

XÃ HỘI HỌC VỀ TÔN GIÁO NHÌN TỪ E. DURKHEIM VÀ M. WEBER (QUA MỘT SỐ TÁC PHẨM)

Tóm tắt: Cả E. Durkheim và M. Weber đều không xa lạ với giới nghiên cứu Việt Nam, dấu hiệu này khá muộn so với nhiều nước trong khu vực vì chỉ đến gần đây một số ít tác phẩm của họ có điều kiện dịch sang tiếng Việt. Những nghiên cứu của họ cách đây một thế kỷ không hề lạc hậu, cho dù sự phát triển của ngành Tôn giáo học và Xã hội học về tôn giáo một thế kỷ qua đã có những bước tiến khổng lồ. Bài viết xin giới thiệu một số kết quả nghiên cứu chính của Durkheim và Weber qua một số tác phẩm chủ yếu, dĩ nhiên không có tham vọng khái quát lại toàn bộ những nghiên cứu của họ.

Từ khóa: Tôn giáo học, Xã hội học về tôn giáo, E. Durkheim, M. Weber

Dẫn nhập

Xã hội học về tôn giáo là một trong những trụ cột của Tôn giáo học với tính cách là một liên ngành. Những người sáng lập ra Xã hội học với tính cách là một khoa học cách đây hơn một thế kỷ như Auguste Comte (1798-1857), Karl. Marx (1818-1883), Emile Durkheim (1858-1917), Max Weber (1864-1920), đa phần là những nhà Xã hội học về tôn giáo hoặc dành quan tâm lớn về tôn giáo. Karl Marx nhìn nhận tôn giáo từ góc độ thế giới quan và ý thức hệ, nhưng là dưới con mắt của nhà duy vật và vô thần. Ngược lại, ở Việt Nam bản thân ngành Tôn giáo học còn khá non trẻ, đội ngũ các nhà nghiên cứu còn rất mỏng và hầu như chưa có Xã hội học về tôn giáo với tính cách là một ngành, thậm chí như một môn học ở nhiều cơ sở đào tạo và nghiên cứu. So

* Khoa Triết học, Trường Đại học Khoa học Xã hội và Nhân văn - Đại học Quốc gia Hà Nội.
Ngày nhận bài: 29/2/2024; Ngày biên tập: 18/3/2024; Duyệt đăng: 8/5/2024.

sánh vậy cho thấy, Xã hội học về tôn giáo ở ta và ở nước ngoài cách xa nhau như thế nào.

Bài viết này dựa trên phương pháp nghiên cứu tài liệu thứ cấp, phương pháp phân tích, tổng hợp, khái quát hoá... sẽ góp phần điểm qua đóng góp của một số cha đẻ Xã hội học đối với ngành Tôn giáo học thế giới. Thiết nghĩ, đánh giá một lý thuyết nào đó, cần nhiều thời gian, tâm sức nghiên cứu, nhất là trong bối cảnh nhiều công trình của họ chưa có điều kiện dịch sang tiếng Việt. Tác giả bài viết mong muốn góp thêm một tiếng nói để chúng ta nhìn nhận những di sản của họ đầy đủ hơn.

1. Emile Durkheim: Xã hội học, trong đó có Xã hội học về tôn giáo

Emile Durkheim, một trong những ông tổ của ngành Xã hội học, là tác giả của hàng loạt công trình như *Sự phân công lao động xã hội* (1893), *Các quy tắc của phương pháp xã hội học* (1895), *Tự tử* (1897) và *Những hình thái sơ đẳng của đời sống tôn giáo* (1912). Ba tác phẩm đầu thuần túy bàn về những vấn đề Xã hội học và nhà Xã hội học người Pháp có công lớn đưa Xã hội học tách ra khỏi cái nôi Triết học, trở thành một ngành khoa học độc lập. Riêng tác phẩm thứ tư bàn sâu về những vấn đề đời sống tôn giáo mà giới nghiên cứu tôn giáo chúng ta khá quen thuộc.

Theo Durkheim, một sự kiện xã hội thông thường phải có những đặc tính sau. Thứ nhất, đó là tính khách quan. Khác với các hiện tượng tự nhiên, các hiện tượng xã hội bao giờ cũng xảy ra thông qua hoạt động của con người. Nhưng một hiện tượng xã hội bao giờ cũng mang tính khách quan, nghĩa là dù chúng ta muốn hay không thì chúng vẫn xảy ra. Thứ hai, một hiện tượng xã hội mang tính tất yếu, nói theo cách của Hegel và Marx, hay tính cưỡng chế, nói theo cách của Durkheim. “Tôi không bị buộc phải nói tiếng Pháp với những người đồng bào, cũng không bị buộc phải sử dụng những đồng tiền hợp pháp; nhưng tôi không thể làm khác đi được. Nếu tôi thử tránh tính tất yếu ấy, toan tính của tôi sẽ thất bại một cách thảm hại. Là nhà tư bản công nghiệp, không có gì cấm tôi làm việc với các quy trình và các phương pháp của thế kỷ trước, nhưng nếu làm điều đó, chắc chắn tôi

sẽ bị phá sản. Nên ngay cả khi, trên thực tế, tôi có thể tự mình vượt qua được các quy tắc ấy và vi phạm chúng một cách thành công thì tôi luôn bị buộc phải chống lại chúng (...) Không một nhà cải cách nào, dù là may mắn, mà công việc của họ lại không vấp phải các chống đối thuộc loại ấy” [Emile Durkheim, 2019: 90].

Khó nhất của mỗi ngành khoa học là xác định đối tượng nghiên cứu của nó. Đối với Xã hội học thì điều đó lại càng khó bởi có biết bao ngành khoa học nghiên cứu xã hội. Phân định đối tượng nghiên cứu, đồng thời chỉ ra những đặc thù của Xã hội học khác với các ngành khoa học khác cùng quan tâm nghiên cứu xã hội là điều không đơn giản chút nào. Ý kiến của Durkheim về vấn đề này như sau: “Do đó, chúng tôi đi đến hình dung một cách chính xác lĩnh vực của xã hội học. Nó chỉ gồm một nhóm các hiện tượng xác định. Một sự kiện xã hội có thể được nhận biết qua sức mạnh cưỡng chế từ bên ngoài đang tác động hay có khả năng tác động đến các cá nhân (...) Tuy nhiên, ta cũng có thể định nghĩa sự kiện xã hội bằng sự lan tỏa của nó trong nội bộ nhóm, với điều kiện là, theo các nhận xét ở trên, ta cần bổ sung thêm vào như là một đặc điểm thiết yếu thứ hai rằng, nó tồn tại độc lập với các hình thức cá thể mà nó mang trong lúc lan tỏa (...) Xã hội học không thể không quan tâm đến chất nền (substrat) của đời sống tập thể” [Emile Durkheim, 2019: 101-102].

Không phải phương pháp quyết định đối tượng nghiên cứu, mà ngược lại, đối tượng nghiên cứu quy định phương pháp nghiên cứu, và Hegel đã từng có lý khi quả quyết như vậy. Cả nhà duy vật C. Mác cũng không có ý kiến gì hơn trong chuyện này. Nếu không tuân thủ điều này, chúng ta chỉ thu được những gì mà nhà nghiên cứu nghĩ, suy diễn chủ quan của ông ta về đối tượng nghiên cứu, chứ không phải bản thân những đối tượng nghiên cứu. Điều đó, thể hiện không chỉ trong các khoa học tự nhiên mà cả trong các ngành khoa học xã hội. Trong khía cạnh này, Xã hội học không phải là một ngoại lệ. Các phương pháp Xã hội học cũng mang tính khách quan tựa như đối tượng nghiên cứu của chúng. “*Đối tượng nghiên cứu bao giờ cũng chỉ là một nhóm các hiện tượng đã được định nghĩa trước đó bằng những đặc điểm bề ngoài nào đó chung cho chúng và tất cả những hiện*

tượng nào tương ứng với định nghĩa ấy đều phải được gộp vào trong nhóm này (...) Khi tiến hành theo cách ấy, nhà Xã hội học, ngay từ bước đi đầu tiên, đã trực tiếp đặt chân vào thực tại. Thực vậy, cách thức mà các sự kiện được phân loại như vậy không phụ thuộc vào ông ta, vào cách nghĩ riêng của ông ta, mà phụ thuộc vào tính chất của sự vật. Dấu hiệu để xếp các sự kiện vào phạm trù này hay phạm trù khác có thể được bộc lộ trước mọi người và được mọi người thừa nhận, và sự khẳng định của những quan sát viên này có thể được kiểm tra bởi những quan sát viên khác” [Emile Durkheim, 2019: 140-142].

Làm cách nào để những kết quả nghiên cứu của một nhà Xã hội học có thể được chấp nhận? Để đảm bảo độ tin cậy, những kết quả nghiên cứu cần có sự kiểm tra chéo giữa các nhà nghiên cứu. Nghĩa là những số liệu có độ tin cậy cao khi đó là kết quả đối sánh của cả một tập thể, tránh ý chí chủ quan của nhà nghiên cứu. Durkheim cũng đưa ra các quy tắc về sự quan sát các sự kiện xã hội. “Quy tắc đầu tiên và nền tảng nhất là *xem xét các sự kiện xã hội như là những sự vật*” [Emile Durkheim, 2019: 107].

