

QUAN ĐIỂM CỦA PHẬT GIÁO TRƯỚC CÁC VẤN ĐỀ HIỆN ĐẠI

Dr. ĐỖ KIM THÊM LL.M; M. A.

Nhà xuất bản Ananda Viet Foundation 2017

Copyright © 2017 Dr. Đỗ Kim Thêm

All rights reserved.

ISBN:

ISBN-13:

LỜI GIỚI THIỆU

NHÂN KỲ TÁI BẢN TẠI HẢI NGOẠI

Quan Điểm của Phật Giáo Trước Các Vấn Đề Hiện Đại đã được Nhà Xuất Bản Hồng Đức ấn hành lần đầu tiên tại Việt Nam vào năm 2012. Nay được dịch giả / tác giả đồng ý để nhà xuất bản Ananda Viet Foundation tái bản, phát hành rộng rãi tại hải ngoại qua mạng Amazon dưới phương thức POD (Print On Demand) nhằm mục đích phổ biến cho Phật tử hải ngoại có cơ hội tìm hiểu về đề tài này.

Đây là một tuyển tập gồm sáu bài nghiên cứu công phu về các vấn đề thời đại qua lăng kính Phật giáo của các học giả nổi danh từ Anh, Pháp và Đức ngữ được Tiến sĩ Đỗ Kim Thêm dịch sang Việt ngữ để giúp cho người Việt, đặc biệt là các Phật tử muốn tìm hiểu quan điểm của đạo Phật trước các vấn đề nóng bỏng hiện đang xảy ra trên thế giới như chiến tranh & hòa bình; đạo đức kinh tế; nhân quyền & tự do tôn giáo; phát triển khoa học; dân số, tiêu thụ & môi trường; và sau cùng mối quan hệ văn hóa giữa hai siêu cường Á Châu Trung Hoa và Ấn Độ.

Vì các giá trị Phật Pháp tiềm ẩn mà các tác giả đã gửi gắm trong tác phẩm này, nhà xuất bản Ananda Viet Foundation rất hân hạnh được xuất bản và trân trọng kính giới thiệu đến toàn thể quý độc giả trí thức. Hy vọng rằng tác phẩm này sẽ góp phần soi sáng những vấn đề thời đại mà tất cả chúng ta đang quan tâm và tìm giải pháp.

Westminster ngày 8 tháng 12 năm 2017

Cư sĩ Tâm Diệu | Nhà xuất bản Ananda Viet Foundation

LỜI GIỚI THIỆU

“Quan điểm của Phật giáo trước các vấn đề hiện đại” là một tuyển tập các bài viết của các giáo sư Phật học và các nhà khoa học nổi tiếng thế giới về các vấn đề thời đại, dưới cái nhìn Phật giáo. Tiến sĩ Đỗ Kim Thêm đã dày công sưu tầm và phiên dịch các bài nghiên cứu đặc sắc và có giá trị nghiên cứu này, góp phần làm phong phú nền Phật học Việt Nam.

Việc Liên Xô và khối Xã hội Chủ nghĩa từ cuối thập niên 1980 của thế kỷ XX là những biến động quan trọng đã làm thay đổi cục diện thế giới triệt để. Những thành tựu ngoạn mục của các ngành khoa học hiện đại, đặc biệt là công nghệ

thông tin, đem các dân tộc trên thế giới gần gũi và thông cảm nhau hơn bao giờ hết.

Cách biệt địa lý không còn nữa nên cũng là động cơ thúc đẩy cho các công ty đa quốc đầu tư ào ạt trên bình diện toàn cầu và làm gia tăng cơ hội mậu dịch và xuất khẩu cho các nước chậm tiến. Đây là một điều kiện tiên quyết cho các nước hội nhập vào sinh hoạt chung của thế giới. Các hình thức viện trợ quốc tế gia tăng cũng tạo thêm phương tiện hữu hiệu làm cho tiến trình thay đổi này được nhanh hơn.

Trước một bối cảnh toàn cầu hóa đầy năng động và lạc quan ai cũng tin là phát triển kinh tế, tôn trọng nhân quyền, phát huy dân chủ, bảo đảm bình đẳng về an sinh phúc lợi, nâng cao văn hóa, trao dồi đạo đức cho mọi người là một khả năng hiện thực và thế giới đang tiến dần về một nền văn minh đại đồng và hòa bình vĩnh cửu.

Nhưng thực tế đã xảy diễn trái ngược. Xung đột địa phương và bạo lực giữa các sắc tộc lan rộng, khủng bố nhân danh tôn giáo đe dọa an ninh toàn cầu đến mức độ đáng ngại, kinh tế tại các quốc gia công nghiệp suy thoái nghiêm trọng, giá trị của mô hình kinh tế thị trường bị nghi ngờ và không ai còn tin các giải pháp kinh tế xã hội hiện nay sẽ mang phép lạ làm biến đổi được tình hình ngày càng nguy kịch.

Triển vọng hội nhập vào kinh tế thế giới của các nước chậm tiến cũng trở nên mơ hồ vì cơ hội giao thương và đầu tư ngoại quốc lại sụt giảm. Tác hại hơn, giá trị dân chủ không được phát huy, nhân quyền bị vi phạm có hệ thống, mọi tự do dân chủ cơ bản đều bị bóp nghẹt, bình đẳng và an sinh xã hội cho người nghèo không đạt được, vì các chế độ độc tài chỉ giúp cho tham nhũng bất công và nghèo đói gia tăng.

Dù những thành tựu trong mọi lãnh vực đã và đang đóng góp sự phát triển chung một cách đáng kể nhưng vẫn còn quá xa sự mong đợi. Thế giới hiện nay có chung vấn đề mới là biến đổi khí hậu, môi sinh thay đổi, tài nguyên cạn kiệt, dân số gia tăng, giáo dục xuống cấp. Bi quan nhất có lẽ là quan hệ con người trong một thế giới bất ổn không được coi trọng và hoằng dương đạo đức, một điều kiện chủ yếu để phát triển nhân cách và tâm linh cá nhân để đóng góp cho một thế giới hòa bình trở nên khó khăn hơn.

Trong viễn cảnh đó, những người ưu tư và đặc biệt là các Phật tử luôn muốn tìm hiểu quan điểm của Phật giáo trước các vấn đề nóng bỏng hiện nay của thế giới như thế nào. Ngoài việc hướng dẫn cho Phật tử thực hành học Phật tu nhân trong đời sống hằng ngày để tìm về bốn giác, thì giáo lý Phật giáo có những luận giải và đóng góp trong các vấn đề như chiến tranh, hòa bình, kinh tế, nhân quyền, dân chủ, tự do, khoa học, môi sinh, tiêu thụ và dân số. Đây là chủ đề chính của tuyển tập này nhằm giới thiệu các công trình nghiên cứu của các học giả nổi danh từ Anh, Đức và Pháp ngữ được TS. Đỗ Kim Thêm dịch sang Việt ngữ để phục vụ cho người Việt nắm bắt được vấn đề và đóng góp vào việc thảo luận chung hiện nay. Bố cục và đại ý của các chuyên đề trong tuyển tập này gồm 6 phần, mỗi phần là một chương.

Chủ đề của chương 1 là ***Chiến tranh và hoà bình theo quan điểm của Phật giáo***. Nguyên bản Anh ngữ của bản dịch là *War and Peace*, chương VI trong tác phẩm *An Introduction to Buddhist Ethics* của GS. Peter Harvey do nhà xuất bản Cambridge University Press ấn hành năm 2000, từ trang 239-285.

Peter Harvey đã luận giải về nguyên nhân của tranh chấp trong một thế giới đầy bạo lực và lập trường bất bạo động là giải pháp đạo đức cho các xung đột. Giáo lý Phật giáo đề

ra những cơ sở đạo lý cho việc suy tưởng này và hướng dẫn thực hành về phương thức bất bạo động. Giảm sân hận và tăng nhân nhục, thực tập kiên trì và hỷ xả sẽ giúp cho xoa dịu tình huống.

Ngoài những luận giải theo kinh điển ông đã trình bày về những đóng góp của Phật giáo cho hòa bình trong thế giới hiện đại, mà những hoạt động hỗ trợ thuộc tông phái Nhật Liên tại Nhật, Sarvodaya Sramadana tại Sri Lanka, tác động hòa giải của Hòa thượng Mahà Ghosànanda trong việc khôi phục Campuchia là những kinh nghiệm thực tế.

Tác giả kết luận rằng ở thế kỷ XX vẫn còn nhiều cuộc đấu tranh của Phật tử chống lại bạo lực, nhưng truyền thống Phật giáo là một nguồn gốc quan trọng để có thể tìm một giải pháp cho xung đột. Trong khi tự do tôn giáo vẫn còn bị tiếp tục đe dọa, thì cũng có những nhà lãnh đạo tôn giáo dùng bất bạo động làm phương thức để chống chính quyền độc tài.

Những người đấu tranh cho hòa bình theo quan điểm của Phật giáo hiện nay là Dalai Lama, Aung San Suu Kyi, Ariyaratne, Ghosànanda, Dalai Lama và Aung San Suu Kyi đã nhận giải Nobel về hòa bình trong khi Ariyaratne, Ghosànanda đều được đề cử để nhận giải. Với phương cách trích dẫn các loại kinh điển cực kỳ công phu và thư mục nghiên cứu nghiêm túc, GS. Peter Harvey đã minh chứng rằng quan điểm của Phật giáo có khả năng giải quyết chiến tranh và đem lại hòa bình cho nhân loại.

Trong chương 2, ***“Đạo đức kinh tế theo quan điểm của Phật giáo”*** Peter Harvey trích dẫn kinh điển Đại thừa để chứng minh rằng Phật giáo đã có đề cập đến các vấn đề kinh tế. Giá trị cổ truyền của Phật giáo là đối nghịch với những giá trị trong một xã hội nặng về chiếm hữu và tiêu thụ vì phúc lợi vật chất không là cứu cánh tự tại, mà chỉ là

một phương tiện mang lại hạnh phúc cho con người và hỗ trợ cho sinh hoạt nhằm phát triển đạo đức và tâm linh.

Nguyên bản Anh ngữ của bản dịch là *Economic ethics*, chương V trong tác phẩm *An Introduction to Buddhist Ethics: Foundations, Values and Issues* của GS. Peter Harvey do nhà xuất bản Cambridge University Press ấn hành năm 2000, từ trang 187-238.

Đức Phật đã dạy cho cư sĩ rằng mưu sinh liêm chính là giá trị tâm linh sẽ giúp thành công trên thế gian, đặc biệt là khi cư sĩ biết sử dụng phù hợp thu nhập và bố thí. Thái độ đạo đức của Phật tử đối với tài sản sẽ có những ảnh hưởng tốt đẹp đến việc phát triển kinh tế xã hội.

Đối với giới lãnh đạo, đức Phật nói rằng nghèo đói có mặt thì bất ổn xã hội tăng lên, trách nhiệm của vua quan là quan tâm đến người nghèo và đầu tư vào nhiều lãnh vực khác nhau cho nền kinh tế. Phật giáo kêu gọi lòng hào phóng, buông bỏ và từ bi của giới lãnh đạo và Phật tử. Khi tất cả mọi người nỗ lực để làm việc cho một xã hội đạt nhiều công bình hơn, thì kêu gọi công bình tự tại hay công bình trong việc phân phối về kinh tế là không cần thiết. Tu viện là một định chế chủ yếu trong mạng lưới chính về thương mại và bố thí và hoạt động của tu viện đã có những hiệu ứng về kinh tế. Thái độ kinh tế của sư tăng cũng có vai trò quan trọng để phát triển tăng đoàn và xã hội.

Đạo đức kinh tế của Phật giáo không tương phản với việc phát triển chủ nghĩa tư bản và đã hỗ trợ cho chủ nghĩa tư bản sơ khai tại Ấn thời cổ, tại Trung Quốc và Nhật Bản thời trung cổ. Có nhiều phê phán rằng Phật giáo giúp cho tín đồ tu tập hướng về một thế giới khác, làm giảm đi những động lực phấn đấu cho giá trị của thế giới này, vì thế Phật giáo không có một vai trò tích cực trong việc thay đổi xã hội. Đây là một luận điểm sai lầm vì không coi trọng

mối quan hệ giữa Phật giáo và xã hội. Tác dụng của Phật giáo đối với nhà nước được chứng minh qua việc cổ vũ về đạo đức, công tác từ thiện. Phật giáo đã đóng góp rất lớn trong việc canh tân và phát triển Nhật là một thí dụ điển hình.

Kinh tế học theo quan điểm Phật giáo hoàn toàn khác biệt với kinh tế học của chủ nghĩa tư bản và Chủ nghĩa Xã hội. Phát triển kinh tế phải được đặt trong một bối cảnh rộng rãi hơn về nhu cầu phát triển nhân cách toàn diện và hạnh phúc an lạc mà lối sống của Phật tử sẽ đem lại ý nghĩa cao đẹp cho một nền kinh tế. Phật giáo thấy cốt tủy của văn minh không chỉ nhằm gia tăng những ham muốn nhưng mà còn làm thanh cao nhân cách của con người. Tìm cách triển khai khái niệm này bằng cách đề xuất một loại chủ nghĩa xã hội mang màu sắc “chính Pháp” (*Dhammic Socialism*) là một phương cách trung dung để tránh được sai lầm đã có của các chủ nghĩa trong bối cảnh hiện đại.

Mô hình phát triển của phong trào Sarvodaya Sramadana tại Sri Lanka là một thí dụ vì đã tái khám phá đạo đức xã hội của Phật giáo. Những giáo huấn Phật giáo nhằm hướng tới một tinh thần dân thân cho xã hội, tạo một phương cách hội nhập hòa hợp theo một đường lối trung dung và thay đổi nhằm đem lợi ích cho cá nhân, xã hội và môi trường, hòa nhập cải thiện vật chất vào tâm linh, với sự chuyển hóa của cá nhân và với sự tương trợ trong xã hội. Sự đóng góp của Phật giáo trong việc phát triển kinh tế hiện đại của Nhật được minh chứng qua sự thành công của phong trào Soka Gakkai, phong trào xây dựng giá trị xã hội, một hình thức của Phật giáo theo Nhật Liên Tông.

GS. Peter Harvey minh chứng rằng khi xem Phật giáo không quan tâm đến các vấn đề kinh tế, thì đây là một sai lầm, vì đức Phật có hoằng hóa cho các cư sĩ, tăng đoàn và giới lãnh đạo về các lĩnh vực kinh tế. Hình thức tiêu thụ của

chủ nghĩa tư bản và giáo huấn của Phật giáo, khi gặp nhau, có nhiều phù hợp hơn, nếu chủ nghĩa tư bản đóng góp cho việc phúc lợi chung hơn là tìm tư lợi. Trong phương cách làm việc của Phật tử có thể đóng góp nhiều trong sự phát triển chung, mà giá trị của nó được đặt ra trong môi trường xây dựng nhân cách, hơn là chỉ đơn thuần là tạo thêm thu nhập.

Trong chương 3, vấn đề *nhân quyền và tự do tôn giáo theo quan điểm Phật giáo* được đề cập. Nguyên bản Đức ngữ của bản dịch là “*Menschenrechte und religiöse Freiheit aus der Sicht des Buddhismus*” được đăng trong Hans Küng & Karl-Josef Kuschel (Hrsg.): “*Weltfrieden durch Religionsfrieden, Antworten aus den Weltreligionen*”, Piper, München, Zürich 1993, trang 109-139. Tham luận này được GS. Masao Abe trình bày tại cuộc hội thảo quốc tế: *Các tôn giáo trên thế giới và vấn đề nhân quyền*, do UNESCO tổ chức vào ngày 8-10 tháng 2 năm 1989 tại Paris.

Masao Abe cho rằng có sự khác biệt của Phật giáo và các tôn giáo phương Tây, vì Phật giáo không đặt vấn đề sự hiện hữu của một Thượng đế cá nhân, mặc khải, tiên tri hay cứu rỗi qua niềm tin. Phật giáo không từ bỏ, lên án hoặc kết tội là tà giáo, mà thực ra phê phán trong tinh thần xây dựng, dưới nhiều nhãn quan khác nhau và cùng nhau hướng về một tín ngưỡng chung. Phật giáo hướng dẫn tìm hiểu về quy luật duyên khởi, tự kiến bản ngã, suy niệm và thoát bỏ mọi hệ lụy. Phật giáo không chủ trương cực đoan phủ nhận những tín ngưỡng khác với tín ngưỡng của mình.

Lập luận bảo vệ nhân quyền của Phật giáo cũng hoàn toàn khác biệt vì trong kinh điển Phật giáo không có ý niệm nhân quyền tương tự theo ý nghĩa của phương Tây. Phật giáo không cho rằng bản thể con người chỉ giới hạn trong quan điểm về nhân chủng, mà đặt con người trong một

tương quan rộng rãi hơn với tạo vật và vũ trụ. Theo Phật giáo, con người là một thành phần hữu tri giác trong một tổng thể của muôn loài vừa hữu tri giác và vô tri giác, vì con người và tạo vật trong vũ trụ đều đặt mình trong quy luật sinh diệt hữu hạn. Do đó nhân quyền trong Phật giáo được hiểu trong chiều hướng vũ trụ, phổ quát và vượt qua ý niệm về nhân chủng này. Phật giáo không loại bỏ những quyền của các sinh vật khác như cây cỏ và thú vật.

Để hiểu quan điểm của Phật giáo về vấn đề nhân quyền đúng đắn hơn, điều cần thiết nhất là phải đặt lại vấn đề bản ngã, bởi vì vấn đề nhân quyền và tự do của con người không thể nào lãnh hội được nếu không có sự hiểu biết tường tận về bản ngã. Trong tất cả những điều răn của Phật giáo đều hàm chứa một điều: không nên hủy diệt cuộc sống, lời khuyên này không những áp dụng cho con người mà còn cho cả muôn loài có tri giác. Thiên nhiên không những lệ thuộc vào con người, mà ngược lại con người cũng lệ thuộc vào thiên nhiên. Sự khác biệt giữa Phật giáo và các tôn giáo tại phương Tây đã gây ra một hậu quả quan trọng trong các vấn đề tự do tôn giáo.

GS. Masao Abe kết luận là Phật giáo có thể đóng góp trong vấn đề nhân quyền và khoan dung tôn giáo với ba giải pháp: Buông bỏ mọi ràng buộc vào hệ thống tín điều và giáo điều. Không có một tôn giáo nào tồn tại mà không có hệ thống tín điều, nhưng thái độ đối với hệ thống tín điều là quan trọng. Khi mà tín điều chỉ được coi là chủ yếu và chỉ nhằm ràng buộc mọi tín đồ, thì hệ thống tín điều này chỉ là một giáo điều.

Sự nhấn mạnh đến giáo điều thường đưa tới sự phân hóa trong tôn giáo và đưa tới sự phản kháng của các tôn giáo khác. Điều này tạo ra những xung đột tôn giáo ngay cả đến thánh chiến. Các tôn giáo này thường nhấn mạnh quá mức mọi niềm tin duy nhất vào chân lý mặc khải cũng còn được

biết đến về sự cố chấp của mình, điều này bắt nguồn từ hình thức tín ngưỡng cứng nhắc mà ra. Khi nào chúng ta từ bỏ mọi ràng buộc với các giáo điều và trở về với chân lý tôn giáo như là cội nguồn của đạo lý, chừng đó chúng ta mới tránh được mọi phân hóa và thánh chiến và chúng ta không những khoan dung trong chính tôn giáo mình mà còn khoan dung với các tôn giáo khác.

Chủ đề của chương 4 là ***phát triển khoa học theo quan điểm Phật giáo***. “*Vô Tận trong lòng bàn tay - Từ thuyết Đại bùng nổ đến Giác ngộ*” là một tiểu luận Việt ngữ của TS. Đỗ Kim Thêm đã đăng lần đầu tiên trên Tập San Viên Giác Tây Đức Số 126 Xuân Nhâm Ngọ 2002. TS. Thêm viết để giới thiệu tác phẩm Pháp ngữ “*L’infini dans la paume de la main - Du Big Bang à l’Éveil*” của Matthieu Ricard và Trịnh Xuân Thuận, Nhà xuất bản: Fayard/Nil, Paris 2000 nhằm giúp cho bạn đọc người Việt theo dõi một cuốn sách đang bán chạy nhất tại thị trường Pháp ngữ mà lúc đó các bản dịch Anh và Việt ngữ chưa ra đời. Về sau bài này được trang mạng Thư viện Hoa Sen, Vietsciences và nhiều trang mạng khác phổ biến.

Tác phẩm “*L’infini dans la paume de la main - Du Big Bang à l’Éveil*” là một công trình đầu tiên quy mô và nghiêm túc nhằm đối chiếu những thành tựu khoa học hiện đại với những luận điểm liên hệ theo Phật giáo.

Nội dung được hai tác giả đề ra để thảo luận về mối quan hệ giữa Phật giáo là sự dị biệt về hai trào hướng của hai lãnh vực, vấn đề sự khai nguyên vũ trụ, nguyên lý tổ chức cho vũ trụ, giải thích sự hiện hữu của các phần tử sơ đẳng, tính cách vô thường trong thế giới hiện tượng, vấn đề định mệnh, thời gian, thuyết nhân quả, quan hệ giữa tinh thần và vật chất, quy luật khoa học và quy luật Phật giáo, tầm quan trọng của lý trí trong khoa học và suy niệm trong Phật giáo,

thâm mĩ trong khoa học và Phật học, khoa học hành động theo Phật giáo.

Với một kiến thức uyên bác về vấn đề chuyên môn và khả năng giải thích trong sáng, hai tác giả luận giải về tương đồng và dị biệt giữa tôn giáo và khoa học. Khởi đầu từ luận đề của Galilée học giới cho là hai thế giới này không thể nào gặp nhau được. Einstein khi đối chiếu Phật giáo với các tôn giáo khác đã cho rằng Phật giáo có thể đáp ứng được những nhu cầu đòi hỏi của khoa học. Einstein muốn nói tới tính cách thuần lý và thực tiễn của Phật giáo, khi ông so sánh thấy các tôn giáo khác chỉ dựa trên kinh điển và giáo điều.

Hai tác giả kết luận rằng Phật giáo là một tôn giáo có thể đối thoại với khoa học. Phật giáo và khoa học không những không đối kháng mà còn bổ khuyết cho nhau trong việc tìm hiểu khoa học hiện đại và đời sống tinh thần của từng cá nhân cũng như trong nỗ lực về sự chế ngự thiên nhiên và kèm chế bản ngã để tìm đường thoát khổ.

Trong chương 5, ***những vấn đề dân số, tiêu thụ và môi trường theo quan điểm Phật giáo*** được đề cập chi tiết. Nguyên bản Anh ngữ của bài này là “*Buddhist Resources of Issues of Population, Consumption and the Environment*” được đăng trong Mary Evelyn Tucker and Dunncan Ryuken Williams (eds.): *Buddhism and ecology: the interconnection of dharma and deeds*, Harvard University, Center for the Study of World Religions, Cambridge Mass: Harvard Uni Press, 1997 pp. 291- 311.

Giáo lý Phật giáo không hề trực tiếp đưa ra những giải pháp cho các vấn đề của thời đại như dân số, tiêu thụ hay môi trường. Tuy nhiên khi giải thích những giá trị nội tại của giáo lý Phật giáo qua kinh điển, thì ta sẽ tìm ra những đường lối thích hợp để giải quyết các vấn đề này. Giải thích

giá trị của Trung đạo sẽ tìm ra một giải pháp cho các vấn đề, mà thái độ tiết chế là một đề nghị và Phật tử nên noi theo. Chúng ta không thể mở rộng môi trường và gia tăng tài nguyên tùy thích, mà chỉ có thể giảm bớt dân số và tiết chế tiêu thụ

Phật giáo không khuyến khích sinh sản, không bắt buộc Phật tử phải có con như một bổn phận tôn giáo. Sinh con hay không là do quyết định của riêng mình. Quyết định này đến từ ý thức về cuộc sống của con người trong thế gian và trách nhiệm trong tình liên đới, chứ không phải do tai nạn hay bổn phận.

Phật giáo đề cao rất mực điều may mắn khi được sinh ra làm kiếp con người, không phải vì có nhân quyền hay được đứng trên tạo vật khác. Theo ý nghĩa tiết chế thì sống một đời xa xỉ là vô nghĩa, nhưng sống nghèo khó chẳng đưa đi đến đâu. Phật giáo không lên án giàu sang mà cũng không hề ca ngợi nghèo đói. Một đời sống tiết chế là điều kiện cần thiết và tiên quyết cho sự tu tập để đạt tới giác ngộ. Để việc tu tập có kết quả, Phật tử cần có một cơ sở vật chất tối thiểu và bình an tâm hồn.

Thay vì chỉ lo nổi dỗi tông đường, Phật tử cần nỗ lực khởi động tâm Bồ-đề, một hơi ấm của lòng từ bi cho tất cả chúng sinh và muôn loài, vượt qua ý nghĩa hạn hẹp cá nhân gia đình, tộc họ, địa phương hay đất nước. Tâm Bồ-đề là một chủng tử giác ngộ cần vun bồi và lưu truyền, nó cũng quý giá như các di sản văn hóa khác của nhân loại.

Quan niệm rằng quan hệ tình dục mà không sinh sản là bại hoại đạo đức, giá trị này cần được xét lại trong điều kiện thặng dư dân số hiện nay. Vấn đề tình dục, sinh sản và đạo đức nên được thảo luận công khai và tách biệt ra, thay vì kết hợp lại để lên án. Nhiệm vụ chủ yếu của quan hệ tình dục là cảm thông và gắn bó trong xã hội con người. Kim

Cang Thừa mang tính Mật giáo, phương pháp tu học huyền bí, bao gồm tôn giáo thiên nhiên của Ấn Độ và Phật giáo, đặc biệt có tôn thờ giới tính và hình tượng nam nữ yêu nhau. Nam và nữ được so sánh như trí thức và từ bi. Quan hệ vợ chồng được xem như một tình bạn đồng môn, cùng tu tập và giúp nhau trong cuộc đời với sự đối xử trân trọng và bình đẳng nhau, mà tình dục là một biểu tượng thiêng liêng, chứng minh cho sự gắn bó này.

Mối quan hệ văn hóa giữa Trung Hoa và Ấn Độ được thảo luận trong chương 6. Nguyên bản Anh ngữ của bài này là “*Passage to India*”, đăng trong The New York Review of Book, Volume 51, Nummer 19, December 2004.

Dù không luận giải trực tiếp Phật giáo có thể đóng góp cho phát triển dân chủ tại nhiều nước trên thế giới. Tinh thần vô úy trước bạo lực, nhiệt tình thảo luận công khai trước những bất đồng, sẵn sàng chấp nhận phê bình để sửa sai là một trong những truyền thống đặc sắc của Phật giáo mà thế giới có thể học hỏi và áp dụng vào những cải cách chánh trị trong tương lai.

Vì các giá trị Phật pháp có khả năng khai sáng mà tác phẩm mang lại cho người đọc và vì những kiến thức Phật giáo mang tính cảm nang mà các tác giả đã gửi gắm trong tác phẩm này, tôi trân trọng kính giới thiệu đến quý độc giả trí thức gần xa. Hy vọng rằng tác phẩm này góp phần soi sáng những vấn đề thời đại mà tất cả chúng ta đang quan tâm và tìm giải pháp.

Giác Ngộ, ngày 28-09-2012

TT. Thích Nhật Từ

Tổng Biên tập

Tủ sách và Tạp chí Đạo Phật Ngày Nay

LỜI CẢM TẠ LẦN TÁI BẢN

Quan Điểm của Phật Giáo Trước Các Vấn Đề Hiện Đại được Nhà Xuất Bản Hồng Đức ấn hành lần đầu tiên vào năm 2012 tại Việt Nam trong khuôn khổ phát hành của Tủ Sách Đạo Phật Ngày Nay do Thượng Tọa Thích Nhật Từ chủ trương biên tập.

Tuyển tập này giới thiệu những công trình nghiên cứu của các học giả lừng danh từ Anh, Pháp và Đức ngữ sang Việt ngữ để phục vụ cho người Việt trong nước nắm bắt vấn đề hiện đại và đóng góp vào việc thảo luận chung vấn đề tại sao Phật giáo ngày càng thu hút tại các nước phương Tây.

Nói chung, Phật giáo có những luận giải khi chiến tranh lan rộng, khủng bố đe dọa, bạo lực gia tăng, kinh tế suy thoái, đạo đức băng hoại, văn hoá suy đồi, môi sinh ô nhiễm, tài nguyên cạn kiệt, dân số gia tăng, tiêu thụ vô lượng và định hướng khoa học. Chủ trương của Phật giáo là đề cao tự do cá nhân trong tư duy độc lập và nỗ lực hành động để thay cho giáo điều, từ bi trong một thế giới vị kỷ, bất bạo động trước một trào lưu quốc tế ngày càng cuồng tín với chuộng bạo lực. Với lòng khoan dung những dị biệt, một nội dung hiếu hoà và phương cách khả thi, Phật giáo là một tiềm năng to lớn để giải quyết cho các vấn đề quốc tế hiện nay. Bản in lần đầu tiên là một đóng góp khiêm tốn của tác giả dành cho các độc giả trong nước.

Sau khi sách ra đời, tác giả nhận được nhiều phản hồi tích cực từ trong nước, đặc biệt nhất nhiều tạp chí Phật học đăng lại các chương trong sách giúp việc phổ biến được rộng rãi hơn. Tác giả cũng được các thân hữu ở hải ngoại cho biết là cũng có nhu cầu sách này, dù là đã có dịp tham khảo tài liệu trực tiếp trên các trang mạng như Thư Viện Hoa Sen, Quảng Đức và nhiều trang Phật Giáo khác.

Được sự đồng thuận của Thượng Toạ Thích Nhật Từ, khuyến khích của Cư Sĩ Nguyên Giác Phan Tấn Hải và sự hợp tác của Cư Sĩ Tâm Diệu, người chủ trương Trang Thư Viện Hoa Sen và Nhà Xuất Bản Ananda Việt Book Foundation, tác giả xin tái bản sách này, nội dung không thay đổi, nhưng với mục đích là phổ biến cho Phật tử hải ngoại có cơ hội tìm hiểu về đề tài này.

Nhân dịp này, tác giả xin chân thành cảm ơn sự hợp tác của Thượng Toạ Thích Nhật Từ và Cư Sĩ Tâm Diệu, đã hoan hỷ tạo điều kiện cho tác phẩm này ra đời. Tác giả cảm ơn Cư Sĩ Nguyên Giác Phan Tấn Hải đã nhiệt tình giúp dịch thuật nhiều thuật ngữ về Thiền Tông và tặng nhiều tư liệu quý về Phật học.

