy động và phối hợp nguồn lực của toàn thể cộng đồng cho những mục tiêu chung, tạo nên sức mạnh tập thể to

lớn. Điều này thể hiện rõ trong các hoạt động phụng sự xã hội quy mô lớn, trong việc tổ chức các sự kiện tôn giáo trọng đại, và trong khả năng ứng phó với những thách thức chung. Sức mạnh tập thể này là một trong những lợi ích quan trọng của việc thống nhất về tổ chức, và là một biểu hiện của giá trị thực tiễn của cơ tầng tổ chức. Nó cho thấy rằng sự thống nhất về tổ chức không chỉ có ý nghĩa về mặt biểu tượng hay hình thức, mà đem lại những lợi ích thực chất cho sự phát triển và vai trò của Phật giáo Việt Nam.

10.1.3. Cơ tầng tổ chức và ba cơ tầng thống nhất khác

Cơ tầng tổ chức có mối quan hệ mật thiết với ba cơ tầng thống nhất đã phân tích. Một mặt, cơ tầng tổ chức là sự kết tinh, thể chế hóa của ba cơ tầng kia: chính vì Phật giáo Việt Nam đã thống nhất ở tầng giáo lý, nhập thế và dung hợp, nên nó có thể và cần thống nhất ở tầng tổ chức[1]. Sự thống nhất về tổ chức, do đó, không phải là một sự áp đặt từ bên ngoài, mà là sự biểu hiện tất yếu, hợp quy luật của những cơ tầng thống nhất sâu xa đã có sẵn. Nói cách khác, cơ tầng tổ chức là "phần nổi" hiển hiện của một sự thống nhất vốn đã tồn tại ở các tầng sâu.

Mặt khác, cơ tầng tổ chức cũng có vai trò tích cực trong việc củng cố và phát huy ba cơ tầng kia. Thông qua tổ chức Giáo hội, sự thống nhất về giáo lý được bảo đảm qua công tác giáo dục, hoằng pháp thống nhất; sự thống nhất về tinh thần nhập thế được thể hiện qua các hoạt động phụng sự chung; và sự dung hợp lành mạnh được định hướng qua vai trò quản lý, chấn chỉnh của Giáo hội. Như đã phân tích ở Chương 9, chính cơ tầng tổ chức cung cấp cơ chế thể chế cho việc quản trị bản sắc - bảo đảm dung hợp diễn ra lành mạnh, phòng ngừa nguy cơ biến dạng. Như vậy, cơ tầng tổ chức vừa là kết quả, vừa là điều kiện của ba cơ tầng thống nhất khác: nó kết tinh chúng thành thể chế, đồng thời tạo cơ chế để củng cố, phát huy chúng. Mối quan hệ hai chiều này cho thấy bốn cơ

1 Về ba cơ tầng thống nhất đã phân tích (giáo lý, nhập thế, dung hợp), xem các Chương 7, 8 và 9 của công trình này.

tầng thống nhất gắn bó hữu cơ, vận hành như một hệ thống hoàn chỉnh, trong đó cơ tầng tổ chức đóng vai trò kết tinh và bảo đảm về mặt thể chế.

Có thể xác định rõ hơn vị trí đặc biệt của cơ tầng tổ chức bằng cách phân biệt tính chất của bốn cơ tầng thống nhất. Ba cơ tầng đầu - giáo lý, nhập thế, dung hợp - có thể được gọi là những cơ tầng "nội dung", bởi chúng liên quan tới bản chất, căn tính và cơ chế văn hóa của sự thống nhất; chúng tồn tại ở tầng sâu và cần được phân tích, luận giải mới nhận ra. Cơ tầng tổ chức, khác với ba cơ tầng kia, là cơ tầng "hình thức" theo nghĩa tích cực của từ này: nó là hình thức thể chế hóa, hiện thực hóa các nội dung thống nhất thành một cấu trúc hữu hình. Sự phân biệt giữa "nội dung" và "hình thức" này không hàm ý cơ tầng tổ chức kém quan trọng hơn; trái lại, nó cho thấy vai trò không thể thiếu của cơ tầng tổ chức: nếu không có sự thể chế hóa thành tổ chức, các nội dung thống nhất sẽ thiếu một cơ chế bảo đảm và một biểu hiện hữu hình. Hình thức và nội dung, ở đây, gắn bó biện chứng: nội dung cần hình thức để hiện thực hóa, và hình thức chứa đựng, bảo đảm cho nội dung.

Mối quan hệ giữa cơ tầng tổ chức và ba cơ tầng kia cũng cho thấy tính chỉnh thể và sự phát triển có logic của mô hình lưỡng diện. Bốn cơ tầng thống nhất không phải là bốn yếu tố ngang hàng, rời rạc, mà có một trật tự logic: từ cơ tầng sâu nhất (giáo lý) đến cơ tầng hiển hiện nhất (tổ chức), từ nội dung đến hình thức, từ tiềm ẩn đến hiện thực. Cơ tầng tổ chức, ở vị trí cuối cùng của trật tự này, là điểm kết tinh, nơi các cơ tầng nội dung được hiện thực hóa và biểu hiện thành thể chế. Chính vì vậy, việc phân tích cơ tầng tổ chức ở chương cuối của Phần thứ ba là hợp logic: sau khi đã phân tích ba cơ tầng nội dung, việc phân tích cơ tầng tổ chức - cơ tầng kết tinh, hiện thực hóa - khép lại và hoàn thiện bức tranh về sự thống nhất. Đây cũng là lý do khiến chương này, bên cạnh vai trò phân tích một cơ tầng cụ thể, còn có ý nghĩa tổng kết cho toàn bộ phần khảo sát các cơ tầng thống nhất.

Mối quan hệ giữa cơ tầng tổ chức và cơ tầng dung hợp đáng được nhấn mạnh đặc biệt, bởi nó liên quan trực tiếp tới vấn đề quản trị bản sắc đã nêu ở Chương 9. Như đã phân tích, cơ tầng dung hợp vừa là nguồn làm giàu bản sắc, vừa tiềm ẩn nguy cơ "lai căng", biến dạng; và việc phát huy mặt tích cực, phòng ngừa mặt tiêu cực của dung hợp đòi hỏi một sự quản trị bản sắc có ý thức. Cơ tầng tổ chức chính là nơi cung cấp cơ chế thể chế cho việc quản trị bản sắc này. Thông qua các hoạt động của Giáo hội - giáo dục Phật học, hoằng pháp, chấn chỉnh các thực hành sai lệch, định hướng đời sống tín ngưỡng - cơ tầng tổ chức thực hiện việc gìn giữ cốt lõi giáo lý và bản sắc, đồng thời định hướng cho sự dung hợp diễn ra lành mạnh. Như vậy, cơ tầng tổ chức không chỉ kết tinh và bảo đảm ba cơ tầng nội dung, mà còn đóng vai trò chủ động trong việc quản trị, gìn giữ và phát huy chúng. Đây là một biểu hiện của vai trò tích cực, chủ động của cơ tầng tổ chức trong hệ thống bốn cơ tầng thống nhất - vai trò mà Phần thứ tư của công trình sẽ phân tích sâu hơn qua việc khảo sát các đề án văn hóa của Giáo hội.

Trật tự phân tích bốn cơ tầng thống nhất trong công trình - từ giáo lý (Chương 7), qua nhập thế (Chương 8) và dung hợp (Chương 9), đến tổ chức (Chương 10) - phản ánh một logic từ bên trong ra bên ngoài, từ nội dung đến hình thức, từ tiềm ẩn đến hiển hiện. Cơ tầng giáo lý là cái sâu nhất, thuộc về bản chất tôn giáo; cơ tầng nhập thế mở rộng ra quan hệ với dân tộc; cơ tầng dung hợp mở rộng thêm ra quan hệ với các truyền thống văn hóa, tín ngưỡng khác; và cơ tầng tổ chức là cái hiển hiện nhất, thể chế hóa tất cả thành một cấu trúc hữu hình. Trật tự này không phải là ngẫu nhiên, mà phản ánh cấu trúc nội tại của mô hình lưỡng diện: các cơ tầng được sắp xếp theo mức độ hiển hiện tăng dần, từ cái cần luận giải sâu để nhận ra đến cái có thể quan sát trực tiếp. Việc phân tích theo trật tự này giúp người đọc đi từ chỗ hiểu những nền tảng sâu xa của sự thống nhất đến chỗ thấy được biểu hiện cụ thể, hữu hình của nó - một hành trình nhận thức hợp logic, dẫn tới sự hiểu biết đầy đủ về mô hình "thống nhất trong đa dạng".

10.2. Bối cảnh và sự kiện thống nhất Phật giáo năm 1981

10.2.1. Bối cảnh và quá trình vận động thống nhất

Sự kiện thống nhất Phật giáo năm 1981 diễn ra trong một bối cảnh lịch sử đặc biệt: đất nước vừa thống nhất về mặt lãnh thổ (năm 1975), mở ra điều kiện thuận lợi cho việc thống nhất Phật giáo trên phạm vi cả nước. Sau khi đất nước thống nhất, khát vọng thống nhất Phật giáo - vốn đã hình thành và được nuôi dưỡng suốt thế kỷ XX - có điều kiện để trở thành hiện thực. Nhiều bậc tôn túc lãnh đạo các tổ chức, hệ phái Phật giáo đã nhận thức được sự cần thiết và thời cơ của việc thống nhất, và đã tích cực vận động cho sự nghiệp này. Cần phân tích rõ hơn mối quan hệ giữa việc đất nước thống nhất về lãnh thổ (năm 1975) và việc Phật giáo thống nhất về tổ chức (năm 1981). Trước năm 1975, do hoàn cảnh đất nước bị chia cắt, các tổ chức Phật giáo ở hai miền tồn tại và hoạt động trong những điều kiện khác nhau, chưa thể có một tổ chức thống nhất chung trên phạm vi cả nước. Việc đất nước thống nhất về lãnh thổ đã tạo ra điều kiện khách quan cần thiết cho việc thống nhất Phật giáo: khi không còn sự chia cắt về địa lý và thể chế, các tổ chức Phật giáo ở các miền, các vùng có thể liên kết, hợp nhất thành một Giáo hội chung. Như vậy, việc thống nhất đất nước là điều kiện khách quan, còn khát vọng thống nhất Phật giáo được nuôi dưỡng qua lịch sử là động lực chủ quan; sự gặp gỡ giữa điều kiện khách quan và động lực chủ quan này đã làm cho việc thống nhất Phật giáo năm 1981 trở thành hiện thực. Điều này cho thấy sự thống nhất về tổ chức của Phật giáo Việt Nam vừa là kết quả của quá trình nội tại của Phật giáo, vừa gắn với bối cảnh lịch sử chung của dân tộc

Quá trình vận động thống nhất được đẩy mạnh với việc thành lập Ban Vận động Thống nhất Phật giáo Việt Nam. Ban Vận động (thành lập tại cuộc họp mặt ngày 12–13/2/1980 ở TP. Hồ Chí Minh), do Hòa thượng Thích Trí Thủ làm Trưởng ban, đã lần lượt ra mắt tại chùa Quán Sứ (Hà Nội, 9/4/1980), chùa Xá Lợi (TP. Hồ Chí Minh,

15/5/1980) và chùa Từ Đàm (Huế, 23–24/5/1980)[1]. Ban Vận động có nhiệm vụ xúc tiến việc thống nhất các tổ chức, hệ phái Phật giáo trong cả nước, chuẩn bị cho một đại hội thống nhất. Trong hơn một năm hoạt động, Ban Vận động đã tiến hành nhiều công việc chuẩn bị quan trọng: trao đổi, vận động các tổ chức, hệ phái; xây dựng dự thảo Hiến chương; và chuẩn bị các điều kiện cho đại hội. Quá trình vận động này thể hiện tinh thần đoàn kết, đồng thuận của các tổ chức, hệ phái Phật giáo, và là bước chuẩn bị trực tiếp cho sự kiện thống nhất lịch sử.

Bối cảnh của việc thống nhất Phật giáo năm 1981 cần được đặt trong tiến trình lịch sử dài hơn của khát vọng thống nhất Phật giáo Việt Nam. Như đã phân tích ở các chương trước, khát vọng đoàn kết, thống nhất Phật giáo đã hình thành từ phong trào chấn hưng nửa đầu thế kỷ XX, khi các bậc cao tăng, cư sĩ nhận thức được sự cần thiết phải đoàn kết để chấn hưng đạo pháp. Qua các giai đoạn lịch sử, đã có nhiều nỗ lực thống nhất Phật giáo ở các mức độ khác nhau, dù chưa đạt tới sự thống nhất trọn vẹn trên phạm vi cả nước. Sự kiện năm 1981, do đó, không phải là một hiện tượng đột xuất, mà là kết quả của một quá trình lịch sử lâu dài, là sự chín muồi của khát vọng thống nhất đã được nuôi dưỡng qua nhiều thế hệ. Việc đặt sự kiện 1981 trong tiến trình lịch sử này giúp thấy được ý nghĩa và tính tất yếu của nó: đó là sự hoàn thành một quá trình, chứ không phải một sự kiện ngẫu nhiên.

Vai trò của Ban Vận động Thống nhất Phật giáo Việt Nam trong quá trình này là rất quan trọng. Ban Vận động không chỉ là một cơ quan chuẩn bị về mặt thủ tục, mà là nơi thể hiện tinh thần đoàn kết và sự đồng thuận của các tổ chức, hệ phái Phật giáo. Việc các đại diện của nhiều tổ chức, hệ phái khác nhau cùng tham gia Ban Vận động, cùng bàn bạc, trao đổi để đi tới thống nhất, là một quá trình thể hiện tinh thần dân chủ, hòa hợp trong nội bộ Phật giáo.

---

1 Nguyễn Đại Đồng (2018), *Phật giáo Việt Nam từ khởi nguyên đến năm 1981*, Nxb. Tôn giáo, Hà Nội, tr. 438-439, 451.

Đặc biệt, việc lựa chọn được những nguyên tắc thống nhất phù hợp - thống nhất mà vẫn tôn trọng sự đa dạng của các hệ phái - là kết quả của quá trình bàn bạc, đồng thuận này. Có thể nói, chính tinh thần đoàn kết, hòa hợp và đồng thuận thể hiện trong quá trình vận động đã tạo nên nền tảng cho sự thống nhất bền vững sau này. Sự thống nhất năm 1981, do đó, không phải là một sự áp đặt, mà là kết quả của sự tự nguyện, đồng thuận của các tổ chức, hệ phái Phật giáo - điều làm cho nó có cơ sở vững chắc.

Một nội dung quan trọng trong công tác chuẩn bị của Ban Vận động là việc xây dựng dự thảo Hiến chương - văn bản nền tảng cho tổ chức và hoạt động của Giáo hội tương lai. Việc xây dựng Hiến chương đòi hỏi phải giải quyết một vấn đề then chốt: làm thế nào để thiết kế một cấu trúc tổ chức vừa bảo đảm sự thống nhất, vừa tôn trọng sự đa dạng của các hệ phái. Chính trong quá trình này, nguyên tắc "thống nhất ý chí và hành động, thống nhất lãnh đạo và tổ chức, đồng thời duy trì các truyền thống hệ phái" đã được hình thành và xác lập. Việc nguyên tắc này được xây dựng ngay từ giai đoạn chuẩn bị, thông qua sự bàn bạc, đồng thuận của đại diện các tổ chức, hệ phái, cho thấy nó không phải là một công thức áp đặt, mà là kết quả của sự nhất trí về cách thức kết hợp thống nhất với đa dạng. Điều này giải thích vì sao nguyên tắc ấy có được sự đồng thuận rộng rãi và trở thành nền tảng bền vững cho Giáo hội: bởi nó phản ánh đúng nhu cầu và nguyện vọng của các hệ phái - nhu cầu vừa đoàn kết, thống nhất, vừa giữ được bản sắc riêng.

Phật giáo đề cao tinh thần "lục hòa" - sáu nguyên tắc sống hòa hợp trong Tăng đoàn - và coi sự hòa hợp của Tăng-già là một trong những giá trị quan trọng. Tinh thần hòa hợp này là cơ sở tinh thần cho việc các tổ chức, hệ phái Phật giáo có thể vượt lên trên những khác biệt để đi tới thống nhất. Có thể nói, khát vọng và khả năng thống nhất của Phật giáo Việt Nam không chỉ xuất phát từ nhu cầu thực tiễn, mà còn bắt nguồn từ chính tinh thần hòa hợp vốn có trong giáo lý Phật giáo. Điều này cho thấy sự thống nhất về tổ chức của Phật giáo Việt Nam có nền tảng sâu xa trong bản chất của Phật

giáo - một biểu hiện nữa của mối quan hệ giữa cơ tầng tổ chức và cơ tầng giáo lý. Chính vì có nền tảng tinh thần vững chắc này mà sự thống nhất năm 1981 không phải là một sự kết hợp gượng ép, mà là sự hội tụ tự nhiên, phù hợp với tinh thần hòa hợp của Phật giáo.

10.2.2. Đại hội tại chùa Quán Sứ và chín tổ chức, hệ phái sáng lập

Đại hội đại biểu thống nhất Phật giáo Việt Nam được tổ chức tại chùa Quán Sứ, Hà Nội, từ ngày 4 đến ngày 7 tháng 11 năm 1981. Đại hội quy tụ 168 đại biểu, đại diện cho chín tổ chức, hệ phái Phật giáo trong cả nước, và đã quyết định thành lập Giáo hội Phật giáo Việt Nam - tổ chức thống nhất chung của Phật giáo cả nước[1]. Đây là một sự kiện có ý nghĩa lịch sử trọng đại, đánh dấu lần đầu tiên Phật giáo Việt Nam có một tổ chức thống nhất trên phạm vi toàn quốc.

Chín tổ chức, hệ phái đã hợp nhất để thành lập Giáo hội Phật giáo Việt Nam bao gồm: (1) Hội Phật giáo Thống nhất Việt Nam (ở miền Bắc); (2) Giáo hội Phật giáo Việt Nam Thống nhất; (3) Giáo hội Phật giáo Cổ truyền Việt Nam; (4) Ban Liên lạc Phật giáo yêu nước Thành phố Hồ Chí Minh; (5) Giáo hội Tăng già Nguyên thủy Việt Nam; (6) Hội Đoàn kết Sư sãi yêu nước miền Tây Nam Bộ (đại diện cho Phật giáo Nam tông Khmer); (7) Giáo hội Tăng già Khất sĩ Việt Nam; (8) Giáo hội Thiên Thai Giáo Quán Tông; và (9) Hội Phật học Nam Việt. Chín tổ chức, hệ phái này đại diện cho sự đa dạng phong phú của Phật giáo Việt Nam trên nhiều phương diện: đa dạng về hệ phái (cả Bắc tông, Nam tông và Khất sĩ); đa dạng về vùng miền (các tổ chức ở cả ba miền Bắc, Trung, Nam); và đa dạng về tộc người (bao gồm cả Phật giáo Nam tông Khmer). Việc chín tổ chức, hệ phái đa dạng như vậy cùng hợp nhất trong một Giáo hội chung chính là biểu hiện sinh động và cụ thể nhất của nguyên tắc "thống nhất trong đa dạng".

---

1 Đại hội đại biểu thống nhất Phật giáo được tổ chức tại chùa Quán Sứ, Hà Nội, từ ngày 4 đến ngày 7 tháng 11 năm 1981, với sự tham dự của 168 đại biểu đại diện cho chín tổ chức, hệ phái. Xem Nguyễn Đại Đồng (2018), Phật giáo Việt Nam từ khởi nguyên đến năm 1981, Nxb. Tôn giáo, Hà Nội; Ban Tôn giáo Chính phủ, https://btgcp.gov.vn.

Việc phân tích thành phần của chín tổ chức, hệ phái sáng lập cho thấy rõ tính đại diện và tính bao dung của sự thống nhất năm 1981. Chín tổ chức này không phải là những nhóm đồng nhất, mà đại diện cho những truyền thống, khuynh hướng và cộng đồng rất khác nhau: có tổ chức đại diện cho Phật giáo miền Bắc, có tổ chức đại diện cho Phật giáo miền Nam; có tổ chức thuộc truyền thống Bắc tông, có tổ chức thuộc truyền thống Nam tông; có tổ chức của người Kinh, có tổ chức của người Khmer; có hệ phái lâu đời, có hệ phái mới hình thành. Việc quy tụ được những tổ chức, hệ phái đa dạng đến vậy vào một Giáo hội chung là một thành tựu đáng kể, thể hiện sức mạnh của tinh thần đoàn kết và khả năng dung hợp của Phật giáo Việt Nam. Nó cho thấy rằng, dù đa dạng đến đâu, các bộ phận của Phật giáo Việt Nam đều chia sẻ một nền tảng chung đủ vững chắc để có thể cùng đứng chung trong một tổ chức.

Sự đa dạng của chín tổ chức, hệ phái sáng lập chính là hình ảnh thu nhỏ của toàn bộ sự đa dạng của Phật giáo Việt Nam mà công trình đã phân tích ở Phần thứ hai. Trong chín tổ chức ấy, ta thấy cả bốn lớp đa dạng: đa dạng tông phái (Bắc tông, Nam tông, Khất sĩ, Thiên Thai Giáo Quán Tông); đa dạng vùng miền (các tổ chức ở cả hai miền Nam - Bắc, trong đó phần lớn có địa bàn chủ yếu ở phía Nam);đa dạng tộc người (Phật giáo Nam tông Khmer); và, một cách gián tiếp, đa dạng biểu đạt (mỗi hệ phái mang những hình thức nghi lễ, tu hành riêng). Việc chín tổ chức đại diện cho toàn bộ sự đa dạng ấy cùng thống nhất trong một Giáo hội chính là sự hiện thực hóa mô thức "thống nhất trong đa dạng" ở cấp độ sự kiện lịch sử. Sự kiện thống nhất năm 1981, do đó, có thể được xem như một "khoảnh khắc" mà toàn bộ sự đa dạng của Phật giáo Việt Nam hội tụ vào một điểm thống nhất - một biểu hiện cô đọng và sinh động nhất của bản chất "thống nhất trong đa dạng" của văn hóa Phật giáo Việt Nam.

Có thể phân nhóm chín tổ chức, hệ phái sáng lập để thấy rõ hơn tính đại diện của chúng. Một nhóm gồm các tổ chức thuộc

truyền thống Bắc tông ở các miền và với các khuynh hướng khác nhau, như Hội Phật giáo Thống nhất Việt Nam ở miền Bắc, Giáo hội Phật giáo Việt Nam Thống nhất, Giáo hội Phật giáo Cổ truyền Việt Nam, Ban Liên lạc Phật giáo yêu nước Thành phố Hồ Chí Minh, Hội Phật học Nam Việt, và Giáo hội Thiên Thai Giáo Quán Tông. Một nhóm khác gồm các tổ chức thuộc truyền thống Nam tông: Giáo hội Tăng già Nguyên thủy Việt Nam (Nam tông Kinh) và Hội Đoàn kết Sư sãi yêu nước miền Tây Nam Bộ (Nam tông Khmer). Và một tổ chức đại diện cho Hệ phái Khất sĩ: Giáo hội Tăng già Khất sĩ Việt Nam. Sự phân nhóm này cho thấy chín tổ chức, hệ phái sáng lập bao quát cả ba truyền thống lớn của Phật giáo Việt Nam (Bắc tông, Nam tông, Khất sĩ), với các khuynh hướng, vùng miền và tộc người khác nhau. Đây là cơ sở để khẳng định rằng sự thống nhất năm 1981 là sự thống nhất có tính đại diện đầy đủ, quy tụ được toàn bộ các thành phần chủ yếu của Phật giáo Việt Nam.

Việc Đại hội thống nhất được tổ chức tại chùa Quán Sứ (Hà Nội) cũng mang ý nghĩa biểu tượng nhất định. Chùa Quán Sứ, một ngôi chùa có vị thế quan trọng trong đời sống Phật giáo ở thủ đô, là nơi đặt trụ sở của nhiều tổ chức Phật giáo và gắn với các sự kiện quan trọng của Phật giáo Việt Nam thời hiện đại. Việc chọn Hà Nội - thủ đô của đất nước thống nhất - làm nơi tổ chức Đại hội thống nhất Phật giáo thể hiện tính chất toàn quốc của sự kiện, và sự gắn bó giữa sự thống nhất Phật giáo với sự thống nhất của đất nước. Sau khi Giáo hội được thành lập, chùa Quán Sứ trở thành trụ sở của Trung ương Giáo hội Phật giáo Việt Nam, tiếp tục đóng vai trò trung tâm trong đời sống của Giáo hội. Ý nghĩa biểu tượng của địa điểm tổ chức Đại hội, cùng với thời điểm tổ chức (sau khi đất nước thống nhất), góp phần làm nổi bật tính chất lịch sử trọng đại và tính toàn quốc của sự kiện thống nhất Phật giáo năm 1981.

10.2.3. Ý nghĩa lịch sử của sự kiện thống nhất 1981

Sự kiện thống nhất Phật giáo năm 1981 có ý nghĩa lịch sử nhiều mặt. Trước hết, đây là sự hiện thực hóa khát vọng thống nhất Phật giáo đã được nuôi dưỡng suốt thế kỷ XX, từ phong trào chấn hưng đến các nỗ lực thống nhất ở các giai đoạn khác nhau. Việc thành

lập được một Giáo hội thống nhất chung cho toàn thể Phật giáo Việt Nam là sự hoàn thành một quá trình lịch sử lâu dài, và là một thành tựu có ý nghĩa của Phật giáo Việt Nam[1].

Về mặt lịch sử Phật giáo, sự kiện năm 1981 đánh dấu bước chuyển từ mô hình sơn môn, hệ phái tương đối phân tán sang mô hình giáo hội thống nhất - một bước phát triển về tổ chức có ý nghĩa quan trọng. Về mặt biểu tượng, sự kiện này thể hiện tinh thần đoàn kết, hòa hợp của Phật giáo Việt Nam: các tổ chức, hệ phái vốn khác nhau về truyền thống, vùng miền, tộc người đã vượt lên trên những khác biệt để cùng đứng chung trong một ngôi nhà Giáo hội. Và về mặt cấu trúc, sự kiện này tạo nên cơ tầng tổ chức - cơ tầng thống nhất thứ tư, kết tinh và bảo đảm về mặt thể chế cho sự thống nhất của Phật giáo Việt Nam. Chính vì những ý nghĩa nhiều mặt này mà sự kiện thống nhất Phật giáo năm 1981 được xem là một dấu mốc trọng đại trong lịch sử Phật giáo Việt Nam, và là điểm khởi đầu cho một giai đoạn phát triển mới của Phật giáo Việt Nam trong khung khổ một Giáo hội thống nhất.

Ý nghĩa biểu tượng của sự kiện năm 1981 có thể được soi sáng thêm bằng một hình ảnh kinh điển hết sức thích hợp. Trong kinh Pahārāda, đức Phật dạy: *"Ví như, này Pahārāda, phàm có các con sông lớn nào, như sông Hằng, sông Yamunā, sông Aciravatī, sông Sarabhū, sông Mahī, các con sông ấy khi chảy đến biển lớn liền bỏ tên và họ cũ, và chỉ được gọi là biển lớn; cũng vậy, này Pahārāda, có bốn giai cấp này… khi từ bỏ gia đình, sống không gia đình, xuất gia trong Pháp và Luật được Như Lai tuyên thuyết, họ từ bỏ tên và họ cũ, và chỉ được gọi là Sa-môn Thích tử"*[2]. Sự kiện năm 1981 lặp lại cấu trúc của hình ảnh ấy ở cấp

1 Nguyễn Đại Đồng (2018), *Phật giáo Việt Nam từ khởi nguyên đến năm 1981,* Nxb. Tôn giáo, Hà Nội.

2 Kinh Pahārāda (Pahārāda Sutta), Tăng Chi Bộ Kinh, chương Tám pháp, phẩm Lớn, kinh số 19, bản dịch của HT. Thích Minh Châu. Nội dung tương ứng cũng được ghi trong Udāna V.5 và trong Luật tạng, Tiểu phẩm (Cullavagga), chương IX. Đối chiếu bản Anh ngữ của Ṭhānissaro Bhikkhu, "Pahārāda Sutta (AN 8:19)", https://www.dhammatalks.org/suttas/AN/AN8_19.html.

độ thiết chế: chín tổ chức và hệ phái với những tên gọi, lịch sử, địa bàn và truyền thống khác nhau đã cùng chảy vào một dòng chung mang tên Giáo hội Phật giáo Việt Nam.

Tuy nhiên, phép loại suy cần được sử dụng một cách thận trọng, và chính chỗ nó không hoàn toàn khớp lại là chỗ bộc lộ rõ nhất đặc trưng của mô hình Việt Nam. Trong hình ảnh kinh điển, các con sông "bỏ tên và họ cũ"; còn trong trường hợp năm 1981, các hệ phái gia nhập Giáo hội mà không hề bị xóa bỏ căn cước: Hiến chương ghi nhận đồng thời nguyên tắc thống nhất ý chí và hành động, thống nhất lãnh đạo và tổ chức, với nguyên tắc bảo lưu các truyền thống hệ phái cùng những pháp môn và phương tiện tu hành đúng chánh pháp. Nói cách khác, sự thống nhất năm 1981 không phải là sự hòa tan mà là sự hợp lưu có bảo lưu. Đây chính là điểm khiến mô hình Việt Nam không đơn thuần là một trường hợp áp dụng nguyên lý kinh điển, mà là một sự phát triển sáng tạo nguyên lý ấy trong điều kiện của một nền Phật giáo đa hệ phái, đa vùng miền và đa tộc người - điều kiện mà bối cảnh Ấn Độ nguyên thủy chưa đặt ra ở mức độ phức tạp tương đương.

Cơ sở giáo lý cho khả năng chung sống của những truyền thống khác biệt trong một Tăng đoàn thống nhất nằm ở sáu pháp hòa kính (cha sāraṇīyā dhammā), được đức Phật giảng trong kinh Kosambiya giữa bối cảnh chúng Tỷ-kheo ở Kosambī đang chia rẽ vì tranh chấp: thân nghiệp, khẩu nghiệp và ý nghiệp từ hòa đối với các vị đồng phạm hạnh, cả trước mặt lẫn sau lưng; chia sẻ đồng đều mọi lợi dưỡng thu được đúng pháp, không thọ dụng riêng một mình; cùng gìn giữ những giới luật không sứt mẻ, không tỳ vết; và cùng chia sẻ tri kiến thuộc bậc Thánh đưa đến đoạn tận khổ đau. Trong sáu pháp ấy, đức Phật xác định pháp thứ sáu - sự đồng nhất về chánh kiến - là "tối thượng, là tổng nhiếp, là bao trùm", ví như nóc nhọn của một ngôi nhà có nóc nhọn, cái quy tụ và giữ

vững toàn bộ kết cấu[1]. Truyền thống Phật giáo Việt Nam quen gọi sáu pháp này là "lục hòa": thân hòa đồng trú, khẩu hòa vô tranh, ý hòa đồng duyệt, giới hòa đồng tu, kiến hòa đồng giải và lợi hòa đồng quân.

Điều đáng chú ý về mặt cấu trúc là cách sáu pháp hòa kính được phân bố. Năm pháp đầu chủ yếu liên quan đến đời sống, ứng xử và sự chia sẻ trong cộng đồng Tăng đoàn, trong khi pháp thứ sáu - kiến hòa đồng giải - hướng đến sự thống nhất trong nhận thức và cách hiểu giáo pháp. Nếu đặt trong khung phân tích của mô hình lưỡng diện, cấu trúc này gợi ra một nguyên tắc đáng chú ý: sự hòa hợp của cộng đồng không nhất thiết đòi hỏi mọi phương diện sinh hoạt phải hoàn toàn đồng nhất, nhưng cần có những điểm quy chiếu chung về nhận thức và giá trị. Theo nghĩa đó, tinh thần lục hòa có thể được xem như một trong những cơ sở Phật giáo để lý giải khả năng duy trì sự thống nhất trong một cộng đồng có những khác biệt về thực hành và sinh hoạt.

Bối cảnh được phản ánh trong kinh Kosambiya càng cho thấy Lục hòa gắn với vấn đề duy trì sự hòa hợp của Tăng đoàn khi xuất hiện bất đồng. Vì vậy, sáu pháp hòa kính không chỉ mang ý nghĩa đạo đức đối với cá nhân mà còn chứa đựng những nguyên tắc điều chỉnh quan hệ cộng đồng. Khi được vận dụng trong đời sống Phật giáo hiện đại, tinh thần này có thể tạo ra một điểm quy chiếu cho việc tổ chức một cộng đồng gồm nhiều truyền thống và phương thức thực hành khác nhau. Tuy nhiên, không nên đồng nhất cấu trúc tổ chức của Giáo hội Phật giáo Việt Nam với mô hình Tăng đoàn được phản ánh trong kinh điển, bởi Giáo hội hiện đại được hình thành trong những điều kiện lịch sử, xã hội và pháp lý khác biệt. Mối liên hệ ở đây nên được hiểu chủ yếu ở bình diện nguyên tắc và giá trị.

---

1 Kinh Kosambiya (Kosambiya Sutta), Trung Bộ Kinh, kinh số 48; bản dịch của HT. Thích Minh Châu. Sáu pháp này (cha sāraṇīyā dhammā) còn được nêu ở Trường Bộ Kinh số 33 (Kinh Phúng tụng) và Tăng Chi Bộ Kinh, chương Sáu pháp. Đối chiếu bản Anh ngữ của Ṭhānissaro Bhikkhu, "Kosambiya Sutta (MN 48)", https://www.dhammatalks.org/suttas/MN/MN48.html.

Từ góc độ đó, sự kiện thành lập Giáo hội Phật giáo Việt Nam năm 1981 đánh dấu một bước chuyển quan trọng trong lịch sử tổ chức của Phật giáo Việt Nam. Việc các tổ chức, giáo hội và hệ phái tham gia vào một tổ chức chung đã tạo nên khuôn khổ thể chế để phối hợp hoạt động trên phạm vi cả nước, đồng thời vẫn thừa nhận những đặc điểm truyền thống của các hệ phái thành viên. Ý nghĩa nổi bật của sự kiện này không nằm ở việc xóa bỏ những khác biệt đã hình thành trong lịch sử, mà ở việc thiết lập một cơ chế tổ chức chung để những khác biệt ấy cùng tồn tại và hoạt động trong một chỉnh thể rộng hơn.

Sự hình thành một tổ chức Phật giáo thống nhất cũng tạo ra những điều kiện mới cho việc phối hợp các hoạt động Phật sự, giáo dục, hoằng pháp, văn hóa và quan hệ quốc tế. Một cơ cấu tổ chức chung giúp hình thành hệ thống lãnh đạo, các ban chuyên môn, đơn vị trực thuộc và những cơ chế phối hợp từ trung ương đến địa phương. Qua đó, sự thống nhất về tổ chức bổ sung một chiều kích thể chế cho những mối liên kết vốn đã tồn tại ở các bình diện giáo lý, lịch sử, văn hóa và đời sống xã hội. Tuy nhiên, mức độ tác động của sự thống nhất tổ chức đối với từng lĩnh vực cần được đánh giá bằng những dữ liệu cụ thể, thay vì mặc nhiên xem sự phát triển sau năm 1981 là hệ quả trực tiếp của việc thành lập Giáo hội.

Đặt trong mô hình lưỡng diện, năm 1981 vì vậy có thể được xem là một dấu mốc quan trọng trong quá trình thể chế hóa sự thống nhất của Phật giáo Việt Nam. Trước thời điểm này, giữa các truyền thống Phật giáo đã tồn tại nhiều điểm chung về giáo lý và giá trị, đồng thời có những hình thức gắn bó với đời sống dân tộc và những quá trình tiếp xúc, dung hợp văn hóa. Tuy nhiên, các mối liên kết ấy không đồng nghĩa với sự thống nhất hoàn toàn về mặt tổ chức trên phạm vi cả nước. Việc thành lập Giáo hội Phật giáo Việt Nam tạo ra một khuôn khổ thể chế mới, qua đó sự thống nhất được biểu hiện rõ hơn ở bình diện tổ chức.

Theo cách hiểu này, sự kiện năm 1981 không phải là thời điểm "hoàn tất" hay "hoàn thiện" mô hình lưỡng diện. Mô hình lưỡng

diện là một khung phân tích được sử dụng để nhận diện quan hệ giữa thống nhất và đa dạng, chứ không phải một quá trình lịch sử tất yếu phải phát triển đến trạng thái hoàn chỉnh. Hơn nữa, ngay sau khi hình thành một tổ chức chung, quan hệ giữa thống nhất và đa dạng vẫn tiếp tục vận động. Những vấn đề về cơ cấu tổ chức, quan hệ giữa trung ương và địa phương, đặc điểm của các hệ phái, đào tạo tăng ni, nghi lễ và phương thức hoạt động tiếp tục được điều chỉnh trong những điều kiện lịch sử mới. Chính quá trình vận động đó mới cho thấy cơ tầng tổ chức là một cấu trúc động, thay vì một trạng thái thống nhất đã hoàn tất vào năm 1981.

Những thập niên tiếp theo chứng kiến quá trình củng cố và điều chỉnh tổ chức của Giáo hội thông qua các kỳ Đại hội đại biểu Phật giáo toàn quốc và hoạt động của hệ thống tổ chức ở các cấp. Các kỳ đại hội là những thời điểm tổng kết nhiệm kỳ, xác định phương hướng hoạt động, kiện toàn nhân sự và điều chỉnh những vấn đề tổ chức khi cần thiết. Quá trình này cho thấy khuôn khổ được hình thành từ năm 1981 không bất biến mà tiếp tục được bổ sung và thích ứng trước những thay đổi của đời sống Phật giáo và xã hội. Những biến đổi về số lượng tăng ni, cơ sở tự viện, hệ thống giáo dục và phạm vi hoạt động Phật sự có thể cung cấp những chỉ báo để đánh giá quá trình phát triển đó, nhưng cần được phân tích trong tương quan với những biến đổi kinh tế, xã hội, chính sách và đời sống tôn giáo nói chung.

Ở bình diện xã hội, sự hình thành một tổ chức chung cũng tạo ra một đầu mối đại diện và phối hợp cho nhiều hoạt động của Phật giáo trong quan hệ với các cơ quan nhà nước, các tổ chức xã hội và các tổ chức Phật giáo quốc tế. Tuy nhiên, ý nghĩa này không nên được diễn giải theo quan hệ nhân quả trực tiếp giữa thống nhất tổ chức với "ổn định và trật tự của đời sống tôn giáo". Đời sống tôn giáo chịu tác động của nhiều yếu tố, từ chính sách, pháp luật, quan hệ giữa các cộng đồng đến những biến đổi xã hội rộng lớn hơn. Điều có thể nhận diện rõ hơn là sự tồn tại của một thiết chế chung đã tạo thêm cơ chế để đại diện, phối hợp và tổ chức các hoạt động Phật sự trên phạm vi rộng.

Đối với mô hình lưỡng diện, trường hợp năm 1981 đặc biệt có ý nghĩa ở chỗ nó cho phép quan sát sự thống nhất trong đa dạng trên bình diện thiết chế. Nếu ba cơ tầng giáo lý, nhập thế và dung hợp chủ yếu giúp lý giải những nền tảng tư tưởng, quan hệ xã hội và quá trình tương tác văn hóa, thì cơ tầng tổ chức cho thấy những mối liên kết ấy được thể hiện như thế nào trong một khuôn khổ thể chế cụ thể. Tổ chức chung không triệt tiêu sự khác biệt giữa các truyền thống mà tạo ra cơ chế để những truyền thống ấy cùng tham gia vào một thiết chế rộng hơn. Đây chính là điểm mà nguyên tắc "thống nhất trong đa dạng" có thể được khảo sát bằng những biểu hiện cụ thể như Hiến chương, cơ cấu tổ chức, cơ chế đại diện, hệ thống các ban chuyên môn và quan hệ giữa Giáo hội với các hệ phái, địa phương và cộng đồng Phật giáo.

Sự kiện năm 1981 đồng thời cung cấp một mốc phân kỳ hữu ích cho nghiên cứu lịch sử tổ chức Phật giáo Việt Nam hiện đại. Có thể phân biệt tương đối giai đoạn trước năm 1981, khi nhiều tổ chức và hệ phái tồn tại trong những khuôn khổ tổ chức khác nhau, với giai đoạn từ năm 1981, khi Giáo hội Phật giáo Việt Nam trở thành một khuôn khổ tổ chức chung. Tuy nhiên, sự phân kỳ này chỉ có ý nghĩa đối với một phương diện của lịch sử Phật giáo, chủ yếu là lịch sử thiết chế; không nên sử dụng năm 1981 như một ranh giới tuyệt đối cho toàn bộ lịch sử tư tưởng, văn hóa hay thực hành Phật giáo Việt Nam.

Từ năm 1981, hệ thống văn kiện của Giáo hội, các kỳ đại hội, báo cáo hoạt động, Hiến chương và những tài liệu của các ban, viện, đơn vị trực thuộc cũng tạo thành một nguồn tư liệu quan trọng cho việc nghiên cứu Phật giáo Việt Nam đương đại. Nguồn tư liệu này cho phép khảo sát tương đối hệ thống quá trình biến đổi về tổ chức, nhân sự, giáo dục, hoằng pháp và các hoạt động Phật sự. Dù vậy, tư liệu chính thức của tổ chức cần được đặt trong tương quan với các nguồn khác, đặc biệt là khảo sát thực địa, tư liệu địa phương, tài liệu của các hệ phái và nghiên cứu độc lập, để phân biệt giữa cấu trúc được quy định ở cấp thể chế với thực hành thực tế ở cơ sở.

Như vậy, ý nghĩa nổi bật của sự kiện năm 1981 đối với mô hình lưỡng diện không nằm ở việc nó "hoàn tất" sự thống nhất của Phật giáo Việt Nam, mà ở việc nó tạo ra một hình thức thể chế hóa mới cho quan hệ giữa thống nhất và đa dạng. Từ đây, vấn đề nghiên cứu không chỉ là Phật giáo Việt Nam đã được thống nhất về tổ chức như thế nào, mà còn là khuôn khổ tổ chức chung đã duy trì, điều phối và thích ứng với sự đa dạng của các hệ phái, vùng miền, cộng đồng tộc người và hình thức thực hành ra sao. Chính câu hỏi đó làm rõ chức năng của cơ tầng tổ chức trong mô hình lưỡng diện và mở đường cho việc khảo sát sự vận hành của Giáo hội trong các giai đoạn tiếp theo.

10.3. Nguyên tắc "thống nhất trong đa dạng" được thể chế hóa

10.3.1. Nguyên tắc nền tảng: thống nhất ý chí và hành động, duy trì truyền thống hệ phái

Điều đáng chú ý nhất trong cách thức tổ chức của Giáo hội Phật giáo Việt Nam là nguyên tắc nền tảng mà nó xác lập - một nguyên tắc thể chế hóa trực tiếp tinh thần "thống nhất trong đa dạng". Hiến chương Giáo hội Phật giáo Việt Nam xác định nguyên tắc thống nhất trên cơ sở thống nhất ý chí và hành động, thống nhất lãnh đạo và tổ chức, đồng thời vẫn tôn trọng và duy trì các truyền thống hệ phái cũng như các phương tiện tu hành đúng chính pháp[1]. Nguyên tắc này là sự diễn đạt cô đọng và có tính pháp lý của mô thức "thống nhất trong đa dạng": thống nhất về ý chí, hành động, lãnh đạo và tổ chức (bình diện thống nhất), nhưng duy trì các truyền thống hệ phái (bình diện đa dạng).

Nguyên tắc nền tảng này có ý nghĩa quyết định đối với bản chất của Giáo hội. Nó xác lập rằng sự thống nhất của Giáo hội không phải là sự đồng nhất hóa, xóa bỏ các khác biệt hệ phái, mà

1 Nguyên tắc thống nhất được xác định trong Lời nói đầu Hiến chương: "Thống nhất ý chí và hành động, thống nhất lãnh đạo và tổ chức, tuy nhiên các truyền thống hệ phái và phương tiện tu hành đúng chính pháp vẫn được duy trì." Xem *Hiến chương Giáo hội Phật giáo Việt Nam* (sửa đổi lần thứ VII, năm 2022), https://vbgh.vn/laws/detail/hien-chuong-giao-hoi-phat-giao-viet-nam-250/.

là sự thống nhất bao dung, tôn trọng và duy trì sự đa dạng của các truyền thống. Nhờ nguyên tắc này, các hệ phái khác nhau - Bắc tông, Nam tông, Khất sĩ - có thể cùng đứng chung trong một Giáo hội mà vẫn giữ được truyền thống, pháp môn và phương thức tu hành riêng của mình. Đây chính là điều làm cho Giáo hội Phật giáo Việt Nam là biểu hiện thể chế của "thống nhất trong đa dạng", chứ không phải của sự đồng nhất hóa. Việc nguyên tắc này được ghi trong Hiến chương - văn bản pháp lý cao nhất của Giáo hội - cho thấy "thống nhất trong đa dạng" không chỉ là một đặc điểm thực tế, mà đã trở thành một nguyên tắc tổ chức được thể chế hóa một cách chính thức và có tính ràng buộc.

Nguyên tắc nền tảng này có thể được phân tích thành hai vế bổ sung cho nhau. Vế thứ nhất - "thống nhất ý chí và hành động, thống nhất lãnh đạo và tổ chức" - khẳng định bình diện thống nhất: toàn thể Phật giáo Việt Nam thống nhất về ý chí (cùng hướng tới những mục tiêu chung), về hành động (phối hợp trong các hoạt động Phật sự), về lãnh đạo (dưới sự lãnh đạo chung của Giáo hội) và về tổ chức (trong một khung tổ chức chung). Vế thứ hai - "các truyền thống hệ phái và phương tiện tu hành đúng chính pháp vẫn được duy trì" - khẳng định bình diện đa dạng: sự thống nhất không xóa bỏ các truyền thống hệ phái, mà tôn trọng và duy trì chúng. Hai vế này, đặt cạnh nhau trong cùng một nguyên tắc, chính là sự diễn đạt trực tiếp và cô đọng nhất của mô thức "thống nhất trong đa dạng". Có thể nói, nguyên tắc nền tảng của Giáo hội chính là "thống nhất trong đa dạng" được phát biểu dưới hình thức một nguyên tắc tổ chức có tính pháp lý.

Ý nghĩa của việc thể chế hóa nguyên tắc "thống nhất trong đa dạng" là rất sâu sắc. Khi một nguyên tắc được ghi vào Hiến chương - văn bản pháp lý cao nhất của Giáo hội - nó không còn là một đặc điểm thực tế có thể thay đổi tùy tiện, mà trở thành một cam kết, một chuẩn mực có tính ràng buộc, định hướng cho toàn bộ hoạt động của Giáo hội. Việc "thống nhất trong đa dạng" được thể chế hóa thành nguyên tắc Hiến chương, do đó, có nghĩa là Giáo hội

cam kết duy trì cả sự thống nhất lẫn sự đa dạng, và có trách nhiệm bảo đảm rằng sự thống nhất không dẫn tới đồng nhất hóa, cũng như sự đa dạng không dẫn tới phân ly. Đây là một cơ chế bảo đảm quan trọng: nó làm cho "thống nhất trong đa dạng" không chỉ là một trạng thái thực tế, mà là một nguyên tắc được cam kết và bảo vệ về mặt thể chế. Chính sự thể chế hóa này góp phần bảo đảm tính bền vững của mô thức "thống nhất trong đa dạng" trong đời sống Phật giáo Việt Nam đương đại.

Tính đặc sắc của nguyên tắc "thống nhất trong đa dạng" trong tổ chức Giáo hội có thể được làm rõ qua sự so sánh với các mô hình tổ chức tôn giáo khác về mặt lý thuyết. Một mô hình có thể hình dung là mô hình tổ chức tập quyền, đồng nhất, trong đó một tổ chức trung tâm áp đặt một khuôn mẫu duy nhất về giáo lý, thực hành và tổ chức cho toàn bộ cộng đồng, xóa bỏ mọi khác biệt. Một mô hình khác là mô hình phân tán, trong đó các bộ phận độc lập, thiếu sự liên kết, thống nhất chung. Mô hình tổ chức của Giáo hội Phật giáo Việt Nam không thuộc cả hai thái cực này, mà là một mô hình trung dung: thống nhất về tổ chức, lãnh đạo (khác với mô hình phân tán), nhưng tôn trọng, duy trì sự đa dạng của các truyền thống hệ phái (khác với mô hình tập quyền, đồng nhất). Mô hình trung dung này - thống nhất mà không đồng nhất, đa dạng mà không phân tán - chính là sự thể hiện của nguyên tắc "thống nhất trong đa dạng". Đây là một mô hình tổ chức phù hợp với đặc điểm của Phật giáo, vốn có truyền thống khoan dung, không độc tôn, và với đặc điểm đa dạng của Phật giáo Việt Nam.

Một khía cạnh quan trọng của nguyên tắc nền tảng là tính tự nguyện của sự thống nhất. Việc các hệ phái duy trì được truyền thống riêng trong khuôn khổ Giáo hội thống nhất có nghĩa là sự thống nhất không dựa trên sự cưỡng ép, xóa bỏ bản sắc, mà dựa trên sự tự nguyện gắn bó trên cơ sở tôn trọng lẫn nhau. Chính tính tự nguyện này là cơ sở cho sự bền vững của sự thống nhất: một sự thống nhất dựa trên cưỡng ép, đồng hóa sẽ khó bền vững, bởi nó

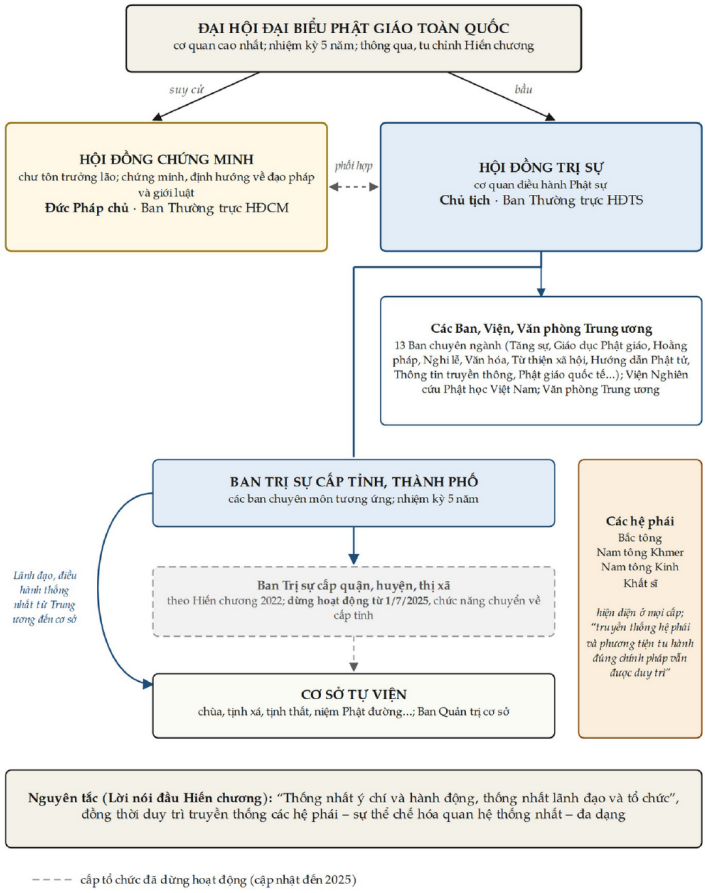
tạo ra sự phản kháng ngầm; trái lại, một sự thống nhất dựa trên tự nguyện, tôn trọng sự đa dạng sẽ bền vững, bởi nó đáp ứng được nguyện vọng của mọi thành phần. Nguyên tắc "thống nhất trong đa dạng" của Giáo hội, với việc tôn trọng và duy trì các truyền thống hệ phái, chính là cơ sở cho tính tự nguyện và do đó cho tính bền vững của sự thống nhất. Đây là một bài học quan trọng về nghệ thuật đoàn kết, thống nhất: sự thống nhất bền vững nhất là sự thống nhất tôn trọng và bao dung sự đa dạng, chứ không phải sự thống nhất áp đặt sự đồng nhất.

Nguyên tắc "thống nhất trong đa dạng" trong tổ chức Giáo hội có sự tương hợp sâu xa với bản chất của Phật giáo. Như đã phân tích ở các chương trước, Phật giáo có tinh thần khoan dung, không độc tôn (Chương 9), và thừa nhận vô số pháp môn cùng dẫn tới giải thoát (Chương 7). Chính tinh thần này của Phật giáo là cơ sở cho việc chấp nhận và tôn trọng sự đa dạng của các hệ phái, pháp môn trong tổ chức Giáo hội. Nói cách khác, nguyên tắc tổ chức "thống nhất trong đa dạng" không phải là một sự lựa chọn tùy tiện, mà bắt nguồn từ chính bản chất khoan dung, đa nguyên của Phật giáo. Sự tương hợp giữa nguyên tắc tổ chức và bản chất Phật giáo cho thấy cơ tầng tổ chức không tách rời các cơ tầng nội dung, mà bắt nguồn và phù hợp với chúng - một biểu hiện nữa của tính chỉnh thể, thống nhất giữa bốn cơ tầng.

10.3.2. Cơ cấu tổ chức: Hội đồng Chứng minh và Hội đồng Trị sự

Cơ cấu tổ chức của Giáo hội Phật giáo Việt Nam ở cấp Trung ương được xây dựng trên cơ sở hai hội đồng: Hội đồng Chứng minh và Hội đồng Trị sự. Hội đồng Chứng minh gồm các bậc trưởng lão hòa thượng có đạo hạnh và uy tín cao, đảm nhận vai trò chứng minh, cố vấn về mặt đạo pháp và giới luật, giữ vị trí biểu tượng cho sự tôn nghiêm và truyền thừa của đạo pháp. Hội đồng Trị sự là cơ quan điều hành các hoạt động Phật sự của Giáo hội, chịu trách nhiệm về công tác tổ chức, quản lý và triển khai các

hoạt động[1]. Sự phân định giữa hai hội đồng phản ánh một sự kết hợp giữa yếu tố đạo pháp (chứng minh) và yếu tố điều hành (trị sự) trong cơ cấu Giáo hội. Cơ cấu tổ chức của Giáo hội theo Hiến chương được khái quát ở Sơ đồ 10.1.



Sơ đồ 10.1. Cơ cấu tổ chức Giáo hội Phật giáo Việt Nam theo Hiến chương

Nguồn: Tác giả xây dựng.

Cơ cấu hai hội đồng này có ý nghĩa quan trọng trong việc bảo đảm sự vận hành hài hòa của Giáo hội. Hội đồng Chứng minh, với

1 Về cơ cấu Hội đồng Chứng minh và Hội đồng Trị sự, xem *Hiến chương Giáo hội Phật giáo Việt Nam* (sửa đổi lần thứ VII, năm 2022); https://vbgh.vn/laws/detail/hien-chuong-giao-hoi-phat-giao-viet-nam-250/

các bậc trưởng lão giáo phẩm, bảo đảm rằng mọi hoạt động của Giáo hội đều được đặt dưới sự chứng minh và định hướng về mặt đạo pháp, giữ cho Giáo hội không xa rời cội nguồn tâm linh và giới luật. Hội đồng Trị sự, với chức năng điều hành, bảo đảm rằng Giáo hội hoạt động hiệu quả, đáp ứng các yêu cầu thực tiễn. Sự kết hợp giữa hai hội đồng thể hiện một mô hình tổ chức vừa giữ được sự tôn nghiêm về đạo pháp, vừa bảo đảm hiệu quả điều hành. Đây cũng là một cơ chế bảo đảm sự cân bằng và hài hòa trong tổ chức Giáo hội - một cơ chế phù hợp với đặc điểm của một tổ chức tôn giáo, nơi cần kết hợp cả yếu tố tâm linh, đạo pháp lẫn yếu tố tổ chức, điều hành.

Bên cạnh hai hội đồng, cơ cấu tổ chức của Giáo hội ở cấp Trung ương còn bao gồm một hệ thống các ban, ngành chuyên môn, phụ trách các lĩnh vực hoạt động Phật sự khác nhau: tăng sự, giáo dục, hoằng pháp, nghi lễ, văn hóa, từ thiện xã hội, thông tin truyền thông, hướng dẫn Phật tử, kinh tế tài chính, và các lĩnh vực khác. Hệ thống các ban, ngành này bảo đảm việc triển khai các hoạt động Phật sự một cách chuyên môn hóa và toàn diện, bao quát mọi mặt của đời sống Phật giáo. Sự tồn tại của hệ thống các ban, ngành chuyên môn cho thấy tính tổ chức chặt chẽ và tính chuyên nghiệp của Giáo hội - một tổ chức hiện đại, có khả năng đảm nhận và điều phối nhiều lĩnh vực hoạt động khác nhau. Đây là một biểu hiện của sự trưởng thành về mặt tổ chức của Phật giáo Việt Nam trong khung khổ Giáo hội thống nhất.

Cơ cấu lãnh đạo của Giáo hội, với các vị đứng đầu Hội đồng Chứng minh (Đức Pháp chủ) và Hội đồng Trị sự (Chủ tịch), thể hiện sự kết hợp giữa tính biểu tượng, tôn nghiêm và tính điều hành, thực tiễn. Đức Pháp chủ, đứng đầu Hội đồng Chứng minh, là biểu tượng cho sự tôn nghiêm, cho sự truyền thừa và thống nhất của đạo pháp; vị trí này thường do một bậc trưởng lão hòa thượng có đạo hạnh và uy tín cao đảm nhận. Chủ tịch Hội đồng Trị sự, đứng đầu cơ quan điều hành, chịu trách nhiệm về việc lãnh đạo, điều hành các hoạt động Phật sự. Sự phân định và phối hợp giữa

hai vị trí này phản ánh mô hình lưỡng nguyên trong lãnh đạo Giáo hội. Việc kế thừa, chuyển giao các vị trí lãnh đạo qua các kỳ đại hội cũng diễn ra theo những quy định của Hiến chương, bảo đảm tính liên tục và ổn định của tổ chức. Cơ cấu lãnh đạo này, với sự kết hợp giữa yếu tố biểu tượng và yếu tố điều hành, cùng với cơ chế kế thừa có tổ chức, là biểu hiện của tính thể chế hóa và sự trưởng thành về tổ chức của Giáo hội Phật giáo Việt Nam.

10.3.3. Hiến chương qua các lần tu chỉnh

Hiến chương Giáo hội Phật giáo Việt Nam là văn bản nền tảng quy định về tôn chỉ, mục đích, nguyên tắc, cơ cấu tổ chức và hoạt động của Giáo hội. Kể từ khi được thông qua tại Đại hội thống nhất năm 1981, Hiến chương đã trải qua nhiều lần tu chỉnh qua các kỳ đại hội, nhằm hoàn thiện và phù hợp với sự phát triển của Giáo hội và những yêu cầu của từng thời kỳ. Tại Đại hội đại biểu Phật giáo toàn quốc lần thứ IX (năm 2022), Giáo hội đã thông qua Hiến chương sửa đổi lần thứ VII[1]. Việc Hiến chương được tu chỉnh nhiều lần cho thấy Giáo hội là một thể chế sống động, không ngừng hoàn thiện để đáp ứng yêu cầu phát triển.

Xuyên suốt các lần tu chỉnh, có những yếu tố cốt lõi được giữ vững, thể hiện tính nhất quán trong bản chất của Giáo hội. Trong đó, quan trọng nhất là phương châm hành đạo "Đạo pháp - Dân tộc - Chủ nghĩa xã hội" và nguyên tắc thống nhất trên cơ sở duy trì các truyền thống hệ phái[2]. Phương châm "Đạo pháp - Dân tộc" thể hiện sự kết tinh của cơ tầng nhập thế (như đã phân tích ở Chương 8), khẳng định sự gắn bó giữa đạo pháp và dân tộc. Nguyên tắc

1 Hiến chương Giáo hội Phật giáo Việt Nam đã trải qua nhiều lần tu chỉnh; Đại hội đại biểu Phật giáo toàn quốc lần thứ IX (2022) đã thông qua Hiến chương sửa đổi lần thứ VII. Xem Nghị quyết Đại hội đại biểu Phật giáo toàn quốc lần thứ IX, nhiệm kỳ 2022-2027; https://vbgh.vn/laws/detail/hien-chuong-giao-hoi-phat-giao-viet-nam-250/.

2 Phương châm hành đạo của Giáo hội Phật giáo Việt Nam là "Đạo pháp - Dân tộc - Chủ nghĩa xã hội". Xem *Hiến chương Giáo hội Phật giáo Việt Nam* (sửa đổi lần thứ VII, năm 2022), https://vbgh.vn/laws/detail/hien-chuong-giao-hoi-phat-giao-viet-nam-250/.

thống nhất trên cơ sở duy trì truyền thống hệ phái thể hiện tinh thần "thống nhất trong đa dạng". Việc những yếu tố cốt lõi này được giữ vững qua các lần tu chỉnh cho thấy bản chất của Giáo hội - một tổ chức thống nhất, gắn bó với dân tộc, và bao dung sự đa dạng - là nhất quán và bền vững. Hiến chương, với những yếu tố cốt lõi được giữ vững và những nội dung được hoàn thiện qua các lần tu chỉnh, là một biểu hiện quan trọng của việc thể chế hóa quan hệ thống nhất – đa dạng trên bình diện pháp lý và tổ chức.

Việc Hiến chương Giáo hội Phật giáo Việt Nam được tu chỉnh qua các kỳ đại hội phản ánh mối quan hệ giữa tính liên tục và khả năng điều chỉnh của tổ chức Giáo hội. Một mặt, một số định hướng và nguyên tắc cơ bản được duy trì qua các lần sửa đổi, qua đó bảo đảm tính liên tục của thiết chế. Mặt khác, những quy định cụ thể về cơ cấu, chức năng, nhiệm vụ và phương thức hoạt động được điều chỉnh, bổ sung để đáp ứng những biến đổi trong đời sống Giáo hội và điều kiện xã hội của từng thời kỳ. Sự kết hợp giữa duy trì những yếu tố có tính nền tảng với điều chỉnh những nội dung cụ thể cho thấy cơ tầng tổ chức không phải là một cấu trúc bất biến, mà có khả năng vận động và thích ứng trong khi vẫn duy trì tính liên tục về thể chế.

Ở bình diện diễn giải, quá trình này có thể liên hệ với tinh thần "tùy duyên bất biến": duy trì những giá trị và định hướng nền tảng đồng thời có sự điều chỉnh về phương thức tổ chức trước những điều kiện thay đổi. Tuy nhiên, đây nên được hiểu như một cách lý giải từ góc độ nghiên cứu, không nhất thiết là nguyên tắc trực tiếp chi phối từng lần sửa đổi Hiến chương. Giá trị của cách tiếp cận này nằm ở việc cho phép nhận diện đồng thời hai chiều vận động của thiết chế: tính liên tục và tính thích ứng, thay vì xem ổn định và thay đổi là hai trạng thái loại trừ lẫn nhau.

Việc Đại hội đại biểu Phật giáo toàn quốc lần thứ IX năm 2022 thông qua Hiến chương sửa đổi lần thứ VII là một dấu mốc trong quá trình điều chỉnh thể chế đó. Qua các lần tu chỉnh, Hiến chương

vừa kế thừa những quy định đã được xác lập, vừa bổ sung hoặc điều chỉnh những nội dung phù hợp với yêu cầu tổ chức và hoạt động trong từng giai đoạn. Vì vậy, sự thay đổi của Hiến chương không nên được hiểu đơn giản là biểu hiện của ổn định hay bất ổn, mà cần được khảo sát như một quá trình điều chỉnh thể chế. Điều quan trọng đối với nghiên cứu là xác định những nội dung nào được duy trì, những nội dung nào thay đổi và những biến đổi ấy phản ánh yêu cầu gì của đời sống Giáo hội trong từng thời kỳ.

Đặc biệt, quan hệ giữa thống nhất tổ chức và duy trì các truyền thống hệ phái là một phương diện cần được theo dõi xuyên suốt quá trình biến đổi của Hiến chương. Nếu các văn bản qua những thời kỳ khác nhau tiếp tục khẳng định một khuôn khổ tổ chức chung đồng thời thừa nhận những đặc điểm truyền thống của các hệ phái, thì đây là cơ sở văn bản quan trọng để nhận diện cách Giáo hội thể chế hóa quan hệ giữa thống nhất và đa dạng. Theo nghĩa đó, "thống nhất trong đa dạng" không chỉ là một khái niệm phân tích của công trình mà còn có thể được đối chiếu với những nguyên tắc và quy định được Giáo hội xác lập trong các văn kiện chính thức.

Từ góc nhìn của mô hình lưỡng diện, Hiến chương là một nguồn tư liệu đặc biệt quan trọng để khảo sát cơ tầng tổ chức và mối quan hệ của cơ tầng này với các phương diện khác của đời sống Phật giáo. Những quy định về mục đích, phương châm hoạt động, thành phần, cơ cấu tổ chức, quan hệ giữa các cấp và việc duy trì truyền thống của các hệ phái cho phép nhận diện cách Giáo hội tự xác định về mục tiêu, căn tính và nguyên tắc tổ chức của mình. Qua đó, có thể tìm thấy những điểm liên hệ với cơ tầng giáo lý, nhập thế và dung hợp, bên cạnh những biểu hiện trực tiếp nhất của cơ tầng tổ chức.

Tuy nhiên, không nên xem Hiến chương là sự thể hiện pháp lý đầy đủ của toàn bộ mô hình lưỡng diện. Mô hình lưỡng diện là khung phân tích do công trình xây dựng, trong khi Hiến chương là

văn bản chuẩn tắc của một tổ chức tôn giáo, được hình thành với mục đích và chức năng riêng. Giữa hai bình diện có thể có những điểm tương ứng, nhưng không hoàn toàn đồng nhất. Vì vậy, giá trị của Hiến chương đối với mô hình nằm ở khả năng cung cấp những cứ liệu chính thức để kiểm tra, đối chiếu và làm rõ một số luận điểm, chứ không phải ở việc chứng minh rằng toàn bộ mô hình đã được Giáo hội ý thức và thể chế hóa theo đúng cấu trúc mà công trình đề xuất.

Sự phân biệt này đặc biệt quan trọng về phương pháp luận. Các quy định trong Hiến chương phản ánh cấu trúc chính thức, những nguyên tắc chuẩn tắc và cách Giáo hội tự xác định về tổ chức của mình; nhưng chúng không tự động phản ánh đầy đủ cách các nguyên tắc ấy được thực hiện trong đời sống thực tế. Chẳng hạn, việc văn bản quy định sự thống nhất về tổ chức đồng thời duy trì truyền thống hệ phái là một cứ liệu quan trọng, nhưng mức độ và phương thức nguyên tắc đó được thực hiện trong quan hệ giữa các hệ phái, địa phương và cơ sở cần được khảo sát thêm từ báo cáo hoạt động, tư liệu thực địa và các nguồn độc lập. Nghiên cứu cơ tầng tổ chức vì vậy cần phân biệt giữa thiết chế được quy định và thiết chế được vận hành.

Việc Hiến chương cùng nhiều nghị quyết, báo cáo đại hội và văn kiện của Giáo hội được công bố cũng tạo thuận lợi đáng kể cho công tác nghiên cứu. Đây là những nguồn tư liệu chính thức, cho phép khảo sát cơ cấu tổ chức, mục tiêu, phương hướng hoạt động và những thay đổi về thể chế qua từng giai đoạn. Đối với công trình này, hệ thống văn kiện của Giáo hội cung cấp một nguồn cứ liệu quan trọng để nhận diện sự hình thành và vận động của cơ tầng tổ chức, đồng thời giúp đối chiếu những thay đổi giữa các nhiệm kỳ và các lần sửa đổi Hiến chương.

Tuy vậy, tính chính thức và khả năng tiếp cận của nguồn tư liệu không đồng nghĩa với việc nguồn tư liệu đó tự thân bảo đảm đầy đủ tính khách quan của phân tích. Hiến chương, nghị quyết và

báo cáo đại hội trước hết phản ánh tiếng nói chính thức và cách tự trình bày của tổ chức. Vì vậy, khi nghiên cứu thực tiễn vận hành của Giáo hội, cần đặt các văn kiện này trong tương quan với những nguồn tư liệu khác như tài liệu của các hệ phái, tư liệu địa phương, khảo sát thực địa, phỏng vấn và các nghiên cứu độc lập. Việc kết hợp các loại nguồn sẽ giúp phân biệt giữa quy định chuẩn tắc, cách tổ chức tự nhận thức và thực tiễn triển khai ở các cấp.

Nhìn từ phương diện đó, Hiến chương có giá trị không chỉ như một văn bản quy định tổ chức mà còn như một nguồn tư liệu để nghiên cứu quá trình Giáo hội tự xác định và điều chỉnh cấu trúc của mình qua thời gian. Việc khảo sát những yếu tố được duy trì và những nội dung được thay đổi qua các lần tu chỉnh cho phép nhận diện rõ hơn quan hệ giữa tính liên tục và khả năng thích ứng của cơ tầng tổ chức. Đồng thời, việc đối chiếu các quy định của Hiến chương với thực tiễn hoạt động sẽ giúp đánh giá cụ thể hơn cách quan hệ "thống nhất trong đa dạng" được thể chế hóa và vận hành trong Giáo hội Phật giáo Việt Nam.

10.4. Minh chứng định lượng đương đại

10.4.1. Diện mạo tăng ni và tự viện

Một trong những minh chứng cụ thể và thuyết phục nhất cho quy mô và diện mạo của Giáo hội Phật giáo Việt Nam là các số liệu định lượng về tăng ni và cơ sở tự viện. Theo báo cáo của Giáo hội tại Đại hội đại biểu Phật giáo toàn quốc lần thứ IX (năm 2022), cả nước có 54.973 tăng ni và 18.544 cơ sở tự viện[1]. Những con số này cho thấy quy mô to lớn của Giáo hội Phật giáo Việt Nam, với một đội ngũ tăng ni đông đảo và một mạng lưới tự viện rộng khắp trên phạm vi cả nước. Đây là những con số phản ánh vị thế của Phật giáo như một trong những tôn giáo lớn nhất ở Việt Nam.

1 Theo báo cáo của Giáo hội tại Đại hội đại biểu Phật giáo toàn quốc lần thứ IX (năm 2022), cả nước có 54.973 tăng ni và 18.544 cơ sở tự viện. Xem Hội đồng Trị sự Giáo hội Phật giáo Việt Nam, Văn kiện và Báo cáo tổng kết công tác Phật sự nhiệm kỳ VIII (2017-2022); https://vbgh.vn.

Sự phát triển của Giáo hội có thể thấy qua so sánh số liệu giữa các nhiệm kỳ. Tại Đại hội đại biểu Phật giáo toàn quốc lần thứ VIII (năm 2017), cả nước có 53.941 tăng ni và 18.466 tự viện; như vậy, số liệu năm 2022 so với năm 2017 tăng thêm 1.032 Tăng Ni và 78 cơ sở tự viện[1]. Sự gia tăng này, tuy diễn ra trong bối cảnh nhiều biến động (trong đó có tác động của đại dịch trong giai đoạn 2020-2022), cho thấy Giáo hội tiếp tục phát triển ổn định. Việc theo dõi các số liệu qua các nhiệm kỳ đại hội cung cấp một bức tranh định lượng về sự phát triển liên tục của Giáo hội, và là một cơ sở dữ liệu quan trọng cho việc nghiên cứu diện mạo của Phật giáo Việt Nam đương đại. Các số liệu này cũng là minh chứng cụ thể cho sự hiện diện rộng khắp và vai trò quan trọng của Phật giáo trong đời sống tôn giáo, xã hội của đất nước.

Các số liệu về tăng ni và tự viện, khi được phân tích, cung cấp nhiều thông tin có ý nghĩa về diện mạo của Phật giáo Việt Nam đương đại. Con số hơn năm mươi tư nghìn tăng ni cho thấy một đội ngũ chức sắc, nhà tu hành đông đảo, là lực lượng nòng cốt cho các hoạt động Phật sự trên cả nước. Con số hơn mười tám nghìn cơ sở tự viện cho thấy một mạng lưới cơ sở thờ tự rộng khắp, hiện diện ở khắp các vùng miền, từ đô thị đến nông thôn, từ đồng bằng đến miền núi. Mật độ và sự phân bố của các cơ sở tự viện phản ánh sự thấm sâu của Phật giáo vào đời sống của các cộng đồng dân cư. Những con số này, do đó, không chỉ là những thống kê khô khan, mà là chỉ báo về sự hiện diện sâu rộng và vai trò quan trọng của Phật giáo trong đời sống tôn giáo, văn hóa, xã hội của đất nước.

Bên cạnh số liệu về tăng ni và tự viện, diện mạo của Giáo hội còn được phản ánh qua các chỉ báo về hoạt động giáo dục, đào tạo. Giáo hội đã xây dựng một hệ thống giáo dục Phật học nhiều cấp, từ sơ cấp, trung cấp đến cao đẳng và các học viện Phật giáo đào tạo

1 Tại Đại hội đại biểu Phật giáo toàn quốc lần thứ VIII (năm 2017), cả nước có 53.941 tăng ni và 18.466 tự viện. Số liệu năm 2022 so với năm 2017 tăng thêm 1.032 Tăng Ni và 78 cơ sở tự viện. Xem Hội đồng Trị sự Giáo hội Phật giáo Việt Nam, *Văn kiện Đại hội đại biểu Phật giáo toàn quốc lần thứ IX, nhiệm kỳ 2022-2027* (2022), https://vbgh.vn.

trình độ cử nhân, thạc sĩ, tiến sĩ Phật học. Hệ thống giáo dục này đào tạo đội ngũ tăng ni có trình độ, đáp ứng nhu cầu hoằng pháp và phụng sự của Giáo hội. Sự phát triển của hệ thống giáo dục Phật học là một chỉ báo quan trọng về sự trưởng thành và phát triển của Giáo hội, cho thấy Giáo hội không chỉ chú trọng số lượng, mà cả chất lượng của đội ngũ tăng ni. Các chỉ báo về giáo dục, đào tạo, cùng với các số liệu về tăng ni, tự viện, tạo nên một bức tranh toàn diện về diện mạo của Phật giáo Việt Nam đương đại - một nền Phật giáo phát triển cả về quy mô lẫn chất lượng, có tổ chức chặt chẽ và hoạt động toàn diện.

Việc các số liệu về tăng ni, tự viện được thống kê và báo cáo định kỳ qua các kỳ đại hội có ý nghĩa quan trọng về mặt quản lý và nghiên cứu. Về mặt quản lý, việc thống kê định kỳ giúp Giáo hội nắm được diện mạo, quy mô và sự biến động của mình, làm cơ sở cho việc hoạch định các hoạt động Phật sự. Về mặt nghiên cứu, các số liệu này cung cấp một cơ sở dữ liệu có hệ thống, cho phép theo dõi và phân tích sự phát triển của Phật giáo Việt Nam qua thời gian. Việc một tổ chức tôn giáo có khả năng thống kê và báo cáo số liệu một cách có hệ thống như vậy cũng là một biểu hiện của tính tổ chức chặt chẽ và tính hiện đại của Giáo hội. Đối với công trình này, các số liệu định lượng của Giáo hội có giá trị đặc biệt: chúng cung cấp những cứ liệu định lượng để đối chiếu với luận đề "thống nhất trong đa dạng", cho thấy một Giáo hội thống nhất bao quát một sự đa dạng phong phú về hệ phái, vùng miền, tộc người. Nhờ có các số liệu này, mô hình lưỡng diện không chỉ được luận giải về mặt lý thuyết, mà còn được minh chứng bằng dữ liệu cụ thể, có thể kiểm chứng.