Thoạt tiên, có thể thấy khó hiểu với lập luận trên của Durkheim. Có điều, từ góc độ Xã hội học ta thấy, việc phân biệt giữa sự kiện xã hội với sự vật rõ ràng mang nhiều hàm ý. Không phải bất cứ điều gì xảy ra trong cuộc sống hàng ngày của chúng ta đều là các sự kiện xã hội, nghĩa là, sự kiện xã hội phải liên đới tới nhiều người, chứ không phải chỉ một vài cá nhân cụ thể nào đó. Sự kiện xã hội có thể chỉ xảy ra trong thời gian ngắn, nhưng tác động của nó bao giờ cũng để lại những hệ lụy kéo dài hơn. Sự kiện xã hội có thể chỉ xảy ra vài ba lần, nhưng chúng có thể do nhiều nguyên nhân tạo nên và để lại nhiều hệ lụy. Sự kiện xã hội luôn ở trạng thái động, đúng ra là một quá trình, còn khi ta nói sự vật tức là nhấn mạnh khía cạnh tĩnh tại một cách tương đối của nó. Để có thể nghiên cứu một đối tượng, ta phải tạm trừu tượng hóa, xem xét đối tượng đó ở trạng thái tĩnh tại một cách tương đối. Trong khi Triết học không phân biệt các sự kiện xã hội với các sự vật, chẳng hạn, chúng ta vẫn thường lồng ghép khi nói các sự vật, hiện tượng xung quanh ta, thì Durkheim nhấn mạnh việc coi các sự kiện xã hội như những sự vật và chỉ có như thế thì chúng mới trở

thành đối tượng nghiên cứu của Xã hội học. Trong khi Triết học, nhất là Triết học Mác xít, hầu như đánh đồng các khái niệm sự vật và hiện tượng trong thế giới bên ngoài chúng ta, thì nhìn từ góc độ Xã hội học có sự khác nhau không nhỏ giữa sự kiện xã hội và sự vật. Thông thường, khi nói một sự vật, ta liên tưởng tới bản thể (substance) của chúng, tạm tách biệt giữa sự vật đó với những tiền đề sản sinh ra nó, điều có thể không được quan tâm, lưu ý đúng mức của nhà nghiên cứu khi ta chỉ coi đó đơn thuần như một sự kiện xã hội. “Để Xã hội học xử lý các sự kiện như là các sự vật, nhà Xã hội học phải cảm thấy được tính tất yếu của việc nghiên cứu chúng một cách riêng biệt. Thế nhưng, vì mục đích chính của bất cứ bộ môn khoa học nào về đời sống, dù là đời sống cá nhân hay đời sống xã hội, nói tóm lại, là định nghĩa trạng thái bình thường, giải thích trạng thái ấy, và phân biệt nó với trạng thái đối lập (...) Để Xã hội học thực sự là một môn khoa học về các sự vật, tính phổ biến của các hiện tượng phải được xem như là tiêu chuẩn cho tính bình thường của chúng” [Emile Durkheim, 2019: 202].

Tiếp đến, tính khách quan là điều luôn cần được tuân thủ trong các nghiên cứu. Tính khách quan của một hiện tượng xã hội thể hiện ở chỗ nó chỉ có thể trở thành đối tượng nghiên cứu của Xã hội học khi nó phải mang tính phổ biến, chứ không thể mang tính cá biệt, ngẫu nhiên hay nhất thời. Chúng có thể phổ biến đồng thời mang tính lặp lại ở nhiều xã hội, nhiều quốc gia hoặc xảy ra ở một xã hội nào đó nhưng kéo dài trong suốt tiến trình lịch sử hoặc chỉ ít một giai đoạn dài của lịch sử. “*Vì vậy, khi nhà Xã hội học tiến hành khảo sát một loạt các sự kiện xã hội nào đó, ông ta phải cố gắng xét chúng từ khía cạnh mà chúng được thể hiện một cách độc lập với các biểu hiện cá thể của chúng.* Chính nhờ nguyên tắc này mà chúng ta đã nghiên cứu mối liên đới xã hội, những hình thức khác nhau của chúng và sự tiến hóa của chúng qua hệ thống các quy định pháp lý đang thể hiện chúng” [Emile Durkheim, 2019: 156].

Thông thường, rất khó để xác định một sự kiện xã hội là bình thường hay bất bình thường, bởi, mỗi nhà nghiên cứu, quan sát thường đánh giá sự kiện theo lăng kính của mình. Chẳng hạn, với một nhà Thần học, thì mọi biểu hiện sa sút niềm tin tôn giáo trong xã hội có

thể bị nhìn nhận là tiêu cực, điều có thể coi là một sự tích cực dưới nhãn quan của một nhà duy khoa học hay vô thần. Với một người theo Chủ nghĩa xã hội thì nhìn nhận những hiện tượng kinh tế tư bản thị trường như những biểu hiện của sự bất công xã hội bởi đó là một trong những cội nguồn xuất hiện kẻ giàu người nghèo trong xã hội hiện đại. Ngược lại, nhà Kinh tế học theo Chủ nghĩa Tư bản thì lại coi những mô hình kinh tế xã hội chủ nghĩa là những biến thái.

Vậy, làm thế nào để xác định một hiện tượng xã hội là bình thường hay bất bình thường? Để giải quyết nan đề này, Durkheim đề ra ba nguyên tắc sau để xác định: “1/. Một sự kiện xã hội là bình thường đối với một loại hình xã hội nhất định, được xét ở một thời kỳ nhất định trong sự phát triển của nó, khi nó xảy ra trong những xã hội trung bình thuộc loại đó, được xét ở thời kỳ tương ứng với sự tiến hóa của những xã hội ấy; 2/. Ta có thể kiểm tra những kết quả của phương pháp trên bằng cách chỉ ra rằng tính phổ biến của hiện tượng gắn với những điều kiện phổ biến của đời sống tập thể trong loại hình xã hội được xét; 3/. Sự kiểm chứng này là cần thiết, khi sự kiện này có quan hệ với một kiểu loại xã hội còn chưa hoàn tất toàn bộ diễn trình tiến hóa của mình” [Emile Durkheim, 2019: 186-187].

Một xã hội bao giờ cũng vậy, tựa như một cơ thể sống động, xét về phương diện lịch đại, nó có thể là kết quả phát triển của các giai đoạn xã hội trước đó, đồng thời, chứa đựng những mầm mống, tiềm năng của một xã hội tương lai. Xét về cấu trúc và tính chất, nó có thể đa cấu trúc và đa tính chất. Để phân loại, theo Durkheim, “chỉ cần nêu ra nguyên tắc phân loại có thể được phát biểu như sau là đủ: Người ta bắt đầu bằng việc phân loại các xã hội căn cứ theo mức độ cấu tạo mà chúng thể hiện, lấy xã hội hoàn toàn đơn giản hay xã hội đơn nhánh làm cơ sở; trong các loại đó, người ta sẽ phân biệt các biến thể khác nhau tùy vào việc các nhánh ban đầu có chấp dính hoàn toàn với nhau hay không” [Emile Durkheim, 2019: 221].

Bất cứ sự vật nào xảy ra cũng đều do những nguyên nhân nào đó. Vì vậy, để hiểu bản chất của diễn tiến ấy, chúng ta không thể không nghiên cứu những nguyên nhân, môi trường tác động lên nó. Durkheim nhấn mạnh rằng, khi nghiên cứu bất cứ một hiện tượng,

diễn trình xã hội nào cũng phải phân thành hai công đoạn: nghiên cứu những nguyên nhân tác động lên nó và bản thân diễn tiến của hiện tượng xã hội đó. Điều chính yếu là phải nghiên cứu hai công đoạn này trong sự biệt lập với nhau để đảm bảo tính khách quan cần thiết, bởi nếu không, người ta dễ dàng liên kết nguyên nhân xảy ra sự vật với bản thân sự vật. “Do đó, *khi tiến hành giải thích một hiện tượng xã hội thì ta phải nghiên cứu nguyên nhân gây ra hiện tượng ấy và chức năng mà hiện tượng ấy thực hiện một cách biệt lập với nhau*. Chúng tôi thích dùng chữ “chức năng” hơn là chữ “mục đích”, bởi rõ ràng, các hiện tượng xã hội không tồn tại một cách chung chung (...). Điều cần phải xác định là có hay không sự tương ứng giữa sự kiện được xem xét với những nhu cầu chung của cơ thể xã hội và sự tương ứng ấy [thể hiện] ở chỗ nào (...) Chẳng những cả hai loại vấn đề này phải được tách rời, mà nói chung, chúng ta nên xử lý loại vấn đề thứ nhất trước rồi mới đến loại vấn đề thứ hai” [Emile Durkheim, 2019: 234-235].

Xã hội là một tập hợp các cá nhân. Mỗi cá nhân tựa như một tế bào của xã hội tựa như một cơ thể sống. Không có các cá nhân hợp thành thì cũng không thể có bất cứ một xã hội nào. Nhưng không thể quy giản các hiện tượng xã hội về các hoạt động cá nhân. Nhiều trường hợp, những diễn biến xã hội xảy ra ngoài sự dự đoán và kiểm soát của các cá nhân, nhiều khi ngoài tầm kiểm soát của chính những người chủ trương tiến hành nó, những người thực hiện những sự kiện đó. Giữa Tâm lý học và Xã hội học có một sự gián đoạn, nói cách khác, là khác biệt về chất tựa như giữa Hóa học và Sinh học vậy. Durkheim có quan niệm như vậy có lẽ một phần vì thời ông Tâm lý học cũng còn khá non trẻ và có lẽ chưa có ngành Tâm lý xã hội tựa như một liên ngành giữa Tâm lý học và Xã hội học vậy. “Nguyên nhân quyết định của một sự kiện xã hội phải được tìm trong các sự kiện xã hội trước đó, chứ không phải trong các trạng thái ý thức cá nhân (...) chức năng của một sự kiện xã hội bao giờ cũng phải được tìm trong mối quan hệ của nó với mục đích xã hội nào đó” [Emile Durkheim, 2019: 257-258].

Trong xã hội không thiếu những sự kiện ngẫu nhiên, đơn lẻ. Cũng không nên máy móc coi mọi cái ngẫu nhiên chỉ là hình thức bề ngoài, che đậy những quy luật tất yếu nào đó nằm ở bên trong, xâu chuỗi

những hiện tượng tưởng như ngẫu nhiên đó như quan niệm của các nhà định mệnh luận và tất định luận trong nghiên cứu xã hội. Durkheim nhấn mạnh, một sự kiện xã hội mà ta quan tâm nghiên cứu không phải xảy ra một cách đơn lẻ, mà bao giờ cũng xảy ra trong một môi trường xã hội nhất định trong chuỗi của mối quan hệ nhân quả. Nghiên cứu môi trường xã hội là chìa khóa giúp ta hiểu được sự kiện xã hội mà ta cần nghiên cứu. Nhìn từ góc độ này ta thấy, quan điểm của ông không hoàn toàn xa lạ với quan điểm của các nhà Mác xít. *“Nguồn gốc đầu tiên của toàn bộ tiến trình xã hội có tầm quan trọng nào đó phải được tìm trong sự cấu tạo môi trường xã hội bên trong (...). Do đó, nỗ lực chính của nhà Xã hội học sẽ phải là cố gắng phát hiện ra các thuộc tính khác nhau - có thể tác động đến diễn trình của các hiện tượng xã hội của môi trường ấy (...). Đó là lí do tại sao cái thể hiện tốt nhất mật độ năng động của một dân tộc là mức độ kết dính của các phân nhánh xã hội (...). Quan niệm về môi trường xã hội như là tác nhân quy định sự tiến hóa tập thể này là quan trọng nhất. Vì nếu người ta phủ nhận nó, môn Xã hội học sẽ không thể xác lập bất cứ mối quan hệ nhân quả nào”* [Emile Durkheim, 2019: 261-267].