Dr. Đỗ Kim Thêm LL.M, M. A

Tháng 10 năm 2017

LỜI TRI ÂN

Con xin thành kính dâng tuyển tập này cho song thân là Đỗ Kim Chung và Nguyễn thị Ảnh, để cảm tạ công ơn sinh dưỡng, cầu xin cha mẹ nhận nơi đây lòng báo hiếu của con.

Em cũng xin kính tặng tuyển tập này cho anh Đỗ Kim Tính, người đã thương yêu và hy sinh cho em từ tuổi thơ cho đến lúc trưởng thành. Nỗ lực của gia đình tạo điều kiện học vấn cho con trong hoàn cảnh khó khăn là một điều quý báu nhất để con có được như ngày nay.

Con cũng xin dâng tác phẩm này cho Nhạc phụ, Nguyễn Ngọc Diệp, cố Tổng Thư ký Viện Đại học Hòa Hảo, An Giang, để cảm tạ công đức, Nhạc mẫu Huỳnh Thị Khảm, một tấm gương hy sinh cho gia đình, tinh thần đạo đức kiên trì và cảm tạ lòng yêu thương và lời cầu nguyện cho gia đình con.

Tuyển tập này có sự hợp tác của Tuyết Mai, người bạn đường, đã đọc và giới thiệu các tài liệu Pháp ngữ, sửa chính tả bản thảo. Ngoài ra, Tuyết Mai còn chịu đựng nhiều khó khăn chung trong cuộc sống nhưng luôn hỗ trợ tinh thần. Đặc biệt nhất là Xuân Mai, con gái yêu của ba má, đã biến những ngày làm việc cực nhọc của ba má thành những ngày hạnh phúc. Tác phẩm này cũng như các tác phẩm khác là một công trình chung của gia đình.

Dịch giả cảm tạ các ân nhân khác đã giúp đỡ trực tiếp hay gián tiếp để dịch giả có cơ hội làm việc được đến ngày nay, mà không thể nào nêu hết phương danh. Xin tất cả ân nhân ghi nhận nơi đây lòng biết ơn chân thành.

Vì không phải là một chuyên gia nghiên cứu về Phật học, nên tác giả còn thiếu sót trong biên dịch, kính mong độc giả chỉ dẫn để lần tái bản, bản dịch được hoàn chỉnh hơn.

Cuối cùng, người dịch xin cảm tạ sự hợp tác quý giá của Thượng tọa Thích Nhật Từ, Tổng Biên tập Tạp chí Đạo Phật Ngày Nay, đã hoan hỷ giới thiệu và tạo điều kiện cho tác phẩm này ra đời để phục vụ quý độc giả.

Tháng 4-2012

Dr. Đỗ Kim Thêm LL.M, M. A.

MỤC LỤC

	Lời giới thiệu	i
1	Chiến tranh và hòa bình theo quan điểm của Phật giáo	1
2	Đạo đức kinh tế theo quan điểm của Phật giáo	71
3	Nhân quyền và tự do tôn giáo theo quan điểm của Phật giáo	152
4	Vô tận trong lòng bàn tay - Từ thuyết đại bùng nổ đến giác ngộ	184
5	Những vấn đề dân số tiêu thụ và môi trường theo quan điểm Phật giáo	210
6	Mối quan hệ văn hóa giữa Trung Hoa và Ấn Độ	238
	Vài nét về các tác giả và dịch giả	257

CHƯƠNG I

CHIẾN TRANH VÀ HÒA BÌNH THEO QUAN ĐIỂM CỦA PHẬT GIÁO

Trong thế gian này hận thù không bao giờ làm chấm dứt hận thù, chỉ có không hận thù mới xoá tan hận thù. Đó là quy luật tự ngàn xưa. Kinh Pháp Cú 5

Nói chung, Phật giáo được xem là gắn liền với bất bạo động và hoà bình. Trong hệ thống giá trị của Phật giáo ý niệm này đã biểu hiện rõ nét. Dù nói như vậy không có nghĩa là Phật tử luôn được sống trong an lành, các quốc gia theo Phật giáo đều phải đồng gánh chịu chung cảnh chiến tranh và xung đột, khi mà hầu hết các lý do cho các cuộc chiến lại xảy đến từ nơi khác. Vấn đề là làm sao tìm ra một luận giải hợp lý về bạo lực theo quan điểm Phật giáo có thể chấp nhận được và xem Phật giáo như có một phương tiện dồi dào đặc biệt để sử dụng trong việc giải quyết các tranh chấp. Nhìn chung, hầu hết tại châu Á, có người nhận ra rằng Phật giáo được coi như có tác dụng chung nhằm đem lại tính nhân bản, xoa dịu sự quá khích của bạo quyền và

quân phiệt, giúp cho các đế quốc rộng lớn (thí dụ như Trung Quốc) tồn tại mà không có nội chiến hay có những cuộc chiến bị kích động nhằm chống lại những người không theo đạo Phật, dù rất hiểm. Hơn nữa, trong chiến cuộc, các tu viện Phật giáo luôn là những nơi trú ẩn an lành.

Luận giải của Phật giáo về nguyên nhân của tranh chấp

Đối với Phật giáo, các nguồn gốc của mọi hành vi tác hại, thí dụ như ham muốn, thù hận và cảm nhận sai lầm được coi như là cội rễ cho mọi sự xung đột của con người.[i] Khi đã nghĩ như vậy, người ta luôn cho rằng „tôi có quyền và muốn có quyền“, để mà ngược đãi người khác.[ii] Xung đột khởi đầu từ sự ràng buộc vào vật chất: lạc thú, tài sản, đất đai, giàu sang, độc quyền kinh tế và ưu thế chính trị. Phật dạy rằng ý nghĩa của lạc thú sẽ đưa ta đến chỗ tìm nhiều lạc thú hơn nữa, từ đó đưa tới sự xung đột giữa con người với nhau, kể các bậc trị vì, cuối cùng là tranh chấp và gây chiến.[iii] Sư Đà La, Sàntiveda, một thi sĩ thuộc Đại Thừa khi trích kinh Phật trong tác phẩm của mình đã đề cập rằng khi tranh chấp xảy ra giữa con người thì chính lòng ham muốn chiếm hữu là nguyên nhân.[iv] Bên cạnh lòng ham muốn có thêm thì chính sự mất mát vật chất cũng là căn cơ của xung đột.

Đức Phật thường đề cập đến những tác dụng xấu khi ta bị ràng buộc vào những định kiến hay giả kiến, những giáo điều, kể cả những quan điểm đúng đắn mà cá nhân ta không hề biết được đó là sự thật.[v] Kiểm chứng lối suy nghĩ của mình thời trước đây, Đức Phật cho rằng quan điểm luôn bị giao động như một đám rừng. Cố bám giữ quan điểm có thể coi như dễ đưa tới chiến tranh tôn giáo hay ý thức hệ (dù là phòng vệ hay tấn công), thánh chiến,

cách mạng đẫm máu và phòng hơi ngạt. Thật vậy, ở thế kỷ XX, hàng triệu người chết vì bị ràng buộc vào một ý thức hệ đặc biệt, mà họ cố tình biện minh cho hành vi của họ: đó là Hitler, Stalin, Khmer Đỏ và các khủng bố đủ loại.

Hận thù, có lẽ được châm thêm vào lúc có xung đột do các phương tiện tuyên truyền, có thể bắt nguồn từ sự ràng buộc vào tài sản hay một số vấn đề nào đó. Dù người ta muốn sống trong yên lành, nhưng họ không thể đạt được. Càng nghĩ quanh quẩn về một vấn đề gì thì tư tưởng của ta sẽ tập trung vào một chủ đề riêng biệt, đưa tới lòng ham muốn, và rồi phân biệt giữa hai hạng người muốn và không muốn, và cuối cùng là thêm khát và thù hận.[vi] Lo sợ và căng thù hận tác động tới mọi ác nghiệp, dù có được biện minh hay không.[vii]

Nhận định sai lầm đưa tới xung đột là những hình thức rõ rệt của những hoang tưởng tự đại cá nhân. Phật giáo cho rằng sự hoang tưởng tồi tệ nhất là ngã chấp: cảm giác của tôi, thái độ của tôi, phản ứng tốt của tôi là một biểu thị thường xuyên bản ngã hoặc là cái tôi phải được bảo vệ bằng mọi giá. Như là một phần trong tiến trình bồi đắp cho hình ảnh cái tôi, người ta lại càng vun bồi bản sắc của mình vào trong quê hương của tôi, cộng đồng của tôi, tôn giáo của tôi và ngay cả giới tính của tôi. Khi các thực thể này bị đe dọa hay tổn thương, người ta cảm thấy như chính như bản thân mình bị đe dọa hay tổn thương. Trong mỗi quan hệ với một nhóm, người ta nghĩ rằng mình sẽ bỏ đi tính cá nhân vị kỷ, nhưng lại trở thành một cơ sở cho sự vị kỷ theo bè nhóm, nhất là khi nhóm này bị thương tổn. Khi một người đã không xác định được yếu tính trong bản ngã của mình, chắc chắn một điều là sự kết hợp họ thành một quốc gia hay một cộng đồng theo ý nghĩ cố hữu của nó sẽ thiếu đi những yếu tính thường hằng đủ để phải bảo vệ nó bằng mọi giá. Bản đồ chính trị trên thế giới đã bao lần thay đổi khi biên giới bị xoá nhòa cùng với thăng trầm của các chế

độ chính trị. Đối với Phật tử, Đức Phật không khuyến khích tín đồ nên giận giữ khi bị xúc phạm. Khi có người nào xem thường Phật, Pháp và Tăng, tín đồ không được phép nổi nóng, nếu ai ca ngợi Phật, Pháp và Tăng, cũng không vì thế mà hân hoan hơn. Cả hai trường hợp này chỉ làm ngăn trở sự trong sáng của trí huệ. Đúng hơn, tín đồ phải bình tâm nhận xét và tìm ra mức độ của sự thật, nếu có, trong những gì mà họ nói.[viii]

Những ảnh hưởng xấu của các thành viên khác trong cộng đồng, dù là giới lãnh đạo hay thân hữu, được coi như là một yếu tố khác đưa tới tranh chấp. Khi một vị vua hành xử không đạo đức thì sẽ ảnh hưởng đến các quan, ảnh hưởng này sẽ lan rộng đến các đạo sĩ Bà la môn, các gia đình dân chúng, tỉnh thành và làng xóm.[ix] Sự mục nát đến từ thượng tầng rồi sẽ lan toả đến hạ tầng xuyên qua toàn xã hội. Người tầng bậc có thể ảnh hưởng đến người khác khi họ làm việc ác, hoặc công nhận hành động khi họ làm việc này.[x]

Các giải pháp cho sự xung đột

Phương tiện kinh tế

Khi cho rằng sự nghèo đói là nguồn gốc của tội ác và đạo lý suy đồi, khái niệm này sẽ dẫn tới một suy nghĩ là các biện pháp kinh tế nhằm xoá đói giảm nghèo có thể giúp cho việc ngăn ngừa tội ác. Những yêu sách về kinh tế trong một mức độ nào đó là những yếu tố trong sự xung đột, thì đề cập đến các vấn đề kinh tế này có thể giúp giải quyết vấn đề.

Thương thuyết và nhấn mạnh đến tác hại hỗ tương của chiến tranh

Đức Phật đã có lần nói về ngăn ngừa chiến tranh giữa

Sakiya (nơi Đức Phật xuất thân) và Koliya. Cả hai nơi đều dùng nước của dòng sông đắp đập chảy qua hai lãnh thổ, khi mực nước cạn thì nông dân hai xứ này đều muốn có nước để dùng vào vụ mùa. Họ tranh cãi và thóa mạ nhau và khi các lãnh binh nghe những thóa mạ này thì họ chuẩn bị gây chiến. Bằng thiên lực của mình, Đức Phật nói rằng ngài đã cảm nhận được điều này và bay lượn trên giòng sông. Khi thấy ngài thì cả dòng họ của ngài đều buông vũ khí và cúi đầu chiêm bái ngài. Khi Đức Phật hỏi về nguyên nhân tranh chấp thì không ai hiểu rõ, cuối cùng những nhà nông trả lời đây là chuyện nguồn nước. Đức Phật đã khai ngộ cho các lãnh binh thấy là họ phải hy sinh cho giá trị nào đó cao quý hơn thí dụ như sinh mạng của họ, thay vì là nước mà giá trị quá ít. Chính vì thế họ đã ngưng chiến đấu.

Qua nhiều thế kỷ, tăng sĩ Phật giáo đã thường giúp các vị vua trong việc thương thuyết để chấm dứt chiến tranh. Kinh Đại Thừa đã chỉ rõ là Phật tử phải cố thử tìm xem các phe lâm chiến có sẵn sàng giải quyết mọi sự dị biệt. Kinh Duy Ma Cật, Vimalakkirithi Nirdesa Sutra, có bàn đến như sau:

“Trong thời chiến lời Phật dạy là
Từ tâm và thương cảm,
Chuyển hoá sinh linh,
Để chúng sinh được sống trong an hòa,
Khi kẻ thù nổi đuôi nhau ra trận,
Lời Phật làm tăng sức thêm cho hai phía đồng nhau,
Với quyền năng Phật, Ngài buộc họ
Hoá giải và sống trong hoà hợp.” [xi]

Lập trường đạo đức bất bạo động

Trong chuyện tiền thân Đức Phật, Jataka, thuộc Tiểu Bộ Kinh,[xii] Bồ tát kể rằng khi xưa ngài là một vị vua nghe được chiến lược của một đạo quân xâm lăng.[xiii] Để đối

phó, ngài nói rằng: "Ta không muốn vương quốc nào được bảo vệ bằng cách gây tổn hại," ý vua là không bằng cách đem binh lính gìn giữ giang sơn mình. Ý nguyện của ông được tuân thủ và khi thủ đô bị bao vây bởi quân xâm lược, vị vua này ra lệnh mở cổng thành. Quân xâm lược tràn vào, vị vua bị truat phé và hạ ngục. Nơi ngục thất vị vua mở rộng lòng từ bi cho vị vua xâm lấn (người sẽ hứng chịu nghiệp báo về những hành vi sai trái của mình) và giúp cho vị vua này ngộ được dục vọng đang bùng cháy nơi con người mình. Vị vua đột nhiên ngộ ra rằng mình đã sai lầm khi hạ ngục vị vua đạo hạnh này. Kết quả mang lại là ông thả vị vua này và vương quốc này lại được sống trong an hoà. Ở đây, thông điệp được gởi đến là thái độ đạo đức bất bạo động của vị vua đã cứu biết bao nhiêu sinh mạng của cả hai phía. Phù hợp với phương cách này kinh Pháp cú có nói: "Hãy chế ngự hận thù bằng thương yêu, xoá điều ác bằng cách tạo điều thiện, thay lòng ti tiện bằng bố thí, chinh phục người gian dối bằng sự thật.[xiv] Dù chiến thắng muôn ngàn quân nơi chiến trường, nhưng người chiến thắng cao cả nhất là người chiến thắng bản thân mình."[xv] Nội dung của câu đầu trong lời kinh trên nhằm nói đến phương cách của Đức Phật trong tiền kiếp là vua Brahmadatta của nước Benare. Điều này ngược lại với vị vua này là chỉ vua biết lấy thiện báo thiện và ác báo ác.[xvi]

Dĩ nhiên, bằng phương cách này không phải lúc nào cũng là luôn cứu vớt được sinh mạng. Thực ra, như đã nói, người dân Sakiya bị tiêu diệt khi không tự mình chống nổi kẻ xâm lược. Một lần nữa vào thế kỷ XI, khi người Thổ theo đạo Hồi phá tan những tu viện và học viện Phật giáo, rõ ràng là các sư tăng không hề kháng cự. Tuy thế, thái độ bất bạo động này có thể cứu vãn tình thế. Cách đây vài năm, một vị sư người Anh và đoàn cư sĩ đã bị một băng cướp tấn công tại Ấn Độ. Khi các cư sĩ chống trả và bị đánh thô bạo, vị sư sắp chết, tụng kinh cầu nguyện và bị bỏ

lại một mình. Trung Bộ Kinh, Majjhima Nikàya, kể rằng sư Punna có tinh thần vô úy.[xvii] Vị sư này đã kể cho Đức Phật nghe rằng sư đã sống và hoằng pháp cho dân chúng tại Sunāparanta. Khi Đức Phật nhận ra rằng những người dân này là thô bạo khi sỉ nhục ngài, ngài nói là chỉ muốn xem họ như những người lương thiện, nếu họ không thực sự dùng tay để đánh đập ngài. Dù nếu họ có đánh đập ngài, ngài cũng xem họ là người tốt, khi họ không dùng đất sét để ném ngài. Dù họ làm thế với ngài, thì ngài cũng xem họ là người tốt, vì họ đã không dùng gậy để đánh ngài. Và cứ như thế, họ không dùng dao để đâm ngài, nhưng không giết chết ngài. Phật nói rằng cuối cùng nếu họ giết chết ngài, thì họ chỉ huỷ diệt xác thân giả tạm của ngài. Nhưng Phật đã thu phục được nhiều môn đệ trong số người ở Sunāparanta. Theo sử Ấn Độ, trong khi Phật tử đôi khi bị ngược đãi vì vua Ấn theo Ấn Độ giáo, thì không có một chứng cứ nào nói về sự ngược đãi của Phật tử đối với người khác đạo. Mặt khác, trong lịch sử không hề ghi lại có bất kỳ một vị vua nào theo đạo Phật mà tìm cách trả thù kẻ tấn công mình bằng bạo lực. Trong khi một cá nhân có thể bị nguy hiểm đến tính mạng vì không có khả năng chống trả bạo lực bằng sức mạnh, thì một vị vua thấm nhuần đạo hạnh có thể sẽ thành công hơn khi làm việc này bằng cách nhân danh đất nước của mình.

Suy niệm về cách giảm sân hận và tăng nhẫn nhục

Những giá trị chủ yếu của Phật giáo được người ta biết đến như thánh thiện vĩnh cửu đó là tính từ bi, bác ái, lòng đồng cảm và sự an vui tự tại. Cùng với đặc điểm này cũng phải kể đến lòng kham nhẫn hay chịu đựng. Những giá trị này đều có liên hệ trực tiếp việc giảm đi xung đột, việc tu tập này có tác dụng đầu tiên làm cho tranh chấp ít có dịp bộc phát.

Nhằm phát triển lòng từ bi, một luận sư của Trung Bộ

kinh là Buddaghosa đã đưa ra nhiều suy niệm nhằm làm giảm đi lòng sân hận.[xviii] Trong một số tình huống thì việc này rất có giá trị vì đó là một phương pháp làm tiêu đi sức mạnh của những cảm xúc tiêu cực và làm giảm đi nguồn gốc tâm lý của mọi tranh chấp. Trong khi giáo lý Thiên Chúa giáo nhấn mạnh là không nên giữ ác ý để chống lại một người nào đó, thì ngược lại, Phật giáo, đặc biệt là giáo lý Đại thừa, nhấn mạnh đến việc không nên giữ lòng sân hận ngay trong chính thâm tâm mình, bởi những hậu quả tác hại của nó. Nhiều suy tưởng của Buddaghosa đã diễn đạt tinh thần này: “bất kể là loại hại gì, thù chỉ đem đến thêm thù, ghét chỉ đem thêm ghét, ác tâm thì chỉ gây thêm hại.”[xix] Kinh có nêu lên một ví dụ: “Giả sử như một người khác gây phiền não, khiêu khích ta bằng những hành vi khả ố, tại sao phải chịu đựng khi cơn giận nổi lên, và hãy làm như họ làm đối với mình hay sao? Khi ta nổi giận, có thể ta tạo cho họ phải khổ, có thể là không. Dù với sự tổn thương do sự nổi giận mang lại, chắc chắn một điều là chính mình bị khổ.”[xx]

Khi một người công kích hay lăng mạ người khác, thì sự tổn hại kéo dài chỉ thật sự có khi mà người ta phản ứng lại bằng giận dữ hay bạo lực. Kẻ thù ta chỉ ước muốn những điều như là khi ta bị kinh tởm trong đau khổ, không may mắn, nghèo, không danh phận, không bè bạn và không được tái sinh vào tiên cảnh. Khi ta tự mình làm mối cho sân hận của chính mình thì ta chỉ mang lại những thứ như vậy.[xxi] Giận dữ với người khác cũng chỉ ví như đem bó lửa đựng vào người khác, hoặc là thổi bụi chống lại gió: chỉ có mình là gánh chịu hậu quả qua những cảm xúc bất an nhất thời và cả nghiệp báo tương lai. Khi người khác đem đến cho ta một cơ hội làm như vậy, một hành vi như thế lại là của riêng mình tạo ra và làm tổn hại trực tiếp đến người khác. Giận dữ bắt nguồn từ một hành vi bị tấn công, nhưng không có nghĩa là nó hoàn toàn có ý nghĩa định đoạt. Phải luôn luôn có những phản ứng liên kết: Người ta có thể kiểm

soát một cái gì đó đang phát sinh bằng cách tự kiểm chế bản ngã và làm giảm đi mọi ràng buộc với cái tôi hoặc cái của tôi. Dĩ nhiên ta không thể tự biện minh được hành vi si nhục của mình đối với người khác với lý do là chính người gây phiền não phải tự kiểm soát về phần của họ. Hầu hết chúng ta đều không thể tự phát triển mình đủ để tránh phiền não, chính sự thoá mạ sẽ thúc đẩy trực tiếp đưa tới phiền não, nó cũng chính là thủ phạm của mọi điều ác.

Nói một cách cụ thể, Buddaghosa kể rằng nếu một người nào khác muốn làm hại ta bởi vì chính cơn giận của ta, thì điều khôn ngoan nhất phải làm là giảm đi cơn thịnh nộ. Hoặc là khi sự hiện diện của ta lại làm đổ dầu vào cơn giận của người khác đang bùng cháy, thì cách tốt nhất là nên tìm cách xa lánh trong giây phút để cơn giận có thể nguôi lại. Ông khuyên nên để tâm đến những ưu điểm của người tấn công mình có được, hoặc là suy nghĩ rằng mọi chúng sinh đều là thân nhân hay bạn bè của mình trong vô số những tiền kiếp trong quá khứ, nhờ nghĩ như thế mà ta phải góp nhặt nhiều thiện tâm cho kiếp này.[xxii] Khi sự tái sinh làm người trong quá khứ có thể là xảy ra trong nhiều sắc tộc hay những nền văn hoá khác nhau, những suy nghĩ như thế có liên hệ đến những tình huống của kỳ thị sắc tộc của hai dân tộc mà họ nhìn nhau như người xa lạ.

Buddaghosa dạy rằng ta phải suy tưởng đến điều vô thường và nên nhận chân rằng trạng thái tâm linh của một người đã làm hại người khác có thể khác đi sau khi tạo hành vi ác này (dĩ nhiên, điều này áp dụng ngay cả với những hành vi của những thế hệ quá khứ của một quốc gia hay một nhóm người mà đã từng xem nhau như thù địch). Khi gặp một người gây phiền não dù là tác động trên khía cạnh thể xác hay tâm linh, nhưng phần nào của cả hai là đặc biệt mà ta chịu phiền não? Ta có thể suy tưởng điều này khi nhớ tới tấm gương của Đức Phật trong tiền kiếp. Ngài đã tỏ ra khoan dung trước các khiêu khích, hoặc nghĩ

tới các loại kết cục tốt đẹp cho người có lòng ban bố thiện tâm,[xxiii] thí dụ như giấc ngủ an lành không ác mộng, trọng vọng của tha nhân, khuôn mặt thanh thản và tâm thường trụ. Nếu không đạt được, thì điều hữu ích nhất là tặng hay nhận quà từ một người mà mình xem là thù địch.

Sư Đà La, Santideva, một thi sĩ của phái Đại thừa đã nói rất nhiều đến lòng kham nhẫn trong tác phẩm Bồ Đề Hành, Bhodhi-caryavatara, mà nó liên hệ đến tính từ bi. Trong tranh cãi và có tư tưởng gây khiêu khích, sư nói: “Tại sao ta lại không hạnh phúc về một cái gì đó khi nếu nó còn cứu vãn được? Nỗi bất hạnh sẽ giúp được gì khi vấn đề đã hết phương cứu vãn.[xxiv] Khi nhìn thù hay bạn mình làm điều sai quấy và nghĩ rằng việc ấy bắt nguồn từ hoàn cảnh của nó, ta vẫn còn giữ được tâm hạnh phúc.”[xxv]

Giận dữ làm hại người khác lúc thiếu suy xét cũng giống như châm lửa để đốt một cái gì.[xxvi] Nếu một người tranh cãi với người khác với bất cứ lý do gì bằng một cái cây gậy trong tay, thì thái độ gây hấn trầm trọng hơn là với chính sự nổi giận của y.[xxvii] Nếu mỗi người làm hại người khác, hãy nhìn vào việc này như khi các quả nghiệp của những hành vi tổn hại mà họ đã làm cho người khác. Hơn nữa ta có thể bị tổn hại do người khác bởi vì chỉ họ muốn bám víu để đưa tới việc được tái sinh. Cả vũ khí của họ và xác thân tôi là nguyên nhân cho sự đau khổ của tôi. Khi họ cầm vũ khí và tôi chỉ có xác thân, thì tôi sẽ phải giận dữ với ai đây?[xxviii]

Đáp ứng lại một cách giận dữ đối với những người tấn công mình là cách tự đánh bại mình. Đối với hành vi tấn công của họ thì họ sẽ sa vào địa ngục, nhưng với lòng kiên nhẫn chịu đựng, người ta sẽ vượt qua những tội lỗi trong quá khứ mà nghiệp báo này dẫn đến khổ đau.[xxix] Nếu ta không chịu đựng được đau khổ trong kiếp hiện tiền, tại sao ta không thể kiềm chế được mình trong cơn thịnh nộ, mà

nó chính là nguồn gốc của mọi bất hạnh nơi địa ngục?[xxx]

Thực ra, ta nên nhìn kẻ thù giống như là một kho báu mà kẻ thù đã đem lại cho ta một cơ hội tốt để thử thách lòng kham nhẫn của mình, và ta phải tôn trọng đúng mực.[xxxii] Có tu tập được lòng kham nhẫn khi đối đầu với mọi cuộc khiêu khích, ta mới chia sẻ được những thành quả tâm linh của lòng kham nhẫn này với người tấn công mình.[xxxiii]

Kiên trì và hỷ xả

Kết hợp với tinh thần nói trên, kinh Phật cũng khuyên về sức mạnh và tiềm năng chuyển hoá của kiên trì và hỷ xả. Kinh có kể đến một cuộc cãi vã giữa một thần linh và một người khổng lồ đang đối cùng cực.[xxxiiii] Vepacitti, người đầu nhóm khổng lồ bị đánh bại, được mang đến trước Saka, một vị đứng đầu các thần linh và nguyện rửa ông. Khi Sakka không nổi giận, người đánh xe ngựa liền hỏi từ đâu mà ông có tính chịu đựng, phải chăng là do sợ hãi hay yếu đuối. Ông trả lời không phải cả hai, chỉ vì tôi không muốn đối co với người điên. Ông giải thích, trước những lời lẽ của kẻ ngông cuồng với sự căm giận và cãi vã kịch liệt thì mình phải tự kiềm chế bình tĩnh, chứ không bằng biện pháp trả đũa cứng rắn. Thái độ này sẽ không đưa tới một ý nghĩ đối kháng mà kẻ điên tìm lợi điểm từ sự yếu kém, chính kiên trì là dấu hiệu của một sức mạnh thật sự, khác với sức mạnh mà một kẻ điên có được do ngộ nhận.

Tệ hại nhất là việc cả hai người cãi vã qua lại. Khi bị nguyện rửa, ai là người không nguyện rửa lại, thì người đó thắng được hai lần. Ông ta tìm được an lạc nơi chính mình và nơi người khác. Người nào hiểu được con thịnh nộ của người khác thì sẽ giữ được an bình của mình trong sáng suốt.[xxxv]

Lời kinh được dùng khi một giáo sĩ Bà la môn nguyện rửa Đức Phật khi một thân nhân của ngài trở thành một tu sĩ Phật giáo. Để đáp lại, Phật hỏi rằng vị này rằng khi thân nhân đến thăm viếng, ông đã chuẩn bị các thức ăn uống nhưng họ lại từ chối không nhận sự tiếp đãi này, thì các thứ này sẽ thuộc về ai. Khi vị này trả lời các thứ này lại thuộc về tôi, Đức Phật nói rằng nó cũng giống như những gì mà anh đã thoả mạ tôi về những điều tôi không làm, nên tôi không chấp nhận. Chính vì thế, những gì anh làm vẫn thuộc về anh. Đức Phật tiếp tục nói ngài không thể cùng chung tiệc với vị này khi đáp trả sự thịnh nộ này bằng lời lẽ giận giữ của mình. Do đó mà có lời kinh trên.

Phật có kể câu chuyện sau đây. Có hai tăng đoàn tranh luận nhau về lối giảng luận liên quan một quan điểm của môn đồ trong tu viện.[xxxv] Vua Brahmadatta của Kasi xâm lấn được một vương quốc yếu kém và sau đó hành quyết vị vua và hoàng hậu của vương quốc này. Trước khi băng hà, vị vua này nói với con mình là Dìghàvu, mà lúc đó vua Brahmadatta chưa biết. “Này Dìghàvu, oán thù sẽ không làm giảm đi oán thù, oán thù chỉ giảm đi do lòng không oán thù.”[xxxvi] Dìghàvu không nghe mà còn đề ra chuyện phục hận. Ông học hát và gây được sự chú ý của vua Brahmadatta, sau được tuyển vào cung và dần già gây được tín nhiệm. Ông tìm cơ hội để giết vua khi vua đang say ngủ sau khi đi săn. Cả ba lần rút gươm ra để giết vua, ông đều dừng lại cả ba và nhớ lại lời trăng trối của phụ vương mình. Khi nhà vua bừng tỉnh vì gặp ác mộng thì Dìghàvu mới xác nhận tung tích mình. Nhà vua yêu cầu ông ta xin tha mạng, nhưng Dìghàva xin vua tha cho mạng. Rồi cả hai cùng tha thứ cho nhau. Dìghàvu bèn nói: “Phụ hoàng tôi đã bị vua giết, nhưng nếu tôi giết vua thì người nào hưởng bổng lộc của vua cũng sẽ giết tôi, và người nào hưởng được ân huệ của tôi cũng sẽ giết họ lại, cuối cùng thì thù oán sẽ không giải quyết được thù oán.” [xxxvii]

Brahmadatta truyền ngôi và gả con gái cho ông. Phật giảng về sự tranh chấp của các tăng sĩ qua lời kinh sau đây,[xxxviii] mà một số cũng có ở kinh Pháp Cú 3-6: “Họ sỉ nhục, đánh đập, cướp giết tôi, phá hại tôi, ai còn bị giam hãm trong những ý nghĩ thù oán như thế thì oán hận không được xoa dịu. Họ sỉ nhục, đánh đập, cướp giết tôi, phá hại tôi, ai mà không bị giam hãm trong những ý nghĩ như thế thì oán hận sẽ vui đi. Trong thế gian này, hận thù không thể làm chấm dứt hận thù, chỉ có lòng từ bi mới chấm dứt hận thù, đó chính là quy luật tự ngàn xưa. Tha nhân nào đâu hiểu được rằng chúng ta sẽ bị hủy diệt, nhưng khi họ ngộ được điều này, thì mọi tranh cãi sẽ lắng dịu.”