Diện mạo của Giáo hội còn được phản ánh qua các chỉ báo về hoạt động hoằng pháp, văn hóa và từ thiện xã hội. Về hoằng pháp, Giáo hội tổ chức nhiều hoạt động truyền bá giáo lý: các khóa tu, các buổi thuyết pháp, các lớp giáo lý, và ngày càng mở rộng qua các phương tiện truyền thông hiện đại. Về văn hóa, Giáo hội tham gia vào việc gìn giữ, phát huy di sản văn hóa Phật giáo, tổ chức các sự kiện văn hóa, các đại lễ có ý nghĩa. Về từ thiện xã hội, Giáo hội và các

cơ sở, cá nhân trong Giáo hội tham gia tích cực vào các hoạt động cứu trợ, giúp đỡ người khó khăn, với quy mô ngày càng lớn. Các hoạt động này, tuy khó lượng hóa đầy đủ, là những chỉ báo quan trọng về sự sống động và vai trò xã hội của Giáo hội. Chúng cho thấy Giáo hội không chỉ là một tổ chức có quy mô lớn về số lượng tăng ni, tự viện, mà còn là một tổ chức hoạt động tích cực, toàn diện, có đóng góp thiết thực cho đời sống tôn giáo, văn hóa và xã hội. Diện mạo định lượng của Giáo hội, do đó, cần được hiểu trong sự kết hợp giữa các số liệu về quy mô và các chỉ báo về hoạt động.

Quy mô lớn của Giáo hội - với đội ngũ tăng ni đông đảo và mạng lưới tự viện rộng khắp - có ý nghĩa quan trọng đối với vai trò của Phật giáo trong đời sống xã hội. Với quy mô ấy, Phật giáo có khả năng tiếp cận và ảnh hưởng tới đông đảo quần chúng, đóng góp đáng kể vào đời sống tinh thần, đạo đức của xã hội. Mạng lưới hơn mười tám nghìn cơ sở tự viện là những trung tâm sinh hoạt tôn giáo, văn hóa, gắn bó với đời sống của các cộng đồng dân cư trên khắp cả nước. Đội ngũ hơn năm mươi tư nghìn tăng ni là lực lượng thực hiện các hoạt động hoằng pháp, giáo dục, từ thiện, gắn bó với đời sống của nhân dân. Quy mô này cho thấy Phật giáo không phải là một tôn giáo của thiểu số, mà là một tôn giáo có ảnh hưởng sâu rộng, gắn bó với đời sống của đông đảo người dân Việt Nam. Điều này khẳng định vị thế của Phật giáo như một thành tố quan trọng của đời sống tôn giáo, văn hóa và xã hội Việt Nam, và làm nổi bật ý nghĩa của việc nghiên cứu văn hóa Phật giáo Việt Nam như một bộ phận quan trọng của văn hóa dân tộc.

10.4.2. Cơ cấu hệ phái: Bắc tông, Nam tông, Khất sĩ

Bên cạnh các số liệu tổng hợp, cơ cấu hệ phái của đội ngũ tăng ni là một chỉ báo quan trọng về tính đa dạng của Phật giáo Việt Nam trong khung khổ một Giáo hội thống nhất. Theo số liệu thống kê của Ban Tăng sự Trung ương công bố tại Đại hội đại biểu Phật giáo toàn quốc lần thứ IX (năm 2022), trong tổng số 54.973 tăng ni, có 40.807 vị thuộc Bắc tông, 8.782 vị thuộc Nam tông (gồm 7.028

Nam tông Khmer và 1.754 Nam tông Kinh), và 5.384 vị thuộc Hệ phái Khất sĩ; tổng số cơ sở tự viện là 18.5441[1]. Cần lưu ý rằng đây là số liệu chính thức gần nhất do Giáo hội công bố ở cấp độ Đại hội toàn quốc; theo báo cáo cập nhật đến giữa năm 2023, tổng số tăng ni là khoảng 55.011 vị. Cơ cấu tỷ lệ giữa ba hệ phái mà số liệu này phản ánh cho thấy tương quan giữa các hệ phái trong Giáo hội Phật giáo Việt Nam thống nhất.

Cơ cấu các truyền thống, hệ phái phản ánh một phương diện quan trọng của tính đa dạng trong Phật giáo Việt Nam đương đại. Trong đó, Phật giáo Bắc truyền (Bắc tông, chủ yếu thuộc truyền thống Đại thừa) có số lượng tăng ni và cơ sở tự viện lớn; Phật giáo Nam truyền (Theravāda) hiện diện với hai bộ phận đáng chú ý là Nam tông Khmer và Nam tông Kinh; bên cạnh đó là Hệ phái Khất sĩ, hình thành ở Nam Bộ trong thế kỷ XX. Các truyền thống, hệ phái này có những khác biệt về lịch sử truyền thừa, giới luật, nghi lễ, phương thức tu tập và môi trường văn hóa, nhưng cùng hiện diện trong khuôn khổ tổ chức của Giáo hội Phật giáo Việt Nam. Đây là một biểu hiện cụ thể của quan hệ giữa thống nhất về tổ chức và đa dạng về truyền thống trong cơ tầng tổ chức.

Cơ cấu này đồng thời phản ánh những lớp lịch sử và không gian khác nhau của Phật giáo Việt Nam. Phật giáo Bắc truyền có quá trình hiện diện lâu dài và phân bố rộng trên cả nước, đặc biệt trong cộng đồng người Việt. Phật giáo Nam tông Khmer gắn bó mật thiết với lịch sử, văn hóa và đời sống cộng đồng Khmer ở Nam Bộ, nhất là khu vực Tây Nam Bộ. Nam tông Kinh phát triển trong cộng đồng người Việt từ thế kỷ XX và tập trung chủ yếu ở các

1 Về cơ cấu ba hệ phái, số liệu thống kê của Ban Tăng sự Trung ương công bố tại Đại hội đại biểu Phật giáo toàn quốc lần thứ IX (năm 2022) cho biết trong tổng số 54.973 tăng ni có: Bắc tông 40.807 vị, Nam tông 8.782 vị (gồm Nam tông Khmer 7.028 vị và Nam tông Kinh 1.754 vị), Khất sĩ 5.384 vị (với 18.544 cơ sở tự viện). Theo báo cáo cập nhật đến giữa năm 2023, tổng số tăng ni là khoảng 55.011 vị. Xem Ban Tăng sự Trung ương, Giáo hội Phật giáo Việt Nam, *Văn kiện Đại hội đại biểu Phật giáo toàn quốc lần thứ IX, nhiệm kỳ 2022-2027* (2022), https://vbgh.vn; Giáo hội Phật giáo Việt Nam, https://ghpgvn.vn.

tỉnh, thành phía Nam. Trong khi đó, Hệ phái Khất sĩ hình thành tại Nam Bộ vào giữa thế kỷ XX và sau đó mở rộng phạm vi hoạt động. Sự phân bố này cho thấy bản đồ Phật giáo Việt Nam được hình thành qua nhiều quá trình truyền nhập, tiếp nhận và phát triển khác nhau, gắn với lịch sử vùng miền và cộng đồng tộc người.

Hệ phái Khất sĩ là một trường hợp đáng chú ý trong cấu trúc đa dạng ấy. Sự hình thành của hệ phái trong bối cảnh Nam Bộ thế kỷ XX cho thấy đời sống Phật giáo Việt Nam không chỉ tiếp nhận những truyền thống được truyền nhập từ bên ngoài mà còn xuất hiện những hình thức tổ chức và thực hành được định hình trong chính môi trường lịch sử - văn hóa Việt Nam. Tuy nhiên, việc xác định đặc điểm của Khất sĩ không nên giản lược thành sự "kết hợp giữa Bắc tông và Nam tông", bởi hệ phái có lịch sử hình thành, hệ thống giáo lý, giới luật và phương thức hành trì cần được xem xét trong tính chỉnh thể của chính truyền thống này. Nếu cần làm rõ tính chất tiếp biến giữa các nguồn ảnh hưởng, nội dung đó nên được phân tích trên cơ sở tư liệu chuyên biệt.

Từ góc độ mô hình lưỡng diện, điều đáng chú ý không chỉ là sự khác biệt về số lượng giữa các truyền thống, hệ phái mà còn là cách những khác biệt ấy được đặt trong một khuôn khổ tổ chức chung. Sự hiện diện của Bắc tông, Nam tông Khmer, Nam tông Kinh và Khất sĩ trong Giáo hội cho thấy thống nhất về tổ chức không đồng nghĩa với việc xóa bỏ những truyền thống đã hình thành trong lịch sử. Các khác biệt về truyền thừa, nghi lễ, giới luật và thực hành vẫn tiếp tục tồn tại trong khuôn khổ Giáo hội. Theo nghĩa đó, cơ tầng tổ chức cung cấp một trường hợp cụ thể để khảo sát cách sự đa dạng được thể chế hóa và duy trì trong một thiết chế chung.

Tuy nhiên, từ sự hiện diện về mặt cơ cấu chưa thể suy ra rằng giữa các truyền thống, hệ phái hoàn toàn không tồn tại sự chênh lệch về tiếng nói, khả năng đại diện hoặc mức độ tham gia vào các thiết chế của Giáo hội. Việc khẳng định nguyên tắc tôn trọng và duy trì truyền thống hệ phái cần được phân biệt với việc đánh giá nguyên tắc đó được thực hiện như thế nào trong thực tế. Để làm rõ

vấn đề này, cần khảo sát thêm các quy định của Hiến chương, cơ cấu nhân sự của các hội đồng và ban chuyên môn, cơ chế đại diện của các hệ phái cũng như thực tiễn tổ chức ở trung ương và địa phương. Chính sự đối chiếu giữa quy định chuẩn tắc và thực tiễn vận hành mới cho phép đánh giá đầy đủ cách nguyên tắc "thống nhất trong đa dạng" được hiện thực hóa trên bình diện tổ chức.

Sự phân bố địa lý của các truyền thống, hệ phái cũng bổ sung một chiều kích quan trọng cho bức tranh này. Phật giáo Bắc truyền có phạm vi phân bố rộng; Phật giáo Nam tông Khmer tập trung chủ yếu tại khu vực Tây Nam Bộ, gắn với những địa bàn có đông người Khmer sinh sống; Nam tông Kinh và Hệ phái Khất sĩ có lịch sử hình thành và phát triển mạnh tại Nam Bộ, sau đó có sự mở rộng sang những địa phương khác. Vì vậy, sự đa dạng về hệ phái có quan hệ chặt chẽ với sự đa dạng vùng miền và, trong trường hợp Nam tông Khmer, với cả sự đa dạng tộc người. Các lớp đa dạng trong mô hình lưỡng diện theo đó không tồn tại hoàn toàn biệt lập mà có thể giao thoa: một truyền thống tôn giáo đồng thời có thể gắn với một không gian địa lý, một cộng đồng tộc người và những hình thức biểu đạt văn hóa đặc thù.

Về phương pháp, việc sử dụng số liệu thống kê để mô tả cơ cấu Phật giáo cần được thực hiện thận trọng. Số liệu giữa các nguồn và các thời điểm có thể khác nhau do tiêu chí, phạm vi và phương pháp thống kê. Đặc biệt, những khái niệm như "tín đồ" hay "phật tử" không phải lúc nào cũng có thể xác định bằng một tiêu chí thống nhất, bởi mức độ tham gia vào đời sống Phật giáo rất đa dạng và ranh giới giữa người quy y, người thường xuyên thực hành Phật giáo, người tham gia nghi lễ và người có cảm tình với Phật giáo không hoàn toàn trùng khít. Vì vậy, khi sử dụng các số liệu này cần xác định rõ khái niệm, nguồn và thời điểm thống kê.

Đối với việc phân tích cơ tầng tổ chức, số liệu về tăng ni, cơ sở tự viện và cơ cấu tổ chức có ưu thế tương đối vì gắn với những đối tượng đã được xác định trong hệ thống quản lý của Giáo hội. Tuy nhiên, ngay cả các nhóm số liệu này cũng cần ghi rõ năm thống kê,

phạm vi thống kê và nguồn cung cấp, đồng thời tránh so sánh trực tiếp những số liệu được xây dựng theo các tiêu chí khác nhau. Các con số vì vậy nên được sử dụng trước hết để nhận diện quy mô, cơ cấu và xu hướng, thay vì xem chúng là những chỉ báo tuyệt đối về mức độ ảnh hưởng của từng truyền thống, hệ phái.

Nhìn tổng thể, sự cùng hiện diện của các truyền thống, hệ phái với lịch sử hình thành, phạm vi phân bố và đặc điểm thực hành khác nhau trong một khuôn khổ Giáo hội chung là một cứ liệu quan trọng để khảo sát quan hệ giữa thống nhất và đa dạng trên bình diện tổ chức. Giá trị của trường hợp này không chỉ nằm ở tỷ lệ số lượng giữa các thành phần, mà chủ yếu ở cách thiết chế chung xác lập cơ chế để những truyền thống khác nhau cùng tồn tại, duy trì đặc điểm riêng và tham gia vào hoạt động chung. Vì vậy, để làm rõ cơ tầng tổ chức trong mô hình lưỡng diện, cần chuyển trọng tâm từ câu hỏi "có bao nhiêu" sang câu hỏi "sự đa dạng ấy được đại diện, duy trì và phối hợp như thế nào trong một cấu trúc tổ chức thống nhất".

10.4.3. Bốn cấp hành chính và mạng lưới tổ chức

Về mặt cơ cấu hành chính, Theo Hiến chương sửa đổi lần thứ VII (2022), Giáo hội được tổ chức theo bốn cấp…; tuy nhiên, thực hiện chủ trương tinh gọn bộ máy, từ ngày 1/7/2025 Ban Trị sự cấp quận, huyện đã dừng hoạt động (Quyết định ngày 9/6/2025 của Hội đồng Trị sự), hiện Giáo hội vận hành theo ba cấp: Trung ương, tỉnh/thành phố và cơ sở tự viện[1]. Hệ thống bốn cấp này tạo nên một mạng lưới tổ chức chặt chẽ, thống nhất, bao phủ từ trung ương đến cơ sở, bảo đảm sự lãnh đạo, điều hành thống nhất trong toàn Giáo hội, đồng thời gắn kết mọi cơ sở tự viện trên cả nước vào một hệ thống tổ chức chung.

---

1 Giáo hội Phật giáo Việt Nam được tổ chức theo bốn cấp hành chính: Trung ương; tỉnh, thành phố; quận, huyện, thị xã, thành phố thuộc tỉnh; và cơ sở tự viện. Xem *Hiến chương Giáo hội Phật giáo Việt Nam* (sửa đổi lần thứ VII, năm 2022), https://vbgh.vn/laws/detail/hien-chuong-giao-hoi-phat-giao-viet-nam-250/.

Mạng lưới tổ chức bốn cấp này là biểu hiện cụ thể của cơ tầng tổ chức trên bình diện cấu trúc hành chính. Nhờ hệ thống này, sự thống nhất về tổ chức của Phật giáo Việt Nam không chỉ tồn tại ở cấp trung ương, mà được triển khai và bảo đảm ở mọi cấp, đến tận cơ sở tự viện. Mỗi ngôi chùa, mỗi cơ sở tự viện - dù ở vùng miền nào, thuộc hệ phái nào - đều là một bộ phận của mạng lưới tổ chức thống nhất này. Đồng thời, hệ thống bốn cấp cũng cho phép sự linh hoạt và phù hợp với đặc điểm của từng địa phương, từng hệ phái: trong khuôn khổ tổ chức thống nhất chung, các cấp địa phương và các hệ phái vẫn có không gian để hoạt động phù hợp với đặc điểm riêng. Như vậy, mạng lưới tổ chức bốn cấp vừa bảo đảm sự thống nhất, vừa cho phép sự đa dạng - một lần nữa thể hiện mô thức "thống nhất trong đa dạng" trên bình diện cấu trúc hành chính của Giáo hội.

Hệ thống tổ chức bốn cấp có vai trò quan trọng trong việc bảo đảm sự vận hành thống nhất và hiệu quả của Giáo hội trên phạm vi cả nước. Cấp Trung ương định hướng, lãnh đạo chung; các cấp tỉnh, thành và quận, huyện triển khai, cụ thể hóa các chủ trương của Trung ương phù hợp với đặc điểm địa phương; và cấp cơ sở tự viện là nơi trực tiếp diễn ra các hoạt động Phật sự, tiếp xúc với tín đồ và cộng đồng. Sự phân cấp này bảo đảm rằng các chủ trương, hoạt động của Giáo hội được triển khai một cách thống nhất từ trung ương đến cơ sở, đồng thời phù hợp với đặc điểm của từng địa phương. Đây là một mô hình tổ chức vừa bảo đảm sự thống nhất, tập trung, vừa bảo đảm sự linh hoạt, phù hợp với thực tiễn đa dạng của các địa phương - một biểu hiện của nguyên tắc thống nhất trong đa dạng trên bình diện cấu trúc hành chính.

Đặc biệt, việc gắn kết mọi cơ sở tự viện trên cả nước vào một hệ thống tổ chức chung có ý nghĩa quan trọng đối với sự thống nhất của Phật giáo Việt Nam. Trước khi có Giáo hội thống nhất, các cơ sở tự viện thuộc các sơn môn, hệ phái khác nhau, chưa có sự gắn kết tổ chức chung. Với hệ thống bốn cấp, mọi cơ sở tự viện - dù thuộc hệ phái, vùng miền nào - đều trở thành một bộ phận của

mạng lưới tổ chức thống nhất, chịu sự quản lý, hướng dẫn chung của Giáo hội. Điều này bảo đảm sự gắn kết và phối hợp thống nhất trong toàn bộ hệ thống Phật giáo Việt Nam, từ cấp cao nhất đến cơ sở. Đồng thời, như đã nói, trong khuôn khổ tổ chức thống nhất ấy, mỗi cơ sở tự viện vẫn giữ được đặc điểm và truyền thống riêng của mình. Mạng lưới bốn cấp, do đó, là cơ chế tổ chức cụ thể bảo đảm sự thống nhất trong đa dạng của Phật giáo Việt Nam ở cấp độ cấu trúc - gắn kết mọi bộ phận vào một hệ thống chung mà vẫn tôn trọng đặc điểm riêng của từng bộ phận.

Tính chặt chẽ và toàn diện của mạng lưới tổ chức bốn cấp còn được thể hiện qua việc hệ thống các ban, ngành chuyên môn được triển khai từ cấp Trung ương xuống các cấp địa phương. Ở cấp tỉnh, thành và cấp quận, huyện, các Ban Trị sự cũng có cơ cấu các ban chuyên môn tương ứng, bảo đảm việc triển khai đồng bộ các lĩnh vực hoạt động Phật sự từ trung ương đến địa phương. Sự triển khai đồng bộ này bảo đảm rằng các chủ trương, hoạt động của Giáo hội được thực hiện một cách thống nhất và hiệu quả trên toàn hệ thống. Đồng thời, hệ thống tổ chức từ trung ương đến cơ sở cũng tạo điều kiện cho việc phản ánh nguyện vọng, đặc điểm từ cơ sở lên các cấp cao hơn, bảo đảm mối liên hệ hai chiều trong tổ chức. Cấu trúc tổ chức chặt chẽ, toàn diện và có mối liên hệ hai chiều này là biểu hiện của sự trưởng thành về mặt tổ chức của Giáo hội, và là cơ chế bảo đảm cho sự vận hành thống nhất, hiệu quả của một tổ chức tôn giáo có quy mô toàn quốc và bao quát sự đa dạng lớn về hệ phái, vùng miền, tộc người.

Có thể khái quát rằng, thông qua hệ thống tổ chức và mạng lưới cơ sở tự viện, cơ tầng tổ chức tạo nên khuôn khổ thể chế để nhiều thành tố đa dạng của Phật giáo Việt Nam cùng tham gia vào một chỉnh thể chung. Trong khuôn khổ ấy, các cơ sở thuộc những truyền thống, hệ phái khác nhau, phân bố ở các vùng miền và gắn với những cộng đồng tộc người khác nhau được liên kết thông qua hệ thống tổ chức của Giáo hội. Sự liên kết này không nhất thiết làm

mất đi những đặc điểm riêng về truyền thừa, nghi lễ, kiến trúc, ngôn ngữ hay thực hành tôn giáo, mà đặt những khác biệt ấy trong một khuôn khổ tổ chức rộng hơn.

Nhìn từ mô hình lưỡng diện, đây là điểm gặp gỡ trực tiếp giữa cơ tầng tổ chức với bốn lớp đa dạng về tông phái, vùng miền, tộc người và hình thức biểu đạt. Các lớp đa dạng không tồn tại hoàn toàn biệt lập mà được kết nối ở những mức độ khác nhau thông qua cơ cấu tổ chức, cơ chế đại diện và mạng lưới hoạt động của Giáo hội. Vì vậy, ý nghĩa của cơ tầng tổ chức không chỉ nằm ở việc thiết lập một bộ máy thống nhất, mà còn ở khả năng tạo ra khuôn khổ thể chế để những thành tố khác biệt cùng tồn tại, tham gia và phối hợp trong một tổ chức chung.

Theo nghĩa đó, mạng lưới tổ chức của Giáo hội cung cấp một bình diện cụ thể để khảo sát nguyên tắc "thống nhất trong đa dạng". Tuy nhiên, sự tồn tại của một cấu trúc tổ chức chung mới cho thấy điều kiện thể chế của sự thống nhất; mức độ các thành tố đa dạng được đại diện, duy trì đặc điểm riêng và tham gia vào hoạt động chung cần tiếp tục được kiểm chứng qua thực tiễn vận hành. Đây cũng là cơ sở để đi sâu phân tích mối quan hệ giữa cơ tầng tổ chức với từng lớp đa dạng của Phật giáo Việt Nam ở phần tiếp theo..

10.5. Cơ tầng tổ chức và bốn lớp đa dạng

10.5.1. Tổ chức thống nhất bao dung đa dạng tông phái, hệ phái

Mối quan hệ giữa cơ tầng tổ chức và bốn lớp đa dạng thể hiện rõ nét đặc trưng "thống nhất trong đa dạng" của Giáo hội Phật giáo Việt Nam. Trước hết, đối với đa dạng tông phái, hệ phái, Giáo hội là một tổ chức thống nhất bao dung mọi tông phái, hệ phái. Như đã thấy, chín tổ chức, hệ phái sáng lập Giáo hội đại diện cho các truyền thống, hệ phái khác nhau; và trong Giáo hội thống nhất, các hệ phái Bắc tông, Nam tông, Khất sĩ đều được duy trì và tôn trọng[1]. Giáo hội không xóa bỏ các khác biệt hệ phái, mà quy tụ

1 Về đa dạng tông phái, xem Chương 3 của công trình này.

chúng vào một tổ chức chung, trong đó mỗi hệ phái vẫn giữ được truyền thống và bản sắc riêng.

Điều này thể hiện rõ trong cơ cấu tổ chức của Giáo hội, nơi có những cơ chế để bảo đảm sự hiện diện và tiếng nói của các hệ phái khác nhau. Sự bao dung đa dạng hệ phái trong một tổ chức thống nhất là điều làm cho Giáo hội Phật giáo Việt Nam khác với một tổ chức đồng nhất: nó là một tổ chức thống nhất của sự đa dạng, chứ không phải một tổ chức đồng nhất hóa. Chính đặc điểm này làm cho Giáo hội là biểu hiện thể chế của mô thức "thống nhất trong đa dạng": thống nhất về tổ chức, nhưng đa dạng về hệ phái. Sự bao dung đa dạng hệ phái trong khung khổ tổ chức thống nhất cũng là điều kiện để Giáo hội quy tụ được đông đảo tăng ni, phật tử thuộc mọi truyền thống, và thực sự trở thành tổ chức đại diện chung cho toàn thể Phật giáo Việt Nam.

Cách thức mà Giáo hội bao dung sự đa dạng hệ phái có thể được làm rõ qua việc xem xét các cơ chế cụ thể. Trong cơ cấu lãnh đạo của Giáo hội, có sự hiện diện của đại diện các hệ phái khác nhau, bảo đảm rằng mọi hệ phái đều có tiếng nói trong việc điều hành chung. Trong hoạt động của Giáo hội, các truyền thống, pháp môn tu hành của các hệ phái đều được tôn trọng và duy trì: các hệ phái vẫn thực hành theo truyền thống riêng của mình, tổ chức các sinh hoạt tôn giáo theo đặc thù hệ phái. Giáo hội không áp đặt một khuôn mẫu tu hành duy nhất, mà tôn trọng sự đa dạng của các pháp môn. Chính những cơ chế cụ thể này - sự hiện diện của đại diện các hệ phái trong lãnh đạo, sự tôn trọng các truyền thống tu hành - là điều làm cho sự bao dung đa dạng hệ phái không chỉ là một nguyên tắc trên giấy, mà là một thực tế trong hoạt động của Giáo hội.

Việc Giáo hội bao dung được sự đa dạng hệ phái có ý nghĩa quyết định đối với tính đại diện và sức mạnh của Giáo hội. Chính nhờ bao dung được mọi hệ phái mà Giáo hội mới thực sự là tổ chức đại diện chung cho toàn thể Phật giáo Việt Nam, chứ không phải

chỉ đại diện cho một hệ phái hay một khuynh hướng. Nếu Giáo hội áp đặt một khuôn mẫu hệ phái duy nhất, loại trừ hoặc đồng hóa các hệ phái khác, thì nó sẽ không còn là tổ chức chung của toàn thể Phật giáo, mà chỉ là tổ chức của một bộ phận. Chính khả năng bao dung sự đa dạng hệ phái là điều làm cho Giáo hội có được tính đại diện toàn diện và sức mạnh của sự đoàn kết. Điều này cho thấy sự đa dạng, khi được bao dung một cách đúng đắn, không phải là một yếu tố làm suy yếu, mà trái lại, là một nguồn sức mạnh: sự đa dạng được bao dung làm cho tổ chức trở nên phong phú, có tính đại diện rộng rãi, và quy tụ được sự tham gia của mọi thành phần. Đây là một minh chứng cho luận điểm rằng thống nhất và đa dạng không loại trừ, mà bổ sung, làm điều kiện cho nhau.

Sự bao dung đa dạng hệ phái trong Giáo hội không chỉ dừng ở việc để các hệ phái cùng tồn tại, mà còn tạo cơ chế cho sự phối hợp, hợp tác giữa các hệ phái trong các hoạt động chung. Trong các đại lễ, sự kiện lớn của Giáo hội, các hoạt động phụng sự xã hội, tăng ni và phật tử thuộc các hệ phái khác nhau cùng tham gia, phối hợp. Chính trong những hoạt động chung này, sự thống nhất của Giáo hội được thể hiện sinh động: các hệ phái, tuy khác nhau về truyền thống, cùng hành động vì những mục tiêu chung. Sự phối hợp giữa các hệ phái trong hoạt động chung vừa thể hiện sự thống nhất, vừa không xóa bỏ sự đa dạng: mỗi hệ phái tham gia với bản sắc riêng của mình, đồng thời cùng hướng tới mục tiêu chung. Đây là biểu hiện sinh động của mối quan hệ biện chứng giữa thống nhất và đa dạng trong Giáo hội: sự đa dạng của các hệ phái làm phong phú cho các hoạt động chung, còn các hoạt động chung củng cố sự thống nhất giữa các hệ phái. Qua cơ chế phối hợp này, cơ tầng tổ chức không chỉ bao dung sự đa dạng một cách thụ động, mà còn tích cực gắn kết sự đa dạng ấy trong hành động chung.

Một biểu hiện cụ thể của việc bao dung đa dạng hệ phái trong khuôn khổ thống nhất là cách thức tổ chức hệ thống giáo dục Phật học của Giáo hội. Hệ thống này, một mặt, cung cấp nền giáo dục Phật học chung, bảo đảm sự thống nhất về nền tảng đào tạo tăng

ni; mặt khác, tôn trọng những đặc thù trong đào tạo của các hệ phái, đặc biệt là những hệ phái có truyền thống và nhu cầu đào tạo riêng như Phật giáo Nam tông Khmer. Sự kết hợp giữa nền giáo dục chung và việc tôn trọng đặc thù đào tạo của các hệ phái này thể hiện nguyên tắc "thống nhất trong đa dạng" trong lĩnh vực giáo dục. Nó bảo đảm rằng tăng ni của các hệ phái vừa được trang bị một nền tảng Phật học chung, vừa được đào tạo phù hợp với truyền thống của hệ phái mình. Qua đó, hệ thống giáo dục của Giáo hội vừa góp phần củng cố sự thống nhất (qua nền tảng chung), vừa góp phần duy trì sự đa dạng (qua việc tôn trọng đặc thù hệ phái). Đây là một minh chứng cụ thể cho thấy nguyên tắc "thống nhất trong đa dạng" được vận dụng không chỉ trong cơ cấu tổ chức, mà trong mọi lĩnh vực hoạt động của Giáo hội.

10.5.2. Tổ chức thống nhất bao dung đa dạng vùng miền, tộc người

Đối với đa dạng vùng miền và tộc người, Giáo hội Phật giáo Việt Nam cũng là một tổ chức thống nhất bao dung sự đa dạng ấy. Về vùng miền, Giáo hội quy tụ Phật giáo ở cả ba miền Bắc, Trung, Nam - vốn có những sắc thái và truyền thống khác nhau - vào một tổ chức chung; hệ thống tổ chức bốn cấp bảo đảm sự hiện diện của Giáo hội ở mọi tỉnh, thành trên cả nước[1]. Về tộc người, Giáo hội bao gồm Phật giáo của các tộc người khác nhau: Phật giáo của người Kinh, Phật giáo Nam tông Khmer, Phật giáo trong cộng đồng người Hoa. Sự quy tụ Phật giáo của các vùng miền, tộc người khác nhau vào một Giáo hội chung là một biểu hiện của tinh thần đoàn kết, thống nhất trong đa dạng.

Việc Giáo hội bao dung được sự đa dạng vùng miền, tộc người có ý nghĩa quan trọng không chỉ đối với Phật giáo, mà đối với khối đại đoàn kết dân tộc. Bằng việc quy tụ Phật giáo của các vùng miền, tộc người khác nhau vào một tổ chức thống nhất, Giáo hội góp phần vào sự gắn kết giữa các cộng đồng vùng miền, tộc người trong một cộng đồng dân tộc chung. Đặc biệt, việc Phật giáo Nam

1 Về đa dạng vùng miền và tộc người, xem các Chương 4 và 5 của công trình này.

tông Khmer - gắn bó mật thiết với cộng đồng tộc người Khmer ở Nam Bộ - là một thành viên của Giáo hội thống nhất, thể hiện tinh thần đoàn kết giữa các tộc người trong ngôi nhà chung của Phật giáo Việt Nam. Đây là một đóng góp có ý nghĩa xã hội của cơ tầng tổ chức: nó không chỉ thống nhất Phật giáo, mà còn góp phần vào sự đoàn kết, gắn bó giữa các cộng đồng vùng miền, tộc người trong khối đại đoàn kết toàn dân tộc.

Việc Giáo hội bao dung sự đa dạng vùng miền thể hiện qua cách thức tổ chức các đơn vị hành chính cấp tỉnh, thành. Mỗi tỉnh, thành phố có tổ chức Giáo hội cấp tỉnh (Ban Trị sự), vừa là một bộ phận của Giáo hội thống nhất, vừa có không gian để hoạt động phù hợp với đặc điểm Phật giáo của địa phương. Ở những địa phương có đặc thù riêng - chẳng hạn các tỉnh có đông đồng bào Khmer theo Phật giáo Nam tông, hay các địa phương có truyền thống Phật giáo đặc sắc - tổ chức Giáo hội địa phương phản ánh và tôn trọng những đặc thù ấy. Nhờ vậy, sự đa dạng vùng miền của Phật giáo Việt Nam được duy trì và tôn trọng trong khuôn khổ tổ chức thống nhất. Cách thức tổ chức này cho thấy Giáo hội không áp đặt một mô hình đồng nhất cho mọi địa phương, mà bảo đảm sự thống nhất chung đồng thời tôn trọng đặc điểm riêng của từng vùng - một biểu hiện của nguyên tắc thống nhất trong đa dạng ở bình diện vùng miền.

Ý nghĩa của việc Giáo hội bao dung sự đa dạng tộc người đặc biệt sâu sắc trong bối cảnh Việt Nam là một quốc gia đa tộc người. Ở Việt Nam, Phật giáo hiện diện trong nhiều cộng đồng tộc người khác nhau, với những hình thức và truyền thống riêng. Việc Giáo hội Phật giáo Việt Nam quy tụ Phật giáo của các tộc người khác nhau - đặc biệt là Phật giáo Nam tông Khmer, gắn bó mật thiết với bản sắc của cộng đồng Khmer - vào một tổ chức thống nhất, mà vẫn tôn trọng bản sắc tộc người, là một đóng góp quan trọng vào sự đoàn kết giữa các tộc người. Trong khi gìn giữ được bản sắc Phật giáo của từng tộc người, Giáo hội đồng thời tạo nên một mái nhà chung, nơi Phật giáo của các tộc người cùng gắn bó, đoàn kết.

Điều này thể hiện rằng cơ tầng tổ chức không chỉ có ý nghĩa nội bộ đối với Phật giáo, mà còn có ý nghĩa xã hội rộng lớn: nó góp phần vào sự đoàn kết, gắn bó giữa các cộng đồng tộc người trong khối đại đoàn kết toàn dân tộc, trên nền tảng tôn trọng sự đa dạng.

Một minh chứng cụ thể cho việc Giáo hội hỗ trợ gìn giữ bản sắc của Phật giáo tộc người là sự quan tâm tới việc đào tạo và bảo tồn văn hóa của Phật giáo Nam tông Khmer. Trong khuôn khổ Giáo hội, có những nỗ lực nhằm hỗ trợ việc đào tạo tăng tài cho Phật giáo Nam tông Khmer, gìn giữ ngôn ngữ, kinh điển và các truyền thống văn hóa của cộng đồng Khmer. Việc thành lập Học viện Phật giáo Nam tông Khmer (Cần Thơ) à một biểu hiện của sự quan tâm này. Những nỗ lực như vậy cho thấy sự bao dung của Giáo hội đối với Phật giáo tộc người không chỉ dừng ở việc thừa nhận sự tồn tại, mà còn bao gồm việc hỗ trợ tích cực cho việc gìn giữ, phát huy bản sắc. Đây là một biểu hiện của tinh thần "thống nhất trong đa dạng" ở mức độ sâu sắc: không chỉ bao dung, mà còn chủ động hỗ trợ, tạo điều kiện cho sự đa dạng được duy trì và phát triển. Điều này khẳng định rằng sự thống nhất trong Giáo hội thực sự là sự thống nhất tôn trọng và nuôi dưỡng sự đa dạng, chứ không phải sự thống nhất chỉ dung thứ hay bỏ mặc sự đa dạng.

Sự bao dung đa dạng vùng miền của Giáo hội còn thể hiện qua sự phong phú của các hoạt động Phật sự mang sắc thái địa phương. Ở mỗi vùng miền, bên cạnh việc thực hiện các chủ trương chung của Giáo hội, các hoạt động Phật sự còn phản ánh những đặc điểm, truyền thống riêng của Phật giáo địa phương: các lễ hội chùa mang sắc thái vùng miền, các hình thức sinh hoạt tín ngưỡng đặc thù, các di tích và danh lam gắn với lịch sử Phật giáo của từng vùng. Giáo hội, thông qua các tổ chức cấp địa phương, tôn trọng và tạo điều kiện cho sự phong phú này. Nhờ vậy, trong khuôn khổ một Giáo hội thống nhất, đời sống Phật giáo ở các vùng miền vẫn giữ được sự đa dạng, phong phú về hình thức và sắc thái. Đây là một biểu hiện cụ thể của việc cơ tầng tổ chức bao dung sự đa dạng vùng miền: nó không san bằng, đồng nhất hóa đời sống Phật giáo

ở các vùng, mà bảo đảm sự thống nhất chung đồng thời tôn trọng sự phong phú của các sắc thái địa phương. Sự kết hợp giữa thống nhất chung và phong phú địa phương này chính là biểu hiện của mô thức "thống nhất trong đa dạng" trên bình diện vùng miền.

Cơ chế bảo đảm sự bao dung đa dạng vùng miền, tộc người trong Giáo hội thể hiện một sự cân bằng khéo léo giữa tập trung và phân quyền. Về mặt tập trung, Giáo hội có sự lãnh đạo thống nhất từ Trung ương, bảo đảm sự thống nhất về đường hướng và các nguyên tắc cơ bản. Về mặt phân quyền, các tổ chức Giáo hội cấp địa phương có sự chủ động nhất định trong việc tổ chức các hoạt động phù hợp với đặc điểm của địa phương, vùng miền, tộc người mình. Sự cân bằng giữa tập trung (bảo đảm thống nhất) và phân quyền (tôn trọng đa dạng) này là một biểu hiện của nguyên tắc "thống nhất trong đa dạng" trong cơ chế vận hành của Giáo hội. Nó cho phép Giáo hội vừa duy trì được sự thống nhất chung, vừa tôn trọng và phát huy được sự đa dạng, chủ động của các bộ phận. Đây là một mô hình quản trị tổ chức phù hợp với đặc điểm của một tổ chức tôn giáo có quy mô toàn quốc và bao quát sự đa dạng lớn - một mô hình mà sự thành công của nó được minh chứng qua sự phát triển ổn định của Giáo hội qua các thập niên. Chính sự cân bằng này giữa tập trung và phân quyền là một trong những yếu tố bảo đảm cho tính bền vững của mô hình "thống nhất trong đa dạng" trên bình diện tổ chức.

10.5.3. Đại diện của Nam tông Khmer và Khất sĩ trong Giáo hội

Sự hiện diện và vai trò của Phật giáo Nam tông Khmer và Hệ phái Khất sĩ trong Giáo hội là những minh chứng cụ thể cho tính bao dung đa dạng của cơ tầng tổ chức. Phật giáo Nam tông Khmer, gắn bó với cộng đồng tộc người Khmer ở Nam Bộ, là một thành phần quan trọng của Giáo hội; các vị sư sãi Khmer có vị trí trong cơ cấu Giáo hội, và những đặc thù về truyền thống, phong tục, ngôn ngữ của Phật giáo Khmer được tôn trọng[1]. Việc Phật giáo

1 Về vị trí của Phật giáo Nam tông Khmer trong Giáo hội, xem Hội đồng Trị sự Giáo hội Phật giáo Việt Nam, Báo cáo tổng kết công tác Phật sự; https://vbgh.vn.

Nam tông Khmer vừa là một thành viên của Giáo hội thống nhất, vừa giữ được bản sắc riêng của mình là một biểu hiện điển hình của "thống nhất trong đa dạng".

Tương tự, Hệ phái Khất sĩ - một hệ phái Phật giáo nội sinh, ra đời ở Nam Bộ vào thế kỷ XX - cũng là một thành viên của Giáo hội, với truyền thống và phương thức tu hành riêng được duy trì[1]. Sự hiện diện của Hệ phái Khất sĩ trong Giáo hội cho thấy Giáo hội không chỉ bao dung các truyền thống lâu đời (Bắc tông, Nam tông), mà cả những hệ phái mới hình thành, thể hiện tính mở và bao dung của tổ chức. Trường hợp của Phật giáo Nam tông Khmer và Hệ phái Khất sĩ cho thấy một cách cụ thể rằng Giáo hội Phật giáo Việt Nam là một tổ chức thống nhất thực sự bao dung sự đa dạng: nó quy tụ mọi hệ phái, tộc người, truyền thống - cả cũ lẫn mới, cả đa số lẫn thiểu số - vào một ngôi nhà chung, mà vẫn tôn trọng và duy trì bản sắc riêng của từng thành phần. Đây chính là hiện thân sinh động và cụ thể nhất của mô thức "thống nhất trong đa dạng" trên bình diện tổ chức.

Trường hợp Phật giáo Nam tông Khmer đáng được phân tích sâu hơn, bởi nó là một minh chứng điển hình cho khả năng của Giáo hội trong việc bao dung một truyền thống vừa mang đặc thù hệ phái (Nam tông), vừa mang đặc thù tộc người (Khmer), vừa mang đặc thù vùng miền (Nam Bộ). Phật giáo Nam tông Khmer có những đặc thù riêng biệt: về giáo lý và thực hành, theo truyền thống Theravāda; về ngôn ngữ, sử dụng tiếng Khmer và kinh điển Pāli; về vai trò xã hội, ngôi chùa là trung tâm của đời sống phum sóc. Việc Giáo hội tôn trọng và duy trì tất cả những đặc thù này, đồng thời quy tụ Phật giáo Nam tông Khmer vào tổ chức chung, cho thấy khả năng bao dung sâu sắc của Giáo hội. Trong cơ cấu Giáo hội, có những cơ chế để bảo đảm sự hiện diện và tiếng nói của Phật giáo Nam tông Khmer, cũng như để hỗ trợ việc gìn giữ,

1 Nguyễn Đại Đồng (2018), *Phật giáo Việt Nam từ khởi nguyên đến năm 1981*, Nxb. Tôn giáo, Hà Nội.

phát huy bản sắc của truyền thống này. Đây là một minh chứng cụ thể và thuyết phục cho bản chất "thống nhất trong đa dạng" của Giáo hội.

Trường hợp Hệ phái Khất sĩ cũng cung cấp một minh chứng có ý nghĩa. Là một hệ phái Phật giáo nội sinh, ra đời ở Nam Bộ vào giữa thế kỷ XX do Tổ sư Minh Đăng Quang sáng lập, Khất sĩ có những đặc thù riêng về giáo lý, tổ chức và phương thức tu hành (như truyền thống khất thực, y bát, các tịnh xá với kiến trúc đặc trưng). Việc một hệ phái nội sinh, còn tương đối trẻ như Khất sĩ được quy tụ vào Giáo hội với tư cách một trong chín tổ chức, hệ phái sáng lập, và tiếp tục giữ được bản sắc riêng trong Giáo hội thống nhất, cho thấy tính mở và bao dung của Giáo hội đối với cả những sáng tạo mới của Phật giáo Việt Nam. Cùng với trường hợp Nam tông Khmer, trường hợp Khất sĩ khẳng định rằng Giáo hội Phật giáo Việt Nam bao dung mọi thành phần của Phật giáo Việt Nam - từ truyền thống lâu đời đến hệ phái mới, từ hệ phái đa số đến thiểu số, từ Phật giáo của người Kinh đến Phật giáo của các tộc người thiểu số. Đây chính là hiện thân đầy đủ nhất của mô thức "thống nhất trong đa dạng" trên bình diện tổ chức, và là cơ sở thực tiễn vững chắc cho luận điểm rằng Giáo hội là biểu hiện thể chế rõ ràng nhất của mô hình này.

Từ các trường hợp Phật giáo Nam tông Khmer và Hệ phái Khất sĩ, có thể rút ra một nhận định khái quát về cách thức mà Giáo hội hiện thực hóa nguyên tắc "thống nhất trong đa dạng". Nguyên tắc này được hiện thực hóa không phải bằng cách áp đặt một sự đồng nhất, mà bằng cách tạo ra một khung tổ chức đủ rộng và đủ mềm dẻo để bao dung mọi thành phần đa dạng, đồng thời đủ vững chắc để bảo đảm sự thống nhất chung. Trong khung tổ chức ấy, mỗi thành phần - dù là hệ phái đa số hay thiểu số, truyền thống lâu đời hay hệ phái mới, Phật giáo của người Kinh hay của tộc người thiểu số - đều có vị trí, tiếng nói và không gian để gìn giữ, phát huy bản sắc riêng; đồng thời, tất cả đều gắn bó trong một tổ chức thống nhất, cùng hướng tới những mục tiêu chung. Đây

chính là nghệ thuật tổ chức của Giáo hội Phật giáo Việt Nam: kết hợp được sự thống nhất và sự đa dạng trong một thể chế, làm cho hai yếu tố vốn có vẻ đối lập này cùng tồn tại và bổ sung cho nhau. Chính nghệ thuật tổ chức này là điều làm cho Giáo hội trở thành biểu hiện thể chế thành công và thuyết phục nhất của mô thức "thống nhất trong đa dạng".

Về mặt lý luận, các trường hợp Phật giáo Nam tông Khmer và Hệ phái Khất sĩ có ý nghĩa quan trọng trong việc kiểm chứng luận đề của công trình. Nếu mô hình "thống nhất trong đa dạng" là đúng, thì trong Giáo hội thống nhất, các thành phần đa dạng - kể cả các thành phần thiểu số, đặc thù - phải vừa được quy tụ vào tổ chức chung, vừa giữ được bản sắc riêng. Các trường hợp Nam tông Khmer và Khất sĩ cho thấy điều này đúng trên thực tế: cả hai đều là thành viên của Giáo hội thống nhất, đồng thời đều giữ được bản sắc, truyền thống riêng. Nếu, ngược lại, các thành phần thiểu số này bị đồng hóa, mất bản sắc, hoặc bị loại trừ khỏi Giáo hội, thì luận đề "thống nhất trong đa dạng" sẽ bị bác bỏ. Việc các thành phần này vừa tham gia tổ chức chung vừa duy trì bản sắc là một cứ liệu phù hợp với luận đề, cần được kiểm chứng thêm qua khảo sát thực tiễn vận hành. Đây là một ví dụ về cách các trường hợp cụ thể có thể được sử dụng để kiểm chứng một luận đề lý thuyết: bằng cách khảo sát xem các thành phần đa dạng có thực sự vừa được thống nhất vừa giữ được bản sắc hay không, ta có thể kiểm chứng tính đúng đắn của mô hình "thống nhất trong đa dạng" trên bình diện tổ chức.

Cơ tầng tổ chức, được đọc qua mô hình lưỡng diện, hiện ra như cơ tầng thống nhất thứ tư - cơ tầng bảo đảm và biểu hiện sự thống nhất trên bình diện thể chế. Đây là cơ tầng có vị trí đặc biệt trong mô hình: nó là sự kết tinh, hiện thực hóa và biểu hiện tập trung nhất của toàn bộ các cơ tầng thống nhất khác. Nếu cơ tầng giáo lý (Chương 7) là nền tảng sâu nhất về bản chất tôn giáo[1], cơ

1 Về cơ tầng giáo lý và lý tưởng giải thoát, xem Chương 7 của công trình này.

tầng nhập thế (Chương 8) là căn tính gắn bó với dân tộc[1], và cơ tầng dung hợp (Chương 9) là cơ chế văn hóa[2], thì cơ tầng tổ chức là nơi ba cơ tầng ấy được kết tinh và thể hiện thành một thể chế hữu hình: Giáo hội Phật giáo Việt Nam.

Đặc điểm hội tụ này của cơ tầng tổ chức có thể được hình dung qua một ẩn dụ: nếu ba cơ tầng nội dung giống như các dòng nước ngầm chảy sâu dưới lòng đất - bền vững nhưng không nhìn thấy được - thì cơ tầng tổ chức giống như dòng sông trên mặt đất, nơi các dòng nước ngầm ấy trào lên và hội tụ, trở nên hữu hình. Giáo hội Phật giáo Việt Nam chính là nơi các cơ tầng thống nhất sâu xa của văn hóa Phật giáo Việt Nam trào lên và hội tụ thành một thực thể có thể quan sát được. Chính vì vậy, khi nhìn vào Giáo hội - vào cơ cấu, hoạt động và diện mạo của nó - ta có thể thấy được toàn bộ mô hình lưỡng diện đang vận hành trong thực tế. Đây là điều làm cho việc nghiên cứu Giáo hội có giá trị đặc biệt: nó không chỉ cho ta hiểu về một tổ chức, mà cho ta thấy toàn bộ bản chất thống nhất trong đa dạng của văn hóa Phật giáo Việt Nam đang được hiện thực hóa và biểu hiện.

Chính vì là sự kết tinh và biểu hiện tập trung của các cơ tầng khác mà Giáo hội Phật giáo Việt Nam được xem là biểu hiện thể chế rõ ràng nhất của mô hình thống nhất trong đa dạng. Trong Giáo hội, cả bốn lớp đa dạng và cả bốn cơ tầng thống nhất đều được thể hiện một cách cụ thể, hữu hình. Về đa dạng: Giáo hội bao dung sự đa dạng tông phái (Bắc tông, Nam tông, Khất sĩ), vùng miền (ba miền), tộc người (Kinh, Khmer, Hoa), và biểu đạt (các hình thức nghi lễ, kiến trúc, sinh hoạt phong phú của các hệ phái, vùng miền, tộc người)[3]. Về thống nhất: Giáo hội thể hiện sự thống nhất về giáo lý (qua giáo dục, hoằng pháp thống nhất), về nhập thế (qua phương châm "Đạo pháp - Dân tộc" và các hoạt động phụng

1 Về cơ tầng nhập thế, đồng hành cùng dân tộc, xem Chương 8 của công trình này.
2 Về cơ tầng dung hợp và bản địa hóa, xem Chương 9 của công trình này.
3 Về đa dạng biểu đạt, xem Chương 6 của công trình này.

sự chung), về dung hợp (qua vai trò quản trị bản sắc), và về tổ chức (qua chính cơ cấu thống nhất của Giáo hội). Như vậy, Giáo hội là nơi hội tụ và biểu hiện cụ thể của toàn bộ mô hình lưỡng diện.

Nghiên cứu qua mô hình lưỡng diện, cơ tầng tổ chức làm rõ một phương diện quan trọng của nguyên tắc "thống nhất trong đa dạng": thống nhất không đồng nghĩa với đồng nhất. Giáo hội Phật giáo Việt Nam tạo lập một khuôn khổ tổ chức chung cho nhiều truyền thống, hệ phái, vùng miền và cộng đồng Phật giáo khác nhau, trong khi những khác biệt về truyền thừa, nghi lễ, giới luật, ngôn ngữ và thực hành vẫn tiếp tục tồn tại. Những quy định của Hiến chương về thống nhất tổ chức đồng thời duy trì truyền thống của các hệ phái là cơ sở văn bản quan trọng để nhận diện nguyên tắc này trên bình diện thể chế.

Theo nghĩa đó, giá trị của cơ tầng tổ chức đối với mô hình lưỡng diện nằm trước hết ở khả năng chuyển những mối liên kết giữa các thành tố của Phật giáo Việt Nam thành những cấu trúc và cơ chế có thể nhận diện tương đối cụ thể. Nếu cơ tầng giáo lý chủ yếu được khảo sát qua hệ thống tư tưởng và giá trị, cơ tầng nhập thế qua mối quan hệ giữa Phật giáo với cộng đồng và xã hội, cơ tầng dung hợp qua quá trình tiếp xúc và tương tác văn hóa, thì cơ tầng tổ chức có thể được nhận diện qua Hiến chương, cơ cấu tổ chức, cơ chế đại diện, hệ thống các ban chuyên môn, mạng lưới cơ sở và những phương thức phối hợp hoạt động. Đây là một bình diện thuận lợi để quan sát cách quan hệ giữa thống nhất và đa dạng được thể chế hóa.

Tuy nhiên, khả năng quan sát và định lượng không có nghĩa rằng cơ tầng tổ chức có thể tự mình "kiểm chứng" toàn bộ mô hình lưỡng diện. Số lượng tăng ni, tự viện hay tỷ lệ giữa các truyền thống, hệ phái trước hết phản ánh quy mô và cơ cấu của sự đa dạng; chúng chưa đủ để chứng minh mức độ thống nhất hay chất lượng của sự phối hợp giữa các thành phần. Muốn đánh giá cách nguyên tắc "thống nhất trong đa dạng" vận hành, cần kết hợp dữ

liệu định lượng với việc khảo sát cơ chế đại diện, quy định của Hiến chương, quan hệ giữa các cấp tổ chức, vị trí của các hệ phái và thực tiễn hoạt động tại địa phương. Vì vậy, cơ tầng tổ chức cung cấp một bình diện thực nghiệm quan trọng cho mô hình, nhưng không thay thế việc khảo sát ba cơ tầng và bốn lớp đa dạng bằng những phương pháp phù hợp với từng đối tượng.

Một phương diện khác được làm rõ qua cơ tầng tổ chức là tính quá trình của sự thống nhất. Sự hình thành Giáo hội Phật giáo Việt Nam năm 1981 là kết quả của một quá trình vận động nhằm thiết lập một tổ chức chung cho các tổ chức và hệ phái Phật giáo tham gia thống nhất. Sau khi khuôn khổ chung được hình thành, quan hệ giữa thống nhất và đa dạng vẫn tiếp tục được điều chỉnh thông qua Hiến chương, các kỳ đại hội, cơ cấu tổ chức, cơ chế đại diện và hoạt động thực tế của Giáo hội. Vì vậy, thống nhất trong đa dạng không nên được hiểu như một trạng thái đã hoàn tất, mà là một quan hệ cần được duy trì và tái tạo trong quá trình vận hành của thiết chế.

Ở điểm này, không nên đối lập cơ tầng tổ chức với ba cơ tầng còn lại theo hướng tổ chức là sản phẩm của sự kiến tạo có ý thức, còn giáo lý, nhập thế và dung hợp hình thành "một cách tự nhiên". Cả bốn cơ tầng đều là kết quả của những quá trình lịch sử có sự tham gia của các chủ thể cụ thể. Giáo lý được tiếp nhận, diễn giải và trao truyền; tinh thần nhập thế được hiện thực hóa qua những lựa chọn và thực hành trong từng bối cảnh; dung hợp diễn ra thông qua quá trình tiếp xúc, lựa chọn và tái cấu trúc văn hóa; còn tổ chức được kiến tạo và điều chỉnh bằng những cơ chế thể chế rõ ràng hơn. Sự khác biệt chủ yếu nằm ở phương thức biểu hiện và mức độ thể chế hóa, chứ không phải ở sự đối lập giữa "tự nhiên" và "chủ động".

Chính tính thể chế làm cho cơ tầng tổ chức gắn trực tiếp với vấn đề quản trị. Khi nhiều truyền thống và cộng đồng cùng tham gia một tổ chức chung, vấn đề không chỉ là xác lập sự thống nhất mà còn là cách duy trì sự cân bằng giữa những yêu cầu chung của

tổ chức với những đặc điểm riêng của từng thành phần. Những vấn đề như cơ chế đại diện, phân cấp tổ chức, quan hệ giữa trung ương và địa phương, duy trì truyền thống hệ phái, đào tạo tăng ni, nghi lễ và điều phối hoạt động vì thế trở thành những phương diện cụ thể để khảo sát cách sự đa dạng được quản trị trong một khuôn khổ thống nhất. Đây cũng là điểm nối trực tiếp giữa việc phân tích cơ tầng tổ chức với vấn đề quản trị bản sắc được triển khai ở phần tiếp theo của công trình.

Cơ tầng tổ chức đồng thời có quan hệ mật thiết với ba cơ tầng thống nhất khác. Những giá trị và điểm quy chiếu thuộc cơ tầng giáo lý có thể được thể hiện trong mục tiêu, hoạt động giáo dục và hoằng pháp; định hướng gắn đạo với đời của cơ tầng nhập thế được cụ thể hóa qua các hoạt động xã hội, văn hóa và cộng đồng; còn những kết quả của quá trình dung hợp và bản địa hóa được phản ánh trong sự đa dạng về truyền thống, nghi lễ và thực hành của các thành phần thuộc Giáo hội. Ngược lại, thiết chế tổ chức tạo ra những khuôn khổ để các giá trị, định hướng và thực hành ấy được duy trì, phối hợp và trao truyền. Quan hệ giữa các cơ tầng vì vậy mang tính tương tác, không phải quan hệ một chiều.

Từ góc độ này, Giáo hội Phật giáo Việt Nam không nên được xem là "hiện thân đầy đủ nhất" hay sự kết tinh hoàn chỉnh của toàn bộ mô hình lưỡng diện. Giáo hội trước hết là một thiết chế tôn giáo hiện đại và là đối tượng đặc biệt quan trọng để khảo sát cơ tầng tổ chức. Trong thiết chế ấy có thể nhận diện sự giao thoa với các cơ tầng khác và sự hiện diện của nhiều lớp đa dạng, nhưng đời sống văn hóa Phật giáo Việt Nam rộng hơn phạm vi của một tổ chức. Nó còn bao gồm những thực hành cộng đồng, đời sống tín ngưỡng, di sản, ký ức văn hóa và các hình thức biểu đạt không thể quy giản hoàn toàn vào cấu trúc Giáo hội. Việc duy trì sự phân biệt này giúp mô hình tránh đồng nhất văn hóa Phật giáo Việt Nam với thiết chế Giáo hội.

Tương tự, không nên xem cơ tầng tổ chức như một cơ chế tự động "bảo đảm" tính bền vững của sự thống nhất trong đa dạng.

Thể chế hóa có thể tạo ra những điều kiện để duy trì sự liên kết qua thời gian, nhưng hiệu quả của nó phụ thuộc vào cách các quy định được thực hiện, khả năng thích ứng của tổ chức và mức độ tham gia của các thành phần. Hiến chương, cơ cấu và hệ thống tổ chức tạo nên khuôn khổ tương đối ổn định; còn sự thống nhất thực tế được duy trì thông qua quá trình vận hành, thương lượng, điều chỉnh và phối hợp liên tục. Do đó, cơ tầng tổ chức nên được hiểu là một trong những cơ chế quan trọng duy trì sự thống nhất, chứ không phải sự bảo đảm tuyệt đối cho tính bền vững của nó.

Nhìn rộng hơn, trường hợp Giáo hội Phật giáo Việt Nam có thể cung cấp tư liệu cho việc nghiên cứu cách một tổ chức tôn giáo xử lý quan hệ giữa khuôn khổ chung và sự khác biệt nội tại. Tuy nhiên, việc nâng trường hợp này thành một "mô hình tham chiếu" cho các tổ chức tôn giáo, cộng đồng đa dân tộc hay đa văn hóa khác đòi hỏi những nghiên cứu so sánh riêng. Trong phạm vi công trình này, ý nghĩa phù hợp hơn là xem đây như một trường hợp cụ thể để khảo sát những điều kiện, cơ chế và giới hạn của việc thể chế hóa sự thống nhất trong một cộng đồng tôn giáo có mức độ đa dạng đáng kể.

Tổng hợp lại, vị trí của cơ tầng tổ chức trong mô hình lưỡng diện có thể được nhận diện ở ba phương diện có quan hệ chặt chẽ với nhau. Trước hết, đây là bình diện mà quan hệ giữa thống nhất và đa dạng được thể chế hóa thành những nguyên tắc, cơ cấu và cơ chế tổ chức tương đối cụ thể. Đồng thời, cơ tầng tổ chức tạo ra khuôn khổ để nhiều truyền thống, hệ phái, vùng miền và cộng đồng cùng tham gia vào một thiết chế chung mà không nhất thiết phải xóa bỏ những đặc điểm riêng. Cuối cùng, chính quá trình vận hành của thiết chế cho thấy thống nhất trong đa dạng không phải một trạng thái tĩnh tại hay một kết quả đã hoàn tất, mà là quan hệ cần được duy trì, điều chỉnh và tái tạo trước những biến đổi của đời sống Phật giáo và xã hội.

Như vậy, cơ tầng tổ chức không phải là điểm kết thúc hay sự "hoàn thiện" của mô hình lưỡng diện, mà là một trong những bình

diện giúp quan sát rõ cách sự thống nhất được kiến tạo và vận hành trong điều kiện tồn tại của sự đa dạng. Từ việc nhận diện cấu trúc ấy, vấn đề tiếp theo không còn chỉ là xác định Phật giáo Việt Nam thống nhất và đa dạng ở những phương diện nào, mà là tìm hiểu những cơ chế nào giúp duy trì mối quan hệ giữa hai bình diện đó, những căng thẳng nào có thể phát sinh trong quá trình vận hành và sự cân bằng giữa thống nhất với khác biệt được điều chỉnh ra sao. Đây chính là điểm chuyển từ việc nhận diện mô hình sang khảo sát vấn đề quản trị bản sắc ở phần tiếp theo của công trình..

* *

*

Chương này đã khảo sát cơ tầng thống nhất thứ tư của văn hóa Phật giáo Việt Nam: cơ tầng tổ chức, được kết tinh trong Giáo hội Phật giáo Việt Nam. Qua việc phân tích bối cảnh và sự kiện thống nhất năm 1981, nguyên tắc "thống nhất trong đa dạng" được thể chế hóa trong cơ cấu và Hiến chương, và những minh chứng định lượng đương đại, có thể thấy Giáo hội Phật giáo Việt Nam là biểu hiện thể chế rõ ràng nhất của mô hình thống nhất trong đa dạng[1]. Sự ra đời của Giáo hội năm 1981, quy tụ chín tổ chức, hệ phái đa dạng vào một tổ chức chung mà vẫn duy trì bản sắc riêng, là sự thể chế hóa trực tiếp và trọn vẹn nhất của nguyên tắc "thống nhất trong đa dạng".

Luận điểm xuyên suốt chương là: Giáo hội Phật giáo Việt Nam là biểu hiện thể chế rõ ràng nhất của mô hình thống nhất trong đa dạng. Điều này được thể hiện qua nguyên tắc nền tảng của Giáo hội - thống nhất ý chí, hành động, lãnh đạo và tổ chức, đồng thời duy trì các truyền thống hệ phái[2]; qua cơ cấu tổ chức (Hội đồng Chứng minh, Hội đồng Trị sự, hệ thống bốn cấp); và qua các số

1 Nguyễn Đại Đồng (2018), *Phật giáo Việt Nam từ khởi nguyên đến năm 1981*, Nxb. Tôn giáo, Hà Nội.

2 *Hiến chương Giáo hội Phật giáo Việt Nam* (sửa đổi lần thứ VII, năm 2022), https://vbgh.vn/laws/detail/hien-chuong-giao-hoi-phat-giao-viet-nam-250/.

liệu định lượng cụ thể về cơ cấu hệ phái, vùng miền, tộc người. Nếu ba cơ tầng thống nhất trước đó tồn tại chủ yếu ở tầng sâu của tư tưởng, căn tính và văn hóa, thì cơ tầng tổ chức làm cho sự thống nhất trở nên hữu hình, cụ thể và có thể kiểm chứng - qua chính sự tồn tại và hoạt động của Giáo hội[1].

Đặt trong tổng thể công trình, Chương 10 có một vị trí đặc biệt và một vai trò kép. Một mặt, với tư cách chương khảo sát cơ tầng thống nhất thứ tư, nó hoàn thành việc phân tích các cơ tầng thống nhất, khép lại Phần thứ ba và hoàn thiện việc trình bày cấu trúc của mô hình lưỡng diện. Mặt khác, với tư cách chương phân tích cơ tầng hiển hiện nhất - cơ tầng có thể kiểm chứng bằng dữ liệu thực nghiệm - nó cung cấp sự minh chứng hữu hình và tổng kết cho toàn bộ luận đề "thống nhất trong đa dạng". Chính vì vai trò kép này, chương về cơ tầng tổ chức vừa là một mắt xích trong chuỗi phân tích các cơ tầng, vừa là điểm hội tụ, nơi toàn bộ mô hình lưỡng diện được thể hiện một cách cụ thể, hữu hình qua hình ảnh của Giáo hội Phật giáo Việt Nam. Đây là lý do khiến việc phân tích cơ tầng tổ chức có ý nghĩa quan trọng đặc biệt đối với việc khẳng định và minh chứng cho luận đề trung tâm của công trình.

Có thể khái quát một số nhận định tổng hợp từ chương này. Thứ nhất, cơ tầng tổ chức - được kết tinh trong Giáo hội Phật giáo Việt Nam - là cơ tầng bảo đảm và biểu hiện sự thống nhất trên bình diện thể chế, làm cho sự thống nhất trở nên hữu hình, cụ thể và có thể kiểm chứng. Thứ hai, Giáo hội là sự kết tinh, hiện thực hóa của ba cơ tầng thống nhất khác (giáo lý, nhập thế, dung hợp), đồng thời là cơ chế bảo đảm và phát huy chúng; cơ tầng tổ chức, do đó, vừa là kết quả, vừa là điều kiện của ba cơ tầng kia. Thứ ba, và quan trọng nhất, Giáo hội Phật giáo Việt Nam là biểu hiện thể chế rõ ràng nhất của mô hình thống nhất trong đa dạng: nó là một tổ chức thống nhất bao dung mọi sự đa dạng về hệ phái, vùng miền,

1 Hội đồng Trị sự Giáo hội Phật giáo Việt Nam, Văn kiện Đại hội đại biểu Phật giáo toàn quốc lần thứ IX, nhiệm kỳ 2022-2027; https://vbgh.vn.

tộc người và biểu đạt, mà vẫn tôn trọng, duy trì bản sắc của từng thành phần.

Nguyên tắc nền tảng của Giáo hội - "thống nhất ý chí và hành động, thống nhất lãnh đạo và tổ chức, đồng thời duy trì các truyền thống hệ phái" - chính là sự diễn đạt thể chế trực tiếp của mô thức "thống nhất trong đa dạng". Các minh chứng định lượng đương đại (số liệu tăng ni, tự viện, cơ cấu hệ phái), cùng với sự hiện diện và bản sắc riêng của các thành phần như Phật giáo Nam tông Khmer và Hệ phái Khất sĩ trong Giáo hội thống nhất, là những bằng chứng cụ thể, có thể kiểm chứng cho luận điểm này. Giáo hội Phật giáo Việt Nam, vì thế, không chỉ là một cơ tầng thống nhất trong bốn cơ tầng, mà còn là hiện thân cụ thể, đầy đủ nhất của toàn bộ mô hình lưỡng diện - nơi cả bốn cơ tầng thống nhất và bốn lớp đa dạng cùng hội tụ và được thể hiện.

Với việc khảo sát cơ tầng tổ chức, công trình đã hoàn tất việc phân tích cả bốn cơ tầng thống nhất: cơ tầng giáo lý (thống nhất về bản chất tôn giáo), cơ tầng nhập thế (thống nhất về căn tính gắn bó với dân tộc), cơ tầng dung hợp (thống nhất về cơ chế văn hóa), và cơ tầng tổ chức (thống nhất về thể chế). Bốn cơ tầng này, cùng với bốn lớp đa dạng đã phân tích ở Phần thứ hai (đa dạng tông phái, vùng miền, tộc người và biểu đạt), hợp thành mô hình lưỡng diện hoàn chỉnh về bản chất "thống nhất trong đa dạng" của văn hóa Phật giáo Việt Nam. Đến đây, Phần thứ ba - phần khảo sát bốn cơ tầng thống nhất - được khép lại, và toàn bộ cấu trúc lưỡng diện của mô hình đã được trình bày đầy đủ.

Nhìn lại toàn bộ Phần thứ ba, có thể thấy bốn cơ tầng thống nhất - giáo lý, nhập thế, dung hợp và tổ chức - tạo thành một hệ thống hoàn chỉnh, trong đó mỗi cơ tầng đảm nhận một phương diện của sự thống nhất, và cả bốn cùng phối hợp để bảo đảm sự thống nhất toàn diện của văn hóa Phật giáo Việt Nam. Cơ tầng giáo lý bảo đảm sự thống nhất về nội dung tư tưởng, là nền tảng sâu nhất; cơ tầng nhập thế bảo đảm sự thống nhất về căn tính gắn bó

với dân tộc, làm nên bản sắc dân tộc của Phật giáo Việt Nam; cơ tầng dung hợp bảo đảm sự thống nhất về cơ chế văn hóa, gắn Phật giáo với chỉnh thể văn hóa dân tộc; và cơ tầng tổ chức bảo đảm sự thống nhất về thể chế, kết tinh và hiện thực hóa ba cơ tầng kia. Bốn cơ tầng này không tách rời, mà gắn bó hữu cơ, hỗ trợ và củng cố lẫn nhau. Cùng với bốn lớp đa dạng đã phân tích ở Phần thứ hai, chúng hợp thành mô hình lưỡng diện hoàn chỉnh - một mô hình cho thấy văn hóa Phật giáo Việt Nam là một chỉnh thể thống nhất trong đa dạng, nơi sự phong phú của các hình thái được cố kết bởi những cơ tầng chung sâu xa và bền vững.

Sự hoàn tất việc phân tích bốn cơ tầng thống nhất cũng đánh dấu sự hoàn thiện của luận chứng trung tâm mà công trình theo đuổi. Qua Phần thứ hai, công trình đã chứng minh tính phong phú, đa dạng của văn hóa Phật giáo Việt Nam trên bốn phương diện; qua Phần thứ ba, công trình đã chứng minh rằng sự đa dạng ấy không dẫn tới phân ly, mà được cố kết bởi bốn cơ tầng thống nhất sâu xa. Sự kết hợp giữa hai phần này chính là sự luận chứng đầy đủ cho luận đề "thống nhất trong đa dạng": văn hóa Phật giáo Việt Nam vừa hết sức phong phú, đa dạng, vừa là một chỉnh thể thống nhất. Đến đây, cấu trúc cơ bản của mô hình lưỡng diện đã được trình bày trọn vẹn, và luận đề trung tâm của công trình đã được luận chứng đầy đủ trên cả hai bình diện.

Tuy nhiên, việc phân tích mô hình lưỡng diện chưa phải là điểm kết thúc của công trình. Như đã nhiều lần gợi mở - đặc biệt ở Chương 9 khi bàn về dung hợp lành mạnh và nguy cơ "lai căng" - sự thống nhất trong đa dạng của văn hóa Phật giáo Việt Nam không phải là một trạng thái tĩnh tại, tự nhiên có sẵn và tự duy trì, mà là một trạng thái động, cần được gìn giữ, vun đắp và quản trị một cách có ý thức, đặc biệt trong bối cảnh đương đại với nhiều biến động và thách thức. Đây chính là vấn đề quản trị bản sắc - vấn đề mà Phần thứ tư của công trình sẽ tập trung phân tích. Chương tiếp theo (Chương 11) sẽ khảo sát vấn đề quản trị bản sắc

qua bốn đề án văn hóa của Giáo hội[1], cho thấy cách thức mà Giáo hội - với tư cách là cơ tầng tổ chức - thực hiện việc gìn giữ và phát huy sự thống nhất trong đa dạng của văn hóa Phật giáo Việt Nam trong thực tiễn đương đại. Từ việc phân tích cấu trúc của mô hình lưỡng diện (Phần thứ ba), công trình sẽ chuyển sang phân tích biện chứng, quản trị bản sắc và tương lai của văn hóa Phật giáo Việt Nam (Phần thứ tư).

Khép lại chương và Phần thứ ba, có thể khẳng định rằng việc phân tích cơ tầng tổ chức đã cung cấp cho công trình một điểm tựa vững chắc và một sự minh chứng thuyết phục. Nếu ba cơ tầng nội dung được luận giải chủ yếu qua phân tích tư tưởng, lịch sử và văn hóa, thì cơ tầng tổ chức được chứng minh qua những dữ liệu cụ thể, có thể kiểm chứng: sự kiện thống nhất năm 1981, nguyên tắc và cơ cấu tổ chức của Giáo hội, các số liệu định lượng về diện mạo và cơ cấu hệ phái. Nhờ có cơ tầng tổ chức, luận đề "thống nhất trong đa dạng" không còn là một khái quát lý thuyết, mà trở thành một thực tế có thể quan sát và kiểm chứng qua hình ảnh của Giáo hội Phật giáo Việt Nam. Đây là đóng góp quan trọng của chương đối với toàn bộ công trình: nó biến một luận đề lý thuyết thành một sự thật hiển nhiên, có cơ sở thực nghiệm. Với nền tảng vững chắc này, công trình có thể tiếp tục đi sâu vào những vấn đề phức tạp hơn về biện chứng và quản trị bản sắc - những vấn đề liên quan tới việc gìn giữ và phát huy sự thống nhất trong đa dạng của văn hóa Phật giáo Việt Nam trong bối cảnh đương đại và trong tương lai.

1 Về vấn đề quản trị bản sắc và bốn đề án văn hóa của Giáo hội, xem Chương 11 của công trình này.

PHẦN 4
CHIỀU KÍCH ĐƯƠNG ĐẠI VÀ TỔNG HỢP LUẬN ĐỀ

Chương 11
QUẢN TRỊ BẢN SẮC: BỐN ĐỀ ÁN VĂN HÓA CỦA GIÁO HỘI

Ba phần đầu của công trình đã xây dựng và luận chứng cho mô hình lưỡng diện về bản chất "thống nhất trong đa dạng" của văn hóa Phật giáo Việt Nam: Phần thứ hai phân tích bốn lớp đa dạng, Phần thứ ba phân tích bốn cơ tầng thống nhất. Đến đây, cấu trúc của mô hình đã được trình bày đầy đủ. Tuy nhiên, như đã nhiều lần gợi mở - đặc biệt ở Chương 9 khi bàn về sự phân biệt giữa dung hợp lành mạnh và nguy cơ "lai căng", và ở Chương 10 khi bàn về vai trò của Giáo hội - sự thống nhất trong đa dạng không phải là một trạng thái tĩnh tại, tự nhiên có sẵn và tự duy trì, mà là một trạng thái động, cần được gìn giữ, vun đắp và quản trị một cách có ý thức. Phần thứ tư của công trình chuyển từ việc phân tích cấu trúc của mô hình sang phân tích biện chứng, quản trị bản sắc và tương lai của văn hóa Phật giáo Việt Nam. Chương này - chương mở đầu của Phần thứ tư - tập trung vào vấn đề quản trị bản sắc, qua một trường hợp điển hình: bốn đề án văn hóa của Giáo hội Phật giáo Việt Nam.

Luận điểm trọng tâm của chương là: bốn đề án văn hóa của Giáo hội - về ngôn ngữ, pháp phục, kiến trúc và di sản - là một trường hợp điển hình về việc thể chế hóa nguyên tắc "thống nhất trong đa dạng". Nếu Chương 10 cho thấy Giáo hội Phật giáo Việt Nam là biểu hiện thể chế của mô hình thống nhất trong đa dạng ở cấp độ tổ chức, thì chương này cho thấy Giáo hội, thông qua bốn đề án văn hóa, đã chủ động vận dụng nguyên tắc "thống nhất trong đa dạng" vào việc quản trị bản sắc văn hóa Phật giáo trên những lĩnh vực cụ thể. Đáng chú ý, chính bốn đề án này đã lấy tinh

thần "thống nhất trong đa dạng" làm nguyên tắc chỉ đạo xuyên suốt - một sự trùng hợp có ý nghĩa giữa khung phân tích của công trình và tinh thần tự thân của các đề án. Điều này cho thấy mô hình "thống nhất trong đa dạng" không chỉ là một khung phân tích do người nghiên cứu áp đặt, mà phản ánh nguyên tắc mà chính Giáo hội ý thức và vận dụng trong thực tiễn quản trị bản sắc.