Có điều, trong khi các nhà Mác xít nhấn mạnh tới các mối quan hệ biện chứng giữa các sự vật, hiện tượng xã hội, các mối liên kết tác động qua lại, tương giao xã hội hơn là từng sự kiện đơn lẻ, thì Durkheim có ý nhấn mạnh tới các khía cạnh định lượng của các mối quan hệ trên. Với nhà Xã hội học Pháp, nghiên cứu xã hội không phải lúc nào cũng phải tìm cách chỉ ra những quy luật tất yếu vận hành xã hội bởi nhiều khi chúng ta gặp phải vô số những cái ngẫu nhiên.

Quan hệ giữa cá nhân và xã hội như thế nào? Durkheim đưa ra hai quan điểm đối lập nhau. Theo Hobbes và Rousseau, giữa cá nhân và xã hội có một sự đứt gãy rõ ràng. Các cá nhân có những bản tính, nhu cầu riêng. Xã hội không phải là sự lắp ghép giữa các cá nhân. Các mục đích xã hội không phải là điểm gặp gỡ của các mục đích cá nhân, thậm chí trong nhiều trường hợp, hoàn toàn trái ngược với các mục đích cá nhân. Các cá nhân có những nhu cầu riêng và họ chỉ chịu sự chi phối của xã hội khi bị bắt buộc phải như vậy. Do vậy, hai ông đưa ra thuyết khế ước xã hội để tìm cách dung hòa giữa các lợi ích cá nhân

và các lợi ích xã hội. Ngược lại với quan niệm trên, Spencer - người chủ trương theo thuyết pháp quyền tự nhiên, coi xã hội là một sự vật tự nhiên, đời sống xã hội có tính tự phát, ngẫu nhiên.

Durkheim không tán thành với cả hai thuyết trên. Ở lý thuyết của Hobbes và Rousseau, ông không thỏa mãn với việc coi xã hội chỉ là khế ước, thỏa ước giữa các cá nhân, nghĩa là mối quan hệ giữa các cá nhân chỉ mang tính bề ngoài, xem ra giữa cá nhân và xã hội không quá khó để có thể dung hợp. Ở lý thuyết thứ hai, ông không chấp nhận coi đời sống xã hội chỉ có tính ngẫu nhiên và như vậy giữa cá nhân và xã hội dường như chả có mối quan hệ thực chất nào cả. Như trên đã đề cập, nhà Xã hội học người Pháp coi sự cưỡng chế là điểm chính yếu của một sự kiện xã hội. Sự cưỡng chế đó của xã hội hoàn toàn mang tính khách quan, chứ không phải là một thứ gì đó mưu mô có chủ ý làm tổn hại tới các cá nhân. Các cá nhân có thể làm ngược lại sự cưỡng chế đó, không tuân thủ nó nếu muốn, nhưng có điều, phải trả giá và dễ bị thất bại. Sự cưỡng chế này không cần phải dùng tới những mưu mô hay thủ đoạn tinh vi gì để ép buộc các cá nhân phải theo nó, mà chỉ cần các cá nhân ý thức được vị thế của mình không thể chống lại nó, nên tuân thủ nó, miễn là làm sao để nó ít làm tổn hại mình nhất.

Như vậy, sự cưỡng chế đó cho thấy ưu thế của xã hội vượt trội so với các cá nhân. “Vì ưu thế của xã hội đối với cá nhân không chỉ là ưu thế về thể chất, mà còn về trí tuệ và luân lý, nó không việc gì phải sợ quyền tự do lựa chọn điều tin, miễn là quyền này được sử dụng đúng mực. Sự phản tư, trong khi làm cho con người hiểu được thực thể xã hội là phong phú hơn, phức tạp hơn và bền vững hơn thực thể cá nhân đến mức nào (...) cho con người những lý do để có thể hiểu được tình trạng lệ thuộc đòi hỏi cần phải có ở anh ta, những tình cảm gắn bó và sự tôn trọng mà tập quán đã khắc sâu vào tâm khảm anh ta” [Emile Durkheim, 2019: 277].

Durkheim nhấn mạnh vai trò của phương pháp so sánh Xã hội học. So sánh là phương pháp nói chung có thể vận dụng trong nhiều lĩnh vực nghiên cứu, bất kể là khoa học tự nhiên hay xã hội. Nhưng với Xã hội học nó lại càng trở nên không thể thiếu được. So sánh là hình thức

liên kết, xâu chuỗi giữa các hiện tượng xã hội mà ta nghiên cứu, tìm ra các mối liên hệ giữa chúng. “Hơn nữa, vì các hiện tượng xã hội vượt ra khỏi sự kiểm soát của người thao tác, nên phương pháp so sánh là phương pháp duy nhất phù hợp với môn Xã hội học (...) mệnh đề sau đây là cơ sở của những sự so sánh mà ta thiết lập ra: *Một kết quả nào đó luôn có một nguyên nhân tương ứng*. Vì thế, trở lại với các ví dụ đã dẫn ở trên, nếu hiện tượng tự tử phụ thuộc vào nhiều nguyên nhân, đó là vì trên thực tế có nhiều loại tự tử. Điều này cũng đúng với hiện tượng tội phạm” [Emile Durkheim, 2019: 282-287].

Nghiên cứu sự kiện xã hội là đặc thù của Xã hội học. Nhưng một sự kiện xã hội không phải lúc nào cũng xảy ra một cách ngẫu nhiên và nhiều khi là hệ quả của một chuỗi nguyên nhân nào đó. Vì thế, ta không thể hiểu sự kiện xã hội đó nếu chỉ nghiên cứu riêng mình nó một cách biệt lập. “*Ta chỉ có thể giải thích một sự kiện xã hội có độ phức tạp nào đó với điều kiện là dõi theo sự phát triển toàn diện của nó qua tất cả các loại xã hội*. Xã hội học so sánh không phải là một môn riêng của ngành Xã hội học; nó chính là Xã hội học, trong chừng mực nó không còn là mô tả thuần túy và khao khát muốn suy xét các sự kiện (...) Sự so sánh chỉ có thể mang ý nghĩa chứng minh nếu ta loại ra nhân tố tuổi tác gây rối nó; để làm được điều đó ta *chỉ cần xét các xã hội mà ta so sánh ở cùng một giai đoạn phát triển của chúng là đủ*” [Emile Durkheim, 2019: 302-304].

Là người nỗ lực “giải phóng” Xã hội học ra khỏi cái nôi Triết học của nó, tiếp thu kết quả nghiên cứu của các bậc tiền bối, Durkheim phác thảo những nguyên tắc cơ bản của Xã hội học và điều này làm cho ông trở thành một trong những người sáng lập ngành khoa học này. Về đối tượng nghiên cứu, thì như trên đã đề cập, Xã hội học và Triết học có sự khác biệt về đối tượng nghiên cứu. Đối tượng nghiên cứu của Triết học không dừng lại ở các hiện tượng xã hội. Những vấn đề như cội nguồn của vũ trụ, những vấn đề đạo đức-xã hội, ý nghĩa cuộc đời của các cá nhân vốn là đối tượng chính của Triết học, nhưng hoàn toàn xa lạ đối với Xã hội học.

Sự khác biệt về đối tượng nghiên cứu dẫn tới sự khác biệt trong cách tiếp cận, trong phương pháp nghiên cứu giữa hai lĩnh vực trên.

Kể cả khi cùng nghiên cứu một hiện tượng xã hội thì cách tiếp cận của Xã hội học cũng khác với Triết học. “Nói tóm lại, phương pháp Xã hội học có những đặc điểm sau. Trước hết, nó độc lập với mọi thứ Triết học (...) Bộ môn Xã hội học không cần phải đứng về phía nào giữa các giả thuyết lớn đang phân chia các nhà Siêu hình học. Nó cũng không khẳng định tự do hơn tất định luận. Nó chỉ đòi hỏi người ta thừa nhận một điều là nguyên tắc nhân quả được áp dụng cho các hiện tượng xã hội (...) Và lại, bản thân Triết học lại có lợi đủ đường trước sự giải phóng ấy của Xã hội học. Vì, khi nhà Xã hội học còn chưa gạt bỏ được con người Triết học thì ông ta vẫn chỉ xét các sự vật xã hội qua khía cạnh tổng quát nhất của chúng mà thôi (...) Chính vì thế, Xã hội học càng trở nên chuyên biệt bao nhiêu thì nó càng cung cấp cho sự phản tư Triết học các chất liệu độc đáo hơn bấy nhiêu (...) Nhưng vai trò của Xã hội học, từ điểm nhìn này chính là chỗ giải phóng chúng ta khỏi tất cả các đảng phái, không phải bằng cách lấy một học thuyết ra đối lập gay gắt với các học thuyết khác” [Emile Durkheim, 2019: 205-307]. Tiếp tục, đặc trưng của phương pháp Xã hội học đặc thù ở chỗ: “Thứ hai, phương pháp của chúng tôi mang tính khách quan (...) Chúng tôi đã chứng minh nhà Xã hội học đã phải tránh các ý niệm mà ông hình dung trước đó về các sự kiện để đối diện với bản thân các sự kiện (...) Ông ta đã phải đạt được chúng như thế nào qua những tính chất khách quan nhất của chúng (...) Đặc trưng thứ ba của phương pháp của chúng tôi đó là phương pháp ấy chỉ có ở môn Xã hội học mà thôi.” [Emile Durkheim, 2019: 309-311].

Như vậy, nội dung chính của tác phẩm trên bàn về đối tượng nghiên cứu của Xã hội học với tính cách là một khoa học độc lập, qua đó cho thấy những đặc thù của Xã hội học khác với các khoa học khác cũng trực tiếp hoặc gián tiếp nghiên cứu xã hội. Cũng cần lưu ý, đành rằng ranh giới giữa các ngành khoa học chỉ mang tính tương đối, đặc biệt, trong bối cảnh những nghiên cứu đa ngành, liên ngành đang trở thành xu thế, việc phân định ranh giới khoa học giữa các ngành khoa học tự nhiên đã là khó, nhưng phân định ranh giới giữa các ngành khoa học trong nghiên cứu xã hội còn phức tạp hơn nhiều. Dầu vậy, những nỗ lực của Durkheim xây dựng Xã hội học với tính cách là một

khoa học độc lập và ông đã đưa ra những nguyên tắc cơ bản giúp chúng ta phân định đối tượng nghiên cứu của Xã hội học.