Mọi truyền thống của Phật giáo đặt giá trị vào việc nhận tội của chính mình hay của người khác và để nhằm giải quyết vấn đề chứ không để lập lại vấn đề. Kinh Đại thừa đã nhấn mạnh đến việc công khai xin lỗi. Trong chương nói về đạo đức của kinh Bồ Tát Độ, Bodhisattra- blūmi, Đại sư Vô Trước, Asanga, nói rằng Bồ tát phải xin lỗi cho những sai phạm của mình và cũng chấp nhận lời xin lỗi của người khác.[xxxix] Tại Nhật, xin lỗi là một cách thường được sử dụng để nối lại mối quan hệ và những người thú nhận tội thường được giảm nhẹ tại triều đình.[xl]

Trong luật tạng, Vinaya, có đoạn nói về một hành vi công khai của hoà giải là Patisàranīya, một hình thức từ bỏ điều sai bằng cách hủy diệt nó. Có một vị sư chế diễu một cư sĩ, than phiền và hay chê bai Phật, Pháp và Tăng, hoặc là gây bất hoà giữa các tín đồ.[xli] Trong trường hợp này vị sư phải tự kiểm, nhớ lại sự xúc phạm của mình và bị kết tội về sự xúc phạm này. Cuối cùng tăng đoàn đồng ý là phải để cho vị sư này đến gặp cư sĩ để xin tha thứ. Nếu vị sư này cảm thấy không có thể đến để xin tha thứ, thì tăng đoàn sẽ xếp đặt cho một vị cao tăng đại diện cùng đi và xin tha thứ. Vị sư này phải tìm nhiều cách để xin tha thứ, mà thường dùng những lời kinh sau đây: “Xin tha thứ cho bản tăng,

hỏi bạn đồng đạo, kẻ đang rất an bình hướng về anh. Xin tha thứ cho bạn tăng, hỏi bạn đồng đạo, kẻ đang trong tình lặng hướng về anh. Xin tha thứ cho bạn tăng, hỏi bạn đồng đạo, kẻ đang trong an hoà hướng về anh. Hoặc là nhân danh tăng đoàn, xin hãy tha thứ vị sư này, kẻ đang trong an hoà hướng về anh.”[xlii]

Nếu không nhận được sự tha thứ, vị sư này phải ngồi kiết già, chấp tay, kính lễ cư sĩ và chấp nhận sự sai phạm của mình. Tuy nhiên, theo quan điểm của Đại thừa phải nói là nếu việc xin lỗi trở thành bắt buộc cho một người, thì đây cũng coi là một hình thức tế nhị để chỉ rõ cho thấy cái tôi và những sai phạm của tôi.

Xoa dịu tình huống

Trong nội bộ của một tăng đoàn tại tu viện thì sự hoà ái được đề cao, mọi dị biệt trong nội bộ được giải quyết theo hệ thống, thí dụ như tranh cãi về những vấn đề thuộc nội quy của tu viện. Trong kinh,[xliii] Phật có giảng đến bảy cách để hoá giải tranh chấp là đạt sự đồng thuận bằng cách đề ra những hậu quả của những nguyên tắc của sự đồng thuận, nếu cách này không đạt thì bầu theo đa số, bỏ qua các sai phạm nếu người sai phạm không còn nhớ đến hành vi này, bỏ qua những sai phạm mà người ta bắt cần, bỏ qua các sai phạm nếu người ta nếu người làm đã thú nhận và hứa không tái phạm, khiển trách vị sư nào vi phạm nghiêm trọng qua hình thức tra vấn sau khi vị sư này phủ nhận với các cách chạy tội. Phương thức cuối cùng được sử dụng là hai bên đối chất công khai. Mỗi bên tranh chấp đưa ra một cao tăng đại biểu. Vị này phải xác nhận sai lầm của mình hay cách ứng xử của nhóm mình là không thích hợp. Điều này làm bỏ qua đi sự xúc phạm nhỏ, nhưng không thể không nói tới những sai phạm nghiêm trọng. Các luận giải cho rằng việc này không khác gì việc lấy cỏ xanh che phân người lại để cho người ta bước qua mà không bị bẩn chân.

Thầy Nhất Hạnh có trưng dẫn một một bản kinh khác nói về phương pháp này mà thầy gọi là lấy rơm che bùn. Hai vị sư trưởng lão được chọn và nói thay cho vị sư liên hệ. Các sư này sẽ tìm cách nói rất hoà dịu để giúp cho sư A sẽ hiểu được sư B: Khi một cao tăng tìm cách nói để bào chữa cho một vị sư, ông phải nói cách nào đó để vị sư kia cảm thấy thoải mái hơn. Khi làm như thế, họ đã xoá đi được những khó chịu trong lòng cả hai vị sư và giúp cho họ chấp nhận quyết định do tăng đoàn đề nghị.[xliv]

Dĩ nhiên, thủ tục này áp dụng thành công trong một tăng đoàn có cùng chung một ý hướng, cùng chia sẻ những mục tiêu chung. Tuy nhiên, một vài khía cạnh này vẫn có thể áp dụng cho các loại tranh chấp khác. Tránh đi việc nói làm chia rẽ, đây là một phần trong chính ngữ, đây là một phần liên hệ đến việc làm xoa dịu tình huống. Người nào tu tập được điều này thì người đó là người kết hợp được những người chia rẽ, đề cao tình thân hữu, vui hưởng hài hoà khi tiếng nói của mình đem lại yên ả.[xlv]

Những suy tưởng về bất bạo động trong một thế giới đầy bạo lực.

Giáo lý Phật giáo và những nguyên tắc liên quan đến việc dùng bạo lực có đề ra như sau:

1. Giới đầu tiên của Phật là cam kết từ bỏ ý tưởng gây tổn hại hay giết bất cứ sinh vật hữu tình nào, dù trực tiếp hay qua trung gian người khác. 2. Nhấn mạnh đến lòng từ bi bác ái. 3. Theo đuổi lý tưởng một lối mưu sinh liêm chính, một yếu tố trong Bát Chánh Đạo đưa tới Niết Bàn, nhằm ngăn ngừa được cuộc sống gây đau khổ cho tha nhân. Trong số những hình thức được kể ra về việc mưu sinh bất chính là cuộc sống bằng mua bán vũ khí.[xlvi]

Chấp nhận những giới luật này thì chiến tranh và các hình thức sử dụng bạo lực có thể biến mình được không? Giáo lý của nhà Phật nhắm vào một tình trạng hoàn toàn bất bạo động, dựa trên sự tỉnh thức và nội lực bắt nguồn từ tâm tĩnh lặng. Dầu cho con người không hề hoàn hảo, khi con người sống trong một thế giới mà người khác mưu tìm lợi thế bằng bạo lực, vì họ phải luôn đối đầu với nghịch cảnh, thì ta có nên đáp ứng lại bằng cách phòng thủ bằng bạo lực không. Chủ trương hiếu hoà có thể là một lý tưởng, nhưng trong thực tế Phật tử thường dùng bạo lực để thủ thân mình hay bảo vệ quê hương, nếu không nói đến việc đôi khi dùng bạo lực tấn công, như bất kỳ nhóm người nào khác. Phật tử bình thường có thể cảm thấy rằng không thể dùng phương cách bất bạo động một cách tuyệt đối, đặc biệt là khi họ còn bị ràng buộc với quá nhiều thứ mà họ cảm thấy đôi khi mình cần phải sử dụng bạo lực để bảo vệ. Dĩ nhiên, họ có thể từ bỏ tất cả để quy y thành tăng sư, nhưng họ không thể sẵn sàng khấn nguyện cho hết mức độ của mình.

Có vài kinh điển đã nói đến chiến tranh và dùng bạo lực để trừng phạt, nhưng tìm cách biến đổi quan điểm thông thường của thế gian là bạo lực cũng đôi khi cần thiết bằng cách là đối thoại với một lý tưởng không dùng bạo lực. Về điểm này, Phật có nói đến mình như một người xuất thân từ giai cấp lãnh chúa. Trong hai bài pháp ngắn, Phật có bình luận về hai cuộc chiến xảy ra khi ác vương A Xà Thế, Ajātasattu, tấn công vào lãnh thổ của chú mình là vua Ba Tư Nặc, Pasenadi, cũng là một tín đồ của ngài, và được coi như là người luôn làm việc thiện.

Trong cuộc chiến đầu tiên, vua Pasenadi bị đánh bại và rút lui. Đức Phật có suy nghĩ về sự bất hạnh này và ngài nói rằng: “Chiến thắng gieo thêm hận thù, người bại trận sống trong đau khổ. Hạnh phúc thay cho một đời sống an hoà, từ bỏ được mọi chuyện thắng thua.[xlvi]” Điều này cho thấy

rõ rằng sự chinh phục đem lại bi đát cho người thua cuộc mà chỉ đưa tới thù hận và dường như chỉ muốn chinh phục lại kẻ chinh phục.”

Trong cuộc chiến thứ hai, vua Pasenadi đã thắng và bắt được vua Ajātasattu, nhưng ông tha mạng và chỉ tịch thu toàn bộ vũ khí và nắm quân đội. Đức Phật đã luận giải rằng: “Người ta có thể hôi của người để phục vụ cho cứu cánh của mình. Nhưng khi họ hôi của người khác thì người mất của lại hôi của người khác. Cho đến lúc mà quả ác báo chưa chín mùi, thì kẻ điên nghĩ đó chính là cơ hội, nhưng khi ác báo đã đủ rồi thì kẻ điên chịu khổ. Giết người thì sẽ bị người giết lại, chinh phục người thì sẽ bị người chinh phục lại, sỉ nhục người sẽ bị người sỉ nhục lại. Phần nọ gây thêm phiền não. Ai lấy của người sẽ bị người lấy của lại, đó là luật tiến hoá của nghiệp báo.”[xlviii]

Điều này chỉ rõ gây hấn chỉ đem tới phản công bằng bạo lực để phòng vệ mà không cần phải biện giải, vì được coi như là quả nghiệp của kẻ tấn công. Khi phản công như thế xảy ra thì không còn cần biện minh nữa. Chính thế mà gây hấn cản ngăn chặn. Pasenadi, một người phòng thủ hiếu hoà không thoát được lời chỉ trích. Dĩ nhiên tha mạng của kẻ thù bị đánh bại là một điều tốt, nhưng lại để kẻ thù này không tự bảo vệ được khi không còn quân đội, thì điều này coi như là chất chứa thêm cho bất ổn.

Khantipalo đã luận giải như sau: “Chỉ cần tóm tắt sự vô nghĩa của chiến tranh nhằm giải quyết xung đột trong hai dòng. Đức Phật thấy được hành vi của vua Pasenadi tóm đầu quân đội của đứa cháu của mình là không hiệu quả. Kết quả là làm khó khăn thêm cho vua Ajātasattu giải quyết việc chinh phục Kosala, mà vua có thể làm được.” Trong thời đại của chúng ta, việc đòi hỏi nước Đức phải bồi thường chiến tranh sau Đệ Nhất thế chiến là một tấm gương tốt khác – Báo thù của chúng ta chỉ lôi kéo theo báo thù của

họ, như chúng ta đã thấy trong trường hợp Hitler và Đế Nhị thế chiến.[xlix]

Kashi Upadhyaya luận giải rằng những đoạn kinh nêu hình ảnh về một người phòng thủ hiếu hoà chỉ là một là một điều tốt ở một mức độ vừa phải, mà không đạt được lý tưởng của việc hoàn toàn bất bạo động.[l] Trong khía cạnh khác, Elizabeth Harris nói đoạn kinh trích này cho thấy đây là một sự chấp nhận một thực tại chính trị mà thế giới là một thực tại như thế, vai trò của Pasenadi trong việc gìn giữ giang sơn chống lại ngoại xâm được xem là cần thiết và đáng ca ngợi.[li] Có lẽ điểm mấu chốt của vấn đề là khi người ta từ bỏ thành bại thì có còn là nhà vua hay không, hay lại phải quy y thành một nhà sư theo đuổi mục tiêu lý tưởng này. Đoạn kinh này không chỉ rõ. Harris chắc chắn đã sai lầm khi nói rằng hành vi của Pasenadi là đáng ca ngợi. Ông ta đã mô tả quá đơn giản hành vi trong một chừng mực giới hạn, tùy theo cảm xúc và hoàn cảnh của mình. Ngoài ra, Pasenadi than vãn với Đức Phật về quan tâm trọng vai trò của một vị vua, mà chủ yếu là thúc đẩy những việc như là ham muốn và chinh phục. Đức Phật đã giúp ngài soi lại tâm mình về những việc lương thiện bằng cách nhắc nhở ngài rằng vua cũng như bao nhiêu người khác, vua cũng sẽ chịu vòng lão tử.[lii]

Dù thế, vấn đề còn lại đối với một vị vua, một Phật tử thuần thành, thì việc cai trị không bằng bạo lực là điều có thể làm được hay không hay lại phải tìm một cách thỏa hiệp một cái gì đó như vua Pasenadi đã làm. Đức Phật ngạc nhiên khi nếu một vị vua trị vì khi dùng Chính Pháp của Phật (công bằng, đức độ và chính trực) được không, không trực tiếp giết người, không gây ra sự giết người, không chinh phục và không gây ra sự chinh phục, không khổ và không gây khổ cho ai.[liii] Trước khi trả lời câu hỏi của chính mình, ma vương xuất hiện trước ngài và khuyến khích ngài hãy làm như một vị vua. Ngạc nhiên khi thấy

ma vương lại khuyên ngài như thế, ngài thấy rằng các vị vua không thể nào tránh được vòng luyến ái, gây phiền não, mà một người phóng khoáng không thể tránh được chiều hướng này. Có lẽ điều này ám chỉ rằng làm vua mà phóng khoáng thì không thích hợp, trong khi đối với mọi người thường khác thì quy luật bất bạo động vẫn còn là một điều có thể làm được, dù là nguy hiểm của những lạm do ràng buộc vào lạc dục cần luôn được cảnh tỉnh.

Thực ra, Đức Phật có nói rằng chính ngài là một minh vương, Cakkavatti, không sử dụng bạo lực trong quá khứ.[liv] Là vua nhưng dùng bằng Chính Pháp của Phật, là người trị vì tứ phương, là người đã lập được an ninh trong lãnh địa của mình.”Ta đã có hơn một ngàn người tùy tùng mà còn là những anh hùng, những kẻ chinh phục được quân thù. Ta luôn nghĩ đến trần gian được biển vây bọc này, sẽ được chế ngự bằng Đạo Pháp mà không cần có gây gộc hay kiếm cung.”

Nói như thế không vì Minh vương Cakkavatti không có quân đội. Theo kinh Minh Vương, Cakkavatti Sihanàda Sutta thì sau khi phụ vương Cakkavatti thoái vị để quy y, cũng có vua đề ra quân luật, bằng cách đi tứ phương một với quân đội mình, với những kẻ thù nay muốn thần phục và chấp nhận lời khuyên quy y theo ngũ giới.[lv] Chính thế mà bất bạo động là điều cần thiết. Đó là điều tại sao mà ngài nói ngài cai trị bằng Chính Pháp của Phật để bảo vệ mọi thành phần dân chúng khỏi tội phạm và nghèo đói, và ngài cũng tham vấn các bậc chân tu về những gì gọi là thiện và ác.[lvi] Dĩ nhiên, liên hệ đến tội phạm hàm chứa sử dụng bạo lực, dù không nhất thiết phải là giết người. Thực vậy, kinh Agganna nói rằng vị vua đầu tiên được chọn lựa trong xã hội con người nhằm để ứng xử với người làm việc sai trái, nhưng chỉ vì với phần nộ, si nhục hay xua đuổi của họ mà thôi.[lvii]

Trong những kinh đầu tiên của Phật đã có nói về quy luật bất bạo động. Ngay cả điều này dường như chấp nhận rằng đây là một lý tưởng chỉ có thể phù hợp với bậc siêu phàm. Sau khi nghiên cứu kinh này thì Harris cho rằng: „Điều rõ ràng là cư sĩ không bao giờ đề xuất dùng bạo lực khi đã có hoà hợp hay dùng bạo lực để chống lại kẻ vô tội. Nếu phải bảo vệ mà dùng bạo lực là cách duy nhất, thì họ không hề cố bảo vệ một cái gì không rõ ràng ... Người nào cảm thấy rằng bạo lực dùng để biện minh cho các bảo vệ sinh mệnh của người khác thì nên chú ý đến những hậu quả của nó.. . Người ta phải nhớ đến những quả nghiệp nguy hiểm về những hành vi của mình mà mình phải lãnh, không thể tránh được... Những người như thế cần cân nhắc những động lực của mình... Họ phải cân nhắc những nguy hiểm trước mặt nhằm ngăn ngừa điều ác lớn lao hơn.“[lviii]

Phật giáo có thể hiểu được nếu một khi bạo lực được sử dụng, nhưng thật ra không chấp nhận. Điều này có thể tìm thấy trong kinh khi kể đến những hình thức thông minh hơn để tự phòng vệ. Trong phần giảng luận kinh Pháp Cú[lix] có kể chuyện một người đàn bà suýt bị chồng giết, người mà bà đã cứu mạng trước kia. Khi người này lập mẹo tìm cách đẩy chồng mình rơi xuống tảng đá nơi bờ biển, một vị thần thấy được và nói rằng bà này khôn ngoan như đàn ông. Nhưng đúng ra thì Phật hay sư tăng nói rằng không hề có một sư chấp nhận trực tiếp nào về hành động có liên quan đến sử dụng bạo lực.

Vua Ấn Độ A Dục, Asoka, (268-239 trước TC) được Phật tử vinh danh như một tấm gương cho đạo đức xã hội của Phật giáo, một phần vì ông đề cao bất bạo động. Trong khi thúc đẩy dân chúng làm theo điều này và những nguyên tắc đạo đức khác của Phật giáo, tự ông cũng từ bỏ thói quen sử dụng bạo lực trong vương quốc của mình. Thật vậy, trong kinh Manu-smṛti của Ấn Độ giáo nhà vua phải gây chiến khi ông nghĩ là các thần dân đều đồng ý đây là cách

hay nhất để nhà vua mở rộng uy quyền, nhưng kinh Mahà-bhàrata nói không có tội ác khi nhà vua giết kẻ thù. Trong thời kỳ đầu tiên lúc trị vì, trước khi quy y theo Phật giáo, Asoka đã chiếm vùng Kalinga, nhưng pháp dụ ghi trên đá ở Kalinga có ghi lại nỗi kinh hoàng về sự tàn sát này đã gây ra. Nhờ thế ông từ bỏ những xâm lăng, mặc dù ông vẫn còn là đứng đầu một vương quốc hùng mạnh. Cho dù vẫn còn nắm giữ quân đội và trong một chỉ dụ báo động cho dân vùng biên giới gây xáo trộn, trong khi ông vẫn không thích sử dụng quân đội để chống họ, nếu họ cứ quấy phá, thì trong trường hợp cần thiết ông sẽ dùng bạo lực. Ông giữ mục đích mở rộng ảnh hưởng của vương quốc mình, nhưng luôn tìm cách gởi sứ giả của mình đi để thu phục bằng Chính Pháp của Phật. Ông muốn mở rộng cách cai trị của mình và thành lập các liên minh. Một thí dụ nổi tiếng của việc này là liên kết của ông với Sri Lanka, nơi mà con của ông, cũng là sư Mahinda, truyền bá Phật giáo theo hình thức Phật giáo Nguyên Thủy.

Kinh Đại Niết Bàn, Arya satyaka parivarta, có lẽ là kinh Đại Thừa ảnh hưởng bởi sắc dụ của vua A Dục, và từ đó ảnh hưởng lan rộng đến Tây Tạng, dạy rằng nhà lãnh đạo liên chính phải tìm cách tránh chiến tranh bằng thương thuyết, xoa dịu hay có những liên minh mạnh. Nếu phải bảo vệ xứ sở thì nhà vua phải tìm cách chiến thắng kẻ thù chỉ với mục tiêu bảo vệ dân mình và luôn tâm niệm rằng đây là như cầu bảo vệ mọi sinh mạng, không quan tâm đến cá nhân và tài sản của mình. Bằng cách này nhà vua mới tránh quả báo của việc chém giết.[lx] Trong chiến tranh, nhà vua không thể trút hết oán giận bằng cách đốt cháy thành thị hay làng mạc, phá huỷ các kho chứa, cây trái hay thu hoạch mùa màng, vì đây là đây là tài nguyên chung cho mọi sinh vật hữu tình để sống, mà họ là người i vô tội, kể cả những vị thần địa phương hay thú vật.[lxi]

Vai trò của chiến binh

Dù chuyện mưu sinh bất chánh trong việc buôn bán vũ khí liên hệ đến thương nhân và không nói đến quân nhân, hiển nhiên điều này cũng có quan hệ đến họ. Kinh Phật không có nói đến ý tưởng này, mà ta có thể tìm thấy trong Áo Nghiã thư, Bhagava Gità, của Ấn Độ giáo để làm thí dụ. Nếu trong xã hội có một người đảm nhận vai trò chiến binh thì nhiệm vụ thiêng liêng là ra trận khi được kêu gọi, và khi chết giữa trận thì sẽ lên thẳng thiên đàng.[lxii] Thái độ của Đức Phật có thể tìm thấy trong một bản kinh mà khi một người lính chuyên nghiệp hỏi ngài là người lính có được tái sinh vào cõi thiên đàng không khi hy sinh ngoài trận tuyến. Để trả lời Đức Phật giữ im lặng, nhưng khi bị có tình gạn hỏi, Đức Phật giải thích rằng người này thực ra sẽ tái sinh vào địa ngục hay thành súc vật.[lxiii] Trong kinh Bhagava Gità cho rằng một người thực sự buông bỏ, khi là một người lính, cũng còn có thể giết người. Kinh Pali có nói rằng một người thật sự buông bỏ hay một A La Hán, Arahat, không thể giết một cách thoải mái bất cứ thứ gì.[lxiv]

Trong Thượng Tọa Bộ có nói rằng đối với một vị sư sẽ phạm giới khi đi xem quân đội chiến đấu, cùng ở lại trong quân ngũ, nhìn cảnh chiến tranh hay xem diễn binh. Nhưng kinh có nói rằng sư tăng phải tránh bàn đến các thứ chuyện tầm thường đủ loại như quân đội hay chiến đấu.[lxv] Kinh Phạm Thiên, Brahmajala, một kinh của Đại thừa dành riêng cho cư sĩ và tín đồ có ảnh hưởng tại Trung Quốc, cho rằng ai đã khấn nguyện theo hạnh Bồ tát thì không thể tham dự chiến tranh. Kinh còn cấm việc giam giữ bất cứ người nào, hay tồn trữ bất kỳ loại vũ khí nào hoặc tham gia bất cứ một cuộc kháng chiến có vũ trang nào. Họ cũng không thể là người quan sát chiến trường, cũng không được giết người, không tạo phương tiện giết người, ca ngợi việc giết người, đồng ý cho người khác giúp giết người hay giúp giết người bằng những bài thánh ca huyền bí.[lxvi]

Thế Thân Bồ Tát, Vasubandhu, luận sư của thuyết Nhất Hữu Bộ (Sarvāsativāda), cũng nói là khi quân đội giết người thì tất cả mọi người lính đều có tội dù chỉ có một vài người trực tiếp trong việc sát sinh, vì họ cùng theo một mục tiêu chung, họ cùng khích động lẫn nhau trong việc giết người. Ngay cả một người bị cưỡng bách trở thành một người lính cũng có tội, trừ khi trước đó người này đã quyết tâm rằng: Tôi sẽ không bao giờ giết một sinh mạng nào kể cả khi để cứu lấy mạng sống của tôi.[lxvii] Cũng nên biết rằng nói như thế không có nghĩa là tội lỗi của từng người sẽ giảm đi khi được chia ra, mọi chia đều cùng một tội cũng đều liên hệ tới cá nhân trực tiếp giết người. Dù Phật đã có nhận mạnh đến chủ ý và ác tâm, cũng nên biết rằng dùng bạo lực để phòng vệ ít tội hơn dùng bạo lực để tấn công.

Ngay cả tại Thái là một nước theo Phật giáo, các sĩ quan trong quân đội được trọng vọng, dù việc này nhấn mạnh đến vai trò của họ trong việc bảo vệ đất nước hơn là khả năng quân sự chuyên môn của họ. Thời hạn thi hành nghĩa vụ quân sự là hai năm dành cho tất cả mọi người.[lxviii] Luật này cũng áp dụng cho các sư tăng sư vì với lý do là thời kỳ quy y ngắn hạn là thông lệ và dễ dàng trong khi quy y trọn đời là biệt lệ. Các vị tu xuất được tuyển dụng làm tuyên úy quân đội nhằm lãnh đạo tinh thần binh sĩ.[lxix]

Hầu hết cư sĩ Phật giáo đều được chuẩn bị phá giới luật cấm sát sinh trong khi tự bảo vệ mình, một số đã tham gia dân phòng của cộng đồng trong thời kỳ cần thiết. Dù vậy, ta có thể nói rằng một vài Phật tử phải đối diện với tình trạng tấn thoái lưỡng nan trong thời chiến. Cách ứng xử của Phật tử có thể như sau: 1. trốn tránh chiến đấu, có lẽ chỉ còn cách đi tu và kêu gọi hoà bình, nếu điều này có thể làm được (như tăng sư đã làm trong chiến tranh Việt Nam); 2. chiến đấu với ý nguyện bảo vệ dân chúng, đất nước và tôn giáo đúng hơn là giết quân thù. Trong suốt Đệ Nhị thế

chiến, một vài Phật tử người Anh vẫn là người theo lập trường hiếu hoà, trong khi nhiều người khác cảm thấy rằng đó là nhiệm vụ chống lại Đức quốc xã của Hitler.

Luận điểm thứ nhì coi tội ác giết người không thể tránh được, nhưng vẫn còn ít tội hơn là tội xâm lăng giết người. Một quân nhân Phật tử có thể làm giảm tội giết người của mình bằng cách thể hiện những hành vi lương thiện. Nếu một người phải đi lính nghĩa vụ là điều trái với ý nguyện của mình, họ có thể sợ hãi việc giết người nhiều hơn là bị giết, vì giết chỉ đưa tới lãnh nghiệp báo. Đối với một vài nhân viên của chính quyền, nếu họ là Phật tử, thì nỗi khó xử lại càng trầm trọng hơn. Giáo lý Phật giáo thúc đẩy tránh sử dụng bạo lực, hoặc là tối thiểu hoá khi buộc phải sử dụng.[lxx] Dĩ nhiên điều này không luôn luôn được áp dụng trong thực tế. Thí dụ như quân đội của chính phủ Sri Lanka dùng để chống lại kháng chiến Tamil đôi khi có tác dụng mạnh và không hề phân biệt gì hết.

Những luận giải và dính líu của Phật giáo đến bạo lực

Sri Lanka

Trong Phật giáo Nguyên Thủy thì không có kinh điển nào diễn giải bạo lực, nhưng các trước tác sau này có đề cập đến vấn đề này. Tại Sri Lanka, ngày trước gọi là Tích Lan, đã có sử biên niên ghi chép lại những hành vi của vua Phật tử và sinh mệnh của Phật giáo từ khi được du nhập vào hòn đảo này từ năm 250 trước công nguyên. Một biên niên sử bằng tiếng Phạn về Tích Lan quan trọng nhất là Mahà-vamsa [lxxi] được trước tác bởi vị sư Đại thừa vào thế kỷ V hoặc VI sau công nguyên. Hơn một phần tư của tài liệu đề cập đến việc trị vì của vua Dutthagàmani, (Sinhala Dutugàmunu, 101-77 trước công nguyên), tôn

vinh ngài là một trong những anh hùng vĩ đại nhất của Tích Lan, (phần đông người Tích Lan là Phật tử và là thành phần đa số trên đảo). Chương XXV có kể lại việc ông đánh bại Elàra, một tướng lãnh của Tamil không theo đạo Phật, người đã tấn công đảo từ Nam Ấn và cũng thiết lập một vương quốc ở phía bắc kéo dài được hơn 44 năm. Elàra là một người trị vì từ tâm mà còn che chở cho Phật giáo, nhưng sử Mahà vamsa lại kể rằng chính ông là mối nguy hiểm cho sự an nguy của Phật giáo trên đảo. Dutthagàmani nói rằng ông đấu tranh không phải là vì có niềm vui của sự thống trị mà chính vì muốn bảo vệ cho Phật giáo. Vì thế mà những hành vi của ông ta được coi gần như là thánh chiến trong lịch sử Phật giáo, dù việc này được coi như là một cuộc chiến phòng thủ.