Để làm sáng tỏ luận điểm này, chương lần lượt phân tích: khái niệm quản trị bản sắc và bối cảnh ra đời của các đề án (11.1); hai đề án đã ban hành về ngôn ngữ và pháp phục (11.2); hai đề án đang hoàn thiện về kiến trúc và di sản (11.3); sự đối sánh quốc tế và mô hình "quản trị bản sắc" (11.4); và cuối cùng là mối quan hệ giữa bốn đề án và mô hình lưỡng diện (11.5).

Việc lựa chọn bốn đề án văn hóa của Giáo hội làm trường hợp nghiên cứu cho vấn đề quản trị bản sắc có nhiều lý do. Thứ nhất, đây là một trường hợp cụ thể, thực tế, cho phép phân tích công tác quản trị bản sắc không phải ở mức độ trừu tượng, mà qua những hoạt động, quyết định và kết quả cụ thể. Thứ hai, bốn đề án bao quát những lĩnh vực chủ yếu của văn hóa Phật giáo, cho phép có một cái nhìn toàn diện về công tác quản trị bản sắc. Thứ ba, và quan trọng nhất, bốn đề án lấy chính tinh thần "thống nhất trong đa dạng" làm nguyên tắc chỉ đạo, tạo nên một sự tương ứng đặc biệt giữa đối tượng nghiên cứu và khung phân tích của công trình. Chính sự tương ứng này làm cho việc phân tích bốn đề án có ý nghĩa đặc biệt đối với việc kiểm chứng và củng cố mô hình lưỡng diện. Vì những lý do này, bốn đề án là một trường hợp nghiên cứu lý tưởng để khảo sát vấn đề quản trị bản sắc của văn hóa Phật giáo Việt Nam.

11.1. Quản trị bản sắc: khái niệm và bối cảnh

11.1.1. Từ nhận thức đến quản trị bản sắc

Khái niệm "quản trị bản sắc" cần được làm rõ để định vị chủ đề của chương. Quản trị bản sắc, trong ngữ cảnh này, chỉ hoạt động chủ động, có tổ chức nhằm gìn giữ, chuẩn hóa và phát huy

bản sắc văn hóa của một cộng đồng, trước những thách thức của sự pha tạp, mai một hoặc biến dạng. Đây không phải là việc áp đặt một sự đồng nhất cứng nhắc, mà là việc chủ động định hướng cho sự phát triển của bản sắc, sao cho vừa giữ được cốt lõi và sự thống nhất, vừa tôn trọng sự đa dạng phong phú[1]. Đối với văn hóa Phật giáo Việt Nam, quản trị bản sắc là hoạt động của Giáo hội nhằm gìn giữ và phát huy bản sắc văn hóa Phật giáo, bảo đảm sự thống nhất trong đa dạng của nền văn hóa ấy.

Khái niệm "quản trị bản sắc" cần được phân biệt với một số khái niệm gần gũi để tránh ngộ nhận. Quản trị bản sắc không đồng nghĩa với việc "đóng băng" bản sắc - tức giữ nguyên bản sắc một cách cứng nhắc, không cho phép sự phát triển, biến đổi. Nó cũng không đồng nghĩa với việc "áp đặt" bản sắc - tức cưỡng ép một khuôn mẫu bản sắc duy nhất, xóa bỏ sự đa dạng. Trái lại, quản trị bản sắc là hoạt động chủ động, linh hoạt và có nguyên tắc: nó vừa gìn giữ cốt lõi và sự thống nhất của bản sắc, vừa cho phép và tôn trọng sự phát triển, đa dạng; vừa định hướng, vừa không áp đặt. Quản trị bản sắc, hiểu đúng, là nghệ thuật cân bằng giữa gìn giữ và phát triển, giữa thống nhất và đa dạng. Chính vì vậy, quản trị bản sắc là một hoạt động phức tạp, đòi hỏi sự khôn ngoan và tinh tế, chứ không phải một hoạt động hành chính đơn giản.

Việc chuyển từ nhận thức sang quản trị bản sắc là một bước phát triển quan trọng. Ở các phần trước, công trình đã phân tích sự thống nhất trong đa dạng như một đặc điểm khách quan của văn hóa Phật giáo Việt Nam - một đặc điểm hình thành một cách tự nhiên qua lịch sử. Tuy nhiên, như đã chỉ ra ở Chương 9, sự dung hợp - vốn là cơ chế tạo nên sự phong phú - cũng tiềm ẩn nguy cơ "lai căng", biến dạng; và việc phát huy mặt tích cực, phòng ngừa mặt tiêu cực đòi hỏi một sự quản trị có ý thức[2]. Nói cách khác, sự

1 Về khái niệm quản trị bản sắc và mối liên hệ với cơ tầng dung hợp và cơ tầng tổ chức, xem các Chương 9 và 10 của công trình này.

2 Về sự phân biệt giữa dung hợp lành mạnh và nguy cơ "lai căng", xem Chương 9 của công trình này.

thống nhất trong đa dạng, khi đối mặt với những thách thức của thời đại, không thể chỉ dựa vào cơ chế tự nhiên, mà cần được chủ động gìn giữ, định hướng. Đây chính là điểm chuyển từ nhận thức (hiểu về sự thống nhất trong đa dạng như một đặc điểm khách quan) sang quản trị (chủ động gìn giữ, phát huy sự thống nhất trong đa dạng ấy).

Quản trị bản sắc trở thành một vấn đề đặc biệt quan trọng trong bối cảnh đương đại. Trong xã hội truyền thống, khi các cộng đồng tương đối khép kín và ít chịu tác động từ bên ngoài, bản sắc văn hóa có thể được duy trì một cách tương đối tự nhiên qua các cơ chế trao truyền truyền thống. Nhưng trong xã hội hiện đại, với quá trình toàn cầu hóa, hiện đại hóa và sự giao lưu văn hóa mạnh mẽ, bản sắc văn hóa phải đối mặt với nhiều thách thức: nguy cơ pha tạp, mai một, biến dạng, hoặc bị hòa tan. Trong bối cảnh ấy, việc duy trì bản sắc không thể chỉ dựa vào các cơ chế tự nhiên, mà cần có sự quản trị chủ động. Đây là lý do vì sao quản trị bản sắc trở thành một vấn đề cấp thiết đối với mọi nền văn hóa trong thời đại ngày nay, và đối với văn hóa Phật giáo Việt Nam nói riêng. Việc Giáo hội Phật giáo Việt Nam chủ động tiến hành công tác quản trị bản sắc qua bốn đề án, do đó, là một sự đáp ứng kịp thời và cần thiết đối với những thách thức của thời đại.

Chủ thể của việc quản trị bản sắc văn hóa Phật giáo Việt Nam chính là Giáo hội Phật giáo Việt Nam. Như đã phân tích ở Chương 10, cơ tầng tổ chức cung cấp cơ chế thể chế cho việc quản trị bản sắc: thông qua các cơ quan chuyên môn của mình, Giáo hội có khả năng và trách nhiệm gìn giữ, chuẩn hóa và phát huy bản sắc văn hóa Phật giáo[1]. Bốn đề án văn hóa mà chương này phân tích chính là những công cụ cụ thể mà Giáo hội - thông qua Ban Văn hóa Trung ương - sử dụng để thực hiện việc quản trị bản sắc. Việc khảo sát bốn đề án này, do đó, không chỉ cho thấy nội dung cụ thể của

1 Về cơ tầng tổ chức và vai trò của Giáo hội Phật giáo Việt Nam trong việc quản trị bản sắc, xem Chương 10 của công trình này.

công tác quản trị bản sắc, mà còn minh họa cách thức mà cơ tầng tổ chức phát huy vai trò của mình trong việc gìn giữ và phát huy sự thống nhất trong đa dạng của văn hóa Phật giáo Việt Nam.

Trong nghiên cứu văn hóa đương đại, vấn đề quản trị bản sắc ngày càng được quan tâm, gắn với những thảo luận về bản sắc văn hóa trong bối cảnh toàn cầu hóa. Bản sắc văn hóa không phải là một thực thể bất biến, cố định, mà là một quá trình được kiến tạo, duy trì và tái tạo liên tục qua thời gian. Trong quá trình ấy, các chủ thể văn hóa - cá nhân, cộng đồng, tổ chức - đóng vai trò tích cực trong việc định hình, gìn giữ và phát triển bản sắc của mình. Quản trị bản sắc, hiểu theo nghĩa này, là hoạt động có ý thức của các chủ thể văn hóa nhằm định hướng cho quá trình kiến tạo và tái tạo bản sắc, đặc biệt trước những thách thức và biến động. Việc đặt vấn đề quản trị bản sắc của văn hóa Phật giáo Việt Nam trong khung nhận thức này giúp thấy rõ rằng bốn đề án của Giáo hội không phải là một nỗ lực "đông cứng" bản sắc, mà là một nỗ lực chủ động định hướng cho quá trình phát triển của bản sắc văn hóa Phật giáo trong bối cảnh mới - một nỗ lực phù hợp với cách hiểu hiện đại về bản sắc văn hóa như một quá trình động.

Quản trị bản sắc đòi hỏi những thiết chế và cơ chế phù hợp để thực hiện. Không giống như những biến đổi văn hóa tự phát, diễn ra một cách phân tán, quản trị bản sắc là một hoạt động có tổ chức, cần được thực hiện thông qua những thiết chế có thẩm quyền và năng lực. Đối với văn hóa Phật giáo Việt Nam, thiết chế thực hiện quản trị bản sắc chính là Giáo hội Phật giáo Việt Nam, với các cơ quan chuyên môn của mình. Việc có một thiết chế đủ thẩm quyền và năng lực là điều kiện tiên quyết cho công tác quản trị bản sắc: nếu không có một tổ chức thống nhất, có uy tín và năng lực, thì việc gìn giữ, chuẩn hóa bản sắc trên phạm vi cả nước là bất khả thi. Đây là lý do vì sao công tác quản trị bản sắc văn hóa Phật giáo chỉ có thể được tiến hành một cách bài bản sau khi Phật giáo Việt Nam đã có một Giáo hội thống nhất - như đã phân tích ở Chương 10. Cơ tầng tổ chức, do đó, không chỉ là một trong bốn cơ tầng thống nhất,

mà còn là điều kiện thể chế cho công tác quản trị bản sắc. Mối liên hệ này cho thấy sự gắn bó chặt chẽ giữa vấn đề tổ chức (Chương 10) và vấn đề quản trị bản sắc (chương này): chính nhờ có cơ tầng tổ chức mà công tác quản trị bản sắc mới có thể được thực hiện.

11.1.2. Bối cảnh: từ "lai căng" văn hóa đến nhu cầu chuẩn hóa nhận diện

Bốn đề án văn hóa ra đời trong một bối cảnh cụ thể: bối cảnh mà văn hóa Phật giáo Việt Nam, bên cạnh sự phong phú, đa dạng vốn có, cũng bộc lộ những biểu hiện thiếu thống nhất, pha tạp, thậm chí có nguy cơ "lai căng". Trong đời sống Phật giáo đương đại, đã xuất hiện những hiện tượng như sự thiếu thống nhất trong ngôn ngữ nghi lễ, sự pha tạp trong pháp phục, sự du nhập thiếu chọn lọc những yếu tố kiến trúc ngoại lai, và nguy cơ mai một của các di sản văn hóa Phật giáo[1]. Những hiện tượng này, nếu không được điều chỉnh, có thể làm mờ nhạt bản sắc và làm suy giảm sự thống nhất của văn hóa Phật giáo Việt Nam.

Các biểu hiện thiếu thống nhất, pha tạp trong văn hóa Phật giáo đương đại có thể được nhận diện cụ thể trên từng lĩnh vực. Về ngôn ngữ nghi lễ, sự tồn tại song song của nhiều bản kinh, nhiều cách đọc tụng khác nhau, cùng với việc nhiều nghi thức được đọc bằng âm Hán - Việt mà đa số tín đồ không hiểu nghĩa, tạo nên sự thiếu thống nhất và khó tiếp cận. Về pháp phục, sự xuất hiện của nhiều kiểu pháp phục khác nhau, trong đó có những kiểu chịu ảnh hưởng của pháp phục Phật giáo nước ngoài hoặc mang tính tùy tiện, làm mờ nhạt bản sắc pháp phục Phật giáo Việt Nam. Về kiến trúc, việc xây dựng, trùng tu nhiều công trình Phật giáo theo những phong cách ngoại lai, thiếu chọn lọc, có nguy cơ làm mai một bản sắc kiến trúc Phật giáo truyền thống. Về di sản, nhiều di sản văn hóa Phật giáo quý báu đang đứng trước nguy cơ mai một,

1 Về nhu cầu chuẩn hóa nhận diện văn hóa Phật giáo trước tình trạng thiếu thống nhất, pha tạp, xem Thích Thọ Lạc, trả lời phỏng vấn "Thượng tọa Thích Thọ Lạc nói về đề án thống nhất khóa tụng và pháp phục Phật giáo Việt Nam", Báo Giác Ngộ, 2021, https://giacngo.vn.

hư hỏng hoặc bị biến dạng do thiếu sự bảo tồn đúng cách. Những biểu hiện cụ thể này cho thấy nhu cầu chuẩn hóa nhận diện văn hóa Phật giáo là một nhu cầu thực tế, cấp thiết, xuất phát từ chính thực trạng của đời sống Phật giáo đương đại.

Chính từ nhận thức về những thách thức này mà nhu cầu chuẩn hóa nhận diện văn hóa Phật giáo Việt Nam được đặt ra. Chuẩn hóa nhận diện, ở đây, có nghĩa là xác lập những đặc trưng, chuẩn mực có tính định hướng cho văn hóa Phật giáo Việt Nam trên các lĩnh vực, để một mặt gìn giữ được bản sắc và sự thống nhất, mặt khác vẫn tôn trọng sự đa dạng của các hệ phái, vùng miền. Nhu cầu này không xuất phát từ mong muốn áp đặt một sự đồng nhất cứng nhắc, mà từ nhu cầu bảo vệ và phát huy bản sắc trước nguy cơ pha tạp, biến dạng. Đây là một nhu cầu chính đáng và cấp thiết trong bối cảnh Phật giáo Việt Nam hội nhập ngày càng sâu vào đời sống hiện đại và giao lưu quốc tế, khi mà việc gìn giữ bản sắc trở thành một vấn đề có ý nghĩa sống còn đối với sự phát triển bền vững của văn hóa Phật giáo Việt Nam. Bốn đề án văn hóa của Giáo hội chính là sự đáp ứng có tổ chức đối với nhu cầu chuẩn hóa nhận diện này.

Cần nhấn mạnh rằng, việc nhận diện những biểu hiện "lai căng", pha tạp không nhằm phủ nhận sự đa dạng phong phú vốn có của văn hóa Phật giáo Việt Nam. Như đã phân tích ở Chương 9, cần phân biệt rõ giữa dung hợp lành mạnh (làm giàu bản sắc) và "lai căng" (làm biến dạng bản sắc). Sự đa dạng của văn hóa Phật giáo Việt Nam - đa dạng về hệ phái, vùng miền, tộc người, biểu đạt - là một giá trị cần được gìn giữ và phát huy. Vấn đề không phải là sự đa dạng, mà là sự pha tạp thiếu chọn lọc, sự du nhập những yếu tố xa lạ làm biến dạng bản sắc. Nhu cầu chuẩn hóa nhận diện, do đó, không nhằm xóa bỏ sự đa dạng, mà nhằm phân biệt và loại bỏ những yếu tố "lai căng", đồng thời gìn giữ và phát huy cả sự thống nhất lẫn sự đa dạng lành mạnh. Đây là điểm mấu chốt để hiểu đúng bản chất và mục tiêu của bốn đề án: chúng nhằm quản trị bản sắc theo nguyên tắc "thống nhất trong đa dạng", chứ không nhằm áp đặt một sự đồng nhất.

Tình trạng thiếu thống nhất, pha tạp trong văn hóa Phật giáo đương đại có những nguyên nhân sâu xa cần được nhận diện. Một nguyên nhân là quá trình đô thị hóa, hiện đại hóa nhanh chóng, dẫn tới việc xây dựng, cải tạo nhiều công trình Phật giáo trong thời gian ngắn, đôi khi thiếu sự định hướng và kiểm soát về mặt bản sắc. Một nguyên nhân khác là sự giao lưu quốc tế mạnh mẽ, dẫn tới việc du nhập nhiều yếu tố văn hóa Phật giáo từ nước ngoài, đôi khi được tiếp nhận thiếu chọn lọc. Ngoài ra, sự thiếu vắng những chuẩn mực, định hướng chung trong một thời gian dài cũng tạo điều kiện cho sự phát triển tự phát, thiếu thống nhất. Việc nhận diện những nguyên nhân này giúp thấy rằng tình trạng thiếu thống nhất, pha tạp không phải là kết quả của sự đa dạng lành mạnh vốn có, mà là hệ quả của những biến động và thiếu sót trong quá trình phát triển. Điều này càng khẳng định sự cần thiết của công tác quản trị bản sắc: nó nhằm khắc phục những hệ quả tiêu cực của sự phát triển tự phát, thiếu định hướng, chứ không nhằm can thiệp vào sự đa dạng lành mạnh của văn hóa Phật giáo.

Việc đặt vấn đề chuẩn hóa nhận diện cần được hiểu trong sự cân bằng giữa hai thái độ cực đoan cần tránh. Một thái cực là chủ nghĩa bảo thủ khép kín - tức khước từ mọi sự giao lưu, tiếp biến, cố giữ nguyên bản sắc một cách cứng nhắc; thái độ này không phù hợp với bản chất cởi mở, dung hợp của Phật giáo Việt Nam, và cũng không khả thi trong thời đại hội nhập. Thái cực kia là sự buông lỏng, để mặc cho bản sắc bị pha tạp, hòa tan trong quá trình giao lưu thiếu chọn lọc; thái độ này dẫn tới nguy cơ đánh mất bản sắc. Nhu cầu chuẩn hóa nhận diện mà bốn đề án đáp ứng nằm ở khoảng giữa hai thái cực này: nó không khước từ giao lưu, tiếp biến (vốn là nguồn làm giàu bản sắc), nhưng cũng không buông lỏng để bản sắc bị pha tạp, biến dạng. Nó chủ trương một sự tiếp biến có chọn lọc, có định hướng - tiếp nhận những yếu tố phù hợp làm giàu bản sắc, đồng thời gìn giữ cốt lõi và loại bỏ những yếu tố "lai căng", biến dạng. Đây chính là thái độ cân bằng, đúng đắn đối với vấn đề bản sắc trong bối cảnh hội nhập, và là cơ sở cho cách tiếp cận của bốn đề

án. Thái độ cân bằng này cũng phù hợp với tinh thần trung đạo của Phật giáo - tránh các cực đoan, giữ sự hài hòa.

11.1.3. Đề án "Định hướng đặc trưng văn hóa Phật giáo Việt Nam" và Ban Văn hóa Trung ương

Để đáp ứng nhu cầu chuẩn hóa nhận diện văn hóa Phật giáo, Giáo hội Phật giáo Việt Nam, thông qua Ban Văn hóa Trung ương, đã xây dựng và triển khai Nam" một đề án tổng thể mang tên "Định hướng đặc trưng sắc phục, kiến trúc, ngôn ngữ và di sản văn hóa Phật giáo Việt Nam" (gọi tắt: Đề án Định hướng đặc trưng văn hóa Phật giáo Việt Nam). Đề án này lấy tinh thần "Thống nhất trong đa dạng" làm nguyên tắc chỉ đạo, và được triển khai qua bốn khía cạnh, hình thành nên bốn đề án thành phần: ngôn ngữ, pháp phục, kiến trúc và di sản[1]. Việc đề án tổng thể lấy chính tinh thần "thống nhất trong đa dạng" làm nguyên tắc chỉ đạo là một điểm có ý nghĩa đặc biệt, cho thấy Giáo hội ý thức rõ về bản chất thống nhất trong đa dạng của văn hóa Phật giáo Việt Nam và chủ động vận dụng nguyên tắc ấy vào công tác quản trị bản sắc.

Tên gọi của đề án tổng thể - "Định hướng đặc trưng văn hóa Phật giáo Việt Nam" - có ý nghĩa đáng chú ý, phản ánh mục tiêu và cách tiếp cận của công tác quản trị bản sắc. Từ "định hướng" cho thấy đề án không nhằm áp đặt một khuôn mẫu cứng nhắc, mà nhằm định hướng, gợi mở cho sự phát triển của văn hóa Phật giáo Việt Nam. Cụm từ "đặc trưng văn hóa Phật giáo Việt Nam" cho thấy mục tiêu là xác lập và làm rõ những đặc trưng của văn hóa

1 Đề án tổng thể mang tên "Định hướng đặc trưng sắc phục, kiến trúc, ngôn ngữ và di sản văn hóa Phật giáo Việt Nam", được Hội đồng Trị sự Giáo hội Phật giáo Việt Nam phê duyệt theo Quyết định số 271/2015/QĐ.HĐTS ngày 14 tháng 7 năm 2015, giao Ban Văn hóa Trung ương chủ trì; đề án dựa trên tinh thần "thống nhất trong đa dạng" và được triển khai qua bốn khía cạnh: pháp phục, ngôn ngữ, kiến trúc và di sản. Xem Thích Thọ Lạc, "Định hướng đặc trưng văn hóa Phật giáo Việt Nam" (tham luận 40 năm thành lập Giáo hội Phật giáo Việt Nam), Ban Văn hóa Trung ương Giáo hội Phật giáo Việt Nam, https://www.vanhoaphatgiaovietnam.net/tin-tuc/single-post/tham-luan-40-nam-thanh-lap-giao-hoi-pgvn-dinh-huong-dac-trung-van-hoa-phat-giao-viet-nam-1528.

Phật giáo Việt Nam - tức những nét bản sắc phân biệt văn hóa Phật giáo Việt Nam với các nền văn hóa Phật giáo khác, cũng như thể hiện sự gắn bó giữa Phật giáo và văn hóa dân tộc Việt Nam. Như vậy, ngay từ tên gọi, đề án đã thể hiện một cách tiếp cận vừa chủ động (định hướng), vừa tôn trọng bản sắc và sự phát triển tự nhiên của văn hóa Phật giáo. Đây là một cách tiếp cận phù hợp với bản chất của công tác quản trị bản sắc như đã phân tích ở trên.

Cơ quan chủ trì thực hiện đề án là Ban Văn hóa Trung ương Giáo hội Phật giáo Việt Nam - cơ quan chuyên môn của Giáo hội phụ trách lĩnh vực văn hóa. Ban Văn hóa Trung ương, dưới sự lãnh đạo của Trưởng ban, đã phối hợp với các ban, ngành, viện nghiên cứu trong và ngoài Giáo hội để nghiên cứu, xây dựng và triển khai các đề án[1]. Cách thức tổ chức thực hiện này - giao cho một cơ quan chuyên môn của Giáo hội chủ trì, phối hợp với giới nghiên cứu khoa học - cho thấy tính bài bản, khoa học của công tác quản trị bản sắc. Việc quản trị bản sắc văn hóa Phật giáo không được tiến hành một cách tùy tiện, cảm tính, mà dựa trên sự nghiên cứu, khảo sát khoa học và sự tham vấn rộng rãi. Đây là một đặc điểm quan trọng của bốn đề án, và là điều kiện bảo đảm cho tính đúng đắn và khả thi của công tác quản trị bản sắc mà Giáo hội tiến hành.

Việc lấy tinh thần "Thống nhất trong đa dạng" làm nguyên tắc chỉ đạo cho đề án tổng thể có một ý nghĩa lý luận sâu sắc đối với công trình này. Nó cho thấy rằng nguyên tắc "thống nhất trong đa dạng" - mà công trình sử dụng làm khung phân tích để lý giải bản chất của văn hóa Phật giáo Việt Nam - cũng chính là nguyên tắc mà Giáo hội, chủ thể của văn hóa ấy, đã ý thức và lấy làm kim chỉ nam cho công tác quản trị bản sắc. Sự tương ứng này có thể được lý giải một phần bởi cùng một chủ thể (Ban Văn hóa Trung ương do tác giả làm Trưởng ban) vừa đề xuất khung phân tích, vừa chủ trì đề

1 Cơ quan chủ trì thực hiện đề án là Ban Văn hóa Trung ương Giáo hội Phật giáo Việt Nam, do Thượng tọa (nay là Hòa thượng) Thích Thọ Lạc làm Trưởng ban. Xem Thích Thọ Lạc, "Thượng tọa Thích Thọ Lạc nói về đề án thống nhất khóa tụng và pháp phục Phật giáo Việt Nam" (phỏng vấn), *Báo Giác Ngộ*, 2021, https://giacngo.vn.

án; vì vậy nó chưa thể xem là bằng chứng độc lập cho tính đúng đắn của mô hình, được cả người nghiên cứu (qua phân tích khoa học) lẫn chủ thể văn hóa (qua thực tiễn và tự nhận thức) cùng nhận ra. Điều này củng cố mạnh mẽ cho tính đúng đắn và giá trị của mô hình lưỡng diện mà công trình xây dựng: một mô hình không chỉ có giá trị mô tả, phân tích, mà còn phản ánh nguyên tắc chỉ đạo thực tiễn của chính Giáo hội Phật giáo Việt Nam.

Việc tổ chức đề án tổng thể thành bốn đề án thành phần - ngôn ngữ, pháp phục, kiến trúc, di sản - phản ánh một tư duy hệ thống trong công tác quản trị bản sắc. Thay vì tiến hành những hoạt động rời rạc, thiếu liên kết, Giáo hội đã xây dựng một đề án tổng thể có cấu trúc rõ ràng, bao quát những lĩnh vực chủ yếu của văn hóa Phật giáo. Bốn lĩnh vực này được lựa chọn không phải ngẫu nhiên, mà vì chúng là những lĩnh vực biểu đạt quan trọng nhất, có ý nghĩa nhận diện cao nhất của văn hóa Phật giáo: ngôn ngữ (thể hiện qua khóa tụng, nghi lễ), pháp phục (trang phục người tu hành), kiến trúc (không gian thờ tự), và di sản (những giá trị văn hóa được kết tinh, trao truyền). Việc bao quát bốn lĩnh vực này cho thấy đề án tổng thể có tầm nhìn hệ thống, hướng tới việc quản trị bản sắc một cách toàn diện, chứ không chỉ tập trung vào một khía cạnh đơn lẻ. Tính hệ thống này là một đặc điểm quan trọng, cho thấy công tác quản trị bản sắc của Giáo hội được tiến hành một cách bài bản, có chiến lược, chứ không phải chắp vá, tình thế.

Cách thức tổ chức thực hiện đề án - với sự phối hợp giữa các cơ quan trong Giáo hội và các thiết chế khoa học bên ngoài - phản ánh một mô hình làm việc mở và khoa học. Trong nội bộ Giáo hội, Ban Văn hóa Trung ương phối hợp với các ban, ngành liên quan như Ban Nghi lễ, Ban Tăng sự, Ban Hoằng pháp, cũng như với Ban Trị sự các tỉnh, thành và đại diện các hệ phái. Bên ngoài Giáo hội, Ban Văn hóa Trung ương phối hợp với các viện nghiên cứu, trường đại học, bảo tàng và cơ quan quản lý văn hóa của nhà nước. Sự phối hợp rộng rãi này bảo đảm rằng các đề án huy động được trí tuệ và nguồn lực từ nhiều phía, vừa từ nội bộ Phật giáo, vừa từ giới khoa

học và các thiết chế văn hóa của đất nước. Đây là một mô hình làm việc phù hợp với tính chất của công tác quản trị bản sắc - một công tác đòi hỏi sự kết hợp giữa tri thức nội bộ của Phật giáo và tri thức khoa học chuyên ngành. Mô hình phối hợp mở này cũng thể hiện tinh thần cởi mở, cầu thị của Giáo hội, và củng cố mối gắn kết giữa Phật giáo với giới khoa học và với nền văn hóa dân tộc nói chung.

11.2. Hai đề án đã ban hành: Ngôn ngữ và Pháp phục

11.2.1. Đề án Ngôn ngữ: khóa tụng thống nhất bằng tiếng Việt

Trong bốn đề án, hai đề án về ngôn ngữ và pháp phục đã được hoàn thiện và ban hành trước. Đề án về ngôn ngữ tập trung vào việc xây dựng một khóa tụng thống nhất sử dụng trong nghi lễ của Giáo hội, với ngôn ngữ chung là tiếng Việt. Nội dung khóa tụng thống nhất này đã được Hội đồng Trị sự Giáo hội Phật giáo Việt Nam phê duyệt theo Quyết định số 76/QĐ-HĐTS ngày 14 tháng 4 năm 2021[1]. Đây là một bước quan trọng trong việc chuẩn hóa nhận diện văn hóa Phật giáo Việt Nam trên lĩnh vực ngôn ngữ nghi lễ.

Việc xây dựng khóa tụng thống nhất bằng tiếng Việt xuất phát từ một nhận thức thực tiễn: trong đời sống Phật giáo, nhiều kinh văn, nghi thức được đọc tụng bằng âm Hán - Việt hoặc các ngôn ngữ cổ mà đa số tín đồ không hiểu rõ nghĩa. Để giáo pháp có thể được phổ biến, hiểu và thực hành rộng rãi, việc chuyển ngữ kinh văn sang tiếng Việt là cần thiết. Đề án ngôn ngữ, do đó, hướng tới việc xây dựng một khóa tụng bằng tiếng Việt chuẩn, giúp đông đảo tín đồ hiểu và thực hành theo giáo pháp[2]. Điều đáng chú ý là

1 Quyết định số 76/QĐ-HĐTS ngày 14 tháng 4 năm 2021 của Hội đồng Trị sự Giáo hội Phật giáo Việt Nam phê duyệt nội dung khóa tụng thống nhất sử dụng trong nghi lễ của Giáo hội Phật giáo Việt Nam. Xem Ban Văn hóa Trung ương Giáo hội Phật giáo Việt Nam, "Thông báo về việc thỉnh Kinh khóa tụng và pháp phục thống nhất", https://vanhoaphatgiaovietnam.net.

2 Về việc biên tập khóa tụng thống nhất bằng tiếng Việt chuẩn, có tham vấn ý kiến chư tôn đức các hệ phái, vùng miền và các chuyên gia Viện Ngôn ngữ học (Viện Hàn lâm Khoa học xã hội Việt Nam), xem Thích Thọ Lạc, "Thượng tọa Thích Thọ Lạc nói về đề án thống nhất khóa tụng và pháp phục Phật giáo Việt Nam" (phỏng vấn), *Báo Giác Ngộ*, 2021, https://giacngo.vn.

quá trình xây dựng khóa tụng thống nhất được tiến hành một cách khoa học và thận trọng: bên cạnh việc xin ý kiến chư tôn đức các hệ phái, vùng miền, Ban Văn hóa Trung ương còn tham vấn các chuyên gia của Viện Ngôn ngữ học thuộc Viện Hàn lâm Khoa học xã hội Việt Nam, nhằm bảo đảm việc sử dụng tiếng Việt vừa chuẩn mực theo các quy định về tiếng Việt phổ thông, vừa phù hợp với tinh thần văn hóa Phật giáo Việt Nam. Cách làm này cho thấy tính bài bản, khoa học và tinh thần cầu thị của công tác quản trị bản sắc.

Ý nghĩa của việc thống nhất khóa tụng bằng tiếng Việt cần được đặt trong bối cảnh lịch sử của ngôn ngữ nghi lễ Phật giáo Việt Nam. Trong lịch sử, kinh điển Phật giáo được truyền vào Việt Nam chủ yếu qua chữ Hán, và các nghi lễ được đọc tụng bằng âm Hán - Việt. Điều này phù hợp với điều kiện lịch sử khi chữ Hán là văn tự chính thức, nhưng cũng tạo ra một khoảng cách giữa kinh văn và người tín đồ bình thường, vốn không hiểu chữ Hán. Với sự phát triển của chữ quốc ngữ và tiếng Việt hiện đại, nhu cầu chuyển ngữ kinh văn sang tiếng Việt ngày càng trở nên cấp thiết, nhằm giúp giáo pháp đến gần hơn với đông đảo tín đồ. Việc xây dựng khóa tụng thống nhất bằng tiếng Việt, do đó, không chỉ là một biện pháp chuẩn hóa, mà còn là sự tiếp nối truyền thống bản địa hóa, đưa Phật giáo đến gần với người dân - một truyền thống đã có từ lâu trong lịch sử Phật giáo Việt Nam, như phong trào chấn hưng đầu thế kỷ XX với chủ trương phổ biến giáo lý bằng quốc ngữ.

Đồng thời, việc thống nhất khóa tụng cũng thể hiện một sự cân nhắc tinh tế giữa thống nhất và đa dạng. Một mặt, việc có một khóa tụng chung cho các nghi lễ chung của Giáo hội tạo nên sự thống nhất, trang nghiêm trong nghi lễ, và giúp tăng ni, Phật tử ở mọi vùng miền, hệ phái có thể cùng tham gia các nghi lễ chung. Mặt khác, việc thống nhất này không nhằm xóa bỏ các nghi thức, khóa tụng riêng của các hệ phái, vùng miền, vốn là những nét đặc sắc cần được bảo lưu. Khóa tụng thống nhất được dùng cho các nghi lễ chung của Giáo hội, còn các hệ phái, vùng miền vẫn duy trì những nghi thức riêng trong sinh hoạt của mình. Sự phân biệt giữa

nghi lễ chung (cần thống nhất) và nghi thức riêng (được bảo lưu) này chính là biểu hiện của nguyên tắc "thống nhất trong đa dạng" trong đề án ngôn ngữ. Nó cho thấy đề án được xây dựng trên một sự hiểu biết sâu sắc và một thái độ tôn trọng đối với sự đa dạng của thực tiễn Phật giáo Việt Nam.

Việc thống nhất khóa tụng bằng tiếng Việt còn có ý nghĩa quan trọng đối với công tác giáo dục và hoằng pháp. Khi kinh văn được đọc tụng bằng tiếng Việt mà tín đồ hiểu được, việc tụng niệm không còn chỉ là một hành vi nghi lễ mang tính hình thức, mà trở thành một phương tiện tiếp nhận và thấm nhuần giáo lý. Người tín đồ, khi hiểu nghĩa của kinh văn mình đọc tụng, có thể suy ngẫm, thực hành theo giáo lý một cách sâu sắc hơn. Như vậy, khóa tụng bằng tiếng Việt vừa có chức năng nghi lễ, vừa có chức năng giáo dục, hoằng pháp - giúp giáo lý Phật giáo đến gần và thấm sâu vào đời sống tinh thần của đông đảo tín đồ. Đây là một khía cạnh quan trọng cho thấy đề án ngôn ngữ không chỉ nhằm chuẩn hóa hình thức nghi lễ, mà còn nhằm nâng cao chất lượng đời sống tôn giáo của tín đồ, phục vụ cho mục tiêu hoằng dương giáo pháp. Điều này gắn kết đề án ngôn ngữ với cơ tầng giáo lý - cơ tầng thống nhất sâu nhất của văn hóa Phật giáo Việt Nam - bởi việc phổ biến giáo lý qua khóa tụng tiếng Việt chính là góp phần củng cố sự thống nhất về mặt giáo lý.

Quá trình biên soạn khóa tụng thống nhất là một công việc đòi hỏi sự công phu và cẩn trọng đặc biệt, bởi nó liên quan tới việc lựa chọn, chuyển ngữ và biên tập các kinh văn, nghi thức vốn có ý nghĩa thiêng liêng và đã ăn sâu vào truyền thống. Việc chuyển các kinh văn từ âm Hán - Việt sang tiếng Việt đòi hỏi vừa bảo đảm sự chính xác về nghĩa lý, vừa giữ được tính trang nghiêm, uyển chuyển của ngôn ngữ nghi lễ, vừa phù hợp với âm điệu tụng niệm. Đây là một công việc phức tạp, đòi hỏi sự kết hợp giữa hiểu biết sâu sắc về Phật học, về ngôn ngữ, và về nghi lễ. Chính vì vậy, việc Ban Văn hóa Trung ương tham vấn cả chư tôn đức các hệ phái, vùng miền lẫn các chuyên gia ngôn ngữ học là cần thiết và đúng

đắn. Sự kết hợp giữa tri thức Phật học của chư tôn đức và tri thức ngôn ngữ học của các chuyên gia bảo đảm rằng khóa tụng thống nhất vừa chính xác về giáo lý, vừa chuẩn mực về ngôn ngữ. Quá trình biên soạn công phu này cho thấy tính nghiêm túc, khoa học của công tác quản trị bản sắc, và giải thích vì sao việc hoàn thiện đề án ngôn ngữ đòi hỏi thời gian và sự đầu tư đáng kể.

Việc thống nhất khóa tụng bằng tiếng Việt cũng cần được đặt trong sự cân nhắc về mối quan hệ giữa cái mới và cái truyền thống. Việc chuyển ngữ kinh văn sang tiếng Việt và xây dựng khóa tụng thống nhất là một sự đổi mới, nhưng đây là một sự đổi mới có kế thừa, không phải sự phủ định truyền thống. Những kinh văn được chuyển ngữ vẫn là những kinh văn truyền thống của Phật giáo; việc tụng niệm vẫn giữ tính trang nghiêm, thiêng liêng vốn có; và những giá trị cốt lõi của nghi lễ vẫn được bảo tồn. Sự đổi mới chỉ nằm ở phương diện ngôn ngữ - chuyển từ âm Hán - Việt khó hiểu sang tiếng Việt dễ hiểu - nhằm phục vụ tốt hơn cho việc tiếp nhận giáo lý. Đây là một sự đổi mới hợp lý, cần thiết, phù hợp với xu thế phát triển của ngôn ngữ và với nhu cầu của đời sống tôn giáo đương đại. Đồng thời, việc vẫn bảo lưu các khóa tụng, nghi thức truyền thống bằng âm Hán - Việt ở những nơi, những trường hợp phù hợp cho thấy sự đổi mới này không mang tính áp đặt, cực đoan, mà tôn trọng cả truyền thống. Sự kết hợp giữa đổi mới và kế thừa này là một biểu hiện của cách tiếp cận cân bằng, hài hòa trong công tác quản trị bản sắc - một cách tiếp cận vừa đáp ứng nhu cầu của thời đại, vừa tôn trọng và gìn giữ giá trị truyền thống.

11.2.2. Đề án Pháp phục: pháp phục mang bản sắc Việt

Đề án thứ hai đã được ban hành là đề án về pháp phục - tức trang phục của tăng ni, Phật tử. Đề án này hướng tới việc xây dựng và phát huy pháp phục mang bản sắc văn hóa Phật giáo Việt Nam. Các nội dung liên quan đến pháp phục Phật giáo Việt Nam đã được thể chế hóa qua Quyết định số 77/QĐ-HĐTS ngày 14 tháng 4

năm 2021 của Hội đồng Trị sự Giáo hội Phật giáo Việt Nam[1]. Cùng với đề án ngôn ngữ, đề án pháp phục là một trong hai đề án đầu tiên được hoàn thiện và ban hành, đánh dấu bước tiến quan trọng của công tác quản trị bản sắc.

Pháp phục là một trong những yếu tố nhận diện quan trọng nhất của một truyền thống Phật giáo, thể hiện bản sắc và căn tính của người tu hành. Đề án pháp phục hướng tới việc xác lập những đặc trưng của pháp phục Phật giáo Việt Nam, vừa kế thừa truyền thống Phật giáo, vừa mang bản sắc văn hóa dân tộc Việt Nam[2]. Việc chuẩn hóa pháp phục có ý nghĩa quan trọng trong việc gìn giữ sự trang nghiêm, thống nhất trong nhận diện của Phật giáo Việt Nam, đồng thời phòng ngừa những biểu hiện pha tạp, tùy tiện hoặc lạm dụng pháp phục. Tuy nhiên, cũng như đề án ngôn ngữ, đề án pháp phục không hướng tới một sự đồng nhất tuyệt đối, mà tôn trọng những đặc trưng riêng của các hệ phái: pháp phục của Bắc tông, Nam tông và Khất sĩ có những khác biệt truyền thống, và những khác biệt này được tôn trọng trong khuôn khổ của việc chuẩn hóa chung. Đây là biểu hiện của nguyên tắc "thống nhất trong đa dạng" trong đề án pháp phục.

Pháp phục có một vai trò đặc biệt trong việc thể hiện và nhận diện bản sắc của một truyền thống Phật giáo. Là trang phục của người tu hành, pháp phục không chỉ có chức năng thực dụng, mà còn mang ý nghĩa biểu tượng sâu sắc: nó thể hiện căn tính của người xuất gia, phản ánh truyền thống của hệ phái, và là một yếu tố nhận diện trực quan của một nền Phật giáo. Chính vì vai trò

1 Quyết định số 77/QĐ-HĐTS ngày 14 tháng 4 năm 2021 của Hội đồng Trị sự Giáo hội Phật giáo Việt Nam về pháp phục Phật giáo Việt Nam; mẫu pháp phục đã được đăng ký quyền tác giả (Giấy chứng nhận đăng ký quyền tác giả số 4591/2021/QTG). Xem Ban Văn hóa Trung ương Giáo hội Phật giáo Việt Nam, https://vanhoaphatgiaovietnam.net.

2 Về đề án pháp phục mang bản sắc văn hóa Phật giáo Việt Nam, xem Thích Thọ Lạc, tài liệu triển khai đề án "Pháp phục - Ngôn ngữ - Nghệ thuật và Biểu tượng văn hóa Phật giáo Việt Nam", Ban Văn hóa Trung ương Giáo hội Phật giáo Việt Nam, 2022.

quan trọng này mà việc chuẩn hóa pháp phục có ý nghĩa lớn đối với công tác quản trị bản sắc. Pháp phục Phật giáo Việt Nam, qua lịch sử, đã hình thành những đặc trưng riêng, vừa kế thừa truyền thống Phật giáo chung, vừa mang dấu ấn của văn hóa và điều kiện Việt Nam. Đề án pháp phục hướng tới việc xác lập, gìn giữ và phát huy những đặc trưng này, để pháp phục trở thành một yếu tố nhận diện rõ nét của văn hóa Phật giáo Việt Nam.

Trong bối cảnh đương đại, việc chuẩn hóa pháp phục càng trở nên cần thiết trước một số biểu hiện đáng lưu ý. Sự giao lưu quốc tế đã dẫn tới việc du nhập một số kiểu pháp phục của Phật giáo nước ngoài, đôi khi được sử dụng một cách thiếu chọn lọc, làm mờ nhạt bản sắc pháp phục Phật giáo Việt Nam. Bên cạnh đó, cũng xuất hiện những biểu hiện tùy tiện, thiếu trang nghiêm hoặc lạm dụng pháp phục. Đề án pháp phục, với việc xác lập những đặc trưng và chuẩn mực của pháp phục Phật giáo Việt Nam, nhằm khắc phục những biểu hiện này, gìn giữ sự trang nghiêm và bản sắc của pháp phục. Tuy nhiên, như đã nói, việc chuẩn hóa này tôn trọng những khác biệt truyền thống giữa pháp phục của các hệ phái Bắc tông, Nam tông và Khất sĩ - vốn có những đặc trưng riêng gắn với truyền thống tu hành của mỗi hệ phái. Sự chuẩn hóa, do đó, diễn ra ở cấp độ những đặc trưng chung của pháp phục Phật giáo Việt Nam, đồng thời bảo lưu sự đa dạng của pháp phục các hệ phái - một biểu hiện nữa của nguyên tắc "thống nhất trong đa dạng".

Việc xác lập pháp phục mang bản sắc văn hóa Phật giáo Việt Nam thể hiện một sự kết hợp tinh tế giữa việc kế thừa truyền thống Phật giáo chung và việc thể hiện bản sắc văn hóa dân tộc. Về mặt kế thừa truyền thống Phật giáo, pháp phục Phật giáo Việt Nam giữ những yếu tố căn bản của pháp phục Phật giáo (như ý nghĩa của y, ca-sa, các quy định về màu sắc, cách thức mặc theo giới luật). Về mặt bản sắc dân tộc, pháp phục Phật giáo Việt Nam mang những đặc điểm phù hợp với điều kiện khí hậu, thẩm mỹ và văn hóa Việt Nam, phân biệt với pháp phục Phật giáo của các nước khác. Sự kết hợp giữa hai phương diện này - kế thừa truyền thống Phật

giáo và thể hiện bản sắc dân tộc - là một biểu hiện của sự kết hợp giữa những nền tảng chung của Phật giáo và các sắc thái văn hóa dân tộc đã phân tích ở các chương trước.Pháp phục Phật giáo Việt Nam, do đó, vừa là Phật giáo, vừa là Việt Nam - một biểu hiện cụ thể, trực quan của bản chất văn hóa Phật giáo Việt Nam: vừa mang tính Phật giáo phổ quát, vừa mang bản sắc dân tộc. Đây là lý do khiến việc chuẩn hóa pháp phục có ý nghĩa sâu xa hơn một vấn đề trang phục đơn thuần: nó liên quan tới việc thể hiện và gìn giữ bản sắc kép của văn hóa Phật giáo Việt Nam.

Một khía cạnh đáng chú ý của đề án pháp phục là việc gắn với vấn đề bảo hộ quyền tác giả đối với các mẫu thiết kế pháp phục Phật giáo Việt Nam. Việc đăng ký bản quyền cho các mẫu pháp phục có ý nghĩa thiết thực trong việc bảo vệ và quản lý việc sử dụng pháp phục, phòng ngừa việc sao chép, biến tấu tùy tiện hoặc thương mại hóa thiếu kiểm soát. Đây là một biện pháp mang tính pháp lý, cho thấy công tác quản trị bản sắc không chỉ dừng ở việc định hướng, khuyến nghị, mà còn sử dụng cả những công cụ pháp lý để bảo vệ bản sắc. Việc vận dụng công cụ bản quyền - một công cụ pháp lý hiện đại - vào việc bảo vệ pháp phục Phật giáo cho thấy sự nhạy bén và tính hiện đại trong cách tiếp cận của Giáo hội đối với công tác quản trị bản sắc. Nó phản ánh nhận thức rằng, trong bối cảnh đương đại, việc gìn giữ bản sắc văn hóa cần vận dụng cả những công cụ pháp lý phù hợp, chứ không chỉ dựa vào các biện pháp truyền thống. Đây là một điểm cho thấy công tác quản trị bản sắc của Giáo hội được tiến hành một cách bài bản, vận dụng nhiều công cụ và biện pháp khác nhau để đạt hiệu quả.

11.2.3. Nguyên tắc bảo lưu đặc trưng hệ phái, vùng miền

Một đặc điểm xuyên suốt và có ý nghĩa cốt lõi của cả hai đề án ngôn ngữ và pháp phục - cũng như của toàn bộ bốn đề án - là nguyên tắc bảo lưu đặc trưng của các hệ phái, vùng miền trong quá trình chuẩn hóa, thống nhất. Việc thống nhất khóa tụng không có nghĩa là xóa bỏ mọi khác biệt về ngôn ngữ, nghi lễ giữa các hệ phái, vùng miền; trái lại, những nét khác biệt, đặc sắc của mỗi hệ

phái, vùng miền vẫn được tôn trọng và bảo lưu[1]. Tương tự, việc chuẩn hóa pháp phục vẫn tôn trọng những đặc trưng truyền thống của pháp phục các hệ phái. Nguyên tắc bảo lưu đặc trưng hệ phái, vùng miền này chính là biểu hiện cụ thể của tinh thần "thống nhất trong đa dạng" trong các đề án.

Nguyên tắc này cho thấy các đề án được xây dựng trên một nhận thức sâu sắc về mối quan hệ giữa thống nhất và đa dạng. Các đề án nhằm tạo ra sự thống nhất ở những yếu tố chung, căn bản (như một khóa tụng chung bằng tiếng Việt cho các nghi lễ chung của Giáo hội, những đặc trưng chung của pháp phục Phật giáo Việt Nam), đồng thời tôn trọng, bảo lưu sự đa dạng ở những yếu tố đặc thù của các hệ phái, vùng miền. Sự phân biệt giữa cái chung cần thống nhất và cái riêng cần bảo lưu này là chìa khóa để hiểu cách thức mà các đề án vận dụng nguyên tắc "thống nhất trong đa dạng". Để bảo đảm nguyên tắc này được thực hiện đúng đắn, Ban Văn hóa Trung ương đã ban hành các văn bản hướng dẫn việc phối hợp triển khai khóa tụng thống nhất và pháp phục thống nhất, đồng thời phối hợp với Ban Nghi lễ Trung ương, Ban Trị sự các tỉnh, thành và các hệ phái[2]. Cách thức triển khai thận trọng, có phối hợp và tham vấn rộng rãi này bảo đảm rằng việc thống nhất diễn ra trên cơ sở đồng thuận và tôn trọng sự đa dạng, chứ không phải bằng sự áp đặt.

Nguyên tắc bảo lưu đặc trưng hệ phái, vùng miền có một ý nghĩa lý luận quan trọng: nó là bằng chứng cho thấy các đề án được xây dựng đúng theo tinh thần "thống nhất trong đa dạng",

1 Về nguyên tắc thống nhất đồng thời tôn trọng, bảo lưu nét đặc trưng của mỗi hệ phái, vùng miền, xem Thích Thọ Lạc, "Thượng tọa Thích Thọ Lạc nói về đề án thống nhất khóa tụng và pháp phục Phật giáo Việt Nam" (phỏng vấn), *Báo Giác Ngộ*, 2021, https://giacngo.vn.

2 Ban Văn hóa Trung ương Giáo hội Phật giáo Việt Nam đã ban hành Văn bản số 33/CV-BVHTU về việc phối hợp triển khai khóa tụng thống nhất và pháp phục thống nhất của Giáo hội Phật giáo Việt Nam. Xem Thích Thọ Lạc, "Thượng tọa Thích Thọ Lạc nói về đề án thống nhất khóa tụng và pháp phục Phật giáo Việt Nam" (phỏng vấn), *Báo Giác Ngộ*, 2021, https://giacngo.vn.

chứ không phải theo tinh thần đồng nhất hóa. Nếu các đề án nhằm đồng nhất hóa - tức xóa bỏ mọi khác biệt, áp đặt một khuôn mẫu duy nhất - thì chúng sẽ mâu thuẫn với bản chất đa dạng của văn hóa Phật giáo Việt Nam, và sẽ vấp phải sự phản đối của các hệ phái, vùng miền. Nhưng vì các đề án tôn trọng, bảo lưu đặc trưng của các hệ phái, vùng miền, nên chúng phù hợp với bản chất đa dạng của văn hóa Phật giáo Việt Nam, và nhận được sự đồng thuận. Nguyên tắc bảo lưu đặc trưng, do đó, không chỉ là một biện pháp kỹ thuật, mà là một nguyên tắc có tính nền tảng, bảo đảm cho tính đúng đắn và khả thi của các đề án. Nó cho thấy các đề án thực sự vận dụng nguyên tắc "thống nhất trong đa dạng" một cách nhất quán, chứ không chỉ nêu nguyên tắc ấy như một khẩu hiệu.

Việc thực hiện nguyên tắc bảo lưu đặc trưng hệ phái, vùng miền đòi hỏi một sự phân định tinh tế giữa cái chung cần thống nhất và cái riêng cần bảo lưu. Đây là một công việc phức tạp, đòi hỏi sự hiểu biết sâu sắc về thực tiễn đa dạng của văn hóa Phật giáo Việt Nam, cũng như sự khôn ngoan trong việc xác định ranh giới giữa thống nhất và đa dạng. Nếu xác định cái chung cần thống nhất quá rộng, sẽ có nguy cơ xâm phạm vào sự đa dạng, làm mất đi những đặc trưng đáng quý của các hệ phái, vùng miền. Ngược lại, nếu xác định cái chung quá hẹp, sẽ không đạt được mục tiêu thống nhất, chuẩn hóa. Chính vì sự phức tạp này mà các đề án phải dựa trên khảo sát, nghiên cứu và tham vấn rộng rãi, để tìm ra sự cân bằng đúng đắn giữa thống nhất và đa dạng. Sự thành công của các đề án, do đó, phụ thuộc rất lớn vào việc xác định đúng ranh giới giữa cái chung cần thống nhất và cái riêng cần bảo lưu - một công việc thể hiện rõ nghệ thuật quản trị bản sắc theo nguyên tắc "thống nhất trong đa dạng".

Nguyên tắc bảo lưu đặc trưng hệ phái, vùng miền cũng là một yếu tố quyết định tính khả thi và sự chấp nhận của các đề án trong thực tiễn. Một trong những thách thức lớn nhất của công tác chuẩn hóa, thống nhất là nguy cơ vấp phải sự phản đối từ các bộ phận

vốn có truyền thống riêng, nếu họ cảm thấy bản sắc của mình bị xâm phạm hoặc xóa bỏ. Bằng việc cam kết tôn trọng, bảo lưu đặc trưng của các hệ phái, vùng miền, các đề án đã giải tỏa được mối lo ngại này, tạo được sự đồng thuận và ủng hộ rộng rãi. Các hệ phái, vùng miền có thể yên tâm rằng việc tham gia vào tiến trình thống nhất chung không đồng nghĩa với việc đánh mất bản sắc riêng của mình. Chính sự bảo đảm này là điều kiện để các đề án được đón nhận và triển khai thuận lợi trong thực tiễn. Điều này cho thấy nguyên tắc bảo lưu đặc trưng không chỉ là một nguyên tắc lý thuyết đúng đắn, mà còn là một yếu tố thực tiễn quan trọng, bảo đảm cho sự thành công của các đề án. Nó là minh chứng cho thấy nguyên tắc "thống nhất trong đa dạng" không chỉ đúng về mặt lý luận, mà còn hiệu quả về mặt thực tiễn.

Nguyên tắc bảo lưu đặc trưng hệ phái, vùng miền cũng cần được hiểu trong mối quan hệ với nguyên tắc tôn trọng quyền tự do tín ngưỡng, tôn giáo và tính đa dạng nội tại của Phật giáo. Phật giáo, với tinh thần khoan dung và thừa nhận vô số pháp môn tu hành, vốn không chủ trương áp đặt một khuôn mẫu tu hành duy nhất. Việc các đề án tôn trọng, bảo lưu đặc trưng của các hệ phái, vùng miền, do đó, phù hợp với chính tinh thần khoan dung, đa nguyên của Phật giáo. Nó cho thấy công tác chuẩn hóa của các đề án không mâu thuẫn với, mà phù hợp với bản chất của Phật giáo. Việc chuẩn hóa chỉ nhằm vào những yếu tố chung, mang tính nhận diện của văn hóa Phật giáo Việt Nam, mà không can thiệp vào những khác biệt về pháp môn, truyền thống tu hành của các hệ phái - vốn thuộc về quyền tự do và bản sắc riêng của mỗi hệ phái. Sự phân định rõ ràng giữa những yếu tố cần chuẩn hóa (mang tính nhận diện chung) và những yếu tố cần tôn trọng (thuộc về pháp môn, truyền thống riêng) này bảo đảm rằng công tác quản trị bản sắc vừa đạt được mục tiêu chuẩn hóa nhận diện, vừa tôn trọng sự đa dạng và quyền tự do của các hệ phái. Đây là một biểu hiện của sự tinh tế và đúng đắn trong cách tiếp cận của các đề án.

11.3. Hai đề án đang hoàn thiện: Kiến trúc và Di sản

11.3.1. Đề án Kiến trúc Phật giáo Việt Nam: lĩnh vực đa dạng nhất

Bên cạnh hai đề án đã ban hành, hai đề án còn lại - về kiến trúc và di sản - vẫn đang trong quá trình nghiên cứu, hoàn thiện, do tính chất phức tạp và đa dạng của các lĩnh vực này. Đề án về kiến trúc, mang tên "Kiến trúc Phật giáo Việt Nam - thống nhất trong đa dạng", hướng tới việc nghiên cứu, hệ thống hóa và định hướng cho kiến trúc Phật giáo Việt Nam[1]. Kiến trúc được xem là lĩnh vực đa dạng nhất trong bốn lĩnh vực, bởi kiến trúc Phật giáo Việt Nam vô cùng phong phú về hình thái, phản ánh sự đa dạng của các hệ phái, vùng miền, tộc người và các thời kỳ lịch sử.

Sự đa dạng đặc biệt của kiến trúc Phật giáo Việt Nam có thể được hình dung qua nhiều chiều kích. Về chiều kích hệ phái, kiến trúc chùa Bắc tông, chùa Nam tông (cả Khmer và Kinh) và tịnh xá Khất sĩ có những đặc điểm rất khác nhau về bố cục, hình thức, trang trí. Về chiều kích vùng miền, kiến trúc Phật giáo ở Bắc Bộ, Trung Bộ và Nam Bộ mang những sắc thái riêng, phản ánh đặc điểm văn hóa, khí hậu và vật liệu của từng vùng. Về chiều kích tộc người, kiến trúc chùa Khmer với những đặc trưng riêng biệt khác hẳn kiến trúc chùa của người Kinh. Về chiều kích lịch sử, kiến trúc Phật giáo qua các thời kỳ - từ Lý, Trần đến Lê, Nguyễn và hiện đại - có những phong cách khác nhau. Sự đa dạng nhiều chiều này làm cho kiến trúc trở thành lĩnh vực phức tạp nhất trong bốn lĩnh vực, và giải thích vì sao đề án kiến trúc đòi hỏi một quá trình nghiên cứu, khảo sát đặc biệt công phu và kéo dài.

---

1 Đề án Kiến trúc là một trong bốn hợp phần của Đề án "Định hướng đặc trưng sắc phục, kiến trúc, ngôn ngữ và di sản văn hóa Phật giáo Việt Nam" (Quyết định số 271/2015/QĐ.HĐTS ngày 14/7/2015), do Ban Văn hóa Trung ương Giáo hội Phật giáo Việt Nam chủ trì, phối hợp với Hội Kiến trúc sư Việt Nam. Xem Thích Thọ Lạc, tham luận đã dẫn, https://www.vanhoaphatgiaovietnam.net; và "Ban Văn hóa T.Ư GHPGVN sẽ triển lãm Kiến trúc Phật giáo Việt Nam thống nhất trong đa dạng", Báo Giác Ngộ, https://giacngo.vn.

Chính vì sự đa dạng đặc biệt này mà cách tiếp cận của đề án kiến trúc có ý nghĩa đáng chú ý. Thay vì áp đặt một khuôn mẫu kiến trúc duy nhất - điều vừa không khả thi, vừa trái với bản chất đa dạng của kiến trúc Phật giáo Việt Nam - đề án hướng tới việc xây dựng một bộ tiêu chí nhận dạng, tức những đặc trưng có tính định hướng giúp nhận diện kiến trúc Phật giáo Việt Nam. Cách tiếp cận này cho phép vừa xác lập được những đặc trưng chung, tạo nên sự nhận diện thống nhất, vừa thừa nhận và tôn trọng sự phong phú của các hình thái kiến trúc cụ thể. Đây là một cách tiếp cận khôn ngoan, phù hợp với tính đa dạng đặc biệt của kiến trúc Phật giáo và với nguyên tắc "thống nhất trong đa dạng". Nó cho thấy rằng, trong công tác quản trị bản sắc, sự thống nhất không nhất thiết phải đạt được bằng cách áp đặt một khuôn mẫu duy nhất, mà có thể đạt được bằng cách xác lập những tiêu chí, đặc trưng nhận dạng chung, trong khi vẫn tôn trọng sự đa dạng của các biểu hiện cụ thể.

Kiến trúc Phật giáo có một vai trò đặc biệt trong việc thể hiện và định hình bản sắc văn hóa Phật giáo. Ngôi chùa không chỉ là nơi thờ tự, tu hành, mà còn là một biểu tượng văn hóa, một không gian thiêng gắn bó với đời sống tâm linh của cộng đồng. Kiến trúc chùa - từ bố cục tổng thể, hình thức mái, kết cấu, đến hệ thống tượng thờ, trang trí - thể hiện quan niệm thẩm mỹ, tư tưởng và bản sắc của một truyền thống Phật giáo. Chính vì vậy, kiến trúc là một trong những yếu tố nhận diện quan trọng nhất của văn hóa Phật giáo, và việc gìn giữ bản sắc kiến trúc Phật giáo có ý nghĩa lớn đối với việc gìn giữ bản sắc văn hóa Phật giáo nói chung. Trong bối cảnh đương đại, khi nhiều công trình Phật giáo được xây dựng, trùng tu với những phong cách đa dạng, trong đó có cả những ảnh hưởng ngoại lai thiếu chọn lọc, việc định hướng cho kiến trúc Phật giáo Việt Nam trở nên đặc biệt cần thiết. Đề án kiến trúc, do đó, đáp ứng một nhu cầu thực tế và cấp thiết trong việc gìn giữ bản sắc kiến trúc Phật giáo truyền thống, đồng thời định hướng cho sự phát triển của kiến trúc Phật giáo trong thời đại mới.

Việc khảo sát kiến trúc Phật giáo được tiến hành trên cả ba hệ phái - Bắc tông, Nam tông và Khất sĩ - có ý nghĩa quan trọng, thể hiện tính toàn diện và tinh thần tôn trọng sự đa dạng của đề án. Kiến trúc của mỗi hệ phái có những đặc điểm riêng biệt: kiến trúc chùa Bắc tông với bố cục và hình thức truyền thống của Phật giáo Bắc truyền; kiến trúc chùa Nam tông Khmer với những đặc trưng riêng gắn với văn hóa Khmer; kiến trúc tịnh xá Khất sĩ với hình thức đặc trưng của hệ phái nội sinh này. Việc khảo sát đầy đủ kiến trúc của cả ba hệ phái cho thấy đề án không nhằm áp đặt khuôn mẫu kiến trúc của một hệ phái lên các hệ phái khác, mà nhằm nắm bắt và tôn trọng sự đa dạng kiến trúc của tất cả các hệ phái. Đây là một biểu hiện cụ thể của nguyên tắc "thống nhất trong đa dạng" trong phương pháp làm việc: việc xây dựng bộ tiêu chí nhận dạng kiến trúc Phật giáo Việt Nam được dựa trên sự khảo sát toàn diện, tôn trọng đặc trưng của mọi hệ phái, chứ không thiên vị hay loại trừ hệ phái nào. Cách làm này bảo đảm rằng bộ tiêu chí nhận dạng, khi hoàn thiện, sẽ phản ánh và bao dung sự đa dạng kiến trúc của toàn bộ Phật giáo Việt Nam.

11.3.2. Đề án Di sản văn hóa Phật giáo

Đề án thứ tư - về di sản văn hóa Phật giáo - hướng tới việc bảo tồn, tôn vinh và phát huy giá trị di sản văn hóa Phật giáo Việt Nam, bao gồm cả di sản vật thể và phi vật thể. Đề án này được Ban Văn hóa Trung ương xây dựng và triển khai từ năm 2015, với các nội dung như nghiên cứu, khảo sát các di sản, xây dựng hồ sơ khoa học, và đề xuất các giải pháp bảo tồn, phát huy[1]. Di sản văn hóa Phật giáo Việt Nam vô cùng phong phú, là kết tinh của hàng nghìn năm lịch sử Phật giáo gắn bó với dân tộc; việc bảo tồn và phát huy di sản ấy có ý nghĩa quan trọng đối với cả văn hóa Phật giáo lẫn văn hóa dân tộc.

---

1 Đề án Di sản là hợp phần thứ tư của Đề án "Định hướng đặc trưng sắc phục, kiến trúc, ngôn ngữ và di sản văn hóa Phật giáo Việt Nam" (Quyết định số 271/2015/QĐ.HĐTS ngày 14/7/2015), do Ban Văn hóa Trung ương chủ trì, phối hợp với Viện Bảo tồn di tích. Xem Thích Thọ Lạc, tham luận đã dẫn, https://www.vanhoaphatgiaovietnam.net.

Di sản văn hóa Phật giáo Việt Nam bao gồm cả di sản vật thể và di sản phi vật thể, với sự phong phú đặc biệt. Di sản vật thể bao gồm các ngôi chùa, tháp, tượng thờ, bia ký, kinh sách cổ, pháp khí, và các công trình, hiện vật gắn với Phật giáo qua các thời kỳ lịch sử. Nhiều di sản vật thể Phật giáo là những công trình có giá trị lịch sử, nghệ thuật và văn hóa to lớn, được xếp hạng di tích quốc gia hoặc di tích quốc gia đặc biệt. Di sản phi vật thể bao gồm các nghi lễ, lễ hội, âm nhạc, các truyền thống tu hành, tri thức và thực hành gắn với Phật giáo. Sự phong phú của di sản văn hóa Phật giáo phản ánh chiều sâu lịch sử và vai trò quan trọng của Phật giáo trong đời sống văn hóa dân tộc. Việc bảo tồn, phát huy di sản ấy, do đó, có ý nghĩa không chỉ đối với Phật giáo, mà đối với cả nền văn hóa dân tộc.

Cũng như đề án kiến trúc, đề án di sản đòi hỏi sự phối hợp rộng rãi với giới nghiên cứu khoa học và các cơ quan chuyên môn. Ban Văn hóa Trung ương đã phối hợp với các viện nghiên cứu, bảo tàng, trường đại học và cơ quan quản lý di sản để triển khai các hoạt động nghiên cứu, khảo sát, hội thảo về di sản văn hóa Phật giáo. Trong đó, đáng chú ý là việc tổ chức các hội thảo khoa học - như hội thảo "Kiến trúc Phật giáo Việt Nam - Thống nhất trong đa dạng", được phối hợp tổ chức với Bảo tàng Lịch sử quốc gia, Viện Nghiên cứu Tôn giáo và Viện Bảo tồn di tích[1]. Sự phối hợp giữa Giáo hội và giới khoa học trong việc nghiên cứu, bảo tồn di sản văn hóa Phật giáo cho thấy tính khoa học, bài bản của công tác này, đồng thời thể hiện sự gắn kết giữa văn hóa Phật giáo và văn hóa dân tộc - bởi di sản văn hóa Phật giáo cũng là một bộ phận của di sản văn hóa dân tộc.

Đề án di sản đặt ra nhiều nhiệm vụ quan trọng: nghiên cứu, khảo sát để nhận diện và đánh giá giá trị của các di sản; xây dựng hồ sơ khoa học về các di sản có giá trị; đề xuất các giải pháp bảo

1 Hội thảo khoa học "Kiến trúc Phật giáo Việt Nam - Thống nhất trong đa dạng" được Ban Văn hóa Trung ương Giáo hội Phật giáo Việt Nam phối hợp tổ chức với Bảo tàng Lịch sử quốc gia, Viện Nghiên cứu Tôn giáo và Viện Bảo tồn di tích. Xem Bảo tàng Lịch sử quốc gia (2022-2023), https://baotanglichsu.vn.

tồn, phát huy; và nâng cao nhận thức của cộng đồng về giá trị của di sản văn hóa Phật giáo. Việc thực hiện các nhiệm vụ này đòi hỏi sự phối hợp chặt chẽ giữa Giáo hội và các cơ quan chuyên môn về di sản, bảo tàng, cũng như giới nghiên cứu khoa học. Đặc biệt, việc bảo tồn di sản văn hóa Phật giáo cần tuân thủ các nguyên tắc khoa học về bảo tồn di sản, tránh những can thiệp thiếu hiểu biết có thể làm biến dạng, hư hỏng di sản. Đây là lý do vì sao đề án di sản, cũng như đề án kiến trúc, đòi hỏi sự phối hợp với giới khoa học và một quá trình nghiên cứu, khảo sát công phu. Việc gìn giữ di sản văn hóa Phật giáo cũng chính là gìn giữ những bằng chứng vật chất và tinh thần của sự thống nhất trong đa dạng của văn hóa Phật giáo Việt Nam qua lịch sử - bởi mỗi di sản đều là một biểu hiện cụ thể của sự kết hợp giữa bản sắc Phật giáo chung và những đặc trưng riêng của hệ phái, vùng miền, thời kỳ.

Việc bảo tồn, phát huy di sản văn hóa Phật giáo có một ý nghĩa đặc biệt trong việc khẳng định sự gắn bó giữa văn hóa Phật giáo và văn hóa dân tộc. Nhiều di sản văn hóa Phật giáo - như các ngôi chùa cổ, các bảo vật, các lễ hội truyền thống - không chỉ là di sản của Phật giáo, mà đã trở thành di sản chung của cả dân tộc, là niềm tự hào và bản sắc văn hóa của đất nước. Nhiều di tích Phật giáo đã được xếp hạng di tích quốc gia, di tích quốc gia đặc biệt, hoặc được ghi danh là di sản văn hóa. Điều này cho thấy di sản văn hóa Phật giáo là một bộ phận hữu cơ, quan trọng của di sản văn hóa dân tộc. Việc Giáo hội chú trọng bảo tồn, phát huy di sản văn hóa Phật giáo, do đó, không chỉ có ý nghĩa đối với Phật giáo, mà còn là một đóng góp vào việc gìn giữ, phát huy di sản văn hóa dân tộc nói chung. Đây là một biểu hiện của cơ tầng nhập thế - sự gắn bó giữa Phật giáo và dân tộc - trên lĩnh vực di sản: việc gìn giữ di sản Phật giáo cũng chính là gìn giữ một phần di sản của dân tộc, và qua đó, khẳng định vị trí, đóng góp của Phật giáo đối với nền văn hóa Việt Nam.

Trong bối cảnh đương đại, công tác bảo tồn, phát huy di sản văn hóa Phật giáo cũng cần vận dụng những phương tiện, công nghệ mới. Việc xây dựng cơ sở dữ liệu, số hóa tư liệu, hình ảnh về

di sản văn hóa Phật giáo là một hướng đi quan trọng, giúp lưu giữ và phổ biến thông tin về di sản một cách hệ thống, lâu dài. Việc ứng dụng công nghệ vào việc tư liệu hóa, quảng bá di sản văn hóa Phật giáo không chỉ phục vụ công tác bảo tồn, nghiên cứu, mà còn góp phần đưa di sản văn hóa Phật giáo đến gần hơn với công chúng, đặc biệt là thế hệ trẻ. Đây là một khía cạnh cho thấy công tác quản trị bản sắc cần kết hợp giữa việc gìn giữ giá trị truyền thống và việc vận dụng những phương tiện hiện đại. Việc bảo tồn di sản không có nghĩa là đóng kín, tách biệt di sản khỏi đời sống đương đại, mà là làm cho di sản tiếp tục sống động, có ý nghĩa trong đời sống hiện tại, và được trao truyền cho các thế hệ sau. Sự kết hợp giữa gìn giữ truyền thống và vận dụng phương tiện hiện đại này cũng là một biểu hiện của tinh thần "tùy duyên bất biến": bất biến ở giá trị cốt lõi của di sản, tùy duyên ở phương thức bảo tồn, phát huy phù hợp với điều kiện của thời đại. Vấn đề văn hóa Phật giáo trong bối cảnh chuyển đổi số sẽ được bàn sâu hơn ở chương cuối của công trình.

11.3.3. Phương pháp: khảo sát, hội thảo, tham vấn

Một đặc điểm nổi bật của việc triển khai bốn đề án - đặc biệt là hai đề án kiến trúc và di sản đang hoàn thiện - là phương pháp làm việc khoa học, bài bản, dựa trên khảo sát, hội thảo và tham vấn rộng rãi. Ban Văn hóa Trung ương đã tiến hành khảo sát điền dã tại nhiều địa phương, tổ chức nhiều tọa đàm, hội thảo khoa học, và tham vấn ý kiến của chư tôn đức các hệ phái, vùng miền cũng như của các chuyên gia, nhà khoa học[1]. Phương pháp này bảo đảm rằng các đề án được xây dựng trên cơ sở hiểu biết đầy đủ về thực tiễn đa dạng của văn hóa Phật giáo Việt Nam, và nhận được sự đồng thuận rộng rãi.

---

1 Về phương pháp triển khai đề án: theo báo cáo của Ban Văn hóa Trung ương, các đoàn nghiên cứu gồm chuyên gia, nhà khoa học và chư tôn đức đại diện các hệ phái đã tiến hành bốn đợt điền dã tại hàng trăm tự viện, tổ chức 15 tọa đàm khoa học và 2 hội thảo khoa học; tiêu biểu là các đợt khảo sát, tọa đàm với các hệ phái tại Thành phố Hồ Chí Minh (tháng 4/2016), các tỉnh Nam Bộ và Trung Bộ (tháng 8/2016), khảo sát về kiến trúc và di sản tại 8 tỉnh miền Trung - Tây Nguyên (tháng 4-5/2021). Xem Thích Thọ Lạc, tham luận đã dẫn, https://www.vanhoaphatgiaovietnam.net.

Có thể cụ thể hóa nhận định trên bằng những dẫn chứng xác định. Từ năm 2016 đến nay, Ban Văn hóa Trung ương đã tổ chức bốn đợt điền dã tại hàng trăm tự viện cùng 15 tọa đàm và 2 hội thảo khoa học tại các tỉnh, thành phố trên khắp cả nước phục vụ cho cả bốn đề án, với địa bàn trải đều ba miền và bao quát cả ba dòng Bắc tông, Nam tông (Khmer và Kinh), Khất sĩ. Song song với khảo sát là các hoạt động tham vấn, tọa đàm, hội thảo và tập huấn[1]. Riêng đối với đề án Kiến trúc - lĩnh vực đa dạng nhất trong bốn đề án - Hội thảo khoa học *"Kiến trúc Phật giáo Việt Nam - thống nhất trong đa dạng"* được tổ chức ngày 15 tháng 4 năm 2023 tại Bảo tàng Lịch sử quốc gia (Hà Nội), với sự phối hợp của Viện Nghiên cứu Tôn giáo thuộc Viện Hàn lâm Khoa học xã hội Việt Nam, Viện Bảo tồn di tích thuộc Bộ Văn hóa, Thể thao và Du lịch và Bảo tàng Lịch sử quốc gia[2]. Hội thảo đã phác họa các mô hình kiến trúc đặc trưng qua các thời kỳ lịch sử, từ Đinh - Tiền Lê đến thời Nguyễn, và theo từng hệ phái; kèm theo là triển lãm cùng tên giới thiệu khoảng 300 tư liệu, hình ảnh[3].

---

1 Ban Văn hóa Trung ương GHPGVN, Báo cáo tổng kết công tác Phật sự nhiệm kỳ VIII (2017–2022) và các báo cáo tổng kết Phật sự thường niên. Xem "Ban Văn hóa Trung ương GHPGVN tổng kết công tác Phật sự nhiệm kỳ VIII (2017–2022)", Cổng thông tin Phật giáo, https://phatgiao.org.vn/ban-van-hoa-trung-uong-ghpgvn-tong-ket-cong-tac-phat-su-nhiem-ky-viii-2017-2022-d56342.html; và "Ban Văn hóa T.Ư tổng kết Phật sự năm 2023 và phương hướng hoạt động năm 2024", https://www.phattuvietnam.net/ban-van-hoa-t-u-tong-ket-phat-su-nam-2023-va-phuong-huong-hoat-dong-nam-2024/.