Từ đầu tới giờ, chúng ta chỉ bàn về những nguyên tắc và đối tượng nghiên cứu của Xã hội học mà Durkheim đưa ra. Không dừng lại ở đó, ông đi sâu vào một số đối tượng nghiên cứu cụ thể. Trong *Những hình thức cơ bản của đời sống tôn giáo* (Les formes élémentaires de la vie religieuse) xuất bản lần đầu tiên năm 1912, ông không ngần ngại sử dụng thuật ngữ Xã hội học về tôn giáo như một lĩnh vực nghiên cứu độc lập thuộc Xã hội học.

Một trong những nội dung của tác phẩm là phân biệt giữa tôn giáo và ma thuật. Cũng như tôn giáo thì ma thuật có tín lý và thể hiện thông qua các lễ nghi, cầu khẩn và hiến tế nhất định. Giữa ma thuật và tôn giáo, theo Durkheim, có không ít điểm tương đồng. “Phép thuật/ma thuật cũng bao gồm niềm tin và nghi lễ. Giống như tôn giáo, phép thuật có những huyền thoại và giáo điều của nó; chúng chỉ kém phát triển hơn vì tôn giáo theo đuổi các mục tiêu kỹ thuật và hữu ích còn ma thuật thì không lãng phí thời gian vào việc suy đoán thuần túy. Nó cũng có những nghi lễ, lễ hiến tế, sự chuộc tội, lời cầu nguyện, bài hát và điệu múa. Những sinh linh mà ma thuật hướng gọi, mà nó kích hoạt không chỉ có cùng bản chất với các lực lượng và sinh linh mà tôn giáo hướng tới, chúng thường rất giống nhau (...) Do đó, có thể nói rằng, khó có thể có sự phân biệt rạch ròi ma thuật với tôn giáo; rằng ma thuật đầy tính tôn giáo cũng như tôn giáo đầy tính ma thuật (...) Ranh giới phân chia của chúng ta giữa hai lĩnh vực nên là: Những niềm tin tôn giáo thuần túy luôn phổ biến đối với một cộng đồng nhất định tuyên bố tuân thủ chúng và thực hành các nghi lễ chung liên quan” [Emile Durkheim, 1994: 69].

Nói ngắn gọn, sự khác biệt cơ bản giữa tôn giáo và ma thuật, theo Durkheim, là hoạt động ma thuật thông thường mang tính cá nhân, trong khi hoạt động tôn giáo luôn gắn với tập thể. Dựa trên những nghiên cứu thực địa một số bộ tộc thổ dân ở phía Đông Úc, Durkheim đưa ra định nghĩa gắn tôn giáo với tổ chức các tín đồ cùng có chung một niềm tin tôn giáo, tức giáo hội. Tổ chức hay thiết chế giáo hội như

một đặc tính không thể tách rời với tôn giáo. Durkheim luôn gắn tôn giáo với giáo hội và đây có thể coi như một trong những luận điểm chính xuyên suốt tác phẩm. “Giáo hội là một hiệp hội mà những thành viên của nó có sự gắn kết nhất định bởi vì họ cùng hướng tới một thế giới thần linh và có cách thức chung trong quan hệ với thế giới thế tục và với cùng những hành vi thực hành. Vậy thì giờ đây ta thấy trong lịch sử không có tôn giáo nào mà lại không có giáo hội cả. Đôi khi giáo hội thu hẹp chỉ trong phạm vi một quốc gia, đôi khi thì giáo hội bao trùm cả một dân tộc như trường hợp Đế chế Roma, Hy Lạp hay dân tộc Do thái, nhưng đôi khi chỉ là một bộ phận của một dân tộc mà thôi (...) Khi chúng ta quy giáo hội vào trong định nghĩa tôn giáo tuyệt nhiên không có nghĩa rằng người ta có thể loại trừ các tôn giáo tư nhân vốn chỉ hướng tới các hành vi cá nhân (...) Các tôn giáo cá nhân này vốn rất phổ biến trong lịch sử (...) nhưng những sự thờ cúng cá nhân này không tạo ra những hệ độc lập khác nhau mà chỉ là các khía cạnh của một tôn giáo vốn được tạo ra bởi một giáo hội mà thôi” [Emile Durkheim, 1994, 71-73].

Tôn giáo không tách biệt với giáo hội. Tôn giáo bao giờ cũng là một cộng đồng mang tính tập thể, Durkheim quả quyết. *“Tôn giáo là một hệ thống gắn kết các sự cảm hóa và thực hành hướng tới những cái linh thiêng, tức là những sự vật tương đối biệt lập và cảm kỳ liên hệ với những thuyết phục cảm hóa và thực hành tạo nên một cộng đồng gắn kết các thành viên tuân thủ cùng một chuẩn mực đạo đức mà người ta thường gọi là giáo hội. Cái thành tố thứ hai trong định nghĩa của chúng ta không kém quan trọng hơn thành tố thứ nhất; bởi vì khi người ta chỉ ra rằng ý tưởng một tôn giáo không tách biệt với giáo hội thì người ta có thể có ấn tượng rằng tôn giáo là một hoạt động mang tính tập thể”* [Emile Durkheim, 1994: 75].

Quan điểm gắn tôn giáo thường xuyên với hoạt động tập thể, với giáo hội của Durkheim gây ra một số tranh luận ngay trong giới nghiên cứu tôn giáo. Chẳng hạn, B. Malinowski dựa trên những nghiên cứu một số tộc người ở các hòn đảo Nam Thái Bình Dương đã thẳng thừng bác bỏ ý kiến của nhà Xã hội học Pháp, cho rằng không nhất thiết bao giờ tôn giáo cũng phải gắn với thiết chế giáo hội.

“Không thể chấp nhận các quan điểm của Durkheim và trường phái của ông. Thứ nhất, trong các xã hội nguyên thủy thì tôn giáo xuất hiện phần lớn từ những nguồn lực cá nhân đơn thuần. Thứ hai, xã hội là một tập hợp đám đông không phải bao giờ cũng đem lại đức tin tôn giáo hay ứng xử tinh thần tôn giáo trong khi đó cái sự xuất hiện tình cảm tập thể thường lại mang bản chất trần thế. Thứ ba, truyền thống có chung những quy định và hành xử văn hóa nhất định nào đó, điều mà ta thấy rất mạnh mẽ trong các xã hội nguyên thủy, thường bao gồm cả cái linh thiêng và cái phàm tục. Cuối cùng, cái cá nhân hóa xã hội, quan niệm về một “linh hồn tập thể” thực ra không có cơ sở và mâu thuẫn với các phương pháp Xã hội học có giá trị hiện hành” [Bronislaw Malinowski, 1983: 44].

Dường như không thỏa mãn với sự phân biệt giữa tôn giáo và ma thuật của Durkheim trên đây, Malinowski đưa ra một loạt những điểm phân biệt tôn giáo và ma thuật. “Vậy điều gì phân biệt ma thuật với tôn giáo? (...) Phép thuật được định nghĩa là một điệu nghệ thực tế bao gồm các hành động chỉ nhằm một mục đích nhất định; Mặt khác, tôn giáo là một tổng thể của các hành động khép kín, bản thân chúng là sự hoàn thành mục đích của chúng (...) Việc thực hiện phép thuật thực tế dựa trên một phương pháp hạn chế, được xác định rõ ràng trong đó thần chú, nghi thức và điều kiện của người biểu diễn tạo thành một bộ ba luôn tương hợp hàng ngày. Tôn giáo, với những khía cạnh và mục tiêu phức tạp của nó, không có một phương pháp đơn giản (...) Niềm tin vào phép thuật cũng vô cùng đơn giản do tính chất thuần túy thực tế của nó. Nó luôn luôn là sự xác nhận sức mạnh của con người khi anh ta tạo ra những tác dụng nhất định thông qua một câu thần chú và một nghi thức nhất định. Mặt khác, trong tôn giáo, chúng ta có một thế giới niềm tin tôn giáo hoàn toàn siêu nhiên” [Bronislaw Malinowski, 1983: 71-72]. Xem ra, những điểm Malinowski phân biệt giữa ma thuật và tôn giáo mang tính thuyết phục hơn, cho thấy sự khác nhau về chất giữa tôn giáo và ma thuật. Tiếp tục mạch suy nghĩ này, Malinowski nhấn mạnh: “Thần thoại tôn giáo cũng đa dạng, phức tạp và sáng tạo hơn (...) Phép thuật, một nghệ thuật cụ thể với những mục tiêu cụ thể, đều có trong mỗi hình

thức của nó một lần thuộc quyền sở hữu của con người đã đến và phải được truyền thừa trực tiếp từ thế hệ này sang thế hệ khác (...) Tôn giáo, mặt khác, trong điều kiện nguyên sơ là vấn đề của tất cả mọi người, trong đó mọi người đều có vai trò tích cực và ngang nhau (...) Một điểm khác biệt giữa ma thuật và tôn giáo là vai trò của “đen” và “trắng” trong ma thuật, trong khi trong tôn giáo, ở giai đoạn sơ khai, có rất ít sự tương phản giữa thiện và ác, giữa các thế lực nhân từ và ác độc” [Bronislaw Malinowski, 1983: 72-73].

Sự khác biệt giữa Durkheim và Malinowski dường như là sự khác biệt giữa một người duy Xã hội học và một nhà duy Nhân học trong cách tiếp cận về tôn giáo. Durkheim cũng như Weber và một số nhà Xã hội học khác dường như ít chú ý tới khía cạnh tôn giáo trong đời sống cá nhân.

2. Các tôn giáo thế giới dưới lăng kính của M. Weber

Khác với E. Durkheim, người đưa ra những nguyên tắc cơ bản của Xã hội học như một khoa học, nghiên cứu không chỉ tôn giáo mà nhiều lĩnh vực khác của đời sống xã hội, thì đa phần các công trình của M. Weber trực tiếp bàn về tôn giáo. M. Weber cũng ít đề cập tới những nỗ lực nhằm giải phóng Xã hội học khỏi cái nôi Triết học và thần học của nó, xây dựng ngành Xã hội học trở thành một khoa học độc lập, nhưng những đóng góp của ông trong nỗ lực này là điều không ai có thể phủ nhận.