Sử kể rằng để bảo vệ Phật giáo, quân đội của Dutthagàmani đã có các tăng sư tháp tùng và có di tích

của Phật giáo về gươm giáo. Tăng sư được khuyến khích cởi bỏ cà sa và thành chiến sĩ, và có người trở thành tướng lãnh. Sau khi đánh bại quân Tamil nhà vua buồn khổ về vô số cái chết mà ông gây ra -cũng giống như tâm trạng của vua Asoka đã làm sau khi việc bại trận của Kalinga- có những A La Hán là các sư đã được khai ngộ đoạn chắc với ông là người chết không ngăn lối của ông vào thiên đàng. Họ nói: „Muôn tâu bệ hạ, ngài đã gây thiệt mạng cho một nửa dân tộc, nhưng Phật tử đã tìm nơi lánh nạn, những người khác tuân theo ngũ giới. Phần còn lại là những người xấu xa với những quan điểm sai trái, họ chỉ cũng được coi như thú vật. Bằng nhiều cách khác nhau, bệ hạ sẽ soi sáng lời giáo huấn của Phật, chính vì thế mà xin bệ hạ đừng bận tâm lo nghĩ.“[lxxii]

Đoạn sử này được viết ra mấy thế kỷ sau khi những biến động cố nhằm mô tả đúng vào lúc có những đe dọa mới từ Nam Ấn, đúng hơn nên được coi là nhằm suy nghĩ sai lầm

khi cho rằng giết một người ác thì ít tội hơn một người đạo hạnh, giết một con người có chủ tâm thì tội nhiều hơn giết một thú vật. Trong mọi trường hợp thì nhà vua đã tìm phương cách sám hối về hành vi của mình bằng cách sống một cuộc đời hữu ích cho cộng đồng, trước khi tái sanh vào cõi thiên đàng.

Thực ra, Dutthagàmani là người đầu tiên thống nhất lại hòn đảo, ngay cả biên niên sử có nói rằng không phải tất cả những người chống lại ông đều là người Tamil và ông đã phải chống 32 vị vua trước khi tới được vương quốc của Elàra từ cực nam.[lxxiii] Khi sử cố tô đậm lại mọi hành vi của ông chỉ đơn thuần là một sự phòng vệ Tích Lan và bảo vệ Phật giáo là điều phóng đại. Sử đồng hoá người Tích Lan là theo Phật giáo và những người Tamil là lực lượng đang đe dọa có lẽ chỉ là một sản phẩm của những thời kỳ về sau. Có việc pha trộn về văn hóa và sắc tộc từ thời sơ khai, những việc này suy tàn dần từ thế kỷ thứ V khi những nhà lãnh đạo của ba vương quốc nam Ấn độ thành công trong việc làm suy yếu ảnh hưởng của Phật giáo trong xã hội Ấn độ giáo tại nam Ấn và đe dọa đến sự ổn định chính trị của Tích Lan làm nảy sinh sự lo sợ về những khó khăn cho Phật Giáo.[lxxiv] Đã có quá nhiều cuộc xâm lăng tác hại đáng kể trên đảo từ các nước Nam Ấn do người theo đạo Hindu cực đoan vào thế kỷ V, IX, X, XI và XIII.

Thế kỷ XX tại Sri Lanka, có một cuốn sách lập luận về sự dính liú của tầng sĩ Phật giáo tới các vấn đề xã hội gây nhiều ảnh hưởng là cuốn Bhiksuwage Urumaya của Walpola Ràhula.[lxxv] Trong bối cảnh thuộc địa, sách này nói về chủ nghĩa dân tộc mang màu sắc tôn giáo và tinh thần ái quốc và mộ đạo của Phật tử Tích Lan. Sách cũng có đề cập đến hành vi của Dutthagàmani chống lại tướng Elàra, cuộc thánh chiến để nhằm giải phóng đất nước và tôn giáo khỏi gông kìm ngoại bang nhằm kèm hãm sự phát triển của Phật giáo.[lxxvi]

Từ lúc ấy thì chủ nghĩa ái quốc và lòng mộ đạo của người dân Tích Lan được kết chặt vào nhau. Ái quốc trong tinh thần tôn giáo vào thời kỳ này làm tăng thêm sức mạnh cho tỳ kheo và cư sĩ vì coi việc giết người để giải phóng tôn giáo và đất nước không phải là tội ác nghiêm trọng.

Sử Mahà Vamsa kể rằng các đấng được coi như là A La Hán có nói những người Tamil bị giết không phải là người.[lxxvii] Ràhula nói đó là hoàn toàn đi ngược lại lời Phật dạy. Đối với chúng ta hiện nay, thật là khó mà xác nhận hay phủ định lời của các A La Hán sống vào thế kỷ II trước công nguyên đã có tuyên bố như thế hay không. Nhưng có một điều hiển nhiên là Mahàman Thera, tác giả của biên niên sử Mahàmàna Vamsa, sống vào thế kỷ thứ V sau công nguyên, đã ghi nhận điều này trong sử Mahà Vamsa.[lxxviii] Ông cho rằng điều này chỉ rõ các sư tăng có trách nhiệm trong thời kỳ này phải chấp nhận ý nghĩ như thế và coi rằng đó là một nghĩa vụ hy sinh khi dấn thân vào việc phục vụ cho xứ sở cũng giống như phục vụ cho tôn giáo.

Khi Richard Gombrich phỏng vấn những sư tăng người Tích Lan vào thập kỷ 1960, ông tìm ra rằng hầu hết, nếu không phải là tất cả, các sư tăng hầu như do dự chấp nhận quan điểm do Dutthagàmani đề xuất, vì họ nghĩ rằng không hề phù hợp với đạo đức Phật giáo. Tuy nhiên, những khuôn mẫu này quá mạnh đến độ khó có thể bị phá vỡ những sự kiện lịch sử.[lxxix]

Khi các sư tăng được hỏi về đạo đức của vua Dutthagàmani trong chiến tranh, thì các câu trả lời có khác nhau đôi chút, nhưng tựu chung lập luận tiêu biểu là giết người Tamil là có tội, nhưng không quá trầm trọng, bởi vì mục tiêu chính không là giết người mà chính là cứu Phật giáo. Ông ta không hề có tâm địa giết người. Nhưng phải

nói là ông ta không trả giá cho tội lỗi của mình là một điều sai.[lxxx] Chỉ có một vị sư nói rằng nhà vua sai lầm trong suy nghĩ của mình, khi cho rằng mục tiêu tối hậu của ông ta làm cho hành động của ông ta là đúng, thì đây là một điều sai. Chỉ có hai vị sư nói rằng vua không có tội. Một vị sư, dù tể nhị nhưng lại thắng thùng, nói nhà vua không có tội khi giết người Tamil, khi họ có quan điểm sai trái. Vì thế giết người để cứu tôn giáo thì không sai. Người khác lại cho rằng giết người không có tội khi nhằm bảo vệ Phật giáo, đúng như Dutthagamani làm.[lxxxi]

Từ năm 1983 Sri Lanka thường có nhiều tin liên quan đến nổi loạn đẫm máu giữa các chủng tộc, vì sự xung đột dữ dội giữa chính quyền và kháng chiến quân thật nhằm tâm trong chiến đấu dành độc lập cho Tamil tại vùng đông bắc của hòn đảo.[lxxxii] Sự xung đột giữa đa số người Tích Lan, mà họ chiếm đến 74% và người Tamil chỉ chiếm có 18 % dân số. Mục tiêu xung đột nhằm vào các vấn đề sử dụng ngôn ngữ, các khu vực định cư cho nông dân và phân chia quyền lực cho địa phương. Ngôn ngữ của Tích Lan chiếm ưu thế, những người nói tiếng Tamil cảm thấy bị thua thiệt trong vấn đề giáo dục và lao động trong chính quyền. Phương thức giải quyết định cư cho nông dân có dính líu tới phong trào của người Tích Lan trong các khu vực khô ráo, mà họ đã định cư từ thời sơ khai, làm bất quân bình dân số hiện nay với người Tamil trong các khu vực này. Việc tẩn quyền địa phương cho các khu vực của người Tamil được đặt ra nhằm giải quyết vượt qua các vấn đề kinh tế, mặc dù là các thành phần cực đoan luôn muốn tìm một nhà nước tự trị. Những căng thẳng bắt nguồn từ các vấn đề này càng lên cao trước những áp lực về dân số bộc phát lan rộng và thành quả tệ hại về kinh tế của xứ sở, mặc dù có nhiều kỷ lục tốt đẹp về y tế và giáo dục.

Xung đột mang tầm vóc tôn giáo. Đa số những người Tích Lan là Phật tử và Phật giáo là một thành tố quan trọng

trong bản sắc của họ. Thực ra, trong chiều dài lịch sử về tôn giáo tại hòn đảo này thì người Tích Lan đã đóng góp rất nhiều trong việc bảo tồn và phát huy Phật giáo Nguyên Thủy. Hầu hết người Tamil là người Ấn, nhưng tôn giáo không được coi trọng như là một phần trong bản sắc văn hoá của họ. Phật tử Tích Lan tự coi mình như là một thiểu số đang lâm vào nguy hiểm khi bảo vệ truyền thống xa xưa của mình. Trong khi người Tích Lan chiếm đa số trong nước, những chuyện xâm lăng của quá nhiều người Tamil từ Nam Ấn gây cảm tưởng bất an cho họ. Juergensmeyer đã phỏng vấn một sư tăng lãnh đạo vào năm 1987. Vị sư này có nói về phương diện địa lý thì Giáo hội Phật giáo Tích Lan quá nhỏ bé và mong manh như là một giọt nước hay một hạt cát trong đại dương mê mờ.[lxxxiii] Ít nhất đối với người Công giáo nước Anh thì việc tưởng tượng ra những kịch bản sau đây sẽ mang lại sự hiểu biết vấn đề tường tận hơn trong tâm trí họ. Nếu so sánh đảo Ai Nhĩ Lan thuộc về nước Anh giống với Sri Lanka và các quần đảo Bắc Âu giống như các nước Đông Nam Á, thì các bán đảo theo đạo Thiên Chúa này sau một thời kỳ dài là một pháo đài kiên cố của Thiên chúa giáo, phải đối phó với châu Âu thế nào khi hầu hết trở thành Hồi giáo, việc này giống như Phật giáo gặp phải khi đối đầu với Ấn độ giáo tại Ấn, khi sự hiện diện của người Hồi vây quanh vùng Nam Á của nước Anh có thể gây nên nhiều nỗi lo âu, đặc biệt là nếu ở đó đã có một lịch sử về sự xâm lăng của người theo đạo Hồi ở châu Âu. Hơn nữa, nếu đạo Thiên chúa dù cải biến thành đạo Tin Lành, chỉ hiện diện tại Anh và các nước Bắc Âu, có thể so sánh giống như Phật giáo Nguyên Thủy tại Tích Lan, thì mối lo âu lại càng tăng lên. Dĩ nhiên, sự so sánh tương tự với tình hình của Do thái giáo tại Isarel nơi mà lại một lần nữa cho thấy người ta cảm nhận rằng có một nhu cầu bảo vệ đất nước vì lý do tôn giáo.

Sau khi dành được độc lập từ người Anh vào năm 1948, Phật tử Tích Lan luôn tìm cách hồi sinh và phát triển văn

hoá của mình sau thời kỳ thuộc địa. Họ cố vượt qua những di sản của thực dân để lại khi đem lại tương đối cho người Tamil một thiểu số đặc quyền. Trong việc xây dựng chủ nghĩa dân tộc dựa trên bản sắc Phật giáo và khi theo đuổi lý tưởng này thì họ dựa trên những nhận thức về nền văn minh Phật giáo Tích Lan và lại có những tác dụng tiêu cực là loại trừ những người Tamil không theo Phật giáo. Những giá trị của Phật giáo đã trở thành xáo trộn khi Phật giáo ngày càng được các tầng lớp dân chúng Tích Lan và cả nước xem như bản sắc. Trong khi sử Mahà-vamsa có ghi Đức Phật tiên tri rằng Phật giáo sẽ thịnh hành ở Sri Lanka. Điều này làm cho một vài người đã hiểu lầm mà hỗ trợ cho phong trào phục hồi lại toàn bộ và cho rằng chỉ có Phật tử giữ vai trò lãnh đạo. [lxxxiv] Viễn tượng này đã đưa đến việc Phật tử lạm dụng vị thế đa số của mình và loại trừ người Tamil mà họ vẫn luôn nghĩ rằng mình còn là thiểu số đặc quyền. Chính khách người Tích Lan đã gây cường điệu tạo thu hút dư luận, họ lợi dụng tôn giáo để thủ lợi bằng cách tổng quát hoá các vấn đề chính trị.[lxxxv] Các đảng đối lập thường phản đối khi đảng cầm quyền không quan tâm đến các yêu sách của người Tamil. Cũng đã có những Phật tử chống lại việc này. Dù vậy, cả hai Đại hội Phật giáo Tích Lan và Tổng Hội Thanh Niên Phật Tử Tích Lan đã thông qua nghị quyết yêu cầu chính quyền hủy bỏ hệ thống đảng phái.[lxxxvi] Sự chia rẽ giữa các tầng đoàn về các đường lối chính trị cũng không giúp được họ mặc dù có làn sóng dư luận chống lại việc này.

Nhưng đối với người cực đoan từ hai phía, bao gồm cả những sư tăng đã biểu tình chống lại những nhượng bộ cho người Tamil, thì những người hoà dịu có thể giải quyết vấn đề xung đột sắc tộc bằng cách nghiên cứu những quan tâm từ hai phía và khuyến khích việc tha thứ cho nhau những sai lầm trong quá khứ. Trong những nỗ lực nhằm bảo vệ Phật giáo, Phật tử Tích Lan cần phải quan tâm nhiều hơn nữa đến các vấn đề mà họ đang bảo vệ và nên ít chú trọng

hơn những nhu cầu cho nội dung chính trị của vấn đề này. Nhấn mạnh lại giá trị Phật giáo về bất bạo động và khoan dung là việc cần thiết, xem đó như là một mô hình đa nguyên về chủ nghĩa dân tộc mang màu sắc Phật giáo.[lxxxvii] Tambiah chỉ rõ rằng khi nhà nước chú trọng quá mức vào luật lệ Anh làm di sản, nhưng luật lệ này không thể tìm ra được những vấn đề đặt ra trước thời thuộc địa.[lxxxviii] Các vị vua trước thời thuộc địa Anh đã dựa theo mô hình một giải ngân hà có một tâm điểm tương tác một cách năng động với các nước chư hầu hoặc các nhóm di dân vây quanh, mà không hề dựa trên một mô hình nhà nước cứng nhắc và độc quyền.[lxxxix] Ông cảm thấy rằng việc lý tưởng hoá quá khứ xa xưa của Tích Lan đã đưa đến việc xem nhẹ thời trung cổ và trước thuộc địa mà thời đó đã có một nền văn minh đa nguyên và đa văn hoá mang đặc trưng Phật giáo.[xc]

Vào cuối thập kỷ 1990 chính quyền của bà Kumaratunga đã có những đối thoại hòa dịu với người Tamil cực đoan và cố gắng đánh bại người Tamil theo phong trào kháng chiến Tiger. Tháng 11 năm 1997 bà đã đề ra kế hoạch lập ra một quốc gia với mô hình liên bang và địa phương tự trị, đặc biệt là các lãnh vực an ninh, nông nghiệp và thuế vụ. Trong khi những người theo chủ nghĩa dân tộc Tích Lan và các nhà sư nổi tiếng chống lại việc này, người ta vẫn hy vọng rằng sẽ đạt đến sự đồng thuận qua cuộc trưng cầu dân ý để đánh đổi việc tổn thất ít nhất 50000 sinh mạng, quân phí lên đến một phần tư kinh phí chính phủ và nền kinh tế thành lụn bại qua thời gian.

Đông Nam Á

Trong thập kỷ 1970 tại Thái dân chúng cảm thấy bị đe dọa nặng nề bởi phong trào nổi dậy của cộng sản và sự xâm lăng của cộng sản sau khi Việt nam, Lào và Kampuchia rơi vào tay lực lượng này. Nhiều người thấy đây là một nguy

cơ trầm trọng cho đất nước, Phật giáo và hoàng gia: đây chính là ba trụ cột của xã hội Thái. Trong chiến tranh Việt Nam đã có những căn cứ không quân của Mỹ đóng tại Thái để dùng vào việc ném bom vào các khu vực của cộng sản và các đường hậu cần tại Việt Nam và Kampuchia. Trong bối cảnh này, Kittivuddho một nhà sư nổi danh chống cộng cực đoan[xci] đã tuyên bố trong một cuộc phỏng vấn của một tạp chí vào 29 tháng sáu 1976 là việc giết cộng sản hay cực tả không phải là sai lầm, vì việc giết như thế không phải là giết người. Bởi vì bất cứ người nào phá hoại đất nước, tôn giáo hay hoàng gia thì không phải là người mà là quỷ. Chủ ý của chúng ta không phải là giết người mà là giết quỷ. Đó là nhiệm vụ của tất cả những người Thái.[xcii]

Ở đây người ta thấy một âm vang về khái niệm của con người mà không phải là người trong sử Mahà-vamsa. Sử này nói khi ta chấp nhận việc giết người là trái lời Đức Phật dạy, thì việc giết người như thế chỉ xuất phát từ sự phân biệt như là tội nhỏ, nhưng đền bù lại bằng công đức. So sánh như vậy thì chẳng khác nào như giết cá rồi nấu dâng lên làm của cúng bố thí cho các nhà sư. Cuộc phỏng vấn này đã gây công phẫn trên báo chí Thái mà ông ta bị kết án là khuyến khích gây ra việc tắm máu một cách ngu xuẩn.[xciii] Hội đồng trưởng lão của giáo hội đã tố cáo việc biện minh giết người của ông và kêu gọi tăng đoàn kỷ luật ông vì đã vi phạm giáo luật khi gây ra những hậu quả tiêu cực.[xciv] Thực ra, ngoài một phần nhỏ ngoại lệ, không có giáo luật nào cấm tăng sư phát biểu bất kỳ quan điểm gì.

Kittivudho đã tự bào chữa trong một bài thuyết pháp cho các vị sư mà trong đó ông nói rằng ý định diệt đạt của ông trong bài phỏng vấn là giết chủ nghĩa cộng sản như là một ý thức hệ ác quỷ không phải là tội. Trong một bài thuyết pháp dành cho các sĩ quan quân đội, dù vậy, ông ta xác định rằng nhiệm vụ của sư tăng là tiêu diệt chủ nghĩa cộng sản, nhưng thực tế là giết người cộng sản. Trong một bài

thuyết pháp trước đó, ông nói rằng khi đối diện với một nguy cơ trầm trọng cho đất nước, tôn giáo và hoàng gia thì ông muốn cởi áo cà sa để giết quân thù. Trong một bài thuyết pháp cho các binh sĩ, ông nói giết 50.000 người để bảo đảm hạnh phúc cho 42 triệu dân Thái đó là điều chính danh. Làm điều này là việc đáng ca ngợi và không sa vào địa ngục. Nếu chúng ta muốn bảo vệ đất nước, tôn giáo và hoàng gia, thì đôi khi chúng ta phải hy sinh nguyên tắc đạo đức cho sự sống còn cho các định chế này. Ông thấy rằng phải hy sinh việc thiện nhỏ để cứu vớt những việc thiện cao cả hơn. Trong một bài thuyết pháp nhân ngày lễ của Phật giáo, ông nói rằng chính vì bạo lực của cộng sản chống lại các sư tăng, nên hãy kiên quyết giết tất cả mọi người cộng sản và xoá sạch họ tại Thái ... Bất cứ ai muốn được ghi công phải tiêu diệt cộng sản. Người nào giết người cộng sản sẽ được ghi công. Nếu người Thái không giết cộng sản thì họ sẽ giết người Thái.[xcv]

Những người đồng ý với quan điểm của ông đã đưa đến cuộc đảo chính của quân đội vào tháng mười 1976 làm chấm dứt một nền dân chủ được ba năm. Người ta thấy cảnh sát và các lực lượng cực hữu đã gia tăng các cuộc tấn công đẫm máu vào các nhóm sinh viên thiên tả và cộng sản đang chiếm các đại học.[xcvi] Đây là một thời kỳ không may mắn cho chính trị Thái.

Tại Miến Điện trong dân gian ai cũng có một tư tưởng về thời đại hoàng kim hướng về ảo tưởng tương lai huy hoàng là sẽ do các minh vương khác nhau như Cakkavatti, Bodhisatta và Setkya MinBuddha Yaza, cai trị là những vị vua vừa có khí giới vừa theo Chính Pháp của Phật.[xcvii] Vị vua tương lai vừa có quyền lực thần bí để vượt qua mọi xáo trộn và tái lập được Chính Pháp của Phật trên thế gian. Trong thời kỳ bất mãn lan rộng, một nhà lãnh đạo có sức thu hút quần chúng phải nhập cuộc lãnh đạo nông dân nổi dậy để chống lại nhà vua hay thực dân Anh. Điều này

đã xảy ra vào những năm 1839, 1855, 1858 và 1860. Lý tưởng này gắn liền với phong trào kháng chiến chống lại Anh vào năm 1886 cho đến 1869, phong trào nổi dậy của nông dân vào năm 1922 và cuộc chiến của nông dân vào năm 1930-31.[xcviii] Giáo lý Phật giáo được chấp nhận khá phổ cập trong dân chúng về việc duy trì sự chống đối. Ngay cả Fiawelding Hell ghi nhận rằng trong suốt thời kỳ ông ta ở Miến Điện, dù luôn luôn có những cuộc vùng dậy, ông không hề thấy có sự tăng nào tham gia các việc này.

Tại Miến Điện, Thái Lan, Kampuchia và Lào, các vương quốc này chịu nhiều thăng trầm và không hề thiếu các xung đột lẫn nhau.[xcix] Trong chiến tranh các chùa Phật giáo bị phá hoại, tượng Phật và kinh kệ bị tước đoạt như chiến lợi phẩm.[c] Việc này xảy ra vì lẽ họ coi đây như là nguồn gốc của một quyền lực thần bí đầy thắng lợi mà họ hưởng và chiếm từ bất cứ người nào đã có. Tại Miến Điện thế kỷ XI, vua Anawarta đã tấn công vào vương quốc Thaton, Nam Miến Điện, và lấy đi một bản sao của kinh Phật giáo Nguyên Thủy, nhưng Thato không đồng ý đưa lại cho khi vương quốc Anawarta khi nhập theo môn phái này. Năm 1767 quân đội Miến Điện cũng phá hủy Ayutthaya, thủ đô của nước Xiêm, bây giờ gọi là Thái, phá hủy hầu hết các tu viện Phật giáo. Khi ta biết đến sự hủy diệt này, ta có thể ngạc nhiên tự hỏi tại sao có thể xảy ra như thế được khi các binh sĩ Phật giáo lại phạm lỗi giáo huấn của Phật về việc căm sát sinh, khi họ mất đi mọi sự kềm chế trong chiến tranh và trở nên quá thô bạo. Tuy nhiên để so sánh với những người không phải là Phật tử, điều này có thể coi như không công bình, thí dụ như ta xem nhẹ những bạo lực khủng khiếp trong chiến tranh Thiên chúa giáo tại châu Âu cho đến thế kỷ XVI.

Khi Phật giáo nhấn mạnh đến tinh thần không sân hận và hoà ái, thì điều này có nghĩa là, trong cả hai xã hội Thái và Miến Điện, khi đối mặt với lời lẽ giận dữ hay thù nghịch

thì người ta chỉ châu mày và nên tránh bằng mọi giá. Những hành vi này được coi như là người thiếu tự chế và thiếu quân bình. Người Thái là những người không khả năng giữ lòng thù hận. „Trong lúc tôi lưu trú tại Bangkok tôi không bao giờ nhớ có một trường hợp duy nhất nào mà thấy hai người Thái lại nổi nóng và hiếm khi cãi nhau.“[ci]

Tính vui hài có thể giúp tránh mọi thù nghịch và tình trạng xung đột tiềm tàng. Những cách nói bóng gió, tán gẫu, gián tiếp thoả mạ, đôi khi là những phương cách dễ gây sự.[cii] Đôi khi giới quan sát phương Tây bình luận rằng khi một người Thái bị thực sự xua đuổi và nổi giận, đưa tới một loại bạo lực đột nhiên phát sinh không thể tiên đoán được. Những cơn bùng giận đôi khi làm giảm đi những bộc phát các gây hấn từ uất ức. Tuy nhiên quan điểm này không thể giải thích được những dấu hiệu tinh tế khi cơn giận đang lên mà bất cứ người Thái nào cũng có thể thấy được. Thực ra không hề có nổi giận nào là đột nhiên. Người Miến Điện và người Thái không còn bị người Anh đàn áp nữa, dù sự đàn áp này khá quen thuộc tại Sri Lanka, nơi mà Martin Southwold giải thích rằng tại sao mức độ giết người tại Sri Lanka lại cao hơn. Ông ghi nhận tỷ lệ giết người có khuynh hướng cao nhất trong giới ngư phủ và ông ngạc nhiên bởi vì dù họ theo đạo Phật mà họ lại coi thường việc phạm giới đầu tiên của Phật là sát sanh khi họ thường xuyên giết cá. Điều này cho thấy rằng họ cảm thấy rằng họ đã là người gây tội.

Trung Quốc

Như ta đã thấy, kinh Đại Thừa có một đoạn cho phép sát sinh trong nghịch cảnh trừ khi việc này được bắt nguồn từ lòng từ tâm và thực hiện với thiện xảo. Những trong mức độ nào thì cách lý giải về sử dụng bạo lực này có phản ảnh được việc tu tập của Phật tử tại Đông Á không? Ở Trung Quốc, giới luật của tu viện có ghi ra điều thứ nhất là việc

loại ra khỏi tăng đoàn một nhà sư có ý định giết người, thay cho điều thứ ba của giới luật nhằm đặt tầm quan trọng của vấn đề.[ciii] Đến tuổi thì các Phật tử nổi tiếng về cách trốn tránh thi hành nghĩa vụ, và những người không là Phật tử than phiền một sự thật là các sư tăng lại được miễn đăng ký nghĩa vụ.[civ]

Tuy thế, một trong những lý do giải thích tại sao những người không phải là Hán tộc ở vùng Hoa Bắc theo đạo Phật lại được hưởng nhiều ơn phước màu nhiệm trong thời kỳ chiến tranh.[cv] Dù họ quan tâm đến tu tập, sư tăng đã giúp họ hướng nhiều hơn về những phương cách hiếu hoà. Qua nhiều thế kỷ, quân đội Nhật và Trung Quốc đã dùng biểu tượng Phật giáo, cờ phướng gây thêm sức hành động và hăm dọa đối phương. Thiên Vương Tỳ Sa Môn, Vaisravanan, một trong Tứ Đại Thiên Vương của Phật giáo cổ điển đã trở thành nghi lễ chính trong thời nhà Tần, Trung Quốc, nhằm bảo đảm thắng trận để bảo vệ chánh pháp. Ở Nhật thì vị này cũng như là thần linh phù hộ cho binh sĩ. Phật tử Trung quốc và Nhật bản cũng đã đưa các vị thần chiến tranh không thuộc Phật giáo vào trong đền đài thí dụ như Shinto kam a Hachiman, được coi như là Bồ tát.[cvi] Các vị vua Trung quốc đôi khi cũng dùng đến những luận giải của Phật giáo để sử dụng bạo lực. Năm 581, sau khi Tuỳ Văn Đế, Wenti, đã thiết lập nhà Tuỳ, Sui, ông tự tuyên bố mình là minh vương Calkkavatti. Ông nói chúng ta coi vũ khí chiến tranh toả ra cho chúng ta hương trầm và hương hoa. Ông nguyện tu theo hạnh Bồ tát và cho rằng chiến thắng của ông chấn hưng Phật giáo và ông là người bảo trợ hào phóng cho Phật giáo.[cvii]

Ở Trung Quốc đã có một vài vụ dinh liú của tăng sư với bạo lực: Những cuộc nổi dậy, khởi nghĩa hay chống đối của nông dân có tổ chức, dù được khơi mào hay gợi ý từ những Phật tử không hề thiếu tại một số địa phương dù không trở thành chủ yếu trong lịch sử Trung Quốc, như đã

xảy ra tại Nhật. Các địa phương liên kết nhau trước sự yếu kém của nhà nước tập trung vào trung ương như tại Nhật. Khi quyền kiểm soát ở trung ương yếu đi, tôn giáo trở thành phong kiến cũng như xã hội, người ta thấy rằng các sư tăng từ trong dân chúng lại tạo ra bè nhóm có vũ trang hoặc tự đặt mình vào vị thế lãnh đạo các nông dân. Tất cả đều có sự cấu kết của cường hào ác bá địa phương muốn dành tự trị.[cviii]

Nhật Bản

Tại Nhật, Phật tử can thiệp vào sinh hoạt nhà nước công khai hơn tại Trung Quốc. Thực vậy, đã có một sự phối hợp giữa Phật giáo và nhà nước từ khi Phật giáo du nhập vào Nhật từ năm 538 sau công nguyên. Đến thế kỷ thứ X trong triều đại Bình An, Heian (794-1185), trật tự xã hội đã bị đảo lộn và một chính quyền trung ương mạnh không được tái lập cho đến khi triều đại Đức Xuyên, Tokugawa (1603-1867). Trong thời kỳ mà một xã hội phong kiến phát triển thì can thiệp của các lãnh chúa địa phương chiếm ưu thế, ngay cả đến một đề án nhằm thống nhất đất nước thúc đẩy các phe phái đồng thuận về sự thống lãnh này.[cix] Đây là thời của các sōhei, hay các sư tăng lãnh đạo, việc này được coi như là một phần trong sinh hoạt đất nước.[cx] Một yếu tố trong các sự kiện này là các tu viện là trung tâm quyền lực chính trị và nơi cấp phát đất đai trong thời kỳ bất ổn xã hội trong khi quyền lực chính trị chỉ là chuyện tha hồ dành giết cho bất cứ ai. Một yếu tố khác nữa là Phật tử Nhật đồng hoá mạnh mẽ mình với các tu viện hay các tăng đường, họ trở thành nhiều môn phái, đến đời mà sự khác biệt các tông phái này quá rõ nét hơn các nước khác theo Phật giáo.[cxi]

Vào thời Bình An, giới quý tộc trị vì, vừa hoang phí vừa đàn áp, đã đòi hỏi tăng thuế và bắt dân làm việc nhiều hơn. Dân chúng phải tìm cách ẩn lánh vào các chùa vì là nơi

được miễn mọi sưu dịch. Một vài người vào chùa ở và không chỉ mang danh là sư mà thôi, lại được chùa cấp đất cho họ. Chùa cũng sử dụng một lực lượng có vũ trang nhằm gìn giữ đất đai của mình chống lại nhà nước và sứ quân. Các sư tăng cũng có vũ trang nhằm chống lại các lãnh đạo môn phái của mình, thường là những người có gốc quý tộc hay có quan hệ với triều đình. Vào năm 1100, tất cả mọi tu viện lớn của Nhật đều theo môn phái Thiên Thai, Tendai, một tông phái được thành lập cùng khắp và đều có vũ khí để bảo vệ quyền lợi của mình.[cxii] Một bản kinh chính của môn phái Thiên Thai là Kinh Đại Niết Bàn, Mahāparinivāna Sutra, có ghi lại nhiều đoạn kinh cho phép sử dụng bạo lực để bảo vệ chánh pháp. Cùng vào thời phát triển này, các sứ quân địa phương đã tạo nhiều cuộc nổi loạn nhằm chống triều đình.[cxiii] Xung đột phong kiến và tranh giành sứ quân bộc phát mà trong đó cũng có tranh giành giữa các môn phái và hoàng gia, giữa các môn phái và các sứ quân và giữa các môn phái với nhau.[cxiv]

Trong thời kỳ Liêm Thương, Kamakura, đầy hỗn loạn (1192-1333), quyền lực của nhà nước trung ương bị hoàn toàn tan biến. Luật lệ là do giai cấp tướng quân, shogun, và các võ sĩ, bushi, làm ra. Chính giới võ sĩ đã giúp Phật giáo phát triển trong dân chúng, mặc dù họ cố dẹp bỏ những gốc tích xấu xa. Những tinh thần tự kỷ luật về đạo đức hay những nguyên tắc tu tập thiền định, coi thường cái chết, giúp cho võ sĩ chống trả lại âm mưu tấn công của người Mông cổ vào năm 1274 và 1281.[cxv] Thiền sư Minh Am Vĩnh Tây, Eisai, (1141-1215) lập ra môn phái thiền Lâm Tế, Rinzaō, được sứ quân bảo vệ tại thủ đô Kamakura, giúp cho sự liên kết giữa Lâm Tế và võ sĩ được bền vững. Các thiền sư thuộc môn phái Lâm Tế đã dạy cho các võ sĩ là những người chiến đấu trầm tĩnh, can trường, kỷ luật, không biết sợ hãi trước cái chết. Điều này có thể xem như là một mẫu mực cho những thiện xảo trong những hình thức nhằm đưa Phật giáo thích nghi vào cuộc sống cho từng

nhóm người riêng biệt trong dân chúng. Võ sĩ đã ca ngợi tinh thần kỷ luật, dung dị và trực diện của Thiền.