2 Hội thảo khoa học "Kiến trúc Phật giáo Việt Nam – thống nhất trong đa dạng" do Ban Văn hóa Trung ương GHPGVN phối hợp với Viện Nghiên cứu Tôn giáo (Viện Hàn lâm Khoa học xã hội Việt Nam), Viện Bảo tồn di tích (Bộ Văn hóa, Thể thao và Du lịch) và Bảo tàng Lịch sử quốc gia tổ chức ngày 15 tháng 4 năm 2023 tại Bảo tàng Lịch sử quốc gia, Hà Nội. Xem tường thuật: "Kiến trúc Phật giáo Việt Nam: Đảm bảo tính thống nhất trong đa dạng", Giác Ngộ Online, https://giacngo.vn/kien-truc-phat-giao-viet-nam-dam-bao-tinh-thong-nhat-trong-da-dang-post66772.html; và "Hội thảo về Kiến trúc Phật giáo Việt Nam – thống nhất trong đa dạng", VietnamPlus, https://www.vietnamplus.vn/hoi-thao-ve-kien-truc-phat-giao-viet-nam-thong-nhat-trong-da-dang-post857346.vnp.

3 "Triển lãm Kiến trúc Phật giáo Việt Nam – Thống nhất trong đa dạng", Báo Nhân Dân, https://nhandan.vn/trien-lam-kien-truc-phat-giao-viet-nam-thong-nhat-trong-da-dang-post747913.html; "300 tư liệu, hình ảnh trưng bày tại triển lãm Kiến trúc

Nguyên tắc phương pháp luận được đúc kết từ hội thảo ấy rất đáng chú ý, bởi nó phát biểu chính xác tinh thần của toàn bộ công tác quản trị bản sắc: thống nhất ở đây không có nghĩa mọi hệ phái phải xây dựng theo cùng một mẫu, mà là mỗi hệ phái phải có mẫu riêng của mình trong một hệ chuẩn chung. Cách đặt vấn đề này đảo ngược một giả định thường gặp rằng chuẩn hóa đồng nghĩa với đồng nhất hóa. Ở đây, chuẩn hóa được hiểu là việc xác lập một hệ tiêu chí và một khung nguyên tắc chung, trong đó mỗi truyền thống tìm được vị trí và hình thức riêng đã được nhận diện, mô tả và thừa nhận. Sản phẩm của quá trình ấy không phải một mẫu duy nhất, mà một bộ mẫu có cấu trúc - và chính cấu trúc chung của bộ mẫu, chứ không phải sự giống nhau của các mẫu, mới là hiện thân của tính thống nhất.

Đối với đề án Ngôn ngữ, quá trình xây dựng nghi thức khóa tụng thống nhất bằng tiếng Việt cho thấy một mức độ thận trọng tương tự. Ban Văn hóa Trung ương đã tham vấn các chuyên gia Viện Ngôn ngữ học thuộc Viện Hàn lâm Khoa học xã hội Việt Nam về phương diện ngôn ngữ, đồng thời trình các bản kinh văn lên chư tôn đức duyệt qua nhiều vòng và đưa ra thảo luận tại các tọa đàm, hội thảo trước khi Giáo hội ra quyết định; công việc hiệu đính, chỉnh lý các bản dịch có sự tham gia của nhiều bậc tôn túc uy tín thuộc các hệ phái khác nhau, và lộ trình triển khai được Giáo hội phê chuẩn từ tháng 4 năm 2021[1]. Đối với đề án Pháp phục, sau khi các mẫu được nghiên cứu và tham vấn, việc triển khai được thực hiện qua các đợt tập huấn theo cụm tỉnh, thành, vừa hướng dẫn vừa tiếp tục ghi nhận phản hồi từ cơ sở - chẳng hạn đợt tập huấn ngày 20 tháng 3 năm 2023 tại Thành phố Hồ Chí Minh cho

Phật giáo Việt Nam", VietNamNet, https://vietnamnet.vn/300-tu-lieu-hinh-anh-trung-bay-tai-trien-lam-kien-truc-phat-giao-viet-nam-2132948.html.

1 Xem trả lời phỏng vấn của HT. Thích Thọ Lạc, Trưởng ban Văn hóa Trung ương GHPGVN, về quá trình xây dựng đề án thống nhất khóa tụng và pháp phục: "Thượng tọa Thích Thọ Lạc nói về đề án thống nhất khóa tụng và pháp phục Phật giáo Việt Nam", Giác Ngộ Online, https://giacngo.vn/thuong-toa-thich-tho-lac-noi-ve-de-an-thong-nhat-khoa-tung-va-phap-phuc-phat-giao-viet-nam-post59908.html.

đại diện Ban Trị sự các tỉnh Long An, Tiền Giang, Trà Vinh, Bạc Liêu, Đồng Tháp[1].

Sự phối hợp với giới khoa học không dừng ở từng sự kiện riêng lẻ mà đã được thể chế hóa thành quan hệ hợp tác dài hạn. Ngày 12 tháng 5 năm 2024, Ban Văn hóa Trung ương và Trường Đại học Khoa học Xã hội và Nhân văn, Đại học Quốc gia Hà Nội đã ký kết thỏa thuận hợp tác, với các nội dung gồm nghiên cứu chung, tổ chức hội thảo khoa học, xuất bản, khảo sát và hệ thống hóa tư liệu về di sản văn hóa Phật giáo, cùng hợp tác trong đào tạo tôn giáo học ở cả ba bậc cử nhân, thạc sĩ và tiến sĩ[2]. Việc một cơ quan chuyên môn của Giáo hội thiết lập quan hệ đối tác chính thức với một trường đại học nghiên cứu hàng đầu là một chỉ dấu đáng lưu ý: nó cho thấy công tác quản trị bản sắc không được quan niệm như một công việc nội bộ của tôn giáo, mà như một công việc khoa học cần đến sự thẩm định và phản biện độc lập. Đây cũng là điều làm cho các kết quả của bốn đề án - và của công trình này, vốn kế thừa chúng - có thể được đặt lên bàn thảo luận học thuật một cách bình đẳng.

Sự phối hợp giữa Giáo hội và giới khoa học trong việc triển khai các đề án là một đặc điểm đáng chú ý, có ý nghĩa nhiều mặt. Về mặt chất lượng, sự tham gia của các viện nghiên cứu, bảo tàng, trường đại học và các chuyên gia bảo đảm rằng các đề án được xây dựng trên cơ sở khoa học vững chắc, với phương pháp nghiên cứu

1 Ban Văn hóa Trung ương GHPGVN, tập huấn Đề án Pháp phục Phật giáo Việt Nam ngày 20 tháng 3 năm 2023 tại Thành phố Hồ Chí Minh, dành cho đại diện Ban Trị sự các tỉnh Long An, Tiền Giang, Trà Vinh, Bạc Liêu, Đồng Tháp. Xem "Ban Văn hóa T.Ư tập huấn về Đề án Pháp phục Phật giáo Việt Nam", Cổng thông tin điện tử GHPGVN TP.HCM, https://pgtphcm.vn/ban-van-hoa-t-u-tap-huan-ve-de-an-phap-phuc-phat-giao-viet-nam/.

2 Lễ ký kết thỏa thuận hợp tác giữa Trường Đại học Khoa học Xã hội và Nhân văn, Đại học Quốc gia Hà Nội và Ban Văn hóa Trung ương GHPGVN, ngày 12 tháng 5 năm 2024. Xem "VNU-USSH hợp tác với Ban Văn hóa Trung ương GHPGVN trong bảo tồn, phát huy giá trị di sản văn hóa Phật giáo", https://ussh.vnu.edu.vn/vi/news/hop-tac-phat-trien/vnu-ussh-hop-tac-voi-ban-van-hoa-trung-uong-ghpgvn-trong-bao-ton-phat-huy-gia-tri-di-san-van-hoa-phat-giao-22630.html.

chuẩn mực. Về mặt khách quan, sự tham gia của giới khoa học giúp các đề án tránh được tính chủ quan, cảm tính, bảo đảm sự đánh giá khách quan về thực tiễn văn hóa Phật giáo. Về mặt gắn kết, sự phối hợp này thể hiện và củng cố mối gắn kết giữa văn hóa Phật giáo và văn hóa dân tộc, giữa Giáo hội và các thiết chế khoa học, văn hóa của đất nước. Việc nhiều cơ quan khoa học uy tín cùng tham gia nghiên cứu về văn hóa Phật giáo Việt Nam cũng cho thấy giá trị và tầm quan trọng của di sản văn hóa Phật giáo đối với nền văn hóa dân tộc. Đây là một mô hình hợp tác đáng ghi nhận giữa một tổ chức tôn giáo và giới khoa học trong việc nghiên cứu, gìn giữ và phát huy di sản văn hóa.

Phương pháp khảo sát, hội thảo, tham vấn cũng thể hiện tinh thần dân chủ và khoa học trong công tác quản trị bản sắc. Việc tham vấn rộng rãi ý kiến của chư tôn đức các hệ phái, vùng miền bảo đảm rằng các đề án phản ánh và tôn trọng sự đa dạng của thực tiễn Phật giáo, cũng như nhận được sự đồng thuận của các bên liên quan. Việc tổ chức các hội thảo khoa học bảo đảm rằng các vấn đề được thảo luận, phân tích một cách thấu đáo, đa chiều. Cách làm này khác với việc áp đặt các quyết định từ trên xuống một cách hành chính: nó thể hiện một quá trình xây dựng sự đồng thuận thông qua đối thoại, tham vấn và nghiên cứu khoa học. Chính phương pháp dân chủ, khoa học này là một yếu tố quan trọng bảo đảm cho tính đúng đắn của công tác quản trị bản sắc, và là điều làm cho công tác này phù hợp với nguyên tắc "thống nhất trong đa dạng" - bởi sự thống nhất được xây dựng trên cơ sở đồng thuận và tôn trọng sự đa dạng, chứ không phải bằng sự áp đặt.

Việc hai đề án kiến trúc và di sản vẫn đang trong quá trình hoàn thiện, chưa được ban hành như hai đề án ngôn ngữ và pháp phục, tự nó cũng có ý nghĩa đáng chú ý. Nó cho thấy tinh thần thận trọng, không nóng vội của công tác quản trị bản sắc: đối với những lĩnh vực phức tạp, đa dạng như kiến trúc và di sản, Giáo hội không vội vàng ban hành những quy định, mà dành thời gian cho việc nghiên cứu, khảo sát, tham vấn kỹ lưỡng. Tinh thần thận

trọng này là cần thiết và đúng đắn: đối với những lĩnh vực đa dạng, việc chuẩn hóa vội vàng có thể dẫn tới nguy cơ áp đặt, xâm phạm sự đa dạng, gây phản ứng tiêu cực. Bằng việc tiến hành từng bước, thận trọng, dựa trên nghiên cứu và tham vấn đầy đủ, Giáo hội bảo đảm rằng các đề án khi được ban hành sẽ đúng đắn, khả thi và nhận được sự đồng thuận. Đây là một biểu hiện của sự chín chắn, khôn ngoan trong công tác quản trị bản sắc - một công tác đòi hỏi không chỉ quyết tâm, mà cả sự kiên nhẫn và thận trọng. Tiến độ khác nhau của bốn đề án, do đó, không phải là dấu hiệu của sự thiếu đồng bộ, mà phản ánh sự phù hợp giữa cách thức triển khai và tính chất đặc thù của mỗi lĩnh vực.

Phương pháp triển khai bốn đề án thể hiện sự kết hợp giữa tri thức bác học và tri thức thực địa, giữa nghiên cứu lý thuyết và khảo sát điền dã. Một mặt, các đề án dựa trên tri thức bác học - tri thức Phật học, tri thức về lịch sử, văn hóa, nghệ thuật, ngôn ngữ - được cung cấp bởi các chuyên gia, nhà khoa học. Mặt khác, các đề án dựa trên tri thức thực địa - hiểu biết về thực tiễn đa dạng, sinh động của văn hóa Phật giáo ở các vùng miền, hệ phái - được thu thập qua khảo sát điền dã. Sự kết hợp giữa hai nguồn tri thức này bảo đảm rằng các đề án vừa có cơ sở lý luận vững chắc, vừa bám sát thực tiễn. Đây là một phương pháp nghiên cứu khoa học đúng đắn: không xa rời thực tiễn để rơi vào lý thuyết suông, cũng không thiếu cơ sở lý luận để rơi vào kinh nghiệm chủ nghĩa. Chính sự kết hợp giữa tri thức bác học và tri thức thực địa này là một yếu tố bảo đảm cho chất lượng khoa học và tính khả thi thực tiễn của bốn đề án, và là một điểm đáng ghi nhận trong phương pháp làm việc của công tác quản trị bản sắc mà Giáo hội tiến hành.

11.4. So sánh quốc tế và mô hình "quản trị bản sắc"

11.4.1. Đối sánh với Thái Lan, Myanmar

Để làm rõ hơn đặc điểm và ý nghĩa của mô hình quản trị bản sắc mà bốn đề án thể hiện, có thể đặt nó trong sự đối sánh với kinh nghiệm của một số nước Phật giáo khác. Cần lưu ý rằng sự

đối sánh dưới đây mang tính khái quát, dựa trên những đặc điểm chung đã được thừa nhận rộng rãi về cách thức tổ chức của Phật giáo ở các nước, chứ không nhằm phân tích chi tiết từng trường hợp[1]. Ở các nước theo truyền thống Phật giáo Nam tông như Thái Lan và Myanmar, Phật giáo có mức độ tổ chức tập trung và thống nhất tương đối cao, với những cơ chế quản lý Tăng-già mang tính quốc gia.

Ở Thái Lan, Phật giáo được tổ chức dưới một hệ thống Tăng-già thống nhất, có sự bảo trợ của nhà nước và hoàng gia, với những chuẩn mực tương đối thống nhất về pháp phục, nghi lễ và tổ chức. Ở Myanmar, Phật giáo cũng có những cơ chế quản lý Tăng-già mang tính quốc gia, với sự thừa nhận chính thức của các truyền thống tu hành. Sự thống nhất, chuẩn hóa tương đối cao trong các truyền thống Phật giáo Nam tông này một phần xuất phát từ tính chất tương đối thuần nhất của Phật giáo Theravāda, và từ vai trò của nhà nước trong việc bảo trợ, quản lý Phật giáo. Đối sánh với các trường hợp này, có thể thấy công tác chuẩn hóa nhận diện văn hóa Phật giáo của Giáo hội Phật giáo Việt Nam có những điểm tương đồng về mục tiêu (hướng tới sự thống nhất, chuẩn hóa), nhưng diễn ra trong một bối cảnh phức tạp hơn nhiều, do Phật giáo Việt Nam đa dạng hơn về hệ phái, vùng miền, tộc người.

Cần lưu ý rằng, sự đối sánh với các nước khác không nhằm đánh giá mô hình nào tốt hơn, mà nhằm làm nổi bật tính đặc thù của mô hình Việt Nam qua sự so sánh. Mỗi mô hình đều phù hợp với điều kiện lịch sử, văn hóa và tôn giáo riêng của mỗi nước. Ở các nước Phật giáo Nam tông như Thái Lan và Myanmar, tính thống nhất, chuẩn hóa tương đối cao của Phật giáo phù hợp với đặc điểm của các nước này, nơi Phật giáo Theravāda là tôn giáo chủ đạo, có tính thuần nhất tương đối cao về giáo lý và thực hành, và thường

1 Phần đối sánh quốc tế trong mục này dựa trên những đặc điểm chung, đã được thừa nhận rộng rãi về cách thức tổ chức và chuẩn hóa của Phật giáo ở một số quốc gia; các nhận định mang tính khái quát, đối chiếu, không nhằm phân tích chi tiết từng trường hợp.

gắn bó chặt chẽ với nhà nước. Trong bối cảnh ấy, việc chuẩn hóa Tăng-già, nghi lễ, pháp phục diễn ra tương đối thuận lợi, do sự đa dạng nội tại không quá lớn.

So sánh với các trường hợp này, có thể thấy công tác quản trị bản sắc của Giáo hội Phật giáo Việt Nam diễn ra trong một bối cảnh phức tạp hơn nhiều. Phật giáo Việt Nam không thuần nhất như Phật giáo Theravāda ở Thái Lan hay Myanmar, mà bao gồm cả ba truyền thống lớn - Bắc tông, Nam tông, Khất sĩ - cùng với sự đa dạng về vùng miền, tộc người. Sự đa dạng nội tại lớn này làm cho công tác chuẩn hóa, thống nhất ở Việt Nam khó khăn và phức tạp hơn: nó không thể đơn giản áp dụng một khuôn mẫu chung, mà phải tìm cách kết hợp thống nhất với việc tôn trọng sự đa dạng. Chính vì vậy, mô hình quản trị bản sắc của Việt Nam - với nguyên tắc "thống nhất trong đa dạng" - là một sự đáp ứng phù hợp với đặc điểm phức tạp, đa dạng của Phật giáo Việt Nam. Nó cho thấy sự khôn ngoan trong việc lựa chọn một mô hình quản trị bản sắc phù hợp với thực tiễn: Việt Nam lựa chọn một mô hình linh hoạt hơn, kết hợp thống nhất với đa dạng.

Một khía cạnh đáng lưu ý trong đối sánh là mối quan hệ giữa Phật giáo và nhà nước, vốn ảnh hưởng tới cách thức quản trị bản sắc ở mỗi nước. Ở Thái Lan, Phật giáo có vị thế gần như quốc giáo, gắn bó chặt chẽ với hoàng gia và nhà nước; sự bảo trợ và quản lý của nhà nước tạo điều kiện cho sự thống nhất, chuẩn hóa của Tăng-già. Ở Myanmar, mối quan hệ giữa Phật giáo và nhà nước cũng có những đặc điểm tương tự. Ở Việt Nam, Giáo hội Phật giáo Việt Nam là tổ chức đại diện cho Phật giáo cả nước, hoạt động trong khuôn khổ pháp luật và có mối quan hệ gắn bó với dân tộc theo phương châm "Đạo pháp - Dân tộc - Chủ nghĩa xã hội". Trong công tác quản trị bản sắc, Giáo hội chủ động thực hiện qua các cơ quan chuyên môn của mình, đồng thời phối hợp với các cơ quan khoa học, văn hóa của nhà nước (như các viện nghiên cứu, bảo tàng, cơ quan quản lý di sản). Sự phối hợp này thể hiện mối quan hệ gắn bó giữa Phật giáo và dân tộc trên lĩnh vực văn hóa, và tạo

điều kiện thuận lợi cho công tác quản trị bản sắc. Đây là một đặc điểm của mô hình Việt Nam: công tác quản trị bản sắc do Giáo hội chủ trì, nhưng có sự phối hợp, hỗ trợ của các thiết chế khoa học, văn hóa của đất nước.

Có thể làm cho sự đối sánh trở nên sắc nét hơn bằng những dữ kiện thể chế cụ thể. Ở Thái Lan, Tăng-già được tổ chức theo một khung pháp lý quốc gia có lịch sử hơn một thế kỷ. Đạo luật Tăng-già đầu tiên được ban hành năm 1902 (B.E. 2445) dưới triều vua Chulalongkorn, thiết lập hệ thống quản lý Tăng-già được xem là quy củ vào bậc nhất trong thế giới Phật giáo Theravāda thời bấy giờ. Đạo luật này sau đó được thay thế bằng Đạo luật năm 1941 (B.E. 2484) theo mô hình phân quyền kiểu nghị viện, rồi lại được thay thế bằng Đạo luật năm 1962 (B.E. 2505) trở về mô hình Hội đồng Trưởng lão dưới quyền đức Tăng thống, và tiếp tục được tu chỉnh vào các năm 1992, 2017, 2018. Hội đồng Tăng-già Tối cao (Mahātherasamākhom) được thiết lập ngày 1 tháng 1 năm 1963 theo Đạo luật năm 1962, do đức Tăng thống (Sangharāja) đứng đầu[1].

Điều đáng lưu ý nhất đối với công trình này là: ngay trong một mô hình tập trung như vậy, tính đa dạng vẫn tồn tại và vẫn được thừa nhận. Phật giáo Thái Lan gồm hai hệ phái (nikāya): Mahānikāya, hệ phái đa số có nguồn gốc lâu đời, và Dhammayuttika Nikāya, hệ phái cải cách do hoàng thân Mongkut - về sau là vua Rama IV - khởi lập năm 1833 với chủ trương chấn chỉnh giới luật. Hai hệ phái khác nhau về cách trì giới, cách đắp y, cách phát âm Pāli và một số nghi thức, song cùng vận hành trong một cơ chế quản trị chung. Đáng chú ý là Đạo luật năm 1941 đã từng có ý đồ hợp nhất hai hệ phái, nhưng nỗ lực ấy thất bại, và đến năm 1949 một thỏa thuận đã được xác lập cho phép mỗi hệ phái được quản

1 Sunthorn Na-rangsi, "Administration of the Thai Sangha: Past, Present and Future", The Chulalongkorn Journal of Buddhist Studies 1, số 2 (2002): 60–74. Về Hội đồng Tăng-già Tối cao (Mahātherasamākhom) được thiết lập ngày 1 tháng 1 năm 1963 theo Đạo luật Tăng-già B.E. 2505 (1962), xem thêm mục "Sangha Supreme Council", https://en.wikipedia.org/wiki/Sangha_Supreme_Council.

trị riêng trong khuôn khổ cơ cấu chung[1]. Bài học rút ra từ đó rất đáng suy ngẫm: ngay cả trường hợp thường được viện dẫn như điển hình của tính thuần nhất cũng vận hành theo một dạng thức "thống nhất trong đa dạng", và nỗ lực xóa bỏ đa dạng bằng biện pháp hành chính đã tỏ ra không khả thi. Sự khác biệt giữa Thái Lan và Việt Nam, do đó, không nằm ở việc có hay không có đa dạng, mà nằm ở biên độ và tính chất của sự đa dạng ấy.

Trường hợp Myanmar cung cấp một đối sánh còn sát hơn về mặt cấu trúc. Ủy ban Tăng-già Mahā Nāyaka Nhà nước (State Saṅgha Mahā Nāyaka Committee) được thành lập sau Đại hội Tăng-già toàn quốc lần thứ nhất, họp từ ngày 24 đến 27 tháng 5 năm 1980 tại Yangon, trên cơ sở văn bản "Những quy tắc căn bản của tổ chức Tăng-già"; Ủy ban gồm 47 thành viên, với một chủ tịch, sáu phó chủ tịch, một tổng thư ký, sáu đồng tổng thư ký và ba mươi ba ủy viên[2]. Điểm đáng chú ý nhất là chính khung pháp lý ấy thừa nhận về mặt nhà nước chín hệ phái tu hành (gaing) - trong đó lớn nhất là Thudhamma, kế đến là Shwegyin và Dvāra - đồng thời không cho phép thành lập những hệ phái mới ngoài chín hệ phái đã được công nhận. Như vậy, mô hình Myanmar có thể được mô tả là mô hình "thống nhất trên nền một tính đa dạng được định danh và đóng khung": sự đa dạng được thừa nhận chính thức, nhưng danh mục của nó bị khép lại, và thẩm quyền phân định thuộc về một cơ chế gắn với nhà nước.

---

1 Sunthorn Na-rangsi, "Administration of the Thai Sangha: Past, Present and Future", The Chulalongkorn Journal of Buddhist Studies 1, số 2 (2002): 60–74. Về Hội đồng Tăng-già Tối cao (Mahātherasamākhom) được thiết lập ngày 1 tháng 1 năm 1963 theo Đạo luật Tăng-già B.E. 2505 (1962), xem thêm mục "Sangha Supreme Council", https://en.wikipedia.org/wiki/Sangha_Supreme_Council.

2 Iselin Frydenlund, "Buddhist Constitutionalism beyond Constitutional Law: Buddhist Statecraft and Military Ideology in Myanmar", chương 10 trong Buddhism and Comparative Constitutional Law, Tom Ginsburg và Benjamin Schonthal chủ biên (Cambridge: Cambridge University Press, 2022), 198–219. Về thành phần 47 thành viên của Ủy ban và Đại hội Tăng-già toàn quốc lần thứ nhất (24–27/5/1980), xem mục "State Sangha Maha Nayaka Committee", https://en.wikipedia.org/wiki/State_Sangha_Maha_Nayaka_Committee.

Một trường hợp thứ ba, tuy nằm ngoài Đông Nam Á lục địa nhưng có giá trị đối sánh cao, là Sri Lanka. Phật giáo Sri Lanka trong hai thế kỷ qua vận hành với ba hệ phái lớn - Siyam Nikāya, Amarapura Nikāya và Rāmañña Nikāya - vốn khác nhau cả về nguồn gốc truyền thừa lẫn về thành phần xã hội của tăng chúng. Ngày 16 tháng 8 năm 2019, Amarapura Nikāya và Rāmañña Nikāya đã hợp nhất thành Amarapura-Rāmañña Nikāya, đưa cấu trúc Phật giáo Sri Lanka về hai hệ phái lớn[1]. Sự kiện này đáng chú ý ở chỗ nó cho thấy nhu cầu hợp nhất về tổ chức không phải là hiện tượng riêng của Việt Nam, mà là một xu thế xuất hiện ở nhiều nền Phật giáo đương đại khi các hệ phái cùng đối diện những thách thức chung của thời đại. Điểm khác biệt nằm ở ba phương diện: ở Việt Nam, tiến trình hợp nhất diễn ra sớm hơn gần bốn thập niên (1981); ở quy mô rộng hơn, khi vượt qua cả ranh giới giữa Bắc tông, Nam tông và Khất sĩ, tức vượt qua ranh giới giữa hai truyền thống lớn là Đại thừa và Thượng tọa bộ; và trên một nền đa dạng phức tạp hơn, bao gồm cả chiều kích tộc người. Xét trên ba tiêu chí ấy, sự thống nhất năm 1981 của Phật giáo Việt Nam là một trường hợp có tính chất tổng hợp đáng chú ý trong khu vực.

Đối với hai nước láng giềng gần gũi nhất về truyền thống Theravāda là Campuchia và Lào, sự đối sánh mang một ý nghĩa riêng, bởi nó liên quan trực tiếp tới cộng đồng Phật giáo Nam tông Khmer ở Nam Bộ mà Chương 5 đã khảo sát. Phật giáo Campuchia được tổ chức theo hai hệ phái Mahānikāya và Thommayut, mỗi hệ phái có một vị Tăng vương riêng - một cấu trúc song trùng phản ánh ảnh hưởng của mô hình Thái Lan thế kỷ XIX. Phật giáo Lào, sau năm 1975, được quy tụ trong một tổ chức Phật giáo thống nhất toàn quốc. Điểm chung của cả hai trường hợp là Phật giáo Theravāda

1 Về sự hợp nhất ngày 16 tháng 8 năm 2019 của Amarapura Nikāya và Rāmañña Nikāya thành Amarapura–Rāmañña Nikāya, xem "Amarapura and Ramannya Nikaya merged", Hiru News, https://hirunews.lk/en/222355/amarapura-and-ramannya-nikaya-merged; và mục "Amarapura–Rāmañña Nikāya", https://en.wikipedia.org/wiki/Amarapura%E2%80%93R%C4%81ma%C3%B1%C3%B1a_Nik%C4%81ya.

giữ vị trí gần như độc tôn và gắn liền mật thiết với căn tính của tộc người đa số. Trong khi đó, Phật giáo Nam tông Khmer ở Việt Nam tồn tại như truyền thống của một cộng đồng tộc người thiểu số, trong lòng một Giáo hội mà đa số thành viên theo Bắc tông.

Sự khác biệt về vị thế cấu trúc ấy khiến trường hợp Việt Nam phải giải một bài toán mà Campuchia và Lào không gặp phải: làm thế nào để một truyền thống Phật giáo gắn chặt với bản sắc của một tộc người thiểu số vừa được bảo tồn nguyên vẹn về giáo lý, giới luật, ngôn ngữ kinh văn, lịch pháp và hệ thống nghi lễ, vừa là một bộ phận hữu cơ và bình đẳng của một tổ chức Phật giáo chung toàn quốc. Đây là bài toán khó, bởi hai yêu cầu ấy có xu hướng kéo về hai hướng ngược nhau: bảo tồn triệt để dễ dẫn tới biệt lập, còn hội nhập triệt để dễ dẫn tới đồng hóa. Việc Giáo hội Phật giáo Việt Nam thiết lập cơ chế đại diện riêng cho Nam tông Khmer, duy trì Học viện Phật giáo Nam tông Khmer, và trong bốn đề án văn hóa luôn giữ nguyên tắc bảo lưu đặc trưng hệ phái - như đã phân tích ở Chương 10 và ở các mục trên của chương này- chính là lời giải mà mô hình "thống nhất trong đa dạng" đưa ra cho bài toán ấy. Đó là một kinh nghiệm không có tương đương trực tiếp ở các nước láng giềng, và cũng là một trong những đóng góp riêng của trường hợp Việt Nam vào kho kinh nghiệm chung của Phật giáo khu vực.

11.4.2. Đối sánh với Nhật Bản, Hàn Quốc, Trung Quốc

Ở các nước theo truyền thống Phật giáo Bắc tông như Nhật Bản, Hàn Quốc và Trung Quốc, tình hình có những đặc điểm khác. Phật giáo ở các nước này, đặc biệt là Nhật Bản, có sự đa dạng lớn về tông phái, với nhiều tông phái độc lập, mỗi tông phái có truyền thống, pháp phục, kiến trúc và nghi lễ riêng[1]. Ở Nhật Bản, các tông phái như Thiền, Tịnh độ, Nhật Liên, Chân Ngôn, Thiên Thai tồn tại tương đối độc lập, với sự đa dạng lớn về hình thức. Ở Hàn

1 Về sự khác biệt trong mức độ tập trung, thống nhất giữa truyền thống Phật giáo Nam tông (Thái Lan, Myanmar) và một số truyền thống Phật giáo Bắc tông (Nhật Bản, Hàn Quốc, Trung Quốc), phần trình bày dựa trên những đặc điểm chung được thừa nhận trong nghiên cứu Phật giáo so sánh.

Quốc, tuy có tông phái chủ đạo, vẫn tồn tại sự đa dạng nhất định. Ở Trung Quốc, Phật giáo được tổ chức dưới một hiệp hội chung, nhưng cũng bao gồm nhiều truyền thống.

Trường hợp Phật giáo Nhật Bản đặc biệt đáng chú ý trong sự đối sánh, bởi nó đại diện cho một mô hình khác hẳn: mô hình đa dạng, phân tán tương đối cao. Ở Nhật Bản, Phật giáo phát triển thành nhiều tông phái độc lập, mỗi tông phái có hệ thống tổ chức, giáo lý, thực hành, pháp phục và kiến trúc riêng, và không có một tổ chức thống nhất chung bao trùm mọi tông phái. Sự đa dạng, độc lập của các tông phái Phật giáo Nhật Bản phản ánh đặc điểm lịch sử và văn hóa riêng của Nhật Bản. Trong mô hình này, mỗi tông phái tự quản lý và gìn giữ bản sắc riêng của mình, mà không có một công tác quản trị bản sắc chung ở cấp độ toàn bộ Phật giáo. Đây là một mô hình đề cao sự đa dạng, tự chủ của các tông phái, nhưng thiếu sự thống nhất chung.

Có thể lượng hóa phần nào sự đa dạng ấy. Từ thời Minh Trị, Phật giáo Nhật Bản được phân loại thành mười ba tông: Pháp Tướng, Hoa Nghiêm, Luật, Thiên Thai, Chân Ngôn, Tịnh độ, Tịnh Độ Chân, Thời, Dung Thông Niệm Phật, Lâm Tế, Tào Động, Hoàng Bá và Nhật Liên[1]; mỗi tông lại phân thành nhiều phái với hệ thống tổ tự riêng. Sau Chiến tranh thế giới thứ hai, Luật về pháp nhân tôn giáo (Shūkyō hōjin hō) năm 1951 trao tư cách pháp nhân độc lập cho các tổ chức tôn giáo, kể cả từng ngôi chùa, khiến số lượng pháp nhân tôn giáo Phật giáo tăng lên rất nhiều và cấu trúc trở nên phân tán hơn nữa[2]. Tổ chức mang tính liên hiệp toàn quốc là Hội

1 Về danh mục mười ba tông phái Phật giáo Nhật Bản được định hình từ thời Minh Trị (Pháp Tướng, Hoa Nghiêm, Luật, Thiên Thai, Chân Ngôn, Tịnh Độ, Tịnh Độ Chân, Thời, Dung Thông Niệm Phật, Lâm Tế, Tào Động, Hoàng Bá, Nhật Liên), xem "A Guide to Japanese Buddhism", Japan Buddhist Federation, https://www.buddhanet.net/nippon/nippon_partiv/.

2 Luật về pháp nhân tôn giáo Nhật Bản (Shūkyō hōjin hō), Luật số 126 năm 1951. Bản dịch tiếng Anh chính thức: "Religious Corporations Act", Japanese Law Translation, Bộ Tư pháp Nhật Bản, https://www.japaneselawtranslation.go.jp/en/laws/view/3898/en.

Phật giáo toàn Nhật Bản (Zen Nihon Bukkyōkai), song đây là một liên hiệp trên cơ sở tự nguyện, không có thẩm quyền quản trị đối với các tông phái thành viên.

Hệ quả của cấu trúc ấy đối với vấn đề mà chương này quan tâm là rất rõ: ở Nhật Bản không tồn tại một chủ thể nào hội đủ tư cách và thẩm quyền để tiến hành công tác quản trị bản sắc ở cấp độ toàn bộ nền Phật giáo. Một đề án kiểu "pháp phục Phật giáo Nhật Bản thống nhất" hay "khóa tụng thống nhất toàn quốc" là bất khả thi về mặt cấu trúc, chứ không phải chỉ là chưa được đặt ra. Điều này soi sáng một luận điểm quan trọng: sự tồn tại của công tác quản trị bản sắc ở Việt Nam không phải là hệ quả tự nhiên của việc có nhu cầu, mà là hệ quả của việc hội đủ ba điều kiện đồng thời - có một nền Phật giáo đủ đa dạng để nảy sinh nhu cầu chuẩn hóa nhận diện, có một tổ chức chung đủ thẩm quyền để chủ trì, và có một năng lực nghiên cứu khoa học đủ để làm cơ sở. Nhật Bản có điều kiện thứ nhất nhưng thiếu điều kiện thứ hai; một số nền Phật giáo Theravāda có điều kiện thứ hai nhưng nhu cầu ở điều kiện thứ nhất lại không cấp thiết bằng.

Đối sánh với các trường hợp này, mô hình của Giáo hội Phật giáo Việt Nam có một đặc điểm riêng: nó vừa hướng tới sự thống nhất, chuẩn hóa (khác với sự đa dạng, phân tán tương đối của Phật giáo Nhật Bản), vừa tôn trọng, bảo lưu sự đa dạng của các hệ phái (khác với sự thống nhất, chuẩn hóa cao của một số truyền thống Nam tông). Nói cách khác, mô hình Việt Nam nằm ở một vị trí trung dung, kết hợp cả thống nhất và đa dạng - đúng theo tinh thần "thống nhất trong đa dạng". Đây là một đặc điểm phản ánh thực tiễn riêng của Phật giáo Việt Nam: một nền Phật giáo vừa đa dạng phong phú (bao gồm cả ba truyền thống Bắc tông, Nam tông, Khất sĩ, cùng nhiều vùng miền, tộc người), vừa có nhu cầu và khả năng thống nhất (thông qua một Giáo hội chung). Sự đối sánh quốc tế, do đó, làm nổi bật tính đặc thù và giá trị của mô hình quản trị bản sắc mà Giáo hội Phật giáo Việt Nam thể hiện qua bốn đề án.

Từ sự đối sánh với mô hình Nhật Bản, có thể rút ra một số nhận định có ý nghĩa. Mô hình đa dạng, phân tán của Phật giáo Nhật Bản có ưu điểm là bảo đảm sự tự chủ, phong phú của các tông phái, cho phép mỗi tông phái phát triển bản sắc riêng một cách đầy đủ. Tuy nhiên, mô hình này cũng có hạn chế: thiếu một tổ chức thống nhất chung, thiếu sự phối hợp và tiếng nói chung của toàn thể Phật giáo, và không có một công tác quản trị bản sắc chung ở cấp độ toàn bộ nền Phật giáo. Ngược lại, mô hình Việt Nam - với một Giáo hội thống nhất và công tác quản trị bản sắc chung - có ưu điểm là bảo đảm sự thống nhất, phối hợp và tiếng nói chung, đồng thời vẫn tôn trọng sự đa dạng của các hệ phái. Sự đối sánh này cho thấy mỗi mô hình có những ưu điểm và hạn chế riêng, phù hợp với điều kiện lịch sử, văn hóa của mỗi nước. Điều quan trọng là mô hình Việt Nam - với việc kết hợp sự thống nhất chung và sự tôn trọng đa dạng - đã tìm được một sự cân bằng phù hợp với đặc điểm đa dạng nhưng có nhu cầu thống nhất của Phật giáo Việt Nam. Đây là một lựa chọn mô hình phù hợp với thực tiễn, thể hiện qua chính công tác quản trị bản sắc mà bốn đề án đại diện.

Trường hợp Hàn Quốc và Trung Quốc cũng cung cấp những điểm đối sánh có ý nghĩa. Ở Hàn Quốc, Phật giáo có những tông phái chủ đạo bên cạnh một số tông phái khác, với mức độ tổ chức và thống nhất nhất định, song vẫn duy trì sự đa dạng của các truyền thống. Ở Trung Quốc, Phật giáo được tổ chức dưới một hiệp hội chung mang tính toàn quốc, nhưng bao gồm nhiều truyền thống và tông phái khác nhau, cũng như cả ba ngữ hệ Phật giáo (Hán truyền, Tạng truyền, Nam truyền). Đối sánh với các trường hợp này, có thể thấy mỗi nước có một cách thức riêng trong việc cân bằng giữa thống nhất và đa dạng, tùy theo điều kiện lịch sử, văn hóa và tôn giáo của mình. Điểm chung là các nước đều phải đối mặt với vấn đề làm thế nào để vừa duy trì sự thống nhất, phối hợp chung, vừa tôn trọng sự đa dạng của các truyền thống. Mô hình Việt Nam - với nguyên tắc "thống nhất trong đa dạng" được thể chế hóa qua một Giáo hội thống nhất và công tác quản trị bản

sắc chung - là một trong những cách thức giải quyết vấn đề này. Việc đối sánh với nhiều trường hợp khác nhau giúp thấy rằng vấn đề cân bằng giữa thống nhất và đa dạng là một vấn đề phổ quát của Phật giáo ở nhiều nước, và mỗi nước có cách giải quyết riêng phù hợp với điều kiện của mình - trong đó mô hình Việt Nam là một cách giải quyết có những đặc điểm và giá trị riêng.

Có thể bổ sung thêm những chi tiết thể chế cho hai trường hợp Trung Quốc và Hàn Quốc. Ở Trung Quốc, Hiệp hội Phật giáo Trung Quốc được thành lập năm 1953 với tư cách tổ chức Phật giáo toàn quốc, quy tụ cả ba ngữ hệ Phật giáo: Hán ngữ hệ, Tạng ngữ hệ và Pāli ngữ hệ - tức Phật giáo Nam truyền của các dân tộc Thái (Dai), Bố Lãng, Đức Ngang ở Vân Nam. Về mặt hình thức, đây là cấu trúc gần với Việt Nam nhất trong khu vực: một tổ chức chung bao trùm nhiều truyền thống, trong đó có cả chiều kích đa dạng tộc người. Tuy nhiên, có một khác biệt căn bản về quy mô và tính chất của khoảng cách giữa các bộ phận. Ba ngữ hệ Phật giáo Trung Quốc khác nhau về ngôn ngữ kinh điển, hệ thống truyền thừa và địa bàn phân bố tới mức chúng vận hành khá độc lập với nhau trên những vùng lãnh thổ tách biệt, và Hiệp hội chủ yếu giữ vai trò điều phối, đại diện chứ không đặt ra vấn đề chuẩn hóa nhận diện chung.

Ở Việt Nam, ngược lại, ba dòng Bắc tông, Nam tông và Khất sĩ cùng chia sẻ một không gian sinh hoạt chật hẹp hơn nhiều: chúng thường hiện diện đan xen trong cùng một tỉnh, thậm chí cùng một đô thị, cùng tham gia những đại lễ chung, cùng xuất hiện trước công chúng và truyền thông trong cùng một khung cảnh. Chính sự đan xen về không gian này - chứ không phải bản thân sự khác biệt về giáo lý - mới là nhân tố khiến nhu cầu về những chuẩn mực nhận diện chung trở nên cấp thiết ở Việt Nam hơn ở Trung Quốc. Đồng thời, cũng chính sự đan xen ấy khiến việc xác lập các chuẩn mực trở nên khó khăn hơn, bởi mọi quy định đều lập tức chạm tới nhiều truyền thống cùng lúc. Đây là một quan sát có ý nghĩa phương pháp luận: mức độ cấp thiết của công tác quản trị bản sắc

tỷ lệ thuận không chỉ với mức độ đa dạng, mà còn với mức độ tiếp giáp giữa các thành tố đa dạng ấy.

Trường hợp Hàn Quốc minh họa một biến thể khác nữa: một tông phái giữ vị trí chủ đạo áp đảo - Tào Khê tông (Jogye) - bên cạnh một số tông phái khác như Thái Cổ tông (Taego), Thiên Thai tông, Chân Giác tông, mỗi tông đăng ký và hoạt động độc lập theo pháp luật về tổ chức tôn giáo. Sự thống nhất trong trường hợp này không đến từ một cơ chế bao trùm được thiết lập có chủ đích, mà đến từ ưu thế tương đối về quy mô và ảnh hưởng của một chủ thể. Mô hình này bảo đảm được tính nhất quán khá cao trong phạm vi tông phái chủ đạo - nơi các chuẩn mực về pháp phục, nghi lễ, kiến trúc được duy trì chặt chẽ - song không tạo ra được một khung khổ chung cho toàn bộ nền Phật giáo, và những tông phái ngoài dòng chủ lưu nằm ngoài phạm vi điều chỉnh ấy.

11.4.3. Định vị mô hình Việt Nam trên một phổ liên tục

Đặt các trường hợp vừa khảo sát cạnh nhau, có thể hình dung chúng phân bố trên một phổ liên tục, được xác định bởi ba biến số: mức độ tập trung của thẩm quyền quản trị; biên độ đa dạng nội tại được thừa nhận; và sự hiện diện hay vắng mặt của một công tác quản trị bản sắc chủ động, có hệ thống. Bảng dưới đây tổng hợp sự phân bố ấy.

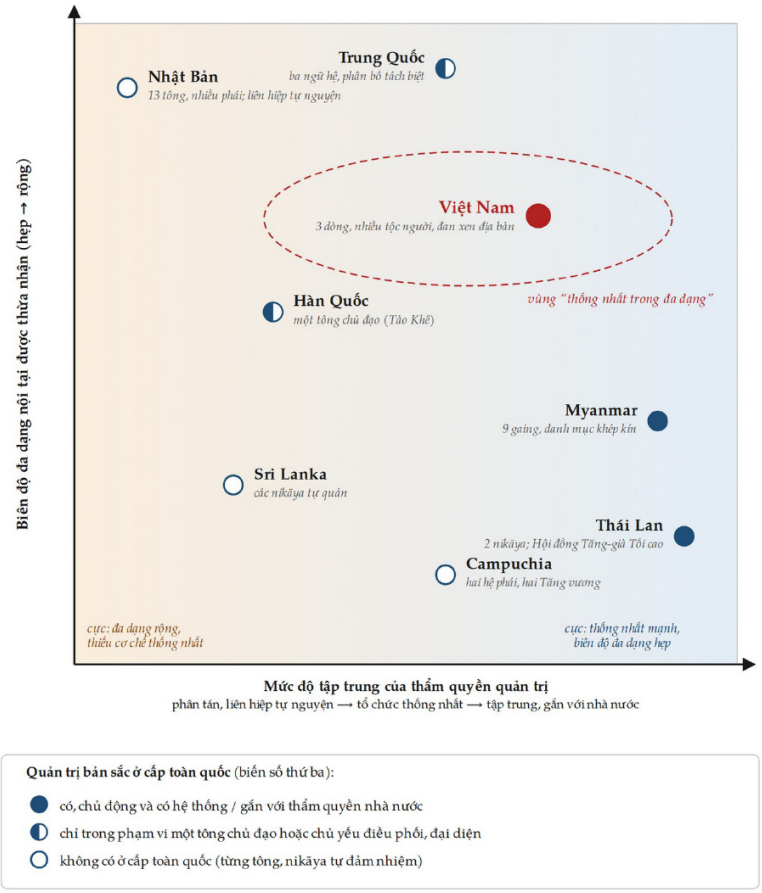
Bảng 11.1. Đối sánh mô hình tổ chức và quản trị bản sắc của Phật giáo ở một số nước

Trường hợp	Cơ chế thống nhất về tổ chức	Hình thái đa dạng được thừa nhận	Quản trị bản sắc ở cấp toàn quốc
Thái Lan	Hội đồng Tăng-già Tối cao (1963), khung Đạo luật Tăng-già 1902 - 1962 - 1992; nhà nước và hoàng gia bảo trợ	Hai hệ phái Mahānikāya và Dhammayuttika, được quản trị riêng trong cơ cấu chung từ 1949	Có, gắn với thẩm quyền nhà nước; biên độ đa dạng cần điều hòa tương đối hẹp

Myanmar	Ủy ban Tăng-già Mahā Nāyaka Nhà nước (1980), 47 thành viên	Chín hệ phái (gaing) được thừa nhận, danh mục khép kín, không lập thêm hệ phái mới	Có, theo hướng định danh và đóng khung sự đa dạng
Sri Lanka	Không có tổ chức bao trùm duy nhất; các nikāya tự quản	Hai hệ phái lớn sau khi Amarapura và Rāmañña hợp nhất (16/8/2019)	Không có ở cấp toàn quốc; do từng nikāya tự đảm nhiệm
Campuchia	Hai hệ phái, mỗi hệ phái có Tăng vương riêng	Mahānikāya và Thommayut; Theravāda gần như độc tôn, gắn với tộc người đa số	Không có ở cấp toàn quốc theo nghĩa một đề án chung
Nhật Bản	Không có; Hội Phật giáo toàn Nhật Bản là liên hiệp tự nguyện, không có thẩm quyền quản trị	Mười ba tông và nhiều phái; Luật pháp nhân tôn giáo 1951 làm gia tăng phân tán	Không thể có về mặt cấu trúc; mỗi tông tự gìn giữ bản sắc riêng
Hàn Quốc	Không có cơ chế bao trùm; các tông đăng ký độc lập	Một tông chủ đạo (Tào Khê) bên cạnh một số tông khác	Có, nhưng chỉ trong phạm vi tông phái chủ đạo
Trung Quốc	Hiệp hội Phật giáo Trung Quốc (1953), tổ chức toàn quốc	Ba ngữ hệ: Hán truyền, Tạng truyền, Nam truyền; phân bố theo vùng, vận hành khá độc lập	Chủ yếu là điều phối, đại diện; không đặt vấn đề chuẩn hóa nhận diện chung
Việt Nam	Giáo hội Phật giáo Việt Nam (1981), thống nhất từ chín tổ chức, hệ phái; hiện tổ chức theo ba cấp (Trung ương – tỉnh – cơ sở) từ 1/7/2025	Ba dòng Bắc tông, Nam tông (Khmer và Kinh), Khất sĩ; ba vùng miền; nhiều tộc người; đan xen trong cùng địa bàn	Có, chủ động và có hệ thống qua bốn đề án, trên nguyên tắc bảo lưu đặc trưng hệ phái, vùng miền

Bảng đối sánh cho thấy các trường hợp phân bố khá rõ theo hai cực. Ở cực thứ nhất là những nền Phật giáo có cơ chế thống nhất mạnh nhưng biên độ đa dạng nội tại tương đối hẹp: Thái Lan

với hai hệ phái, Myanmar với chín gaing thuộc cùng một truyền thống Theravāda. Ở cực thứ hai là những nền Phật giáo có biên độ đa dạng rất rộng nhưng thiếu cơ chế thống nhất: Nhật Bản là trường hợp điển hình, Hàn Quốc và Sri Lanka ở những mức độ khác nhau. Trung Quốc nằm ở một vị trí trung gian đặc thù: có tổ chức bao trùm và có đa dạng ngữ hệ, nhưng các bộ phận phân bố tách biệt về không gian nên không nảy sinh nhu cầu chuẩn hóa nhận diện chung. Sự phân bố này được biểu diễn trực quan ở Sơ đồ 11.1.



Sơ đồ 11.1. Phổ liên tục về mô hình tổ chức và quản trị bản sắc Phật giáo ở một số nước

Nguồn: Tác giả xây dựng.

Vị trí của Việt Nam trên phổ ấy là một vị trí riêng biệt, và tính riêng biệt này cần được phát biểu chính xác để tránh cả hai thái cực: tự đề cao thiếu căn cứ và đánh giá thấp thành tựu thực có. Cái đặc thù của Việt Nam không nằm ở việc có một tổ chức Phật giáo thống nhất - Thái Lan, Myanmar, Trung Quốc đều có; cũng không nằm ở việc có sự đa dạng nội tại - Nhật Bản còn đa dạng hơn. Cái đặc thù nằm ở sự kết hợp đồng thời của ba yếu tố mà không nền Phật giáo nào khác trong khu vực hội đủ. Thứ nhất, biên độ đa dạng của Phật giáo Việt Nam vượt qua ranh giới giữa hai truyền thống lớn của Phật giáo thế giới, khi Đại thừa và Thượng tọa bộ cùng tồn tại trong một tổ chức duy nhất - điều mà cả Thái Lan, Myanmar, Campuchia (thuần Theravāda) lẫn Nhật Bản, Hàn Quốc (thuần Đại thừa) đều không có, và điều mà Trung Quốc có nhưng lại ở dạng phân bố tách biệt theo vùng. Thứ hai, sự đa dạng ấy còn mang thêm chiều kích tộc người, khi Phật giáo Nam tông Khmer vừa là một truyền thống Phật giáo vừa là một trụ cột bản sắc của một tộc người thiểu số. Thứ ba, và quan trọng nhất, các thành tố đa dạng ấy không phân bố tách biệt mà đan xen trong cùng những địa bàn, khiến nhu cầu về chuẩn mực nhận diện chung trở nên thường trực.

Chính sự hội tụ của ba yếu tố ấy làm cho trường hợp Việt Nam trở thành cái mà trong nghiên cứu so sánh thường được gọi là một "trường hợp giới hạn" (limiting case): trường hợp trong đó vấn đề được đặt ra ở dạng khó khăn nhất, và do đó lời giải cho nó có giá trị soi sáng cao nhất đối với chính bản chất của vấn đề. Nếu một mô hình quản trị bản sắc có thể vận hành trong điều kiện Việt Nam - nơi một tổ chức duy nhất phải bao dung đồng thời hai truyền thống Phật giáo thế giới, ba dòng lớn, ba vùng miền, nhiều tộc người, tất cả đan xen trong cùng những không gian sinh hoạt - thì mô hình ấy hầu như có thể vận hành ở bất kỳ đâu. Đó là lý do vì sao kinh nghiệm Việt Nam có giá trị tham chiếu vượt ra ngoài phạm vi Phật giáo Việt Nam, và cũng là lý do vì sao nguyên tắc "thống nhất trong đa dạng" ở Việt Nam không thể chỉ là một khẩu

hiệu: nó là điều kiện tồn tại của chính tổ chức ấy. Một mô hình tập trung cứng nhắc theo kiểu Myanmar sẽ lập tức va chạm với tính chính đáng của các truyền thống hệ phái; một mô hình phân tán theo kiểu Nhật Bản sẽ khiến Phật giáo Việt Nam mất đi tiếng nói chung vừa mới có được sau năm 1981. Con đường trung dung mà bốn đề án đại diện, do đó, là một lựa chọn phù hợp với thực tiễn đa dạng của Phật giáo Việt Nam.

11.4.4. Chuyển dịch từ nhận thức sang quản trị bản sắc

Từ sự đối sánh quốc tế, có thể nhận diện rõ hơn ý nghĩa của bốn đề án như một sự chuyển dịch từ nhận thức sang quản trị bản sắc. Trong phần lớn lịch sử, sự thống nhất trong đa dạng của văn hóa Phật giáo Việt Nam tồn tại như một đặc điểm khách quan, hình thành tự nhiên, mà chưa được nhận thức và quản trị một cách chủ động, có hệ thống. Bốn đề án văn hóa của Giáo hội đánh dấu một bước chuyển quan trọng: từ chỗ sự thống nhất trong đa dạng là một đặc điểm tự phát, sang chỗ nó trở thành đối tượng của sự quản trị chủ động, có ý thức[1]. Đây là sự chuyển dịch từ nhận thức (hiểu về bản sắc) sang quản trị (chủ động gìn giữ, phát huy bản sắc).

Sự chuyển dịch từ nhận thức sang quản trị bản sắc có thể được phân tích qua nhiều cấp độ. Ở cấp độ nhận thức, đó là việc Giáo hội và giới nghiên cứu ngày càng ý thức rõ hơn về bản sắc văn hóa Phật giáo Việt Nam, về sự thống nhất trong đa dạng của nó, và về những thách thức mà bản sắc ấy đối mặt. Ở cấp độ chủ trương, đó là việc Giáo hội xác định quản trị bản sắc là một nhiệm vụ quan trọng, và đề ra các chủ trương, đề án để thực hiện. Ở cấp độ tổ chức, đó là việc thành lập, kiện toàn các cơ quan chuyên môn (như Ban Văn hóa Trung ương) và huy động các nguồn lực để triển khai công tác quản trị bản sắc. Ở cấp độ thực hiện, đó là việc triển khai cụ thể các đề án qua khảo sát, nghiên cứu, hội thảo, ban hành các

1 Về sự chuyển dịch từ nhận thức sang quản trị bản sắc, xem Thích Thọ Lạc, Ban Văn hóa Trung ương Giáo hội Phật giáo Việt Nam, tài liệu triển khai đề án văn hóa Phật giáo (2022); xem thêm https://vbgh.vn.

quyết định, và tổ chức thực hiện. Sự chuyển dịch diễn ra đồng bộ trên cả bốn cấp độ này cho thấy tính hệ thống và chiều sâu của công tác quản trị bản sắc mà Giáo hội tiến hành.

Sự chuyển dịch này phản ánh sự trưởng thành trong tự nhận thức và năng lực tổ chức của Phật giáo Việt Nam. Việc Giáo hội chủ động xây dựng và triển khai các đề án nhằm quản trị bản sắc cho thấy Phật giáo Việt Nam đã đạt tới một trình độ tự ý thức cao về bản sắc của mình, và có đủ năng lực tổ chức để tiến hành công tác quản trị bản sắc một cách bài bản. Đây là một đặc điểm của Phật giáo Việt Nam đương đại, phân biệt nó với các giai đoạn trước, khi sự thống nhất trong đa dạng chủ yếu là một đặc điểm tự phát. Mô hình "quản trị bản sắc" mà bốn đề án thể hiện, do đó, là một đóng góp và một kinh nghiệm có ý nghĩa - không chỉ đối với Phật giáo Việt Nam, mà còn có giá trị tham chiếu đối với việc gìn giữ, phát huy bản sắc văn hóa của các cộng đồng nói chung trong bối cảnh đương đại. Nó cho thấy rằng bản sắc văn hóa, trong thời đại ngày nay, không thể chỉ dựa vào cơ chế tự nhiên để duy trì, mà cần được quản trị một cách chủ động, khoa học, trên nguyên tắc vừa gìn giữ sự thống nhất, vừa tôn trọng sự đa dạng.

Sự chuyển dịch từ nhận thức sang quản trị bản sắc cũng phản ánh một xu hướng chung của thời đại: xu hướng chủ động gìn giữ, phát huy bản sắc văn hóa trong bối cảnh toàn cầu hóa. Trong thời đại toàn cầu hóa, khi các nền văn hóa giao lưu, tương tác mạnh mẽ và đối mặt với nguy cơ đồng nhất hóa, việc chủ động gìn giữ bản sắc văn hóa trở thành một mối quan tâm chung của nhiều cộng đồng, dân tộc. Công tác quản trị bản sắc của Giáo hội Phật giáo Việt Nam, do đó, không phải là một hiện tượng biệt lập, mà nằm trong xu hướng chung ấy. Điều đáng chú ý là cách thức mà Giáo hội tiến hành công tác này - trên nguyên tắc "thống nhất trong đa dạng", kết hợp gìn giữ sự thống nhất với tôn trọng sự đa dạng - thể hiện một cách tiếp cận cân bằng, khôn ngoan đối với vấn đề gìn giữ bản sắc. Đây là một đóng góp có ý nghĩa của kinh nghiệm Phật giáo Việt Nam vào việc giải quyết một vấn đề chung của thời

đại: làm thế nào để gìn giữ bản sắc văn hóa mà không rơi vào chủ nghĩa bảo thủ khép kín, cũng không đánh mất bản sắc trong quá trình hội nhập.

Mô hình quản trị bản sắc của Giáo hội Phật giáo Việt Nam có giá trị tham chiếu không chỉ trong phạm vi Phật giáo, mà đối với vấn đề gìn giữ bản sắc văn hóa nói chung trong thế giới đương đại. Nhiều cộng đồng, dân tộc trên thế giới đang phải đối mặt với thách thức kép: vừa cần mở cửa, hội nhập để phát triển, vừa cần gìn giữ bản sắc để không bị hòa tan. Đây là một trong những vấn đề nan giải của thời đại toàn cầu hóa. Kinh nghiệm của Phật giáo Việt Nam - với mô hình quản trị bản sắc trên nguyên tắc "thống nhất trong đa dạng" - cung cấp một cách tiếp cận có giá trị đối với vấn đề này. Mô hình ấy cho thấy rằng việc gìn giữ bản sắc không nhất thiết đối lập với sự cởi mở, đa dạng; rằng có thể vừa xây dựng sự thống nhất, vừa tôn trọng sự đa dạng; và rằng chìa khóa nằm ở việc phân định đúng đắn giữa cái chung cần thống nhất và cái riêng cần bảo lưu. Đây là một đóng góp của kinh nghiệm Phật giáo Việt Nam vào kho tàng chung của nhân loại về vấn đề gìn giữ, phát huy bản sắc văn hóa trong bối cảnh hội nhập - một vấn đề có ý nghĩa phổ quát và cấp thiết trong thế giới đương đại.

Sự chuyển dịch từ nhận thức sang quản trị bản sắc chỉ có thể diễn ra khi hội đủ những điều kiện nhất định. Điều kiện thứ nhất là sự trưởng thành về mặt tổ chức: cần có một tổ chức thống nhất, đủ năng lực để chủ trì và triển khai công tác quản trị bản sắc trên phạm vi cả nước. Giáo hội Phật giáo Việt Nam, với tư cách tổ chức thống nhất của Phật giáo cả nước và với hệ thống các cơ quan chuyên môn, đáp ứng điều kiện này. Điều kiện thứ hai là sự trưởng thành về mặt nhận thức: cần có sự ý thức rõ ràng về bản sắc và về những thách thức mà bản sắc đối mặt. Điều kiện thứ ba là năng lực khoa học: cần có khả năng nghiên cứu, khảo sát, phân tích một cách khoa học để làm cơ sở cho công tác quản trị. Việc bốn đề án được triển khai một cách bài bản, khoa học cho thấy Phật giáo Việt Nam đã hội đủ những điều kiện này. Sự hội đủ các điều kiện - tổ chức,

nhận thức, năng lực khoa học - chính là cơ sở cho sự chuyển dịch từ nhận thức sang quản trị bản sắc, và giải thích vì sao sự chuyển dịch này diễn ra ở Phật giáo Việt Nam đương đại, chứ không phải ở các giai đoạn trước.

Kinh nghiệm quản trị bản sắc của Giáo hội Phật giáo Việt Nam cũng gợi mở những suy ngẫm về vai trò của các chủ thể văn hóa trong việc gìn giữ, phát huy bản sắc. Trong một nền văn hóa, việc gìn giữ bản sắc không thể chỉ trông chờ vào các cơ chế tự phát hay vào một chủ thể duy nhất, mà cần sự tham gia chủ động của các chủ thể văn hóa có tổ chức, có năng lực và có ý thức trách nhiệm. Đối với văn hóa Phật giáo Việt Nam, Giáo hội đóng vai trò chủ thể chính trong việc quản trị bản sắc; nhưng như đã thấy, Giáo hội không thực hiện vai trò này một cách đơn độc, mà phối hợp với giới khoa học, với các thiết chế văn hóa của đất nước, và với sự tham gia của chư tôn đức các hệ phái, vùng miền. Mô hình quản trị bản sắc với sự tham gia của nhiều chủ thể, có sự phối hợp chặt chẽ này là một mô hình đáng tham khảo đối với việc gìn giữ, phát huy bản sắc của các nền văn hóa nói chung. Nó cho thấy rằng việc gìn giữ bản sắc hiệu quả đòi hỏi vừa có một chủ thể chủ trì có năng lực, vừa có sự phối hợp, tham gia rộng rãi của các bên liên quan, trên tinh thần đồng thuận và tôn trọng sự đa dạng. Đây là một bài học có giá trị từ kinh nghiệm quản trị bản sắc của Phật giáo Việt Nam.

11.5. Bốn đề án và mô hình lưỡng diện: thể chế hóa "thống nhất trong đa dạng"

11.5.1. Bốn đề án như thể chế hóa nguyên tắc thống nhất trong đa dạng

Nhìn từ góc độ mô hình lưỡng diện, bốn đề án văn hóa của Giáo hội là một trường hợp điển hình về việc thể chế hóa nguyên tắc "thống nhất trong đa dạng" trên lĩnh vực văn hóa. Nếu Chương 10 cho thấy Giáo hội thể chế hóa nguyên tắc này ở cấp độ tổ chức chung, thì bốn đề án cho thấy nguyên tắc ấy được thể chế hóa cụ thể trên bốn lĩnh vực văn hóa: ngôn ngữ, pháp phục, kiến trúc và di sản. Bốn lĩnh vực này tương ứng chặt chẽ với lớp đa dạng biểu đạt đã phân tích ở Chương 6 - lớp đa dạng thể hiện qua các hình thức

biểu đạt phong phú của văn hóa Phật giáo[1]. Có thể nói, bốn đề án chính là sự vận dụng nguyên tắc "thống nhất trong đa dạng" vào việc quản trị lớp đa dạng biểu đạt của văn hóa Phật giáo Việt Nam.

Mối tương ứng giữa bốn đề án và lớp đa dạng biểu đạt đáng được phân tích kỹ hơn. Như đã trình bày ở Chương 6, lớp đa dạng biểu đạt của văn hóa Phật giáo Việt Nam thể hiện qua nhiều hình thức: ngôn ngữ, nghi lễ, pháp phục, kiến trúc, nghệ thuật, lễ hội, di sản. Bốn đề án - ngôn ngữ, pháp phục, kiến trúc, di sản - tập trung vào chính những hình thức biểu đạt chủ yếu này. Điều này cho thấy bốn đề án chính là công cụ để quản trị lớp đa dạng biểu đạt: chúng nhằm gìn giữ sự thống nhất và bản sắc trong các hình thức biểu đạt, đồng thời tôn trọng sự phong phú, đa dạng của chúng. Sự tương ứng chặt chẽ giữa bốn đề án và lớp đa dạng biểu đạt không phải là ngẫu nhiên, mà phản ánh một logic: lớp biểu đạt là lớp đa dạng dễ nhận thấy nhất, cũng là lớp dễ bị pha tạp, biến dạng nhất trong bối cảnh giao lưu văn hóa; do đó, nó cần được quản trị một cách đặc biệt chú trọng. Bốn đề án chính là sự đáp ứng nhu cầu quản trị lớp biểu đạt này.

Việc bốn đề án tập trung vào lớp biểu đạt cũng có ý nghĩa chiến lược. Lớp biểu đạt, tuy là lớp "bề mặt" dễ nhận thấy nhất, lại có vai trò quan trọng trong việc nhận diện và thể hiện bản sắc. Chính qua các hình thức biểu đạt - ngôn ngữ nghi lễ, pháp phục, kiến trúc, di sản - mà bản sắc văn hóa Phật giáo Việt Nam được thể hiện và nhận diện một cách trực quan, cụ thể. Do đó, việc quản trị tốt lớp biểu đạt có ý nghĩa quan trọng trong việc gìn giữ và thể hiện bản sắc. Đồng thời, lớp biểu đạt cũng là lớp mà công tác quản trị có thể tác động một cách cụ thể, hiệu quả - khác với các cơ tầng sâu (giáo lý, nhập thế) vốn khó tác động trực tiếp. Chính vì vậy, việc Giáo hội chọn lớp biểu đạt làm trọng tâm của công tác quản trị bản sắc là một lựa chọn chiến lược khôn ngoan: nó tập trung vào lĩnh vực vừa quan trọng đối với việc nhận diện bản sắc, vừa có thể

1 Về đa dạng biểu đạt của văn hóa Phật giáo Việt Nam, xem Chương 6 của công trình này.

tác động một cách cụ thể, hiệu quả. Qua việc quản trị lớp biểu đạt, công tác quản trị bản sắc góp phần gìn giữ và phát huy toàn bộ mô hình lưỡng diện của văn hóa Phật giáo Việt Nam.

Việc bốn đề án lấy chính tinh thần "thống nhất trong đa dạng" làm nguyên tắc chỉ đạo là một sự trùng hợp có ý nghĩa sâu sắc giữa khung phân tích của công trình và tinh thần tự thân của các đề án. Điều này khẳng định một luận điểm quan trọng: mô hình "thống nhất trong đa dạng" không phải là một khung phân tích do người nghiên cứu áp đặt từ bên ngoài, mà phản ánh nguyên tắc mà chính Giáo hội - chủ thể của văn hóa Phật giáo Việt Nam - đã ý thức và chủ động vận dụng. Sự tương ứng này cần được nhìn nhận thận trọng (như đã lưu ý ở mục 11.1, khung phân tích và các đề án có chung một chủ thể đề xuất): nó chưa phải là bằng chứng độc lập cho tính đúng đắn của mô hình lưỡng diện, nhưng cho thấy tính sống động, thực tiễn của nguyên tắc "thống nhất trong đa dạng" - một nguyên tắc không chỉ mô tả bản chất của văn hóa Phật giáo Việt Nam, mà còn định hướng cho công tác quản trị bản sắc trong thực tiễn. Bốn đề án, do đó, vừa là đối tượng để kiểm chứng mô hình lưỡng diện, vừa là biểu hiện của việc mô hình ấy được vận dụng trong thực tiễn.

Việc bốn đề án thể chế hóa nguyên tắc "thống nhất trong đa dạng" cũng có ý nghĩa quan trọng đối với việc đánh giá giá trị thực tiễn của mô hình lưỡng diện. Một mô hình lý thuyết, dù chặt chẽ đến đâu, cũng cần được kiểm chứng qua thực tiễn để khẳng định giá trị của nó. Bốn đề án cung cấp một sự kiểm chứng thực tiễn quan trọng cho mô hình lưỡng diện: chúng cho thấy nguyên tắc "thống nhất trong đa dạng" không chỉ là một khái quát lý thuyết, mà là một nguyên tắc có thể vận dụng vào thực tiễn quản trị, và mang lại kết quả cụ thể. Sự thành công của hai đề án đã ban hành (ngôn ngữ, pháp phục), cùng với tiến trình triển khai của hai đề án đang hoàn thiện (kiến trúc, di sản), là bằng chứng cho thấy nguyên tắc "thống nhất trong đa dạng" là khả thi và hiệu quả trong thực tiễn. Điều này nâng giá trị của mô hình lưỡng diện từ một mô hình

mô tả, phân tích lên thành một mô hình có giá trị thực tiễn, có khả năng định hướng cho hành động. Đây là một điểm quan trọng: nó cho thấy công trình không chỉ đóng góp một khung lý thuyết để hiểu văn hóa Phật giáo Việt Nam, mà còn soi sáng một nguyên tắc có giá trị thực tiễn đối với công tác gìn giữ, phát huy bản sắc văn hóa Phật giáo.

Cần lưu ý rằng, tuy bốn đề án tập trung vào lớp biểu đạt, tác động của chúng không chỉ giới hạn ở lớp này, mà lan tỏa tới toàn bộ mô hình lưỡng diện. Bởi lẽ, như đã phân tích ở các chương trước, bốn lớp đa dạng và bốn cơ tầng thống nhất không tách rời, mà gắn bó hữu cơ với nhau. Lớp biểu đạt là nơi các lớp đa dạng khác (tông phái, vùng miền, tộc người) được thể hiện ra bên ngoài; đồng thời, các hình thức biểu đạt cũng là phương tiện chuyển tải và củng cố các cơ tầng thống nhất (giáo lý, nhập thế, dung hợp, tổ chức). Do đó, khi quản trị tốt lớp biểu đạt, công tác quản trị bản sắc đồng thời góp phần gìn giữ, củng cố các lớp và cơ tầng khác. Chẳng hạn, việc chuẩn hóa khóa tụng bằng tiếng Việt (lớp biểu đạt) đồng thời củng cố sự thống nhất giáo lý (cơ tầng giáo lý) và thể hiện bản sắc dân tộc (cơ tầng nhập thế). Như vậy, bốn đề án, tuy tập trung vào lớp biểu đạt, thực chất có tác động toàn diện tới mô hình lưỡng diện. Đây là lý do khiến việc quản trị lớp biểu đạt có ý nghĩa quan trọng vượt ra ngoài phạm vi của chính lớp này: nó là điểm tác động hiệu quả để gìn giữ và phát huy toàn bộ sự thống nhất trong đa dạng của văn hóa Phật giáo Việt Nam.

Khái niệm "thể chế hóa" cần được làm rõ để hiểu đúng vai trò của bốn đề án. Thể chế hóa, ở đây, có nghĩa là chuyển một nguyên tắc, một giá trị từ trạng thái nhận thức, tư tưởng sang trạng thái được quy định, tổ chức thành những thiết chế, quy tắc, chương trình hành động cụ thể. Nguyên tắc "thống nhất trong đa dạng", trước khi có bốn đề án, tồn tại chủ yếu như một đặc điểm khách quan và một nhận thức; qua bốn đề án, nó được thể chế hóa thành những quyết định, quy định, chương trình hành động cụ thể của

Giáo hội. Sự thể chế hóa này có ý nghĩa quan trọng: nó biến một nguyên tắc từ chỗ là một nhận thức trừu tượng thành một cơ sở cho hành động thực tiễn, có tính ràng buộc và định hướng. Nhờ được thể chế hóa qua bốn đề án, nguyên tắc "thống nhất trong đa dạng" không còn chỉ là một đặc điểm được nhận thức, mà trở thành một nguyên tắc chỉ đạo cho công tác quản trị bản sắc, được cụ thể hóa thành những hành động và kết quả. Đây chính là ý nghĩa của việc nói bốn đề án là sự "thể chế hóa" nguyên tắc "thống nhất trong đa dạng": chúng chuyển nguyên tắc này từ bình diện nhận thức sang bình diện hành động, thể chế.

11.5.2. Nguyên tắc "thống nhất trong đa dạng" trong từng đề án

Nguyên tắc "thống nhất trong đa dạng" được thể hiện một cách nhất quán trong cả bốn đề án, dù mỗi đề án có những đặc thù riêng. Trong đề án ngôn ngữ, sự thống nhất thể hiện ở một khóa tụng chung bằng tiếng Việt cho các nghi lễ chung của Giáo hội, còn sự đa dạng được tôn trọng ở việc bảo lưu những nét khác biệt về ngôn ngữ, nghi lễ của các hệ phái, vùng miền. Trong đề án pháp phục, sự thống nhất thể hiện ở những đặc trưng chung của pháp phục Phật giáo Việt Nam, còn sự đa dạng được tôn trọng ở việc bảo lưu đặc trưng pháp phục của các hệ phái[1]. Trong đề án kiến trúc, sự thống nhất thể hiện ở bộ tiêu chí nhận dạng kiến trúc Phật giáo Việt Nam, còn sự đa dạng được tôn trọng ở việc thừa nhận sự phong phú của các hình thái kiến trúc theo hệ phái, vùng miền. Trong đề án di sản, sự thống nhất thể hiện ở việc gìn giữ, phát huy di sản văn hóa Phật giáo Việt Nam như một chỉnh thể, còn sự đa dạng được tôn trọng ở sự phong phú của các di sản theo hệ phái, vùng miền, thời kỳ.

Cấu trúc chung "thống nhất ở cái chung, đa dạng ở cái riêng" trong bốn đề án phản ánh một mô thức tư duy nhất quán về mối quan hệ giữa thống nhất và đa dạng. Trong mô thức này, thống

1 Về bốn lớp đa dạng (tông phái, vùng miền, tộc người, biểu đạt), xem các Chương 3, 4, 5 và 6 của công trình này.

nhất và đa dạng không được đặt ở hai cấp độ đối lập, mà ở hai cấp độ khác nhau, bổ sung cho nhau: thống nhất ở cấp độ những yếu tố chung, căn bản, có tính nhận diện; đa dạng ở cấp độ những biểu hiện, sắc thái cụ thể. Chẳng hạn, trong đề án ngôn ngữ, có một khóa tụng chung (thống nhất) cho các nghi lễ chung, nhưng các hệ phái, vùng miền vẫn giữ những nghi thức, ngôn ngữ riêng (đa dạng). Sự phân tầng này - thống nhất ở tầng chung, đa dạng ở tầng riêng - cho phép hai giá trị cùng tồn tại mà không mâu thuẫn. Đây chính là cơ chế cốt lõi của nguyên tắc "thống nhất trong đa dạng", và việc nó được vận dụng nhất quán trong cả bốn đề án cho thấy tính hệ thống, bài bản của công tác quản trị bản sắc.

Sự nhất quán của nguyên tắc "thống nhất trong đa dạng" trong bốn đề án cũng cho thấy nguyên tắc này có tính phổ quát và khả năng ứng dụng rộng rãi. Dù bốn lĩnh vực - ngôn ngữ, pháp phục, kiến trúc, di sản - rất khác nhau về tính chất, nguyên tắc "thống nhất trong đa dạng" đều có thể được vận dụng một cách phù hợp cho mỗi lĩnh vực. Điều này chứng tỏ đây không phải là một nguyên tắc chỉ áp dụng được cho một lĩnh vực cụ thể, mà là một nguyên tắc có tính phổ quát, có thể vận dụng cho nhiều lĩnh vực khác nhau của văn hóa. Tính phổ quát này của nguyên tắc "thống nhất trong đa dạng" củng cố thêm cho giá trị của mô hình lưỡng diện: nếu nguyên tắc này có thể vận dụng cho mọi lĩnh vực của văn hóa Phật giáo, thì nó thực sự phản ánh một đặc điểm bản chất, xuyên suốt của văn hóa ấy. Việc bốn đề án cùng vận dụng nguyên tắc này một cách nhất quán, do đó, vừa là biểu hiện của tính hệ thống trong công tác quản trị bản sắc, vừa là một minh chứng cho tính phổ quát và giá trị của mô hình lưỡng diện.