Về phương pháp nghiên cứu, trái với Durkheim, người nỗ lực tách Xã hội học ra khỏi cái nôi Triết học của nó bằng những phương pháp của một khoa học độc lập, cụ thể là nghiên cứu định lượng, thực chứng, dường như Weber mở ra một hướng nghiên cứu mới thiên về Xã hội học định tính. Về cách chọn mẫu, trong khi nhiều nhà Nhân học và Xã hội học trước đây lựa chọn các tôn giáo nguyên thủy và địa điểm nghiên cứu ở các đảo Nam Thái Bình Dương và châu Úc, thì M. Weber lựa chọn một số các tôn giáo thế giới (Ki tô giáo, Khổng giáo, Hindu giáo, Phật giáo) và dân tộc (Do Thái giáo) ở thời cổ đại và trung cổ khi mà hầu hết các quốc gia đang ở giai đoạn nhà nước quân chủ chuyên chế và vai trò của tôn giáo trong kiến tạo các thiết chế văn hóa và xã hội được thể hiện rõ nhất.

Tác phẩm *Nền đạo đức Tin Lành và tinh thần của chủ nghĩa tư bản* (Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, 1905) đã quen thuộc với nhiều người Việt Nam nhờ bản dịch của Bùi Văn Nam Sơn và một số cộng sự. Bên cạnh đó là một tác phẩm đồ sộ khác còn khá xa lạ với các độc giả Việt Nam *Nền đạo đức kinh tế của các tôn giáo thế giới* (Wirtschaftsethik der Weltreligionen) xuất bản chục năm sau đó. Nếu như tác phẩm thứ nhất bàn về Ki tô giáo, đúng ra là Công giáo và đạo Tin Lành ở châu Âu, thì tác phẩm sau bàn luận về Do Thái giáo, đặc biệt, các chương về Khổng giáo ở Trung Hoa, Hindu giáo ở Ấn Độ, tiếp đó là Phật giáo ở Ấn Độ và một loạt các nước như Trung Quốc, Sri Lanka, Myanmar, Thái Lan, Mông Cổ, Nhật Bản, bán đảo Triều Tiên. Những đóng góp của Weber trong nghiên cứu tôn giáo thể hiện ở những khía cạnh sau đây:

Thứ nhất, Weber là người đã đặt mối quan hệ giữa đời sống tôn giáo và các điều kiện kinh tế-xã hội trên một nền tảng mới.

Cho đến nay, chúng ta quen thuộc với những luận điểm của K. Marx coi tôn giáo là một hình thái ý thức xã hội, xếp tôn giáo vào danh mục kiến trúc thượng tầng của xã hội, và do vậy bị quy định, chế ước bởi các điều kiện kinh tế-xã hội là cơ sở hạ tầng. Quan niệm này là kết quả cải biên theo hướng duy vật quan niệm của Hegel trước đó thuần túy nhìn nhận “tôn giáo trong tư tưởng” khi đồng nhất Chúa trời với tinh thần tuyệt đối của ông. Đó là cách nhìn nhận tôn giáo khá quen thuộc dưới lăng kính của một nhà Triết học và Thần học thuần túy, khi xem xét tôn giáo trước hết phải quan tâm tới kinh sách, tới các giáo lý, giáo luật, pháp điển (canon), những cái cấu thành niềm tin/đức tin tôn giáo, bộ phận quan trọng nhất của mỗi tôn giáo.

Dựa trên phân tích Thanh giáo (Puritanism), Weber đã khẳng định chính sự ra đời đạo Tin Lành kích lệ sự phát triển của chủ nghĩa nhân vị (Person), tinh thần sáng tạo, phát huy các năng lực cá nhân và đạo đức kinh doanh và tư tưởng làm giàu, những cái mà theo ông, tạo thành những giá trị cốt lõi của cái “tinh thần của chủ nghĩa tư bản”. Những điều này, tạo điều kiện phát triển kinh tế hàng hóa và thị trường cạnh tranh tự do ở những khu vực có đạo Tin Lành so với những khu vực truyền thống châu Âu theo Công giáo. Khác với người

Công giáo, người Tin Lành trực tiếp thông công với Đức Chúa, nhận được ân điển trực tiếp từ Đức Chúa. Có sự khác biệt đáng kể trong lối tư duy của các tín đồ hai hệ phái Kitô giáo này. “Người Công giáo là người (...) thanh thần hơn, ít bị ám ảnh hơn bởi cơn khát lợi nhuận; anh ta chọn một cuộc đời an toàn, cho dù với một mức thu nhập khá thấp, hơn là một cuộc đời có nhiều bất trắc và hưng phấn, cho dù cuộc đời này có thể đem lại cho anh ta sự giàu sang và danh dự. Tục ngữ dân gian từng nói vui: phải chọn giữa ăn ngon hoặc ngủ yên. Trong trường hợp này, người Tin Lành chọn ăn ngon; trong khi đó, người Công giáo muốn ngủ yên” [dẫn theo Max Weber, 2008: 78-79].

Do vậy, hoàn toàn dễ hiểu khu vực của người Tin Lành có sự năng động hơn trong việc lựa chọn nghề nghiệp cũng như phương thức kinh doanh. Tác động của đạo Tin Lành ở Đức không chỉ có giáo phái chịu ảnh hưởng của thần học Luther, mà cả các giáo phái chịu ảnh hưởng của Calvin nữa. “Chính phái Calvin đã tỏ ra có ảnh hưởng mạnh mẽ nhất, kể cả ở Đức: mạnh hơn nhiều giáo phái khác, mạnh hơn giáo phái Luther chẳng hạn, tôn giáo cải cách đã tạo điều kiện thuận lợi cho sự phát triển tinh thần tư bản chủ nghĩa ở vùng Wuppertal và các nơi khác. Đó là điều mà công trình nghiên cứu đối chiếu hai tông phái này đã cố gắng chứng minh trong tổng thể cũng như về những điểm cụ thể” [Max Weber, 2008: 83].

Kinh tế và tôn giáo có tác động to lớn lẫn nhau, nhưng không nên tuyệt đối hóa sự tác động của cái này đối với cái kia, mà cần đặt trong khung cảnh tác động của các yếu tố khác nữa. “Chúng tôi chỉ muốn làm sáng tỏ cái phần của các động lực tôn giáo trong vô số những động lực lịch sử đã góp phần vào sự phát triển của nền văn minh hiện đại của chúng ta, vốn đặc biệt hướng về đời này. Vấn đề chúng tôi đặt ra chỉ nhằm định rõ, trong một số nội dung đặc biệt của nền văn minh này, những nội dung nào có thể được quy kết là do tác động của cuộc Cải cách với tính cách là nguyên nhân lịch sử (...) Mặt khác, cũng tuyệt nhiên không có chuyện bảo vệ một luận điểm giáo điều và phi lý như là cho rằng “tinh thần của chủ nghĩa tư bản” (...) *chỉ có thể* ra đời như là kết quả của một số tác động nhất định của cuộc Cải cách [Tin Lành], hay thậm chí còn khẳng định rằng chủ nghĩa tư bản với tư cách

là một hệ thống kinh tế là một sản phẩm của cuộc Cải cách này” [Max Weber, 2008: 159-160].

Tiếp nối công trình trên, ngay sau đó M. Weber có bài luận *Các giáo phái Tin Lành và tinh thần của chủ nghĩa tư bản* (Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus) (1906) khẳng định không chỉ trường hợp Thanh giáo (Puritanism) mà ông có điều kiện phân tích thấu đáo trong công trình trước, mà nói chung các giáo phái Tin Lành đều có những vai trò nhất định trong việc cấu thành cái “tinh thần tư bản chủ nghĩa”. Một trong những điểm chính tạo ra sự khác biệt giữa Công giáo và các hệ phái Tin Lành là ở thiết chế tổ chức của chúng. Người Tin Lành nhận ân sủng trực tiếp từ Chúa trời, trong khi người Công giáo phải thông qua Bề trên của họ trong thiết chế Giáo hội, tức hàng giáo phẩm. “Rằng cái tư cách thành viên của giáo phái [từ Weber sử dụng-NQH] – đối lập với tư cách thành viên của một “Giáo hội”, trong đó người ta vốn dĩ “mang tính thiên bẩm” được ban phước hồng ân về công bằng hay bất công [Điều này] có ý nghĩa như là một minh chứng cho chất lượng đạo đức, nhất là đạo đức kinh doanh của sự nhân vị” [Max Weber, 1988: 211].

Sự khác nhau trong cách tiếp cận này dẫn Marx và Weber tới những kết luận trái ngược nhau trong mối quan hệ giữa tôn giáo và kinh tế. Trong khi K. Marx xếp tôn giáo thuộc về ý thức xã hội bị chi phối, quyết định bởi tồn tại xã hội tức các cơ sở kinh tế, thì M. Weber nhận thấy vấn đề không đơn giản như vậy, mà dựa trên một “sân chơi công bằng hơn”. “Tôi vẫn cho ảnh hưởng của sự phát triển kinh tế lên trên số phận của việc hình thành các ý tưởng tôn giáo là rất quan trọng, và sau này, tôi sẽ cố gắng trình bày xem các quá trình thích nghi lẫn nhau cũng như các mối quan hệ qua lại [giữa hai yếu tố này, tức giữa sự phát triển kinh tế và các ý tưởng tôn giáo - ND] diễn ra như thế nào, trong khuôn khổ vấn đề mà chúng ta đang bàn. Chỉ có điều các ý tưởng tôn giáo tuyệt nhiên không thể được diễn dịch đơn thuần từ các điều kiện “kinh tế”; vì - chắc chắn không thể khác được - chính bản thân các ý tưởng tôn giáo này là những yếu tố mạnh mẽ nhất cấu tạo nên “tính cách dân tộc” [Volkscharakter], chúng có một

quy luật phát triển riêng và có một sức mạnh cưỡng chế riêng của chúng” [Max Weber, 2008: 313].