Nhà cải cách quân phiệt, quốc gia cực đoan Nhật Liên, Nichiren (1222-82) và cũng là người từng sáng lập tông phái Thiên Thai, đã lập ra tông phái mới, Nhật Liên Tông, kêu gọi chính phủ đàn áp những tông phái Phật giáo khác, vì ông coi các tông phái này làm suy yếu đi nước Nhật, nhưng ông không thành công. Để hỗ trợ cho những lập luận của mình ông trưng dẫn kinh Đại Niết Bàn, Mahà-paranivāna Sutra. Tông phái này gặp phải sự xung đột với Tịnh Độ Tông, Jodo Pure Land, đặc biệt là chi phái Tịnh Độ Chân Tông, Jōdo shin.

Thời kỳ Túc Lợi Mạc Phủ, Ashikaga, (1333-1573) là một thời kỳ hỗn loạn thường xuyên, được cai trị cùng lúc của hai vua theo quy luật của hai sứ quân tranh quyền. Chi phái Tịnh Độ Chân Tông trở thành trung tâm của mọi tu viện kiên cố, tín đồ có vũ trang, cả tăng sĩ lẫn cư sĩ, nhằm bảo vệ tín ngưỡng và quyền năng của Đức Phật A Di Đà. Họ chiến đấu cuồng tín và tin rằng mình sẽ được tái sinh vào cõi tịnh độ nếu họ bị giết. Vào thế kỷ XVI tông phái này đã tổ chức và lãnh đạo nông dân nổi dậy và nắm quyền tại một khu vực của Nhật.[cxvi] Thế kỷ này cũng chứng kiến được các Phật tử Nhật Liên Tông tấn công vào các cơ sở của Tịnh Độ Chân Tông và Thiên Thai Tông.

Thiên Thai Tông đã duy trì đạo quân của mình và Chân Ngôn Tông, cũng làm như vậy. Năm 1409, các sư của Thiên Thai Tông đã phổ biến tài liệu sau đây mà thường quy kết cho là của Ryōgen (912-85): „Không có văn hoá văn chương thì sẽ không có nghi lễ biểu lộ lòng kính yêu đối với các bậc trưởng thượng, không có quân đội thì sẽ không có phương tiện để gây ấn tượng với các thuộc hạ. Thế gian sẽ được bình an nếu văn hoá và quân đội bổ sung cho nhau.“[cxvii]

Họ còn cho rằng trong thời kỳ này chánh pháp đã suy vi, dân không còn tôn kính tôn giáo. Do đó, cần phải có shuto, một nhóm người được tuyển ra từ các sư tăng kém năng lực, để ngăn ngừa mọi bất ổn nơi tu viện, mọi dị giáo và tạo điều kiện cho việc tu tập và thiền định.[cxviii] Tiểu sử của Royen cho thấy cùng thời gian này Royen đã thúc dục các vị sư của Thiên Thai tông dùng vũ khí để bảo vệ sự chính thống của các kinh sách Đại Thừa chống lại mọi dị giáo.[cxix]

Tuy thế, vào thời kỳ Túc Lợi Mạc Phủ, Ashikaga, thiền viện là nơi trú ẩn về an toàn, văn hoá, giáo dục, nghệ thuật mà một phần Thiền Lâm Tế đã có những ảnh hưởng sâu đậm. Thiền sư không tham gia vào các đấu tranh có vũ trang, mặc dù họ huấn luyện cho các võ sĩ và che chở cho các võ sĩ này khi cần thiết.[cxx] Lý tưởng của Thiền tông về sự vô tâm và về phản ứng tự nhiên đột hiện mà không ràng buộc bởi tinh thần chấp trước đã ảnh hưởng đến kiếm thuật. Khi xem chuyện sống chết như là một hiện tượng vô nghĩa, thì lý tưởng này giúp cho ta không do dự, không sợ hãi trước cái chết. Suzuki đã trích một bài thơ Nhật từ thời trung cổ nói về tinh thần vô tâm này với trích đoạn sau đây

But striking is not to strike, nor is killing to kill

He who strikes and he who is struck

They are both no more than a dream that has no reality
[cxxi]

Nhưng tấn công không phải là tấn công và giết không phải là giết

Người tấn công và người bị tấn công

Cả hai đều không hơn một giấc mơ, mà giấc mơ này không hiện thực

(Bản dịch xuôi của Phan Tấn Hải)

Đánh người, tâm vô tư

Giết người, lòng cũng chẳng

Kẻ công như người thủ
Ta, người có thực chẳng
(Bản dịch thơ của Lê Cao Bằng)

Chuyên luận về những trầm tư tối thượng là một bản văn Thiên vào đời nhà Tần Trung Quốc thế kỷ thứ VII đã giải thích rằng chỉ có điều ác trong khi giết người là có tội, nếu như kẻ sát nhân không coi chuyện chết như hư không và giống như mơ. Đến chừng nào mà người ta nhận ra một người hay một sinh vật thoát thai từ hư ảo, thì người ta không thể giết được một con kiến. Dù vậy, một người khi chối bỏ quan niệm này có thể giết người một cách tương tự như những thiên tai như giông bão hay đá sập chết người.[cxxii] Ngay cả khi cáo buộc rằng một người đã hiểu được sự hư ảo của cuộc đời cũng có thể giết người được, thì điều này không thuyết phục. Những người như thế phải biết rằng chính họ và vị thế của họ cũng là hư ảo luôn.

Vào cuối đời mình thì đôi khi các các võ sĩ dành thì giờ để suy nghiệm tại các tu viện. Nhưng khi họ còn hoạt động, đôi khi họ lại chấp nhận nghiệp sát máu của mình vì đã sinh ra trong gia đình võ sĩ như là một quả nghiệp trong quá khứ. Tại Nhật, vì quá tôn sùng vào lòng trung thành với gia đình và truyền thống nên những quan điểm sai lầm về quả nghiệp càng sâu đậm.[cxxiii]

Hai sứ quân quyền lực nhất đã dẹp tan những tu viện có vũ trang, với những trung tâm của Thiên Thai Tông trên núi Hiei, việc phá hủy này làm hàng ngàn cư dân bị giết, không có chết các tăng sư.[cxxiv] Chiến dịch bình định hoá này đã giúp thiết lập triều đại Đức Xuyên, Tokugawa (1603-1867) khi đất nước được thống nhất dưới sự lãnh đạo độc tài quân phiệt. Thời kỳ này Nhật Bản đã bế môn toả cảng chỉ trừ một vài thương nhân từ thế giới bên ngoài. Đến thế kỷ XVI thì người Bồ Đào Nha đã du nhập Thiên chúa giáo vào Nhật. Nhiều nhà lãnh đạo đã tạo thuận lợi cho việc truyền giáo với cả bạo lực cốt để ngăn trở quyền

lực của các tu viện Phật giáo. Hiện nay, việc ngược đãi nhân tâm này được coi như là một thái độ có thể bị ảnh hưởng ngoại bang và chỉ là sự tranh đấu của một vài tôn giáo bí mật. Năm 1614, Phật giáo được thiết lập thành giáo hội và là cánh tay của nhà nước.

Qua nhiều thế kỷ thì giới võ sĩ quý tộc lãnh chúa được biết nhất là kiếm sĩ Samurai, thuật ngữ này gốc để chỉ những người lính chuyên nghiệp xuất thân từ các tầng lớp thấp trong xã hội hơn giới võ sĩ bushi.[cxxv] Các lãnh chúa thời xa xưa đã ngộ được thiền trong một chừng mực nào đó, nhưng áp dụng các phép việc tu tập thiền vào áp dụng trong kiếm cung, kết hợp vào các giá trị tâm linh, đây là một hiện tượng chủ yếu chỉ có trong thời kỳ Đức Xuyên, Tokugawa, một thời kỳ mà đất nước sống bình yên và giới kiếm sĩ hưởng nhiều nhân nhĩ. Võ thuật của ngày xưa, bujutsu, liên hệ đến hiệu năng trên chiến trường, thì nay trở thành budò, một phương cách võ thuật nhắm vào việc đào tạo tâm linh và đạo đức,[cxxvi] mà bendò là một thí dụ về phương thức. Bằng cách này thì ảnh hưởng của thiền có thể tìm thấy trong việc nhấn mạnh đến tập trung thiền định, kỷ luật và kham khổ, không dùng ngôn ngữ đối thoại trực tiếp giữa thầy và trò.[cxxvii]

Takuan Sòhò Zenji (1573-1645) khi dạy thiền cho người khán nguyện làm võ sĩ ngay trọn đời đã tìm cách đưa cho họ suy nghĩ đến vấn đề này qua các ngôn ngữ thiền. Ông diễn giảng về tinh thần vô tâm trong Fudòchi shinmoyoroku: „Tinh thần vô tâm cũng giống như tinh thần nguyên thủy. Đó là một tâm trạng cố bỏ mọi sự cứng nhắc, áp đặt và phân biệt hoá và khái niệm các vấn đề tương tự. Nếu người ta có thể thực tập được tinh thần vô tâm này xuyên suốt thì sẽ không dừng lại trước một sự vật đơn thuần nào và cũng sẽ không mất nó.“[cxxviii] Sự thích nghi uyển chuyển này chắc chắn là có giá trị dù trong một cuộc đời bình thường hay cuộc đời của một võ sĩ, dù trong nguy

biến hay tu tập. Takuan không hề chống lại việc áp dụng các phương pháp tu thiền cho các kiếm sĩ: „Gươm ra khỏi vỏ mà không có ý muốn của gươm. Đó là tâm trạng trống rỗng. Nó giống như một luồng ánh sáng. Người sẽ bị đánh bại cũng ở trong tâm trạng trống rỗng cũng như khi một người cầm gươm. Đừng bận tâm nữa với thanh gươm anh đang đeo, hãy quên những gì đang làm và chống quân thù. Đừng để tâm vào người đang đứng trước mặt anh. Tất cả họ chỉ là hư không, nhưng hãy giữ tâm mình đang bị hư không vây hãm.“[cxxxix]

Những ý nghĩ như vậy có vẻ nguy hiểm về mặt đạo đức, nhưng Takuan đã thích ứng lời giáo huấn cho những người đã khấn nguyện chiến đấu từ thuở lọt lòng. Ông cũng nhấn mạnh đến đức tính thiện cảm và từ tâm. Dù là giết hay cứu người, một người hoàn thành nhiệm vụ hành động với tinh thần tập trung cao độ, và nhất là không chú trọng vào việc phải quấy, người ta có thể phân biệt đúng sai.[cxxx] Thời kỳ này tác phẩm của Takuan đã gây ảnh hưởng vào sự thành hình kiếm thuật của Nhật, mặc dù đạo đức Không giáo và nghi lễ của Chân ngôn tông, Shingon, cũng gây ảnh hưởng song hành với thiền.[cxxxii]

Thiền trở thành một trong những ảnh hưởng vào đạo đức của chiến binh, nổi danh như võ sĩ đạo, Bushido.[cxxxiii] Việc này bắt nguồn từ những giá trị của các lãnh chúa trước kia và Khổng giáo[cxxxiiii] khi nhấn mạnh đến tinh thần trung thành đối với các lãnh chúa phong kiến, tự hy sinh, giữ gìn thanh danh gia đình, sức mạnh, thiện xảo, vô úy, tự kiểm chế, thư thái trước cái chết, tâm hào phóng.[cxxxv] Trong thời kỳ Đức Xuyên, Tokugawa, giá trị học vấn theo Khổng giáo được tôn trọng, dù vậy, điều này làm cho khuynh hướng Samurai coi thường các giai cấp khác trong xã hội lại tăng lên. Điều tệ hại nhất của việc này là tự nó biểu hiện ra làm tổn thương đến tầng lớp bình dân. Tuy nhiên, giá trị của Khổng giáo về lòng nhân và quân tử và

tinh thần hy sinh của Phật giáo cũng có nghĩa là các võ sĩ trở thành các quan lại có hiệu năng cho đất nước nếu tính theo bậc thang về nghề nghiệp.

Từ đó cho đến nay, nói chung thì việc huấn luyện nghiêm chỉnh kiếm thuật cũng mang đến giá trị của Phật, Khổng và Lão giáo, vì khắc sâu được những đặc điểm như khiêm tốn, kiên nhẫn, hợp tác, kỷ luật, tự kiểm, tinh thần minh mẫn, thân thể tráng kiện, và đặc biệt giúp đem lại niềm vui trong hành động và thành đạt mà lại không bon chen.[cxxxv] Các chuyện kể về những anh hùng trong quá khứ đều mang những giá trị ấy, thí dụ như chuyện kiếm sĩ Kami-idzumi Hidesuma, người đã cứu một đứa trẻ bị kẻ cướp bắt làm con tin và đe dọa giết chết. Hidetsuma giả trang thành một nhà sư lấy được lòng tin tên cướp, rồi đánh bại y bằng nhu thuật, ju jutsu, và giao y cho dân làng xét xử.[cxxxvi] Không phải ai cũng tuân thủ các giá trị này vì Bushido có chứa chấp nhiều phần tử không liên quan đến Phật giáo, mà họ mang bốn phận báo thù[cxxxvii] và coi thường sinh mạng.

Từ thế kỷ XVIII, một hình thái mới của Thần đạo, Shinto, bắt đầu được phát triển như một tôn giáo chính thống tại Nhật nhằm phân biệt với những Phật và Khổng giáo ngoại nhập, giả tạo. Năm 1868, việc này được kết thúc bằng một cuộc lật đổ chế độ Đức Xuyên, Tokugawa, phục hồi hoàng gia, lập ra thời Minh trị. Ngay sau đó Nhật mở cửa cho ảnh hưởng Tây phương và hiện đại hoá nhanh chóng. Do tinh thần dân tộc do Thần đạo khởi xướng, về sau Nhật chiến đấu chống Hàn quốc, Liên xô và Trung Quốc, trong đệ nhị thế chiến chống Hoa kỳ và Anh.

Sau khi bị phê bình và ngược đãi vào đầu thời kỳ Minh trị, các môn phái Phật giáo của Nhật đã ủng hộ chính quyền một cách tích cực và tác động tới các phong trào chống công giáo và cộng sản vào đầu thế kỷ XX.[cxxxviii] Soyen

Shaku, một viện chủ Nhật khi hồi tưởng lại lời thề của mình trong chiến tranh Nhật chống Liên Xô (1904-5) đã cố tìm hiểu và cũng chấp nhận bạo lực. Ông kết hợp lời giáo huấn Đại thừa, tính thực dụng thiền tông và chủ nghĩa dân tộc thành một tổng hợp các tư tưởng đầy thu hút và phức tạp.[cxxxix] Ông đã mô tả việc này khi chiến tranh giữa Nhật và Liên xô khi Nhật tham gia một cách vô vụ lợi nhằm chống loại quỷ dữ chống lại văn minh, hoà bình và khai sáng. Ông hy vọng rằng khi lính Nhật hy sinh, họ sẽ được trang bị tinh thần cao quý của Đức Phật .[cxl] Chỉ có một vài người đã vượt qua khuôn khổ thể chế của giáo hội và chống đối chiến tranh.[cxli] Cả môn phái Thiền Tông và Tịnh Độ đã yểm trợ tiền bạc cho Nhật trong chiến tranh chống Trung Quốc.[cxlii] Một vài thiền sư đã hỗ trợ chủ nghĩa quân phiệt đang lớn mạnh trong những thập kỷ 20 và 30 và hướng dẫn thiền định nhằm chuẩn bị cho chiến đấu. Harada Sogaku (1870-1961) kể là người lính hoàn toàn nhất trí cao với công việc của mình, thi hành bất cứ công việc gì được giao phó, dù xông trận hay chém giết, tất cả là sự biểu hiện rõ nét về tinh thần minh triết bỏ đề tâm một cách cao độ: một sự nhất thể giữa thiền và chiến tranh,[cxliii] đây là một sư đảo lộn lạ kỳ về giá trị của Phật giáo. Vào năm 1938, một nhà lãnh đạo kế thừa của Tịnh Độ Chân Tông và là bộ trưởng bộ ngoại giao và trong chiến tranh Trung Nhật, dưới sự kiểm soát của văn phòng ban Tôn giáo các tông phái Phật giáo, đã chính thức tham gia trong các cuộc động viên tinh thần theo quy định vào năm 1937.[cxliv] Trong suốt thế chiến thứ hai, hầu hết các tông phái Phật giáo đồng ý hỗ trợ cho đất nước trong những nỗ lực này. Chỉ có một ngoại lệ là sư Soka Gakkai, là từ chối tham gia vào mặt trận thống nhất này.

Luật của võ sĩ đạo, bushido trở nên chiếm ưu thế do từ hình thức chủ nghĩa dân tộc của Thần đạo mà mọi ích kỷ cá nhân phải dẹp bỏ và trung thành vô điều kiện với hoàng gia. Lòng trung thành mù quáng này đã vượt qua những

mong đợi trước đây. Theo võ sĩ đạo, sự xem thường cái chết theo thiên tông vẫn còn đó, điều này phải kể đến việc huấn luyện cho các phi công thần phong cảm tử vào cuối thế chiến thứ hai khi người Nhật liều lĩnh. Cùng với ý nghĩ là thà chết hơn là chịu nhục khi đầu hàng, ý nghĩ này lại quan trọng trong việc ngược đãi các tù nhân chiến tranh, cũng như tự sát tập thể của những binh sĩ Nhật bị bắt giữ.[cxlv]

Từ thế chiến thứ hai, Nhật đã có hiến pháp cấm Nhật có lực lượng phòng vệ chiến đấu ở hải ngoại. Thí dụ như trong thời kỳ chiến tranh vùng Vịnh, lực lượng phòng vệ của Nhật chỉ được phép đóng vai trò hỗ trợ phi quân sự, mặc dù các chính phủ phương Tây áp lực Nhật tích cực hơn.

Những hoạt động của Phật giáo đóng góp cho hoà bình trong thế giới hiện đại

Tại Miến Điện, Aung San Suu Kyi được nổi danh nhờ tinh thần đối kháng với chế độ quân phiệt theo chủ nghĩa Mác xít dân tộc, mà chế độ này không tôn trọng những chiến thắng vang dội của đảng bà trong những cuộc bầu cử trong năm 1990.[cxlvi] Tại Thái, Sulak Sivaraksa đã thành lập những tổ chức phi chính phủ phục vụ hoà bình, nhân quyền, phát triển cộng đồng và đối thoại liên tôn và chống lại đảo chính của quân đội.[cxlvii] Tại Việt Nam, Thích Nhất Hạnh có những nỗ lực chống chiến tranh từ năm 1964-75 và trợ giúp người tỵ nạn. Tỵ nạn tại Pháp vào thập kỷ 70, ông là nhà văn sáng tác rất nhiều về các đề tài Phật giáo và hoà bình và cổ vũ cho phong trào Phật giáo vào đời.[cxlviii] Một người tỵ nạn khác là Đức Lai Lạt Ma, ngài đã trở thành một biểu tượng trên toàn thế giới về giá trị Phật giáo. Là người đứng đầu chính phủ lưu vong tại Tây tạng đóng ở Bắc Ấn, ngài đã tranh đấu không mệt mỏi để dành lại quyền kiểm soát lãnh thổ cho người Tây Tạng

do người Trung Quốc chiếm. Ngài luôn chống đối sử dụng bạo lực và thúc đẩy về tinh thần từ bi và trách nhiệm phổ quát trong một thế giới ngày càng tương thuộc nhau hơn.[cxlix] Các Phật tử đấu tranh cho hoà bình cũng có mặt ở Nhật, Sri Lanka và Kampuchia.

Những hoạt động hỗ trợ cho hoà bình thuộc tông phái Nhật Liên tại Nhật

Trong thời kỳ hậu chiến tại Nhật một số tông phái Phật giáo đã tích cực hoạt động trong lĩnh vực hỗ trợ cho hoà bình. Một trong những tông phái được kể đến nhiều nhất là Nhật Liên tông mà con số tín đồ lên đến 30% Phật tử người Nhật. Cứ theo bề ngoài mà xét thì người ta không kỳ vọng lắm tông phái này sẽ theo đường hướng hiếu hoà, mà vị lãnh đạo môn phái là Nichiren Daishonin (1222-82), một người cực đoan trong việc tấn công vào các tông phái Phật giáo khác vì ông coi họ là những kẻ phá hoại đất nước, kể cả việc ông còn đòi chính quyền phải đàn áp họ. Tuy thế, ông đã có một viễn kiến về việc cải thiện phúc lợi xã hội cho Nhật, mặc dù ông nhìn theo nhãn quan thuần túy Phật giáo.

Nippozan Myohōji là một tăng đoàn nhỏ thuộc tông phái Nhật Liên, đang hiến hoạt động của mình cho hoà bình thế giới, chống đối lại chạy đua vũ trang và vũ khí hạch tâm. Nichidatschu Fujii (1885-1985), người sáng lập ra tông phái này đã đề cao giáo huấn chống sát sinh. Ông đã bị ảnh hưởng khá sâu đậm tư tưởng của Gandhi mà ông gặp vào năm 1933.[cl] Đối với Fujii không có gì là hợp lý khi giết người. Tư tưởng của Nhật Liên tông là giết một người để cứu vạn người là điều có thể tha thứ. Ông coi lập luận này là có thể chấp nhận được khi giết ông vua hung bạo, nhưng lại là nguyên tắc nguy hiểm mà tên sát nhân lạm dụng nhằm bảo vệ chính mình. Đối với Fujii việc quan trọng nhất là làm sao cứu muôn vạn sinh linh mà không giết chết

một người nào. Không bao giờ tước đoạt sinh mạng của người khác, dù họ thiện hay ác. Trong thời kỳ đệ nhị thế chiến, năm 1944, ông chủ trương kết thúc chiến tranh sớm hơn và đề cao hoà bình.

Tăng đoàn Nipposan Myòhòji đã lập hơn 60 An Hoà Tự tại Nhật, kể cả tại Hiroshima và Nagasaki, hai tu viện tại Ấn và một tại Sri Lanka. Vào cuối thập kỷ 70 một vài vị sư của tăng đoàn đã đến nước Anh và có quan hệ tới các cuộc diễn hành cho chiến dịch giải giới vũ khí hạch tâm. Năm 1980 họ thiết lập tu viện Stupa tại miền Tây của nước Anh, đặc biệt tại Milton Keynes.[cli] Các tu viện khác được thành lập sau đó tại Vienna (1983), Massachuettes (1985) và Luân Đôn (1985) mà gây ấn tượng nhất là một tháp cao 34 mét tại công viên Battersa bên dòng sông Thames. Là những thành viên tích cực trong các phong trào chống chiến tranh và giải giới vũ khí hạch tâm, họ cho rằng sự hiện diện của các tu viện và uy lực tâm linh của các thánh tích Phật giáo mà các nơi này bảo tồn sẽ là một ngọn đuốc soi đường cho hoà bình trong một thế giới tao loạn.

Tại Nhật thời hậu chiến có nhiều tôn giáo mới được thịnh hành tột bậc nhằm đáp ứng nhu cầu tâm linh của thị dân. Đa số họ được cư sĩ hoàng hoá, một vài người có tu theo Nhật Liên tông. Một trong số tông phái này là Soka Gakkai đã thành công một cách đặc biệt. Khởi đầu như một hiệp hội nhằm cải cách giáo dục, năm 1930 hội này đã trở thành một chi phái của Nhật Liên tông. Dù được tách ra vào năm 1991, nhưng các sư tăng lại thấy rằng chi hội đã trưởng thành và lớn mạnh hơn chính phái. Trong đệ nhị thế chiến, hai vị trưởng lão đã bị bắt giam khi họ chỉ trích những nỗ lực chiến tranh, không tuân theo đường lối của chính phủ khi tìm cách thống nhất Nhật Liên tông với các tông phái khác. Josei Toda (1900-58) một vị trưởng lão còn sống sau khi bị cầm tù đã cho biết việc Nhật bại trận và những cảnh ngộ khó khăn sau chiến tranh bắt nguồn từ việc

tuyên truyền cho Thần đạo và xem thường chân lý của Nhật Liên tông.[cli]i]

Trong thời hậu chiến, Soka Gakki được lãnh đạo bởi Toda và Daisaku Ikeda (1928 -) mà cả hai là đầu mối cho phong trào cải đạo. Phong trào này đã thành công khi nhắm vào nhu cầu của các thị dân trong thời kỳ khó khăn và thay đổi. Phong trào này lớn mạnh nhanh mà thoát đầu dùng những kỹ thuật cải đạo khá táo bạo. Trong khi họ còn giữ quan điểm rằng để có thể chiếm một cách độc quyền để duy trì chân lý tôn giáo, họ sẽ không hợp tác vấn đề tôn giáo với bất cứ một tông phái hay một tôn giáo khác, nhưng họ cởi mở hơn và hợp tác trong những vấn đề môi sinh, hoà bình, nghệ thuật và trao đổi văn hoá.[cliii]

Ikeda đã tham dự nhiều cuộc hành hương cho hoà bình, ông đề nghị về giải giới hoặc làm giảm đi những xung đột tại những nơi tranh chấp xôi động hoặc gặp gỡ những lãnh tụ tôn giáo và chính trị thế giới như Mikhail Gorbachev để thảo luận về tầm quan trọng của những vấn đề văn hoá.[cliv] Phong trào này đã tổ chức những cuộc trao đổi học sinh với Trung quốc và Liên xô để nhằm xoá tan những ngăn trở giữa các dân tộc[clv] và nhấn mạnh đến vấn đề lý tưởng nhân quyền. Phong trào này còn hỗ trợ cho Liên Hiệp Quốc và Phủ Cao Ủy Tị Nạn, đã tổ chức gây quỹ cho Cao Ủy tị nạn và trại tị nạn tại châu Á và châu Phi.[clvi]

Soko Gakkai rất tích cực hỗ trợ về giáo dục hoà bình, tìm cách đem lại hoà bình thế giới. Ikeda tin rằng sức mạnh của quân đội hiện đại phải coi như hoàn toàn khác biệt với lực lượng phòng vệ dân sự mà người ta đã quen thuộc qua thời gian. „Tôi thấy không có lý do gì để biện minh cho quyền lực quân sự trong thế giới ngày nay... Tôi tin rằng những khuôn mẫu cho việc tiến hành một cuộc chiến với danh nghĩa thật sự cho mục tiêu phòng vệ dân sự thật là khan hiếm.“[clvii]

Ikea công nhận bản chất và phí tổn cho vũ khí hiện đại, nhưng ông nói phòng vệ dân sự bằng vũ khí chỉ đạt được mức độ giới hạn của nó....“Đã đến lúc chúng ta trở về những nguyên tắc khởi thủy. Khởi điểm mới của chúng ta phải là quyền sinh tồn của dân tộc trong toàn thế giới, không phải chỉ dành cho một đất nước nào.”[clviii]

Giống như Đạt Lai Lạt Ma, Soka Gakkai nhấn mạnh rằng thế giới là một mạng lưới tương thuộc mà ta cần phải học hỏi để làm việc trong hài hoà.[clix] Ông nói vũ khí hạch tâm là tội ác cùng cực, phải tìm cách phá hủy nó và phải cải thiện bản tính hung ác của con người muốn sử dụng nó. Trong khi hệ thống giáo dục hiện đại của Nhật lại không chú trọng đặt lại vấn đề quân đội Nhật đã phạm tội ác tại Trung Quốc và trong Đế nhị thế chiến, Soka Gakki tìm cách mang lại sự quân bình khi xuất bản hàng loạt các sách vở ghi lại những hình ảnh về chiến tranh. Việc này nhằm mục tiêu đề cao tinh thần phản chiến và đảm bảo rằng Nhật sẽ không lặp lại những lỗi lầm trong quá khứ. Đã có nhiều cuộc triển lãm về những hình ảnh ghê tởm của chiến tranh, đặc biệt là chiến tranh nguyên tử.[clx]

Một trào lưu tôn giáo khác cũng dựa vào Nhật Liên tông là Rissho-Kōseikai vào năm 1938. Tông phái này kết hợp giữa kinh Liên Hoa và giáo lý Thích Ca Mâu Ni, thờ cúng tổ tiên, thực hành Bát Chánh Đạo và tu tập theo hạnh Bồ tát. Họ rất tích cực trong phong trào hòa bình mà họ quan tâm sự sám hối của Nhật qua Đế Nhị thế chiến dù chính phủ Nhật không hề công nhận minh xác. Vào thập kỷ 70 các hội viên thuộc Hội Thanh Niên Phật tử Risshō-Kōseikai đã lập ra một tháp hữu nghị tại Phi Luật Tân. Đây là một nỗ lực nhằm đem lại sự hàn gắn những đau khổ do người Nhật gây ra. Khi nhà lãnh đạo của hội này là Nikkyō Niwano đến Singapore vào năm 1975, ông đến viếng đài tưởng niệm những người dân bị Nhật giết. „Khi chúng tôi dừng xe

lại thì từ trong tận đáy lòng của chúng tôi, chúng tôi cầu nguyện trước tháp đèn.“[clxi] Ông ta biểu lộ lòng hối tiếc sâu xa về việc Nhật tấn công Trân Châu Cảng và về những hành vi trộm cướp của lính Nhật tại Trung Quốc trong thập kỷ 1930.[clxii]

Nhiều cá nhân người Nhật cũng đã ăn năn đối với hành vi của nước Nhật trong chiến tranh. Takashi Nagase, người đã từng là thông dịch viên cho cảnh sát hoàng gia Nhật, đã là một người trong số họ.[clxiii] Dù ông tình nguyện chiến đấu trong chiến tranh và ông tin trung thành tuyệt đối với nhà vua, ông đã thấy được sự tàn ác của bao đồng đội gây ra cho tù binh đồng minh khi xây đường xe lửa Miến Điện và Thái và thiệt hại nhân mạng. Ông đã có cơ hội thấy điều này và gây cho ông thay đổi lòng mình. Trở lại Nhật, ông chịu nhiều xúc động khi hồi tưởng đến những cảnh đối xử bất nhân và ông tự nguyện rằng dùng hết cuộc đời mình để tự xử chính mình và đền tội đã phạm trong chiến tranh. Năm 1963 ông trở lại nơi đã xây cầu Kwai tại Thái và từ năm 1995 ông trở lại nơi đây 86 lần. Kể từ năm 1976, ông tổ chức cuộc họp mặt thường niên giữa các người Nhật và các cựu tù binh, lập công viên tưởng niệm và cấp học bổng cho các con cháu của một số người bị bắt làm lao nô tại Thái. Năm 1986, ông xây một tu viện Phật giáo cho hoà bình để cầu siêu cho người quá cố. Ở đây ông quy y ngắn hạn thành một nhà sư theo truyền thống Phật giáo Nguyên Thủy của Thái. Ông đã gây tình thân hữu với các cựu tù nhân. Một người trong họ đã mô tả ông là một trong những người cao cả mà họ gặp được.