Bên cạnh sự nhất quán về nguyên tắc, cũng cần lưu ý sự khác biệt trong cách thức vận dụng nguyên tắc "thống nhất trong đa dạng" ở từng đề án, tùy theo tính chất của mỗi lĩnh vực. Trong hai lĩnh vực ngôn ngữ và pháp phục, mức độ thống nhất, chuẩn hóa có thể cao hơn, bởi đây là những lĩnh vực có tính quy phạm rõ ràng, có thể xác lập những chuẩn mực chung tương đối cụ thể

(một khóa tụng chung, những đặc trưng pháp phục chung). Trong hai lĩnh vực kiến trúc và di sản, do tính đa dạng đặc biệt và tính phức tạp cao, mức độ thống nhất thường chỉ dừng ở việc xây dựng những tiêu chí nhận dạng, định hướng, chứ không áp đặt những khuôn mẫu cụ thể. Sự khác biệt về mức độ và cách thức vận dụng nguyên tắc này cho thấy tính linh hoạt của công tác quản trị bản sắc: nguyên tắc "thống nhất trong đa dạng" không được áp dụng một cách máy móc, đồng loạt, mà được vận dụng linh hoạt, phù hợp với tính chất đặc thù của mỗi lĩnh vực. Chính sự linh hoạt này - vận dụng cùng một nguyên tắc nhưng theo những cách phù hợp với từng lĩnh vực - là biểu hiện của sự khôn ngoan và tính khoa học trong công tác quản trị bản sắc của Giáo hội.

Việc nhận diện cấu trúc chung "thống nhất ở cái chung, đa dạng ở cái riêng" trong cả bốn đề án cũng có ý nghĩa phương pháp luận đối với việc nghiên cứu các hiện tượng văn hóa khác. Cấu trúc này gợi ý một cách tiếp cận để phân tích và giải quyết vấn đề mối quan hệ giữa thống nhất và đa dạng trong nhiều lĩnh vực: thay vì đặt thống nhất và đa dạng ở thế đối lập, loại trừ nhau, có thể phân tầng chúng - xác định những yếu tố chung, căn bản cần thống nhất, và những yếu tố đặc thù, cụ thể cần bảo lưu sự đa dạng. Cách tiếp cận phân tầng này cho phép hóa giải mâu thuẫn tưởng như không thể hòa giải giữa thống nhất và đa dạng, tìm ra con đường để hai giá trị cùng tồn tại. Đây là một đóng góp có giá trị của việc phân tích bốn đề án: nó không chỉ làm sáng tỏ cách thức quản trị bản sắc trong trường hợp cụ thể của văn hóa Phật giáo Việt Nam, mà còn gợi mở một cách tiếp cận có tính phương pháp luận đối với vấn đề phổ quát về mối quan hệ giữa thống nhất và đa dạng - một vấn đề đặt ra trong nhiều lĩnh vực của đời sống văn hóa, xã hội. Chính điều này làm cho việc nghiên cứu bốn đề án có ý nghĩa vượt ra ngoài phạm vi của một trường hợp cụ thể, mang lại những gợi mở lý luận rộng hơn.

11.5.3. Quản trị bản sắc và bốn cơ tầng thống nhất

Công tác quản trị bản sắc qua bốn đề án có mối liên hệ mật thiết với cả bốn cơ tầng thống nhất đã phân tích ở Phần thứ ba. Về

cơ tầng tổ chức, bốn đề án là sản phẩm hoạt động của Giáo hội - cụ thể là Ban Văn hóa Trung ương - cho thấy vai trò chủ động của cơ tầng tổ chức trong việc quản trị bản sắc. Về cơ tầng dung hợp, bốn đề án chính là cơ chế để phân biệt và bảo đảm dung hợp lành mạnh, phòng ngừa nguy cơ "lai căng", thực hiện việc quản trị bản sắc mà Chương 9 đã đặt ra[1]. Về cơ tầng giáo lý và cơ tầng nhập thế, bốn đề án đều hướng tới việc gìn giữ bản sắc văn hóa Phật giáo Việt Nam vừa mang tính Phật giáo (cơ tầng giáo lý), vừa mang bản sắc dân tộc (cơ tầng nhập thế).

Mối liên hệ giữa bốn đề án và bốn cơ tầng thống nhất cho thấy công tác quản trị bản sắc không tách rời, mà gắn bó hữu cơ với toàn bộ mô hình lưỡng diện. Quản trị bản sắc, thực chất, là việc chủ động gìn giữ và phát huy sự vận hành của bốn cơ tầng thống nhất, bảo đảm rằng chúng tiếp tục thực hiện chức năng cố kết của mình trong bối cảnh đương đại. Đồng thời, quản trị bản sắc cũng là việc bảo vệ bốn lớp đa dạng, bảo đảm rằng sự phong phú của văn hóa Phật giáo Việt Nam được duy trì, không bị mai một hay đồng nhất hóa. Như vậy, công tác quản trị bản sắc qua bốn đề án là sự vận dụng toàn diện mô hình lưỡng diện vào thực tiễn: nó vừa gìn giữ sự thống nhất (bốn cơ tầng), vừa bảo vệ sự đa dạng (bốn lớp), bảo đảm cho sự thống nhất trong đa dạng của văn hóa Phật giáo Việt Nam được duy trì và phát huy một cách chủ động, có ý thức. Đây là ý nghĩa sâu xa nhất của bốn đề án trong tương quan với mô hình lưỡng diện.

Có thể hình dung mối quan hệ giữa quản trị bản sắc và mô hình lưỡng diện qua một hình ảnh: nếu mô hình lưỡng diện (với bốn lớp đa dạng và bốn cơ tầng thống nhất) là "cấu trúc" của văn hóa Phật giáo Việt Nam, thì quản trị bản sắc là hoạt động "bảo trì, vận hành" cấu trúc ấy. Một cấu trúc, dù được thiết kế tốt đến đâu, cũng cần được bảo trì, vận hành để tiếp tục hoạt động hiệu quả,

1 Về các cơ tầng thống nhất (giáo lý, nhập thế, dung hợp, tổ chức), xem các Chương 7, 8, 9 và 10 của công trình này.

đặc biệt trước những tác động của thời gian và hoàn cảnh. Quản trị bản sắc chính là hoạt động bảo trì, vận hành mô hình lưỡng diện: nó bảo đảm rằng bốn cơ tầng thống nhất tiếp tục thực hiện chức năng cố kết, và bốn lớp đa dạng tiếp tục được duy trì, không bị mai một hay biến dạng. Nếu không có hoạt động quản trị bản sắc, các mối liên kết thống nhất - đa dạng mà mô hình lưỡng diện mô tả có thể bị suy yếu, biến dạng trước những thách thức của thời đại. Chính vì vậy, quản trị bản sắc là điều kiện để mô hình lưỡng diện tiếp tục vận hành và phát huy hiệu quả trong bối cảnh đương đại.

Từ góc độ này, có thể thấy vai trò then chốt của bốn đề án đối với tương lai của văn hóa Phật giáo Việt Nam. Bốn đề án không chỉ là những hoạt động quản trị bản sắc cụ thể trên bốn lĩnh vực, mà còn là biểu hiện của một sự chủ động, có ý thức trong việc gìn giữ và phát huy sự thống nhất trong đa dạng. Chúng cho thấy Giáo hội Phật giáo Việt Nam không thụ động để cho văn hóa Phật giáo phát triển tự phát, mà chủ động định hướng, gìn giữ và phát huy bản sắc của nền văn hóa ấy. Sự chủ động này là một yếu tố quan trọng bảo đảm cho tương lai bền vững của văn hóa Phật giáo Việt Nam: trong bối cảnh nhiều thách thức, chính sự quản trị bản sắc chủ động, khoa học, trên nguyên tắc "thống nhất trong đa dạng", sẽ giúp văn hóa Phật giáo Việt Nam vừa gìn giữ được bản sắc và sự thống nhất, vừa duy trì được sự phong phú, đa dạng, và tiếp tục phát triển. Đây là ý nghĩa sâu xa và tầm quan trọng của bốn đề án văn hóa trong việc bảo đảm sự phát triển bền vững của văn hóa Phật giáo Việt Nam.

Mối liên hệ giữa bốn đề án và cơ tầng giáo lý, cơ tầng nhập thế đáng được phân tích cụ thể hơn. Về cơ tầng giáo lý, các đề án - đặc biệt là đề án ngôn ngữ với khóa tụng bằng tiếng Việt - góp phần phổ biến và củng cố sự hiểu biết về giáo lý, qua đó bảo đảm sự thống nhất về mặt giáo lý. Việc tín đồ hiểu được nội dung kinh văn giúp giáo lý được tiếp nhận đúng đắn, tránh những hiểu lầm, sai lệch. Về cơ tầng nhập thế, các đề án đều hướng tới việc thể hiện và gìn giữ bản sắc dân tộc của văn hóa Phật giáo Việt Nam: pháp

phục mang bản sắc Việt, kiến trúc Phật giáo Việt Nam, di sản văn hóa Phật giáo gắn với dân tộc. Qua đó, các đề án củng cố căn tính dân tộc của Phật giáo Việt Nam, khẳng định sự gắn bó giữa Phật giáo và dân tộc. Như vậy, bốn đề án không chỉ liên quan tới cơ tầng dung hợp và cơ tầng tổ chức, mà còn liên quan mật thiết tới cơ tầng giáo lý và cơ tầng nhập thế. Điều này khẳng định rằng công tác quản trị bản sắc qua bốn đề án là một hoạt động toàn diện, tác động tới cả bốn cơ tầng thống nhất, góp phần gìn giữ và phát huy toàn bộ mô hình lưỡng diện của văn hóa Phật giáo Việt Nam.

Tổng hợp lại, mối quan hệ giữa công tác quản trị bản sắc qua bốn đề án và mô hình lưỡng diện có thể được khái quát như sau. Bốn đề án là sự vận dụng toàn diện và cụ thể của mô hình lưỡng diện vào thực tiễn quản trị bản sắc: chúng tác động tới cả bốn lớp đa dạng (đặc biệt là lớp biểu đạt, nhưng lan tỏa tới các lớp khác) và cả bốn cơ tầng thống nhất (tổ chức, dung hợp, giáo lý, nhập thế). Qua bốn đề án, mô hình lưỡng diện không còn là một cấu trúc lý thuyết thuần túy, mà trở thành một nguyên tắc hành động, định hướng cho công tác gìn giữ và phát huy bản sắc văn hóa Phật giáo. Đây là ý nghĩa cao nhất của việc phân tích bốn đề án trong tương quan với mô hình lưỡng diện: nó cho thấy mô hình này không chỉ có giá trị nhận thức (giúp hiểu bản chất văn hóa Phật giáo Việt Nam), mà còn có giá trị thực tiễn (định hướng cho hành động gìn giữ, phát huy bản sắc). Sự thống nhất giữa giá trị nhận thức và giá trị thực tiễn này là một minh chứng cho sức sống và tính đúng đắn của mô hình lưỡng diện - một mô hình vừa lý giải được bản chất, vừa soi sáng được con đường phát triển của văn hóa Phật giáo Việt Nam.

Cần nhấn mạnh rằng hoạt động quản trị bản sắc không phải là sự áp đặt từ bên ngoài lên mô hình lưỡng diện, mà là một bộ phận nội tại của chính sự vận hành của mô hình ấy. Bởi lẽ, chủ thể quản trị - Giáo hội - chính là biểu hiện của cơ tầng tổ chức, một trong bốn cơ tầng thống nhất. Như vậy, khi cơ tầng tổ chức thực hiện việc quản trị bản sắc, đó là một biểu hiện của việc các thành tố thống nhất – đa dạng được điều chỉnh thông qua thiết chế tổ chức. Đây

là một điểm quan trọng: nó cho thấy văn hóa Phật giáo Việt Nam có khả năng tự quản trị, tự điều chỉnh thông qua cơ tầng tổ chức của mình, chứ không cần một sự can thiệp từ bên ngoài. Khả năng tự quản trị này là một biểu hiện của sự trưởng thành và tính hoàn chỉnh của mô hình lưỡng diện: nó không chỉ là một cấu trúc thống nhất trong đa dạng, mà còn có cơ chế nội tại để duy trì, điều chỉnh và phát triển cấu trúc ấy. Bốn đề án, với tư cách sản phẩm của cơ tầng tổ chức, chính là biểu hiện của khả năng tự quản trị nội tại này. Đây là một đặc điểm làm cho mô hình lưỡng diện không phải là một cấu trúc tĩnh, thụ động, mà là một hệ thống sống động, có khả năng tự duy trì và phát triển.

Bốn đề án văn hóa của Giáo hội, được đọc qua mô hình lưỡng diện, hiện ra như một sự vận dụng thực tiễn và một sự kiểm chứng sống động cho mô hình "thống nhất trong đa dạng". Chúng cho thấy mô hình này không chỉ là một khung phân tích lý thuyết, mà là một nguyên tắc được chính chủ thể của văn hóa Phật giáo Việt Nam - Giáo hội - ý thức và chủ động vận dụng vào công tác quản trị bản sắc. Đây là một sự kiểm chứng có ý nghĩa đặc biệt: nó cho thấy mô hình lưỡng diện phù hợp với tự nhận thức và thực tiễn hoạt động của Giáo hội, chứ không phải là một sự áp đặt từ bên ngoài.

Việc phân tích bốn đề án cũng làm phong phú thêm phương pháp tiếp cận của công trình đối với văn hóa Phật giáo Việt Nam. Nếu các phần trước chủ yếu tiếp cận văn hóa Phật giáo Việt Nam từ góc độ lịch sử, tư tưởng và văn hóa - phân tích sự hình thành, bản chất và cấu trúc của nó - thì chương này bổ sung một góc độ tiếp cận mới: góc độ quản trị, chính sách. Việc phân tích cách thức mà Giáo hội xây dựng và triển khai các đề án, các quyết định và biện pháp quản trị bản sắc, cho thấy văn hóa Phật giáo Việt Nam không chỉ là một đối tượng của nghiên cứu lịch sử, tư tưởng, mà còn là một đối tượng của nghiên cứu về quản trị văn hóa, chính sách văn hóa. Sự bổ sung góc độ tiếp cận này làm cho việc nghiên cứu văn hóa Phật giáo Việt Nam trở nên toàn diện hơn, kết hợp

cả cách tiếp cận mô tả - phân tích (hiểu bản chất) và cách tiếp cận quản trị - chính sách (hiểu cách thức gìn giữ, phát huy). Đây là một đóng góp về phương pháp của chương, mở ra những hướng nghiên cứu mới về quản trị và chính sách văn hóa đối với văn hóa Phật giáo Việt Nam.

Một điểm đáng nhấn mạnh khi đọc bốn đề án qua mô hình lưỡng diện là vai trò chủ thể của Giáo hội trong việc quản trị bản sắc. Trong các phần trước, văn hóa Phật giáo Việt Nam chủ yếu được phân tích như một đối tượng - một nền văn hóa với những đặc điểm khách quan (bốn lớp đa dạng, bốn cơ tầng thống nhất). Bốn đề án cho thấy một khía cạnh khác: văn hóa Phật giáo Việt Nam không chỉ là một đối tượng được phân tích, mà còn có một chủ thể tích cực - Giáo hội - ý thức về bản sắc của mình và chủ động gìn giữ, phát huy bản sắc ấy. Sự hiện diện của chủ thể tích cực này là một yếu tố quan trọng mà mô hình lưỡng diện cần tính đến: văn hóa Phật giáo Việt Nam không phát triển một cách hoàn toàn tự phát, mà có sự định hướng, quản trị của một chủ thể có ý thức. Việc bổ sung yếu tố chủ thể này làm cho mô hình lưỡng diện trở nên đầy đủ hơn: nó không chỉ mô tả cấu trúc khách quan của văn hóa Phật giáo Việt Nam, mà còn tính đến vai trò của chủ thể trong việc duy trì và phát triển cấu trúc ấy. Đây là một chiều kích quan trọng mà việc phân tích bốn đề án đóng góp cho mô hình lưỡng diện.

Đọc qua mô hình lưỡng diện, bốn đề án cũng làm nổi bật khía cạnh động và khía cạnh quản trị của sự thống nhất trong đa dạng. Ở các phần trước, mô hình lưỡng diện được trình bày chủ yếu như một cấu trúc - với bốn lớp đa dạng và bốn cơ tầng thống nhất. Bốn đề án bổ sung cho bức tranh này một khía cạnh quan trọng: khía cạnh động, tức là quá trình sự thống nhất trong đa dạng được chủ động gìn giữ, vun đắp và quản trị. Sự thống nhất trong đa dạng, qua bốn đề án, hiện ra không chỉ như một trạng thái, mà như một quá trình - một quá trình đòi hỏi sự nỗ lực chủ động, có ý thức của Giáo hội. Đây là một sự bổ sung quan trọng cho mô hình lưỡng

diện, chuyển từ việc mô tả cấu trúc tĩnh sang việc phân tích quá trình động của sự thống nhất trong đa dạng[1].

Việc đọc bốn đề án qua mô hình lưỡng diện còn gợi mở một hàm ý về phương pháp nghiên cứu văn hóa Phật giáo Việt Nam. Nó cho thấy rằng, để hiểu đầy đủ về văn hóa Phật giáo Việt Nam, không thể chỉ dừng lại ở việc phân tích cấu trúc tĩnh (các lớp đa dạng và cơ tầng thống nhất), mà còn cần phân tích quá trình động - tức cách thức mà sự thống nhất trong đa dạng được duy trì, tái tạo và phát triển qua hoạt động quản trị bản sắc. Cách tiếp cận kết hợp giữa phân tích cấu trúc và phân tích quá trình này cho phép nắm bắt văn hóa Phật giáo Việt Nam một cách toàn diện hơn, vừa ở trạng thái tĩnh (bản chất, cấu trúc), vừa ở trạng thái động (sự vận hành, phát triển). Đây là một đóng góp về phương pháp của việc phân tích bốn đề án: nó bổ sung chiều kích động, chiều kích quá trình cho mô hình lưỡng diện, làm cho mô hình này không chỉ mô tả một cấu trúc, mà còn lý giải được sự vận hành và phát triển của văn hóa Phật giáo Việt Nam.

Khía cạnh động mà bốn đề án làm nổi bật có ý nghĩa bổ sung quan trọng cho toàn bộ cách hiểu về văn hóa Phật giáo Việt Nam. Trong suốt các phần trước, sự thống nhất trong đa dạng chủ yếu được trình bày như một đặc điểm, một trạng thái - tức một cái gì đó "đã có", tồn tại một cách khách quan. Bốn đề án cho thấy sự thống nhất trong đa dạng còn là một cái gì đó "đang được làm" - một quá trình liên tục, được duy trì và tái tạo qua hoạt động chủ động của Giáo hội. Hai cách nhìn này - sự thống nhất trong đa dạng như một trạng thái và như một quá trình - bổ sung cho nhau, tạo nên một cách hiểu đầy đủ, biện chứng về văn hóa Phật giáo Việt Nam. Nó vừa là một thực tại khách quan (trạng thái), vừa là một thành quả của nỗ lực chủ động (quá trình). Cách hiểu biện chứng này giúp tránh hai sai lầm: sai lầm coi sự thống nhất trong đa dạng như một

1 Thích Thọ Lạc, tài liệu triển khai đề án "Pháp phục - Ngôn ngữ - Nghệ thuật và Biểu tượng văn hóa Phật giáo Việt Nam", Ban Văn hóa Trung ương Giáo hội Phật giáo Việt Nam, 2022.

cái gì đó cố định, bất biến, tự duy trì (mà bỏ qua vai trò của nỗ lực chủ động); và sai lầm coi nó như một cái gì đó hoàn toàn do con người tạo ra một cách tùy tiện (mà bỏ qua tính khách quan của nó). Sự thống nhất trong đa dạng, đúng như bốn đề án cho thấy, vừa có cơ sở khách quan, vừa cần nỗ lực chủ động để duy trì và phát triển - đây là một nhận thức biện chứng quan trọng mà việc phân tích bốn đề án mang lại.

Cuối cùng, việc đọc bốn đề án qua mô hình lưỡng diện cho thấy vai trò của quản trị bản sắc trong việc bảo đảm tương lai của văn hóa Phật giáo Việt Nam. Trong bối cảnh đương đại, với những thách thức của toàn cầu hóa, hiện đại hóa và sự giao lưu văn hóa mạnh mẽ, sự thống nhất trong đa dạng của văn hóa Phật giáo Việt Nam không thể được duy trì một cách tự phát, mà cần được quản trị chủ động. Bốn đề án chính là biểu hiện của sự quản trị chủ động ấy, và là điều kiện để văn hóa Phật giáo Việt Nam tiếp tục phát triển bền vững - vừa gìn giữ được bản sắc và sự thống nhất, vừa duy trì được sự phong phú, đa dạng. Việc phân tích bốn đề án, do đó, không chỉ làm sáng tỏ hiện trạng của công tác quản trị bản sắc, mà còn gợi mở về tương lai của văn hóa Phật giáo Việt Nam - một chủ đề sẽ được bàn sâu hơn ở chương cuối của công trình.

Đọc qua mô hình lưỡng diện, bốn đề án còn cho thấy mối quan hệ giữa quản trị bản sắc và tính bền vững của văn hóa Phật giáo Việt Nam. Một nền văn hóa, để phát triển bền vững, cần vừa giữ được sự ổn định về bản sắc, vừa có khả năng thích ứng, đổi mới. Nếu chỉ giữ ổn định mà không thích ứng, văn hóa sẽ trở nên cứng nhắc, lạc hậu; nếu chỉ thích ứng mà không giữ ổn định, văn hóa sẽ mất bản sắc, bị hòa tan. Công tác quản trị bản sắc qua bốn đề án chính là nỗ lực nhằm bảo đảm cả hai yêu cầu này: vừa gìn giữ bản sắc và sự thống nhất (ổn định), vừa cho phép sự phát triển, đa dạng và thích ứng với thời đại (đổi mới). Bằng cách kết hợp gìn giữ và phát triển, thống nhất và đa dạng, công tác quản trị bản sắc góp phần bảo đảm cho văn hóa Phật giáo Việt Nam phát triển một cách bền vững. Đây là ý nghĩa sâu xa của bốn đề án khi được đọc qua mô hình lưỡng

diện: chúng không chỉ giải quyết những vấn đề trước mắt của việc chuẩn hóa nhận diện, mà còn góp phần bảo đảm cho sự phát triển bền vững, lâu dài của văn hóa Phật giáo Việt Nam.

Có thể tổng hợp việc đọc bốn đề án qua mô hình lưỡng diện qua ba nhận định. *Thứ nhất*, bốn đề án là sự kiểm chứng thực tiễn cho mô hình lưỡng diện: việc chính Giáo hội lấy tinh thần "thống nhất trong đa dạng" làm nguyên tắc chỉ đạo cho thấy mô hình này phản ánh bản chất khách quan của văn hóa Phật giáo Việt Nam, được cả người nghiên cứu lẫn chủ thể văn hóa cùng nhận ra. *Thứ hai*, bốn đề án bổ sung chiều kích động, chiều kích quá trình cho mô hình lưỡng diện, cho thấy sự thống nhất trong đa dạng không chỉ là một cấu trúc tĩnh, mà là một quá trình được chủ động duy trì, quản trị. *Thứ ba,* bốn đề án cho thấy vai trò của quản trị bản sắc trong việc bảo đảm tương lai của văn hóa Phật giáo Việt Nam, và gợi mở về những vấn đề của văn hóa Phật giáo trong bối cảnh đương đại. Ba nhận định này khẳng định vị trí và ý nghĩa của việc phân tích bốn đề án trong tổng thể công trình: nó vừa củng cố cho mô hình lưỡng diện, vừa mở rộng mô hình sang chiều kích động, vừa dẫn công trình tới chương cuối về những giá trị, thách thức và tương lai.

* *

*

Đặt trong tổng thể công trình, Chương 11 có một vị trí đặc biệt với tư cách chương mở đầu của Phần thứ tư - phần chuyển từ việc phân tích cấu trúc của mô hình lưỡng diện sang việc phân tích biện chứng, quản trị bản sắc và tương lai. Nếu ba phần đầu chủ yếu mang tính mô tả và phân tích cấu trúc - trình bày bốn lớp đa dạng, bốn cơ tầng thống nhất, và biểu hiện thể chế của chúng - thì chương này mở ra một chiều kích mới: chiều kích thực tiễn và quản trị. Qua việc phân tích bốn đề án văn hóa, chương cho thấy mô hình "thống nhất trong đa dạng" không chỉ là một khung lý thuyết để hiểu văn hóa Phật giáo Việt Nam, mà còn là một nguyên tắc được vận dụng trong thực tiễn quản trị bản sắc của Giáo hội.

Đây là bước chuyển quan trọng từ lý thuyết sang thực tiễn, từ mô tả cấu trúc sang phân tích sự vận hành, làm cho công trình không chỉ dừng lại ở việc lý giải bản chất, mà còn soi sáng cách thức mà văn hóa Phật giáo Việt Nam được gìn giữ và phát huy trong đời sống đương đại.

Chương này đã phân tích vấn đề quản trị bản sắc của văn hóa Phật giáo Việt Nam qua một trường hợp điển hình: bốn đề án văn hóa của Giáo hội Phật giáo Việt Nam về ngôn ngữ, pháp phục, kiến trúc và di sản. Qua việc khảo sát bối cảnh ra đời, nội dung, phương pháp triển khai và ý nghĩa của bốn đề án, có thể thấy bốn đề án là một trường hợp điển hình về việc thể chế hóa nguyên tắc "thống nhất trong đa dạng" trên lĩnh vực văn hóa. Chúng cho thấy Giáo hội Phật giáo Việt Nam đã chủ động vận dụng nguyên tắc "thống nhất trong đa dạng" vào việc quản trị bản sắc văn hóa Phật giáo, trên những lĩnh vực cụ thể và bằng những phương pháp khoa học, bài bản.

Luận điểm xuyên suốt chương là: bốn đề án là trường hợp điển hình về thể chế hóa nguyên tắc thống nhất trong đa dạng. Điều này được thể hiện qua việc đề án tổng thể lấy chính tinh thần "Thống nhất trong đa dạng" làm nguyên tắc chỉ đạo; qua việc mỗi đề án đều xác định những yếu tố chung cần thống nhất đồng thời tôn trọng, bảo lưu những đặc trưng riêng của các hệ phái, vùng miền; và qua việc bốn đề án gắn bó hữu cơ với cả bốn cơ tầng thống nhất và bốn lớp đa dạng của mô hình lưỡng diện. Sự trùng hợp giữa tinh thần chỉ đạo của các đề án và khung phân tích của công trình khẳng định rằng mô hình "thống nhất trong đa dạng" phản ánh nguyên tắc mà chính Giáo hội ý thức và vận dụng, chứ không phải một sự áp đặt từ bên ngoài.

Chương cũng đã làm rõ khái niệm quản trị bản sắc và ý nghĩa của sự chuyển dịch từ nhận thức sang quản trị bản sắc. Bốn đề án đánh dấu bước chuyển từ chỗ sự thống nhất trong đa dạng là một đặc điểm tự phát, sang chỗ nó trở thành đối tượng của sự quản trị chủ động, có ý thức. Đây là biểu hiện của sự trưởng thành trong tự nhận thức và năng lực tổ chức của Phật giáo Việt Nam đương đại.

Qua sự đối sánh quốc tế, chương cũng đã làm nổi bật tính đặc thù của mô hình quản trị bản sắc Việt Nam - một mô hình trung dung, kết hợp cả thống nhất và đa dạng, đúng theo tinh thần "thống nhất trong đa dạng".

Nhìn lại toàn bộ chương, có thể thấy công tác quản trị bản sắc qua bốn đề án phản ánh một tinh thần vừa gìn giữ vừa phát triển - một tinh thần phù hợp với bản chất của Phật giáo Việt Nam. Bốn đề án không nhằm đưa văn hóa Phật giáo Việt Nam trở về một trạng thái quá khứ cố định, cũng không để mặc nó phát triển tự phát, mất kiểm soát, mà nhằm định hướng cho sự phát triển của nó theo hướng vừa gìn giữ bản sắc, vừa thích ứng với thời đại. Tinh thần này thể hiện sự trưởng thành và bản lĩnh văn hóa của Phật giáo Việt Nam: một nền văn hóa tự tin vào bản sắc của mình, chủ động gìn giữ và phát huy bản sắc ấy, đồng thời cởi mở đón nhận những giá trị mới phù hợp. Đây cũng là một biểu hiện của tinh thần "tùy duyên bất biến" - bất biến ở cốt lõi bản sắc, tùy duyên ở phương thức thích ứng - vốn là một đặc điểm sâu xa của văn hóa Phật giáo Việt Nam đã được phân tích ở các chương trước. Công tác quản trị bản sắc qua bốn đề án, do đó, không phải là một hoạt động biệt lập, mà là sự tiếp nối và phát huy chính tinh thần cốt lõi của văn hóa Phật giáo Việt Nam trong bối cảnh mới.

Khép lại chương, có thể khẳng định rằng việc phân tích bốn đề án văn hóa của Giáo hội đã mang lại những đóng góp quan trọng cho công trình. Về mặt kiểm chứng, bốn đề án cung cấp một sự kiểm chứng thực tiễn cho mô hình lưỡng diện, cho thấy nguyên tắc "thống nhất trong đa dạng" phản ánh nguyên tắc mà chính Giáo hội ý thức và vận dụng. Về mặt mở rộng, bốn đề án bổ sung chiều kích động, chiều kích quản trị cho mô hình lưỡng diện, làm cho mô hình không chỉ mô tả cấu trúc tĩnh, mà còn lý giải sự vận hành động của văn hóa Phật giáo Việt Nam. Về mặt thực tiễn, việc phân tích bốn đề án cho thấy giá trị thực tiễn của nguyên tắc "thống nhất trong đa dạng" trong công tác gìn giữ, phát huy bản sắc văn hóa. Những đóng góp này khẳng định vị trí quan trọng của chương trong tổng thể công trình, và tạo tiền đề cho chương cuối cùng.

Từ vấn đề quản trị bản sắc trong hiện tại, công trình sẽ tiến tới chương cuối cùng, nơi những vấn đề được nâng lên tầm khái quát và hướng tới tương lai. Chương 12 sẽ bàn về biện chứng thống nhất - đa dạng như một quy luật vận động của văn hóa Phật giáo Việt Nam; về những giá trị mà mô hình thống nhất trong đa dạng mang lại; về những thách thức mà văn hóa Phật giáo Việt Nam đối mặt trong bối cảnh đương đại; và về những vấn đề đặt ra đối với văn hóa Phật giáo trong kỷ nguyên số[1]. Nếu chương này cho thấy cách thức mà Giáo hội chủ động quản trị bản sắc trong hiện tại, thì chương tiếp theo sẽ mở rộng tầm nhìn ra những vấn đề có tính quy luật và những triển vọng tương lai, khép lại toàn bộ công trình bằng một cái nhìn tổng hợp và hướng về phía trước. Qua đó, công trình không chỉ lý giải bản chất và sự vận hành của văn hóa Phật giáo Việt Nam, mà còn góp phần định hướng cho việc gìn giữ và phát huy nền văn hóa ấy trong tương lai.

1 Về biện chứng thống nhất - đa dạng, giá trị, thách thức và vấn đề văn hóa Phật giáo trong kỷ nguyên số, xem Chương 12 của công trình này.

Chương 12
BIỆN CHỨNG THỐNG NHẤT - ĐA DẠNG: GIÁ TRỊ, THÁCH THỨC VÀ KỶ NGUYÊN SỐ

Sau khi đã xây dựng mô hình lưỡng diện qua việc phân tích bốn lớp đa dạng (Phần thứ hai) và bốn cơ tầng thống nhất (Phần thứ ba), và sau khi đã khảo sát vấn đề quản trị bản sắc qua bốn đề án văn hóa của Giáo hội (Chương 11), công trình đi tới chương cuối cùng - chương tổng hợp và hướng tới tương lai. Chương này nâng những phân tích cụ thể ở các phần trước lên tầm khái quát lý luận, đồng thời mở rộng tầm nhìn ra những vấn đề của hiện tại và tương lai: mối quan hệ biện chứng giữa thống nhất và đa dạng như một quy luật vận động của văn hóa Phật giáo Việt Nam; giá trị của văn hóa Phật giáo như một nguồn lực cho phát triển bền vững; những vấn đề đặt ra đối với văn hóa Phật giáo trong kỷ nguyên số; và những thách thức cùng khuyến nghị cho việc bảo tồn, phát huy văn hóa Phật giáo Việt Nam.

Luận điểm trọng tâm của chương là: nhận thức đúng mối quan hệ biện chứng giữa thống nhất và đa dạng là cơ sở cho việc bảo tồn và phát triển bền vững văn hóa Phật giáo Việt Nam. Nếu các phần trước tập trung làm rõ bản chất thống nhất trong đa dạng của văn hóa Phật giáo Việt Nam như một thực tại khách quan, thì chương này khẳng định rằng chính sự nhận thức đúng đắn về bản chất ấy - đặc biệt là về mối quan hệ biện chứng giữa hai bình diện thống nhất và đa dạng - là điều kiện tiên quyết để có thể bảo tồn và phát huy văn hóa Phật giáo Việt Nam một cách đúng đắn, bền vững. Một nhận thức sai lệch - hoặc chỉ thấy sự thống nhất mà bỏ qua sự đa dạng, hoặc chỉ thấy sự đa dạng mà bỏ qua sự thống nhất - sẽ dẫn tới những cách ứng xử không phù hợp, gây tổn hại cho văn

hóa Phật giáo. Ngược lại, một nhận thức đúng đắn, biện chứng sẽ là cơ sở cho những chính sách, giải pháp phù hợp, bảo đảm cho sự phát triển bền vững của văn hóa Phật giáo Việt Nam.

Với tư cách chương cuối của công trình, chương này đảm nhận một vai trò kép. Một mặt, nó là chương khép lại Phần thứ tư và toàn bộ nội dung chính của công trình, có nhiệm vụ tổng kết mối quan hệ biện chứng thống nhất - đa dạng - hạt nhân của mô hình lưỡng diện. Mặt khác, nó là chương hướng tới tương lai, bàn về những giá trị, nguồn lực, thách thức và triển vọng của văn hóa Phật giáo Việt Nam trong bối cảnh đương đại, đặc biệt là trong kỷ nguyên số. Sự kết hợp giữa tổng kết và hướng tới tương lai này làm cho chương vừa có tính khái quát, tổng hợp, vừa có tính thời sự, thực tiễn. Nó không chỉ nhìn lại và tổng kết những gì công trình đã trình bày, mà còn mở ra những suy ngẫm về con đường phía trước của văn hóa Phật giáo Việt Nam - một nền văn hóa đang tiếp tục vận động, phát triển trong dòng chảy của thời đại.

Để làm sáng tỏ luận điểm này, chương lần lượt phân tích: mối quan hệ biện chứng giữa thống nhất và đa dạng cùng giá trị văn hóa của nó (12.1); văn hóa Phật giáo như một nguồn lực cho phát triển bền vững (12.2); văn hóa Phật giáo trong bối cảnh chuyển đổi số (12.3); những thách thức và khuyến nghị (12.4); và cuối cùng là tổng kết biện chứng thống nhất - đa dạng qua mô hình lưỡng diện (12.5). Với chương này, công trình hoàn tất việc phân tích mô hình lưỡng diện trên cả ba bình diện: cấu trúc (Phần thứ hai và thứ ba), quản trị (Chương 11) và biện chứng, giá trị, tương lai (chương này), chuẩn bị cho phần Kết luận tổng hợp.

12.1. Quan hệ biện chứng và giá trị văn hóa

12.1.1. Đa dạng là phương thức tồn tại của thống nhất

Mối quan hệ giữa thống nhất và đa dạng trong văn hóa Phật giáo Việt Nam, khi được xem xét ở tầm khái quát lý luận, hiện ra như một mối quan hệ biện chứng - tức một mối quan hệ trong đó hai mặt vừa đối lập, vừa thống nhất, quy định và chuyển hóa lẫn nhau. Đây không phải là mối quan hệ giữa hai yếu tố tách rời, đặt

cạnh nhau một cách cơ học, mà là mối quan hệ hữu cơ, trong đó mỗi mặt là điều kiện tồn tại của mặt kia[1]. Việc nhận thức đúng mối quan hệ biện chứng này là chìa khóa để hiểu bản chất sâu xa của mô hình "thống nhất trong đa dạng".

Mệnh đề thứ nhất của mối quan hệ biện chứng này là: đa dạng là phương thức tồn tại của thống nhất. Điều này có nghĩa là sự thống nhất của văn hóa Phật giáo Việt Nam không tồn tại như một thực thể trừu tượng, tách rời khỏi sự đa dạng, mà tồn tại thông qua chính sự đa dạng ấy. Sự thống nhất về giáo lý, chẳng hạn, không tồn tại như một giáo lý trừu tượng, thuần nhất, mà tồn tại thông qua sự đa dạng của các tông phái, pháp môn - mỗi tông phái, pháp môn là một cách thể hiện cụ thể của cùng một cốt lõi giáo lý[2]. Tương tự, sự thống nhất về bản sắc dân tộc của Phật giáo Việt Nam tồn tại thông qua sự đa dạng của các biểu hiện vùng miền, tộc người; sự thống nhất về tổ chức tồn tại thông qua sự đa dạng của các hệ phái trong một Giáo hội chung. Nói cách khác, sự thống nhất luôn tồn tại dưới hình thức đa dạng, thông qua sự đa dạng; không có sự đa dạng, sự thống nhất sẽ chỉ là một khái niệm trừu tượng, không có hiện thực.

Nhận thức này có ý nghĩa quan trọng trong việc phòng ngừa một sai lầm phổ biến: sai lầm đồng nhất hóa, tức coi sự thống nhất là sự đồng nhất, và do đó tìm cách xóa bỏ sự đa dạng nhân danh sự thống nhất. Nếu hiểu rằng đa dạng là phương thức tồn tại của thống nhất, thì sẽ thấy rằng việc xóa bỏ sự đa dạng không củng cố, mà trái lại, làm suy yếu và thủ tiêu chính sự thống nhất - bởi sự thống nhất chỉ tồn tại thông qua sự đa dạng. Một nền văn hóa Phật giáo bị đồng nhất hóa, mất đi sự đa dạng, sẽ không phải là một nền văn hóa thống nhất mạnh mẽ hơn, mà là một nền văn hóa nghèo nàn, khô cứng, đánh mất sức sống. Do đó, việc tôn trọng, bảo vệ sự đa dạng không

1 Về mô hình lưỡng diện và mối quan hệ biện chứng giữa thống nhất và đa dạng, xem tổng thể các Phần thứ hai, thứ ba và thứ tư của công trình này.

2 Luận điểm "đa dạng là phương thức tồn tại của thống nhất; thống nhất là điều kiện bảo tồn đa dạng" được trình bày trên cơ sở phép biện chứng về mối quan hệ giữa cái chung và cái riêng, cái thống nhất và cái đa dạng.

mâu thuẫn với, mà chính là điều kiện để gìn giữ sự thống nhất. Đây là một hệ quả thực tiễn quan trọng của việc nhận thức đúng mệnh đề "đa dạng là phương thức tồn tại của thống nhất".

Luận điểm "đa dạng là phương thức tồn tại của thống nhất" có cơ sở trong phép biện chứng về mối quan hệ giữa cái chung và cái riêng. Theo phép biện chứng, cái chung không tồn tại một cách độc lập, tách rời, mà chỉ tồn tại trong cái riêng, thông qua cái riêng; cái chung là cái tồn tại trong nhiều cái riêng, là cái lặp lại, cái bản chất chung của các cái riêng. Vận dụng vào trường hợp văn hóa Phật giáo Việt Nam, sự thống nhất (cái chung) không tồn tại một cách trừu tượng, tách rời khỏi các biểu hiện đa dạng, mà tồn tại chính trong và thông qua sự đa dạng (các cái riêng). Sự thống nhất về giáo lý, chẳng hạn, không tồn tại như một thực thể trừu tượng, mà tồn tại trong các cách diễn giải, thực hành đa dạng của các tông phái, vùng miền; sự thống nhất về căn tính dân tộc tồn tại trong các sắc thái vùng miền, tộc người khác nhau. Như vậy, sự đa dạng chính là hình thức tồn tại cụ thể, hiện thực của sự thống nhất. Không có sự đa dạng, sự thống nhất sẽ chỉ là một khái niệm trừu tượng, không có nội dung hiện thực. Chính sự đa dạng làm cho sự thống nhất trở nên cụ thể, sinh động và hiện thực.

Từ luận điểm này, có thể rút ra một hệ quả quan trọng: sự đa dạng không phải là kẻ thù, không phải là mối đe dọa đối với sự thống nhất, mà là điều kiện để sự thống nhất tồn tại và biểu hiện. Đây là một nhận thức có ý nghĩa quan trọng, bởi trong thực tiễn, không hiếm quan niệm coi sự đa dạng như một trở ngại cho sự thống nhất, và do đó chủ trương xóa bỏ, san bằng sự đa dạng để đạt tới sự thống nhất. Quan niệm này, theo phép biện chứng, là sai lầm: việc xóa bỏ sự đa dạng không củng cố, mà thực chất làm suy yếu sự thống nhất, bởi nó tước đi hình thức tồn tại hiện thực của sự thống nhất, biến sự thống nhất thành một sự đồng nhất trừu tượng, khô cứng, thiếu sức sống. Đối với văn hóa Phật giáo Việt Nam, điều này có nghĩa là: việc gìn giữ sự thống nhất không đòi hỏi xóa bỏ sự đa dạng của các tông phái, vùng miền, tộc người, mà trái lại, đòi hỏi tôn trọng và nuôi dưỡng sự đa dạng ấy như hình

thức tồn tại của sự thống nhất. Đây là một nguyên tắc cốt lõi cho việc gìn giữ và phát huy văn hóa Phật giáo Việt Nam.

Có thể minh họa luận điểm này qua một số ví dụ cụ thể từ văn hóa Phật giáo Việt Nam. Giáo lý về từ bi - một giá trị cốt lõi, thống nhất của Phật giáo - không tồn tại một cách trừu tượng, mà biểu hiện qua vô số hình thức đa dạng: qua các hoạt động từ thiện, cứu trợ của các chùa, các tổ chức Phật giáo ở các vùng miền; qua các nghi lễ cầu an, cầu siêu mang sắc thái vùng miền khác nhau; qua nghệ thuật, văn học Phật giáo với những biểu hiện phong phú. Chính qua sự đa dạng của các hình thức biểu hiện này mà giá trị từ bi trở nên cụ thể, sinh động và hiện thực trong đời sống. Tương tự, tinh thần nhập thế, gắn bó với dân tộc - một cơ tầng thống nhất - biểu hiện qua sự đa dạng của các đóng góp cụ thể: qua vai trò của Phật giáo trong các giai đoạn lịch sử khác nhau, ở các vùng miền khác nhau, với những hình thức khác nhau. Những ví dụ này cho thấy sự thống nhất (các giá trị, tinh thần chung) luôn tồn tại và biểu hiện qua sự đa dạng (các hình thức cụ thể, phong phú) - đúng như luận điểm "đa dạng là phương thức tồn tại của thống nhất". Sự đa dạng, do đó, không làm phương hại, mà làm cho sự thống nhất trở nên phong phú, sinh động và hiện thực.

Việc vận dụng phép biện chứng về mối quan hệ giữa cái chung và cái riêng vào việc phân tích văn hóa Phật giáo Việt Nam có ý nghĩa phương pháp luận quan trọng. Nó cung cấp một cơ sở lý luận vững chắc cho việc hiểu mối quan hệ giữa thống nhất và đa dạng, tránh những cách hiểu giản đơn, phiến diện. Theo cách hiểu giản đơn, thống nhất và đa dạng thường được coi là hai mặt đối lập, mâu thuẫn, loại trừ nhau - tăng cường cái này thì phải giảm cái kia. Phép biện chứng về cái chung và cái riêng cho thấy cách hiểu này là sai lầm: cái chung và cái riêng, thống nhất và đa dạng, không loại trừ mà gắn bó, thâm nhập lẫn nhau, tồn tại trong nhau. Vận dụng nhận thức này, có thể hiểu đúng mối quan hệ giữa thống nhất và đa dạng trong văn hóa Phật giáo Việt Nam: không phải là quan hệ đối lập, loại trừ, mà là quan hệ thống nhất biện chứng,

trong đó hai mặt cùng tồn tại, nuôi dưỡng và làm điều kiện cho nhau. Đây là cơ sở lý luận cho toàn bộ mô hình lưỡng diện, và là chìa khóa để hiểu đúng bản chất thống nhất trong đa dạng của văn hóa Phật giáo Việt Nam.

12.1.2. Thống nhất là điều kiện bảo tồn đa dạng

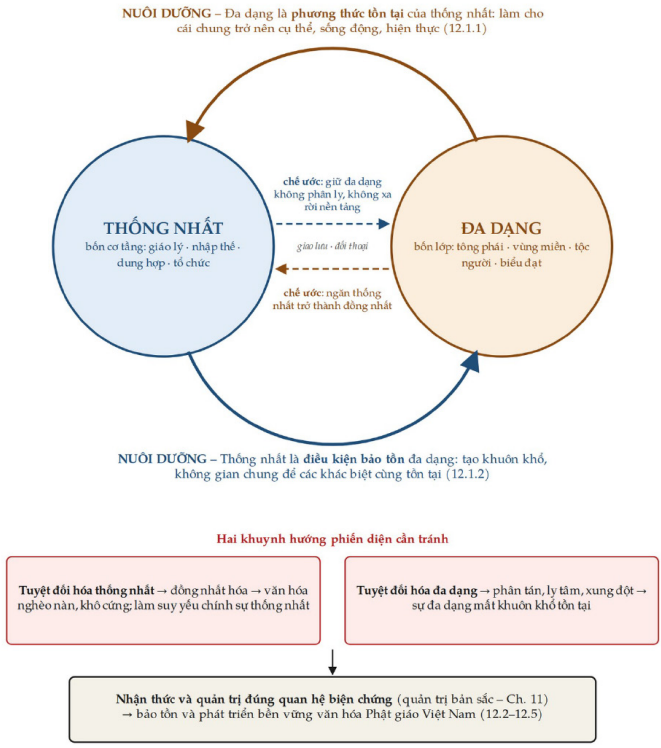
Mệnh đề thứ hai của mối quan hệ biện chứng là: thống nhất là điều kiện bảo tồn đa dạng. Nếu mệnh đề thứ nhất nhấn mạnh vai trò của sự đa dạng đối với sự thống nhất, thì mệnh đề thứ hai nhấn mạnh vai trò của sự thống nhất đối với sự đa dạng. Sự đa dạng của văn hóa Phật giáo Việt Nam - đa dạng về tông phái, vùng miền, tộc người, biểu đạt - có thể được bảo tồn và phát triển lành mạnh chính là nhờ có sự thống nhất làm nền tảng và khuôn khổ[1]. Không có sự thống nhất, sự đa dạng sẽ có nguy cơ trở thành sự phân tán, phân ly, xung đột; chính sự thống nhất về giáo lý, về căn tính dân tộc, về cơ chế văn hóa và về tổ chức là điều giữ cho sự đa dạng không dẫn tới phân ly, mà cùng tồn tại hài hòa trong một chỉnh thể.

Điều này có thể thấy rõ qua trường hợp của Giáo hội Phật giáo Việt Nam. Chính nhờ có một Giáo hội thống nhất mà sự đa dạng của các hệ phái, vùng miền, tộc người được bảo tồn trong một khuôn khổ chung, hài hòa, thay vì rơi vào tình trạng phân tán, biệt lập hoặc xung đột. Sự thống nhất về tổ chức, do đó, không thủ tiêu sự đa dạng, mà tạo điều kiện cho sự đa dạng được bảo tồn và phát huy một cách có trật tự. Tương tự, sự thống nhất về giáo lý là điều kiện để các pháp môn đa dạng cùng tồn tại mà không rơi vào mâu thuẫn, phân liệt; sự thống nhất về căn tính dân tộc là điều kiện để các sắc thái vùng miền, tộc người cùng tồn tại trong một cộng đồng chung. Như vậy, sự thống nhất chính là điều kiện, là sự bảo đảm cho sự tồn tại và phát triển lành mạnh của sự đa dạng.

Từ mệnh đề này cũng có thể rút ra một hệ quả thực tiễn quan trọng, đối lập với sai lầm đã nêu ở trên: đó là phòng ngừa sai lầm

1 Về bốn lớp đa dạng (tông phái, vùng miền, tộc người, biểu đạt), xem các Chương 3, 4, 5 và 6; về bốn cơ tầng thống nhất (giáo lý, nhập thế, dung hợp, tổ chức), xem các Chương 7, 8, 9 và 10 của công trình này.

phân ly, tức coi sự đa dạng là sự độc lập, tách biệt hoàn toàn, và do đó phủ nhận hoặc coi nhẹ sự thống nhất. Nếu hiểu rằng thống nhất là điều kiện bảo tồn đa dạng, thì sẽ thấy rằng việc phủ nhận sự thống nhất không bảo vệ, mà trái lại, đe dọa chính sự đa dạng - bởi không có sự thống nhất làm khuôn khổ, sự đa dạng sẽ rơi vào phân tán, xung đột, và cuối cùng có thể tự hủy hoại. Do đó, việc gìn giữ, củng cố sự thống nhất không mâu thuẫn với, mà chính là điều kiện để bảo vệ sự đa dạng. Hai mệnh đề - "đa dạng là phương thức tồn tại của thống nhất" và "thống nhất là điều kiện bảo tồn đa dạng" - bổ sung cho nhau, tạo nên một cái nhìn biện chứng hoàn chỉnh về mối quan hệ giữa hai bình diện. Vòng biện chứng giữa hai mệnh đề này được khái quát ở Sơ đồ 12.1.



Sơ đồ 12.1. Vòng biện chứng thống nhất - đa dạng: cơ chế nuôi dưỡng và chế ước lẫn nhau

Nguồn: Tác giả xây dựng.

Luận điểm "thống nhất là điều kiện bảo tồn đa dạng" bổ sung cho luận điểm trước, hoàn thiện cách nhìn biện chứng về mối quan hệ giữa thống nhất và đa dạng. Nếu sự đa dạng là hình thức tồn tại của sự thống nhất, thì ngược lại, sự thống nhất là điều kiện, là khuôn khổ để sự đa dạng tồn tại mà không rơi vào phân ly, hỗn loạn. Sự đa dạng, nếu không có một sự thống nhất cố kết, sẽ có nguy cơ trở thành sự phân tán, ly tâm, thậm chí xung đột. Chính sự thống nhất - qua các cơ tầng chung như giáo lý, căn tính dân tộc, cơ chế dung hợp và tổ chức - tạo nên một khuôn khổ, một sợi dây liên kết, giúp các yếu tố đa dạng gắn bó với nhau trong một chỉnh thể, thay vì phân rã thành những mảnh rời rạc. Đối với văn hóa Phật giáo Việt Nam, chính bốn cơ tầng thống nhất đã giúp cho sự đa dạng phong phú của các tông phái, vùng miền, tộc người, biểu đạt không dẫn tới sự phân ly, mà cùng tồn tại hài hòa trong một nền văn hóa Phật giáo Việt Nam thống nhất.

Hệ quả của luận điểm này cũng có ý nghĩa thực tiễn quan trọng: việc bảo tồn sự đa dạng không thể tách rời việc gìn giữ sự thống nhất. Trong thực tiễn, đôi khi có quan niệm cho rằng để bảo vệ sự đa dạng, cần nhấn mạnh, đề cao sự khác biệt, thậm chí đối lập các bộ phận với nhau. Quan niệm này, theo phép biện chứng, cũng là sai lầm: việc tuyệt đối hóa sự khác biệt, đối lập các bộ phận sẽ dẫn tới sự phân ly, và cuối cùng phá hủy chính cái chỉnh thể mà trong đó sự đa dạng tồn tại. Sự đa dạng chỉ có thể được bảo tồn bền vững khi nó nằm trong một chỉnh thể thống nhất; một khi chỉnh thể ấy tan rã, sự đa dạng cũng mất đi khuôn khổ tồn tại của mình. Đối với văn hóa Phật giáo Việt Nam, điều này có nghĩa là: việc gìn giữ sự đa dạng của các tông phái, vùng miền, tộc người đòi hỏi phải đồng thời gìn giữ sự thống nhất, sự đoàn kết, hòa hợp chung. Thống nhất và đa dạng, do đó, không thể tách rời: gìn giữ cái này đòi hỏi gìn giữ cái kia, và ngược lại.

Có thể làm rõ luận điểm này qua việc phân tích vai trò cụ thể của các cơ tầng thống nhất trong việc bảo tồn sự đa dạng. Cơ tầng giáo lý, với những nguyên lý chung được mọi tông phái, vùng

miền chia sẻ, tạo nên một nền tảng tư tưởng chung, giúp các truyền thống đa dạng nhận ra sự đồng thuộc của mình trong một Phật giáo chung, thay vì trở thành những tôn giáo tách biệt. Cơ tầng nhập thế, với căn tính dân tộc chung, gắn kết các truyền thống Phật giáo đa dạng trong một cộng đồng dân tộc chung. Cơ tầng dung hợp, với cơ chế bản địa hóa chung, tạo nên một phương thức chung trong việc quan hệ với văn hóa dân tộc. Và cơ tầng tổ chức, với Giáo hội thống nhất, tạo nên một khuôn khổ thể chế chung, trong đó các truyền thống đa dạng cùng tồn tại và phối hợp. Bốn cơ tầng này, cùng nhau, tạo nên một hệ thống các mối liên kết chung, giúp sự đa dạng của văn hóa Phật giáo Việt Nam được cố kết, bảo tồn trong một chỉnh thể. Nếu thiếu các cơ tầng thống nhất này, sự đa dạng của văn hóa Phật giáo Việt Nam có thể trở thành sự phân tán, ly khai, và cuối cùng, chính sự đa dạng ấy cũng khó được bảo tồn. Đây là minh chứng cụ thể cho luận điểm "thống nhất là điều kiện bảo tồn đa dạng".

Một biểu hiện cụ thể của việc thống nhất tạo điều kiện bảo tồn và phát triển đa dạng là sự đối thoại, giao lưu giữa các truyền thống Phật giáo trong khuôn khổ một cộng đồng thống nhất. Chính vì cùng thuộc về một Phật giáo Việt Nam thống nhất, các truyền thống Bắc tông, Nam tông, Khất sĩ, các Phật giáo vùng miền, tộc người khác nhau có thể giao lưu, đối thoại, học hỏi lẫn nhau, thay vì tồn tại tách biệt, xa lạ. Sự giao lưu, đối thoại này vừa tăng cường sự hiểu biết, gắn kết giữa các truyền thống (củng cố sự thống nhất), vừa tạo điều kiện cho các truyền thống làm giàu lẫn nhau, tiếp thu những giá trị của nhau (làm phong phú sự đa dạng). Như vậy, sự thống nhất không chỉ bảo tồn sự đa dạng một cách thụ động, mà còn tạo điều kiện cho sự đa dạng phát triển, làm giàu qua giao lưu, đối thoại. Đây là một cơ chế tích cực: sự thống nhất tạo ra một không gian chung cho các truyền thống đa dạng giao lưu, và qua giao lưu, các truyền thống vừa gắn kết hơn, vừa phong phú hơn. Cơ chế này cho thấy mối quan hệ giữa thống nhất và đa dạng không phải là một sự cân bằng tĩnh, mà là một sự tương tác động,

trong đó thống nhất và đa dạng cùng được củng cố, phát triển qua sự giao lưu, đối thoại giữa các truyền thống.

12.1.3. Giá trị văn hóa của mô hình thống nhất trong đa dạng

Từ mối quan hệ biện chứng giữa thống nhất và đa dạng, có thể nhận diện những giá trị văn hóa sâu sắc của mô hình "thống nhất trong đa dạng". *Trước hết*, mô hình này thể hiện một trí tuệ văn hóa đặc sắc: khả năng kết hợp hài hòa giữa hai giá trị tưởng như đối lập - thống nhất và đa dạng - thành một chỉnh thể sống động. Đây là một biểu hiện của tinh thần trung đạo, dung hợp, khoan dung vốn là đặc trưng của cả Phật giáo lẫn văn hóa Việt Nam[1]. Khả năng dung hòa các mặt đối lập này là một giá trị văn hóa quý báu, có ý nghĩa không chỉ đối với Phật giáo, mà đối với toàn bộ nền văn hóa dân tộc.

Thứ hai, mô hình "thống nhất trong đa dạng" của văn hóa Phật giáo Việt Nam có giá trị như một biểu hiện thu nhỏ và một sự đóng góp vào mô hình "thống nhất trong đa dạng" của văn hóa dân tộc Việt Nam nói chung. Việt Nam là một quốc gia đa dân tộc, đa văn hóa, với sự thống nhất trong đa dạng là một đặc trưng cơ bản của nền văn hóa. Văn hóa Phật giáo Việt Nam, với mô hình thống nhất trong đa dạng của mình, vừa là một bộ phận, vừa là một biểu hiện điển hình của đặc trưng chung ấy[2]. Việc nghiên cứu mô hình thống nhất trong đa dạng của văn hóa Phật giáo, do đó, không chỉ có ý nghĩa đối với việc hiểu Phật giáo, mà còn góp phần soi sáng đặc trưng thống nhất trong đa dạng của văn hóa Việt Nam nói chung - một đóng góp có ý nghĩa lý luận rộng lớn.

Thứ ba, mô hình "thống nhất trong đa dạng" có giá trị thực tiễn như một cơ sở cho việc bảo tồn và phát triển văn hóa. Chính vì hiểu

1 Xem Trần Quốc Vượng (2000), *Văn hóa Việt Nam: Tìm tòi và suy ngẫm*, Nxb. Văn hóa dân tộc, Hà Nội; Đặng Nghiêm Vạn (2012), *Lý luận về tôn giáo và tình hình tôn giáo ở Việt Nam*, Nxb. Chính trị quốc gia, Hà Nội.

2 Về mối quan hệ giữa bản sắc văn hóa Phật giáo và bản sắc văn hóa dân tộc, xem Chương 8 của công trình này; Phan Ngọc (2002), *Bản sắc văn hóa Việt Nam*, Nxb. Văn học, Hà Nội.

rằng thống nhất và đa dạng gắn bó biện chứng, quy định lẫn nhau, mà việc bảo tồn, phát triển văn hóa Phật giáo cần đồng thời gìn giữ cả sự thống nhất lẫn sự đa dạng, không hy sinh mặt nào cho mặt nào. Đây là một định hướng có ý nghĩa thực tiễn quan trọng, chi phối toàn bộ cách tiếp cận đối với việc bảo tồn, phát huy văn hóa Phật giáo Việt Nam. Những giá trị này - trí tuệ văn hóa trong việc dung hòa các mặt đối lập, ý nghĩa đối với văn hóa dân tộc, và giá trị định hướng thực tiễn - làm cho mô hình "thống nhất trong đa dạng" không chỉ là một mô hình lý thuyết để mô tả, mà là một mô hình có giá trị văn hóa và thực tiễn sâu sắc.

Mô hình thống nhất trong đa dạng của văn hóa Phật giáo Việt Nam có một giá trị văn hóa đặc biệt, không chỉ đối với Phật giáo mà đối với cả nền văn hóa dân tộc. Trước hết, mô hình này là một biểu hiện tiêu biểu của bản lĩnh và trí tuệ văn hóa Việt Nam trong việc tiếp nhận, dung hợp và bản địa hóa các giá trị văn hóa ngoại lai. Việc Phật giáo - một tôn giáo có nguồn gốc ngoại lai - được tiếp nhận, bản địa hóa và trở thành một bộ phận hữu cơ của văn hóa dân tộc, đồng thời vẫn giữ được sự đa dạng phong phú của mình, là một minh chứng cho khả năng dung hợp văn hóa đặc sắc của người Việt. Mô hình thống nhất trong đa dạng của văn hóa Phật giáo Việt Nam, do đó, phản ánh một đặc điểm sâu xa của văn hóa Việt Nam nói chung: khả năng thống nhất mà không đồng nhất, tiếp nhận mà không đánh mất bản sắc, đa dạng mà vẫn cố kết. Đây là một giá trị văn hóa quý báu, thể hiện bản lĩnh và trí tuệ văn hóa của dân tộc.

Bên cạnh đó, mô hình thống nhất trong đa dạng còn có giá trị như một bài học, một kinh nghiệm về cách thức xử lý mối quan hệ giữa thống nhất và đa dạng - một vấn đề có ý nghĩa phổ quát. Trong một thế giới ngày càng đa dạng nhưng cũng ngày càng cần sự cố kết, vấn đề làm thế nào để kết hợp hài hòa giữa thống nhất và đa dạng, giữa cố kết và tôn trọng khác biệt, là một vấn đề chung của nhiều cộng đồng, quốc gia. Kinh nghiệm của văn hóa Phật giáo Việt Nam - với mô hình thống nhất trong đa dạng được hình thành

qua lịch sử - cung cấp một tham chiếu có giá trị cho việc giải quyết vấn đề này. Nó cho thấy rằng thống nhất và đa dạng có thể cùng tồn tại hài hòa, bổ sung cho nhau, nếu được xử lý trên nguyên tắc đúng đắn: thống nhất bao dung đa dạng, đa dạng làm giàu thống nhất. Giá trị tham chiếu này làm cho mô hình thống nhất trong đa dạng của văn hóa Phật giáo Việt Nam có ý nghĩa vượt ra ngoài phạm vi Phật giáo, đóng góp vào việc suy ngẫm về một vấn đề chung của thời đại.

Mô hình thống nhất trong đa dạng của văn hóa Phật giáo Việt Nam còn có giá trị đối với việc củng cố sự cố kết, đoàn kết của cộng đồng. Trong một xã hội đa dạng về tôn giáo, tín ngưỡng, vùng miền, tộc người, việc có những mô hình, kinh nghiệm về cách thức cố kết sự đa dạng thành một chỉnh thể hài hòa là hết sức quý báu. Văn hóa Phật giáo Việt Nam, với mô hình thống nhất trong đa dạng đã được kiểm chứng, cung cấp một mô hình như vậy: nó cho thấy cách thức mà sự đa dạng phong phú có thể được cố kết thành một chỉnh thể thống nhất trên cơ sở tôn trọng, bao dung lẫn nhau. Kinh nghiệm này có ý nghĩa không chỉ đối với Phật giáo, mà đối với việc xây dựng khối đại đoàn kết toàn dân tộc - một khối đoàn kết dựa trên sự thống nhất trong đa dạng, tôn trọng sự khác biệt về tôn giáo, tín ngưỡng, vùng miền, tộc người, đồng thời gắn bó trong một cộng đồng dân tộc chung. Giá trị này làm cho mô hình thống nhất trong đa dạng của văn hóa Phật giáo Việt Nam có ý nghĩa xã hội sâu sắc, góp phần vào việc củng cố sự đoàn kết, hài hòa của cộng đồng, dân tộc.

Cần nhấn mạnh rằng giá trị của mô hình thống nhất trong đa dạng không phải là một giá trị trừu tượng, mà là một giá trị sống động, được thể hiện và kiểm chứng qua chính lịch sử và thực tiễn của văn hóa Phật giáo Việt Nam. Suốt hơn hai nghìn năm hiện diện ở Việt Nam, Phật giáo đã trải qua nhiều thăng trầm lịch sử, nhiều biến động xã hội, nhưng vẫn giữ được sức sống và sự cố kết, vẫn là một bộ phận quan trọng của văn hóa dân tộc. Chính mô hình thống nhất trong đa dạng - khả năng vừa gìn giữ bản sắc và sự

thống nhất, vừa thích ứng và duy trì sự đa dạng, phong phú - là một trong những cơ sở cho sức sống bền bỉ ấy. Giá trị của mô hình, do đó, đã được lịch sử kiểm chứng: nó là một trong những yếu tố giúp văn hóa Phật giáo Việt Nam trường tồn và phát triển qua lịch sử. Trong bối cảnh đương đại, việc nhận thức và phát huy giá trị này càng có ý nghĩa quan trọng đối với sự phát triển bền vững của văn hóa Phật giáo Việt Nam.

Mô hình thống nhất trong đa dạng của văn hóa Phật giáo Việt Nam còn hàm chứa những giá trị giáo dục, đạo đức sâu sắc. Tinh thần bao dung, tôn trọng sự khác biệt - vốn là nền tảng cho sự thống nhất trong đa dạng - là một giá trị đạo đức, nhân văn quan trọng. Việc các truyền thống Phật giáo đa dạng cùng tồn tại, tôn trọng và học hỏi lẫn nhau trong một cộng đồng chung là một tấm gương về tinh thần khoan dung, hòa hợp. Trong bối cảnh xã hội đương đại, khi sự khác biệt và đa dạng ngày càng gia tăng, và khi những xung đột, chia rẽ dựa trên sự khác biệt vẫn còn là một vấn đề nhức nhối ở nhiều nơi, tinh thần bao dung, hòa hợp trong sự đa dạng của văn hóa Phật giáo Việt Nam có ý nghĩa giáo dục sâu sắc. Nó dạy con người biết tôn trọng sự khác biệt, biết chung sống hòa hợp trong sự đa dạng, biết tìm kiếm sự thống nhất mà không áp đặt sự đồng nhất. Đây là những giá trị đạo đức, nhân văn có ý nghĩa phổ quát và thiết thực đối với việc xây dựng một xã hội hài hòa, một thế giới hòa bình. Giá trị giáo dục, đạo đức này làm cho mô hình thống nhất trong đa dạng của văn hóa Phật giáo Việt Nam không chỉ là một đối tượng nghiên cứu, mà còn là một nguồn cảm hứng, một bài học cho đời sống.

Cuối cùng, mô hình thống nhất trong đa dạng của văn hóa Phật giáo Việt Nam còn có giá trị gợi mở đối với vấn đề chung sống và đối thoại giữa các truyền thống văn hóa, tôn giáo khác nhau. Kinh nghiệm của Phật giáo Việt Nam trong việc dung hợp, chung sống hài hòa với các tôn giáo, tín ngưỡng khác - như tín ngưỡng bản địa, Nho giáo, Đạo giáo - trong lịch sử, cũng như trong việc bao dung sự đa dạng nội tại của chính mình, cung cấp một mô hình về tinh thần khoan dung, đối thoại và chung sống hòa bình. Trong bối

cảnh thế giới đương đại, khi những xung đột, căng thẳng về tôn giáo, văn hóa vẫn là một vấn đề nhức nhối ở nhiều nơi, tinh thần khoan dung, dung hợp và chung sống hài hòa của văn hóa Phật giáo Việt Nam có ý nghĩa tham chiếu quý báu. Nó cho thấy rằng các truyền thống văn hóa, tôn giáo khác nhau có thể chung sống hòa bình, đối thoại và làm giàu lẫn nhau, thay vì xung đột, loại trừ. Giá trị này làm cho mô hình thống nhất trong đa dạng của văn hóa Phật giáo Việt Nam không chỉ có ý nghĩa đối với Phật giáo hay đối với văn hóa Việt Nam, mà còn đóng góp vào việc suy ngẫm về một trong những vấn đề quan trọng của nhân loại: vấn đề chung sống hòa bình trong sự đa dạng văn hóa, tôn giáo.

12.2. Nguồn lực cho phát triển bền vững

12.2.1. Vốn văn hóa Phật giáo

Bên cạnh giá trị văn hóa tự thân, văn hóa Phật giáo Việt Nam còn là một nguồn lực quan trọng cho sự phát triển bền vững của đất nước. Để phân tích khía cạnh này, có thể vận dụng khái niệm "vốn văn hóa" (cultural capital) do nhà xã hội học Pierre Bourdieu phát triển. Theo Bourdieu, bên cạnh vốn kinh tế, còn có vốn văn hóa - tức những tài sản văn hóa (tri thức, kỹ năng, sản phẩm văn hóa, di sản) có thể được tích lũy, chuyển hóa và mang lại những lợi ích nhất định[1]. Vận dụng khái niệm này, có thể xem văn hóa Phật giáo Việt Nam - với hệ thống di sản vật thể và phi vật thể phong phú, với các giá trị tư tưởng, đạo đức, thẩm mỹ sâu sắc - như một nguồn vốn văn hóa to lớn của dân tộc.

Vốn văn hóa Phật giáo Việt Nam bao gồm nhiều thành tố. Về di sản vật thể, đó là hệ thống hàng nghìn ngôi chùa, tháp, tượng, bia ký, kinh sách cổ, pháp khí - nhiều trong số đó là những di sản có giá trị lịch sử, nghệ thuật cao. Về di sản phi vật thể, đó là các

1 Khái niệm "vốn văn hóa" (cultural capital) được Pierre Bourdieu phát triển. Xem Pierre Bourdieu, "The Forms of Capital", trong J. G. Richardson (chủ biên), *Handbook of theory and research for the sociology of education* (New York: Greenwood, 1986), tr. 241-258; và Pierre Bourdieu, *La Distinction: Critique sociale du jugement* (Paris: Éditions de Minuit, 1979).

nghi lễ, lễ hội, âm nhạc, tri thức và thực hành Phật giáo. Về giá trị tinh thần, đó là các giá trị tư tưởng, đạo đức của Phật giáo - từ bi, trí tuệ, khoan dung, hướng thiện - đã thấm sâu vào đời sống tinh thần của dân tộc[1]. Nguồn vốn văn hóa phong phú này, nếu được nhận thức đúng và phát huy hợp lý, có thể trở thành một nguồn lực quan trọng cho sự phát triển kinh tế - xã hội và cho việc xây dựng đời sống văn hóa, tinh thần của đất nước.

Điều quan trọng là chính mô hình "thống nhất trong đa dạng" làm cho vốn văn hóa Phật giáo Việt Nam trở nên đặc biệt phong phú và có giá trị. Sự đa dạng của văn hóa Phật giáo - đa dạng về tông phái, vùng miền, tộc người, biểu đạt - tạo nên sự phong phú của vốn văn hóa; trong khi sự thống nhất tạo nên tính chỉnh thể, bản sắc chung, làm cho vốn văn hóa ấy có một căn tính rõ ràng. Một nền văn hóa Phật giáo bị đồng nhất hóa sẽ nghèo nàn về vốn văn hóa; một nền văn hóa Phật giáo phân tán sẽ thiếu bản sắc chung. Chính sự kết hợp giữa thống nhất và đa dạng làm cho vốn văn hóa Phật giáo Việt Nam vừa phong phú, vừa có bản sắc - một nguồn vốn văn hóa quý báu và độc đáo. Đây là một minh chứng nữa cho giá trị của mô hình "thống nhất trong đa dạng": nó không chỉ là một đặc điểm về bản chất, mà còn là cơ sở cho giá trị của văn hóa Phật giáo Việt Nam như một nguồn lực phát triển.

Điều đáng chú ý là chính sự thống nhất trong đa dạng làm cho vốn văn hóa Phật giáo Việt Nam trở nên đặc biệt phong phú và có giá trị. Sự đa dạng của văn hóa Phật giáo - đa dạng về tông phái, vùng miền, tộc người, biểu đạt - tạo nên sự phong phú của nguồn vốn văn hóa: mỗi tông phái, vùng miền, tộc người đóng góp những giá trị, di sản văn hóa riêng, làm cho kho tàng văn hóa Phật giáo Việt Nam thêm đa dạng, giàu có. Đồng thời, sự thống nhất của văn hóa Phật giáo tạo nên tính chỉnh thể, bản sắc chung, làm cho nguồn vốn văn hóa ấy có một căn tính rõ ràng, dễ nhận diện. Sự kết hợp

1 Việc vận dụng khái niệm vốn văn hóa vào phân tích di sản văn hóa Phật giáo Việt Nam ở đây mang tính khái quát, nhằm làm rõ giá trị của văn hóa Phật giáo như một nguồn lực phát triển; không đi sâu vào toàn bộ hệ thống lý thuyết của Bourdieu.

giữa tính phong phú (từ đa dạng) và tính chỉnh thể (từ thống nhất) làm cho vốn văn hóa Phật giáo Việt Nam vừa giàu có, vừa có bản sắc - một nguồn lực quý báu cho sự phát triển. Điều này cho thấy mối quan hệ giữa mô hình thống nhất trong đa dạng và giá trị của vốn văn hóa: chính sự thống nhất trong đa dạng làm nên sự phong phú và giá trị đặc sắc của nguồn vốn văn hóa Phật giáo Việt Nam.

Vốn văn hóa Phật giáo Việt Nam có thể được phân tích qua nhiều dạng thức khác nhau, theo cách phân loại của Bourdieu về các trạng thái của vốn văn hóa. Ở dạng thức vật thể hóa, vốn văn hóa Phật giáo tồn tại dưới hình thức các di sản vật chất - chùa, tháp, tượng, kinh sách, pháp khí, các công trình và hiện vật. Ở dạng thức thể hiện qua con người, vốn văn hóa Phật giáo tồn tại dưới hình thức tri thức, kỹ năng, giá trị, phẩm hạnh được hun đúc trong đội ngũ tăng ni, phật tử và trong cộng đồng - tức những năng lực, hiểu biết và giá trị văn hóa Phật giáo đã trở thành một phần của con người. Ở dạng thức thể chế hóa, vốn văn hóa Phật giáo tồn tại dưới hình thức các thiết chế, tổ chức, hệ thống giáo dục Phật học, các danh hiệu, phẩm vị được thừa nhận. Việc phân tích vốn văn hóa Phật giáo qua các dạng thức này cho thấy sự phong phú, nhiều mặt của nguồn vốn văn hóa ấy - vừa là di sản vật chất, vừa là năng lực con người, vừa là thiết chế. Sự phong phú nhiều mặt này làm cho vốn văn hóa Phật giáo Việt Nam trở thành một nguồn lực đa dạng, có thể được huy động và phát huy theo nhiều cách khác nhau cho sự phát triển.

Một khía cạnh quan trọng trong lý thuyết của Bourdieu là khả năng chuyển hóa giữa các loại vốn - vốn văn hóa có thể được chuyển hóa thành vốn kinh tế, vốn xã hội, và ngược lại. Vận dụng vào trường hợp văn hóa Phật giáo Việt Nam, có thể thấy vốn văn hóa Phật giáo có khả năng chuyển hóa thành nhiều nguồn lực khác nhau cho sự phát triển. Vốn văn hóa Phật giáo có thể chuyển hóa thành vốn kinh tế - qua phát triển du lịch văn hóa - tâm linh, qua các hoạt động kinh tế gắn với di sản văn hóa Phật giáo. Nó cũng có thể chuyển hóa thành vốn xã hội - qua việc củng cố các mạng

lưới, quan hệ cộng đồng gắn với sinh hoạt Phật giáo, tăng cường sự cố kết, tin cậy trong cộng đồng. Đồng thời, vốn văn hóa Phật giáo còn có giá trị tinh thần - đạo đức, góp phần xây dựng đời sống đạo đức, tinh thần lành mạnh của cộng đồng. Khả năng chuyển hóa đa dạng này làm cho vốn văn hóa Phật giáo trở thành một nguồn lực có ý nghĩa nhiều mặt đối với sự phát triển bền vững - không chỉ về kinh tế, mà cả về xã hội, văn hóa và tinh thần. Điều quan trọng là việc chuyển hóa, phát huy vốn văn hóa này cần được tiến hành một cách hài hòa, bền vững, không làm tổn hại tới bản thân nguồn vốn văn hóa và các giá trị tinh thần cốt lõi của nó.