Lẽ dĩ nhiên, không nên máy móc cho rằng, mọi tôn giáo quyết định các điều kiện kinh tế. Mối quan hệ giữa đời sống tôn giáo với phát triển kinh tế còn tùy thuộc vào từng tôn giáo cụ thể. Nhìn chung, cần có cái nhìn bình đẳng hai lĩnh vực trên. Tôn giáo và kinh tế là hai lĩnh vực độc lập, nhưng luôn tương tác qua lại lẫn nhau trong khung cảnh một văn hóa và xã hội nhất định¹. “Không có nền đạo đức kinh tế nào chỉ có thể bị chế ước bởi chỉ mỗi một mình tính tôn giáo mà thôi. Đương nhiên, nó có được một hạn độ nhất định ở một mức độ cao nhất thông qua các dữ liệu địa lý kinh tế và lịch sử của các đặc tính được quy định bởi quan điểm tôn giáo của con người đối với thế giới. Nhưng quả thực: Trong số những nhân tố quyết định cái nền đạo đức kinh tế thì chỉ có một thứ đáng phải để tâm và hãy lưu ý là chỉ có một thứ thôi - đó chính là sự chế ước mang tính tôn giáo đối với lối sống của con người. Và cái này thì hiển nhiên đến lượt nó lại chịu ảnh hưởng một cách sâu sắc của các giới hạn hiện có bởi hoàn cảnh địa lý, chính trị, xã hội, quốc gia dân tộc thông qua các yếu tố kinh tế và chính trị” [Max Weber, 1988: 238-239].

Thứ hai, tôn giáo có vai trò to lớn, trong một số những trường hợp cụ thể, thậm chí mang tính quyết định, trong việc kiến tạo lối suy nghĩ, lối tư duy, tiếp đến là kiến tạo lối sống của con người qua khảo cứu một số tôn giáo thế giới và dân tộc mang tính điển hình. Tôn giáo làm thay đổi đáng kể lối tư duy, tiếp đến là lối sống, phương thức sống của con người xét trên bình diện cá nhân cũng như cộng đồng. Bấy lâu nay, khi nói về tôn giáo người ta chủ yếu chỉ biết đến cách tiếp cận của các triết gia và thần học gia. Trái lại, Weber bàn về tôn giáo không qua khảo cứu những kinh sách, pháp điển (canon) tức tôn giáo trên lý thuyết, mà chủ yếu thông qua hoạt động, hành vi của các tín đồ, tức là tôn giáo trên thực tế. “Trong quá trình nghiên cứu này, nhiều nhà thần học đã gọi ra cho tôi những ý tưởng rất quý báu (...) Cái có giá trị nhất về tôn giáo đối với một nhà thần học không thể đóng một vai trò quan trọng nào trong công trình này. Ở đây, chúng tôi chỉ quan tâm tới những khía cạnh bên ngoài và thô thiển của đời sống tôn giáo, nhìn

dưới còn mất của một tín đồ, nhưng chính vì chúng mang tính chất bên ngoài và thô thiển này mà chúng có ảnh hưởng sâu đậm nhất tới các lối ứng xử ở bên ngoài” [Max Weber, 2008: 68].

Trước Weber, một số nhà Nhân học và Xã hội học tôn giáo đã có những ý hướng như vậy. Nhưng họ chủ yếu là nghiên cứu các tôn giáo nguyên thủy qua những nghiên cứu thực địa và trải nghiệm như trường hợp của E. Tylor hay E. Durkheim. Cái xung lực của tôn giáo đối với các hành vi của con người được Weber diễn tả qua khái niệm “nền đạo đức kinh tế” (Die Wirtschaftsethik). “Nội hàm của cái cụm từ “nền đạo đức kinh tế” của một tôn giáo được hiểu như thế nào, hy vọng trong quá trình mô tả trong [công trình này] sẽ ngày càng được sáng tỏ. Ở đây không ám chỉ cái lý thuyết đạo đức của các trích yếu Thần học vốn chỉ là một phương tiện của nhận thức mà thôi (dĩ nhiên những tình tiết, điều kiện hoàn cảnh bao giờ cũng rất quan trọng), mà tập trung vào *các xung lực thực hành tạo nên hành vi (praktische Antriebe zum Handeln)* [của con người] trong các mối liên hệ tâm lý và thực hành của các tôn giáo” [Max Weber, 1988: 238].

Cộng đồng, hay cao hơn nữa tùy theo quy mô, xã hội là một tập hợp của các cá nhân thông qua các quan hệ tương tác chằng chịt lẫn nhau. “Nền đạo đức kinh tế” mà tôn giáo là nền tảng, có thể coi là một trong những khái niệm cơ bản nhất của Weber, chìa khóa để ông nghiên cứu tôn giáo trong các lĩnh vực khác của đời sống cá nhân và xã hội. Ở chiều kích cá nhân, cái xung lực thực hành này tạo ra cách hành xử, cao hơn nữa, kiến tạo nên lối sống của con người. Ở chiều kích xã hội, nó giúp tôn giáo có khả năng tạo ra cả một thiết chế văn hóa hay thiết chế xã hội của cả một cộng đồng hay quốc gia/đa quốc gia vốn dựa trên một tôn giáo chủ lưu. Phân tích khái niệm này được Weber đặt ngay trong phần mở đầu của tác phẩm *Nền đạo đức kinh tế của các tôn giáo thế giới* là với dụng ý đó.

Thứ ba, Weber đã khám phá ra vai trò của tôn giáo trong việc kiến tạo thiết chế của xã hội, trở thành bản thể (substance) của xã hội qua nghiên cứu những trường hợp điển hình như xã hội Do Thái, xã hội châu Âu sau thời trung cổ, xã hội Trung Hoa và Ấn Độ truyền thống cũng như một số

nước châu Á khác. Không phải trường hợp nào tôn giáo cũng có thể tạo ra thiết chế xã hội. Điều này, tùy thuộc vào từng tôn giáo cũng như từng xã hội cụ thể. Qua nghiên cứu những trường hợp cụ thể của Weber ta thấy những trường hợp nào tôn giáo chỉ là thành tố của văn hóa thì nó cũng chỉ có thể đóng vai trò là một hiện tượng của xã hội đó mà thôi. Còn trong những trường hợp nào tôn giáo kiến tạo nên thiết chế văn hóa, là trụ cột tinh thần, là hạt nhân của văn hóa, như sau đây chúng ta phân tích rõ hơn, đó thì nó cũng dường như đồng thời tạo ra thiết chế của xã hội đó, là bản thể, nền tảng của xã hội đó.

Cùng với việc phân tích vai trò của tôn giáo trong việc kiến tạo lối tư duy, cao hơn đó là lối sống của các tín đồ, M. Weber khởi đầu cho quan niệm về tôn giáo tạo ra thiết chế xã hội, kiến tạo nên các thiết chế xã hội, tôn giáo là bản thể của xã hội. Những nghiên cứu của các bậc tiền bối như E. Tylor hay E. Durkheim phần nào cũng đã nhận thấy vị trí của tôn giáo trong thiết chế tổ chức của cộng đồng, nhưng đó mới chỉ là những bộ lạc, bộ tộc mà các học giả trên nghiên cứu. Những kết quả nghiên cứu của Weber mang tính điển hình đối với những thiết chế xã hội đa quốc gia, nhưng cùng dựa trên một tôn giáo chủ lưu. Xã hội Ấn Độ dựa trên sự phân hạng đẳng cấp căn cứ vào các chuẩn mực của Bà la môn giáo, sau đó tiếp tục được củng cố bởi Hindu giáo. Tương tự như vậy, xã hội Trung Hoa truyền thống phân tầng (sĩ, nông, công, thương) không phải dựa trên các điều kiện kinh tế, mà cái chính là các chuẩn mực đạo đức-chính trị của Khổng giáo. Việc kiến tạo các thiết chế văn hóa và thiết chế xã hội của các tôn giáo thế giới và chủ lưu diễn ra trong lịch sử là cả một quá trình lâu dài, trong nhiều thế kỷ, một cách song hành, đồng thời, không có chuyện tách biệt cái này trước cái kia. Các thiết chế văn hóa được tạo ra đến đâu thì các thiết chế xã hội cũng được tạo ra đến đó. Đỉnh cao là các tôn giáo thế giới chủ lưu đóng vai trò chi phối gần như mọi lĩnh vực văn hóa và xã hội ở những quốc gia và khu vực dựa trên tôn giáo chủ lưu đó.

Những phân tích của Weber về tôn giáo và quá trình hiện đại hóa giải thích tại sao những mầm mống kinh tế của chủ nghĩa tư bản, điều ta thấy rõ ở châu Âu sau thời trung cổ, lại không phát triển trong xã

hội Khổng giáo. Khổng giáo với chính sách trọng nông, ức thương, không khuyến khích sự phát triển của thương nghiệp và kinh tế thị trường, một trong những điều cốt yếu của nền kinh tế tư bản chủ nghĩa vốn dựa trên nền sản xuất hàng hóa vì giá trị thặng dư và lợi nhuận. Trong khi đó ở châu Âu, chính sự ra đời của đạo Tin Lành cổ súy cho những quá trình tư nhân hóa, giải phóng các năng lực sáng tạo của các cá nhân. Tư tưởng về các quyền cơ bản của con người (ngay sau quyền sống thì đó là những quyền về tự do và bình đẳng) có điều kiện khẳng định. Kéo theo đó, đây cũng là thời kỳ bùng nổ phát triển của khoa học đòi hỏi sự tự do trong tư tưởng, dần dần hình thành tầng lớp trí thức, điều khó có thể xảy ra trong xã hội truyền thống Khổng giáo. Trong tất cả những trường hợp này, các điều kiện kinh tế đóng vai trò vô cùng quan trọng, nhưng không phải là cái quyết định, chế ước mọi lĩnh vực khác của đời sống xã hội. Không phải tôn giáo nào cũng có thể kiến tạo thiết chế xã hội. Chưa kể những tôn giáo nhỏ, mang tính vùng miền mà ngay cả những tôn giáo lớn. Ngay cả Phật giáo không phải trường hợp nào cũng có thể thực hiện được vai trò như vậy. Ngoại trừ Phật giáo Tiểu thừa tạo ra thiết chế xã hội ở một số nước Đông Nam Á như Thái Lan, Sri Lanka, Myanmar (đáng tiếc Weber không có điều kiện nghiên cứu các nước Cambodia, Lào và Việt Nam. Phải chăng, khi đó Đông Dương thuộc Pháp, đang là kẻ thù của Đức trong vòng xoáy của thế chiến thứ nhất là một nguyên do?) hay như Phật giáo Tây Tạng đối với thiết chế xã hội của Tây Tạng và Mông Cổ, ở những khu vực khác như Trung Quốc, bán đảo Triều Tiên và Nhật Bản thì Phật giáo đã không thực hiện được điều này. Ở những khu vực này, vai trò đó Phật giáo phải nhường chỗ cho Khổng giáo và đạo Shinto. Cùng là các quốc gia Phật giáo, nhưng Phật giáo ở Việt Nam không thể so với Phật giáo ở Thái Lan và một số quốc gia Đông Nam Á khác.