Sarvòdaya Sramadàna. một lực lượng xoa dịu xung đột tại Sri Lanka

Stanley Tambiah, khi phê bình về những khía cạnh liên quan đến Phật giáo trong xung đột về sắc tộc tại Sri Lanka, ông có đề cập tới hai điểm. Thứ nhất là lý tưởng hoá quá

khứ khi chú trọng ý kiến của minh vương Cakkavatti khi mà vua bày tỏ lý tưởng về một nền luật pháp hướng về phúc lợi. Thứ hai là khi sách biên niên sử ghi lại những văn minh Phật giáo Tích Lan như là một xã hội nông nghiệp hợp tác bình đẳng. Tambiah là một người Tamil ở Tích Lan cũng là một nhà nhân chủng học Phật giáo Đông Nam Á nổi tiếng, ông nhìn một cách khá cay đắng trước khi cố tìm ra những lý tưởng xa xưa để phác hoạ cho xã hội đương đại, mà ông thấy là lý tưởng này chỉ là kết hợp vào trong chủ nghĩa dân tộc Tích Lan. Cho dù đây là một sự nối kết không cần thiết nhưng cũng đã có những yếu tố tích cực thực sự trong viễn kiến này, nếu những lý tưởng này có thể được tách rời ra khỏi chủ nghĩa bảo tồn và tôn vinh sắc tộc.

Một trào lưu đã bắt nguồn từ trong một vài lý tưởng này. Nhưng thực ra một động lực cho sự hài hoà xã hội tại Sri Lanka là phong trào tự phát triển nông thôn Saryòdaya Sramadàna. Đây không phải là một tổ chức thuần túy Phật giáo. Dù vậy, tổ chức này đã ảnh hưởng sâu đậm từ Mahàtma Gandhi và giáo phái Tin lành Quakerism. Khi công nhận những công việc của mình là đóng góp cho hoà bình thì người sáng lập và ảnh đạo của tổ chức này là Ariyaratne đã được đề cử nhận giải Nobel hoà bình và đã lãnh giải hoà bình Niwano của Risshò-kòsei kai.

Mục tiêu chủ yếu của phong trào này là xoá bỏ các ngăn cách giữa các dân tộc, đặt trên cơ sở giai cấp, đảng phái chính trị, tài sản, tuổi tác, giới tính, sắc tộc hay tôn giáo, thúc đẩy dân chúng cùng sát cánh bên nhau làm việc để cải thiện các cơ sở địa phương. Một trọng điểm của tổ chức này tạo cho phụ nữ mạnh dạn lên tiếng nói và tích cực hơn trong việc phác hoạ cuộc đời của họ. Vào cuối thập kỷ 80, phong trào này là một tổ chức duy nhất có thể hoạt động khắp nơi trên đất nước, khi chính phủ không thể tới được những nơi do kháng chiến Tamil chiếm đóng.[clxiv] Dân chúng từ hai vùng Tích Lan và Tamil trao đổi thăm viếng

nhau, người Tamil viếng chùa Phật và người Tích Lan viếng đền thờ Hồi giáo.[clxv] Người Tamil có vị thế lãnh đạo trong tổ chức Sarvodaya và khi người Tamil hợp tác thì coi đây như là tổ chức chung của Sri Lanka hơn là một tổ chức Phật tử của người Tích Lan.[clxvi] Tại các địa bàn hoạt động của Sarvodaya người ta tổ chức thánh lễ liên tôn, người theo tôn giáo thiểu số trong khu vực luôn được mời cử hành thánh lễ trước.[clxvii] Một vài sư tăng Phật giáo có quan hệ tới phong trào do cư sĩ hướng dẫn theo Ariyaratne, nhưng một vài người khác trong tăng đoàn lại tỏ ra có quan điểm cứng rắn chống lại mọi sự nhân nhượng cho người Tamil. Có một vài vị sư làm việc trong khu vực do người Tamil chiếm đóng đã cố tìm cách giúp đỡ người Tamil tiếp xúc với thân nhân của họ khi bị lực lượng an ninh bắt giữ.[clxviii]

Viễn kiến của Ariyatane cho tương lai của Sri Lanka là tạo một mạng lưới của cộng đồng tản quyền mà mỗi người cùng làm việc đều mang lại điều tốt đẹp cho bản thân và tha nhân. Giống như hầu hết người Tích Lan, dù vậy, tổ chức này cũng không muốn Sri Lanka bị chia làm hai mảnh. Lý tưởng của họ là có được một đất nước thích nghi với sự dị biệt trong nội bộ dựa trên lòng khoan dung dựa trên lý tưởng xuất phát từ Phật giáo. Tư tưởng này bắt nguồn từ Mahatma Gandhi và gây được cộng hưởng sâu xa trong Ấn Độ giáo.

Trong cuộc tạo loạn vào năm 1983, Ariyaratne đã yêu cầu vị chủ tịch của mình tuyên bố lệnh giới nghiêm tức khắc nhưng không thành công và ông đã đơn phương thiết lập trại tỵ nạn.[clxix] Sau cuộc nổi dậy, tổ chức này đã có một cuộc hội thảo toàn quốc mà 2000 vị lãnh đạo tinh thần và dân sự cùng nhau tìm ra những phương cách để giải quyết tranh chấp. Hội nghị đã đưa ra „Bảng Tuyên bố của toàn dân về hoà bình và hòa giải dân tộc“ do tổ chức Savodaya đề xuất. Bảng tuyên bố này nhấn mạnh rằng chỉ

có không hận thù mới xoá bỏ hận thù, một nhu cầu cho một cuộc đối thoại thân hữu dựa trên những nguyên tắc chân lý và bất bạo động.[clxx] Họ đề nghị một cuộc diễn hành cho hoà bình từ phía nam Tích Lan đến Jaffna, một pháo đài của quân kháng chiến Tamil. Mặc dù khởi đầu có hàng ngàn người tham dự, nhưng chính phủ khuyến cáo là nên dẹp bỏ.[clxxi] Những cuộc diễn hành cho hoà bình ngắn hơn tiếp đó trong nhiều năm sau tại vùng cao nguyên. Được các nhà tài trợ phương Tây giúp đỡ, phong trào này trở thành tác động chính nhằm gây quỹ cứu trợ và tiếp tế cho người tỵ nạn.[clxxii] Năm 1994, Ariyanata đã thăm Jaffna nhằm cố tìm một giải pháp cho cuộc xung đột về sắc tộc.[clxxiii]

Kế hoạch chiến lược của Sarvodaya vào những năm 1995-8 cho thấy tổ chức phong trào đã có vai trò trong việc tái hội nhập quốc gia nhằm giải quyết những vấn đề nghèo khó và những ước mơ về lối sống không đạt được, giúp giải quyết những vấn đề sắc tộc, trợ giúp người tỵ nạn và trẻ mồ côi. Công tác này cùng song hành với những trọng điểm của họ về các nhu cầu cơ bản của con người, từ vật chất đến tinh thần nhằm tránh đói nghèo và tiêu thụ xa xỉ. Một trong ba ưu tiên của họ là giữ một vai trò kiên quyết trong giải quyết xung đột và kiến tạo hoà bình.[clxxiv] Ariyaratne nhấn mạnh rằng nghị quyết giải quyết tranh chấp sắc tộc gắn liền với giáo dục tạo đoàn kết cho những người trong cộng đồng.[clxxv] Ông nhấn mạnh rằng việc thúc dục chiến thắng kẻ khác không luôn mang lại một tình trạng kẻ thắng người thua, mà là tình trạng cả hai đều thua.[clxxvi] Theo đường lối này, tổ chức đã lập ra hàng loạt các cuộc hội thảo, dựa trên những học tập kinh nghiệm, với sự hỗ trợ của Asia Foundation, họ đã tổ chức huấn luyện cho 600 tăng sư thuộc Sarvodaya dân thân vào việc giải quyết các tranh chấp và hòa giải tại các xã thôn.[clxxvii] Burr cho biết rằng bước khởi đầu của công tác này, các tham dự viên sẽ cùng chia sẻ các quan điểm về

các loại tranh chấp, phân loại tùy theo mức độ rồi cùng nhau suy nghĩ về mức độ mà các tranh chấp này có thể mang lại những kết quả tích cực. Họ cùng thảo luận nguyên nhân của xung đột theo quan điểm Phật giáo, đặc biệt nhấn mạnh đến vai trò của lòng tham, vô minh, cố chấp và nghèo khó. Điểm nhấn mạnh là cách giải quyết tranh chấp cần phải có một lộ trình thật cần trọng, một sự mô tả thật khách quan, thiện cảm cho nhu cầu này và quan tâm của các phe liên hệ. Để đạt điều này, chú tâm lắng nghe là điều cần thiết. Người ta cần khẳng định vấn đề hơn là công kích hay thụ động.

Tác động của Phật giáo trong việc khôi phục Kampuchia

Kampuchia, sau khi bị bom của Mỹ tàn phá trong chiến tranh Việt Nam, kể từ năm 1975 lại là nạn nhân dưới sự lãnh đạo công sản Khmer Đỏ mà họ theo hệ tư tưởng Mao. Mục tiêu theo đuổi của họ là thiết lập một xã hội công bình, với ảo tưởng dựa trên nông nghiệp tự túc, không lệ thuộc ảnh hưởng ngoại lai. Thực tế, điều này có nghĩa là xoá bỏ nền văn minh hiện hữu, thị dân bị cưỡng bức thành nông dân trong các trại hợp tác hoá cực kỳ hà khắc, bệnh viện bỏ trống chỉ có y học dân tộc được chấp nhận, tu tập theo tôn giáo bị xử tử. Trong nhiều lãnh vực, sinh hoạt gia đình bị huỷ bỏ, nơi nào còn tồn tại thì trẻ con có quyền ra lệnh cho người lớn. Khmer Đỏ đã hành quyết một cách có hệ thống những người chống lại họ. Họ chọn ra những người sắc tộc thiểu số, những người có học vấn, các tăng ni mà họ coi là sống bám xã hội. Họ lập ra một cánh đồng tàn sát (killing fields) và giết từ 2 đến 3 triệu người bằng cách bỏ đói, bệnh tật, làm việc kiệt sức, tra tấn, hành hình, gia đình phân tán, tuyệt vọng và bị trầm cảm.[clxxviii] Dưới thời kỳ cai trị của Khmer Đỏ hầu hết 3600 tu viện Phật giáo đã bị phá huỷ và chỉ còn lại khoảng 3000 sư tăng trong số 50000 còn sống và nhiều ni cô đã chết.[clxxix]

Một điều may mắn khi Khmer Đỏ tấn công vào biên giới Việt Nam bị Việt Nam phản công lại Kampuchia. Với sự đồng tình của những người Khmer Đỏ ly khai, Việt Nam kiểm soát Kampuchia vào năm 1979. Thập kỷ 1980 đã chứng kiến xung đột có vũ trang liên tục giữa Khmer Đỏ, lực lượng dân tộc và chính quyền do Việt Nam lập ra. Năm 1989, do áp lực của Liên Hiệp Quốc, Việt Nam đã rút quân để lại một chính phủ bù nhìn. Năm 1991, tất cả các phe đã ký một hoà ước do Liên Hiệp Quốc thu xếp, nhằm dự liệu một chính phủ lâm thời bốn bên, đưa tới tổng tuyển cử vào năm 1993. Trong khi hoà ước cố chấm dứt bạo lực Khmer Đỏ bằng cách cho họ tham gia vào trong tiến trình hòa giải dân tộc. Họ tiếp tục những cuộc hành quân, đặc biệt nhất là gần vùng biên giới Thái phía tây Kampuchia cho đến khi những thúc đẩy cho tiến trình hoà bình đạt được vào năm 1998.

Một khuôn mặt nổi bật trong công tác hàn gắn và phục hồi đất nước là Maha-Ghosànanda, một vị sư có tầm ảnh hưởng có thể so sánh với Mahàtma Gandhi và được đề cử nhận giải Nobel hoà bình vào năm 1996. Dith Pran, người là đề tài chính trong phim *The Killing Fields* đã nói về Ghosànanda như sau: „Dù toàn gia đình ông bị thảm sát trong đại hoạ, ông không tỏ ra chua chát. Ông ta là biểu tượng cho Phật giáo Kampuchia, hiện thân của lòng từ ái, khoan dung và tĩnh lặng của Đức Phật.“[clxxx] Jack Korfiel nói: „Trong hai mươi năm quen biết với ông, ông là một người biểu hiện cho tôi lòng rộng lượng ngọt ngào, sự can đảm liên tục. Chỉ cần sự có mặt của ông, chỉ cần có nụ cười của ông, chỉ có tình thân ái của ông khôi phục được các vấn đề tâm linh.“[clxxxi]

Ghosànanda xuất gia sau khi chứng kiến những đau khổ của chiến tranh khi đồng minh tấn công Nhật tại Kampuchia. Ông tu học tại Kampuchia và Ấn, sau đó tu

thiền tại Thái. Tại Ấn ông làm việc trong một nhóm cứu trợ cho nạn đói tại Bihar vào năm 1967 và ông đã học những phương thức về hiểu hòa và bất bạo động từ Nichdatsu Fujii, người cũng đã chịu ảnh hưởng nơi Mahatma Gandhi ít nhiều.[clxxxii]

Năm 1978, sau khi Khmer Đỏ bị đánh bại, Ghosànanda đến trại tỵ nạn Sa Kaeo tại Thái và phân phối kinh sách về giáo lý từ bi của Đức Phật.[clxxxiii] Ông bắt đầu dựng các chùa bằng tre, mặc dù Khmer Đỏ dọa dân chúng trong trại sẽ nguy hiểm đến tính mạng khi hợp tác, nhưng 200.000 người đã tham dự lễ khai mạc. Ghosànanda tụng nhiều lần cho dân chúng nghe kinh Pháp cú: „Trên thế gian này hận thù sẽ không chấm dứt hận thù; hận thù chỉ chấm dứt bằng không hận thù. Đó là quy luật tự ngàn xưa.“

Ông thường xuyên nhắc nhở dân chúng rằng hoà bình của đất nước chỉ có thể bắt đầu bằng tâm trạng an bình của từng cá nhân. Cùng với đường lối này, ông tổ chức cuộc họp hàng tuần cho các vị lãnh đạo tinh thần các tôn giáo Phật, Hồi và Thiên Chúa giáo, thúc dục họ cùng làm việc phục vụ cho hoà bình và hoà giải. Tháng tư và năm 1980 đã có khoảng 120.000 người tỵ nạn trong trại này và các trại khác đã cùng nhau dành hai ngày cho thiền định và cầu nguyện cho hoà bình. Đa số là Phật tử nhưng cũng đã có nhiều tín đồ Thiên chúa và Hồi giáo tham gia.[clxxxiv] Lời cầu nguyện cho hoà bình do Ghosànanda soạn ra có đoạn sau đây

„Nỗi đau khổ của Kampuchia quá sâu thẳm
Từ sự đau khổ này mà phát sinh lòng từ tâm vô biên
Lòng từ tâm vô biên đem lại một tâm trạng an hoà
Một tâm trạng an hoà tạo nên một con người an lạc
Một người an lạc dẫn tới gia đình hoà ái
Một gia đình hoà ái tạo nên một cộng đồng yên ổn
Một cộng đồng yên ổn tạo nên một đất nước bình yên

Một đất nước bình yên tạo nên một thế giới hoà bình
Cầu xin chúng sinh sống trong hạnh phúc và hoà
bình.”[clxxxv]

Khi tham gia việc tu tập các sư Thái đã giúp xây dựng các tu viện tại các trại tỵ nạn và tổ chức những ngày cầu nguyện cho hoà bình, tổ chức trường học và chương trình giáo dục tráng niên.[clxxxvi] Tuy thế, năm 1980 quân đội Thái đã đuổi những người trong trại tỵ nạn Sa Kaeo này về lại bên kia biên giới vì họ muốn không thể dùng trại tỵ nạn để hỗ trợ cho Khmer Đỏ và cũng không muốn chuyện này xảy ra thường xuyên. Ý thức được sự khó khăn và nguy hiểm khi phải trở lại Kampuchia, Ghosànanda và các người khác đã tuyên bố dùng trại tỵ nạn như tu viện. Trong khi việc này không làm người Thái hài lòng vì chỉ có 7500 người Khmer Đỏ trong số 35.000 người tỵ nạn trong trại phải ra đi.[clxxxvii]

Ghosànanda làm việc và thăm viếng nhiều trại tỵ nạn và các cộng đồng tỵ nạn định cư khắp thế giới, thiết lập tu viện tại các nơi này, giúp các nhà lãnh đạo tinh thần xây dựng những chương trình bảo tồn văn hoá giáo dục và tâm linh. Năm 1980, cùng với Peter Pond, một người hoạt động xã hội của Thiên Chúa giáo, ông đã thành lập Uỷ Ban Liên Tôn đặc nhiệm cho hoà bình tại Kampuchia. Họ giúp định cư các tăng ni còn sống sót để họ có thể phục hồi lời khấn nguyện và nắm giữ vai trò lãnh đạo tại các tu viện của Kampuchia khắp thế giới. Với sự trợ giúp của các cư sĩ, Ghosànada đã lập hơn 30 tu viện tại Hoa kỳ và Canada. Ông đã giúp trùng tu nhiều tu viện tại Kampuchia, ông tích cực hoằng hoá các tăng ni trong việc sử dụng kỹ năng bất bạo động và theo dõi mọi hoạt động về nhân quyền.[clxxxviii]

Tại các cuộc hoà đàm do Liên Hiệp Quốc bảo trợ ông đã hướng dẫn một số tăng ni và thúc dục hoà giải và bất bạo động.[clxxxix] Khi dân chúng chống đối sự hiện diện của

người Khmer Đỏ trong chính phủ lâm thời, ông cười và nói: „Chúng ta phải có hiểu biết và từ tâm. Chúng ta phải kết án các hành vi nhưng chúng ta không thể ghét người hành động. Với tình yêu thương chúng ta có thể là tất cả mọi điều nhằm đảm bảo cho hoà bình cho mọi người. Không còn cách nào khác.“[cxc] Ông cũng bình luận thêm rằng: „ Ác tâm cũng phải kể luôn vào trong từ tâm của chúng ta, bởi vì chính nó là điều mà người ta rất cần thương yêu nhiều nhất.[cxi] Nếu tôi đối xử tốt đẹp với một người nào đó, thì người đó sẽ học điều này và đến phiên họ sẽ đối xử tốt đẹp với người khác. Nếu tôi không tốt với họ, họ sẽ áp ủ lòng thù oán và đến phiên họ lại tiếp tục gây cho người khác. Nếu thế giới này không tốt đẹp thì tôi sẽ không nỗ lực nữa để cải thiện chính mình.“[cxcii]

Ông trích dẫn tư tưởng bất bạo động của Gandhi khi nhắm vào cứu cánh của mọi sự đối nghịch mà không nhắm vào cá nhân người đối nghịch. Đó là điều quan trọng. Chúng ta tôn trọng sự đối kháng. Điều này bao hàm rằng chúng ta tin vào tính nhân bản của họ và hiểu rằng ác ý là do vô minh gây ra. Bằng cách kêu gọi làm những điều tốt đẹp cho nhau, cả hai chúng ta sẽ đạt đến sự an hoà. Gandhi gọi đó là một thắng lợi cho cả hai.[cxci]

Ông thấy kiến tạo hoà bình là một diễn trình chậm chạp, nhưng đều đặn và từng bước một. Trong ý nghĩa này thì hoà giải không có nghĩa là từ bỏ các quyền lợi và điều kiện, nhưng chính ra chúng ta sử dụng tình yêu thương trong tất cả mọi cuộc thương thảo, ngoài ra không còn cách nào khác vượt qua vòng thù oán.[cxci] Khi nói về lòng từ bi thiếu thực tế khi không dùng trí tuệ, ông kể chuyện một vị vua đã từ bỏ việc chém giết. Bồ tát đã khuyên vua rằng dù khi bị trẻ con tấn công nhưng vua vẫn còn có thể bày tỏ sự bất bình khi cần thiết và trong tinh thần bất bạo động.[cxci]

Trong thời kỳ dẫn tới những cuộc tuyển cử vào năm

1993 Ghosànanda, lúc này đã 69 tuổi, đã hướng dẫn một cuộc diễn hành cho hoà bình 19 ngày gần vùng biên giới Thái xuyên qua lãnh thổ Khmer Đỏ, tới thủ đô Phnom Penh, nơi đó có 8.000 cùng tham dự. Thường thì những cuộc diễn hành này có nguy hiểm vì do bắn sẻ và được Liên Hiệp Quốc quan tâm theo dõi vấn đề an ninh. Dù vậy, thì cuối cùng lòng kiên quyết và niềm tin đã vượt thắng và Khmer Đỏ cho phép họ đi qua không hề bị nguy hại và tạo được một khung cảnh an lành khi họ diễn hành. Ý tưởng của Ghosànanda là hoà bình chỉ có được ở nơi nào mà người dân có thể đi trên đường phố mà không sợ hãi và chính với sự bình an trong tâm hồn mình. Ghosànanda đã tổ chức nhiều cuộc diễn hành cho hoà bình tại Kampuchia. Vào tháng tư và năm 1994 ông đi bộ 175 cây số với 800 tăng ni từ Battanbang đến Angkor Wat xuyên qua vùng tây bắc nơi chiến tranh còn tác động. Trên đường đi dù có binh sĩ của chính quyền tháp tùng cuộc diễn hành và hướng dẫn họ qua các bãi mìn, đã có một vị tăng và một ni cô bị chết bị bắn từ bụi rậm.[cxcvi] Ông đã đóng vai trò lãnh đạo trong chiến dịch tháo gỡ các bãi mìn tại Kampuchia và các nơi khác và hướng dẫn một phái đoàn liên tôn hỗ trợ cho hòa đàm tại Sri Lanka. Ông trích dẫn phương cách của Phật giáo để giải quyết xung đột Sàkya/Sri Lanka và kêu gọi Phật tử có can dự vào xung đột giúp giải quyết vấn đề.[cxcvii]

Ghosànanda dạy về tầm quan trọng của Thuyết Trung Đạo và hoà bình, tránh mọi đấu tranh với người đối nghịch bằng việc khen chê, phân biệt cái của anh và của tôi.[cxcviii] Tư tưởng của ông về đường lối đưa tới hoà bình như sau:

“Bất bạo động là nguồn gốc của mọi hoạt động. Chúng ta có thể làm được gì đóng góp cho hoà bình trong một thế giới bất an là điều quá ít. Và chính vì thế, khi chúng ta bắt đầu xây dựng hoà bình, chúng ta bắt đầu bằng sự quân bình

do thiên định và cầu nguyện.

Kiến tạo hoà bình đòi hỏi lòng từ tâm. Nó đòi hỏi sự kheo léo khi lắng nghe. Khi lắng nghe, chúng ta phải tự quên mình ngay cả ngôn ngữ của chúng ta. Chúng ta nghe cho đến lúc nào mà chúng ta có thể nghe được bản tính hiểu hoà của chính chúng ta lên tiếng. Khi chúng ta nghe chính tiếng lòng mình thì chúng ta mới học cách nghe tiếng nói của tha nhân. Và từ đó tư tưởng mới sẽ nảy sinh. Phải có sự cởi mở và hài hoà. Khi chúng ta tin lẫn nhau, chúng ta khám phá khả năng mới để giải quyết các tranh chấp. Khi chúng ta nghe thật tường tận, chúng ta sẽ nghe hoà bình đang lộ dạng.

Kiến tạo hoà bình đòi hỏi sự tỉnh thức, ý thức sâu xa về một thế giới nội tâm và ngoại cảnh. Không có hoà bình với lòng tự ti, không chính trực hoặc phê phán vô nghĩa. Chúng ta phải xác quyết là kiến tạo hoà bình quan trọng hơn là gây chiến.

Kiến tạo hoà bình đòi hỏi tinh thần vị tha. Chính tinh thần vị tha tạo nên cội rễ. Kiến tạo hoà bình, kỹ năng trong làm việc tập thể và hợp tác là điều chủ yếu. Chúng ta có thể làm gì để phục vụ cho hoà bình và cảm thấy chính chúng ta là người tiếp thu được phương cách này thì việc này còn quá ít người. Người thật sự đóng góp cho hoà bình sẽ phấn đấu cho hoà bình không vì vinh quang hay ngay cả vinh dự. Nỗ lực cho danh vọng hay vinh dự chỉ làm hại cho những phấn đấu này.

Kiến tạo hoà bình đòi hỏi khôn ngoan. Hoà bình là một con đường được chọn lựa với ý thức. Nó không phải là sự lang thang không mục đích nhưng là một cuộc du hành từng bước một.

Kiến tạo hoà bình bằng đường lối trung dung trong tư

thái, không đối nghịch triệt để và không bị ràng buộc. Kiến tạo hoà bình có nghĩa là một sự quân bình tuyệt hảo giữa trí tuệ và từ bi, một sự gặp gỡ tuyệt vời của nhu cầu nhân đạo và thực tại chính trị. Nó có nghĩa là từ bi nhưng không nhân nhượng và hoà bình không xoa dịu. Từ bi chính là phương cách duy nhất để đạt tới hoà bình.”[cxcix]

Kết luận

Như vậy, tiểu luận này về Phật giáo đã cho thấy truyền thống là một nguồn gốc quan trọng để tìm một giải pháp cho xung đột, nhưng những cội nguồn và ý tưởng liên hệ đôi khi cũng cần phải biết rõ hơn và áp dụng toàn diện. Phật tử Nhật làm quá ít để ngăn chặn chủ nghĩa dân tộc Nhật hồi đầu thế kỷ XX, dù vậy bây giờ họ rất tích cực trong việc cổ vũ cho hoà bình. Thời kỳ hậu thuộc địa đã để lại một di sản bất ổn và việc tái chỉnh đốn xã hội tại các quốc gia Phật giáo. Điều rõ nét là tại một vài nơi, sự hồi sinh tôn giáo đã gây nguy hiểm khi phân hoá những nhóm sắc tộc không phải là Phật tử (Sri Lanka), chủ trương bình đẳng đồng hoá đưa tới thù hận (Kampuchia) và phong trào dân tộc chống thực dân đưa tới tinh thần bài ngoại (Miền Điện). Một điểm khôì hài nhất ở đây chính là những thí dụ tốt nhất nhằm minh chứng cho lời dạy của Đức Phật mà vô minh và giáo điều là cội rễ của đau khổ của con người.

Chúng ta thấy có một khuynh hướng bất hạnh cho Phật tử vì đôi khi họ lại rơi vào việc phải đối xử ác độc với kẻ đối kháng mình trong chiến tranh như là hiện thân của ma vương, hoặc thành những kẻ làm điều ác thiếu nhân tính. Điều này có thể thấy được qua câu chuyện của vua Duttagamaji, trong chuyện Kittvuddho và trong nhiều cuộc xung đột khác tại Trung Quốc.[cc] Trong thiên cũng có sự nguy hiểm khi một vài giáo pháp cho phép giải thích về sự phi nhân cách hoá cho kẻ thù. Tại Miền Điện, Trung Quốc và Nhật chúng ta thấy Phật giáo là một thành tố trong

những cuộc nổi dậy của nông dân chống lại bạo quyền đàn áp, đôi khi lại bắt nguồn từ khái niệm sai lầm khá phổ biến từ mình vương Cakkavatti về sự tái sinh của Đức Phật. Dù vậy, nói chung, những thất bại của Phật tử trong việc sống cho phù hợp với lý tưởng bất bạo động của họ có thể bị đặt vào trong những lo sợ nan giải của con người và những ràng buộc ngày càng nhiều hơn trong những thời kỳ bất ổn về chính trị.

Ở thế kỷ XX chúng ta thấy có đấu tranh của Phật tử chống lại bạo lực của cộng sản và Mác Xít. Trong khi Kittivuddho cổ vũ chống lại họ bằng bạo lực bởi vì sự đe dọa của họ đối với văn hoá tôn giáo, thì những nhà lãnh đạo khác lại dùng bất bạo động để chống họ, như tại Tây Tạng, Kampuchia và Miến Điện, hoặc đứng ra hoà giải giữa các lực lượng này và người đối kháng Hoa kỳ như tại Việt Nam.