Việc nhìn nhận văn hóa Phật giáo như một nguồn vốn văn hóa cho phát triển bền vững cần được đặt trong quan niệm toàn diện về phát triển. Phát triển bền vững không chỉ là phát triển kinh tế, mà là sự phát triển hài hòa trên nhiều phương diện - kinh tế, xã hội, văn hóa, môi trường - bảo đảm lợi ích của cả thế hệ hiện tại và tương lai. Trong quan niệm toàn diện này, văn hóa đóng một vai trò quan trọng: nó vừa là mục tiêu, vừa là động lực và nguồn lực của phát triển. Văn hóa Phật giáo, với những giá trị tinh thần, đạo đức, nhân văn của mình, có thể đóng góp vào sự phát triển bền vững trên nhiều phương diện: góp phần xây dựng đời sống tinh thần, đạo đức lành mạnh (phương diện xã hội, văn hóa); cung cấp nguồn lực cho phát triển du lịch, kinh tế (phương diện kinh tế); và thậm chí, với tinh thần tôn trọng, hài hòa với tự nhiên, góp phần vào ý thức bảo vệ môi trường (phương diện môi trường). Như vậy, giá trị của văn hóa Phật giáo với tư cách nguồn lực cho phát triển bền vững là giá trị nhiều mặt, phù hợp với quan niệm toàn diện về phát triển. Điều quan trọng là phát huy nguồn lực này một cách đúng đắn, bền vững, bảo đảm rằng việc khai thác giá trị kinh tế không làm tổn hại tới các giá trị tinh thần, văn hóa cốt lõi - vốn mới là cái làm nên giá trị đích thực và lâu bền của văn hóa Phật giáo.

12.2.2. Du lịch văn hóa - tâm linh

Một trong những phương thức phát huy vốn văn hóa Phật giáo trong phát triển kinh tế - xã hội là du lịch văn hóa - tâm linh.

Các di tích, danh thắng Phật giáo, với giá trị lịch sử, kiến trúc, nghệ thuật và tâm linh của mình, có sức hấp dẫn lớn đối với du khách, và đã trở thành những điểm đến du lịch quan trọng[1]. Du lịch văn hóa - tâm linh gắn với các cơ sở Phật giáo không chỉ mang lại lợi ích kinh tế, mà còn góp phần quảng bá, tôn vinh giá trị văn hóa Phật giáo, đáp ứng nhu cầu văn hóa, tâm linh của con người.

Sự đa dạng của văn hóa Phật giáo Việt Nam là một lợi thế đặc biệt đối với du lịch văn hóa - tâm linh. Chính sự phong phú, đa dạng của các di tích, danh thắng Phật giáo - từ những ngôi chùa cổ kính ở đồng bằng Bắc Bộ, đến các chùa Khmer đặc sắc ở Nam Bộ, các thiền viện, tịnh xá với những phong cách kiến trúc khác nhau - tạo nên sức hấp dẫn đa dạng, đáp ứng những nhu cầu, sở thích khác nhau của du khách[2]. Đồng thời, sự thống nhất về bản sắc chung của văn hóa Phật giáo Việt Nam tạo nên một thương hiệu, một căn tính chung, làm cho du lịch văn hóa - tâm linh Phật giáo Việt Nam có một bản sắc riêng, phân biệt với các nước khác. Như vậy, mô hình "thống nhất trong đa dạng" cũng là một lợi thế đối với việc phát triển du lịch văn hóa - tâm linh: sự đa dạng tạo nên sức hấp dẫn phong phú, sự thống nhất tạo nên bản sắc chung. Tuy nhiên, việc phát triển du lịch văn hóa - tâm linh cũng cần được tiến hành một cách thận trọng, tránh nguy cơ thương mại hóa quá mức, làm tổn hại đến giá trị tâm linh và bản sắc văn hóa của các cơ sở Phật giáo - một vấn đề sẽ được bàn thêm ở phần thách thức.

Du lịch văn hóa - tâm linh gắn với các di tích, danh thắng Phật giáo là một trong những phương thức phát huy hiệu quả nhất nguồn vốn văn hóa Phật giáo trong phát triển kinh tế - xã hội.

---

1 Về du lịch văn hóa - tâm linh gắn với các di tích, danh thắng Phật giáo, xem các báo cáo về phát triển du lịch văn hóa của ngành du lịch Việt Nam; và Chương 6 của công trình này về đa dạng biểu đạt.

2 Nhiều di tích, danh thắng Phật giáo đã trở thành những điểm đến du lịch văn hóa - tâm linh quan trọng, thu hút đông đảo du khách trong và ngoài nước. Đây là một biểu hiện của việc phát huy giá trị di sản văn hóa Phật giáo trong phát triển kinh tế - xã hội.

Nhiều di tích, danh thắng Phật giáo Việt Nam - như các ngôi chùa cổ, các trung tâm Phật giáo lớn, các quần thể di tích gắn với lịch sử Phật giáo - đã trở thành những điểm đến du lịch văn hóa - tâm linh quan trọng, thu hút đông đảo du khách trong và ngoài nước. Loại hình du lịch này không chỉ mang lại lợi ích kinh tế - tạo nguồn thu, việc làm, thúc đẩy phát triển kinh tế địa phương - mà còn có ý nghĩa văn hóa - tinh thần: giúp du khách tiếp cận, tìm hiểu và trân trọng các giá trị văn hóa Phật giáo, đồng thời góp phần quảng bá văn hóa Phật giáo và văn hóa dân tộc. Như vậy, du lịch văn hóa - tâm linh là một phương thức phát huy nguồn vốn văn hóa Phật giáo theo hướng kết hợp giữa giá trị kinh tế và giá trị văn hóa - tinh thần.

Tuy nhiên, việc phát triển du lịch văn hóa - tâm linh cũng cần được định hướng đúng đắn để bảo đảm sự phát triển bền vững và tránh những tác động tiêu cực. Một mặt, cần phát huy giá trị của di sản văn hóa Phật giáo trong phát triển du lịch; mặt khác, cần bảo đảm rằng việc phát triển du lịch không làm tổn hại tới di sản, không làm mất đi sự trang nghiêm, thanh tịnh của các không gian tôn giáo, và không dẫn tới sự thương mại hóa quá mức, làm biến chất đời sống tâm linh. Sự cân bằng giữa phát triển du lịch và bảo tồn giá trị tôn giáo - văn hóa này là một yêu cầu quan trọng đối với việc phát triển du lịch văn hóa - tâm linh bền vững. Điều này đòi hỏi sự phối hợp giữa Giáo hội, các cơ quan quản lý nhà nước về du lịch, văn hóa, và cộng đồng địa phương, nhằm bảo đảm rằng du lịch văn hóa - tâm linh vừa phát huy được giá trị của di sản văn hóa Phật giáo, vừa gìn giữ được sự trang nghiêm, thanh tịnh và tính bền vững của di sản. Đây cũng là một biểu hiện của việc quản trị nguồn vốn văn hóa một cách có ý thức, gắn với mục tiêu phát triển bền vững.

Ngoài giá trị kinh tế, du lịch văn hóa - tâm linh còn có một chức năng quan trọng là giáo dục và lan tỏa các giá trị văn hóa, đạo đức của Phật giáo. Khi du khách đến với các di tích, danh thắng Phật giáo, họ không chỉ tham quan, chiêm ngưỡng vẻ đẹp của kiến trúc, cảnh quan, mà còn có cơ hội tiếp xúc, tìm hiểu về giáo lý, giá

trị và văn hóa Phật giáo. Nhiều người, qua trải nghiệm du lịch văn hóa - tâm linh, tìm được sự thanh thản, an lạc trong tâm hồn, và tiếp nhận những giá trị đạo đức, nhân văn của Phật giáo. Như vậy, du lịch văn hóa - tâm linh trở thành một kênh giáo dục, lan tỏa các giá trị văn hóa, đạo đức của Phật giáo tới đông đảo công chúng, một cách tự nhiên và hấp dẫn. Đây là một chức năng có ý nghĩa xã hội quan trọng của du lịch văn hóa - tâm linh, bên cạnh chức năng kinh tế. Để phát huy tốt chức năng này, cần chú trọng không chỉ tới khía cạnh dịch vụ, giải trí của du lịch, mà cả tới khía cạnh văn hóa, giáo dục - bảo đảm rằng du lịch văn hóa - tâm linh thực sự giúp du khách tiếp cận và trân trọng các giá trị văn hóa, tinh thần của Phật giáo, chứ không chỉ dừng ở việc tham quan bề mặt.

12.2.3. Ngoại giao văn hóa

Một phương thức phát huy vốn văn hóa Phật giáo có ý nghĩa đặc biệt là ngoại giao văn hóa. Văn hóa Phật giáo Việt Nam, với những giá trị hòa bình, từ bi, khoan dung của mình, là một nguồn lực quan trọng cho hoạt động đối ngoại, góp phần nâng cao hình ảnh, vị thế và "sức mạnh mềm" của đất nước trên trường quốc tế[1]. Thông qua các hoạt động giao lưu, hợp tác Phật giáo quốc tế, văn hóa Phật giáo Việt Nam được giới thiệu, quảng bá ra thế giới, góp phần tăng cường sự hiểu biết, hữu nghị giữa Việt Nam và các nước.

Biểu hiện nổi bật nhất của ngoại giao văn hóa Phật giáo là việc Việt Nam đăng cai tổ chức Đại lễ Vesak Liên hợp quốc. Việt Nam đã bốn lần đăng cai tổ chức sự kiện Phật giáo quốc tế trọng đại này: năm 2008 tại Hà Nội, năm 2014 tại chùa Bái Đính (Ninh Bình), năm 2019 tại chùa Tam Chúc (Hà Nam, nay thuộc tỉnh Ninh Bình), và năm 2025 tại Thành phố Hồ Chí Minh - là một trong những quốc gia đăng cai Đại lễ Vesak Liên hợp quốc nhiều lần nhất. Việc đăng cai nhiều lần sự kiện này thể hiện vị thế và uy tín của Phật giáo Việt

1 Về ngoại giao văn hóa và vai trò của Phật giáo trong việc nâng cao hình ảnh, vị thế quốc gia (khía cạnh "sức mạnh mềm"), xem các tài liệu về đối ngoại văn hóa của Việt Nam; và Chương 10 của công trình này về vai trò đối ngoại của Giáo hội Phật giáo Việt Nam.

Nam trong cộng đồng Phật giáo quốc tế, cũng như vai trò của Phật giáo trong hoạt động đối ngoại của đất nước.

Đại lễ Vesak Liên hợp quốc 2025, được tổ chức tại Thành phố Hồ Chí Minh, là một minh chứng tiêu biểu cho vai trò ngoại giao văn hóa của Phật giáo Việt Nam trong giai đoạn hiện nay. Với chủ đề gắn với đoàn kết, bao dung, hòa bình và phát triển bền vững, cùng sự tham dự của đông đảo đại biểu quốc tế từ nhiều quốc gia và vùng lãnh thổ, kỳ Vesak này đã truyền đi những thông điệp có ý nghĩa: thông điệp về hòa bình, về sự đoàn kết và bao dung giữa các dân tộc, về vai trò của các giá trị tinh thần trong việc giải quyết những vấn đề của thế giới đương đại. Những thông điệp này vừa phản ánh tinh thần của Phật giáo, vừa phù hợp với những giá trị và mục tiêu chung của nhân loại. Việc Phật giáo Việt Nam đăng cai và truyền đi những thông điệp như vậy cho thấy văn hóa Phật giáo Việt Nam không chỉ có ý nghĩa trong nước, mà còn có thể đóng góp vào những vấn đề chung của nhân loại, thể hiện trách nhiệm và vai trò của Phật giáo Việt Nam đối với cộng đồng quốc tế.

Đáng chú ý, chính sự thống nhất trong đa dạng của Phật giáo Việt Nam là một yếu tố tạo nên sức hấp dẫn và ý nghĩa của vai trò ngoại giao văn hóa này. Việc Phật giáo Việt Nam quy tụ được cả ba truyền thống Bắc tông, Nam tông, Khất sĩ, cùng nhiều vùng miền, tộc người, trong một Giáo hội thống nhất, là một hình ảnh sinh động về khả năng đoàn kết, hòa hợp trong sự đa dạng. Hình ảnh này có sức thuyết phục và ý nghĩa đặc biệt trong bối cảnh thế giới đương đại, khi nhiều nơi đang phải đối mặt với những xung đột, chia rẽ về tôn giáo, sắc tộc. Mô hình thống nhất trong đa dạng của Phật giáo Việt Nam, do đó, không chỉ là một đặc điểm nội tại, mà còn là một thông điệp, một đóng góp của Phật giáo Việt Nam vào việc suy ngẫm về vấn đề chung sống hòa bình trong sự đa dạng - một vấn đề có ý nghĩa toàn cầu. Đây là một khía cạnh làm cho vai trò ngoại giao văn hóa của Phật giáo Việt Nam có chiều sâu và ý nghĩa vượt ra ngoài việc quảng bá hình ảnh đơn thuần.

12.3. Văn hóa Phật giáo trong chuyển đổi số

12.3.1. Số hóa di sản và hoằng pháp trực tuyến

Kỷ nguyên số, với quá trình chuyển đổi số đang diễn ra mạnh mẽ trên mọi lĩnh vực của đời sống, đặt ra những cơ hội và thách thức mới đối với văn hóa Phật giáo Việt Nam. Chuyển đổi số - tức việc ứng dụng công nghệ số vào các hoạt động - đang tác động sâu sắc tới cách thức mà văn hóa Phật giáo được bảo tồn, truyền bá và tiếp nhận[1]. Việc nhận diện và ứng phó đúng đắn với những cơ hội và thách thức của kỷ nguyên số là một vấn đề quan trọng đối với tương lai của văn hóa Phật giáo Việt Nam.

Một trong những ứng dụng quan trọng của công nghệ số là việc số hóa di sản văn hóa Phật giáo. Việc số hóa - tạo lập các bản sao số, cơ sở dữ liệu số về các di sản vật thể và phi vật thể - có ý nghĩa quan trọng trong việc lưu giữ, bảo tồn và phổ biến di sản. Thông qua số hóa, các di sản văn hóa Phật giáo có thể được lưu giữ một cách bền vững, tránh nguy cơ mai một, hư hỏng; đồng thời có thể được phổ biến rộng rãi, giúp đông đảo công chúng tiếp cận[2]. Như đã đề cập ở Chương 11, việc số hóa di sản là một nội dung của công tác bảo tồn, phát huy di sản văn hóa Phật giáo trong bối cảnh đương đại.

Một ứng dụng quan trọng khác là hoằng pháp trực tuyến - tức việc truyền bá giáo lý, tổ chức các hoạt động tôn giáo thông qua các nền tảng số. Hoạt động hoằng pháp trực tuyến đã phát triển mạnh mẽ, đặc biệt trong giai đoạn đại dịch COVID-19 (2020-2022), khi các sinh hoạt tôn giáo trực tiếp bị hạn chế và nhiều hoạt động được chuyển sang hình thức trực tuyến[3]. Thông qua các nền tảng trực

1 Về bối cảnh chuyển đổi số quốc gia và tác động của nó tới các lĩnh vực của đời sống xã hội,Quyết định số 749/QĐ-TTg ngày 3/6/2020 của Thủ tướng Chính phủ phê duyệt "Chương trình Chuyển đổi số quốc gia đến năm 2025, định hướng đến năm 2030"..

2 Về việc số hóa di sản văn hóa Phật giáo trong khuôn khổ đề án di sản, xem Chương 11 của công trình này.

3 Hoạt động hoằng pháp trực tuyến phát triển mạnh, đặc biệt trong giai đoạn đại dịch COVID-19 (2020-2021), khi các sinh hoạt tôn giáo trực tiếp bị hạn chế và được chuyển sang hình thức trực tuyến.

tuyến, việc thuyết pháp, giảng dạy giáo lý, tổ chức các khóa tu, các buổi lễ có thể tiếp cận đông đảo tín đồ, vượt qua những giới hạn về không gian và thời gian. Hoằng pháp trực tuyến mở ra những khả năng mới cho việc truyền bá giáo lý và kết nối cộng đồng Phật tử, và đang trở thành một phương thức hoằng pháp ngày càng quan trọng trong kỷ nguyên số.

Trong lĩnh vực hoằng pháp, chuyển đổi số cũng mở ra những phương thức mới. Hoằng pháp trực tuyến - tức việc truyền bá giáo lý, tổ chức các hoạt động tôn giáo qua các phương tiện số - đã phát triển mạnh, đặc biệt trong bối cảnh đại dịch những năm gần đây, khi các hoạt động tập trung bị hạn chế. Qua các nền tảng trực tuyến, các bài giảng, khóa tu, nghi lễ có thể được truyền tải tới đông đảo tín đồ, vượt qua những giới hạn về khoảng cách địa lý. Hoằng pháp trực tuyến giúp giáo lý Phật giáo đến gần hơn với nhiều người, đặc biệt là giới trẻ - vốn quen thuộc với môi trường số; đồng thời tạo điều kiện cho những người ở xa, không có điều kiện đến chùa, vẫn có thể tiếp cận với các hoạt động tôn giáo. Đây là một phương thức hoằng pháp mới, phù hợp với thời đại, mở rộng khả năng tiếp cận và lan tỏa của giáo lý và văn hóa Phật giáo. Tuy nhiên, hoằng pháp trực tuyến cũng đặt ra những vấn đề cần lưu ý, như việc bảo đảm tính chính xác, trang nghiêm của nội dung, và việc không để môi trường số làm mất đi chiều sâu của trải nghiệm tâm linh.

Việc số hóa di sản và ứng dụng công nghệ trong lĩnh vực văn hóa Phật giáo cần được tiến hành trên một nguyên tắc quan trọng: công nghệ là phương tiện, còn giá trị văn hóa - tinh thần mới là mục đích. Số hóa, ứng dụng công nghệ không phải là mục tiêu tự thân, mà là công cụ để phục vụ tốt hơn cho việc gìn giữ, phát huy các giá trị văn hóa Phật giáo. Do đó, trong quá trình số hóa, ứng dụng công nghệ, cần luôn giữ vững định hướng về giá trị: bảo đảm rằng việc ứng dụng công nghệ phục vụ cho việc gìn giữ, truyền bá các giá trị chân chính của văn hóa Phật giáo, chứ không làm biến dạng, tầm thường hóa hay thương mại hóa các giá trị ấy. Nguyên tắc "công nghệ là phương tiện, giá trị là mục đích" này là kim chỉ

nam để văn hóa Phật giáo tận dụng được những lợi ích của chuyển đổi số, đồng thời tránh được những nguy cơ, thách thức mà môi trường số đặt ra. Đây cũng là một biểu hiện của tinh thần "tùy duyên bất biến" trong bối cảnh mới: tùy duyên trong việc vận dụng các phương tiện công nghệ hiện đại, nhưng bất biến ở việc gìn giữ các giá trị cốt lõi của văn hóa Phật giáo.

Chuyển đổi số là một xu thế tất yếu của thời đại, đang diễn ra mạnh mẽ trên phạm vi toàn cầu và ở Việt Nam. Trong bối cảnh Việt Nam đẩy mạnh chuyển đổi số quốc gia trên mọi lĩnh vực, văn hóa Phật giáo cũng không thể đứng ngoài xu thế này. Vấn đề đặt ra không phải là có nên tham gia vào quá trình chuyển đổi số hay không, mà là tham gia như thế nào để vừa tận dụng được những cơ hội, vừa hóa giải được những thách thức mà quá trình này đặt ra. Đây là một vấn đề mới, chưa có nhiều tiền lệ, đòi hỏi sự nghiên cứu, thử nghiệm và đúc rút kinh nghiệm. Việc văn hóa Phật giáo Việt Nam chủ động, tích cực nhưng thận trọng trong việc tham gia vào quá trình chuyển đổi số - vừa mạnh dạn ứng dụng công nghệ để phát huy giá trị và mở rộng ảnh hưởng, vừa giữ vững bản sắc và các giá trị cốt lõi - là cách tiếp cận phù hợp. Cách tiếp cận này đòi hỏi sự kết hợp giữa tinh thần đổi mới, cởi mở đối với công nghệ và tinh thần gìn giữ, trân trọng các giá trị truyền thống - một sự kết hợp phù hợp với tinh thần trung đạo và tinh thần "tùy duyên bất biến" của Phật giáo.

Một lĩnh vực cụ thể mà chuyển đổi số mang lại lợi ích rõ rệt là việc bảo tồn, số hóa và phổ biến kinh sách, thư tịch Phật giáo. Kho tàng kinh sách, thư tịch Phật giáo Việt Nam - bao gồm cả những bản kinh cổ, mộc bản, thư tịch Hán - Nôm - là một di sản tri thức quý báu, nhưng cũng dễ bị hư hỏng, mai một theo thời gian. Việc số hóa kho tàng này giúp lưu giữ, bảo tồn nội dung một cách bền vững, đồng thời tạo điều kiện cho việc nghiên cứu, tra cứu và phổ biến rộng rãi. Việc xây dựng các thư viện số, cơ sở dữ liệu về kinh sách, thư tịch Phật giáo là một hướng đi có ý nghĩa, giúp bảo tồn và phát huy giá trị của di sản tri thức Phật giáo. Đồng thời, việc số

hóa và cung cấp kinh sách trực tuyến cũng giúp đông đảo tăng ni, phật tử và những người quan tâm có thể dễ dàng tiếp cận với kinh điển và tri thức Phật giáo, phục vụ cho việc học tập, nghiên cứu và tu tập. Đây là một ví dụ cụ thể cho thấy chuyển đổi số, nếu được vận dụng đúng đắn, có thể trở thành một công cụ hữu hiệu cho việc bảo tồn và phát huy di sản văn hóa Phật giáo.

12.3.2. Cơ hội kết nối trong kỷ nguyên số

Kỷ nguyên số mang lại những cơ hội to lớn cho việc kết nối và phát huy văn hóa Phật giáo. Cơ hội thứ nhất là khả năng kết nối, phổ biến rộng rãi: thông qua các nền tảng số, văn hóa Phật giáo có thể vượt qua những giới hạn về không gian, tiếp cận đông đảo công chúng trong và ngoài nước. Giáo lý, giá trị và di sản văn hóa Phật giáo có thể được lan tỏa nhanh chóng, rộng rãi, đến với những đối tượng mà trước đây khó tiếp cận[1]. Cơ hội thứ hai là khả năng kết nối cộng đồng: các nền tảng số cho phép hình thành, duy trì các cộng đồng Phật tử trực tuyến, tạo điều kiện cho sự giao lưu, chia sẻ, học hỏi giữa các thành viên.

Đặc biệt, kỷ nguyên số mở ra những cơ hội mới cho việc phát huy chính sự đa dạng của văn hóa Phật giáo Việt Nam. Thông qua các nền tảng số, sự phong phú, đa dạng của văn hóa Phật giáo - các truyền thống, hệ phái, vùng miền, tộc người khác nhau - có thể được giới thiệu, quảng bá một cách sinh động, giúp công chúng hiểu và trân trọng sự đa dạng ấy. Đồng thời, các nền tảng số cũng tạo điều kiện cho sự kết nối, giao lưu giữa các truyền thống, hệ phái, vùng miền, góp phần củng cố sự thống nhất trong đa dạng. Như vậy, nếu được sử dụng đúng đắn, công nghệ số có thể trở thành một công cụ hữu hiệu để phát huy cả sự đa dạng lẫn sự thống nhất của văn hóa Phật giáo Việt Nam - tức để phát huy chính mô hình "thống nhất trong đa dạng". Đây là một cơ hội quan trọng

1 Về cơ hội kết nối mà kỷ nguyên số mang lại cho việc hoằng pháp và giao lưu văn hóa Phật giáo, phần trình bày dựa trên những xu hướng chung của chuyển đổi số trong lĩnh vực tôn giáo, văn hóa.

mà kỷ nguyên số mang lại, và việc tận dụng tốt cơ hội này có ý nghĩa lớn đối với tương lai của văn hóa Phật giáo Việt Nam.

Kỷ nguyên số mang lại những cơ hội kết nối chưa từng có cho văn hóa Phật giáo Việt Nam. Trước hết, môi trường số tạo điều kiện kết nối giữa các cộng đồng Phật tử trong nước - giữa các tông phái, vùng miền khác nhau. Qua các nền tảng số, tăng ni, Phật tử ở các vùng miền, hệ phái khác nhau có thể giao lưu, chia sẻ, học hỏi lẫn nhau, tăng cường sự hiểu biết và gắn kết. Điều này góp phần củng cố sự thống nhất, đoàn kết của Phật giáo Việt Nam, đồng thời tạo điều kiện cho sự giao lưu, làm giàu lẫn nhau giữa các truyền thống đa dạng. Như vậy, môi trường số có thể trở thành một không gian mới để thực hiện sự thống nhất trong đa dạng: một không gian nơi các cộng đồng đa dạng kết nối, giao lưu trong một mạng lưới chung, thống nhất.

Bên cạnh đó, kỷ nguyên số cũng tạo điều kiện kết nối giữa Phật giáo Việt Nam với cộng đồng Phật giáo quốc tế và với cộng đồng người Việt Nam ở nước ngoài. Qua môi trường số, Phật giáo Việt Nam có thể giao lưu, hợp tác với các truyền thống Phật giáo trên thế giới, học hỏi kinh nghiệm và quảng bá văn hóa Phật giáo Việt Nam ra quốc tế. Đặc biệt, môi trường số giúp kết nối với cộng đồng người Việt Nam ở nước ngoài, giúp họ - dù ở xa quê hương - vẫn có thể tiếp cận với văn hóa Phật giáo Việt Nam, gìn giữ mối liên hệ với cội nguồn văn hóa dân tộc. Đây là một vai trò quan trọng của văn hóa Phật giáo trong việc gắn kết cộng đồng người Việt trong và ngoài nước, gìn giữ bản sắc văn hóa dân tộc trong cộng đồng người Việt ở nước ngoài. Những cơ hội kết nối này cho thấy kỷ nguyên số, nếu được tận dụng tốt, có thể trở thành một công cụ hữu hiệu để mở rộng phạm vi ảnh hưởng và tăng cường sự cố kết của văn hóa Phật giáo Việt Nam, phục vụ cho cả sự thống nhất nội tại lẫn sự lan tỏa ra bên ngoài.

Một cơ hội đặc biệt quan trọng mà kỷ nguyên số mang lại là khả năng tiếp cận và thu hút giới trẻ đối với văn hóa Phật giáo. Giới trẻ ngày nay sinh ra và lớn lên trong môi trường số, quen

thuộc với các phương tiện, nền tảng số, và tiếp nhận thông tin, văn hóa chủ yếu qua các kênh này. Việc văn hóa Phật giáo hiện diện tích cực, hiệu quả trên môi trường số, do đó, là điều kiện quan trọng để tiếp cận và thu hút giới trẻ - thế hệ tương lai của xã hội và cũng là đối tượng quan trọng trong việc trao truyền, gìn giữ văn hóa Phật giáo. Nếu văn hóa Phật giáo được trình bày, truyền tải một cách hấp dẫn, phù hợp trên môi trường số, nó có thể thu hút sự quan tâm, tìm hiểu của giới trẻ, giúp họ tiếp cận với những giá trị đạo đức, tinh thần của Phật giáo. Đây là một cơ hội quan trọng để gìn giữ, trao truyền văn hóa Phật giáo cho thế hệ trẻ, bảo đảm sự tiếp nối, phát triển của văn hóa Phật giáo Việt Nam. Tuy nhiên, để tận dụng cơ hội này, cần có sự đầu tư, sáng tạo trong việc xây dựng nội dung và hình thức truyền tải văn hóa Phật giáo trên môi trường số, vừa bảo đảm tính hấp dẫn, phù hợp với giới trẻ, vừa giữ được tính chính xác, chiều sâu của giáo lý và giá trị văn hóa Phật giáo.

Kỷ nguyên số cũng tạo điều kiện cho sự hình thành và phát triển của các cộng đồng Phật tử trực tuyến - những cộng đồng gắn kết qua các nền tảng số, cùng chia sẻ, học hỏi, thực hành theo giáo lý Phật giáo. Các cộng đồng này bổ sung cho các cộng đồng Phật tử truyền thống gắn với các ngôi chùa, tạo nên những hình thức sinh hoạt tôn giáo mới, phù hợp với điều kiện của thời đại số. Qua các cộng đồng trực tuyến, những người quan tâm tới Phật giáo - dù ở bất cứ đâu, trong bất cứ hoàn cảnh nào - đều có thể tham gia, kết nối, học hỏi và thực hành. Điều này đặc biệt có ý nghĩa đối với những người ở xa các cơ sở Phật giáo, những người bận rộn không có nhiều thời gian đến chùa, hoặc những người mới bắt đầu tìm hiểu về Phật giáo. Tuy nhiên, cũng cần lưu ý rằng các cộng đồng trực tuyến không thể hoàn toàn thay thế các cộng đồng và sinh hoạt tôn giáo truyền thống - bởi đời sống tôn giáo, tu tập vẫn cần đến những trải nghiệm trực tiếp, những quan hệ cộng đồng gắn bó, những không gian thiêng. Do đó, hướng đi phù hợp là kết hợp hài hòa giữa các hình thức sinh hoạt trực tuyến và truyền thống, phát huy thế mạnh của mỗi hình thức, để vừa mở rộng khả năng tiếp cận, kết nối, vừa gìn giữ chiều sâu của đời sống tôn giáo, tâm linh.

12.3.3. Nguy cơ đồng nhất hóa và thách thức bản sắc

Bên cạnh những cơ hội, kỷ nguyên số cũng đặt ra những thách thức, nguy cơ đối với văn hóa Phật giáo Việt Nam, đặc biệt là nguy cơ đồng nhất hóa và mai một bản sắc. Trong không gian số toàn cầu, các nội dung, hình thức văn hóa có xu hướng bị chuẩn hóa, đồng nhất hóa theo những khuôn mẫu phổ biến, có sức lan tỏa mạnh; điều này có thể dẫn tới nguy cơ những đặc trưng, sắc thái riêng của văn hóa Phật giáo Việt Nam bị mờ nhạt, hòa tan[1]. Nguy cơ này gắn liền với vấn đề "lai căng", biến dạng bản sắc đã được phân tích ở Chương 9, và với vấn đề quản trị bản sắc đã bàn ở Chương 11 - nhưng trong bối cảnh mới của không gian số, nguy cơ này càng trở nên phức tạp và cấp thiết.

Cụ thể, trong không gian số, có thể xuất hiện những nguy cơ như: sự du nhập thiếu chọn lọc những nội dung, hình thức văn hóa Phật giáo từ nước ngoài, làm mờ nhạt bản sắc Phật giáo Việt Nam; sự đơn giản hóa, thương mại hóa hoặc thế tục hóa các nội dung Phật giáo để thu hút sự chú ý trên các nền tảng số; sự lan truyền của những thông tin sai lệch, thiếu chuẩn xác về giáo lý, văn hóa Phật giáo. Những nguy cơ này đòi hỏi một sự quản trị bản sắc chủ động, thích ứng với bối cảnh số. Việc gìn giữ bản sắc văn hóa Phật giáo Việt Nam trong không gian số đòi hỏi vừa tận dụng các cơ hội của công nghệ số, vừa chủ động phòng ngừa, ứng phó với các nguy cơ. Đây là một biểu hiện mới, trong bối cảnh số, của yêu cầu quản trị bản sắc theo nguyên tắc "thống nhất trong đa dạng": vừa phát huy sự đa dạng và khả năng kết nối mà công nghệ số mang lại, vừa gìn giữ sự thống nhất và bản sắc chung, phòng ngừa nguy cơ đồng nhất hóa, mai một. Việc ứng phó đúng đắn với thách thức này là một nhiệm vụ quan trọng đối với việc bảo tồn, phát huy văn hóa Phật giáo Việt Nam trong tương lai.

---

1 Về nguy cơ đồng nhất hóa và mai một bản sắc trong bối cảnh toàn cầu hóa và chuyển đổi số, xem Chương 9 (về dung hợp và nguy cơ "lai căng") và Chương 11 (về quản trị bản sắc) của công trình này.

Môi trường số toàn cầu, với sự lan tỏa mạnh mẽ của những xu hướng, nội dung văn hóa mang tính phổ biến, có thể tạo ra áp lực đồng nhất hóa, làm mờ nhạt những đặc trưng, bản sắc riêng. Trong lĩnh vực văn hóa Phật giáo, nguy cơ này thể hiện ở việc những nội dung, hình thức Phật giáo mang tính phổ biến, thời thượng trên môi trường số có thể lấn át, làm mờ nhạt những đặc trưng riêng của văn hóa Phật giáo Việt Nam và của các truyền thống đa dạng trong đó. Nếu không có sự định hướng, gìn giữ, những nét đặc sắc của văn hóa Phật giáo Việt Nam - của các tông phái, vùng miền, tộc người - có thể bị hòa tan trong dòng chảy chung của văn hóa Phật giáo toàn cầu trên môi trường số. Đây là một thách thức đối với việc gìn giữ sự đa dạng và bản sắc của văn hóa Phật giáo Việt Nam trong kỷ nguyên số.

Một thách thức khác của môi trường số là nguy cơ về tính chính xác và chiều sâu của nội dung. Môi trường số, với đặc điểm mở và dễ lan truyền, cũng tạo điều kiện cho sự lan truyền của những nội dung thiếu chính xác, sai lệch về giáo lý, hoặc những biểu hiện mê tín, thương mại hóa núp bóng tôn giáo. Đồng thời, đặc điểm nhanh, ngắn, bề mặt của nhiều hình thức truyền thông số có thể làm mất đi chiều sâu của giáo lý và trải nghiệm tâm linh, biến những giá trị tinh thần sâu sắc thành những nội dung hời hợt, giải trí. Những thách thức này đòi hỏi phải có sự định hướng, quản lý để bảo đảm rằng việc ứng dụng công nghệ số vào văn hóa Phật giáo diễn ra lành mạnh, giữ được tính chính xác, trang nghiêm và chiều sâu. Từ góc độ mô hình lưỡng diện, có thể thấy kỷ nguyên số vừa mang lại cơ hội (tăng cường kết nối, mở rộng lan tỏa - phục vụ cho sự thống nhất và sự phổ biến), vừa đặt ra thách thức (nguy cơ đồng nhất hóa, mất bản sắc - đe dọa sự đa dạng). Việc tận dụng cơ hội và hóa giải thách thức này chính là một nhiệm vụ của công tác quản trị bản sắc trong kỷ nguyên số, đòi hỏi vận dụng nguyên tắc thống nhất trong đa dạng: vừa tận dụng môi trường số để tăng cường kết nối, thống nhất, vừa gìn giữ sự đa dạng, bản sắc trước nguy cơ đồng nhất hóa.

Để hóa giải nguy cơ đồng nhất hóa và các thách thức của kỷ nguyên số, cần một cách tiếp cận chủ động và có định hướng. Trước hết, cần chủ động hiện diện và khẳng định bản sắc trên môi trường số: thay vì thụ động chịu tác động của các xu hướng chung, văn hóa Phật giáo Việt Nam cần chủ động xây dựng, truyền tải những nội dung thể hiện rõ bản sắc riêng của mình - bản sắc của văn hóa Phật giáo Việt Nam nói chung và của các truyền thống đa dạng nói riêng. Việc chủ động khẳng định bản sắc trên môi trường số là cách hiệu quả để chống lại nguy cơ đồng nhất hóa. Thứ hai, cần có sự định hướng, quản lý để bảo đảm tính chính xác, trang nghiêm và chiều sâu của nội dung văn hóa Phật giáo trên môi trường số, ngăn chặn những nội dung sai lệch, mê tín, thương mại hóa. Thứ ba, cần kết hợp giữa việc tận dụng môi trường số và việc gìn giữ những hình thức truyền thống của đời sống tôn giáo - bởi những trải nghiệm tâm linh sâu sắc, sự tu tập, hành trì vẫn cần đến những không gian, hình thức trực tiếp, không thể hoàn toàn thay thế bằng môi trường số.

Nhìn tổng thể, vấn đề văn hóa Phật giáo trong kỷ nguyên số một lần nữa cho thấy tính thời sự và giá trị của nguyên tắc "thống nhất trong đa dạng". Kỷ nguyên số đặt ra yêu cầu vừa tăng cường kết nối, thống nhất (tận dụng khả năng kết nối của môi trường số), vừa gìn giữ sự đa dạng, bản sắc (chống lại nguy cơ đồng nhất hóa). Đây chính là yêu cầu của nguyên tắc thống nhất trong đa dạng, được đặt ra trong bối cảnh mới. Việc vận dụng đúng đắn nguyên tắc này - vừa tận dụng cơ hội kết nối để tăng cường sự thống nhất, vừa chủ động gìn giữ sự đa dạng, bản sắc - chính là chìa khóa để văn hóa Phật giáo Việt Nam phát triển bền vững trong kỷ nguyên số. Điều này cho thấy nguyên tắc thống nhất trong đa dạng không phải là một nguyên tắc chỉ có giá trị trong quá khứ hay hiện tại, mà tiếp tục có giá trị định hướng cho tương lai của văn hóa Phật giáo Việt Nam, kể cả trong những bối cảnh mới mẻ như kỷ nguyên số. Đây là một minh chứng cho sức sống và giá trị lâu bền của mô hình lưỡng diện mà công trình đã xây dựng.

Trong việc ứng phó với thách thức bản sắc trong kỷ nguyên số, giáo dục đóng một vai trò then chốt. Để thế hệ trẻ - vốn lớn lên trong môi trường số - có thể vừa tiếp cận văn hóa Phật giáo qua các phương tiện số, vừa gìn giữ được sự hiểu biết sâu sắc và tình cảm gắn bó với bản sắc văn hóa Phật giáo Việt Nam, cần có sự giáo dục đúng đắn. Giáo dục ở đây bao gồm cả việc trang bị tri thức về văn hóa Phật giáo Việt Nam - về lịch sử, đặc điểm, giá trị và bản sắc của nó - và việc bồi dưỡng tình cảm trân trọng, gắn bó với di sản văn hóa của dân tộc. Khi thế hệ trẻ có hiểu biết và tình cảm sâu sắc đối với bản sắc văn hóa Phật giáo Việt Nam, họ sẽ có khả năng "đề kháng" trước nguy cơ đồng nhất hóa, biết chọn lọc, tiếp nhận những giá trị phù hợp và gìn giữ bản sắc của mình trong môi trường số toàn cầu. Do đó, việc tăng cường giáo dục về văn hóa Phật giáo Việt Nam, cả trong hệ thống giáo dục Phật giáo lẫn qua các kênh giáo dục cộng đồng, là một giải pháp căn cơ để gìn giữ bản sắc trong kỷ nguyên số. Đây là giải pháp có tính lâu dài, bền vững, bởi nó tác động vào nhận thức và tình cảm của con người - yếu tố quyết định cuối cùng đối với việc gìn giữ bản sắc văn hóa.

12.4. Thách thức và khuyến nghị

12.4.1. Thách thức: toàn cầu hóa, đô thị hóa và thương mại hóa

Bên cạnh những giá trị và nguồn lực, văn hóa Phật giáo Việt Nam trong bối cảnh đương đại cũng đối mặt với không ít thách thức. Thách thức lớn thứ nhất đến từ quá trình toàn cầu hóa và hiện đại hóa. Toàn cầu hóa mang lại cơ hội giao lưu, hội nhập, nhưng cũng đặt văn hóa Phật giáo Việt Nam trước nguy cơ pha tạp, mai một bản sắc do sự du nhập ồ ạt, thiếu chọn lọc của các yếu tố văn hóa ngoại lai. Hiện đại hóa, với sự thay đổi nhanh chóng của lối sống, nhịp sống, cũng đặt ra thách thức về việc gìn giữ những giá trị, thực hành truyền thống của văn hóa Phật giáo[1]. Những thay

1 Về áp lực của toàn cầu hóa, hiện đại hóa và đô thị hóa đối với văn hóa truyền thống, xem các nghiên cứu về biến đổi văn hóa trong bối cảnh hiện đại hóa ở Việt Nam.

đổi này đòi hỏi văn hóa Phật giáo Việt Nam phải vừa thích ứng, vừa gìn giữ được bản sắc - một nhiệm vụ không đơn giản trong bối cảnh biến đổi nhanh chóng.

Thách thức lớn thứ hai đến từ quá trình đô thị hóa. Đô thị hóa làm thay đổi cấu trúc dân cư, không gian sống và các mối quan hệ xã hội, ảnh hưởng tới đời sống tôn giáo, văn hóa của cộng đồng. Nhiều ngôi chùa vốn gắn bó với đời sống làng xã nay phải thích ứng với môi trường đô thị; nhiều thực hành văn hóa Phật giáo truyền thống gắn với cộng đồng làng xã đứng trước nguy cơ mai một trong môi trường đô thị. Thách thức lớn thứ ba - và cũng là thách thức đáng lo ngại - là nguy cơ thương mại hóa và thế tục hóa trong đời sống tôn giáo. Trong bối cảnh kinh tế thị trường, đã xuất hiện những biểu hiện thương mại hóa hoạt động tôn giáo, biến các sinh hoạt tâm linh thành hoạt động kinh doanh, hoặc lợi dụng tôn giáo vì mục đích vụ lợi[1]. Những biểu hiện này, nếu không được ngăn chặn, có thể làm biến chất đời sống tôn giáo, làm mờ nhạt những giá trị tinh thần cao đẹp của văn hóa Phật giáo, và làm tổn hại tới hình ảnh, uy tín của Phật giáo.

Để hiểu đúng và ứng phó hiệu quả với các thách thức, cần nhận thức rõ bản chất của chúng. Điểm chung của các thách thức từ toàn cầu hóa, đô thị hóa và thương mại hóa là chúng đều tác động tới mối quan hệ biện chứng giữa thống nhất và đa dạng của văn hóa Phật giáo Việt Nam. Toàn cầu hóa, với sự du nhập ồ ạt các yếu tố ngoại lai, có thể vừa đe dọa sự thống nhất (qua nguy cơ pha tạp làm mờ nhạt bản sắc chung), vừa đe dọa sự đa dạng (qua nguy cơ đồng nhất hóa làm mất các đặc trưng riêng). Đô thị hóa, với sự thay đổi cấu trúc cộng đồng, có thể làm suy yếu cả các cơ tầng thống nhất (như cơ tầng tổ chức gắn với cộng đồng) lẫn các biểu hiện đa dạng (như các thực hành văn hóa gắn với làng xã). Thương mại hóa, thế tục hóa có thể làm biến chất các giá trị tinh thần cốt lõi

1 Về nguy cơ thương mại hóa, thế tục hóa trong đời sống tôn giáo đương đại, phần trình bày dựa trên những quan sát chung về biến đổi tôn giáo trong bối cảnh kinh tế thị trường.

- vốn là nền tảng của cả sự thống nhất lẫn sự đa dạng lành mạnh. Nhận thức rõ bản chất này giúp thấy rằng việc ứng phó với các thách thức không thể chỉ là những biện pháp rời rạc, mà cần một cách tiếp cận tổng thể, dựa trên việc gìn giữ và phát huy mối quan hệ biện chứng thống nhất - đa dạng.

Cũng cần nhận thức rằng các thách thức nêu trên không phải là những hiện tượng nhất thời, mà là những xu thế lâu dài, gắn với quá trình phát triển của xã hội hiện đại. Toàn cầu hóa, đô thị hóa, kinh tế thị trường là những xu thế khách quan, sẽ tiếp tục diễn ra và tác động tới văn hóa Phật giáo trong thời gian dài. Do đó, việc ứng phó với các thách thức này không thể là những giải pháp tình thế, ngắn hạn, mà cần là một chiến lược lâu dài, bền bỉ. Đồng thời, cũng cần nhận thức rằng các xu thế này không chỉ mang lại thách thức, mà còn mang lại cả cơ hội: toàn cầu hóa mở ra cơ hội giao lưu, quảng bá; đô thị hóa tạo ra những cộng đồng, không gian mới cho hoạt động tôn giáo; kinh tế thị trường tạo nguồn lực cho việc phát huy giá trị văn hóa. Vấn đề, do đó, không phải là chối bỏ hay chống lại các xu thế này, mà là chủ động thích ứng, tận dụng cơ hội và hóa giải thách thức, trên nguyên tắc gìn giữ và phát huy sự thống nhất trong đa dạng. Đây chính là tinh thần của các khuyến nghị được nêu ở các mục tiếp theo.

Bên cạnh những thách thức mang tính vĩ mô nêu trên, còn có những thách thức cụ thể hơn liên quan tới việc trao truyền và gìn giữ các thực hành, tri thức văn hóa Phật giáo truyền thống. Trong bối cảnh xã hội biến đổi nhanh chóng, nhịp sống hiện đại và sự thay đổi trong quan niệm, lối sống, một số thực hành, tri thức văn hóa Phật giáo truyền thống đứng trước nguy cơ mai một, không được trao truyền đầy đủ cho thế hệ sau. Chẳng hạn, những tri thức về nghi lễ truyền thống, về nghệ thuật, kiến trúc Phật giáo, về các thực hành tu tập, có thể bị mai một nếu không được ghi chép, nghiên cứu và trao truyền kịp thời. Nguy cơ này càng đáng lưu ý đối với những thực hành, tri thức đặc thù của các truyền thống thiểu số - như của Phật giáo các tộc người thiểu số - vốn có phạm

vi trao truyền hẹp hơn và dễ bị mai một hơn. Đây là một thách thức đối với việc gìn giữ sự đa dạng của văn hóa Phật giáo Việt Nam, đòi hỏi phải có những nỗ lực chủ động trong việc nghiên cứu, tư liệu hóa và trao truyền các thực hành, tri thức văn hóa Phật giáo truyền thống, đặc biệt là những di sản có nguy cơ mai một.

Một thách thức đáng lưu ý khác đối với văn hóa Phật giáo Việt Nam là sự tồn tại và phát triển của những biểu hiện mê tín dị đoan, những nhận thức lệch lạc về Phật giáo. Trong đời sống tín ngưỡng, đôi khi có sự lẫn lộn giữa Phật giáo chân chính và những biểu hiện mê tín, cầu cúng vụ lợi, những thực hành sai lệch với tinh thần giáo lý. Những biểu hiện này không chỉ làm sai lệch nhận thức về Phật giáo, mà còn có thể gây hại cho cộng đồng và làm tổn hại tới hình ảnh, uy tín của Phật giáo. Nguyên nhân của tình trạng này một phần là do sự thiếu hiểu biết đầy đủ về giáo lý Phật giáo trong một bộ phận tín đồ, một phần do sự lợi dụng tôn giáo vì mục đích vụ lợi. Đây là một thách thức đối với việc gìn giữ tính chân chính, trong sáng của văn hóa Phật giáo, đòi hỏi sự nỗ lực trong công tác giáo dục, hoằng pháp nhằm nâng cao nhận thức đúng đắn về Phật giáo, cũng như sự chấn chỉnh kịp thời những biểu hiện lệch lạc. Việc phân biệt rõ giữa Phật giáo chân chính và những biểu hiện mê tín, lệch lạc - tương tự như việc phân biệt giữa dung hợp lành mạnh và "lai căng" đã bàn ở Chương 9 - là một nhiệm vụ quan trọng của công tác gìn giữ, phát huy văn hóa Phật giáo Việt Nam.

12.4.2. Khuyến nghị đối với Giáo hội Phật giáo Việt Nam

Trước những thách thức nêu trên, cần có những giải pháp đồng bộ từ nhiều phía. Đối với Giáo hội Phật giáo Việt Nam - chủ thể của văn hóa Phật giáo - có thể nêu một số khuyến nghị.

Thứ nhất, Giáo hội cần tiếp tục và đẩy mạnh công tác quản trị bản sắc, hoàn thiện và triển khai hiệu quả bốn đề án văn hóa đã phân tích ở Chương 11, nhằm gìn giữ và phát huy bản sắc văn hóa Phật giáo trước nguy cơ pha tạp, mai một[1].

---

1 Về vai trò của Giáo hội Phật giáo Việt Nam trong việc quản trị bản sắc, xem các Chương 10 và 11 của công trình này.

Thứ hai, Giáo hội cần tăng cường công tác giáo dục, đào tạo tăng ni, nâng cao trình độ Phật học và năng lực hoằng pháp, để đội ngũ tăng ni có thể gìn giữ, truyền bá giáo lý và văn hóa Phật giáo một cách đúng đắn trong bối cảnh mới.

Thứ ba, Giáo hội cần chủ động, tích cực hơn trong việc vận dụng các phương tiện hiện đại, đặc biệt là công nghệ số, vào công tác hoằng pháp và gìn giữ, phát huy văn hóa Phật giáo, đồng thời có định hướng để việc ứng dụng công nghệ diễn ra lành mạnh, đúng đắn.

Thứ tư, Giáo hội cần kiên quyết chấn chỉnh những biểu hiện lệch lạc, thương mại hóa, mê tín trong đời sống tôn giáo, gìn giữ sự trang nghiêm, thanh tịnh của đạo Phật và những giá trị tinh thần cao đẹp của văn hóa Phật giáo.

Thứ năm, Giáo hội cần tiếp tục phát huy tinh thần đoàn kết, hòa hợp, gìn giữ sự thống nhất trong đa dạng của Phật giáo Việt Nam, không để những khác biệt về hệ phái, vùng miền bị lợi dụng gây chia rẽ.

Những khuyến nghị này đều xuất phát từ mô hình lưỡng diện: chúng nhằm gìn giữ, phát huy cả sự thống nhất (qua đoàn kết, quản trị bản sắc, chấn chỉnh lệch lạc) lẫn sự đa dạng (qua tôn trọng khác biệt hệ phái, vùng miền) của văn hóa Phật giáo Việt Nam.

Trong các khuyến nghị đối với Giáo hội, công tác giáo dục, đào tạo tăng ni có ý nghĩa đặc biệt quan trọng, bởi đội ngũ tăng ni là lực lượng nòng cốt trong việc gìn giữ, truyền bá và phát huy văn hóa Phật giáo. Một đội ngũ tăng ni có trình độ Phật học cao, có đạo hạnh và năng lực hoằng pháp là điều kiện then chốt để gìn giữ tính chính xác, chiều sâu của giáo lý, để chấn chỉnh những biểu hiện lệch lạc, và để truyền bá văn hóa Phật giáo một cách đúng đắn, hiệu quả trong bối cảnh mới. Do đó, việc đầu tư cho công tác giáo dục, đào tạo tăng ni - nâng cao chất lượng các cơ sở đào tạo Phật học, cập nhật nội dung, phương pháp đào tạo phù hợp với yêu cầu của thời đại - là một khuyến nghị có ý nghĩa nền tảng. Bên

cạnh tri thức Phật học, việc đào tạo cũng cần trang bị cho tăng ni những hiểu biết về văn hóa, xã hội, về công nghệ số, để họ có thể hoằng pháp và gìn giữ văn hóa Phật giáo một cách hiệu quả trong bối cảnh đương đại. Đầu tư cho con người, đặc biệt là đội ngũ tăng ni, chính là đầu tư cho tương lai bền vững của văn hóa Phật giáo Việt Nam.

Một khía cạnh quan trọng khác trong công tác của Giáo hội là vai trò nêu gương của tăng ni và các cơ sở tự viện. Trong việc gìn giữ, phát huy văn hóa Phật giáo và chấn chỉnh những biểu hiện lệch lạc, sự nêu gương về đạo hạnh, về lối sống thanh tịnh, giản dị, về tinh thần phụng sự của tăng ni có sức thuyết phục và lan tỏa mạnh mẽ. Khi tăng ni và các cơ sở tự viện thực sự là những tấm gương về đạo hạnh và về gìn giữ các giá trị văn hóa Phật giáo chân chính, điều đó sẽ có tác dụng giáo dục, cảm hóa mạnh mẽ đối với tín đồ và cộng đồng, đồng thời góp phần đẩy lùi những biểu hiện tiêu cực, lệch lạc. Do đó, việc đề cao vai trò nêu gương, gìn giữ đạo hạnh và các giá trị chân chính của tăng ni là một khuyến nghị quan trọng. Điều này gắn liền với việc gìn giữ những giá trị tinh thần cốt lõi của Phật giáo - cơ tầng giáo lý - vốn là nền tảng sâu nhất của sự thống nhất trong đa dạng của văn hóa Phật giáo Việt Nam. Sự kết hợp giữa việc nâng cao trình độ, năng lực và việc gìn giữ đạo hạnh, nêu gương chính là con đường để đội ngũ tăng ni thực hiện tốt vai trò gìn giữ, phát huy văn hóa Phật giáo trong bối cảnh mới.

Một khuyến nghị quan trọng khác đối với Giáo hội là tăng cường công tác nghiên cứu, tư liệu hóa và tổng kết về văn hóa Phật giáo Việt Nam. Việc gìn giữ, phát huy văn hóa Phật giáo đòi hỏi trước hết phải hiểu biết đầy đủ, sâu sắc về nền văn hóa ấy - về lịch sử, đặc điểm, giá trị, cũng như về thực trạng và những vấn đề đặt ra. Do đó, việc đẩy mạnh công tác nghiên cứu khoa học về văn hóa Phật giáo, tư liệu hóa các di sản, tổng kết các kinh nghiệm, là một nhiệm vụ nền tảng. Giáo hội cần quan tâm đầu tư cho công tác nghiên cứu, khuyến khích và tạo điều kiện cho các hoạt động nghiên cứu về văn hóa Phật giáo, cũng như phối hợp với các cơ quan nghiên cứu khoa học, các trường đại học, viện nghiên cứu

trong lĩnh vực này. Việc xây dựng một đội ngũ và một hệ thống nghiên cứu về văn hóa Phật giáo có chất lượng sẽ cung cấp cơ sở khoa học vững chắc cho công tác gìn giữ, phát huy văn hóa Phật giáo. Đây là một khuyến nghị có ý nghĩa lâu dài, bởi chỉ trên cơ sở hiểu biết khoa học đầy đủ, sâu sắc, công tác quản trị và phát huy văn hóa Phật giáo mới có thể được tiến hành một cách đúng đắn, hiệu quả.

Cuối cùng, một khuyến nghị có ý nghĩa quan trọng đối với Giáo hội là tiếp tục phát huy vai trò xã hội của Phật giáo, gắn văn hóa Phật giáo với đời sống cộng đồng. Văn hóa Phật giáo không chỉ là những di sản, giá trị cần được gìn giữ, mà còn là một nguồn lực tinh thần, đạo đức có thể đóng góp tích cực cho đời sống xã hội đương đại. Những giá trị của Phật giáo - từ bi, trí tuệ, vô ngã, vị tha, tinh thần hòa hợp, khoan dung - có ý nghĩa thiết thực đối với việc xây dựng đời sống đạo đức, tinh thần lành mạnh của cộng đồng, đối với việc giải quyết nhiều vấn đề của xã hội đương đại như sự căng thẳng, xung đột, khủng hoảng giá trị. Do đó, việc Giáo hội tiếp tục phát huy vai trò xã hội của Phật giáo - qua các hoạt động hoằng pháp, giáo dục đạo đức, an sinh xã hội, từ thiện, qua việc lan tỏa các giá trị nhân văn của Phật giáo vào đời sống - là một hướng đi quan trọng. Việc gắn văn hóa Phật giáo với đời sống cộng đồng như vậy không chỉ giúp phát huy giá trị của văn hóa Phật giáo, mà còn giúp văn hóa Phật giáo tiếp tục sống động, có ý nghĩa trong đời sống đương đại, thay vì trở thành một di sản tĩnh tại, tách biệt. Đây cũng là sự tiếp nối tinh thần nhập thế - một cơ tầng thống nhất cốt lõi của văn hóa Phật giáo Việt Nam - trong bối cảnh mới.

Trong bối cảnh chuyển đổi số, việc Giáo hội chủ động đổi mới phương thức hoằng pháp và gìn giữ, phát huy văn hóa Phật giáo là một yêu cầu cấp thiết. Như đã phân tích, kỷ nguyên số mang lại cả cơ hội và thách thức; để tận dụng cơ hội và hóa giải thách thức, Giáo hội cần chủ động, sáng tạo trong việc vận dụng công nghệ số vào các hoạt động của mình. Điều này bao gồm việc xây dựng các nền tảng, kênh truyền thông số chính thức, có chất lượng của Giáo

hội; đào tạo, bồi dưỡng cho tăng ni những kỹ năng cần thiết để hoạt động hiệu quả trên môi trường số; sản xuất những nội dung số về văn hóa Phật giáo vừa hấp dẫn, phù hợp với công chúng đương đại, vừa bảo đảm tính chính xác, chiều sâu; và có cơ chế để định hướng, quản lý các hoạt động Phật giáo trên môi trường số. Việc chủ động, tích cực nhưng có định hướng trong việc vận dụng công nghệ số sẽ giúp Giáo hội phát huy được những lợi ích của chuyển đổi số cho công tác hoằng pháp và gìn giữ, phát huy văn hóa Phật giáo, đồng thời phòng ngừa những nguy cơ, thách thức. Đây là một khuyến nghị có tính thời sự, gắn với yêu cầu của bối cảnh chuyển đổi số hiện nay, và có ý nghĩa quan trọng đối với tương lai của văn hóa Phật giáo Việt Nam trong kỷ nguyên số.

12.4.3. Khuyến nghị đối với công tác quản lý nhà nước

Đối với công tác quản lý nhà nước về tôn giáo, cũng có thể nêu một số khuyến nghị nhằm tạo điều kiện cho văn hóa Phật giáo Việt Nam phát triển lành mạnh, bền vững.

Thứ nhất, cần tiếp tục hoàn thiện và thực thi hiệu quả hệ thống pháp luật, chính sách về tín ngưỡng, tôn giáo, trên cơ sở Luật Tín ngưỡng, tôn giáo, bảo đảm quyền tự do tín ngưỡng, tôn giáo của nhân dân, đồng thời quản lý tốt các hoạt động tôn giáo[1].

Thứ hai, Nhà nước cần tạo điều kiện thuận lợi cho các hoạt động gìn giữ, phát huy giá trị văn hóa Phật giáo, như bảo tồn di sản, nghiên cứu khoa học, tổ chức các sự kiện văn hóa - tôn giáo có ý nghĩa.

Thứ ba, Nhà nước cần phối hợp chặt chẽ với Giáo hội trong việc ngăn chặn, xử lý những biểu hiện lợi dụng tôn giáo vì mục đích vụ lợi, những hoạt động mê tín dị đoan, thương mại hóa tôn giáo, góp phần gìn giữ môi trường tôn giáo lành mạnh.

---

1 Về công tác quản lý nhà nước đối với hoạt động tôn giáo,xem Luật Tín ngưỡng, tôn giáo số 02/2016/QH14 ngày 18/11/2016 và Nghị định số 95/2023/NĐ-CP ngày 29/12/2023 quy định chi tiết Luật Tín ngưỡng, tôn giáo (thay thế Nghị định số 162/2017/NĐ-CP).

Thứ tư, Nhà nước cần tiếp tục phát huy vai trò của Phật giáo trong đời sống xã hội, tạo điều kiện để Phật giáo đóng góp vào các hoạt động an sinh xã hội, từ thiện, xây dựng đời sống văn hóa, đạo đức của cộng đồng. Cần nhấn mạnh rằng sự phối hợp giữa Giáo hội và Nhà nước, trên tinh thần đồng hành và tôn trọng lẫn nhau, là một điều kiện quan trọng để văn hóa Phật giáo Việt Nam phát triển bền vững. Mối quan hệ gắn bó giữa Phật giáo và dân tộc, giữa Giáo hội và Nhà nước, theo phương châm "Đạo pháp - Dân tộc", chính là một trong những nền tảng bảo đảm cho sự phát triển lành mạnh của văn hóa Phật giáo Việt Nam trong bối cảnh mới.

Trong công tác quản lý nhà nước về tôn giáo, việc bảo đảm sự cân bằng giữa quyền tự do tín ngưỡng, tôn giáo và yêu cầu quản lý là một nguyên tắc quan trọng. Một mặt, cần bảo đảm và tôn trọng quyền tự do tín ngưỡng, tôn giáo của nhân dân, tạo điều kiện cho các hoạt động tôn giáo, văn hóa Phật giáo lành mạnh được diễn ra thuận lợi. Mặt khác, cần quản lý tốt các hoạt động tôn giáo, ngăn chặn những biểu hiện lợi dụng tôn giáo, mê tín dị đoan, thương mại hóa. Sự cân bằng giữa bảo đảm tự do và quản lý này - được thể chế hóa trong Luật Tín ngưỡng, tôn giáo và các văn bản hướng dẫn - là cơ sở cho việc tạo môi trường thuận lợi cho văn hóa Phật giáo phát triển lành mạnh. Cần lưu ý rằng việc quản lý nhà nước không nên can thiệp vào công việc nội bộ của tôn giáo, mà chủ yếu tạo khuôn khổ pháp lý và điều kiện thuận lợi, đồng thời phối hợp với Giáo hội trong việc giải quyết những vấn đề chung. Cách tiếp cận tôn trọng và đồng hành này là phù hợp với tinh thần của mối quan hệ giữa Nhà nước và tôn giáo trong một xã hội hiện đại.

Sự phối hợp, đồng hành giữa Nhà nước và Giáo hội trong việc gìn giữ, phát huy văn hóa Phật giáo có cơ sở sâu xa trong truyền thống gắn bó giữa Phật giáo và dân tộc. Trong suốt lịch sử, Phật giáo Việt Nam luôn đồng hành cùng dân tộc, đóng góp vào sự nghiệp dựng nước và giữ nước, vào việc xây dựng đời sống văn hóa, đạo đức của cộng đồng. Truyền thống "hộ quốc an dân", tinh thần nhập thế gắn bó với dân tộc là một đặc điểm sâu xa của Phật giáo Việt Nam. Trong bối cảnh đương đại, việc phát huy truyền

thống này - qua sự phối hợp, đồng hành giữa Nhà nước và Giáo hội - có ý nghĩa quan trọng đối với sự phát triển bền vững của văn hóa Phật giáo cũng như của xã hội. Phật giáo, với những giá trị đạo đức, nhân văn và tinh thần phụng sự của mình, có thể đóng góp tích cực vào việc xây dựng đời sống văn hóa, đạo đức, vào các hoạt động an sinh xã hội, từ thiện, và vào việc gìn giữ, phát huy bản sắc văn hóa dân tộc. Việc tạo điều kiện và phát huy những đóng góp này của Phật giáo, trên tinh thần đồng hành giữa Đạo pháp và Dân tộc, là một khuyến nghị quan trọng, phù hợp với cả lợi ích của Phật giáo lẫn lợi ích của dân tộc.

Trong lĩnh vực bảo tồn di sản văn hóa Phật giáo, sự hỗ trợ và phối hợp của Nhà nước có ý nghĩa đặc biệt quan trọng. Nhiều di sản văn hóa Phật giáo là di tích, bảo vật quốc gia, thuộc phạm vi quản lý và bảo vệ của Nhà nước theo pháp luật về di sản văn hóa. Do đó, việc bảo tồn, phát huy các di sản này đòi hỏi sự phối hợp chặt chẽ giữa Giáo hội và các cơ quan quản lý nhà nước về văn hóa, di sản. Nhà nước cần tiếp tục quan tâm đầu tư cho việc bảo tồn, tu bổ các di tích Phật giáo có giá trị; hỗ trợ công tác nghiên cứu, lập hồ sơ khoa học về di sản văn hóa Phật giáo; và tạo điều kiện cho việc phát huy giá trị của di sản trong đời sống đương đại. Đồng thời, cần có sự phối hợp để bảo đảm rằng việc bảo tồn di sản vừa tuân thủ các nguyên tắc khoa học về bảo tồn, vừa tôn trọng ý nghĩa, chức năng tôn giáo của di sản - bởi nhiều di sản Phật giáo vẫn là những cơ sở tôn giáo đang hoạt động, không chỉ là những di tích thuần túy. Sự phối hợp hài hòa giữa yêu cầu bảo tồn di sản và yêu cầu duy trì chức năng tôn giáo này là một vấn đề cần được quan tâm trong công tác quản lý, bảo tồn di sản văn hóa Phật giáo.

Nhìn chung, các khuyến nghị đối với công tác quản lý nhà nước đều hướng tới một mục tiêu chung: tạo môi trường và điều kiện thuận lợi để văn hóa Phật giáo Việt Nam phát triển lành mạnh, bền vững, phát huy được những giá trị tốt đẹp và đóng góp tích cực cho xã hội. Điều này phù hợp với chủ trương, chính sách nhất quán của Nhà nước Việt Nam về tôn trọng và bảo đảm quyền tự do

tín ngưỡng, tôn giáo, phát huy những giá trị văn hóa, đạo đức tốt đẹp của các tôn giáo, và phát huy vai trò của các tôn giáo trong sự nghiệp xây dựng và phát triển đất nước. Sự đồng hành, phối hợp giữa Nhà nước và Giáo hội, trên tinh thần tôn trọng lẫn nhau và cùng hướng tới lợi ích chung của dân tộc, chính là một điều kiện quan trọng bảo đảm cho sự phát triển bền vững của văn hóa Phật giáo Việt Nam. Đây cũng là sự tiếp nối và phát huy truyền thống gắn bó, đồng hành giữa Phật giáo và dân tộc - một truyền thống đã được hun đúc qua hàng nghìn năm lịch sử và tiếp tục có ý nghĩa trong bối cảnh đương đại.

Trong công tác quản lý nhà nước, việc phối hợp với Giáo hội để ngăn chặn, xử lý những biểu hiện lợi dụng tôn giáo, mê tín dị đoan, thương mại hóa tôn giáo là một nhiệm vụ quan trọng, đòi hỏi sự tế nhị và đúng đắn. Một mặt, cần kiên quyết ngăn chặn, xử lý những hành vi lợi dụng tôn giáo vì mục đích vụ lợi hoặc vi phạm pháp luật, những hoạt động mê tín dị đoan gây hại cho cộng đồng, những biểu hiện thương mại hóa làm biến chất đời sống tôn giáo. Mặt khác, cần phân biệt rõ giữa những hoạt động tôn giáo, tín ngưỡng chính đáng và những biểu hiện lợi dụng, biến tướng, tránh việc xử lý thiếu chính xác gây ảnh hưởng tới quyền tự do tín ngưỡng, tôn giáo chính đáng của nhân dân. Sự phân biệt này đòi hỏi sự hiểu biết sâu sắc về tôn giáo, và do đó, đòi hỏi sự phối hợp chặt chẽ giữa cơ quan quản lý nhà nước và Giáo hội - bởi Giáo hội, với sự hiểu biết nội tại về Phật giáo, có vai trò quan trọng trong việc nhận diện và chấn chỉnh những biểu hiện lệch lạc. Sự phối hợp giữa Nhà nước và Giáo hội trong lĩnh vực này, do đó, vừa cần thiết, vừa hiệu quả: nó kết hợp được thẩm quyền quản lý của Nhà nước và sự hiểu biết, uy tín nội bộ của Giáo hội, nhằm gìn giữ môi trường tôn giáo lành mạnh, bảo vệ cả sự trang nghiêm của tôn giáo lẫn lợi ích của cộng đồng.

12.5.Tổng kết biện chứng qua mô hình lưỡng diện

Đến chương cuối này, có thể tổng kết lại toàn bộ mô hình lưỡng diện và mối quan hệ biện chứng thống nhất - đa dạng mà

công trình đã xây dựng và luận chứng. Mô hình lưỡng diện khẳng định rằng văn hóa Phật giáo Việt Nam là một chỉnh thể thống nhất trong đa dạng: một mặt, nó hết sức phong phú, đa dạng, thể hiện qua bốn lớp đa dạng (tông phái, vùng miền, tộc người, biểu đạt); mặt khác, sự đa dạng ấy không dẫn tới phân ly, mà được cố kết thành một chỉnh thể thống nhất bởi bốn cơ tầng thống nhất (giáo lý, nhập thế, dung hợp, tổ chức). Thống nhất và đa dạng, trong mô hình này, không phải là hai mặt đối lập loại trừ nhau, mà là hai mặt của một chỉnh thể, gắn bó biện chứng với nhau.

Mối quan hệ biện chứng giữa thống nhất và đa dạng, được nhìn ở tầm khái quát, có thể được hiểu như một quy luật vận động của văn hóa Phật giáo Việt Nam. Trong suốt quá trình lịch sử, văn hóa Phật giáo Việt Nam luôn vận động theo hai xu hướng gắn bó biện chứng: xu hướng đa dạng hóa (qua sự phân hóa thành các tông phái, sự thích ứng với các vùng miền, tộc người, sự phong phú hóa các hình thức biểu đạt) và xu hướng thống nhất hóa (qua việc củng cố những nền tảng chung, sự cố kết trong một cộng đồng, một tổ chức chung). Hai xu hướng này không loại trừ, mà bổ sung, chế ước lẫn nhau: xu hướng đa dạng hóa làm phong phú nền văn hóa, còn xu hướng thống nhất hóa bảo đảm sự cố kết; và cả hai cùng vận động, tạo nên sự phát triển của văn hóa Phật giáo Việt Nam. Nhận thức mối quan hệ biện chứng này như một quy luật vận động giúp hiểu được động lực phát triển nội tại của văn hóa Phật giáo Việt Nam: chính sự tương tác biện chứng giữa đa dạng hóa và thống nhất hóa là động lực làm cho nền văn hóa ấy vừa không ngừng phong phú, vừa luôn giữ được sự cố kết, và do đó, có sức sống và khả năng phát triển bền vững qua lịch sử.

Mối quan hệ biện chứng giữa thống nhất và đa dạng, như đã phân tích ở đầu chương, thể hiện ở hai luận điểm cốt lõi: đa dạng là phương thức tồn tại của thống nhất, và thống nhất là điều kiện bảo tồn đa dạng. Toàn bộ công trình, qua việc phân tích bốn lớp đa dạng và bốn cơ tầng thống nhất, đã luận chứng cho hai luận điểm này. Các cơ tầng thống nhất - đặc biệt là cơ tầng nhập thế với sự

gắn bó giữa Phật giáo và dân tộc[1], và cơ tầng dung hợp với cơ chế bản địa hóa được quản trị một cách có ý thức[2] - cho thấy sự thống nhất của văn hóa Phật giáo Việt Nam không phải là sự đồng nhất, mà là sự thống nhất bao dung, nuôi dưỡng sự đa dạng. Ngược lại, sự đa dạng phong phú của văn hóa Phật giáo Việt Nam không phải là sự phân tán, hỗn loạn, mà là sự đa dạng trong khuôn khổ của một chỉnh thể thống nhất, được các cơ tầng chung cố kết.

Có thể tổng kết lại toàn bộ cấu trúc của mô hình lưỡng diện để thấy rõ tính hệ thống của nó. Về phương diện đa dạng, văn hóa Phật giáo Việt Nam thể hiện qua bốn lớp: đa dạng tông phái (sự phong phú của các tông phái, hệ phái Bắc tông, Nam tông, Khất sĩ); đa dạng vùng miền (những sắc thái riêng của Phật giáo ở các vùng miền); đa dạng tộc người (Phật giáo của người Kinh và của các tộc người thiểu số như Khmer); và đa dạng biểu đạt (sự phong phú của các hình thức ngôn ngữ, nghi lễ, pháp phục, kiến trúc, nghệ thuật, lễ hội). Về phương diện thống nhất, sự đa dạng ấy được cố kết bởi bốn cơ tầng: cơ tầng giáo lý (sự thống nhất về nền tảng tư tưởng, về mục tiêu giải thoát); cơ tầng nhập thế (sự thống nhất về căn tính gắn bó với dân tộc, theo tinh thần Đạo pháp - Dân tộc); cơ tầng dung hợp (sự thống nhất về cơ chế bản địa hóa, dung hợp với văn hóa dân tộc); và cơ tầng tổ chức (sự thống nhất về thể chế, kết tinh trong Giáo hội Phật giáo Việt Nam). Bốn lớp đa dạng và bốn cơ tầng thống nhất này tạo thành cấu trúc hoàn chỉnh của mô hình lưỡng diện - một cấu trúc thể hiện đầy đủ và có hệ thống bản chất thống nhất trong đa dạng của văn hóa Phật giáo Việt Nam.

Điều quan trọng cần nhấn mạnh là bốn lớp đa dạng và bốn cơ tầng thống nhất không tồn tại tách rời, mà gắn bó, thâm nhập lẫn nhau. Mỗi cơ tầng thống nhất đều xuyên suốt và cố kết cả bốn lớp

1 Về cơ tầng nhập thế và phương châm "Đạo pháp - Dân tộc - Chủ nghĩa xã hội", xem Chương 8 của công trình này.

2 Về cơ tầng dung hợp và về quản trị bản sắc, xem các Chương 9 và 11 của công trình này.

đa dạng; và mỗi lớp đa dạng đều được cố kết bởi cả bốn cơ tầng thống nhất. Chẳng hạn, cơ tầng giáo lý cố kết cả sự đa dạng tông phái, vùng miền, tộc người lẫn biểu đạt; và sự đa dạng tông phái được cố kết bởi cả bốn cơ tầng giáo lý, nhập thế, dung hợp, tổ chức. Sự thâm nhập, đan xen giữa các lớp và các cơ tầng này làm cho mô hình lưỡng diện không phải là một cấu trúc cơ giới, rời rạc, mà là một chỉnh thể hữu cơ, trong đó các bộ phận gắn bó chặt chẽ với nhau. Chính tính hữu cơ này là cơ sở cho sức sống và sự bền vững của văn hóa Phật giáo Việt Nam: các yếu tố đa dạng và các cơ tầng thống nhất đan dệt vào nhau thành một tấm lưới bền chặt, làm cho nền văn hóa ấy vừa phong phú, vừa cố kết, có khả năng trường tồn qua những biến động của lịch sử.

Cách nhìn biện chứng về mối quan hệ thống nhất - đa dạng cũng giúp khắc phục những cách hiểu phiến diện, cực đoan thường gặp khi bàn về văn hóa Phật giáo Việt Nam. Một cách hiểu phiến diện là chỉ nhấn mạnh sự thống nhất, coi văn hóa Phật giáo Việt Nam như một khối đồng nhất, mà bỏ qua hoặc xem nhẹ sự đa dạng phong phú của nó; cách hiểu này dẫn tới việc đơn giản hóa, làm nghèo nàn bức tranh về văn hóa Phật giáo Việt Nam. Một cách hiểu phiến diện khác là chỉ nhấn mạnh sự đa dạng, coi văn hóa Phật giáo Việt Nam như một tập hợp các truyền thống rời rạc, khác biệt, mà bỏ qua hoặc xem nhẹ những nền tảng chung cố kết chúng; cách hiểu này dẫn tới việc phủ nhận tính chỉnh thể, tính thống nhất của văn hóa Phật giáo Việt Nam. Cách nhìn biện chứng của mô hình lưỡng diện khắc phục cả hai sự phiến diện này, nắm bắt văn hóa Phật giáo Việt Nam trong sự thống nhất của cả hai phương diện - vừa thống nhất, vừa đa dạng, và hai phương diện ấy gắn bó biện chứng với nhau. Đây là một cách nhìn toàn diện, cân bằng, phản ánh đúng bản chất phức tạp, sinh động của văn hóa Phật giáo Việt Nam, và tránh được những sai lầm của các cách hiểu phiến diện, cực đoan.