Thứ tư, cũng là điều bài viết muốn nhấn mạnh hơn cả, Weber có lẽ là người đầu tiên nhận thấy vai trò của tôn giáo trong kiến tạo thiết chế văn hóa, đặt nền tảng cho mối quan hệ giữa tôn giáo và văn hóa trên một bình diện mới qua khảo cứu một số tôn giáo thế giới và dân tộc điển hình như Kitô giáo, Khổng giáo, Phật giáo, Hindu giáo và Do

Thái giáo. Ông là người khởi thảo thuyết tôn giáo với tính cách là nền tảng tinh thần, hạt nhân của một số nền văn hóa dân tộc và văn hóa đa quốc gia.

Thường thì chúng ta vẫn cho rằng tôn giáo là một bộ phận của văn hóa, hay trong những trường hợp cụ thể, là chính bản thân văn hóa. Thực tế, mối quan hệ giữa tôn giáo và văn hóa vô cùng đa dạng và phức tạp. Văn hóa là một khái niệm vô cùng đa nghĩa, nhiều khi khác biệt, thậm chí đối lập nhau (chẳng hạn khi ta nói văn hóa chính trị, văn hóa kinh tế với người có/không có văn hóa) nên thường rộng hơn tôn giáo, đa chiều kích hơn tôn giáo. Có văn hóa thế tục phi tôn giáo. Khi ta nói văn hóa kinh tế, văn hóa chính trị, v.v... dường như chẳng có gì liên quan tới tôn giáo, tín ngưỡng cả. Nhưng ở chiều ngược lại, không thể có tôn giáo, tín ngưỡng bên ngoài văn hóa. Tôn giáo, tín ngưỡng nào cũng phải chuyển tải những giá trị văn hóa nhất định, thể hiện qua những lễ nghi văn hóa nhất định cũng như sử dụng những công cụ văn hóa nhất định, chẳng hạn như ngôn ngữ. Trong *Nền đạo đức Tin Lành và tinh thần của chủ nghĩa tư bản*, Weber là người đầu tiên nhìn thấy khía cạnh văn hóa trong tôn giáo và sử dụng khái niệm “tôn giáo văn hóa” (Kulturreligion) ám chỉ một thực thể tồn tại giữa hai lĩnh vực này.

Nhưng rồi trong tác phẩm đó, ông không tiếp tục đi sâu khai thác khía cạnh văn hóa của tôn giáo. Điều này, chỉ được ông thực hiện khi bàn về các tôn giáo thế giới. Ông có lẽ là người đầu tiên đưa ra khái niệm tôn giáo thế giới và lần đầu tiên khảo cứu một số nền văn hóa tiêu biểu dựa trên tôn giáo chủ lưu đóng vai trò như nền tảng tinh thần của nó như Do Thái giáo và văn hóa, xã hội Do Thái, Khổng giáo, Phật giáo, Đạo giáo và văn hóa, xã hội Trung Hoa, Hindu giáo và văn hóa và xã hội Ấn Độ. Do vậy, Weber chính là một trong những người xây dựng lý thuyết tôn giáo là hạt nhân của văn hóa cũng như tôn giáo với việc kiến tạo những thiết chế cơ bản của xã hội, đồng thời cũng là bản thể (substance) của xã hội.

Cho tới đầu thế kỷ XX, những nghiên cứu của phương Tây về các xã hội châu Á còn khá khiêm tốn và khu vực này chứa đựng nhiều

điều huyền bí. Nghiên cứu Phật giáo Trung Hoa, Đạo giáo và Khổng giáo, M. Weber làm rõ tại sao không phải là Phật giáo mà chính Khổng giáo đã tạo ra thiết chế văn hóa và xã hội Trung Hoa, là trụ cột tinh thần của văn hóa và xã hội Trung Hoa. Cũng như bậc tiền bối Schelling trước đó cả nửa thế kỷ, Weber nhận thấy (ông) Trời (Thiên) trong cách hiểu của người Trung Hoa không phải là một Đấng Sáng thế, hoàn toàn khác biệt với Chúa Trời theo cách hiểu của người châu Âu. Sự đặc biệt của Khổng giáo là bởi tính thế tục của nó, nhưng lại có nhiều đặc tính giống như tôn giáo. Điều này, tạo ra đặc thù của tâm thức tôn giáo Trung Hoa khác với nhiều khu vực văn hóa khác trên thế giới. “Giống như Phật giáo, Khổng giáo chủ yếu là đạo đức học (hay như vẫn nói là “đạo”), tương ứng với cái mà người Ấn Độ gọi là pháp (dharma). Nhưng hoàn toàn trái ngược với Phật giáo, Khổng giáo lại nghiêng về đời sống đạo đức *cư sĩ* thế tục thuộc về thế giới trần thế này. Và còn hoàn toàn trái ngược hơn nữa với Phật giáo, Khổng giáo là sự tuân thủ theo những chế định của thế giới, những quy ước và ước lệ, và cuối cùng là cái pháp điển quái đản những nguyên tắc chính trị cơ bản và quy định kiểu thức xã hội dành cho những người quân tử. Các trật tự vũ trụ của thế giới được thiết lập một cách vững chắc không gì phá nổi và các trật tự của xã hội chỉ là một trường hợp cá biệt trong số chúng mà thôi. Những quy định của vũ trụ của những lực lượng tinh thần cao cả hiển nhiên muốn mang lại hạnh phúc cho thế giới, nhất là cho con người. Những quy định của xã hội cũng tương tự như vậy” [Max Weber, 1988: 441].

Tuy không phải là một tôn giáo theo cách nhìn của Weber, nhưng Khổng giáo như trên vừa khẳng định, tạo ra thiết chế của xã hội Trung Hoa, đồng thời là nền tảng tinh thần, trụ cột của văn hóa Trung Hoa. Văn hóa Trung Hoa về căn tính là văn hóa Khổng giáo. Khổng giáo cũng mang nặng tính duy lý, nhưng cái duy lý của Khổng giáo khác với duy lý như ta thấy ở châu Âu cận đại. Đặt vấn đề mối liên hệ giữa tôn giáo và tính hiện đại, điều đó tùy thuộc vào từng tôn giáo khu vực văn hóa, Weber phân tích tại sao chủ nghĩa tư bản không xuất hiện trong khu vực văn hóa Trung Hoa. Nơi đây cũng không thể xuất hiện các phong trào khai minh trong suốt giai đoạn tiền thuộc địa trước khi

người châu Âu, kèm theo đó là văn hóa và tư tưởng châu Âu được du nhập vào khu vực này.

Dưới cái nhìn của Weber, Khổng giáo không phải là một tôn giáo bởi cũng như không ít nhà nghiên cứu phương Tây vẫn có cách hiểu về thần linh theo cách của người phương Tây thuộc về lĩnh vực siêu nhiên, hoàn toàn khác biệt với thế giới con người trần thế. Sự cách biệt, đối lập giữa con người với thần linh đồng nghĩa với sự cách biệt, đối lập giữa thế giới trần thế và thế giới siêu trần thế. Điều này cũng dễ hiểu, bởi cho tới nửa đầu thế kỷ XX, đa phần các nhà nghiên cứu phương Tây vẫn bị ám ảnh bởi quan điểm lấy châu Âu làm trung tâm (Eurocentrism). Trong vấn đề tôn giáo, từ Kant tới Hegel đều vẫn cho rằng chỉ có Kitô giáo là tôn giáo chân chính, phân biệt với các tôn giáo khác bị quy là tà giáo. Quan niệm coi tôn giáo phải có giáo chủ, có hệ thống giáo lý giáo luật, rồi có cả hệ thống tín đồ như Durkheim chẳng hạn, còn khá phổ biến. Do vậy, ông cũng là một trong những người đầu tiên nhận thấy không thể sử dụng các hệ thuật ngữ của khoa học phương Tây vào nghiên cứu văn hóa và xã hội Á Đông.

Weber nhận thấy ít có nền văn hóa nào mà giới tăng lữ có vị trí khá khiêm tốn trong xã hội như trong văn hóa và xã hội Trung Hoa. Khổng Tử không phải là một vị tiên tri. Khổng giáo hầu như ít bàn tới điều gì xảy ra sau khi con người ta chết, tới đời sau, tới thế giới bên kia, điều ta thấy ở hầu hết các tôn giáo. Vì Khổng giáo, trụ cột tinh thần của Trung Hoa không phải là một tôn giáo, nên nơi đây chỉ có tâm thức tôn giáo bàng bạc, mang tính thế tục cao. Sự thế tục của văn hóa Trung Hoa xuất phát từ chính sự thế tục của Khổng giáo. Chính vì thế, Khổng giáo không thể tồn tại một mình mà cần tới Phật giáo và Đạo giáo là những tôn giáo mang tính phụ trợ.

Khi nói tới quan hệ giữa tôn giáo và văn hóa cũng như việc tôn giáo tạo ra thiết chế xã hội, chúng ta thấy điều đó không chỉ tùy thuộc vào từng tôn giáo cụ thể mà còn tùy thuộc vào từng tông phái cụ thể. Với trường hợp Phật giáo thì lại càng cần phải thận trọng. Weber cũng chỉ ra tại sao Phật giáo không thể đóng vai trò trụ cột tinh thần của Ấn Độ và phải nhường vị trí đó cho Hindu giáo. Vấn đề không chỉ là việc xã hội Ấn Độ được xây dựng dựa trên cấu trúc đẳng cấp ban đầu từ Bà

La môn giáo, sau tiếp đến sự phân đẳng cấp tiếp tục được Hindu giáo củng cố, trong khi đó Phật giáo lại chủ trương vô ngã, tất cả mọi người đều bình đẳng. Hindu giáo luôn gắn với thiết chế đẳng cấp. Có tới hai mươi sáu đẳng cấp trong xã hội Ấn Độ. Không có đẳng cấp phi Hindu giáo.