Chúng ta đã nghe tiếng nói của những người này thí dụ như A. T Ariyaratne, Aung San Suu Kyi, Sulak Sivaraksa, Mahà Ghosànanda, Nichdatsu Fujii, Daikasu Ikeda, và Nikyo Niwano. Họ là những người trầm lặng nhưng kiên quyết nhắc nhở cho Phật tử về tinh thần bất bạo động và khoan dung của Đức Phật. Thích Nhất Hạnh và Dailai Lama là hiện thân mãnh liệt của tinh thần này vừa trong việc tìm kiếm sự hỗ trợ của dân tộc mình, và trong trước tác và trong những hoạt động vượt ra khỏi phạm vi đất nước mình.

Trong số những người hoạt động cho hoà bình của Phật giáo hiện nay thì Dalai Lama và Aung San Suu Kyi đã nhận giải Nobel về hoà bình trong khi Ariyaratne, Ghosànanda và Nhất Hạnh đề được đề cử để nhận giải. Trong số những người này và những người khác đã được đề cập ở trên chúng ta thấy có một mối dây liên hệ. Một số người ngưỡng mộ Gandhi và phương thức của ông, thí dụ như

Fujii, Ariyanate, Ghosànanda và Nhất Hạnh. Dù Gandhi là người Ấn chịu ảnh hưởng bởi hai tôn giáo Jainism của Ấn và Thiên Chúa giáo, tư tưởng và hành động của ông hoàn toàn phù hợp với giá trị Phật giáo. Ông đã gây ấn tượng về hành động bất bạo động, nhưng có hiệu năng. Chính vì thế mà tất cả những người hoạt động đấu tranh cho hoà bình nói trên tin tưởng mãnh liệt vào phương thức bất bạo động và không thù oán với người đàn áp. Sự liên hệ khác bắt nguồn từ tinh thần từ bi cho cả hai phe trong tranh chấp, điển hình là Nhất Hạnh, Dalai Lama, Ghosànanda, Ariyaratna, Suu Kyi và Sivaraksa. Sự nối kết này là việc nhấn mạnh đến việc hoà bình bắt nguồn từ trong từng cá nhân rồi lan rộng ra bên ngoài. Đó là trường hợp của Ghosànanda, Nhất Hạnh và Dalai Lama. Sự liên kết này nhấn mạnh đến tinh thần tương thuộc, do những người theo tinh thần Đại thừa như Soko Gakkai, Nhất Hạnh và Dalai Lama. Chúng ta cũng thấy họ tập trung vào việc từ bỏ các bám víu giáo điều, cởi mở trước những viễn kiến của tha nhân, như trường hợp của Ariyaratne, Ghosànanda, Nhất Hạnh, Dalai Lama, Sivaraska và ngay cả phong trào không dựa trên tôn giáo như Soka Gakkai.

-
1. Nyanapokina, 1978, 40.
 2. Anguttara Nikàya I.121-2.
 3. Majjihima Nikàya I 86-87.
 4. Siksà- samuccaya 20.
 5. Sutta-Nipàtā 766-975; Premasiri, 1972, The Philosophy of the Atthakavagga , Kandy, Sri Lanka BPS.
 6. Dìgha Nikàya II 276-277.
 7. Dìgha Nikàya III.182.
 8. Dìgha Nikàya I. 3.
 9. Anguttara Nikàya II .74.
 10. Dìgha Nikàya III 185-186.
 11. Kuk The Vimalakirti Nirseda Sutra, Berkelz and London, Shambhala, Nhất Hạnh 1975, The Miracle of Mindfulness, Boston, Mass, Beacon Press, 95.
 12. Jàtaka with Commentary II. 400 3, I. 261 8.
 13. Jàtaka with Commentary II. 400 3, I. 261 8.

QUAN ĐIỂM CỦA PHẬT GIÁO TRƯỚC CÁC VẤN ĐỀ HIỆN ĐẠI

14. Dhammapada 223.
15. Dhammapada 103.
16. Jātaka with Commentary II 3-4.
17. Majjhima Nikāya III 268-9.
18. Visuddhimagga The Path of Purification, Kandy, Sri Lanka, BPS, 1975, 298 306.
19. Dhammapada 42.
20. Visuddhimagga 300.
21. Anguttara Nikāya IV 94.
22. II.189, Sikkhā-samuccaya 21.
23. Anguttara Nikāya V 342.
24. Bhodi-caryāvatara, Oxford University Press 1966, VI. 10.
25. Bhodi-caryāvatara VI 33.
26. Bhodi-caryāvatara VI 39.
27. Bhodi-caryāvatara VI 41.
28. Bhodi-caryāvatara VI 43.
29. Bhodi-caryāvatara VI 47- 8.
30. Bhodi-caryāvatara VI 73.
31. Bhodi-caryāvatara VI. 117-11.
32. Bhodi-caryāvatara VI .108.
33. Anguttara Nikāya I. 220-2.
34. Sutta-Nipātā I 222, Visuddhimagga 324.
35. Vinaya Pitaka I 342-9.
36. Vinaya Pitaka I 344-5.
37. Vinaya Pitaka I 348.
38. Vinaya Pitaka I 349.
39. Tatz 1986 Asaṅga's Chapter on Ethics, with the Commentary of Tsong Kha Pha, Queeston, Elwin Mellen Press, 74, 75.
40. LaFleur 1973-4, Saigyo and the Buddhist Value of Nature in Callicott and Ames (eds.) Nature in Asian Traditions of Thought, Albany State of University of New York Press 1990, 183-212.
41. Vinaya Pitaka II 17-20.
42. Vinaya Pitaka II 20.
43. Majjhima Nikāya II 247-50.
44. Thích Nhất Hạnh 1987 Being Peace, New York University of Press New York, 77.
45. Majjhima Nikāya I 288.
46. Anguttara Nikāya V.177.
47. Samyutta Nikāya I. 83, Dhammapada 201.
48. Samyutta Nikāya I. 85.
49. Khantipalo 1979 Banner of the Arahants: Buddhists Monks and Nuns from the Buddhas's Time till Now , Kandy, Sri Lanka BPS, 14.

50. Upadyaya 1971 Early Buddhism and the Bhagavad Gita; Dehli, 537.
51. Harris 1994 Violence and Disruption in Society: A Study of the Early Buddhist Texts, Kandy, BPS, 18.
52. Samyutta Nikàya I 101-2.
53. Samyutta Nikàya I 116-7.
54. Anguttara Nikàya IV 89-9; Dìgha Nikàya I 88; III 59.
55. Dìgha Nikàya III 62.
56. Dìgha Nikàya III 61.
57. Dìgha Nikàya III 92.
58. Harris 1994, 47-8.
59. Dhammapada A II 217-22.
60. Arya-satyaka- parivarta Sutra 206-8.
61. Arya-satyaka- parivarta Sutra 197.
62. Upadyaya, 1971, 513-37.
63. Samyutta Nikàya IV 308-9.
64. Dìgha Nikàya III 133.
65. Dìgha Nikàya I. 7, 178.
66. Demiéville 1957 Le Bouddhisme et la guerre Paris, Presse universitaire de France, 347-385.
67. Abhidharma kosà-bhàsyam 1988 IV 72 c-d.
68. Tambiah 1976 World Conqueror and World Renouncer , Cambridge, Cambridge University Press, 489.
69. Tambiah 1976, 304.
70. King 1964 In the Hope of Nibbana, La Salle IILL, Open Court , 278.
71. Geiger 1980 The Mahàvamsa, or Great Chronicle of Ceylon, London, PTS.
72. Gombrich 1988 Theraveda Buddhism, London, Routledge.
73. Tambiah, 1992: 134.
74. Manogaran 1987, Ethnic Conflict and Reconcialtion in Sri Lanka, Honolulu, University of Hawai Press, 22,3.
75. Rahula 1974, The Heritage of Bhikku; New York Grove Press.
76. Rahula 1974:20.
77. Obeyesere 1988 Mediation on Conscience, Colombo, Navamaga.
78. Rahula 1974: 22
79. Gombrich 1988:142.
80. Gombrich 1971a Precept and Practice, Oxford, Clarendon Press, 257.
81. Gombrich 1971a: 258.
82. De Silva et al 1988 Ethic Conflict in Buddhist Society, Boulder Colo, Westview Press.

QUAN ĐIỂM CỦA PHẬT GIÁO TRƯỚC CÁC VẤN ĐỀ HIỆN ĐẠI

83. Juergensmeyer 1990 What the Bukkhu said, Religion 20, 53-75.
84. Bond 1988, The Buddhist Revival in Sri Lanka, Columbia, University of South Carolina Press, 9.
85. Bond 1988: 121-2.
86. Bond 1988: 118.
87. Tambiah 1992: 125.
88. Tambiah 1992: 179-80.
89. Tambiah 1992: 174-5.
90. Tambiah 1992: 149.
91. Suksamran 1982 Buddhism and Politics in Thailand, Singapore, 132-57.
92. Suksamran 1982:15, Sivaraksa 1986, Buddhist Vision for Renewing Society, Bangkok, Tiewan Publishing House, 98.
93. Suksamran 1982: 150 -1.
94. Keynes 1978 Political Crisis and Militant Buddhism in Contemporary Thailand in Smith Religion and Legitimation in Thailand, Laos and Burma, Chamberburg, Penn, Animabook, 158-9.
95. Suksamran 1982: 155.
96. Suksamran 1982: 157.
97. Sarkisyanz 1978 Buddhist Background of Burmese Socialism in Smith , 9; Spiro 1966 Buddhism and Economic Action in Burma, American Anthropologist 68, 172.
98. Sarkisyanz 1978: 90.
99. Ling 1979 Buddhism, Imperialism and War: Burma and Thailand in Modern History, London, George Allen & Unwin 135-47.
100. Tambiah 1976:121.
101. Neale, 1852 Residence in Siam, London 148.
102. Ling 1979: 141-3.
103. Demiéville 1957: 348.
104. Demiéville 1957: 355-6.
105. Demiéville 1957: 355.
106. Demiéville 1957: 376.
107. Welch 1972, Buddhism Under Mao, Cambridge, Mass; Harvard University Press, 297.
108. Demiéville 1957: 357.
109. King 1993, Zen and the Way of the Sword: Arming the Samurai Psyche, Oxford, Oxford University Press, 39.
110. Renondeau 1957 Histoire de guerriers du Japon in Melange Vol. 1 Prsse Universitaire de Paris 159-346; Demiéville 1957: 369.
111. Demiéville 1957: 369-70.
112. King 1993:41.
113. Demiéville 1957: 370.
114. Demiéville 1957: 371.

115. Zuzuki 1959 Zen and Japanese Culture, New York, Bolligen Foundation 64-79.
116. Demiéville 1957: 373.
117. Demiéville 1957: 377.
118. Demiéville 1957: 377.
119. Demiéville 1957: 377-8.
120. Faure 1991 The Rhetoric of Immediacy, Princeton: Princeton University Press, 231; King, 1993: 29-32.
121. Suzuki 1959: 123.
122. Demiéville 1957: 382.
123. King 1993: 33.
124. King 1993: 53-4.
125. King 1993: 125.
126. McFarlane 199 Mushin, Morals and Martial Art, Japanese Journal of Religion Studies 17 (4) 397-432 (43).
127. Shōhei 1987 Buddhist Martial Art in Eliade vol IX 228-9.
128. McFarlane 1990: 407.
129. Aitken 1984 The Mind of Clover: Essay in Zen Buddhist Ethics, San Francisco, North Point Press, 5.
130. McFarlane 1990: 411.
131. McFarlane 1994: 189.
132. McFarlane 1994: 403-4.
133. Kammer 1978 Zen and Confucius in the Art of Swordmanship London, Routledge.
134. Maliszewski 1987 Martial Law, in Eliade vol. XI 224-8; Ackroyd 1987 Bushido in Eliade Vol. II 581-4; King 1993: 123-56.
135. McFarlane 1990: 415.
136. McFarlane 1994: 190, 200.
137. King 1993: 153-6.
138. Ives 1992 Zen Awakening and Society, Honolulu, University Press of Hawaii.
139. McFarlane 1986: 102.
140. Aitken 1985: 146.
141. Davis 1989, Buddhism and the Modernization of Japan , History of Religions 28 (4) 304-39.
142. Davis 1989: 327.
143. Ives 1992: 65.
144. Demiéville 1957: 373- 4.
145. Ackroyd 1987: 583, King 1993: 211-18.
146. Aung San Suu Kyi 1995, Freedom from Fear and Other Writings, Harmondsworth, Penguin.
147. Sivaraksa 1986 A Buddhist Vision for Renewing Society, Bangkok, Tienwan Publishing House, Swaerer, 1996 Sulak Sivaraksa,

QUAN ĐIỂM CỦA PHẬT GIÁO TRƯỚC CÁC VẤN ĐỀ HIỆN ĐẠI

Buddhist Vision for Renewing Society, in Queen and King 195-236 (198).

148. King 1996, Nhat Hanh 1987, Being Peace, New York, University of New York Press.

149. Cabezon 1996 Buddhist Principles in the Tibetan Liberation Movement in Queen and King 295-32.

150. Fujii 1980 Buddhism for World Peace, Tokyo, Japan Bharat Sarvodaya Mira Sangha.

151. Fujii 1980: 284-91.

152. Metraux 1996 The Soka Gakkai: Buddhism and the Creation of a Harmonious and Peaceful Society in Queen and King 1996, 365-40, (372, 380-1).

153. Metreaux, 1996: 392-3.

154. Metreaux 1996: 372, 38-1.

155. Metreaux 1996: 377. 380.

156. Metreaux 1996: 379-80.

157. Toynbee and Ikeda 1989, Choose Life, A Dialogue, Oxford, Oxford University Press, 208.

158. Toynbee and Ikeda 1989, 210.

159. Metraux 1996, 377-8.

160. Metraux 1996, 379.

161. Niwano 1977: A Buddhist Approach to Peace, Tokyo, Kosei Publishing Co, 116.

162. Niwano 1977: 12, 138.

163. Ezard War and Remembrance, the Guardian newspaper 27 July 1995, Lomax, The Railway Man, London, Jonathan Cape, 1995.

164. Bond 1995: 5.

165. Burr 1995 Buddhist Conflict Management Research Paper, Department of Philosophy University of Hawaii, 14; Maca, 1983 Dharma and Development, West Hartford Conn, Kumarian, 50.

166. Bond 1996 Ariyaratne and the Sarvodaya Sharmandana Movement in Sri Lanka in Queen and King 1996: 121- 46, 136.

167. Macy 1983: 50.

168. Harris 1998 What Buddhist Believe, Oxford, Oneworld.

169. Burr 1995: 14

170. Bond 1995: 6.

171. Bond 1996: 137.

172. Bond 1996: 6-7.

173. Bond 1996: 137.

174. Burr 1995: 5.

175. Burr 1995: 5.

176. Burr 1995: 15.

177. Burr 1995: 6; McConnell, 1995.

178. Ghosananda 1992 Step by Step: Mediation on Wisdom and Compassion, Mahoney and Edmonds (Ed.), Berkeley, Calif. Parallax Press, IX-XI.

179. Ghosananda, 1992: 7-12.

180. Ghosananda, 1992: X.

181. Ghosananda, 1992: VII.

182. Ghosananda, 1992: 15.

183. Ghosananda, 1992: 18.

184. Gosling, 1984 Discussion Notes: Buddhism for Peace, South East Asian Journal of Social Science 12 (1) 59-70.

185. Ghosananda, 1992: 28.

186. Gosling 1984: 60.

187. Gosling 1984: 67-8.

188. Ghosananda, 1992: 20.

189. Ghosananda 1992: 20.

190. Ghosananda 1992: 21.

191. Ghosananda 1992: 68.

192. Ghosananda 1992: 54.

193. Ghosananda 1992: 62.

194. Ghosananda 1992: 69.

195. Ghosananda 1992: 33.

196. Rojanaphruk 1995 A Man on the March, The Nation newspaper, Bangkok, 4 December 1994.

197. Ghosananda, 1992: 62-3.

198. Ghosananda, 1992: 37-8.

199. Ghosananda 1992: 51-2.

200. Demiéville 1957: 358, 367; Welch, 1972: 280-1.

.

CHƯƠNG 2

ĐẠO ĐỨC KINH TẾ THEO QUAN ĐIỂM CỦA PHẬT GIÁO

Đói là căn bệnh nặng nhất ... Tri túc là tài sản lớn nhất
(Kinh Pháp cú 203-4)

Đạo đức kinh tế bao gồm nhiều loại vấn đề từ các hình thức lao động và hoạt động kinh doanh, phương cách làm việc trong điều kiện tổng quát và kinh doanh trong hoàn cảnh đặc thù, sử dụng thu nhập, thái độ đối với của cải, cách phân phối tài sản, phê phán các hệ thống kinh tế chính trị của chủ nghĩa tư bản và cộng sản, và đề xuất những giải pháp tương ứng cho các vấn đề này trong lý thuyết và thực tế. Phật giáo đã có đề cập đến các vấn đề này trong mối quan hệ với các cư sĩ, chính quyền và tăng đoàn.

Đạo đức kinh tế dành cho cư sĩ

Theo lời giáo huấn của Đức Phật thì cư sĩ tìm cách làm thế nào tốt nhất để tạo ra và sử dụng thu nhập của mình, nhưng

lời dạy của ngài có những khía cạnh khác nhau và được tóm tắt trong kinh[1] như sau:

1. Tạo ra của cải đáng ca ngợi nếu việc này được làm trong một phương cách phù hợp với đạo đức, với Chính Pháp, không sử dụng bạo lực và đáng chê trách khi làm điều vô đạo.
2. Sử dụng sản phẩm đáng ca ngợi khi nhắm đem lại thoải mái và vui thích cho chính mình và cùng chia sẻ với tha nhân và sử dụng nó cho những hành vi hào phóng tạo thêm phúc nghiệp. Suy diễn một cách tương ứng có nghĩa là khi ta sống keo kiệt với chính mình và không tốt bụng với tha nhân thì đáng chê trách.
3. Ngay cả khi của cải được làm ra bằng một phương cách đạo đức và sử dụng mang lợi ích cho bản thân mình và tha nhân, thì ta cũng còn bị chê trách, khi mà thái độ đối với tài sản là vẫn còn tham lam, không biết tri túc và quên lo để phát triển tâm linh.

Những điểm vừa nêu trên đề ra bố cục chính cho phần đầu tiên của chương này

Muru sinh liêm chính

Chính đạo là một yếu tố trong Bát Chánh Đạo, nó đòi hỏi rằng phương tiện muru sinh của con người không được gian xảo hay bằng cách gây đau khổ cho tha nhân. Muru sinh bất chính như là buôn bán vũ khí (thương nhân), sinh vật hữu tình (nuôi súc vật cho sát sinh),[2] thịt (người mổ thịt, làm cá, đi săn hay đánh cá), rượu hay độc chất.[3] Những việc mua bán này, đặc biệt là người mổ thịt hay đi săn, thường không được tôn trọng trong các xã hội theo đạo Phật, vì họ cho rằng giới này sẽ tái sinh vào nghiệp xấu. Muru sinh bất chính thường được thấy trong những cách sống dựa trên lừa

đảo và tham lam,[4] có nghĩa là đưa tới việc phá giới thứ nhì: trộm cắp trực tiếp hay lừa đảo gián tiếp. Khi có khả năng thấy được cách nào để làm giàu thêm là điều tốt, nhưng lại mù quáng trước những cân nhắc về khía cạnh đạo đức, mà lo làm giàu với lừa đảo, mách khéo và gian dối, chạy theo danh vọng thế gian, thì chỉ làm giàu với một con mắt.[5] Trong khi những bản kinh thời kỳ đầu tiên chỉ nêu lên một danh sách thật ngắn về những mưu sinh bất chính này thì trong bối cảnh hiện nay, Phật tử có thể thêm vào nhiều hành vi bất chánh khác vào trong danh sách này.[6] Thí dụ như lấy thú vật làm thí nghiệm, phát triển hoá chất trừ sâu bọ, làm việc trong công nghệ về vũ khí, có lẽ kể cả làm việc trong lĩnh vực về quảng cáo với một mức độ là làm gia tăng tham lam, thù hận và đánh lừa thiên hạ hoặc xuyên tạc sự thật.[7] Thiền sư Aitken Roshi nói giới luật cấm nói dối hàm chứa người ta không nên làm việc cho cho công ty quảng cáo, chỉ nuốt chửng quảng cáo dối trá và phô trương đồng lõa với gian dối.[8]

Kinh Diêm Lành, Mangala Sutta, cho rằng phúc đức nhất là hành nghề thích hợp, làm việc mà không hề bị xáo trộn, dĩ nhiên việc này bắt nguồn từ xung đột giữa các công nhân với nhau hoặc tranh chấp giữa chủ và thợ. Kinh Giáo Thọ Thi Ca La Việt, Sigàlovàda Sutta, nói người chủ phải quan tâm đến người phục vụ bằng cách sắp xếp công việc của họ tùy theo sức, cung ứng cho họ thực phẩm và lương bổng, chăm sóc khi họ đau yếu, bày tỏ sự nhã nhặn với họ, cho họ nghỉ ngơi đúng lúc.[9] Để đền đáp lại, họ phải cần cù và trung hậu và giữ danh tiếng cho chủ của mình. Trong phẩm Thánh Đế, Arya-satyaka parivarta, một bản kinh của Đại Thừa có nói một nhà lãnh đạo công minh phải kiểm soát những người nào không chia sẻ đồng đều với gia đình, vợ con, gia nhân hay công nhân, làm cho việc mưu sinh của người khác khó khăn hơn, khi bắt họ làm việc quá sức hay những công việc mất phẩm giá, tất cả được xem như là mưu sinh bất chính. Trong khi hình thức nô lệ được vua A

Dục, Asoka, ở Ấn Độ chấp nhận thì chỉ dụ số XI ghi trên đá của ngài có nhấn mạnh là người nô lệ và phục vụ phải được đối xử tử tế.[10] Nô lệ vẫn được coi là hợp pháp tại Thái trước năm 1872, nhưng không hề hàm ngụ đây là một việc đánh mất nhân phẩm như trong việc mua bán nô lệ tại phương Tây.[11]

Giá trị đạo đức và tâm linh giúp những thành công trên thế gian

Kinh điển cổ thời coi những mưu sinh có đạo đức như là một ân huệ và xem đức tính về đạo đức và tâm linh của con người sẽ góp phần vào những thành công hơn là làm trở ngại. Những đức tính để đưa tới sự thành công này gồm có:[12]

1. thành tâm với Đức Phật, giữ gìn giới luật, thái độ rộng lượng, cởi mở và hiểu được hậu quả xấu của năm điều răn: ham mê sắc dục, ý muốn bại hoại, lười biếng, tâm tư động loạn,[13]

2. sống đời đạo hạnh, không lười biếng[14]

3. thận trọng[15]

4. ở nơi thích hợp, giao du với người tốt, trao dồi bản ngã, và có những phúc nghiệp tốt trong tiền kiếp.[16]

Thí dụ như tại Đông Nam Á hiện nay, người ta coi thành công trong kiếp này tùy thuộc vào kết quả phước nghiệp từ tiền kiếp cùng với hành vi và tri thức trong kiếp hiện tiền.[17] Một đoạn kinh[18] xác nhận hạnh phúc và thành công trong kiếp này đến từ những:

a.đạt được nghị lực, có nghĩa là người ta làm việc, dù bất cứ làm công việc gì, cũng trong khéo léo, siêng năng và

đầu óc quan sát. Một đoạn kinh tương tự[19] cũng có nói đến một môn đồ quý tộc có được tài sản do từ sự phấn đấu đầy năng lực, tích lũy từ sức mạnh của đôi tay, thắng lợi từ mồ hôi, phù hợp thu nhập theo đúng tinh thần Chính Pháp;

b. đạt được sự tỉnh thức, có nghĩa là cẩn trọng với của cải không để mất vào tay vua chúa, trộm cướp, hoả hoạn, nước hoặc trao cho người thừa kế sai lầm;

c. giao du với người tốt, có đức hạnh, cố làm tốt những đức tính như thành tín, đạo hạnh, bác ái và minh triết;

d. đưa đến đời sống quân bình, có nghĩa là không quá hân hoan khi thành công hay không quá đau khổ khi thất bại. Người ta cũng nên tránh chi xài quá mức hay tích của vô chừng. Mất của vì phóng túng với phụ nữ, rượu chè, cờ bạc và giao du với kẻ xấu là điều nên tránh.

Cũng tương tự như vậy trong kinh Giáo Thọ Thi Ca La Việt, Sigàlovada Sutta, có nói đến sáu cách làm tiêu tan sản nghiệp: nghiện ngập vào rượu chè, nghiện vào thứ sinh ra biếng nhác. Lang thang trên đường vào thời điểm không phù hợp, tham gia các trò vui, nghiện ngập cờ bạc, kết bạn xấu và lâm vào những chuyện vô công rồi nghề thành thói quen.[20]

Những chi tiết của các thói hư này có thể đan cử như sau: say sưa hoang phí tiền bạc và gây tranh cãi, người đi lang thang chơi đêm vừa không tự chủ và bỏ phế gia đình, bèn mải chồn vui chơi chỉ cố lo tìm vui, người cờ bạc mất tiền lại gây thù oán và mất tín nhiệm, chơi với bạn xấu nên bị dẫn vào con đường lầm lạc, kẻ lười biếng thì đình đốn công việc, vì luôn nghĩ rằng trời lạnh quá, trời nóng quá, còn sớm quá hay đã trễ quá, đang đói quá hay no quá. Với những suy nghĩ như thế ta sẽ hoang phí những gì mình tạo ra hay mất cơ hội tạo thu nhập mới. Kinh Giáo Thọ Thi Ca

La Việt, Sigàlovàda Sutta, có đề ra chuyện cẩn trọng khi sử dụng của cải, nên sử dụng một phần tư cho mọi tiện nghi thoải mái, phân nửa dùng cho công việc hay buôn bán, một phần tư còn lại nên tiết kiệm khi gặp nghịch cảnh.[21] Gặp cảnh nợ nần thì coi như bán loạn,[22] thoát được nợ là điều hạnh phúc.[23]

Sử dụng phù hợp thu nhập

Cả hai kẻ bần xin cũng như người hoang phí của cải khó lòng đạt được một lối sống quân bình theo lý tưởng vừa nêu trên.[24] Keo kiệt thì chỉ là người vừa không đem lại niềm vui cho chính mình và người khác vì chỉ lo giữ của lại luôn bảo „của tôi“.[25] Kinh [26]có mô tả một triệu phú chết không để lại di chúc, sau khi sống một cuộc đời ăn uống cơ cực và quần áo tồi tàn, tài sản không ai hưởng, hoặc bị vua tịch thu hoặc cướp lấy đi, hoặc bị nước hay lửa hủy hoại, hoặc lọt vào tay người thừa kế mà ông không có thiện cảm. Của cải của người bần xin giàu có được mô tả là tiền gom góp cho ma quỷ tiêu xài mà không ai có thể xin uống được một ly nước.[27] Của cải chỉ sinh lợi khi người ta biết sử dụng nó, nhưng khi giữ gìn nó quá mức, thì người ta chỉ có bỏ nó khi chết đi. Nói một cách nghịch lý nhất là một phương cách làm sinh lợi từ của cải mình sau khi chết bằng cách bố thí nó trước khi chết: đối với những gì bố thí là những gì mình nhận lại đủ hết, vì chính đó là kết quả của phước nghiệp mang lại.[28] Triết gia Long Thọ thuộc môn phái Đại Thừa có nói: „Qua việc sử dụng của cải sẽ có được hạnh phúc trong hiện tại, bố thí sẽ tạo phước đức cho tương lai. Hoang phí hay không bố thí của cải chỉ là người bần xin, thì có gì là hạnh phúc?“

Khi kinh[29] bàn việc sử dụng của cải một cách thích hợp, có nói đến người ta phải nắm bắt cơ hội khi có được và phải mang hạnh phúc cho bản thân mình, gia đình, thân hữu, bạn học, người phục vụ, bảo vệ của cải tránh thất

thoát, quả biếu cho thân tộc, khách, bà con quá vãng, cúng trời đất, quả cúng cho những vị sư có đạo hạnh, các tu sĩ bà la môn, đó là hình thức tốt đẹp nhất của bố thí để đưa tới việc tái sinh vào cõi thiên đàng.

Jane Bunnag[30] thấy có việc này tại miền Trung Thái Lan hiện nay, mà nhiều mối quan hệ là hình thức giữa chủ và khách. Cá nhân hằng sản coi như mình là chủ có bốn phận phải giúp cho khách và những thân nhân, mà nhiều người trong số này ít có các mối quan hệ.