Đọc toàn bộ công trình qua mô hình lưỡng diện, có thể thấy mô hình này không chỉ là một khung mô tả, mà là một khung lý giải có khả năng soi sáng nhiều phương diện của văn hóa Phật giáo

Việt Nam[1]. Nó giúp lý giải vì sao văn hóa Phật giáo Việt Nam vừa hết sức phong phú, đa dạng, vừa là một chỉnh thể thống nhất; vì sao sự đa dạng không dẫn tới phân ly và sự thống nhất không dẫn tới đồng nhất; và vì sao văn hóa Phật giáo Việt Nam có sức sống, sức cố kết bền vững qua lịch sử. Mô hình lưỡng diện, do đó, là đóng góp lý luận trung tâm của công trình: nó cung cấp một cách hiểu mới, có hệ thống về bản chất của văn hóa Phật giáo Việt Nam. Đồng thời, như đã thấy ở Chương 11, mô hình này không chỉ có giá trị nhận thức, mà còn có giá trị thực tiễn, định hướng cho công tác gìn giữ, phát huy bản sắc văn hóa Phật giáo Việt Nam.

Từ góc độ phương pháp luận, mô hình lưỡng diện cũng đóng góp một cách tiếp cận có giá trị cho việc nghiên cứu văn hóa Phật giáo nói riêng và văn hóa tôn giáo nói chung. Cách tiếp cận này đặt trọng tâm vào việc phân tích đồng thời cả hai phương diện - thống nhất và đa dạng - và mối quan hệ biện chứng giữa chúng, thay vì chỉ nhấn mạnh một phương diện. Nhiều cách tiếp cận trước đây có xu hướng hoặc nhấn mạnh sự thống nhất (mà bỏ qua sự đa dạng), hoặc nhấn mạnh sự đa dạng (mà bỏ qua sự thống nhất). Mô hình lưỡng diện khắc phục sự phiến diện này, đề xuất một cách nhìn toàn diện, biện chứng, nắm bắt cả hai phương diện trong mối quan hệ thống nhất của chúng. Cách tiếp cận này không chỉ áp dụng được cho văn hóa Phật giáo Việt Nam, mà còn có thể vận dụng để nghiên cứu các nền văn hóa tôn giáo khác, hoặc các hiện tượng văn hóa - xã hội khác có đặc điểm thống nhất trong đa dạng. Đây là một đóng góp về phương pháp của công trình, mở ra những khả năng vận dụng rộng hơn cho mô hình lưỡng diện và cho cách tiếp cận biện chứng về mối quan hệ thống nhất - đa dạng.

Cuối cùng, việc tổng kết mô hình lưỡng diện qua chương này cũng cho thấy tính nhất quán và hệ thống của toàn bộ công trình. Từ việc xây dựng mô hình ở phần Mở đầu, qua việc phân tích bốn

1 Về tổng thể mô hình lưỡng diện "thống nhất trong đa dạng", xem toàn bộ công trình này, đặc biệt là phần Mở đầu và các Phần 2, 3, 4.

lớp đa dạng ở Phần thứ hai, bốn cơ tầng thống nhất ở Phần thứ ba, và vấn đề quản trị bản sắc, biện chứng thống nhất - đa dạng ở Phần thứ tư, công trình đã triển khai một cách nhất quán, có hệ thống luận đề trung tâm về bản chất thống nhất trong đa dạng của văn hóa Phật giáo Việt Nam. Mỗi phần, mỗi chương đều đóng góp vào việc luận chứng cho luận đề này, và tất cả cùng tạo thành một chỉnh thể lập luận thống nhất. Sự nhất quán và hệ thống này - bản thân nó cũng là một biểu hiện của tinh thần "thống nhất trong đa dạng" trong cấu trúc của công trình: đa dạng về nội dung các phần, các chương, nhưng thống nhất trong luận đề và phương pháp chung. Đến chương cuối này, toàn bộ hệ thống lập luận ấy được tổng kết, khép lại, tạo nên một công trình hoàn chỉnh về văn hóa Phật giáo Việt Nam nhìn từ mô hình lưỡng diện.

Cần nói thêm rằng, việc tổng kết mô hình lưỡng diện không có nghĩa là coi mô hình này như một kết luận khép kín, cuối cùng. Trái lại, mô hình lưỡng diện, như mọi mô hình khoa học, là một khung nhận thức mở, có thể tiếp tục được bổ sung, hoàn thiện qua những nghiên cứu tiếp theo. Văn hóa Phật giáo Việt Nam là một thực thể sống động, phong phú, và không một mô hình nào có thể bao quát hết mọi khía cạnh của nó. Mô hình lưỡng diện mà công trình đề xuất nhằm nắm bắt đặc điểm cốt lõi - tính thống nhất trong đa dạng - của văn hóa Phật giáo Việt Nam, và cung cấp một khung phân tích có hệ thống cho việc nghiên cứu nền văn hóa ấy. Song, nhiều khía cạnh cụ thể vẫn còn có thể được nghiên cứu sâu hơn, nhiều vấn đề mới vẫn có thể được đặt ra, và bản thân mô hình vẫn có thể được kiểm nghiệm, điều chỉnh qua thực tiễn nghiên cứu. Tinh thần mở này phù hợp với bản chất của khoa học, và cũng phù hợp với chính tinh thần của văn hóa Phật giáo Việt Nam - một nền văn hóa luôn vận động, phát triển, không ngừng làm giàu chính mình. Việc tổng kết mô hình lưỡng diện ở chương này, do đó, vừa là sự khép lại một công trình, vừa là sự gợi mở cho những nghiên cứu tiếp theo về văn hóa Phật giáo Việt Nam.

Việc tổng kết mô hình lưỡng diện cũng gợi mở những suy ngẫm rộng hơn về mối quan hệ giữa văn hóa Phật giáo và văn hóa dân tộc Việt Nam. Như công trình đã nhiều lần chỉ ra, sự thống nhất trong đa dạng không chỉ là đặc điểm của văn hóa Phật giáo Việt Nam, mà còn phản ánh một đặc điểm sâu xa của văn hóa Việt Nam nói chung. Văn hóa Việt Nam, trong suốt lịch sử, cũng là một nền văn hóa thống nhất trong đa dạng: thống nhất trong bản sắc dân tộc chung, đa dạng trong sự phong phú của các vùng miền, tộc người, các thành tố văn hóa. Văn hóa Phật giáo Việt Nam, với mô hình thống nhất trong đa dạng của mình, vừa là một bộ phận, vừa là một biểu hiện tiêu biểu của đặc điểm chung ấy của văn hóa dân tộc. Do đó, việc nghiên cứu mô hình thống nhất trong đa dạng của văn hóa Phật giáo Việt Nam không chỉ có ý nghĩa đối với việc hiểu văn hóa Phật giáo, mà còn góp phần soi sáng một đặc điểm cốt lõi của văn hóa dân tộc Việt Nam. Đây là một ý nghĩa rộng hơn của công trình: qua trường hợp văn hóa Phật giáo, nó góp phần vào việc nhận thức về bản chất thống nhất trong đa dạng của văn hóa Việt Nam nói chung - một vấn đề có ý nghĩa quan trọng đối với việc gìn giữ, phát huy bản sắc và sức mạnh của văn hóa dân tộc.

Mô hình lưỡng diện, khi được nhìn trong chiều dài lịch sử, còn giúp lý giải sức sống và khả năng trường tồn của văn hóa Phật giáo Việt Nam. Suốt hơn hai nghìn năm hiện diện ở Việt Nam, Phật giáo đã trải qua biết bao biến động - những giai đoạn hưng thịnh và suy vi, những thử thách của chiến tranh, của các biến động chính trị, xã hội. Vậy mà văn hóa Phật giáo Việt Nam vẫn giữ được sức sống, vẫn là một bộ phận quan trọng, giàu sức sống của văn hóa dân tộc. Sức sống bền bỉ ấy có cội nguồn sâu xa trong chính mô hình thống nhất trong đa dạng: chính khả năng vừa gìn giữ những nền tảng chung, bền vững (bốn cơ tầng thống nhất), vừa linh hoạt thích ứng, phong phú hóa qua các hình thái đa dạng (bốn lớp đa dạng), đã giúp văn hóa Phật giáo Việt Nam vừa giữ được bản sắc, sự cố kết, vừa có khả năng thích ứng, đổi mới trước những hoàn cảnh biến đổi. Sự thống nhất bảo đảm tính liên tục, bền vững; sự đa dạng

bảo đảm tính linh hoạt, thích ứng; và sự kết hợp biện chứng của cả hai làm nên sức sống trường tồn. Đây là một trong những lý giải sâu xa nhất mà mô hình lưỡng diện mang lại: nó cho thấy sức sống của văn hóa Phật giáo Việt Nam không phải là điều ngẫu nhiên, mà bắt nguồn từ chính cấu trúc thống nhất trong đa dạng của nền văn hóa ấy.

Tổng kết lại, mô hình lưỡng diện "thống nhất trong đa dạng" mà công trình đã xây dựng có thể được xem như một đóng góp trên ba phương diện. Về phương diện nhận thức, mô hình cung cấp một cách hiểu mới, có hệ thống về bản chất của văn hóa Phật giáo Việt Nam - một cách hiểu nắm bắt được cả tính phong phú, đa dạng lẫn tính chỉnh thể, thống nhất của nền văn hóa ấy, trong mối quan hệ biện chứng của chúng. Về phương diện phương pháp, mô hình đề xuất một khung phân tích - với bốn lớp đa dạng và bốn cơ tầng thống nhất - có thể vận dụng để nghiên cứu văn hóa Phật giáo Việt Nam và có khả năng tham chiếu cho việc nghiên cứu các hiện tượng văn hóa khác. Về phương diện thực tiễn, mô hình soi sáng nguyên tắc cho công tác gìn giữ, phát huy văn hóa Phật giáo Việt Nam - nguyên tắc vừa gìn giữ sự thống nhất, vừa tôn trọng, nuôi dưỡng sự đa dạng. Ba phương diện đóng góp này - nhận thức, phương pháp và thực tiễn - cho thấy giá trị nhiều mặt của mô hình lưỡng diện, và khẳng định ý nghĩa của việc nghiên cứu văn hóa Phật giáo Việt Nam từ góc độ thống nhất trong đa dạng.

* *

*

Chương này, với tư cách chương cuối của công trình, đã bàn về biện chứng thống nhất - đa dạng, về những giá trị và nguồn lực, về những thách thức và khuyến nghị, và về vấn đề văn hóa Phật giáo Việt Nam trong kỷ nguyên số. Qua đó, chương đã tổng kết mối quan hệ biện chứng giữa thống nhất và đa dạng - mối quan hệ cốt lõi của mô hình lưỡng diện - và hướng tầm nhìn tới tương lai của văn hóa Phật giáo Việt Nam.

Với chương này, Phần thứ tư của công trình - phần bàn về biện chứng, quản trị bản sắc và tương lai - cũng được khép lại. Nếu Chương 11 phân tích vấn đề quản trị bản sắc qua trường hợp bốn đề án văn hóa của Giáo hội, thì chương này nâng vấn đề lên tầm khái quát, bàn về biện chứng thống nhất - đa dạng, về giá trị và nguồn lực, về thách thức và tương lai. Hai chương của Phần thứ tư bổ sung cho nhau: một chương đi vào trường hợp cụ thể của công tác quản trị bản sắc, một chương khái quát và hướng tới tương lai. Cùng nhau, chúng cho thấy khía cạnh động, khía cạnh thực tiễn và khía cạnh tương lai của mô hình lưỡng diện - bổ sung cho việc phân tích cấu trúc tĩnh của mô hình ở các phần trước. Qua Phần thứ tư, mô hình lưỡng diện hiện ra không chỉ như một cấu trúc để mô tả, mà như một nguyên tắc sống động, được vận dụng trong thực tiễn quản trị và có ý nghĩa định hướng cho tương lai của văn hóa Phật giáo Việt Nam.

Có thể nói, chương cuối này đã hoàn thành nhiệm vụ kép của mình: vừa tổng kết mối quan hệ biện chứng thống nhất - đa dạng, khép lại hệ thống lập luận của công trình, vừa mở rộng tầm nhìn tới những giá trị, nguồn lực, thách thức và tương lai của văn hóa Phật giáo Việt Nam. Qua đó, chương đã cho thấy mô hình lưỡng diện không phải là một khung lý thuyết khép kín, tách rời thực tiễn, mà là một khung nhận thức sống động, gắn bó với những vấn đề thực tiễn của văn hóa Phật giáo Việt Nam trong quá khứ, hiện tại và tương lai. Sự thống nhất trong đa dạng - hạt nhân của mô hình lưỡng diện - vừa giúp lý giải bản chất và sức sống của văn hóa Phật giáo Việt Nam qua lịch sử, vừa cung cấp một nguồn lực và một định hướng cho sự phát triển của nền văn hóa ấy trong hiện tại và tương lai. Đây chính là ý nghĩa và giá trị của việc nghiên cứu văn hóa Phật giáo Việt Nam từ mô hình thống nhất trong đa dạng - một mô hình vừa có giá trị khoa học trong việc nhận thức, vừa có ý nghĩa thực tiễn trong việc gìn giữ, phát huy một di sản văn hóa quý báu của dân tộc.

Những phân tích trong chương cho thấy sự thống nhất trong đa dạng không chỉ là một đặc điểm bản chất của văn hóa Phật

giáo Việt Nam, mà còn là một giá trị và một nguồn lực quý báu. Nó là cơ sở cho sự phát triển bền vững của văn hóa Phật giáo Việt Nam: chính nhờ vừa gìn giữ được sự thống nhất, vừa duy trì được sự đa dạng, mà văn hóa Phật giáo Việt Nam vừa có sự cố kết, ổn định, vừa có sự phong phú, sức sống. Trong bối cảnh đương đại, với những cơ hội và thách thức của toàn cầu hóa, hiện đại hóa và chuyển đổi số, việc nhận thức đúng và quản trị tốt mối quan hệ biện chứng thống nhất - đa dạng này càng trở nên quan trọng. Như các nhà nghiên cứu văn hóa đã chỉ ra, việc gìn giữ bản sắc văn hóa dân tộc là một nhiệm vụ có ý nghĩa sống còn trong bối cảnh hội nhập[1]; và đối với văn hóa Phật giáo Việt Nam, việc gìn giữ bản sắc ấy gắn liền với việc gìn giữ, phát huy sự thống nhất trong đa dạng.

Với chương này, toàn bộ nội dung chính của công trình - từ việc xây dựng mô hình lưỡng diện, phân tích bốn lớp đa dạng và bốn cơ tầng thống nhất, đến việc bàn về quản trị bản sắc và biện chứng thống nhất - đa dạng - đã được trình bày trọn vẹn. Những vấn đề còn lại - tổng luận về các kết quả, đóng góp và ý nghĩa của công trình, cũng như những vấn đề đặt ra cho nghiên cứu tiếp theo - sẽ được trình bày trong phần Kết luận[2]. Có thể khẳng định rằng, qua toàn bộ công trình, luận đề trung tâm - văn hóa Phật giáo Việt Nam là một chỉnh thể thống nhất trong đa dạng - đã được luận chứng một cách có hệ thống, trên cả bình diện lý thuyết lẫn thực tiễn. Sự thống nhất trong đa dạng ấy vừa là bản chất, vừa là giá trị, vừa là nguồn lực và định hướng cho sự phát triển bền vững của văn hóa Phật giáo Việt Nam trong hiện tại và tương lai.

Nhìn lại toàn bộ hành trình của công trình, từ việc đặt vấn đề và xây dựng mô hình lưỡng diện, qua việc phân tích bốn lớp đa dạng và bốn cơ tầng thống nhất, đến việc bàn về quản trị bản sắc và biện chứng thống nhất - đa dạng, có thể thấy một mạch tư tưởng

1 Trần Quốc Vượng (2000), *Văn hóa Việt Nam: Tìm tòi và suy ngẫm*, Nxb. Văn hóa dân tộc, Hà Nội; Phan Ngọc (1998), *Bản sắc văn hóa Việt Nam*, Nxb. Văn hóa - Thông tin, Hà Nội.

2 Về tổng luận và những đóng góp của công trình, xem phần Kết luận của công trình này.

nhất quán, xuyên suốt. Mạch tư tưởng ấy khẳng định rằng văn hóa Phật giáo Việt Nam là một chỉnh thể sống động, trong đó sự phong phú của các hình thái đa dạng và sức mạnh cố kết của các cơ tầng thống nhất hòa quyện, bổ sung cho nhau. Đây không phải là một sự thống nhất áp đặt, đơn điệu, cũng không phải một sự đa dạng rời rạc, phân tán, mà là một sự thống nhất trong đa dạng đích thực - nơi cái chung và cái riêng, cái thống nhất và cái đa dạng cùng tồn tại, nuôi dưỡng và làm giàu cho nhau. Chính đặc điểm này làm nên bản sắc, sức sống và giá trị của văn hóa Phật giáo Việt Nam.

KẾT LUẬN

Văn hóa Phật giáo Việt Nam là kết quả của một quá trình lịch sử lâu dài, trong đó Phật giáo vừa bảo lưu những giá trị cốt lõi của một tôn giáo có tính phổ quát, vừa không ngừng thích ứng, dung hợp và bản địa hóa để trở thành một bộ phận hữu cơ của văn hóa dân tộc. Trải qua những biến đổi của lịch sử, sự hiện diện của nhiều truyền thống, hệ phái, vùng miền, cộng đồng tộc người và hình thức biểu đạt không làm cho văn hóa Phật giáo Việt Nam trở thành một tập hợp phân tán. Trái lại, phía sau sự phong phú ấy luôn tồn tại những nền tảng chung tạo nên sự cố kết, định hình bản sắc và duy trì sức sống của Phật giáo trên đất Việt. Chính trong mối quan hệ giữa hai phương diện tưởng như đối lập nhưng thực chất bổ sung, nuôi dưỡng lẫn nhau ấy, bản chất "thống nhất trong đa dạng" của văn hóa Phật giáo Việt Nam được biểu hiện rõ nét.

Từ cách tiếp cận đó, xuyên suốt mười hai chương, cuốn sách đã khảo sát văn hóa Phật giáo Việt Nam như một chỉnh thể được cấu thành bởi hai phương diện gắn bó hữu cơ: đa dạng và thống nhất. Phương diện đa dạng được nhận diện qua bốn lớp cơ bản: đa dạng tông phái, đa dạng vùng miền, đa dạng tộc người và đa dạng biểu đạt. Phương diện thống nhất được kiến tạo và duy trì trên bốn cơ tầng: giáo lý, nhập thế, dung hợp và tổ chức. Sự tương tác giữa bốn lớp đa dạng với bốn cơ tầng thống nhất tạo nên cấu trúc đặc thù mà cuốn sách gọi là mô hình lưỡng diện "thống nhất trong đa dạng".

Điều quan trọng mà mô hình này cho thấy là thống nhất và đa dạng không tồn tại như hai thuộc tính biệt lập, càng không phải hai xu hướng loại trừ nhau. Sự đa dạng chính là phương thức tồn tại sinh động của sự thống nhất; còn sự thống nhất tạo nền tảng để

những khác biệt có thể cùng tồn tại mà không dẫn tới phân ly. Nói cách khác, thống nhất không có nghĩa là đồng nhất. Nếu đồng nhất hướng tới san bằng khác biệt và quy các yếu tố về một khuôn mẫu, thì thống nhất trong văn hóa Phật giáo Việt Nam là sự cố kết trên những nền tảng chung nhưng vẫn bảo lưu không gian tồn tại và phát triển của những sắc thái riêng. Vì thế, sự thống nhất càng bền vững khi có khả năng bao dung sự khác biệt; ngược lại, sự đa dạng càng có sức sống khi được đặt trong một chỉnh thể có khả năng liên kết và điều hòa.

Nhìn từ phương diện đa dạng, lịch sử Phật giáo Việt Nam cho thấy một diện mạo đặc biệt phong phú. Sự cùng tồn tại của Bắc tông, Nam tông và Khất sĩ, cùng nhiều truyền thống, pháp môn và hình thức tu tập, đã tạo nên tính đa thanh trong đời sống Phật giáo. Sự đa dạng ấy tiếp tục được biểu hiện qua những sắc thái vùng miền khác nhau, được hình thành trong quá trình Phật giáo thích ứng với điều kiện lịch sử, môi trường văn hóa và đời sống cộng đồng của từng khu vực. Ở một bình diện khác, sự hiện diện của Phật giáo trong đời sống của người Kinh và các cộng đồng tộc người, tiêu biểu như người Khmer, cho thấy khả năng thâm nhập và thích nghi của Phật giáo trong những môi trường văn hóa khác nhau. Tất cả được biểu hiện sinh động qua ngôn ngữ, nghi lễ, pháp phục, kiến trúc, nghệ thuật, lễ hội và nhiều hình thức thực hành văn hóa khác.

Nhưng chính khi đi sâu vào những biểu hiện đa dạng ấy, những nền tảng của sự thống nhất càng hiện lên rõ ràng. Trước hết là cơ tầng giáo lý, với những nguyên lý căn bản và mục tiêu giải thoát tạo nên nền tảng tinh thần chung cho các truyền thống Phật giáo. Trên nền tảng đó là cơ tầng nhập thế, được biểu hiện qua tinh thần gắn bó, đồng hành cùng dân tộc, đưa Phật giáo hòa vào đời sống xã hội và vận mệnh đất nước. Cơ tầng dung hợp phản ánh khả năng tiếp biến, bản địa hóa và đối thoại với các tín ngưỡng, truyền thống tư tưởng và thực hành văn hóa bản địa. Cuối cùng, cơ tầng tổ chức tạo nên hình thức thể chế hữu hình của sự thống

nhất, kết tinh rõ nét trong sự ra đời và hoạt động của Giáo hội Phật giáo Việt Nam.

Trong bốn cơ tầng ấy, cơ tầng tổ chức cho thấy một cách tập trung bản chất của sự thống nhất nhưng không đồng nhất hóa. Sự hình thành một tổ chức Giáo hội chung không xóa bỏ các truyền thống, hệ phái và sắc thái riêng, mà đưa những thành phần khác biệt vào một cơ cấu thống nhất, trong đó vừa có nguyên tắc tổ chức chung, vừa có không gian để duy trì những đặc trưng lịch sử và văn hóa. Vì vậy, sự thống nhất của Phật giáo Việt Nam không chỉ tồn tại ở bình diện tư tưởng hay tinh thần mà đã được thể chế hóa trong đời sống tổ chức. Đây cũng là một trong những điều kiện quan trọng để những giá trị chung được duy trì, đồng thời sự đa dạng tiếp tục được bảo tồn.

Đặc biệt, cơ tầng dung hợp cho thấy một cơ chế quan trọng làm nên sức sống của văn hóa Phật giáo Việt Nam. Khi du nhập vào Việt Nam, Phật giáo không tồn tại như một hệ thống khép kín, biệt lập với môi trường bản địa, mà từng bước đối thoại, tiếp nhận và chuyển hóa các yếu tố văn hóa sẵn có. Quá trình ấy làm cho Phật giáo vừa giữ được nền tảng của mình, vừa trở nên gần gũi với đời sống tinh thần của cộng đồng. Qua nhiều thế kỷ, sự dung hợp với tín ngưỡng bản địa, với các truyền thống tư tưởng và với phong tục của từng vùng, từng cộng đồng đã góp phần hình thành diện mạo riêng của Phật giáo Việt Nam.

Tuy nhiên, dung hợp không đồng nghĩa với sự pha trộn không giới hạn. Khả năng tiếp biến chỉ thực sự trở thành nguồn lực phát triển khi những yếu tố mới được tiếp nhận, chuyển hóa trên cơ sở những giá trị nền tảng và không làm mất đi căn tính của chủ thể văn hóa. Vì vậy, cần phân biệt giữa dung hợp, tiếp biến lành mạnh với những biểu hiện lai căng, biến dạng. Sự phân biệt này đặc biệt có ý nghĩa trong bối cảnh giao lưu văn hóa ngày càng mạnh mẽ hiện nay, khi khả năng mở cửa tiếp nhận cái mới phải đồng thời đi cùng năng lực nhận diện và bảo vệ những giá trị cốt lõi.

Từ đó có thể thấy bốn lớp đa dạng và bốn cơ tầng thống nhất không tồn tại theo những đường song song, mà luôn đan xen và thâm nhập lẫn nhau. Mỗi lớp đa dạng đều chịu sự cố kết đồng thời của nhiều cơ tầng; ngược lại, mỗi cơ tầng thống nhất lại hiện diện trong nhiều lớp đa dạng. Sự đa dạng tông phái chẳng hạn, không chỉ được liên kết bởi nền tảng giáo lý mà còn bởi tinh thần nhập thế, khả năng dung hợp và cơ cấu tổ chức chung. Tương tự, nền tảng giáo lý không chỉ tạo sự liên kết giữa các tông phái mà còn xuyên qua những khác biệt vùng miền, tộc người và hình thức biểu đạt. Chính mạng lưới quan hệ nhiều chiều ấy làm cho văn hóa Phật giáo Việt Nam trở thành một chỉnh thể hữu cơ, có khả năng duy trì bản sắc nhưng đồng thời luôn vận động và làm giàu chính mình.

Nhìn trong chiều dài lịch sử, mô hình này còn giúp lý giải căn tính kép của văn hóa Phật giáo Việt Nam: vừa mang những giá trị phổ quát của Phật giáo, vừa mang bản sắc văn hóa Việt Nam. Hai phương diện ấy không tách rời nhau. Phật giáo khi đi vào đời sống Việt Nam đã trải qua quá trình bản địa hóa lâu dài; ngược lại, văn hóa Việt Nam cũng tiếp nhận và chuyển hóa nhiều giá trị Phật giáo vào hệ thống đạo lý, lối sống, mỹ cảm và sinh hoạt cộng đồng. Vì thế, văn hóa Phật giáo Việt Nam vừa là một bộ phận của văn hóa Phật giáo nói chung, vừa là một thành tố quan trọng của văn hóa dân tộc.

Từ trường hợp Phật giáo cũng có thể nhận ra một đặc điểm nổi bật của văn hóa Việt Nam: khả năng tiếp nhận cái bên ngoài nhưng không thụ động sao chép; khả năng dung hợp nhiều nguồn ảnh hưởng mà vẫn kiến tạo được bản sắc riêng. Quá trình bản địa hóa Phật giáo là một minh chứng cho năng lực ấy. Chính khả năng tiếp nhận, chọn lọc, chuyển hóa và tái tạo đã giúp những giá trị có nguồn gốc bên ngoài trở thành những thành tố gắn bó với đời sống văn hóa dân tộc. Bởi vậy, nghiên cứu văn hóa Phật giáo Việt Nam không chỉ giúp nhận diện một hiện tượng tôn giáo - văn hóa, mà còn góp phần soi sáng cơ chế vận động và phát triển của văn hóa Việt Nam trong lịch sử.

Mô hình lưỡng diện đồng thời cho phép nhìn nhận văn hóa Phật giáo Việt Nam không phải như một di sản bất biến, mà như một thực thể luôn vận động. "Thống nhất trong đa dạng" không phải trạng thái đã hoàn thành một lần và tồn tại vĩnh viễn, mà là một quá trình liên tục tái tạo sự cân bằng giữa những nền tảng chung và những biểu hiện khác biệt. Trong quá trình ấy, có những yếu tố được bảo lưu, có những yếu tố được điều chỉnh, có những biểu hiện mới xuất hiện và cũng có những hình thức không còn phù hợp dần biến đổi. Chính khả năng thích ứng nhưng không đánh mất nền tảng đã tạo nên sức sống bền bỉ của văn hóa Phật giáo Việt Nam.

Từ chiều kích đó, vấn đề quản trị bản sắc trở thành một nội dung có ý nghĩa đặc biệt. Việc khảo sát các đề án văn hóa của Giáo hội Phật giáo Việt Nam về ngôn ngữ, pháp phục, kiến trúc và di sản cho thấy "thống nhất trong đa dạng" không chỉ là đặc điểm có thể nhận diện từ lịch sử, mà còn được thể hiện trong thực tiễn gìn giữ và phát huy bản sắc đương đại. Yêu cầu đặt ra không phải là thiết lập một khuôn mẫu duy nhất cho mọi cộng đồng, mọi vùng miền hay mọi hệ phái, mà là xác định những giá trị chung cần được bảo vệ, đồng thời dành không gian cần thiết cho những khác biệt chính đáng được tiếp tục tồn tại và phát triển.

Ở đây, sự phân biệt giữa thống nhất và đồng nhất có ý nghĩa trực tiếp đối với thực tiễn. Nếu tuyệt đối hóa sự thống nhất theo hướng đồng nhất hóa, sự phong phú vốn là nguồn sức sống của văn hóa Phật giáo có nguy cơ bị thu hẹp. Ngược lại, nếu tuyệt đối hóa sự khác biệt mà xem nhẹ những nền tảng chung, sự cố kết của chỉnh thể có thể bị suy giảm. Bởi vậy, quản trị bản sắc về thực chất là nghệ thuật kiến tạo sự cân bằng: củng cố cái chung nhưng không xóa bỏ cái riêng; bảo tồn truyền thống nhưng không khước từ đổi mới; mở cửa tiếp nhận những giá trị mới nhưng không đánh mất khả năng tự nhận diện.

Trong bối cảnh toàn cầu hóa, đô thị hóa và chuyển đổi số ngày càng tác động sâu rộng tới đời sống xã hội, yêu cầu ấy càng trở nên

cấp thiết. Không gian thực hành Phật giáo đang mở rộng từ ngôi chùa và cộng đồng địa phương sang không gian số; phương thức truyền bá, giao tiếp và thực hành văn hóa thay đổi; sự tiếp xúc với những dòng văn hóa và hình thức Phật giáo xuyên quốc gia diễn ra với tốc độ ngày càng nhanh. Những biến đổi này tạo ra cơ hội mở rộng khả năng kết nối và lan tỏa các giá trị Phật giáo, nhưng đồng thời cũng đặt ra những vấn đề mới đối với việc bảo tồn bản sắc, kiểm chứng thông tin, duy trì chiều sâu văn hóa và phân biệt giữa tiếp biến sáng tạo với sự pha tạp, thương mại hóa hay biến dạng.

Trong hoàn cảnh ấy, những giá trị tích lũy trong văn hóa Phật giáo không chỉ cần được nhìn nhận như một di sản của quá khứ mà còn có thể trở thành nguồn lực văn hóa cho hiện tại và tương lai. Hệ thống di sản vật thể, phi vật thể, tri thức, biểu tượng, chuẩn mực đạo đức, mạng lưới cộng đồng và thiết chế Phật giáo tạo nên một nguồn vốn văn hóa phong phú. Khi được nhận diện, bảo tồn và phát huy phù hợp, nguồn lực ấy có thể đóng góp cho giáo dục, gìn giữ di sản, đời sống tinh thần cộng đồng, giao lưu văn hóa và phát triển bền vững. Điều quan trọng là việc phát huy phải dựa trên sự hiểu biết đúng về bản chất và giá trị của di sản, tránh biến di sản thành đối tượng khai thác đơn thuần làm suy giảm chiều sâu văn hóa vốn có.

Những phân tích trong cuốn sách cũng cho thấy mô hình lưỡng diện là một khung nhận thức mở. Bốn lớp đa dạng và bốn cơ tầng thống nhất giúp hệ thống hóa những phương diện cơ bản của văn hóa Phật giáo Việt Nam, nhưng không có nghĩa đã bao quát mọi biểu hiện của một thực thể văn hóa vốn rất phong phú và luôn vận động. Từng tông phái, vùng miền, cộng đồng tộc người, hình thức biểu đạt hay từng cơ tầng đều có thể tiếp tục được khảo sát sâu hơn bằng những nghiên cứu chuyên biệt. Những tiếp cận từ xã hội học tôn giáo, nhân học, tâm lý học tôn giáo, nghiên cứu định lượng và các phương pháp liên ngành cũng có thể bổ sung những chiều cạnh mà cách tiếp cận văn hóa học chưa thể giải quyết đầy đủ.

Đặc biệt, sự biến đổi của văn hóa Phật giáo dưới tác động của toàn cầu hóa, di cư, đô thị hóa và công nghệ số đặt ra một không gian nghiên cứu rộng lớn. Những nghiên cứu so sánh giữa Phật giáo Việt Nam với Phật giáo ở các quốc gia và khu vực khác cũng có thể làm rõ hơn đâu là những đặc điểm phổ quát, đâu là những yếu tố riêng có được hình thành từ lịch sử và môi trường văn hóa Việt Nam. Đồng thời, các nghiên cứu ứng dụng về quản trị bản sắc, giáo dục, bảo tồn di sản, du lịch văn hóa và chuyển đổi số có thể tiếp tục chuyển hóa những nhận thức lý luận thành các giải pháp phù hợp với đời sống thực tiễn.

Vì vậy, mô hình "thống nhất trong đa dạng" không nên được hiểu như một kết luận khép kín, mà trước hết là một cách tiếp cận để tiếp tục nhận diện và lý giải văn hóa Phật giáo Việt Nam. Giá trị của mô hình nằm ở khả năng kết nối những biểu hiện tưởng như phân tán vào một chỉnh thể, đồng thời không làm mất đi tính phong phú của từng thành tố. Nó cũng gợi mở một nguyên tắc rộng hơn trong nghiên cứu và thực hành văn hóa: sự bền vững của một bản sắc không nhất thiết được tạo ra bằng cách thu hẹp khác biệt, mà có thể được kiến tạo bằng khả năng dung chứa và điều hòa khác biệt trên những nền tảng chung.

Nhìn lại toàn bộ hành trình của cuốn sách, có thể thấy "thống nhất trong đa dạng" không chỉ là một đặc điểm của văn hóa Phật giáo Việt Nam, mà là nguyên tắc xuyên suốt quá trình hình thành, tồn tại và phát triển của nền văn hóa ấy. Sự đa dạng làm nên chiều sâu, sắc thái và sức sống; sự thống nhất tạo nên căn tính, khả năng cố kết và sức bền. Hai phương diện cùng tồn tại, tương tác và chuyển hóa trong một chỉnh thể, tạo nên một nền văn hóa vừa có khả năng bảo lưu truyền thống, vừa có năng lực thích nghi trước những biến đổi của lịch sử.

Hơn hai nghìn năm hiện diện trên đất Việt cũng là hơn hai nghìn năm Phật giáo tham dự vào quá trình hình thành và bồi đắp đời sống văn hóa dân tộc. Dấu ấn ấy không chỉ nằm ở những ngôi chùa, ngọn tháp, pho tượng, kinh sách, lễ hội hay nghi thức,

mà còn hiện diện trong đạo lý, lối sống, mỹ cảm và chiều sâu tinh thần của nhiều thế hệ người Việt. Vì thế, nghiên cứu văn hóa Phật giáo Việt Nam cũng là một con đường để nhận diện sâu hơn những tầng nền của văn hóa dân tộc, những cơ chế đã giúp văn hóa Việt Nam tiếp nhận cái mới mà không đánh mất mình, biến đổi mà vẫn duy trì được mạch liên tục của bản sắc.

Trong dòng vận động ấy, gìn giữ văn hóa Phật giáo không có nghĩa là đóng khung di sản trong những hình thức của quá khứ; phát huy cũng không đồng nghĩa với thay đổi bằng mọi giá. Điều cần thiết là duy trì một sự cân bằng động giữa kế thừa và sáng tạo, giữa bản sắc và hội nhập, giữa thống nhất và đa dạng. Chừng nào những nền tảng chung vẫn đủ sức cố kết, những khác biệt vẫn được tôn trọng và những giá trị truyền thống vẫn có khả năng đối thoại với đời sống đương đại, chừng đó văn hóa Phật giáo Việt Nam còn tiếp tục phát triển như một thực thể sống.

Từ chiều sâu lịch sử đến những chuyển động của hiện tại, văn hóa Phật giáo Việt Nam vì thế có thể được hình dung như một dòng chảy: thống nhất ở nguồn mạch nhưng phong phú trong những nhánh chảy; bền vững trong những giá trị cốt lõi nhưng không ngừng biến đổi trong cách biểu đạt. Chính khả năng thống nhất mà không đồng nhất, đa dạng mà không phân ly, tiếp biến mà không đánh mất căn tính đã tạo nên sức sống đặc biệt của nền văn hóa ấy.

Đó không chỉ là một kết quả được nhận diện từ lịch sử văn hóa Phật giáo Việt Nam, mà còn là gợi mở có ý nghĩa cho tương lai: bảo tồn cái chung không bằng cách xóa nhòa cái riêng; gìn giữ bản sắc không bằng cách khép mình trước biến đổi; và phát triển không phải bằng sự đoạn tuyệt với truyền thống, mà bằng khả năng làm cho truyền thống tiếp tục sống, tiếp tục đối thoại và tiếp tục sáng tạo trong những điều kiện mới. Trong ý nghĩa ấy, "thống nhất trong đa dạng" vừa là chìa khóa để nhận diện diện mạo văn hóa Phật giáo Việt Nam, vừa là một nguyên tắc để di sản ấy tiếp tục được trao truyền, làm giàu và phát huy trong đời sống văn hóa dân tộc hôm nay và mai sau./.

TÀI LIỆU THAM KHẢO

Tài liệu tiếng Việt

1. Ban Tôn giáo Chính phủ, *Cổng thông tin điện tử Ban Tôn giáo Chính phủ*, https://btgcp.gov.vn.
2. Ban Văn hóa Trung ương Giáo hội Phật giáo Việt Nam (2015), *Đề án "Định hướng đặc trưng sắc phục, kiến trúc, ngôn ngữ và di sản văn hóa Phật giáo Việt Nam"*, được Hội đồng Trị sự Giáo hội Phật giáo Việt Nam phê duyệt theo Quyết định số 271/2015/QĐ.HĐTS ngày 14-7-2015, https://www.vanhoaphatgiaovietnam.net.
3. Báo Chính phủ (2025), "Đại lễ Vesak Liên hợp quốc 2025 tại Thành phố Hồ Chí Minh", *Báo Chính phủ*, https://baochinhphu.vn.
4. Bảo tàng Lịch sử Quốc gia (2022–2023), "Hội thảo khoa học 'Kiến trúc Phật giáo Việt Nam - Thống nhất trong đa dạng'", *Bảo tàng Lịch sử Quốc gia*, https://baotanglichsu.vn.
5. Chu Quang Trứ (2012), *Sáng giá chùa xưa: Mỹ thuật Phật giáo*, Nxb. Mỹ thuật, Hà Nội, 425 tr.
6. Chu Quang Trứ (2016), *Tượng cổ Việt Nam với truyền thống điêu khắc dân tộc*, Nxb. Mỹ thuật, Hà Nội, 543 tr.
7. Đào Duy Anh (2013), *Việt Nam văn hóa sử cương*, Nxb. Thế giới, Hà Nội, 311 tr.
8. Đặng Nghiêm Vạn (2007), *Lý luận về tôn giáo và tình hình tôn giáo ở Việt Nam*, tái bản lần thứ 3, Nxb. Chính trị quốc gia, Hà Nội, 534 tr.

9. Đinh Văn Hạnh (1999), *Đạo Tứ Ân Hiếu Nghĩa của người Việt Nam Bộ (1867–1975)*, Nxb. Trẻ, Tp. Hồ Chí Minh, 356 tr.

10. Giáo hội Phật giáo Việt Nam (2022), *Hiến chương Giáo hội Phật giáo Việt Nam, sửa đổi lần thứ VII, thông qua tại Đại hội đại biểu Phật giáo toàn quốc lần thứ IX*, ngày 7-11-1981, https://vbgh.vn.

11. Hà Văn Tấn, Nguyễn Văn Kự, Phạm Ngọc Long (2010), *Chùa Việt Nam*, Nxb. Thế giới, Hà Nội, 521 tr.

12. Hội đồng Trị sự Giáo hội Phật giáo Việt Nam (2021a), *Quyết định số 76/QĐ-HĐTS ngày 14-4-2021 về việc phê duyệt nội dung khóa tụng thống nhất sử dụng trong nghi lễ của Giáo hội Phật giáo Việt Nam*.

13. Hội đồng Trị sự Giáo hội Phật giáo Việt Nam (2021b), *Quyết định số 77/QĐ-HĐTS ngày 14-4-2021 về pháp phục Phật giáo Việt Nam.*

14. Hội đồng Trị sự Giáo hội Phật giáo Việt Nam (2022), *Văn kiện Đại hội đại biểu Phật giáo toàn quốc lần thứ IX, nhiệm kỳ 2022–2027*, https://vbgh.vn.

15. Lê Mạnh Thát, *Lịch sử Phật giáo Việt Nam*, 3 tập, Nxb. Tổng hợp Thành phố Hồ Chí Minh, 2.284 tr. (T. 1: 889 tr.; T. 2: 798 tr.; T. 3: 597 tr.).

16. Lê Mạnh Thát (2023), *Lịch sử Phật giáo Việt Nam*, T. 1: Từ khởi nguyên đến Lý Nam Đế (544), Nxb. Đồng Nai, 755 tr.

17. Lê Mạnh Thát (2023), *Lịch sử Phật giáo Việt Nam*, T. 2: Từ Lý Nam Đế (544) đến Lý Thái Tông (1054), Nxb. Đồng Nai, 799 tr.

18. Lê Mạnh Thát (2023), *Lịch sử Phật giáo Việt Nam*, T. 3: Từ Lý Thánh Tông (1054) đến Trần Thánh Tông (1278), Nxb. Đồng Nai, 786 tr.

19. Lê Mạnh Thát (2010), *Toàn tập Trần Nhân Tông*, Nxb. Phương Đông, 534 tr.

20. Lê Tâm Đắc, Nguyễn Đại Đồng (2013), *Phật giáo Việt Nam thế kỷ*

XX: Nhân vật và sự kiện, Nxb. Chính trị quốc gia, , Hà Nội, 395 tr.

21. Lê Trung Vũ (Chủ biên) (1992), *Lễ hội cổ truyền,* Nxb. Khoa học xã hội, 67 tr.
22. Minh Đăng Quang (2024), *Chơn Lý,* Nxb. Tổng hợp Thành phố Hồ Chí Minh, 779 tr.
23. Ngô Đức Thịnh (2019), *Đạo Mẫu Việt Nam*, Nxb. Tri thức, Hà Nội, 895 tr.
24. Ngô Đức Thịnh (2021), *Văn hóa vùng và phân vùng văn hóa ở Việt Nam*, Nxb. Văn hóa dân tộc, Hà Nội, 683 tr.
25. Ngô Văn Doanh (2011), *Văn hóa cổ Chămpa,* Nxb. Văn hóa dân tộc, Hà Nội, 423 tr.
26. Nguyễn Chí Bền (2016), *Lễ hội cổ truyền của người Việt, cấu trúc và thành tố*, Nxb. Mỹ thuật, Hà Nội, 470 tr.
27. Nguyễn Duy Hinh (1999), *Tư tưởng Phật giáo Việt Nam*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội, 812 tr.
28. Nguyễn Đại Đồng (2018), *Phật giáo Việt Nam,* Nxb. Tôn giáo, Hà Nội, 475 tr.
29. Nguyễn Huệ Chi (Chủ biên) (1988), *Thơ văn Lý - Trần,* 3 tập, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội.
30. Nguyễn Lang (2010), *Việt Nam Phật giáo sử luận,* trọn bộ 3 tập, Nxb. Văn học, Hà Nội, 1.161 tr.
31. Nguyễn Mạnh Cường (2008), *Phật giáo Khmer Nam Bộ (những vấn đề nhìn lại)*, Nxb. Tôn giáo, Hà Nội, 310 tr.
32. Nguyễn Quân (1989), *Mỹ thuật của người Việt*, Nxb. Mỹ thuật, Hà Nội, 304 tr.
33. Nguyễn Tài Thư (Chủ biên) (2021), *Lịch sử Phật giáo Việt Nam,* Nxb. Đại học Sư phạm, Hà Nội, 459 tr.
34. Phan Ngọc (2002), *Bản sắc văn hóa Việt Nam,* Nxb. Văn học, 550 tr.

35. Quốc hội nước Cộng hòa xã hội chủ nghĩa Việt Nam (2016), *Luật Tín ngưỡng, tôn giáo, Luật số 02/2016/QH14.*

36. Sơn Nam (2000), *Cá tính miền Nam*, Nxb. Trẻ, Tp. Hồ Chí Minh, 128 tr.

37. Tân Thanh, Nguyễn Đại Đồng (2012), *Phật giáo Việt Nam từ khởi nguyên đến 1981*, Nxb. Văn học, Hà Nội, 4.482 tr.

38. Thích Mật Thể (1960), *Việt Nam Phật giáo sử lược,* Nxb. Minh Đức, 245 tr.

39. Thích Thiện Hoa (2025), Phật học phổ thông, tái bản, 3 tập, Nxb. Tôn giáo, 2.168 tr.; bản điện tử: https://vbeta.vn/phap-bao/phat-hoc-pho-thong-1/4/307.

40. Thích Thọ Lạc (2021), "Thượng tọa Thích Thọ Lạc nói về đề án thống nhất khóa tụng và pháp phục Phật giáo Việt Nam", [Bài phỏng vấn], *Báo Giác Ngộ*, https://giacngo.vn.

41. Trần Hồng Liên (1996), *Đạo Phật trong cộng đồng người Việt ở Nam Bộ Việt Nam từ thế kỷ XVII đến 1975,* Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội, 263 tr.

42. Trần Hồng Liên (2005), *Văn hóa người Hoa ở Nam Bộ: Tín ngưỡng và tôn giáo*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội, 300 tr.

43. Trần Lâm Biền (1996), *Chùa Việt,* Nxb. Văn hóa - Thông tin, Hà Nội, 277 tr.

44. Trần Lâm Biền (2011), *Trang trí trong mỹ thuật truyền thống của người Việt*, Nxb. Văn hóa dân tộc, Hà Nội, 311 tr.

45. Trần Ngọc Thêm (2001), *Tìm về bản sắc văn hóa Việt Nam*, in lần thứ 3, Nxb. Thành phố Hồ Chí Minh, 680 tr.

46. Trần Quốc Vượng (2000), *Văn hóa Việt Nam: Tìm tòi và suy ngẫm*, Nxb. Văn hóa Dân tộc - Tạp chí Văn hóa Nghệ thuật, 982 tr.

Tài liệu nước ngoài

47. Asad, T. (1993). *Genealogies of religion: Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Johns Hopkins University Press. 335 pp.

48. Bourdieu, P. (1979). *La distinction: Critique sociale du jugement*. Éditions de Minuit. 672 p.

49. Bourdieu, P. (1986). The forms of capital. In J. G. Richardson (Ed.), *Handbook of theory and research for the sociology of education* (pp. 241-258). Greenwood Press.

50. Ch'en, K. K. S. (1964). *Buddhism in China: A historical survey*. Princeton University Press. xii, 560 pp.

51. DeVido, E. A. (2007). Buddhism for this world: The Buddhist revival in Vietnam, 1920 to 1951, and its legacy. In P. Taylor (Ed.), *Modernity and re-enchantment: Religion in post-revolutionary Vietnam* (pp. 250-296). ISEAS Publishing. https://doi.org/10.1355/9789812304568-010 *[Toàn bộ tuyển tập: 492 tr.]*

52. Dror, O. (2007). *Cult, culture, and authority: Princess Liễu Hạnh in Vietnamese history*. University of Hawai'i Press. xi, 260 pp.

53. Geertz, C. (1973a). Religion as a cultural system. In *The interpretation of cultures: Selected essays* (pp. 87-125). Basic Books. *[Toàn bộ tác phẩm: 470 tr.]*

54. Geertz, C. (1973b). Thick description: Toward an interpretive theory of culture. In *The interpretation of cultures: Selected essays* (pp. 3-30). Basic Books. *[Toàn bộ tác phẩm: 470 tr.]*

55. Hobsbawm, E., & Ranger, T. (Eds.). (1983). *The invention of tradition*. Cambridge University Press. vi, 320 pp.

56. Li Tana. (1998). *Nguyễn Cochinchina: Southern Vietnam in the seventeenth and eighteenth centuries*. Cornell University Southeast Asia Program. 194 pp.

57. McHale, S. F. (2004). *Print and power: Confucianism, communism, and Buddhism in the making of modern Vietnam*. University of Hawai'i Press. xii, 256 pp.

58. Minh Chi, Hà Văn Tấn, Nguyễn Tài Thư (1993), *Buddhism in Vietnam: From its origins to the 19th century*, Nxb. Thế giới, Hà Nội.

59. Nguyen, C. T. (1997). *Zen in medieval Vietnam: A study and translation of the Thiền Uyển Tập Anh*. University of Hawai'i Press. https://doi.org/10.1515/9780824841447 ix, 483 pp.

60. Queen, C. S., & King, S. B. (Eds.). (1996). *Engaged Buddhism: Buddhist liberation movements in Asia*. State University of New York Press. xii, 446 pp.

61. Rahula, W. (1974). *What the Buddha taught* (Rev. ed.). Grove Press. xvi, 151 pp.

62. Redfield, R. (1956). *Peasant society and culture: An anthropological approach to civilization*. University of Chicago Press. vii, 163 pp.

63. Redfield, R., Linton, R., & Herskovits, M. J. (1936). Memorandum for the study of acculturation. *American Anthropologist, 38*(1), 149-152.

64. Schlütter, M. (2008). *How Zen became Zen: The dispute over enlightenment and the formation of Chan Buddhism in Song-Dynasty China*. University of Hawai'i Press. x, 289 pp.

65. Soucy, A. (2009). Language, orthodoxy and performances of authority in Vietnamese Buddhism. *Journal of the American Academy of Religion, 77*(2), 348-371.

66. Soucy, A. (2012). *The Buddha side: Gender, power, and Buddhist practice in Vietnam*. University of Hawai'i Press. https://doi.org/10.1515/9780824865856 x, 244 pp.

67. Spiro, M. E. (1982). *Buddhism and society: A great tradition and its Burmese vicissitudes* (2nd ed.). University of California Press. xxiv, 510 pp.

68. Stewart, C., & Shaw, R. (Eds.). (1994). *Syncretism/anti-syncretism: The politics of religious synthesis*. Routledge. 236 pp.

69. Tambiah, S. J. (1976). *World conqueror and world renouncer: A study of Buddhism and polity in Thailand against a historical background*. Cambridge University Press. viii, 557 pp.

70. Taylor, P. (Ed.). (2007). *Modernity and re-enchantment: Religion in post-revolutionary Vietnam*. ISEAS Publishing. https://doi.org/10.1355/9789812304568 492 pp.

71. Taylor, P. (2014). *The Khmer lands of Vietnam: Environment, cosmology and sovereignty*. NUS Press. xvii, 316 pp.

72. Thích Nhất Hạnh (2021). *Vietnam: Lotus in a sea of fire*. Parallax Press. *Ấn bản tái bản của Parallax Press có 192 tr.*

73. Thiện Đỗ. (2003). *Vietnamese supernaturalism: Views from the southern region*. RoutledgeCurzon. *299 pp.*

PHỤ LỤC

PHỤ LỤC 1. BẢNG BIỂU

Bảng PL1.1. Mô hình lưỡng diện "thống nhất trong đa dạng" của văn hóa Phật giáo Việt Nam

Bốn lớp đa dạng (Diện đa dạng)	Bốn cơ tầng thống nhất (diện thống nhất)
1. Đa dạng tông phái (Bắc tông, Nam tông, Khất sĩ)	1. Cơ tầng giáo lý (Tam bảo, Tứ diệu đế, Bát chính đạo, mục tiêu giải thoát)
2. Đa dạng vùng miền (Bắc Bộ, Trung Bộ, Nam Bộ)	2. Cơ tầng nhập thế (gắn bó với dân tộc; "Đạo pháp - Dân tộc")
3. Đa dạng tộc người (Việt, Khmer, Hoa và các tộc người khác)	3. Cơ tầng dung hợp (bản địa hóa; dung hợp lành mạnh, phòng ngừa "lai căng")
4. Đa dạng biểu đạt (ngôn ngữ, nghi lễ, pháp phục, kiến trúc, nghệ thuật, lễ hội)	4. Cơ tầng tổ chức (Giáo hội Phật giáo Việt Nam, thành lập 1981)

Nguồn: Khung phân tích của công trình (xem Mở đầu; Phần thứ hai - Chương 3-6; Phần thứ ba - Chương 7-10).

Bảng PL1.2. Bốn lớp đa dạng của văn hóa Phật giáo Việt Nam

Lớp	Nội dung chính	Chương
Tông phái	Sự phong phú của các truyền thống, hệ phái: Bắc tông (Đại thừa), Nam tông (Theravāda, gồm Nam tông Kinh và Nam tông Khmer), Khất sĩ (hệ phái nội sinh, khai lập 1944)	Chương 3
Vùng miền	Những sắc thái Phật giáo gắn với đặc điểm văn hóa - lịch sử từng vùng (Bắc Bộ, Trung Bộ, Nam Bộ)	Chương 4

Tộc người	Phật giáo trong đời sống các tộc người: người Việt, người Khmer, người Hoa và các cộng đồng khác	Chương 5
Biểu đạt	Sự phong phú của các hình thức biểu đạt: ngôn ngữ, nghi lễ, pháp phục, kiến trúc, điêu khắc, hội họa, lễ hội	Chương 6 (và các Chương 3-5)

Nguồn: Phần thứ hai của công trình (Chương 3-6).

Bảng PL1.3. Bốn cơ tầng thống nhất của văn hóa Phật giáo Việt Nam

Cơ tầng	Nội dung chính	Chương
Giáo lý	Sự thống nhất về nền tảng tư tưởng và mục tiêu giải thoát: Tam bảo, quy y, Tứ diệu đế, Bát chính đạo, hệ kinh điển Tam tạng	Chương 7
Nhập thế	Sự thống nhất về căn tính gắn bó với dân tộc; truyền thống "hộ quốc an dân"; phương châm "Đạo pháp - Dân tộc - Chủ nghĩa xã hội"	Chương 8
Dung hợp	Cơ chế bản địa hóa, dung hợp với tín ngưỡng và văn hóa dân tộc; phân biệt dung hợp lành mạnh với nguy cơ "lai căng"	Chương 9
Tổ chức	Sự thống nhất về thể chế, kết tinh trong Giáo hội Phật giáo Việt Nam (thành lập ngày 7/11/1981)	Chương 10

Nguồn: Phần thứ ba của công trình (Chương 7-10).

Bảng PL1.4. Ba hệ phái Phật giáo trong Giáo hội Phật giáo Việt Nam

Hệ phái	Đặc điểm khái quát	Số Tăng Ni (Đại hội IX, 2022)
Bắc tông	Phật giáo Đại thừa, truyền thống chủ đạo về số lượng; phổ biến ở cả ba miền	40.807
Nam tông	Phật giáo Theravāda, gồm Nam tông Kinh và Nam tông Khmer (Nam Bộ)	8.782 (Nam tông Khmer 7.028; Nam tông Kinh 1.754)
Khất sĩ	Hệ phái nội sinh do Tổ sư Minh Đăng Quang khai lập ở Nam Bộ (1944)	5.384

Tổng	Tổng số Tăng Ni (Đại hội IX, 2022); khi đó có 18.544 cơ sở tự viện	54.973

Nguồn: Ban Tăng sự Trung ương, Giáo hội Phật giáo Việt Nam, số liệu công bố tại Đại hội đại biểu Phật giáo toàn quốc lần thứ IX (2022); dẫn theo Văn kiện Đại hội đại biểu Phật giáo toàn quốc lần thứ IX, nhiệm kỳ 2022-2027 (2022), https://vbgh.vn. Theo báo cáo cập nhật của Giáo hội đến giữa năm 2023, tổng số Tăng Ni là khoảng 55.011 vị (https://ghpgvn.vn). Xem thêm Bảng PL1.5.

Bảng PL1.5. Bốn đề án văn hóa của Giáo hội Phật giáo Việt Nam (đề án "Định hướng đặc trưng văn hóa Phật giáo Việt Nam")

Đề án	Nội dung	Văn bản / mốc	Trạng thái
Ngôn ngữ	Khóa tụng Thống Nhất sử dụng trong nghi lễ, bằng tiếng Việt	QĐ số 76/QĐ-HĐTS (14/4/2021)	Đã ban hành
Pháp phục	Pháp phục mang bản sắc văn hóa Phật giáo Việt Nam	QĐ số 77/QĐ-HĐTS (14/4/2021)	Đã ban hành
Kiến trúc	"Kiến trúc Phật giáo Việt Nam - thống nhất trong đa dạng"; xây dựng bộ tiêu chí nhận dạng	Khảo sát điền dã; hội thảo khoa học	Đang hoàn thiện
Di sản	Bảo tồn, phát huy di sản văn hóa Phật giáo (vật thể và phi vật thể)	Triển khai từ năm 2015	Đang hoàn thiện

Nguồn: Ban Văn hóa Trung ương Giáo hội Phật giáo Việt Nam.

PHỤ LỤC 2. ẢNH MINH HỌA



Ảnh PL2.1: Chùa Dâu (Diên Ứng tự), Thuận Thành, Bắc Ninh - ngôi chùa gắn với trung tâm Phật giáo Luy Lâu và hệ tín ngưỡng Tứ Pháp (Pháp Vân, Pháp Vũ, Pháp Lôi, Pháp Điện). Sự hòa quyện giữa Phật giáo ngoại nhập và tín ngưỡng nông nghiệp bản địa tại đây là một chứng tích sớm của cơ tầng dung hợp.

Nguồn: https://www.phattuvietnam.net



Ảnh PL2.2: Chùa Một Cột (Diên Hựu tự), Hà Nội - kiến trúc tiêu biểu thời Lý, dựng theo hình đóa sen vươn lên từ mặt nước. Công trình cô đọng mỹ học chùa tháp thời Lý và vị thế quốc giáo của Phật giáo trong giai đoạn hưng thịnh.

Nguồn: https://phatsuonline.vn/chua-mot-cot-bieu-tuong-cua-thu-do-nghin-nam-van-hien-73



Ảnh PL2.3: Tượng Phật hoàng Trần Nhân Tông

Nguồn: https://yentutunglam.com.vn/diem-den/non-thieng-yen-tu/bao-tuong-phat-hoang-tran-nhan-tong/



Ảnh PI2.4: Chùa Đồng trên đỉnh Yên Tử (Quảng Ninh) - trung tâm của Thiền phái Trúc Lâm do Phật hoàng Trần Nhân Tông sáng lập. Trúc Lâm được nhiều nhà nghiên cứu xem là một mô hình thống nhất sớm trong lịch sử Phật giáo Việt Nam, kế thừa các dòng thiền có trước trong một thiền phái mang bản sắc Việt.

Nguồn: https://vinwonders.com/vi/wonderpedia/news/chua-dong-yen-tu-quang-ninh/



Ảnh PL2.5: Tháp Huệ Quang trong vườn tháp trước chùa Hoa Yên

Nguồn: https://yentutunglam.com.vn/diem-den/non-thieng-yen-tu/vuon-thap-hue-quang/



Ảnh PL2.6: Tháp Phổ Minh (chùa Phổ Minh), Nam Định (nay thuộc tỉnh Ninh Bình) - kiến trúc Phật giáo tiêu biểu thời Trần, gắn với hành cung Thiên Trường và di sản Trúc Lâm.

Nguồn: https://phatsuonline.vn/chua-pho-minh-ngoi-chua-thap-bang-gach-cao-nhat-viet-nam-30



Ảnh PL2.7: Tượng Quán Thế Âm nghìn mắt nghìn tay chùa Bút Tháp (Bắc Ninh, 1656), bảo vật quốc gia - kiệt tác điêu khắc gỗ sơn son thếp vàng.

Nguồn: https://kyluc.vn/tin-tuc/de-xuat-ky-luc/top-bao-vat-quoc-gia-cua-viet-nam-p-71-tuong-quan-am-nghin-mat-nghin-tay-chua-but-thap



Ảnh PL2.8: Chùa Kh'leang ở Sóc Trăng (nay thuộc thành phố Cần Thơ)

Nguồn: https://thamhiemmekong.com/thong-tin-du-lich-mien-tay /chua-khleang-soc-trang.html



Ảnh PL2.9: Chùa Mahatup (chùa Dơi) – ngôi chùa cổ của người Khmer, trước thuộc tỉnh Sóc Trăng, nay thuộc thành phố Cần Thơ.

Nguồn: https://vietnam.vnanet.vn/vietnamese/long-form/ma-hatup-ngoi-chua-co-hon-400-nam-tuoi-tai-tp-can-tho-401836.html



Ảnh PL2.10: Chùa Âng ở Trà Vinh (nay thuộc tỉnh Vĩnh Long)

Nguồn: vietnamnet.vn



Ảnh PL2.11: Chùa Xiêm Cán ở Bạc Liêu (nay thuộc tỉnh Cà Mau)

Nguồn: viettourist. com





Ảnh PL2.12: Tịnh xá của hệ phái Khất sĩ với chánh điện hình bát giác - hình thức kiến trúc do Tổ sư Minh Đăng Quang xác lập, lấy tám cạnh biểu thị Bát chính đạo. Đây là một sáng tạo kiến trúc bản địa của hệ phái ra đời trên đất Nam Bộ giữa thế kỷ XX.

Nguồn: https://greenfuture.tech/tin-tuc/phap-vien-minh-dang-quang



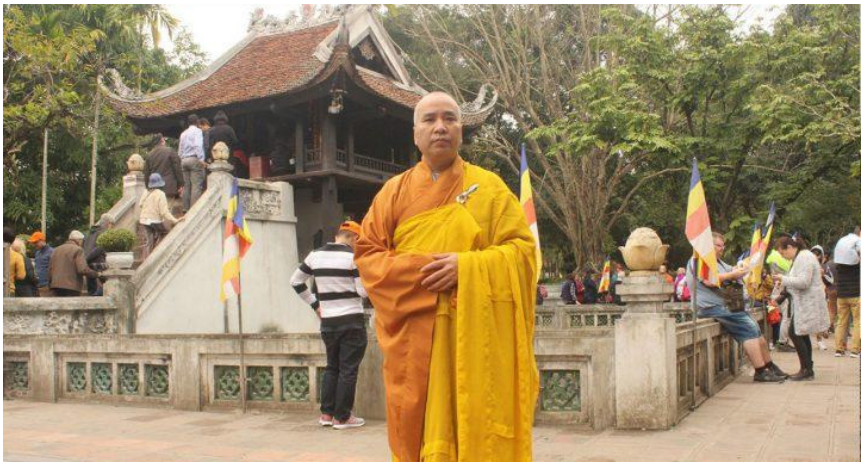
Ảnh PL2.13: Di tích Phật viện Đồng Dương (Thăng Bình, Quảng Nam; nay thuộc thành phố Đà Nẵng), thế kỷ IX–X - trung tâm Phật giáo Đại thừa lớn nhất của vương quốc Champa. Lớp nền Phật giáo Champa là một thành tố của tính đa dạng tộc người trong lịch sử Phật giáo trên lãnh thổ Việt Nam.

Nguồn: https://thangbinh.danang.gov.vn/chi-tiet-tin/group/122/nid/13448/phat-vien-dong-duong--kinh-do-mot-thoi



Ảnh PL2.14: Pháp phục ba hệ phái

Nguồn: Đề án Pháp phục Phật giáo Việt Nam - thống nhất trong đa dạng, Ban Văn hóa Trung ương GHPGVN, bản duyệt 2021 (Bắc tông: tr. 22; Nam tông: tr. 44; Khất sĩ: tr. 60)



Ảnh PL2.15: Pháp phục hệ phái Bắc tông

Nguồn: Internet.



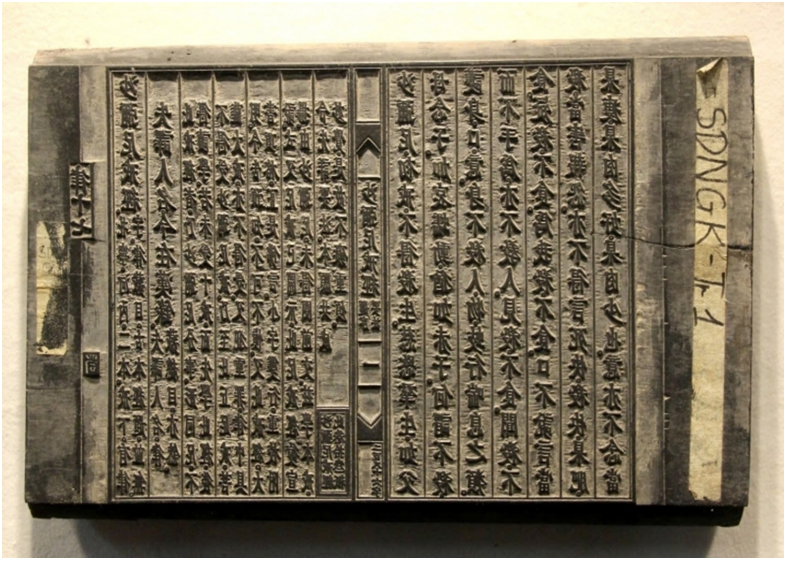
Ảnh PL2.16: Pháp phục hệ phái Nam Tông (Theravāda)

Nguồn: Internet.



Ảnh PL2.17: Pháp phục ba hệ phái: Bắc tông (y hậu màu vàng hoặc nâu), Nam tông (y ca-sa vàng cam đắp hở vai phải) và Khất sĩ (y vàng, mang bình bát). Sự khác biệt về pháp phục là lớp biểu đạt dễ nhận thấy nhất của tính đa dạng hệ phái; đề án Pháp phục của Ban Văn hóa Trung ương chuẩn hóa nhận diện chung mà vẫn bảo lưu đặc trưng riêng của từng hệ phái.

Nguồn: Internet.



Ảnh PL2.18: Mộc bản chùa Vĩnh Nghiêm

Nguồn: https://vov.vn/van-hoa/di-san/can-canh-moc-ban-chua-vinh-nghiem-gia-tri-van-hoa-vuot-thoi-gian-post1114778.vov



Ảnh PL2.19: Kinh lá buông tại chùa Sà Lôn, xã Lương Phi, huyện Tri Tôn, tỉnh An Giang (2023).

Nguồn: https://baolangson.vn/doc-dao-kinh-tren-la-buong-cua-dong-bao-khmer-nam-bo-1590182.html



Ảnh PL2.20: Chùa Thầy khởi nguồn của kiểu chùa tiền Phật hậu thánh

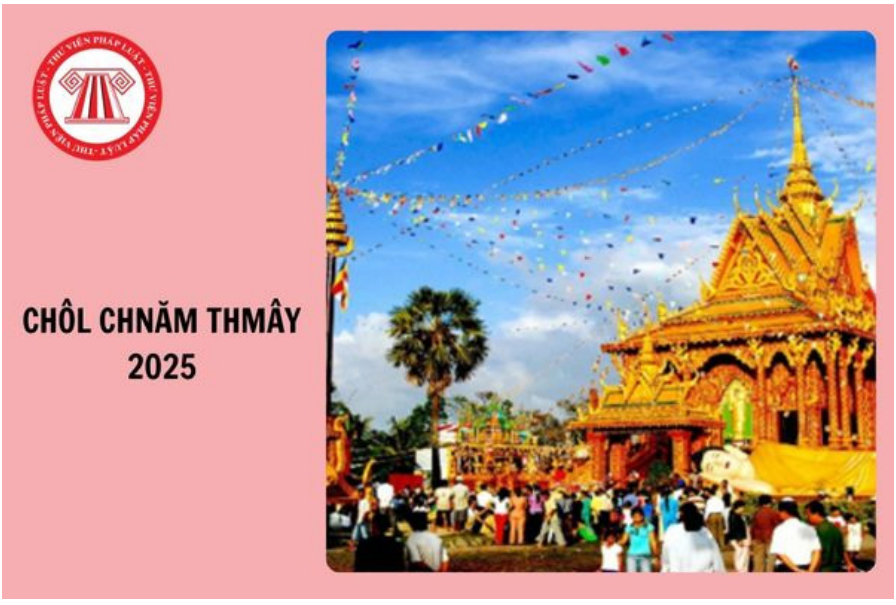
Nguồn: https://baotanglichsu.vn/vi/Articles/3096/11442/tim-hieu-kieu-chua-tien-phat-hau-thanh-o-djong-bang-bac-bo.html





Ảnh PL2.21: Hội quán Tuệ Thành (chùa Bà Thiên Hậu), Quận 5, Thành phố Hồ Chí Minh - thiết chế vừa là nơi thờ tự vừa là trung tâm cố kết cộng đồng người Hoa, nơi tinh thần "tam giáo đồng nguyên" được biểu hiện trong cùng một không gian kiến trúc.

Nguồn: https://thanhnien.vn/chua-ba-thien-hau-bieu-tuong-tam-linh-hon-200-nam-cua-nguoi-hoa-185260305172533332.htm





Ảnh PL2.22: Lễ hội Phật giáo truyền thống - không gian biểu đạt cộng đồng, nơi giáo lý được chuyển hóa thành sinh hoạt văn hóa đại chúng và nơi bốn lớp đa dạng cùng hiện diện trong một khung cảnh.

Nguồn: https://thuvienphapluat.vn/hoi-dap-phap-luat/hinh-anh-le-hoi-chol-chnam-thmay-2025-y-nghia-tet-chol-chnam-thmay-la-gi-138047396.html



Ảnh PL2.23: Lễ dâng y Kathina tại chùa Bình Phú (xã Bình Phú, huyện Càng Long, tỉnh Trà Vinh, nay thuộc tỉnh Vĩnh Long, 2023)

Nguồn: Nguyễn Châu, baotravinh.vn



Ảnh PL2.24: Đua ghe Ngo trong lễ hội Ok Om Bok tỉnh Sóc Trăng năm 2020

Nguồn: https://vov.vn/van-hoa/dong-bao-khmer-vui-le-hoi-ok-om-bok-dua-ghe-ngo-nam-2020-814210.vov#&gid=1&pid=1



Ảnh PL2.25: Lễ hội chùa Hương

Nguồn: https://mia.vn/cam-nang-du-lich/cung-miavn-kham-pha-le-hoi-chua-huong-net-dep-van-hoa-dan-toc-viet-2719





Ảnh PL2.26: Lễ hội Yên Tử

Nguồn: https://www.vietravel.com/vn/am-thuc-kham-pha/le-hoi-yen-tu-quang-ninh-v15971.aspx





Ảnh PL2.27: Đại lễ Vu lan tại Tổ đình Từ Đàm - Huế

Nguồn: https://thuonghieucongluan.com.vn/thua-thien-hue-mung-dai-le-vu-lan-mua-bao-hieu-a200316.html



Ảnh PL2.28: Cố đô Huế tổ chức lễ chính của Đại lễ Phật đản Phật lịch 2569 - Dương lịch 2025.

Nguồn: Tường Vi/TTXVN; https://baoangiang.com.vn/huong-dan-to-chuc-dai-le-phat-dan-2026-phat-lich-2570-a483416.html



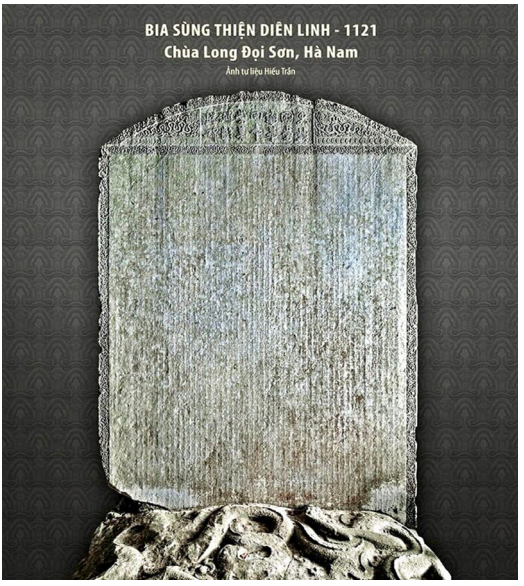
Ảnh PL2.29: Lễ hội hoa đăng Hội An

Nguồn: https://vinwonders.com/vi/wonderpedia/news/le-hoi-hoa-dang-hoi-an-review-trai-nghiem-phai-thu-it-nhat-mot-lan-trong-doi/



Ảnh PL2.30: Văn bia và thư tịch Hán Nôm Phật giáo thời Lý - Trần - di sản văn học Phật giáo, nơi kết tinh tư tưởng "cư trần lạc đạo" và tinh thần nhập thế của Phật giáo Đại Việt

Nguồn: Internet.



Ảnh PL2.31: Bia Sùng Thiện Diên Linh ở chùa Long Đọi (Hà Nam, nay thuộc tỉnh Ninh Bình; bia dựng năm 1121)

Nguồn: https://modadepninhbinh.com/bia-da-sung-thien-di-en-linh-tai-chua-long-doi-son-tien-son-ninh-binh



Ảnh PL2.32: Bia đá "Đại Bi Diên Minh tự bi" - thời nhà Trần tại chùa Đại Bi (Hưng Yên) là bảo vật quốc gia

Nguồn: https://tapchinghiencuuphathoc.vn/chua-dai-bi-hung-yen-danh-lam-co-tu-va-tam-bia-da-bao-vat-quoc-gia.html





Ảnh PL2.33: Một số hình ảnh hoạt động cứu trợ của Tăng Ni, Phật tử các chùa cứu trợ khẩn cấp bà con bị lũ lụt tại Đà Nẵng tháng 10/2025

Nguồn: https://phatsuonline.vn/da-nang-tang-ni-phat-tu-cac-chua-cuu-tro-khan-cap-ba-con-bi-lu-lut-89



Ảnh PL2.34: Chùa Quán Sứ, Hà Nội - nơi diễn ra Hội nghị đại biểu thống nhất Phật giáo Việt Nam tháng 11 năm 1981, thành lập Giáo hội Phật giáo Việt Nam trên cơ sở 09 tổ chức, hệ phái; hiện là trụ sở Trung ương Giáo hội Phật giáo Việt Nam.

Nguồn: https://tapchinghiencuuphathoc.vn/phat-giao-viet-nam-tu-khoi-nguyen-den-nam-1981-tiep-theo-va-het.html



Ảnh PL2.35: Hội thảo khoa học "Kiến trúc Phật giáo Việt Nam - Thống nhất trong đa dạng", ngày 15 tháng 4 năm 2023 tại Bảo tàng Lịch sử quốc gia, Hà Nội, do Ban Văn hóa Trung ương phối hợp với Viện Nghiên cứu Tôn giáo, Viện Bảo tồn di tích và Bảo tàng Lịch sử quốc gia tổ chức.