Nhưng bên cạnh đó, còn một lý do khác quan trọng không kém, như Weber chỉ ra, là do phương thức tu tập của Phật giáo quá khắt khe, khiến cho giới tăng lữ Ấn Độ cũng không thể tuân thủ. Điều lý thú là Weber chỉ ra sự khác biệt giữa Phật giáo ở Ấn Độ với Phật giáo ở Trung Hoa lớn đến mức khi nói tới sự dung thông giữa Khổng giáo và Phật giáo chỉ có thể là Phật giáo Trung Hoa (tức Phật giáo Đại thừa) chứ không phải Phật giáo Ấn Độ hay Phật giáo nói chung. Đây là điều chúng ta cần đặc biệt lưu ý, tránh “vơ đũa cả nắm” khi nói tới Phật giáo. “Phật giáo nguyên thủy trong mọi điểm quyết định *trên thực tế* là một thái cực đối lập với Khổng giáo đại loại cũng như Islam giáo vậy. Phật giáo là một tôn giáo đẳng cấp đặc thù phi chính trị, hay nói một cách đúng hơn: là “thuật thuyết giáo” tôn giáo của trí thức khất sĩ tu hành. Cũng như tất cả nền triết học Ấn Độ (...), Phật giáo là một “tôn giáo giải thoát” nếu như người ta sử dụng tên gọi “tôn giáo” dựa trên một nền đạo đức phi thánh thần hay nói một cách đúng hơn: với một sự hoàn toàn bàng quan đối với vấn đề liệu có tồn tại các thần linh hay không và các thần linh tồn tại bằng cách nào (...) Sự giải thoát của Phật giáo là sự giải thoát từng cá nhân con người bằng những hoạt động đơn lẻ. Không có một sự trợ giúp của một vị thần linh hay một Đấng cứu thế nào cả. Chúng ta không thấy có kinh cầu nguyện nào của bản thân Đức Thích Ca Mâu Ni cả. Chả có một đặc ân xá tội tôn giáo nào. Cũng không có một sự định mệnh luận nào. Luận về Nghiệp (Karma) xuất phát từ sự quả báo mang tính phổ quát của việc trừng phạt đạo đức về số phận ở thế giới bên kia. Luận về nghiệp xuất phát không phải từ “nhân phẩm”, mà là từ giá trị và ý nghĩa của một *hành vi cụ thể*” [Max Weber, 1988: 220-221].

Từ những phân tích về các “cuộc đọ sức” giữa Phật giáo và Hindu giáo ở Ấn Độ, cũng như giữa Phật giáo và Khổng giáo ở Trung Hoa, Weber dường như không đánh giá cao vai trò của Phật giáo trong việc

kiến tạo các thiết chế văn hóa, đặc biệt ở khu vực văn hóa Trung Hoa và ở chính quốc Ấn Độ. Tiếp mạch suy nghĩ này, một số nhà nghiên cứu phương Tây thậm chí còn hoài nghi liệu có một cái gọi là văn hóa Phật giáo (Buddhist culture) ở những khu vực này hay không. Một trong những lý do là Phật giáo Đại thừa mang tính dung thông cao. Người ta không hiếm khi thấy sự hiện diện của nhiều thần linh bản địa khác trú ngụ ngay tại những ngôi chùa Phật giáo, chẳng hạn như Đạo giáo ở Trung Quốc hay ban thờ Mẫu như ở Việt Nam. Như trường hợp Việt Nam thậm chí dân chúng còn đưa vào trong chùa chiền cả việc thờ cúng không ít nhân vật lịch sử vốn được dân chúng sùng tín nhưng thực tế ít hoặc hầu như không liên quan gì tới Phật giáo như Quang Trung hay Hồ Chí Minh. Ở nhiều nước và vùng lãnh thổ trong khu vực văn hóa Trung Hoa (Trung Quốc, Việt Nam, Triều Tiên, Hàn Quốc, Đài Loan), đi chùa, nhưng không dễ tìm được không gian thiêng Phật giáo một cách tương đối thuần khiết. Dầu thế nào, quan điểm này chắc chắn gây tranh cãi và thậm chí bất bình từ phía các chức sắc Phật giáo.

Trở lại mối quan hệ giữa tôn giáo và văn hóa, rõ ràng, những kết quả nghiên cứu của Weber đòi hỏi chúng ta phải thay đổi cách suy nghĩ bấy lâu nay về vai trò của tôn giáo đối với văn hóa. Những kết quả nghiên cứu của ông được rút ra không chỉ ở châu Âu mà cả hàng loạt các xã hội châu Á qua những trường hợp Trung Hoa và Ấn Độ, cũng có thể coi đó như một trong những nỗ lực thoát khỏi quan điểm lấy châu Âu làm trung tâm. Hiển nhiên, không hề có một công thức chung nào cho mối quan hệ giữa tôn giáo và văn hóa mà tùy thuộc vào từng tôn giáo cũng như từng văn hóa cụ thể.

Kết luận

Từ góc độ nghiên cứu tôn giáo cho tới đầu thế kỷ XX, có thể phân chia làm hai giai đoạn. Nếu như Friedrich Max Müller cha đẻ ra Tôn giáo học, Auguste Comte mới chỉ nói tới Xã hội học, nhấn mạnh sự cần thiết của Xã hội học như một khoa học độc lập, thì Durkheim và Weber đã tiếp nối các bậc tiền bối trên, đưa Xã hội học về tôn giáo trở thành một ngành học. Từ đây, ngành Xã hội học, kèm theo đó là Xã hội học về tôn giáo ra đời, tạo ra bước tiến mới trong nghiên cứu bản

chất và vai trò của tôn giáo đối với các thiết chế văn hóa và xã hội. Dẫu vậy, không nên tuyệt đối hóa những kết quả nghiên cứu của E. Durkheim và M. Weber. Như M. Weber cũng từng cảnh báo từ những nghiên cứu của ông không nên tuyệt đối hóa vai trò của tôn giáo nói chung, đạo Tin Lành nói riêng tới mức coi sự ra đời của chủ nghĩa tư bản đơn thuần chỉ là kết quả của các cuộc cải cách tôn giáo. Tương tự, cũng không nên quy kết Trung Hoa và Ấn Độ không hiện đại hóa được thời tiền thuộc địa hoàn toàn là do sự thống trị của Khổng giáo và Hindu giáo.

E. Durkheim và M. Weber đã xây dựng những nền tảng của Xã hội học về tôn giáo như một khoa học thể tục. Lẽ dĩ nhiên, bất kỳ lý thuyết nào cũng vậy, đều chỉ có giá trị trong một phạm vi nhất định. Bản thân Weber cũng luôn nhắc nhở chúng ta không nên tuyệt đối hóa những kết quả nghiên cứu của ông. Việc ông lựa chọn các xã hội châu Á thời kỳ tiền thuộc địa làm đối tượng nghiên cứu cũng có tính chất như vậy, rất có thể một số nhận định cần xem xét lại đối với các xã hội này ở giai đoạn hiện tại. Như trên đã chỉ ra, cả Durkheim và Weber tuy có những nỗ lực nhất định khi mở rộng nghiên cứu sang các tôn giáo và xã hội ngoài châu Âu, nhưng vẫn không hoàn toàn bứt ra khỏi cách tiếp cận lấy châu Âu làm trung tâm. Durkheim, chẳng hạn, luôn gắn tôn giáo với thiết chế xã hội, trong khi Weber vẫn bị không ít người quy kết về quan điểm có phần thiên lệch về đạo Tin Lành cũng như chủ nghĩa tư bản châu Âu./.

CHÚ THÍCH:

¹ Điều này hoàn toàn khác với quan điểm mác xít về mối quan hệ giữa tôn giáo và kinh tế, như Ph. Ăngghen từng nói, “tôn giáo không có lịch sử riêng của mình”, ám chỉ hoàn toàn bị chế ước bởi các điều kiện kinh tế.

TÀI LIỆU THAM KHẢO

1. Malinowski Bronislaw (1983), *Magie, Wissenschaft und Religion und andere Schriften*, uebersetzt von Eva Kraft Bassermann, Fischer Taschenbuch Verlag.
2. Léopold Cadiere (2010), *Văn hóa, tín ngưỡng và thực hành tôn giáo người Việt*, Đỗ Trinh Huệ dịch, tập 3, Nxb. Thuận Hóa, Huế.
3. Léopold Cadiere (2010), *Văn hóa, tín ngưỡng và thực hành tôn giáo người Việt*, tập 1, Nxb. Thuận Hóa, Huế.

4. Emile Durkheim (2019), *Các quy tắc của phương pháp xã hội học*, Đinh Hồng Phúc dịch, Nxb. Tri thức, Hà Nội.
5. Emile Durkheim (1994), *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, übersetzt von Ludvig Schmidts, Surkamp.
6. Trần Trọng Kim (2001), *Việt Nam sử lược*, Nxb. Đà Nẵng, Đà Nẵng.
7. Max Weber (2008), *Nền đạo đức Tin Lành và tinh thần của chủ nghĩa tư bản*, Bùi Văn Nam Sơn, Nguyễn Nghi, Nguyễn Tùng, Trần Hữu Quang dịch, Nxb. Tri thức, Hà Nội.
8. Max Weber (1988), *Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus*. In: *Gesamelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Band I, 9 Auflage, J. C. B. Mohr, Tübingen.
9. Max Weber (1988), *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Einleitung*. In: *Gesamelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Band I, 9 Auflage, J.C.B Mohr, Tübingen.
10. Max Weber (1988), *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Konfuzianismus und Taoismus*. In: Weber Max (1988), *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen*. In: *Gesamelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Band I, 9 Auflage, J.C.B Mohr, Tübingen.
11. Max Weber (1988), *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Hinduismus und Buddhismus*. In: *Gesamelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Band II, 9 Auflage, J.C.B Mohr, Tübingen.

Abstract

THE SOCIOLOGY OF RELIGION FROM É. DURKHEIM AND M. WEBER (THROUGH SOME WORKS)

Nguyen Quang Hung

Faculty of Philosophy

University of Social Sciences and Humanities, VNU, Hanoi

Both É. Durkheim and M. Weber are familiar to Vietnamese researchers, though a few of their works have been translated into Vietnamese recently. Their research from a century ago is not out of date, even though the development of Religious Studies and Sociology of religion has made remarkable strides over the past century. This contribution would like to introduce some of Durkheim and Weber's main study results through some key works without the ambition to generalize all of their research.

Keywords: Sociology of religion, É. Durkheim, M. Weber.