Nguồn: https://www.vietnamplus.vn/hoi-thao-ve-kien-truc-phat-giao-viet-nam-thong-nhat-trong-da-dang-post857346.vnp



Ảnh PL2.36: Triển lãm kiến trúc Phật giáo Việt Nam

Nguồn: https://baotanglichsu.vn/vi/Articles/3090/73853/khai-mac-trien-lam-va-hoi-thao-khoa-hoc-kien-truc-phat-giao-viet-nam-thong-nhat-trong-dja-dang-tai-btlsqg.html





Ảnh PL2.37: Đại lễ Vesak 2025

*Nguồn:*https://thanhnien.vn/toan-canh-le-khai-mac-ve-sak-2025-doan-ket-va-bao-dung-huong-den-an-lac-cong-dong-185250506130710852.htm



Ảnh PL2.38: Minh họa ứng dụng công nghệ VR Tour 360 trong tham quan chùa Keo

Nguồn: Internet.



Ảnh PL2.39 : Số hóa 3D kiến trúc chùa Tây Phương

Nguồn: https://www.tapchinghiencuuphathoc.vn/giai-phap-xay-dung-co-so-du-lieu-so-di-san-kien-truc-va-nghe-thuat-phat-giao-viet-nam.html

PHỤ LỤC 3. MỘT SỐ VĂN BẢN VỀ VĂN HÓA CỦA GIÁO HỘI PHẬT GIÁO VIỆT NAM

Công văn số 064/CV-HĐTS ngày 16/4/2015 của Ban Thường trực Hội đồng Trị sự Giáo hội Phật giáo Việt Nam v/v chấp thuận triển khai nghiên cứu 04 đề án

GIÁO HỘI PHẬT GIÁO VIỆT NAM
HỘI ĐỒNG TRỊ SỰ

Số: 064 /CV-HĐTS
V/v chấp thuận triển khai nghiên cứu 04 đề án của Ban Văn hóa TƯ năm 2015.

CỘNG HÒA XÃ HỘI CHỦ NGHĨA VIỆT NAM
Độc lập – Tự do – Hạnh phúc

Hà Nội, ngày 16 tháng 04 năm 2015

Kính gửi: Ban Văn hóa TƯ GHPGVN

Ban Thường trực Hội đồng trị sự GHPGVN nhận được công văn số: 20/TT-BVHTW ngày 08/04/2015 của Ban Văn hóa TƯ xin ý kiến về việc phê duyệt 04 đề án: (1) Sắc phục Phật giáo, (2) Kiến trúc Phật giáo, (3) Ngôn ngữ Phật giáo, và (4) Di sản Phật giáo mà Quý Ban đã xây dựng, thảo luận và đưa vào chương trình hoạt động năm 2015 của Ban Văn hóa TƯ.

Về việc này Ban Thường trực Hội đồng Trị sự có ý kiến như sau:

Đề án này đã được đưa ra tại Hội nghị Ban Thường trực HĐTS và Hội nghị kỳ 3 khóa VII HĐTS ngày 23-24/01/2015. Việc Ban Văn hóa đặt vấn đề nghiên cứu các đề án trên nhằm thống nhất, tạo ra quy chuẩn chung trong lĩnh vực văn hóa Phật giáo để gìn giữ và phát huy bản sắc văn hóa Phật giáo Việt Nam là việc làm cần thiết trong giai đoạn hiện nay. Ban Thường trực HĐTS chấp thuận để Ban Văn hóa tiến hành triển khai nghiên cứu và có những báo cáo kết quả nghiên cứu từng giai đoạn gửi về cho Ban Thường trực HĐTS. Trong quá trình triển khai, Ban Văn hóa cần phối hợp chặt chẽ với Ban Tăng sự TƯ, Ban Nghi lễ TƯ và các viện nghiên cứu chuyên nghành, các hiệp hội, tổ chức xã hội nghề nghiệp chuyên môn để có được kết quả tốt và áp dụng vào thực tế. Đồng thời trong định hướng nghiên cứu cần lưu ý đến các quy định của Hiến chương Giáo hội Phật giáo Việt Nam sửa đổi năm 2012 và Nội quy Ban Tăng sự trung ương hiện hành.

Vậy kính thông báo tới Ban Văn hóa biết để tiến hành triển khai công việc.

Trân trọng!

TM. BAN THƯỜNG TRỰC HỘI ĐỒNG TRỊ SỰ
GIÁO HỘI PHẬT GIÁO VIỆT NAM
TỔNG THƯ KÝ

Thượng tọa Thích Đức Thiện

Nơi nhận:
- Như trên;
- HTCT, PCTTTr (b/c);
- Lưu VP1,2.

GIÁO HỘI PHẬT GIÁO VIỆT NAM BAN VĂN HÓA TRUNG ƯƠNG	CỘNG HÒA XÃ HỘI CHỦ NGHĨA VIỆT NAM Độc lập – Tự do – Hạnh phúc
Số: 47/QĐ-BVHTW	*Hà Nội, ngày 28 tháng 7 năm 2026*

QUYẾT ĐỊNH

Về việc thành lập Hội đồng nghiệm thu đề tài khoa học:
"Văn hóa Phật giáo Việt Nam: thống nhất trong đa dạng"

TRƯỞNG BAN
BAN VĂN HÓA TRUNG ƯƠNG - GIÁO HỘI PHẬT GIÁO VIỆT NAM

- Căn cứ Hiến chương Giáo hội Phật giáo Việt Nam (tu chỉnh lần thứ VII) năm 2022;

- Căn cứ Quyết định số 30/QĐ-HĐTS ngày 3 tháng 01 năm 2023 của Hội đồng Trị sự Trung ương về việc chuẩn y nhân sự Ban Văn hoá Trung ương GHPGVN Khoá IX, Nhiệm kỳ (2022 - 2027);

- Căn cứ kế hoạch triển khai nghiên cứu đề tài khoa học "Văn hóa Phật giáo Việt Nam: thống nhất trong đa dạng";

- Căn cứ yêu cầu tổ chức đánh giá, nghiệm thu kết quả thực hiện đề tài theo kế hoạch nghiên cứu đã được phê duyệt;

- Xét đề nghị của Chánh Thư ký Ban Văn hóa Trung ương Giáo hội Phật giáo Việt Nam.

QUYẾT ĐỊNH:

Điều 1. Thành lập Hội đồng nghiệm thu đề tài khoa học "Văn hóa Phật giáo Việt Nam: thống nhất trong đa dạng", gồm các ông/bà có tên sau:

TT	Họ và tên	Đơn vị công tác	Vị trí trong HĐ
1.	PGS.TS. Nguyễn Hồng Dương	Nguyên Viện trưởng Viện Nghiên cứu Tôn giáo	Chủ tịch
2.	PGS.TS. Nguyễn Thanh Xuân	Nguyên Phó trưởng ban Tôn giáo Chính phủ	Phản biện 1
3.	TS. Bùi Hữu Dược	Nguyên Vụ trưởng Vụ Phật giáo – Ban Tôn giáo Chính phủ	Phản biện 2
4.	HT.TS Thích Bửu Chánh,	Phó trưởng ban thường trực, Ban Văn hoá Trung ương	Thành viên
5.	TT. TS Thích Giác Hoàng	Phó trưởng ban, Ban Văn hoá Trung ương	Thành viên

GIÁO HỘI PHẬT GIÁO VIỆT NAM
HỘI ĐỒNG TRỊ SỰ

Số: 064 /CV-HĐTS
V/v chấp thuận triển khai nghiên cứu 04 đề án của Ban Văn hóa TƯ năm 2015.

CỘNG HÒA XÃ HỘI CHỦ NGHĨA VIỆT NAM
Độc lập – Tự do – Hạnh phúc

Hà Nội, ngày 16 tháng 04 năm 2015

Kính gửi: Ban Văn hóa TƯ GHPGVN

Ban Thường trực Hội đồng trị sự GHPGVN nhận được công văn số: 20/TT-BVHTW ngày 08/04/2015 của Ban Văn hóa TƯ xin ý kiến về việc phê duyệt 04 đề án: (1) Sắc phục Phật giáo, (2) Kiến trúc Phật giáo, (3) Ngôn ngữ Phật giáo, và (4) Di sản Phật giáo mà Quý Ban đã xây dựng, thảo luận và đưa vào chương trình hoạt động năm 2015 của Ban Văn hóa TƯ.

Về việc này Ban Thường trực Hội đồng Trị sự có ý kiến như sau:

Đề án này đã được đưa ra tại Hội nghị Ban Thường trực HĐTS và Hội nghị kỳ 3 khóa VII HĐTS ngày 23-24/01/2015. Việc Ban Văn hóa đặt vấn đề nghiên cứu các đề án trên nhằm thống nhất, tạo ra quy chuẩn chung trong lĩnh vực văn hóa Phật giáo để gìn giữ và phát huy bản sắc văn hóa Phật giáo Việt Nam là việc làm cần thiết trong giai đoạn hiện nay. Ban Thường trực HĐTS chấp thuận để Ban Văn hóa tiến hành triển khai nghiên cứu và có những báo cáo kết quả nghiên cứu từng giai đoạn gửi về cho Ban Thường trực HĐTS. Trong quá trình triển khai, Ban Văn hóa cần phối hợp chặt chẽ với Ban Tăng sự TƯ, Ban Nghi lễ TƯ và các viện nghiên cứu chuyên nghành, các hiệp hội, tổ chức xã hội nghề nghiệp chuyên môn để có được kết quả tốt và áp dụng vào thực tế. Đồng thời trong định hướng nghiên cứu cần lưu ý đến các quy định của Hiến chương Giáo hội Phật giáo Việt Nam sửa đổi năm 2012 và Nội quy Ban Tăng sự trung ương hiện hành.

Vậy kính thông báo tới Ban Văn hóa biết để tiến hành triển khai công việc.

Trân trọng!

TM. BAN THƯỜNG TRỰC HỘI ĐỒNG TRỊ SỰ
GIÁO HỘI PHẬT GIÁO VIỆT NAM
TỔNG THƯ KÝ

Thượng tọa Thích Đức Thiện

Nơi nhận:
- Như trên;
- HTCT, PCTTTr (b/c);
- Lưu VP1,2.

GIÁO HỘI PHẬT GIÁO VIỆT NAM
HỘI ĐỒNG TRỊ SỰ

Số : 271 /2015/QĐ.HĐTS

CỘNG HÒA XÃ HỘI CHỦ NGHĨA VIỆT NAM
Độc lập – Tự do – Hạnh phúc

Tp. Hồ Chí Minh, ngày 14 tháng 7 năm 2015

QUYẾT ĐỊNH

Phê duyệt triển khai thực hiện 04 đề án của Ban Văn hóa Trung ương GHPGVN
Nhiệm kỳ VII(2012 - 2017)

CHỦ TỊCH
HỘI ĐỒNG TRỊ SỰ GIÁO HỘI PHẬT GIÁO VIỆT NAM

- Căn cứ điều 25, 26 chương V Hiến chương Giáo hội Phật giáo Việt Nam (tu chỉnh lần thứ v);
- Căn cứ công văn số 064/CV-HĐTS ngày 16/4/2015 của Ban Thường trực Hội đồng Trị sự GHPGVN;
- Căn cứ công văn số 35/CV-BVHTW ngày 26/6/2015 của Ban Văn hóa Trung ương GHPGVN.

QUYẾT ĐỊNH

ĐIỀU 1 : Chuẩn y phê duyệt triển khai thực hiện 04 đề án của Ban Văn hóa Trung ương năm 2015, gồm: (1) Sắc phục, (2) Kiến trúc, (3) Ngôn ngữ, (4) Di sản Phật giáo.

ĐIỀU 2 : Ban Văn hóa Trung ương Giáo hội Phật giáo Việt Nam triển khai 04 đề án theo quy định của Hiến chương Giáo hội, Nội quy của Ban Văn hóa Trung ương và pháp luật Nhà nước.

ĐIỀU 3 : Trong quá trình triển khai, thực hiện 04 đề án tại điều 1, nếu liên quan đến nội dung, chuyên ngành nào của Ban, Viện trong GHPGVN thì Ban Văn hóa phải trực tiếp làm việc và xin ý kiến Trung ương Giáo hội để phối hợp thực hiện.

ĐIỀU 4: Tổng Thư ký Hội đồng Trị sự, Phó Tổng Thư ký kiêm Chánh Văn phòng Trung ương, Phó Tổng Thư ký kiêm Chánh Văn phòng Thường trực Trung ương, Trưởng ban Văn hóa Trung ương Giáo hội Phật giáo Việt Nam chịu trách nhiệm thi hành quyết định này.

ĐIỀU 5 : Quyết định có hiệu lực kể từ ngày ký./.

Nơi nhận :
- Như Điều 4 "để thực hiện"
- Ban Thường trực HĐTS GHPGVN
- Ban TGCP, Vụ Phật giáo "để b/c"
- Lưu VP1 - VP2.

TM. BAN THƯỜNG TRỰC HỘI ĐỒNG TRỊ SỰ
GIÁO HỘI PHẬT GIÁO VIỆT NAM
CHỦ TỊCH

GIÁO HỘI PHẬT GIÁO VIỆT NAM
BAN THƯỜNG TRỰC TRUNG ƯƠNG
HỘI ĐỒNG TRỊ SỰ

Hòa thượng Thích Thiện Nhơn

GIÁO HỘI PHẬT GIÁO VIỆT NAM
HỘI ĐỒNG TRỊ SỰ
BAN VĂN HÓA TRUNG ƯƠNG

Số: 24/QĐ-BVHTW
V/v: Nhân sự thực hiện các đề án của Ban Văn hóa TW GHPGVN

CỘNG HÒA XÃ HỘI CHỦ NGHĨA VIỆT NAM
Độc lập – Tự do – Hạnh phúc

TP. Hồ Chí Minh, ngày 01 tháng 10 năm 2015

QUYẾT ĐỊNH

Phân công Thượng tọa Thích Thọ Lạc
làm Chủ nhiệm các đề án chương trình số hóa và website văn hóa Phật giáo

- Căn cứ vào Hiến chương Giáo hội Phật giáo Việt Nam;
- Căn cứ chương trình hoạt động năm 2015 của Ban Văn hóa TW đã được Ban Thường trực Hội đồng Trị sự GHPGVN thông qua;
- Căn cứ yêu cầu nhân sự và sự thống nhất qua Hội nghị ngày 24/7/2015 của Ban Văn hóa TW;

QUYẾT ĐỊNH

Điều I: Phân công Thượng tọa Thích Thọ Lạc - Phó trưởng ban Thường trực Ban Văn hóa TW GHPGVN làm chủ nhiệm đề án chương trình số hóa và website văn hóa Phật giáo.

Điều II: Thượng tọa Thích Thọ Lạc chủ động quyết định cơ cấu về nhân sự chuyên môn nhằm triển khai các đề án theo quy định của Hiến chương Giáo hội, Nội quy của Băn Văn hóa TW và các quy định pháp luật của nhà nước hiện hành.

Điều III: Quyết định này có hiệu lực kể từ ngày ký.

T/M. BAN VĂN HÓA TRUNG ƯƠNG GHPGVN
Trưởng ban

GIÁO HỘI PHẬT GIÁO VIỆT NAM
BAN VĂN HÓA TRUNG ƯƠNG

Hòa thượng Thích Trung Hậu

Nơi gửi:
- *TT.Thích Thọ Lạc (để thực hiện);*
- *Các thành viên Ban VHTW (để phối hợp)*
- *Lưu VP1-VP2*

GIÁO HỘI PHẬT GIÁO VIỆT NAM
HỘI ĐỒNG TRỊ SỰ
BAN VĂN HÓA TRUNG ƯƠNG

Số: 26/QĐ-BVHTW

V/v: Nhân sự thực hiện 4 đề án của Ban Văn hóa TW GHPGVN

CỘNG HÒA XÃ HỘI CHỦ NGHĨA VIỆT NAM
Độc lập – Tự do – Hạnh phúc

TP. Hồ Chí Minh, ngày 01 tháng 10 năm 2015

QUYẾT ĐỊNH

Phân công Thượng tọa Thích Thọ Lạc
Phó trưởng ban Thường trực Ban Văn hóa TW làm Chủ nhiệm các đề án của Ban

- Căn cứ vào Hiến chương Giáo hội Phật giáo Việt Nam;
- Căn cứ vào Quyết định số 271/2015/QĐ-HĐTS ngày 14/7/2015 và Công văn số 064/CV-HĐTS ngày 16/4/2015 của Ban Thường trực Hội đồng Trị sự GHPGVN;
- Căn cứ vào Công văn đề nghị số 20/TT-BVHTW ngày 18/4/và Biên bản họp số 23/BBH-BVHTW ngày 18/5/2015 của Ban Văn hóa TW;
- Căn cứ yêu cầu nhân sự và sự thống nhất qua Hội nghị ngày 24/7/2015 của Ban Văn hóa TW;

QUYẾT ĐỊNH

Điều I: Phân công Thượng tọa Thích Thọ Lạc làm chủ nhiệm các đề án của Ban Văn hóa TW năm 2015; chủ trì dự án liên quan đến Pháp phục Phật giáo Việt Nam.

Điều II: Thượng tọa Thích Thọ Lạc chủ động quyết định cơ cấu về nhân sự chuyên môn nhằm triển khai đề án Pháp phục Phật giáo Việt Nam theo quy định của Hiến chương Giáo hội, Nội quy của Băn Văn hóa TW và các quy định pháp luật của nhà nước hiện hành.

Điều III: Trong quá trình thực hiện đề án, nếu liên quan đến nội dung, chuyên ngành nào của Ban, Viện trong GHPGVN thì Thượng tọa Thích Thọ Lạc trực tiếp làm việc và xin ý kiến Ban Thường trực Hội đồng Trị sự GHPGVN để phối hợp thực hiện.

Điều IV: Quyết định này có hiệu lực kể từ ngày ký.

T/M. BAN VĂN HÓA TRUNG ƯƠNG GHPGVN
Trưởng ban

BAN VĂN HÓA TRUNG ƯƠNG

Hòa thượng Thích Trung Hậu

Nơi gửi:
- *TT.Thích Thọ Lạc (để thực hiện);*
- *Các thành viên Ban VHTW (để phối hợp)*
- *Lưu VP1-VP2*

Số: 15/QĐ-BVHTW
V/v: Phân công phụ trách Đề án Di sản Phật giáo của Ban Văn hóa TW

TP. Hồ Chí Minh, ngày 17 tháng 11 năm 2015

QUYẾT ĐỊNH

- Căn cứ vào Hiến Chương Giáo hội Phật giáo Việt Nam.
- Căn cứ vào Quyết định số 271/2015/QĐ-HĐTS ngày 14/7/2015 của Ban Thường trực Hội đồng trị sự GHPGVN;
- Căn cứ vào công văn số 064/CV-HĐTS ngày 16/4/2015 của Ban Thường trực Hội đồng Trị sự GHPGVN
- Căn cứ vào thông tư đề nghị số 20/TT-BVHTW ngày 18/4/2015 và Biên bản họp số 23/BBH-BVHTW ngày 18/5/2015 và Hội nghị ngày 24/7/2015 của Ban Văn hóa TW

Nay Ban Văn hóa Trung ương Giáo hội Phật hiáo Việt Nam

QUYẾT ĐỊNH

Điều I: Nay phân công Cư sĩ Trần Đình Sơn, Phó Trưởng ban Ban Văn hóa TW phụ trách Đề án Di sản Phật giáo Việt Nam

Điều II: Cư sĩ Trần Đình Sơn chủ động Quyết định cơ cấu về nhân sự chuyên môn nhằm triển khai các đề án theo quy định của Hiến Chương Giáo hội, Nội quy của Ban Văn hóa TW và các quy định pháp luật của nhà nước hiện hành.

Điều III: Trong quá trình thực hiện đề án, nếu liên quan đến nội dung, chuyên ngành nào của Ban, Viên trong GHPGVN và các cơ quan quản lý nhà nước thì Cư sĩ Trần Đình Sơn chủ động liên hệ để cùng thực hiện và báo cáo kết quả với Hòa thượng Trưởng ban khi cần ký kết hợp tác với các cá nhân, tổ chức, doanh nghiệp, Cư sĩ chủ động ký kết để thực hiện.

Điều IV: Quyết định này có hiệu lực kể từ ngày ký./.

T/M. BAN VĂN HÓA TRUNG ƯƠNG GHPGVN
Trưởng Ban

GIÁO HỘI PHẬT GIÁO VIỆT NAM
BAN VĂN HÓA TRUNG ƯƠNG
HỘI ĐỒNG TRỊ SỰ

Hòa thượng Thích Trung Hậu

Nơi gửi:
- Lưu VP1-VP2
- Cư sĩ Trần Đình Sơn (để thực hiện)
- Các thành viên BVHTW (để phối hợp)

Xin ủy quyền thuộc tòa
thích Thọ Lạc toàn quyền
kí kết hợp tác với các cá nhân,
tổ chức, doanh nghiệp trong quá trình
thực hiện đề án Di sản. Ký tên

13/12/2015
TRẦN ĐÌNH SƠN

GIÁO HỘI PHẬT GIÁO VIỆT NAM
HỘI ĐỒNG TRỊ SỰ
BAN VĂN HÓA TRUNG ƯƠNG

Số: 17 /QĐ-BVHTW
V/v: Phân công phụ trách Đề án Ngôn ngữ Phật giáo của Ban Văn hóa TW

CỘNG HÒA XÃ HỘI CHỦ NGHĨA VIỆT NAM
Độc lập – Tự do – Hạnh phúc

TP. Hồ Chí Minh, ngày 17 tháng 11 năm 2015

QUYẾT ĐỊNH

- Căn cứ vào Hiến Chương Giáo hội Phật giáo Việt Nam.
- Căn cứ vào Quyết định số 271/2015/QĐ-HĐTS ngày 14/7/2015 của Ban Thường trực Hội đồng trị sự GHPGVN;
- Căn cứ vào công văn số 064/CV-HĐTS ngày 16/4/2015 của Ban Thường trực Hội đồng Trị sự GHPGVN
- Căn cứ vào thông tư đề nghị số 20/TT-BVHTW ngày 18/4/2015 và Biên bản họp số 23/BBH-BVHTW ngày 18/5/2015 và Hội nghị ngày 24/7/2015 của Ban Văn hóa TW

Nay Ban Văn hóa Trung ương Giáo hội Phật giáo Việt Nam

QUYẾT ĐỊNH

Điều I: Nay phân công Hòa thượng Thích Hải Ấn, Phó Trưởng ban Thường trực Ban Văn hóa TW phụ trách Đề án Ngôn Ngữ Phật Giáo Việt Nam

Điều II: Hòa thượng Thích Hải Ấn chủ động Quyết định cơ cấu về nhân sự chuyên môn nhằm triển khai các đề án theo quy định của Hiến Chương Giáo hội, Nội quy của Ban Văn hóa TW và các quy định pháp luật của nhà nước hiện hành.

Điều III: Trong quá trình thực hiện đề án, nếu liên quan đến nội dung, chuyên ngành nào của Ban, Viện trong GHPGVN và các cơ quan quản lý nhà nước thì Hòa thượng Thích Hải Ấn chủ động liên hệ để cùng thực hiện và báo cáo kết quả với Hòa thượng Trưởng ban khi cần ký kết hợp tác với các cá nhân, tổ chức, doanh nghiệp, Hòa thượng chủ động ký kết để thực hiện.

Điều IV: Quyết định này có hiệu lực kể từ ngày ký./.

T/M. BAN VĂN HÓA TRUNG ƯƠNG GHPGVN
Trưởng Ban

BAN VĂN HÓA TRUNG ƯƠNG – GIÁO HỘI PHẬT GIÁO VIỆT NAM – HỘI ĐỒNG TRỊ SỰ

Hòa thượng Thích Trung Hậu

Nơi gửi:
- *Lưu VP1-vp2*
- *HT. Thích Hải Ấn (để thực hiện)*
- *Các thành viên BVHTW (để phối hợp)*

Xin ủy nhiệm cho TT. Thích Thọ Lạc chủ động ký kết hợp đồng với các đối tác có liên quan đến "Đề án Ngôn Ngữ Phật giáo Việt Nam".
Ngày 13/12/2015. Phụ trách đề án Ngôn Ngữ

GIÁO HỘI PHẬT GIÁO VIỆT NAM
HỘI ĐỒNG TRỊ SỰ
BAN VĂN HÓA TRUNG ƯƠNG

Số: 16 /QĐ-BVHTW
V/v: Phân công Chủ nhiệm phối hợp 04 đề án của Ban Văn hóa TW GHPGVN

CỘNG HÒA XÃ HỘI CHỦ NGHĨA VIỆT NAM
Độc lập – Tự do – Hạnh phúc

TP. Hồ Chí Minh, ngày 24 tháng 11 năm 2015

QUYẾT ĐỊNH

- Căn cứ vào Hiến Chương Giáo hội Phật giáo Việt Nam.
- Căn cứ vào Quyết định số 271/2015/QĐ-HĐTS ngày 14/7/2015 của Ban Thường trực Hội đồng Trị sự GHPGVN;
- Căn cứ vào công văn số 064/CV-HĐTS ngày 16/4/2015 của Ban Thường trực Hội đồng Trị sự GHPGVN
- Căn cứ vào thông tư đề nghị số 20/TT-BVHTW ngày 18/4/2015 và Biên bản họp số 23/BBH-BVHTW ngày 18/5/2015 và Hội nghị ngày 24/7/2015 của Ban Văn hóa TW

Nay Ban Văn hóa Trung ương Giáo hội Phật giáo Việt Nam

QUYẾT ĐỊNH

Điều I: Nay phân công Thượng tọa Thích Thọ Lạc, Phó Trưởng ban thường trực Ban Văn hóa TW phụ trách Chủ nhiệm phối hợp 04 Đề án Pháp phục, Kiến trúc, Ngôn ngữ, Di sản Phật giáo Việt Nam, kiêm phụ trách đề án Pháp phục Phật giáo.

Điều II: Thượng tọa Thích Thọ lạc được sự Ủy nhiệm của Hòa thượng Trưởng ban và 3 vị phụ trách 3 Đề án Kiến trúc, Ngôn ngữ và Di sản ký kết các hợp đồng hợp tác với các cá nhận, đơn vị, doanh nghiệp để thực hiện các đề án của Ban Văn hóa Trung ương GHPGVN;

Thượng tọa Thích Thọ Lạc chủ động Quyết định cơ cấu về nhân sự chuyên môn nhằm triển khai các đề án theo quy định của Hiến Chương Giáo hội, Nội quy của Ban Văn hóa TW và các quy định pháp luật của nhà nước hiện hành.

Điều III: Trong quá trình thực hiện đề án, nếu liên quan đến nội dung, chuyên ngành nào của Ban, Viện trong GHPGVN và các cơ quan quản lý nhà nước thì Thượng tọa Thích Thọ Lạc chu động liên hệ để thực hiện và báo cáo kết quả với Hòa thượng Trưởng ban, Ban thường trực HĐTS GHPGVN.

Điều IV: Chiếu theo phiên họp của 4 vị phụ trách 4 Đề án ngày 13/11/2015 tại chùa Yên Phú lúc 7g30 dưới sự chủ tọa của Hòa thượng Trưởng ban, tất cả đều nhất trí mời Thượng tọa Thích Thọ Lạc làm Chủ nhiệm phối hợp 04 Đề án để ký các hợp đồng thực hiện.

Điều V: Quyết định này có hiệu lực kể từ ngày ký./.

T/M. BAN VĂN HÓA TRUNG ƯƠNG GHPGVN
Trưởng Ban

BAN VĂN HÓA TRUNG ƯƠNG
HỘI ĐỒNG TRỊ SỰ

Hòa thượng Thích Trung Hậu

Nơi gửi:
- *Lưu VP1-VP2*
- *TT.Thích Thọ Lạc (để thực hiện)*
- *Các thành viên BVHTW (để phối hợp)*

GIÁO HỘI PHẬT GIÁO VIỆT NAM
HỘI ĐỒNG TRỊ SỰ

Số: 139 /QĐ.HĐTS

CỘNG HÒA XÃ HỘI CHỦ NGHĨA VIỆT NAM
Độc lập – Tự do – Hạnh phúc

Hà Nội, ngày 20 tháng 7 năm 2018

QUYẾT ĐỊNH

Phê duyệt bài khóa tụng thống nhất của Phật giáo Việt Nam

CHỦ TỊCH
HỘI ĐỒNG TRỊ SỰ GIÁO HỘI PHẬT GIÁO VIỆT NAM

- Căn cứ điều 25, 26 chương V Hiến chương Giáo hội Phật giáo Việt Nam (tu chỉnh lần thứ VI);
- Căn cứ Nghị quyết số 269/NQ.HĐTS ngày 17/7/2018 Hội nghị Ban Thường trực Hội đồng Trị sự GHPGVN;
- Căn cứ tờ trình số 22/TTr-BVHTƯ ngày 14/7/2018 của Ban Văn hóa Trung ương Giáo hội Phật giáo Việt Nam.

QUYẾT ĐỊNH

ĐIỀU 1 : Chuẩn y phê duyệt triển khai thực hiện bài khóa tụng thống nhất của Phật giáo Việt Nam: **Kinh Chuyển Pháp Luân bằng ngôn ngữ tiếng Việt** *(đính kèm bản kinh).*

ĐIỀU 2 : Ban Văn hóa Trung ương kết hợp với Ban Nghi lễ Trung ương Giáo hội Phật giáo Việt Nam triển khai thực hiện bài khóa tụng thống nhất của Phật giáo Việt Nam khi thực hiện Nghi lễ chung của Giáo hội Phật giáo Việt Nam.

ĐIỀU 3 : Tổng Thư ký Hội đồng Trị sự, Phó Tổng Thư ký kiêm Chánh Văn phòng Trung ương Giáo hội, Phó Tổng Thư ký kiêm Chánh Văn phòng Thường trực Trung ương Giáo hội, Quyền Trưởng ban Văn hóa Trung ương Giáo hội Phật giáo Việt Nam chịu trách nhiệm thi hành quyết định này.

ĐIỀU 4 : Quyết định có hiệu lực kể từ ngày ký./.

Nơi nhận :
- Như Điều 3 "để thực hiện"
- Ban Thường trực HĐTS GHPGVN
- Ban TGCP, Vụ Phật giáo "để b/c"
- Lưu VP1 - VP2.

TM. BAN THƯỜNG TRỰC HỘI ĐỒNG TRỊ SỰ
GIÁO HỘI PHẬT GIÁO VIỆT NAM
CHỦ TỊCH

BAN THƯỜNG TRỰC TRUNG ƯƠNG

Hòa thượng Thích Thiện Nhơn

GIÁO HỘI PHẬT GIÁO VIỆT NAM
HỘI ĐỒNG TRỊ SỰ

Số : 210 /QĐ.HĐTS

CỘNG HÒA XÃ HỘI CHỦ NGHĨA VIỆT NAM
Độc lập – Tự do – Hạnh phúc

Hà Nội, ngày 20 tháng 7 năm 2018

QUYẾT ĐỊNH

Phê duyệt triển khai thực hiện mẫu Pháp phục Phật giáo Việt Nam

CHỦ TỊCH
HỘI ĐỒNG TRỊ SỰ GIÁO HỘI PHẬT GIÁO VIỆT NAM

- Căn cứ điều 25, 26 chương V Hiến chương Giáo hội Phật giáo Việt Nam (tu chỉnh lần thứ VI);
- Căn cứ Nghị quyết số 269/NQ.HĐTS ngày 17/7/2018 Hội nghị Ban Thường trực Hội đồng Trị sự GHPGVN;
- Căn cứ tờ trình số 23/BVH-TTr ngày 15/7/2018 của Ban Văn hóa Trung ương GHPGVN.

QUYẾT ĐỊNH

ĐIỀU 1 : Chuẩn y phê duyệt triển khai thực hiện mẫu Pháp phục Phật giáo Việt Nam, gồm: (1) Pháp phục Phật giáo đặc biệt; (2) Pháp phục sử dụng trong Nghi lễ Quốc gia; (3) các phụ kiện.

ĐIỀU 2 : Ban Văn hóa Trung ương Giáo hội Phật giáo Việt Nam triển khai thực hiện mẫu Pháp phục theo quy định của Hiến chương Giáo hội, Nội quy Ban Tăng sự Trung ương, Ban Văn hóa Trung ương và pháp luật Nhà nước.

ĐIỀU 3 : Tổng Thư ký Hội đồng Trị sự, Phó Tổng Thư ký kiêm Chánh Văn phòng Trung ương Giáo hội, Phó Tổng Thư ký kiêm Chánh Văn phòng Thường trực Trung ương Giáo hội, Quyền Trưởng ban Văn hóa Trung ương Giáo hội Phật giáo Việt Nam chịu trách nhiệm thi hành quyết định này.

ĐIỀU 4 : Quyết định có hiệu lực kể từ ngày ký./.

Nơi nhận :
- Như Điều 3 "để thực hiện"
- Ban Thường trực HĐTS GHPGVN
- Ban TGCP, Vụ Phật giáo "để b/c"
- Lưu VP1 - VP2.

TM. BAN THƯỜNG TRỰC HỘI ĐỒNG TRỊ SỰ
GIÁO HỘI PHẬT GIÁO VIỆT NAM
CHỦ TỊCH

BAN THƯỜNG TRỰC TRUNG ƯƠNG

Hòa thượng Thích Thiện Nhơn

GIÁO HỘI PHẬT GIÁO VIỆT NAM
HỘI ĐỒNG TRỊ SỰ

Số: 347/QĐ-HĐTS

CỘNG HÒA XÃ HỘI CHỦ NGHĨA VIỆT NAM
Độc lập - Tự do - Hạnh phúc

Hà Nội, ngày 25 tháng 12 năm 2019

QUYẾT ĐỊNH
V/v chấp thuận thực hiện Đề án Pháp phục Phật giáo Việt Nam

BAN THƯỜNG TRỰC
HỘI ĐỒNG TRỊ SỰ GIÁO HỘI PHẬT GIÁO VIỆT NAM

Căn cứ Hiến Chương Giáo hội Phật giáo Việt Nam;

Căn cứ Nội quy Ban Tăng sự Trung ương Giáo hội Phật giáo Việt Nam;

Căn cứ Quyết định số 140/QĐ-HĐTS ngày 27/11/2019 của Hội đồng Trị sự GHPGVN v/v phê duyệt triển khai Đề án Pháp phục Phật giáo Việt Nam;

Xét Tờ trình số 07/TTr-BVHTƯ ngày 21/12/2019 của Ban Văn hóa Trung ương GHPGVN v/v phê duyệt Đề án Pháp phục Phật giáo,

QUYẾT ĐỊNH:

Điều 1. Chấp thuận việc thực hiện nội dung và các mẫu thiết kế Pháp phục Phật giáo trong Đề án Pháp phục Phật giáo Việt Nam của Ban Văn hóa Trung ương Giáo hội Phật giáo Việt Nam.

Điều 2. Tổng Thư ký, Chánh Văn phòng, Ban Văn hóa Trung ương, Ban Trị sự GHPGVN các tỉnh, thành phố chịu trách nhiệm thi hành quyết định này.

Điều 3. Quyết định có hiệu lực kể từ ngày ký./.

Nơi nhận:
- Như điều 2 (t/h);
- HT. Chủ tịch, Phó CT TT HĐTS (b/c);
- Ban Thường trực HĐTS (b/c);
- Lưu VP 1, VP 2.

TM. BAN THƯỜNG TRỰC
CHỦ TỊCH

BAN THƯỜNG TRỰC TRUNG ƯƠNG

Hòa thượng Thích Thiện Nhơn

GIÁO HỘI PHẬT GIÁO VIỆT NAM
HỆ PHÁI NAM TÔNG KINH

Số 292 /HPNT

CỘNG HÒA XÃ HỘI CHỦ NGHĨA VIỆT NAM
Độc lập - Tự do - Hạnh phúc

Tp. Hồ Chí Minh, ngày 29 tháng 12 năm 2020

Kính gửi: Ban Văn hóa trung ương GHPGVN

- Căn cứ công văn số 027/2020/BVHTƯ ngày 24/10/2020 của Ban Văn hóa Trung ương Giáo hội Phật giáo Việt Nam về việc xin ý kiến các Hệ phái góp ý các Kinh sử dụng trong khóa tụng chung của Giáo hội Phật giáo Việt Nam thuộc Đề án "Ngôn ngữ Phật Giáo Việt Nam";

- Căn cứ công văn số 029/2020/BVHTƯ ngày 24/10/2020 của Ban Văn hóa Trung ương Giáo hội Phật giáo Việt Nam về việc xin ý kiến các Hệ phái góp ý về đề án "Pháp phục Phật Giáo Việt Nam - thống nhất trong đa dạng".

Sau khi nghiên cứu các văn bản và phụ lục thiết kế mẫu (pháp phục) kèm theo, Hệ phái Nam tông Kinh xin có ý kiến như sau:

1. Về Pháp phục Phật Giáo

Đây là công việc mà Ban Văn hóa trung ương triển khai thực hiện suốt nhiều năm qua với nhiều đợt khảo sát, tọa đàm, hội thảo… tiếp thu ý kiến các hệ phái, chuyên gia, nhà nghiên cứu, nhà quản lý, Phật tử, công chúng đồng thời đã được triển khai thử nghiệm và nhận được sự đồng thuận cao, trong đó, Hệ phái Nam tông Kinh cũng đã phối hợp chặt chẽ cùng Ban Văn hóa trung ương trong suốt quá trình triển khai thực hiện nên cơ bản sản phẩm pháp phục đảm bảo các yêu cầu, mục tiêu đặt ra. Vì vậy, Hệ phái Nam tông Kinh hoàn toàn thống nhất với nội dung, mẫu thiết kế pháp phục mà Ban Văn hóa trung ương đã hoàn thiện, bao gồm:

- Màu sắc: Thống nhất những màu vàng đất, màu nâu, màu lam và màu trắng mà Ban Văn hóa Trung ương đã lựa chọn và được Hội đồng Trị sự GHPGVN chấp thuận.

- Kiểu dáng: Theo Bản vẽ thiết kế mẫu pháp phục đính kèm:

+ Chư Tăng (Tỳ khưu + Sadi):

Y thượng + Y hạ + Y Trung + Đai lưng: (màu vàng)

Áo bà ba (Màu vàng): Mặc khi trời lạnh

Y Tăng già lê: dành cho Tỳ khưu (màu vàng) may giống Y thượng nhưng may 2 lớp và chỉ đắp lên vai khi hành tăng sự.

+ Tỳ kheo ni:

Y thượng + Y hạ (màu vàng) + áo bà ba (màu vàng) + Đai lưng (màu vàng).

Y Tăng già lê (màu vàng, may giống Y thượng nhưng may 2 lớp) chỉ đắp lên vai khi hành tăng sự.

+ *Tu nữ*: Y cách tân (màu vàng) + Khăn giới (màu vàng) + Áo bà ba (màu trắng) + Váy (màu trắng).

+ *Giới tử (Người tập sự trước khi thọ Sadi):*

Nam: Bộ bà ba: màu nâu

Nữ: Bộ bà ba màu trắng

+ *Cư sĩ*: Thống nhất màu và kiểu dáng như mẫu Ban Văn hóa Trung ương đã trình theo sự đồng thuận của Hội đồng Trị sự GHPG VN (Theo catalogue mẫu):

Áo tràng: Mặc khi Nghi lễ.

Áo dài cổ truyền và áo dài cách tân.

Thường phục: Đồ bộ cách điệu từ chiếc áo bà ba và áo dài Việt Nam.

Màu sắc: Nữ: màu lam; Nam: màu nâu nhạt; hoặc: Nam,nữ màu trắng.

- Chất liệu vải: Do chư Tăng Ni Hệ phái Nam Tông phải đắp y phục suốt ngày nên yêu cầu chọn chất liệu nhẹ, thoáng, không trơn láng đảm bảo thuận tiện, dễ sử dụng y phục.

2. Về Ngôn ngữ Phật giáo:

- Về các Kinh sử dụng trong khóa tụng chung của Giáo hội Phật giáo Việt Nam (thuộc Đề án "Ngôn ngữ Phật Giáo Việt Nam"), Hệ phái Nam tông Kinh xin được đề xuất các kinh như sau:

+ Kinh chuyển Pháp Luân (sử dụng trong quốc lễ, quốc tế lễ).

+ Kinh Vô Ngã Tính (sử dụng trong khoá lễ cầu siêu theo truyền thống Nam tông).

+ Kinh Từ Bi (sử dụng trong khoá lễ cầu an theo truyền thống Nam tông).

+ Kinh Di Đà (sử dụng trong khoá lễ cầu siêu theo truyền thống Bắc tông).

+ Kinh Dược Sư (sử dụng trong khoá lễ cầu an theo truyền thống Bắc tông).

+ Kinh Chuyển Pháp Luân (sử dụng trong nghi Lễ Phật Đản).

+ Kinh Vu Lan (sử dụng trong nghi Lễ Vu Lan).

Trên đây là ý kiến của Hệ phái Nam Tông kinh về đề án Pháp phục và Ngôn ngữ Phật giáo Việt Nam. Kính mong Ban Văn hóa Trung ương nghiên cứu và sớm đệ trình Hội Đồng Trị sự Giáo hội Phật giáo Việt Nam phê chuẩn để đi đến thống nhất trong gìn giữ và bảo tồn những giá trị cốt lõi của tinh thần Phật giáo Việt Nam.

Trân trọng!

Nơi nhận:
- Như trên;
- Lưu: VP

ĐẠI DIỆN
HỆ PHÁI NAM TÔNG KINH

HT. Viên Minh
UVTT Hội Đồng Chứng Minh
Trụ Trì Chùa Bửu Long

GIÁO HỘI PHẬT GIÁO VIỆT NAM
HỆ PHÁI NAM TÔNG KINH

Số 230 / VP_HP_NTK

CỘNG HÒA XÃ HỘI CHỦ NGHĨA VIỆT NAM
Độc lập - Tự do - Hạnh phúc

Tp. Hồ Chí Minh, ngày 4 tháng 1 năm 2020

Kính gửi: Ban Văn hóa trung ương GHPGVN

- Căn cứ công văn số 027/2020/BVHTƯ ngày 24/10/2020 của Ban Văn hóa Trung ương Giáo hội Phật giáo Việt Nam về việc xin ý kiến các Hệ phái góp ý các Kinh sử dụng trong khóa tụng chung của Giáo hội Phật giáo Việt Nam thuộc Đề án "Ngôn ngữ Phật Giáo Việt Nam";

- Căn cứ công văn số 029/2020/BVHTƯ ngày 24/10/2020 của Ban Văn hóa Trung ương Giáo hội Phật giáo Việt Nam về việc xin ý kiến các Hệ phái góp ý về đề án "Pháp phục Phật Giáo Việt Nam - thống nhất trong đa dạng".

Sau khi nghiên cứu các văn bản và phụ lục thiết kế mẫu (pháp phục) kèm theo, Hệ phái Nam tông Kinh xin có ý kiến như sau:

1. Về Pháp phục Phật Giáo

Đây là công việc mà Ban Văn hóa trung ương triển khai thực hiện suốt nhiều năm qua với nhiều đợt khảo sát, tọa đàm, hội thảo… tiếp thu ý kiến các hệ phái, chuyên gia, nhà nghiên cứu, nhà quản lý, Phật tử, công chúng đồng thời đã được triển khai thử nghiệm và nhận được sự đồng thuận cao, trong đó, Hệ phái Nam tông Kinh cũng đã phối hợp chặt chẽ cùng Ban Văn hóa trung ương trong suốt quá trình triển khai thực hiện nên cơ bản sản phẩm pháp phục đảm bảo các yêu cầu, mục tiêu đặt ra. Vì vậy, Hệ phái Nam tông Kinh hoàn toàn thống nhất với nội dung, mẫu thiết kế pháp phục mà Ban Văn hóa trung ương đã hoàn thiện, bao gồm:

- Màu sắc: Thống nhất những màu vàng đất, màu nâu, màu lam và màu trắng mà Ban Văn hóa Trung ương đã lựa chọn và được Hội đồng Trị sự GHPGVN chấp thuận.

- Kiểu dáng: Theo Bản vẽ thiết kế mẫu pháp phục đính kèm:

+ *Chư Tăng (Tỳ khưu + Sadi)*:

-Y thượng + Y hạ + Y Trung + Đai lưng: (màu vàng đất)

-Áo bà ba (Màu vàng đất): Mặc khi trời lạnh

-Y Tăng già lê: dành cho Tỳ khưu (màu vàng đất), may giống Y thượng nhưng may 2 lớp và chỉ đắp lên vai khi hành tăng sự.

+ *Tu nữ*: Y tu nữ (màu vàng đất) + Khăn giới (màu vàng đất) + Áo bà ba (màu trắng) + Váy (màu trắng).

+ *Giới tử (Người tập sự trước khi thọ Sadi)*:

Nam: Bộ bà ba: màu nâu

Nữ: Bộ bà ba màu trắng

+ *Cư sĩ*: Thống nhất màu và kiểu dáng như mẫu Ban Văn hóa Trung ương đã trình theo sự đồng thuận của Hội đồng Trị sự GHPG VN (Theo catalogue mẫu):

-Áo tràng: Mặc khi Nghi lễ.

-Áo dài cổ truyền và áo dài cách tân.

-Thường phục: Đồ bộ cách điệu từ chiếc áo bà ba và áo dài Việt Nam.

-Màu sắc: Nữ: màu lam; Nam: màu nâu nhạt; hoặc: Nam,nữ màu trắng.

-Chất liệu vải: Do chư Tăng Ni Hệ phái Nam Tông phải đắp y phục suốt ngày nên yêu cầu chọn chất liệu nhẹ, thoáng, không trơn láng đảm bảo thuận tiện, dễ sử dụng y phục.

2. Về Ngôn ngữ Phật giáo:

- Về các Kinh sử dụng trong khóa tụng chung của Giáo hội Phật giáo Việt Nam (thuộc Đề án "Ngôn ngữ Phật Giáo Việt Nam"), Hệ phái Nam tông Kinh xin được đề xuất các kinh như sau:

+ Kinh chuyển Pháp Luân (sử dụng trong quốc lễ, quốc tế lễ).

+ Kinh Vô Ngã Tướng (sử dụng trong khoá lễ cầu siêu theo truyền thống Nam tông).

+ Kinh Từ Bi (sử dụng trong khoá lễ cầu an theo truyền thống Nam tông).

+ Kinh Di Đà (sử dụng trong khoá lễ cầu siêu theo truyền thống Bắc tông).

+ Kinh Dược Sư (sử dụng trong khoá lễ cầu an theo truyền thống Bắc tông).

+ Kinh Chuyển Pháp Luân (sử dụng trong nghi Lễ Phật Đản).

+ Kinh Vu Lan (sử dụng trong nghi Lễ Vu Lan).

Trên đây là ý kiến của Hệ phái Nam Tông kinh về đề án Pháp phục và Ngôn ngữ Phật giáo Việt Nam. Kính mong Ban Văn hóa Trung ương nghiên cứu và sớm đệ trình Hội Đồng Trị sự Giáo hội Phật giáo Việt Nam phê chuẩn để đi đến thống nhất trong gìn giữ và bảo tồn những giá trị cốt lõi của tinh thần Phật giáo Việt Nam.

Trân trọng!

***Nơi nhận**:

+Như trên

+Lưu Văn Phòng

PHÓ CHỦ TỊCH HỘI ĐỒNG TRỊ SỰ GHPG VN

PHỤ TRÁCH HỆ PHÁI NAM TÔNG KINH

HT.THÍCH THIỆN TÂM

GIÁO HỘI PHẬT GIÁO VIỆT NAM
HỆ PHÁI NAM TÔNG KHMER

CỘNG HÒA XÃ HỘI CHỦ NGHĨA VIỆT NAM
Độc lập - Tự do - Hạnh phúc

Cần Thơ, ngày 06 tháng 01 năm 2021

***Kính gửi*: Thượng tọa THÍCH THỌ LẠC – Trưởng Ban Văn hóa Trung ương GHPGVN.**

- Căn cứ công văn số 027/2020/BVHTƯ ngày 24/10/2020 của Ban Văn hóa Trung ương Giáo hội Phật giáo Việt Nam về việc xin ý kiến các Hệ phái góp ý các Kinh sử dụng trong khóa tụng chung của Giáo hội Phật giáo Việt Nam thuộc Đề án "Ngôn ngữ Phật Giáo Việt Nam";

- Căn cứ công văn số 029/2020/BVHTƯ ngày 24/10/2020 của Ban Văn hóa Trung ương Giáo hội Phật giáo Việt Nam về việc xin ý kiến các Hệ phái góp ý về đề án "Pháp phục Phật Giáo Việt Nam - thống nhất trong đa dạng".

Sau khi nghiên cứu các văn bản và phụ lục thiết kế mẫu (pháp phục) kèm theo.

Tôi: Hòa thượng ĐÀO NHƯ – phó Chủ tịch Hội đồng Trị sự GHPGVN, Hệ phái Nam Tông Khmer xin có ý kiến như sau:

1. Về Pháp phục Phật Giáo

Đây là công việc mà Ban Văn hóa trung ương triển khai thực hiện suốt nhiều năm qua với nhiều đợt khảo sát, tọa đàm, hội thảo… tiếp thu ý kiến các hệ phái, chuyên gia, nhà nghiên cứu, nhà quản lý, Phật tử, công chúng đồng thời đã được triển khai thử nghiệm và nhận được sự đồng thuận cao, trong đó, Hệ phái Nam Tông Khmer cũng đã phối hợp chặt chẽ cùng Ban Văn hóa trung ương trong suốt quá trình triển khai thực hiện nên cơ bản sản phẩm pháp phục đảm bảo các yêu cầu, mục tiêu đặt ra. Vì vậy, Hệ phái Nam Tông Khmer hoàn toàn thống nhất với nội dung, mẫu thiết kế pháp phục mà Ban Văn hóa trung ương đã hoàn thiện.

- Màu sắc: Thống nhất những màu vàng đất và màu trắng mà Ban Văn hóa Trung ương đã lựa chọn và được Hội đồng Trị sự GHPGVN chấp thuận.

- Kiểu dáng: Theo Bản vẽ thiết kế mẫu pháp phục đính kèm.

a. Sử dụng trong nghi lễ quốc gia, quốc tế lễ trong Phật giáo:

+ Chư Tăng (Tỳ khưu, Sadi):

- Y ngoại (Y thượng) và Y nội (Y Hạ): Màu vàng đất.

- Y Tăng già lê: Màu vàng đất.

- Chất liệu vải: Do chư Tăng Hệ phái Nam Tông Khmer phải đắp y phục suốt ngày nên yêu cầu chọn chất liệu nhẹ, thoáng, không trơn láng đảm bảo thuận tiện, dễ sử dụng y phục

+ Cư sĩ: áo màu trắng và Sa-roong.

b. Thường phục:

+ *Chư Tăng (Tỳ khưu, Sadi)*: Chư tăng hệ phái Nam tông Khmer được sử dụng tất cả Y và màu sắc theo Phật định.

+ *Cư sĩ*: trang phục truyền thống của hệ phái.

2. Về Ngôn ngữ Phật giáo:

- Về các Kinh sử dụng trong khóa tụng chung của Giáo hội Phật giáo Việt Nam (thuộc Đề án "Ngôn ngữ Phật Giáo Việt Nam"), Hệ phái Nam Tông Khmer xin được đề xuất các kinh như sau:

+ **Kinh chuyển Pháp Luân** - Dhammacakkapavatana Sutta (Bản dịch của Hòa thượng Hộ Tông "có Pali"): sử dụng trong quốc lễ, quốc tế lễ.

+ **Kinh Vô Ngã Tướng - Anattalakkhana-sutta** (Bản dịch của Hòa thượng Hộ Tông "có Pali"): sử dụng trong khoá lễ cầu siêu theo truyền thống Nam tông.

+ **Kinh Từ Bi - Karaniyametta Sutta "có Pali": sử dụng trong khoá lễ cầu an** theo truyền thống Nam tông.

- **Tuy nhiên, trong đề án muốn được sử dụng toàn bộ ngôn ngữ Việt tôi đề nghị** Thượng tọa trưởng Ban Văn hóa Trung ương GHPGVN nên xem kỷ bản dịch từ Pali sang Việt của cố Đại lão Hòa thượng Hộ Tông như: kinh Chuyển Pháp Luân, kinh Vô Ngã Tướng,...
- **Khi cần thiết trong nghi lễ quốc gia, quốc tế lễ trong Phật giáo Ban Tổ chức sẽ** có thông báo hoặc thư mời nên ghi chú thêm: *Chư tăng Hệ phái Nam tông **Khmer sử dụng thống nhất Y màu vàng đất, thời gian bình thường vẫn được sử dụng màu truyền thống "màu vàng cam".**

Trên đây là ý kiến của tôi về đề án Pháp phục và Ngôn ngữ Phật giáo Việt Nam. Kính mong Ban Văn hóa Trung ương nghiên cứu và sớm đệ trình Hội Đồng Trị sự Giáo hội Phật giáo Việt Nam phê chuẩn để đi đến thống nhất trong gìn giữ và bảo tồn những giá trị cốt lõi của tinh thần Phật giáo Việt Nam.

Trân trọng!

Nơi nhận:
- Như trên;
- Lưu: VP

NGƯỜI GÓP Ý

Hòa thượng ĐÀO NHƯ

GIÁO HỘI PHẬT GIÁO VIỆT NAM
HỘI ĐỒNG TRỊ SỰ

CỘNG HÒA XÃ HỘI CHỦ NGHĨA VIỆT NAM
Độc lập - Tự do - Hạnh phúc

Số: 77/QĐ-HĐTS

Hà Nội, ngày 14 tháng 4 năm 2021

QUYẾT ĐỊNH
V/v đăng ký Bản quyền tác giả cho tác phẩm và thực hiện phát huy pháp phục Phật giáo Việt Nam

CHỦ TỊCH
HỘI ĐỒNG TRỊ SỰ GIÁO HỘI PHẬT GIÁO VIỆT NAM

Căn cứ Luật sở hữu trí tuệ số 50/2005/QH11 và Luật số 42/2019/QH14 của Quốc hội;

Căn cứ Hiến Chương Giáo hội Phật giáo Việt Nam tu chỉnh lần thứ VI;

Căn cứ Nội quy Ban Tăng sự Trung ương Giáo hội Phật giáo Việt Nam;

Căn cứ Quyết định số 271/2015/QĐ-HĐTS ngày 14/7/2015 của Chủ tịch Hội đồng Trị sự Giáo hội Phật giáo Việt Nam;

Căn cứ Quyết định số 140/QĐ-HĐTS ngày 20/7/2018 của Chủ tịch Hội đồng Trị sự Giáo hội Phật giáo Việt Nam;

Căn cứ Nghị quyết số 028/NQ-HĐTS ngày 18/01/2021 Hội nghị kỳ 5 khóa VIII của Hội đồng Trị sự Giáo hội Phật giáo Việt Nam;

Căn cứ Tờ trình số 16/TTr-BVHTƯ ngày 01/4/2021 của Ban Văn hóa Trung ương Giáo hội Phật giáo Việt Nam;

Theo đề nghị của Tổng Thư ký Hội đồng Trị sự GHPGVN.

QUYẾT ĐỊNH:

Điều 1. Phê duyệt mẫu pháp phục Phật giáo Việt Nam (bản mẫu thiết kế kèm theo).

Điều 2. Chấp thuận việc đăng ký bản quyền tác giả cho pháp phục Phật giáo Việt Nam (đã được phê duyệt theo Quyết định này) với các nội dung sau:

- Chủ sở hữu: Giáo hội Phật giáo Việt Nam.

- Tác giả tác phẩm: Ban Văn hóa Trung ương Giáo hội Phật giáo Việt Nam (người đại diện: Thượng tọa Thích Thọ Lạc).

Điều 3. Giao cho Ban Văn hóa Trung ương GHPGVN thực hiện đăng ký bản quyền tác giả cho tác phẩm; thực hiện các quyền của chủ sở hữu tác phẩm trong 7 năm (kể từ ngày Quyết định này có hiệu lực). Phối hợp với các Ban Trị sự GHPGVN các tỉnh, thành phố triển khai thực hiện, giám sát, phát huy pháp phục Phật giáo Việt Nam đảm bảo mục tiêu, chất lượng, hiệu quả như Đề án đã đề ra.

Điều 4. Tổng Thư ký Hội đồng Trị sự, Chánh Văn phòng Trung ương GHPGVN (Văn phòng 1, Văn phòng 2), Trưởng ban Ban Văn hóa Trung ương GHPGVN và Trưởng ban Ban Trị sự GHPGVN các tỉnh, thành phố có trách nhiệm thi hành Quyết định này. Quyết định có hiệu lực kể từ ngày ký./.

Nơi nhận:
- Như điều 4 (t/h);
- HTCT, PCT TTr;
- Ban Thường trực HĐTS;
- Lưu: VP1, VP2.

CHỦ TỊCH

GIÁO HỘI PHẬT GIÁO VIỆT NAM
BAN THƯỜNG TRỰC TRUNG ƯƠNG
HỘI ĐỒNG TRỊ SỰ

Hòa thượng Thích Thiện Nhơn

GIÁO HỘI PHẬT GIÁO VIỆT NAM
HỘI ĐỒNG TRỊ SỰ

Số: 162/QĐ-HĐTS

CỘNG HÒA XÃ HỘI CHỦ NGHĨA VIỆT NAM
Độc lập - Tự do - Hạnh phúc

Hà Nội, ngày 22 tháng 6 năm 2021

QUYẾT ĐỊNH
V/v giao nhiệm vụ sáng tạo tác phẩm
"Hình thức thể hiện trên bộ catalog giới thiệu về pháp phục Phật giáo Việt Nam"

CHỦ TỊCH
HỘI ĐỒNG TRỊ SỰ GIÁO HỘI PHẬT GIÁO VIỆT NAM

Căn cứ Hiến Chương Giáo hội Phật Giáo Việt Nam;

Căn cứ Quyết định số 77/QĐ-HĐTS ngày của 14/04/2021 của Chủ tịch Hội đồng Trị sự Giáo hội Phật giáo Việt Nam về việc đăng ký Bản quyền tác giả cho tác phẩm và thực hiện phát huy pháp phục Phật giáo Việt Nam;

Xét Tờ trình số 025/TTr-BVHTƯ, ngày 18/6/2021 của Ban Văn hóa Trung ương Giáo hội Phật giáo Việt Nam;

Theo đề nghị của Tổng Thư ký Hội đồng Trị sự Giáo hội Phật giáo Việt Nam.

QUYẾT ĐỊNH:

Điều 1: Giao nhiệm vụ sáng tạo tác phẩm ***"Hình thức thể hiện trên bộ catalog giới thiệu về pháp phục Phật giáo Việt Nam"*** cho tác giả:

Thượng tọa Thích Thọ Lạc (Trần Văn Duẩn) - Trưởng ban Ban Văn hóa Trung ương Giáo hội Phật giáo Việt Nam.

Năm sinh: 1963 Giới tính: Nam Quốc tịch: Việt Nam

Số CCCD: 037063000021

Cấp ngày 23/06/2014 Tại: Cục Cảnh sát ĐKQL cư trú và DLQG về dân cư

Địa chỉ thường trú: Yên Phú, Liên Ninh, Thanh Trì, Hà Nội.

Điều 2: Tác giả thực hiện theo nhiệm vụ được giao của Giáo hội Phật giáo Việt Nam. Chủ sở hữu quyền tác giả đối với tác phẩm: ***"Hình thức thể hiện trên bộ***

catalog giới thiệu về pháp phục Phật giáo Việt Nam" là thuộc về Giáo hội phật giáo Việt Nam.

Điều 3: Tổng Thư ký Hội đồng Trị sự GHGPVN, Phó Tổng Thư ký kiêm Chánh Văn phòng Trung Ương (VP1), Phó Tổng thư ký kiêm Chánh Văn phòng Thường trực Trung Ương GHPGVN (VP2), Thượng tọa Thích Thọ Lạc - Trưởng ban Ban Văn hóa Trung ương GHPGVN và Trưởng ban Ban Trị sự GHPGVN các tỉnh, thành phố trực thuộc Trung ương có trách nhiệm thi hành Quyết định này.

Điều 4: Quyết định có hiệu lực kể từ ngày ký./.

Nơi nhận:
- Như Điều 1;
- Ban TTr HĐTS;
- Lưu: VP1, VP2.

TM. BAN THƯỜNG TRỰC
CHỦ TỊCH

GIÁO HỘI PHẬT GIÁO VIỆT NAM
BAN THƯỜNG TRỰC TRUNG ƯƠNG
HỘI ĐỒNG TRỊ SỰ

Hòa thượng Thích Thiện Nhơn



BỘ VĂN HÓA, THỂ THAO VÀ DU LỊCH
CỤC BẢN QUYỀN TÁC GIẢ

GIẤY CHỨNG NHẬN
ĐĂNG KÝ QUYỀN TÁC GIẢ

CỤC BẢN QUYỀN TÁC GIẢ CHỨNG NHẬN

Tác phẩm:	*Hình thức thể hiện trên bộ catalog giới thiệu về pháp phục Phật giáo Việt Nam*	**Loại hình:**	*Mỹ thuật ứng dụng*
Tác giả:	*Trần Văn Duẩn* *(Bút danh: Thích Thọ Lạc)* *Yên Phú, Liên Ninh, Thanh Trì, Hà Nội*	**Quốc tịch:** **Số CMND:** *23/06/2014*	*Việt Nam* *037063000021*
Chủ sở hữu:	*Giáo hội Phật Giáo Việt Nam* *73 Quán Sứ, Hoàn Kiếm, Hà Nội*	**Số QĐ:**	*83-BT* *29/12/1981*

Đã đăng ký quyền tác giả tại Cục Bản quyền Tác giả

Hà Nội, ngày 05 tháng 07 năm 2021
KT. CỤC TRƯỞNG
PHÓ CỤC TRƯỞNG

CỘNG HÒA X.H.C.N VIỆT NAM
CỤC BẢN QUYỀN TÁC GIẢ
BỘ VĂN HÓA THỂ THAO VÀ DU LỊCH

Số: 4591/2021/QTG
Cấp cho Chủ sở hữu

Phạm Thị Kim Oanh

GIÁO HỘI PHẬT GIÁO VIỆT NAM
HỘI ĐỒNG CHỨNG MINH

Vừa qua, Hội đồng Chứng minh Giáo hội Phật giáo Việt Nam (GHPGVN) nhận được bộ pháp phục và bộ Khóa Tụng Thống Nhất, do Ban Văn Hóa và Ban Nghi Lễ Trung ương GHPGVN thực hiện, đã được Hội đồng Trị sự Trung ương GHPGVN phê chuẩn.

Nhận thấy : Việc thống nhất Pháp phục và Khoá tụng của GHPGVN là hết sức cần thiết; đảm bảo tính thống nhất, tạo năng lượng tâm linh thiêng liêng, làm cho nghi lễ Phật giáo thêm phần trang nghiêm; đồng thời góp phần bảo tồn và phát huy bản sắc văn hoá dân tộc Việt Nam.

Nay, Hội đồng Chứng minh GHPGVN có lời tán dương công đức của Ban Văn hóa, Ban Nghi Lễ Trung ương GHPGVN đã thực hiện được đề án vô cùng có ý nghĩa này; đồng thời, mong muốn toàn thể Tăng, Ni, Phật tử cùng hành trì bộ pháp phục và Khóa Tụng Thống Nhất để mang lại sự thống nhất, trang nghiêm và hòa hợp cho Giáo hội.

Kính nguyện hồng ân Tam bảo gia hộ chư Tăng, Ni, Phật tử luôn sống an lành trong ánh hào quang của chư Phật./.

Thành phố Hồ Chí Minh, ngày 22 tháng 02 năm 2022

TM. BAN THƯỜNG TRỰC
HỘI ĐỒNG CHỨNG MINH GHPGVN
QUYỀN PHÁP CHỦ

PHẬT GIÁO VIỆT NAM
GIÁO HỘI
BAN THƯỜNG TRỰC
★ HỘI ĐỒNG CHỨNG MINH ★

Trưởng lão Hòa thượng Thích Trí Quảng

GIÁO HỘI PHẬT GIÁO VIỆT NAM
HỘI ĐỒNG TRỊ SỰ

Số: 802/QĐ-HĐTS

CỘNG HÒA XÃ HỘI CHỦ NGHĨA VIỆT NAM
Độc lập - Tự do - Hạnh phúc

Hà Nội, ngày 9 tháng 10 năm 2023

QUYẾT ĐỊNH
V/v Phê duyệt Trụ kinh Chuyển Pháp Luân

CHỦ TỊCH
HỘI ĐỒNG TRỊ SỰ GIÁO HỘI PHẬT GIÁO VIỆT NAM

Căn cứ Hiến chương Giáo hội Phật giáo Việt Nam;

Căn cứ Quyết định số: 271/2015/QĐ-HĐTS, ngày 14/07/2015 của Chủ tịch Hội đồng Trị sự Giáo hội Phật giáo Việt Nam phê duyệt triển khai thực hiện 04 đề án của Ban Văn hóa Trung ương GHPGVN nhiệm kỳ (2012-2017);

Căn cứ Quyết định số 139/QĐ-HĐTS ngày 20/07/2018 của Chủ tịch Hội đồng Trị sự Giáo hội Phật giáo Việt Nam phê duyệt bài khóa tụng thống nhất của Phật giáo Việt Nam;

Căn cứ Quyết định số 76/QĐ-HĐTS ngày 14/4/2021 của Chủ tịch Hội đồng Trị sự Giáo hội Phật giáo Việt Nam phê duyệt nội dung khóa tụng hàng ngày sử dụng trong nghi lễ của Giáo hội Phật giáo Việt Nam.

Xét Tờ trình số: 66/TTr-BVHTW, ngày 06/10/2023 của Ban Văn hóa Trung ương GHPGVN về việc đề nghị phê duyệt Trụ kinh Chuyển Pháp Luân.

QUYẾT ĐỊNH:

Điều 1. Phê duyệt Trụ kinh Chuyển Pháp Luân *(thuyết minh và phương án thiết kế kèm theo).*

Điều 2. Giao cho Ban Văn hóa Trung ương phối hợp với các Ban, Viện, Ban Trị sự GHPGVN các tỉnh, thành phố và các Hệ phái Phật giáo Việt Nam khuyến khích triển khai thực hiện phát huy Trụ kinh Chuyển Pháp Luân. Cụ thể:

- Đảm bảo thực hiện theo đúng thiết kế được phê duyệt: quy cách, nội dung, ngôn ngữ, hình thức, cấu trúc, chủ đề trang trí.
- Một số chi tiết có thể điều chỉnh, thay đổi phù hợp với điều kiện thực tiễn nơi dựng Trụ kinh: chất liệu, kích thước, ngôn thứ 3 *(tiếng Anh)*.

Điều 3. Tổng Thư ký Hội đồng Trị sự; Chánh Văn phòng Trung ương GHPGVN; Chánh Văn phòng Thường trực Trung ương GHPGVN; Trưởng ban Ban Văn hóa Trung ương; Trưởng các Ban, Viện Trung ương, các hệ phái Phật giáo và Ban Trị sự GHPGVN các tỉnh, thành phố chịu trách nhiệm thi hành quyết định này.

Điều 4. Quyết định có hiệu lực kể từ ngày ký./.

Nơi nhận:
- Như Điều 3;
- Ban TTrHĐTS GHPGVN;
- Lưu: VP1, VP2.

TM. BAN THƯỜNG TRỰC
CHỦ TỊCH

GIÁO HỘI PHẬT GIÁO VIỆT NAM
BAN THƯỜNG TRỰC TRUNG ƯƠNG

Hòa thượng Thích Thiện Nhơn

GIÁO HỘI PHẬT GIÁO VIỆT NAM
HỘI ĐỒNG TRỊ SỰ

Số: 803/QĐ-HĐTS

CỘNG HÒA XÃ HỘI CHỦ NGHĨA VIỆT NAM
Độc lập - Tự do - Hạnh phúc

Hà Nội, ngày 09 tháng 10 năm 2023

QUYẾT ĐỊNH
V/v Phê duyệt Biểu tượng chung kiến trúc Phật giáo Việt Nam.

CHỦ TỊCH
HỘI ĐỒNG TRỊ SỰ GIÁO HỘI PHẬT GIÁO VIỆT NAM

Căn cứ Hiến chương Giáo hội Phật giáo Việt Nam;

Căn cứ Quyết định số: 271/2015/QĐ-HĐTS, ngày 14/07/2015 của Chủ tịch Hội đồng Trị sự Giáo hội Phật giáo Việt Nam phê duyệt triển khai thực hiện 04 đề án của Ban Văn hóa Trung ương Giáo hội Phật giáo Việt Nam nhiệm kỳ (2012-2017);

Xét Tờ trình số: 67/TTr-BVHTW ngày 06/10/2023 của Ban Văn hóa Trung ương Giáo hội Phật giáo Việt Nam về việc đề nghị phê duyệt biểu tượng chung kiến trúc Phật giáo Việt Nam.

QUYẾT ĐỊNH:

Điều 1. Phê duyệt Biểu tượng chung kiến trúc Phật giáo Việt Nam *(thuyết minh và phương án thiết kế kèm theo).*

Điều 2. Giao cho Ban Văn hóa Trung ương phối hợp với các Ban, Viện, Ban Trị sự GHPGVN các tỉnh, thành phố và các Hệ phái Phật giáo Việt Nam triển khai phát huy biểu tượng chung kiến trúc Phật giáo Việt Nam. Cụ thể:

- Nghiên cứu, ứng dụng vị trí đặt Biểu tượng dễ nhận diện, có ý nghĩa, phù hợp với không gian cảnh quan chung của công trình kiến trúc Phật giáo *(ưu tiên ứng dụng trong các công trình kiến trúc Phật giáo xây dựng mới)* và đảm bảo quy định về bảo tồn di sản, di tích lịch sử văn hóa.

- Đảm bảo thực hiện theo đúng thiết kế được phê duyệt: quy cách, nội dung, hình thức, cấu trúc, chủ đề trang trí.

- Một số chi tiết có thể điều chỉnh, thay đổi phù hợp với điều kiện thực tiễn nơi vị trí ứng dụng biểu tượng (đặt biểu tượng): chất liệu, kích thước, phần đế sen của biểu tượng.

- Triển khai phát huy, truyền thông dưới các hình thức về biểu tượng chung kiến trúc Phật giáo Việt Nam tới toàn bộ Tăng Ni, Phật tử và công chúng.

Điều 3. Tổng Thư ký Hội đồng Trị sự; Chánh Văn phòng Trung ương GHPGVN; Chánh Văn phòng Ban Thường trực Hội đồng Trị sự GHPGVN; Trưởng ban Ban Văn hóa Trung ương; Trưởng các Ban, Viện Trung ương, các hệ phái Phật giáo và Ban Trị sự GHPGVN các tỉnh, thành phố chịu trách nhiệm thi hành quyết định này.

Điều 4. Quyết định có hiệu lực kể từ ngày ký./.

Nơi nhận:
- Như Điều 3;
- Ban TTrHĐTS GHPGVN;
- Lưu: VP1, VP2.

TM. BAN THƯỜNG TRỰC
CHỦ TỊCH

GIÁO HỘI PHẬT GIÁO VIỆT NAM
BAN THƯỜNG TRỰC TRUNG ƯƠNG
HỘI ĐỒNG TRỊ SỰ

Hòa thượng Thích Thiện Nhơn

6.	TT.TS Thích Kiên Tuệ	Phó trưởng ban, Ban Văn hoá Trung ương	Thành viên
7.	TS. Lê Đức Hạnh	Hội Nghiên cứu Khoa học về Đông Nam Á- Việt Nam	Thư ký

Điều 2. Nhiệm vụ của Hội đồng

Hội đồng nghiệm thu có nhiệm vụ tổ chức đánh giá, nghiệm thu kết quả thực hiện đề tài khoa học ***"Văn hóa Phật giáo Việt Nam: thống nhất trong đa dạng"*** theo đúng mục tiêu, nội dung nghiên cứu và kế hoạch đã được phê duyệt; xem xét, đánh giá chất lượng, giá trị khoa học, giá trị thực tiễn, khả năng ứng dụng của các sản phẩm nghiên cứu; kết luận mức độ hoàn thành đề tài và kiến nghị Trưởng ban Văn hóa Trung ương GHPGVN xem xét công nhận kết quả nghiệm thu.

Hội đồng làm việc theo nguyên tắc khách quan, dân chủ, độc lập và tự giải thể sau khi hoàn thành nhiệm vụ.

Điều 3. Chánh Thư ký Ban Văn hóa Trung ương, Chủ nhiệm đề tài, Chủ tịch Hội đồng, các thành viên Hội đồng và các tổ chức, cá nhân có liên quan chịu trách nhiệm thi hành Quyết định này.

Quyết định này có hiệu lực kể từ ngày ký./.

Nơi nhận:
- Như Điều 1;
- Lưu VT.

BAN VĂN HÓA TRUNG ƯƠNG
TRƯỞNG BAN

GIÁO HỘI PHẬT GIÁO VIỆT NAM
BAN VĂN HÓA TRUNG ƯƠNG

Hòa thượng Thích Thọ Lạc

VIỆN HÀN LÂM KHOA HỌC XÃ HỘI VIỆT NAM
NHÀ XUẤT BẢN KHOA HỌC XÃ HỘI
26 Lý Thường Kiệt - Cửa Nam - Hà Nội
ĐT: 024.39719073 - Fax: 024.39719071
Website: http://Nxbkhxh.vass.gov.vn
Email: Nxbkhxh@gmail.com
Chi nhánh Nhà xuất bản Khoa học xã hội
57 Sương Nguyệt Ánh - Bến Thành -TP. Hồ Chí Minh
ĐT: 028.38394948 - Fax: 028.38394948

VĂN HÓA PHẬT GIÁO VIỆT NAM
THỐNG NHẤT TRONG ĐA DẠNG

Chịu trách nhiệm xuất bản:
Giám đốc
PGS.TS. ĐINH QUANG THÀNH

Chịu trách nhiệm nội dung:
Tổng biên tập
PGS.TS. PHẠM MINH PHÚC

Biên tập nội dung: HÀ THỊ THANH HUYỀN
Kỹ thuật vi tính: PHÚC ANH
Sửa bản in: HÀ THỊ THANH HUYỀN
Trình bày bìa: THÍCH TỊNH MINH
Đối tác liên kết: BAN VĂN HÓA TRUNG ƯƠNG
- GIÁO HỘI PHẬT GIÁO VIỆT NAM

In 1.500 cuốn, khổ 16 x 24cm, tại Công ty TNHH Văn hóa phẩm Phật giáo Tản Viên.
Địa chỉ: Thôn Tây Ninh, xã Đoài Phương, Thành phố Hà Nội, Việt Nam.
Số xác nhận đăng ký xuất bản: 3546-2026/CXBIPH/7-262/KHXH.
Số QĐXB: 466/QĐ-NXBKHXH cấp ngày 28-9-2026.
ISBN: 978-632-641-007-5.
In xong và nộp lưu chiểu năm 2026