Trong kinh[31] có đề cao sự rộng lượng như sau: „Nếu ta biết được kết quả của phân chia do bố thí thì không thể nào vui thích an hưởng mà không chia sẻ hoặc lại để dấu vết buồn xỉn ám ảnh trong lòng mình. Ngay cả việc bố thí này một chút ít cuối cùng, thì dầu là một miếng ăn chót, thì cũng không nên hưởng một mình mà không chia, nếu có người nào khác muốn cùng chung vui.“

Trong kinh có nói một khi ta tạo nên phước nghiệp ngay cả một việc bố thí nhỏ nhoi, việc bố thí này lan toả cho những người đạo hạnh, tu sĩ Bà la môn, những kẻ lang thang, người du lịch và nghèo khó, khi ta để nước uống trước sân, cúng thực phẩm trước cổng.[32] Trong kinh cũng khuyến khích những công tác xã hội như đào giếng hay trồng cây thuốc. Sư Phổ Âm (1115-69) một vị sư Trung Quốc xác quyết là xây cầu là một hành vi có Phật tánh, đem lại an hoà cho con người và tìm lại được yên vui nơi thiên đàng.[33] Chuyện cổ tích về những người bố thí hậu hỉ trong thời kỳ của Đức Phật còn tại thế như chuyện ông Cấp Cô Độc, Anathapindika, hay bà Nguyệt Trang Đài, Visaka, được loan truyền trong dân gian. Kinh Giới Hạnh Ưu Bà Tắc, Upāsaka Sutta, thuộc Đại Thừa, có ảnh hưởng sâu đậm trong giới cư sĩ Trung Quốc,[34] có nói là cư sĩ luôn nên dừng lại để săn sóc người lạ đang lâm bệnh trên đường và tìm nơi cho họ tạm trú.[35] Như là một phần nào trong

đức tính bố thí, cư sĩ tu theo hạnh Bồ tát nên dẫn thân tham gia vào những hoạt động gây phúc lợi xã hội, thí dụ như học nghề thuốc, xây nhà thương, sửa đường, xây nhà khách, đào giếng, trồng cây ăn trái, xây cầu, duy trì kinh đào, bảo vệ súc vật, săn sóc sức khỏe cho du khách mệt mỏi, làm dù che bóng mát, an ủi người phiền não. Giúp người khác mà không nghĩ đến chuyện đền ơn vì nếu như thế thì chỉ là chuyện mua bán chứ không phải bố thí.[36]

Bố thí của Phật tử và những ảnh hưởng đến kinh tế xã hội

Phật tử có thể bày tỏ mối quan tâm sâu xa của mình với việc gieo trồng quả nghiệp tốt hay gây công đức bằng những hành vi rộng lượng. Tại các nước theo Phật giáo Nguyên thủy như Miến Điện, Thái Lan và Sri Lanka, cá nhân cũng như cộng đồng dùng nhiều thì giờ, tiền bạc và nỗ lực nhằm vào những hoạt động này như bố thí, bảo trợ các lễ quy y và an cư kiết hạ, xây tu viện hay các niệm Phật đường.[37] Để trưng dẫn, David Pfanner và Jasper Ingersoll ước lượng rằng trong năm 1960 tại khu vực hạ lưu nông nghiệp của Miến Điện khoảng 4 đến 6% thu nhập tiền mặt trong gia đình (ước khoảng 1000 Kyat hay 200 Dollar một năm) chi vào các hoạt động này,[38] mặc dù Melford Spiro, người đã ước lượng ở mức độ rộng rãi hơn, thì việc chi xuất này ở vùng thượng lưu Miến Điện lên tới 30 %. Thí dụ các bậc cha mẹ đã tiết kiệm nhiều năm để có tiền làm buổi lễ quy y của con mình và đã chi xuất từ 200 cho đến 5.000 Kyat cho việc này.[39]

Tại nông thôn Miến Điện, không ai tôn trọng tích lũy của cải như là một cứu cánh tự tại, mà để làm việc phước lại được đánh giá cao.[40] Nếu nói một cách không cường điệu thì nền kinh tế nông thôn Miến Điện xuất phát từ mục tiêu quan trọng nhất là tích của để nhằm tạo nên công đức.[41]

Manning Nash cho biết trong thập niên 1960 tại nông thôn Miến Điện nhà giàu đã chi ra 14 % lợi tức khả dụng hàng năm, trung lưu thì chi khoảng 4 % và nhà nghèo chỉ khoảng 2%.[42] Số liệu này cho thấy rằng dân Miến có khuynh hướng chi xuất cho việc bố thí sau khi thoả mãn những nhu cầu cơ bản. Quan điểm chung của người Miến là không phải số lượng tiền mà chính tâm ý bố thí là chính, người hiện nay giàu vì có phước nghiệp từ kiếp trước, lại có nhiều duyên may để tạo phước nghiệp hơn kiếp sau.[43] Dù vậy, tại Thái Lan thì nhà nghèo lại bố thí rộng rãi hơn nhà giàu.[44] Đó là vì nền kinh tế của Thái phát triển hơn,[45] nên nhà giàu dùng tiền dư vào việc mua hàng tiêu thụ và đầu tư.[46] Nhà nghèo thì lại thấy hoàn cảnh mình là do nghiệp báo từ kiếp trước, chính thế mà họ cố tự cứu mình khi gây nhiều phước nghiệp bằng bố thí.

Trong khi đó Mya Maung[47] chỉ trích là thành tựu kinh tế hậu chiến của Miến Điện quá khiêm nhường vì lẽ chi xuất quá lớn cho các hoạt động tôn giáo thay vì cho đầu tư. Trevor Ling lập luận rằng việc tàn phá đất nước trong thời Đệ Nhị thế chiến và di sản thuộc địa của Anh về việc nợ nần tại nông thôn và canh tác độc canh trong nông nghiệp chính là những yếu tố quan trọng.[48] Từ năm 1962 chúng ta có thể nói thêm là những biện pháp đàn áp của chính quyền theo Mác xít cũng đã gây ảnh hưởng. Trong khi những quan sát này đem đến một phần nào sự thật là trong nước này không có nạn thiếu lương thực, nhưng chính ý chí của người dân chi xuất quá nhiều cho các hoạt động tôn giáo đã có hiệu ứng cho nền kinh tế.

Nếu nền kinh tế của Miến Điện sẽ khả quan hơn hay không khi mà đa số Phật tử Miến Điện chịu dồn tiền bạc cho việc đầu tư, đó là vấn đề.[49] Pfanner và Ingersoll cho rằng người ta, dù là cá nhân hay trong cộng đồng, đều có cảm tưởng chung là họ sẽ hưởng được phúc trong tương lai khi

làm như vậy và cũng có những thoả mãn nhất thời và hoan hỷ trong việc này.[50] Robert Lester cho biết khi tăng sĩ và cư sĩ bố thí cho nhau thì quá lý tưởng, việc này giúp cho cả hai an lạc thân tâm trong hiện tiền và hậu kiếp.[51]

Những bố thí này được coi như là một loại đầu tư vào hạnh phúc. Trong mọi trường hợp thì số tịnh tài sẽ chuyển tới cho tăng đoàn để dùng vào cho các phẩm vật của tu viện, nó cũng giúp thúc đẩy kinh tế.[52] Tăng đoàn không là một lãnh vực không sản xuất và làm kiệt quệ nền kinh tế như một số người đề cập, mà là một trọng tâm về sự kế thừa và ổn định văn hoá, nhà hỗ trợ cho một xã hội có đạo đức căn bản. Chính vì thế, không thể nói Phật tử coi chuyện bố thí vì sùng đạo là quan trọng hơn là tìm kiếm sự phát triển kinh tế. Đúng ra, họ tin rằng việc bố thí này là một phương cách hữu hiệu nhất nhằm thay đổi những quan tâm về mặt xã hội.[53]

Các sư tăng Thái hiện nay cố tìm cách hướng các ước vọng bố thí của các cư sĩ nhằm về các dự án phát triển cộng đồng, thí dụ như xây trường, cầu nhỏ hay bệnh viện. Hơn thế, ở Đông Nam Á nói chung, những hoạt động nhằm tạo phước đức là những sinh hoạt lan rộng trong cộng đồng, có khi có hàng ngàn cư sĩ dự trong các lễ bố thí ẩm thực.[54] Đây cũng là cơ hội cho họ để xác nhận và đẩy mạnh mối quan hệ xã hội mà họ đang có.[55]

Việc bố thí có nhiều ảnh hưởng kinh tế và xã hội, nhưng vấn đề đặt ra là bố thí cho nhà nghèo thì sẽ ảnh hưởng đến lợi tức như thế nào. Jane Bunnag trả lời là tại Thái trong khi tạo phước đức được coi như một sản phẩm phụ lúc hoàn thành trách vụ xã hội, như giúp đỡ thân nhân, thì đẩy mạnh công việc này là động lực chủ yếu cho bố thí nằm trong bối cảnh tôn giáo.[56] Việc bố thí như thế được coi như tạo thêm phước nghiệp và điều này nói chúng có nghĩa là Phật tử thích hỗ trợ cho sư tăng hay cho các hoạt động

phúc lợi xã hội của tu viện hơn là trực tiếp bố thí cho người nghèo. Dù vậy, trong Kinh Giới Hạnh Ưu Bà Tắc, Upāsaka Silā Sutta, của Đại Thừa có nói một khuynh hướng khác, cư sĩ tu theo hạnh Bồ Tát nên trực tiếp giúp cho người nghèo trước khi dâng cúng cho sư tăng, cha mẹ hay thầy học để cầu phước.[57] Bố thí cho người nghèo với lòng từ bi là làm giảm đi nguyên nhân của đau khổ và gia tăng phước đức và đạo hạnh. Dâng cúng cho sư tăng, phụ mẫu là đền ơn và trả hiếu, tạo thêm lý do cho hạnh phúc, nhờ mở rộng kiến văn và vui đi phiền não.[58]

Dù vậy, tại các nước theo Phật giáo Nguyên thủy, việc bố thí đã có hiệu ứng tái phân phối theo nhiều cách khác nhau. Nói chung, thực phẩm dâng cúng cho sư tăng không phải chỉ có sư tăng hưởng mà còn cho những người khác, khi họ tìm thiền môn làm nơi nương náu, và tu viện trở thành nơi mà người nghèo, con mồ côi và sinh viên sinh sống, thông qua các sư tăng, họ nhận được thức ăn và học tập và đạo đức và giáo dục. [59] Tại Thái tu viện là nơi an dưỡng cho người lớn tuổi và là nơi mà giới trẻ của các gia đình nghèo đến làm công quả, là nơi tạm trú cho giới trẻ từ quê ra tỉnh học. Hơn thế, khi cư sĩ không có gia đình hay thân nhân hay bị bệnh kinh niên thì một vài tu viện cho họ tạm trú, nhiều người từ các tỉnh lạ cần tạm trú qua đêm cũng có thể đến các tu viện loại này.[60]

Hơn thế, nhiều phú nông tại các nước Đông Nam Á theo Phật giáo Nguyên thủy được mong là sẽ bảo trợ cho các hoạt động tôn giáo của các bản nông, thí dụ như các lễ quy y. Theo truyền thống thì sự cách biệt về thu nhập không nhiều.[61] Bunnang cho rằng đối với Thái đã có một sự phân công rõ rệt trong tôn giáo về lao động khi mà hầu hết các sư tăng đến từ tầng lớp nghèo.[62] Sau thời kỳ tu học họ trở về sống đời cư sĩ và có được một trình độ văn hóa cao và triển vọng về công việc nhiều hơn,[63] và nhiều người khá giả hơn lại quan tâm đến tôn giáo qua việc bố thí

cho tăng đoàn. Hơn thế vào lễ an cư kiết hạ hàng năm, đã có những đám rước mà trong đó đôi khi có các sư tăng trở thành thí chủ cũng tham gia, họ đi từ các trung tâm thành phố đến các khu nông thôn để dâng cúng cho các tu viện, nơi ít nhận được của dâng cúng như tại thành phố. Điều này cho thấy có hiệu quả về sự tái phân phối.[64]

Thái độ của Phật giáo đối với tài sản

Đối với Phật giáo, của cải không phải là một điều xấu, điều quan trọng là làm thế nào là tạo ra và sử dụng nó. Ngay cả khi của cải được tạo ra trong một phương cách có đạo đức và sử dụng cho bản thân mình và tha nhân, thì người ta cũng không nên có một thái độ tham lam quá mức đối với của cải. Kinh Pháp Cú, Phẩm Tham Ái 355 có nói „Của cải hại kẻ ngu; không hại được người cố tìm bên giác; kẻ ngu ham tiền bạc; tự hại mình, hại người.“

Hai đức tính toại nguyện và tri túc được ca ngợi như kinh Pháp Cú, Phẩm 204 có nói „toại nguyện là tài sản lớn nhất.“ Đối với cư sĩ có khuynh hướng tu khổ hạnh thì lý tưởng cao cả nhất của sự toại nguyện, cụ thể được kể trong chuyện Ghatikàra,[65] người sống cùng thời kỳ với Phật Ca Diếp, Kassapa. Khi ông muốn tiếp tục phụng dưỡng cha mẹ già mù loà của mình, ông không quy y và chỉ làm bán hàng vặt và không cần lấy tiền và cũng không dùng tiền. Tuy thế, chính tâm hào phóng của ông khiến vua cung cấp lương thực cho ông[66] và người mua hàng của ông đem lại cho ông những vật dụng hữu ích.[67]

Cho dù của cải nhiều hơn hay ít đi, điều lý tưởng là làm sao giữ tâm bình lặng và không hối tiếc, miễn sao mình có của trong một cách có đạo đức và không tham lam. Theo Đại thừa thì các cư sĩ tu theo hạnh Bồ tát nên dần thân nhập thế nhưng trong phương cách không bị ràng buộc. Chính thế mà Bồ tát Vimalakìtu mô tả là dù ta hưởng lợi trong mọi

ngành nghề, nhưng ta phải vượt xa, đừng để bị nghề nghiệp cám dỗ.[68]

Nói chung, Phật giáo khuyến khích ta chấp nhận một đường lối trung dung giữa hai thái cực a) quá nghèo không đủ phương tiện để sống, đối với gia đình trên thế gian này thì nghèo là một điều khổ, nghèo khó và nợ nần là chuyện đau buồn trên thế gian này, b) mưu tìm sự giàu sang vật chất cho riêng mình.

Có một chuyện sau đây liên quan đến thái cực đầu tiên. Một hôm Đức Phật đi gần ba mươi dặm để hoằng pháp cho một nông dân nghèo mà ngài thấy rằng tâm có thể đủ để ngộ đạo. Một nhóm người khá giả tề tựu để nghe Phật dạy, nhưng ngài vẫn chờ cho tới khi người nông dân này đến. Khi ông đến trễ thì mệt và đói chỉ vì chuyện phải lo đi kiếm con bò đi lạc. Khi thấy người này không đủ sức để nghe pháp thoại, Phật yêu cầu ông dùng các phẩm vật cúng. Ông ăn xong và khỏe lại, Phật mới bắt đầu giảng và người này hiểu được lẽ đạo. Phật có đưa ra một bài kệ trong kinh Pháp Cú, Phẩm 203 được bắt đầu với câu: „Đói là một căn bệnh trầm trọng nhất.“

Nghèo đói làm gia tăng thêm trộm cắp, đạo đức suy đồi và bất ổn xã hội. Hơn thế, rất khó đạt được một đời sống đạo đức và tâm linh trong tình trạng nghèo khó và xung đột. Những điều kiện thuận lợi cho việc phát triển tâm linh là khi người ta còn trẻ và khỏe mạnh. Khi không khan hiếm thực phẩm thì người ta thân thiện nhau và trong tăng đoàn cũng hoà ái.[69]

Ở thái cực thứ hai, Phật giáo thấy rằng phúc lợi vật chất không là cứu cánh tự tại, mà chỉ là một phương tiện mang lại hạnh phúc cho con người và hỗ trợ cho sinh hoạt nhằm phát triển đạo đức và tâm linh. Luôn đi tìm kiếm cái gì nhiều hơn nữa là chỉ dựa vào một lối sống trong thèm khát,

bởi vì khi ta không biết tri túc, làm cho ta không đạt được hạnh phúc và sẽ không bao giờ toại nguyện. Chính thể mà giá trị cổ truyền của Phật giáo là luôn đối nghịch với những giá trị trong một xã hội nặng về chiếm hữu và tiêu thụ.

Bruce Morgan cho biết rằng tại Thái nơi đang hiện đại hoá nhanh chóng, cũng có một sự hỗ trợ chung về phát triển kinh tế trong các tầng đoàn, nhưng đã có một mối quan tâm về những loại phát sinh về những ham muốn vô tận trong một nền kinh tế năng động, không bao giờ thỏa mãn và luôn luôn hướng đi lên. Đó không phải là một tiêu chuẩn sống đặc biệt được đặt ra thành vấn đề, mà thật ra là lối sống, mức sống và hậu quả của những đổi thay không ngừng trong các tiêu chuẩn này.[70]

Người ta thấy đối với Phật giáo thì tại các xã hội có quá nhiều chênh lệch về của cải sẽ có thể dễ chấp nhận, nhưng lại không chấp nhận việc luôn mưu tìm nhiều của cải nhiều hơn nữa chỉ vì tư lợi.

Russell Sizemore và Donald Swearer cho rằng ít nhất trong Phật giáo Nguyên thủy đã đưa ra một phương cách trung dung, coi việc thụ đắc hay từ bỏ tài sản trong một mối quan hệ biện chứng.[71] Điều này có nghĩa là khi cư sĩ được kính trọng hơn do lòng bố thí, thì đối với tăng sĩ, điểm đáng kính trọng nhất là khi tăng sĩ không còn bị ràng buộc vào của cải.[72] Đối với cư sĩ, của cải vừa là một cơ hội nhằm biểu hiện tinh thần buông bỏ, vừa lại là một thứ tự mê hoặc trước những loại quyến rũ trái với chánh pháp mà nó đưa họ dễ sụp vào trong bẫy lưới của thế gian.[73] Tinh thần không bị ràng buộc là khi ta có và sử dụng những của cải vật chất này mà không hề bị chúng làm chủ hay chi phối. Đối với tăng sĩ hay cư sĩ không phải chỉ số lượng của cải cho nhiều mà thực ra phương cách tạo ra và sử dụng của cải bị luận xét về mặt đạo đức.[74]

Đạo đức kinh tế dành cho giới lãnh đạo

Kinh Minh Vương, Cakkavatti-sihanadà Sutta,[75] có mô tả một dòng dõi của các vị vua đầy huyền thoại trong quá khứ. Mỗi vị đều là một bậc trị vì đầy nhân từ. Vua khuyến bảo con mình về việc trị vì giống như mình, phù hợp theo Chính Pháp và trong tinh thần công chính. Có trường hợp xảy ra là nhà vua luôn nghe tất cả lời khuyên của phụ vương, trừ việc không chịu bố thí cho người cần thiết. Kết quả của việc bất tuân này là lần đầu tiên nghèo đói tăng lên trong một thời gian dài, trộm cắp nhiều hơn. Khi một tên trộm bị bắt và giao nộp cho vua, tên trộm giải thích việc trộm của mình vì nghèo, vua ban phẩm vật để giúp cho y và gia đình để lo việc mưu sinh. Vua cũng cúng dường cho thí chủ và tu sĩ Bà La môn. Khi người khác nghe tin này, thì trộm cắp lại tăng nhiều hơn. Chính vì thế vua bắt tên trộm khác hành hình để làm gương. Việc này dẫn tới các tên trộm tự trang bị vũ khí và giết nạn nhân của mình để phi tang.[76] Đức Phật đã tóm tắt chuyện này như sau:

„Nhu thế từ chuyện không bố thí của cải cho người cần thì nghèo khó tăng lên. Từ việc nghèo khó càng lan rộng thì trộm cắp của không được bố thí càng nhiều. Trộm càng nhiều thì việc sử dụng vũ khí lại tăng theo. Sử dụng vũ khí càng nhiều hơn thì việc mất mạng cũng nhiều. Chết nhiều thì khoảng đời sẽ thu ngắn lại, nét đẹp của cuộc đời cũng tàn lụn.“[77]

Chính thế nhà vua đã cho phép nghèo đói phát triển khi gieo giống tội ác và xung đột xã hội. Nghèo đói trầm trọng đe dọa luật pháp và trật tự, làm ngăn trở đoàn kết xã hội và đạo đức con người.[78]

Trong kinh Cứu La Đàn Đầu, Kutadanta Sutta[79] có một thông điệp liên quan đến vấn đề này. Đức Phật có kể về chuyện một vị vua giàu và quyền lực trong quá khứ. Vua

muốn dâng cúng hậu hĩ nhằm bảo vệ tài sản tương lai của mình, đúng theo phương cách tu tập tôn giáo Bà La Môn, trước thời kỳ Phật giáo. Vua hỏi quân sư của mình, cũng là Đức Phật trong tiền kiếp, phải bắt đầu làm cái gì. Vị Bà La Môn trả lời rằng vương quốc này sẽ bị trộm cướp tàn phá. Việc hành hình, tổng giam hay các biện pháp trấn áp khác cũng không giải quyết được tình hình. Đối với người sống sót thì các biện pháp này sẽ tiếp tục gây thêm vấn đề (như ta thường thấy các biện pháp chống du kích ngày nay). Vị này đưa ra một phương án khác nhằm diệt triệt để tai hoạ bằng cách cung cấp hạt giống và thức ăn gia súc cho những người trồng trọt và nuôi thú vật, giúp vốn cho thương nhân, cấp lương phù hợp cho công chức. „Khi những người này lo cho công việc của mình thì sẽ không làm hại cho vương quốc. Tiền của của Bộ hạ sẽ nhiều hơn, đất nước sẽ bình yên và không bị trộm đạo quấy phá. Với niềm vui trong lòng thì dân chúng sẽ vui đùa cùng con cháu và sống trong cảnh cửa nhà luôn mở rộng.“[80]

Vua đã làm theo lời khuyên này cùng với nhiều lời khuyên khác. Vua chỉ xuất hậu hĩ, ngài cho mỡ và dầu ăn, nhưng không sát sanh hại vật, không được phép đốn cây, và không ai bị bắt buộc phải giúp.[81] Gombrich[82] luận giải bài kinh này là chủ yếu nhằm và việc phê phán thái độ hy sinh theo Bà La Môn giáo và ông biết là không có một vị vua Ấn nào làm chuyện cấp vốn cho thương nhân, nhưng ý nghĩa của bài kinh này nhằm diễn đạt lý tưởng của Phật giáo và được một số Phật tử trong thế kỷ XX thường trích dẫn.

Thông điệp chủ yếu của hai bài kinh trên là nếu vua để cho nghèo đói nảy nở thì bất ổn xã hội tăng lên, để tránh việc này trách nhiệm của vua là quan tâm đến người nghèo và đầu tư vào nhiều lãnh vực khác nhau cho nền kinh tế. Trong kinh Đại Thiện Kiến Vương, Mahà-sudassana Sutta, có kể rằng Đức Phật trong tiền kiếp là một vị vua liêm

chính trong một thành phố huy hoàng. Ngài xây một ao sen đẹp là nơi để giúp người nghèo cần ẩm thực, phương tiện giao thông hay lều ngụ kẻ cả là nơi cho việc tổ chức hôn nhân.[83] Trong sách Đại Sử, Mahà vastu, một tài liệu cổ không thuộc Phật giáo Nguyên thủy, có ghi nhiệm vụ của vua bao gồm cả việc tiếp nhận người di dân, giúp người nghèo cũng như người giàu.[84] Luận sư Long Thọ thuộc Đại Thừa trong tác phẩm Ràja parikarta-ratnamàlà của ngài có khuyên vua Udayi là vua nên giúp các y sĩ, lập nhà an dưỡng và tưới nước vào các lề đường khô cằn, cung ứng ẩm thực cho người mù, người bệnh, người có vị trí thấp, cô thế, khốn khổ (đoạn 320); luôn từ tâm đối với người bệnh, cô thế, chịu đau khổ, thấp hèn và nghèo khó và cần chăm sóc đặc biệt (đoạn 243); giúp đỡ rộng lượng cho người gặp nghịch cảnh, chịu tai ương, đau khổ vì bệnh tật và còn trong vùng bị chiếm đóng (đoạn 251); cấp cho nông dân có khó khăn được hạt giống và thức bổ dưỡng, tránh các loại thuế nặng và giảm mức thuế xuất (đoạn 252); giảm trộm cướp tại nước mình và các xứ khác. Quy định giá cả sòng phẳng, giữ mức lợi hợp lý khi hàng khan hiếm (đoạn 254).

Robert Thurman giải thích những lời khuyên này đúng là một đề cương cho một quốc gia phúc lợi, một quy luật xã hội chủ nghĩa đơm tính từ bi.[85]

Trong phẩm Thánh Đế, Arya-satyaka-parivarta, một bản kinh của Đại Thừa, cũng là một kinh cơ bản của các giảng sư ở Tây Tạng có nói rằng một vị vua liêm chính khi ngộ được lẽ vô thường của bản thân và của cái, thì sẽ sử dụng của cái mà không bị ràng buộc khi trị vì vương quốc của mình. Đó là điều phải lưu tâm của vua.[86]

Kho tích trữ thực phẩm là công trình do dân chúng tạo ra mà vua không được coi như là của riêng hay nó cũng không còn thuộc về dân chúng nữa, khi vua được ủy nhiệm để cai quản. Sách Đại Sử, Mahà vastu có khuyên nhiệm vụ của

vua phải cân trọng trong việc giữ gìn kho báu và kho ngũ cốc.[87] Phẩm Thánh Đế kể tiếp là người trị vì, vua không nên tiêu dùng của cải không thích hợp, hay khi tiêu dùng hợp cách nhưng không hợp thời, nếu gây hại cho người nghèo. Khi thất mùa hay có nạn đói, trộm cướp hay quân đội từ các nước khác gây ra các thiệt hại hay có bệnh tật cho dân thì vua phải bảo vệ họ. Vua phải giúp cho tất cả mọi người, bố thí tài sản cho người nghèo và trừng phạt đúng luật những người vô đạo. Đó chính là từ tâm của vua. Chính thế mà cân trọng và từ tâm là điều quan trọng đối với vua.[88]

Nhà nghèo được miễn thuế nếu sự túng thiếu này đến từ những yếu tố ngoài sự kiểm soát của họ, thí dụ như thiên tai, trộm đạo hay tàn phá của bệnh dịch. Tuy thế, những người nghèo do hoang phí tiền bạc của chính mình hay sa vào cờ bạc hay mãi dâm thì phải chịu thuế, nhưng vua sẽ trả lại một phần. Việc này có thể hàm chứa rằng trả lại thuế còn tùy thuộc vào việc tu tỉnh của họ.[89] Những người nào không đóng thuế thì không thể xem họ như trộm cắp mà là một hành vi vô đạo gây ra buồn xỉn. Khi nhà vua bắt những người trốn thuế phải đóng thuế không có nghĩa là vua lấy trộm, mà đúng hơn là buộc họ thi hành nghĩa vụ của mình.

Hoàng Tử Phya Lithai của Thái vào thế kỷ XIV trong tác phẩm Traibumi-khatà có khuyên các vị vua nên thu thuế 1/10 trong thu hoạch, dù vậy nếu dân gặp thất mùa thì vua không thu thuế. Vua cũng không nên thu thuế quá cao hơn tiền vương và cũng không nên đặt tiền lệ xấu cho hậu đế.[90] Thực phẩm phải cung ứng đủ cho người phục vụ cho vua hay trong quân đội. Khi vua giao cho ai loại công việc gì, thì nên cung ứng lương thực tương ứng, không bắt họ làm quá mức để họ bị tác động họ vượt quá điều họ muốn làm. Khi có người lớn tuổi thì không nên sử dụng họ, hãy để họ làm gì mà họ thích.[91]

Hơn thế, nhà vua phải giúp vốn cho thuộc hạ để buôn bán khi cần thiết mà không lấy lãi. Phẩm Thánh Đế có nói một vị vua liêm chính thì kho báu sẽ tăng thêm vì nhận nhiều bố thí, trong khi vua vô đạo chỉ lo chuyện tích của do xảo trá hay các phương cách lường gạt thì của cải sẽ không thể nào nhiều hơn.[92]

Hành vi đạo đức của vị vua liêm chính có nghĩa làm cho đất nước được cảnh mưa thuận gió hoà, luôn trúng mùa, không bị lụt hay bệnh dịch làm hại, ít có thú hoang hung dữ, kẻ thù gian manh cũng biến mất vì nghiệp ác đã chín muồi.

Để sống cho phù hợp với các lý tưởng nêu trên các vị vua theo đạo Phật đã có nhiều thay đổi thích nghi, nhưng Phật tử thường xem vua Ấn A Dục, Asoka, như là một mẫu mực cho họ. Tại Sri Lanka, dân chúng thường nhớ lại việc trị vì của các vị vua thời trung cổ lúc có sung túc về nông nghiệp do việc dẫn thủy nhập điền, phát huy tôn giáo và từ thiện. Trong biên niên sử Cùlavamsa của Sri Lanka, người ta có nói đến vua Upatissa I (362-409). Đối với người khuyết tật, phụ nữ phải lao động, đối với người mù và người bệnh, vua lập cho lều y tế và trại bố thí. Về vua Mahinda II (772-92) sách có nói rằng người nghèo xấu hổ khi phải đi xin, thì vua giúp trong kín đáo, không một ai trên đảo đáng được giúp mà không được vua giúp. Sách nói vua Mahinda IV (956-72 hoặc 1026-42) xây nhà bố thí cho người hành khách có chỗ tạm trú. Vua cấp thuốc và giường cho tất cả bệnh viện. Vua cho thức ăn thường xuyên cho phạm nhân nơi ngục thất. Đối với khỉ, heo rừng, hưu hay chó, với lòng từ tâm vua cho gạo hay bánh mà các thứ này cần. Trong tu viện vua cho tích nhiều lúa và ra lệnh rằng người nghèo được sử dụng khi họ cần.

Công bình trong việc phân phối về kinh tế

Nhiệm vụ của các bậc vua chúa khi mưu tìm phương cách phòng ngừa nghèo khó cho dân mình đã đặt ra vấn đề về thái độ của Phật giáo trong việc phân phối tài sản xã hội làm sao cho công bình. Russell Sizemore và Donald Swearer nhấn mạnh Phật giáo có những quan tâm sâu xa về phương cách chiếm hữu và sử dụng tài sản hơn là bàn đến chuyện công bình trong phân phối.[93] Theo hai ông, đối với Phật giáo, đạo hạnh giúp tạo nên của cải, và của cải được coi như là kết quả và bằng chứng của những giàu có từ tiền kiếp.[94] Tuy thế giúp người nghèo được coi như tạo thêm phúc nghiệp và nhận sự giúp đỡ như thế cũng sẽ là được hưởng đúng theo quả nghiệp. Khi chuyện trả nợ căn quả được hiểu như là một lối giải thích về đạo đức không có ngoại lệ và là một luận giải cho sự phân phối hiện nay về tài sản và nghèo khó trong xã hội, thì người ta bỏ đi việc phê bình về đạo đức về phân phối.[95] Do đó, Phật giáo quan tâm đến việc làm thế nào tạo cho xã hội hiện nay, không lo đến việc phân phối tài sản cho phù hợp như là phần thưởng đạo đức, mà chính ra chú tâm tới những nguyên tắc buông bỏ, từ bi và hỷ xả.

Chính thế nên không phải công bình trong cơ cấu, mà đàn na bồ thí là khái niệm chủ yếu trong triết lý về đạo đức và xã hội của Phật giáo.[96] Những quy luật cho việc tái phân phối tài sản và khái niệm về một xã hội ổn định được chỉ xem như là một phê phán nghiêm khắc về mặt đạo đức trong việc sử dụng của cải.[97]

Đối với một vài Phật tử nghĩ những điều nêu trên là đúng trong chủ yếu, nhưng nó lại bao hàm những suy đoán khác không xác đáng, ít nhất là đối với lòng tin Phật tử khi đọc qua các kinh điển Phật giáo. Trong khi Phật tử đoạn chắc rằng đạo hạnh, đặc biệt là tinh thần hào phóng, tạo thêm tài sản như là một quả nghiệp tốt, bunn xin đưa tới nghèo khó.[98] Nói như thế không có nghĩa là bất cứ ở đâu cũng vậy, đây là những nguyên nhân duy nhất đưa tới chuyện

giàu hay nghèo. Thực ra, khi nói là quả nghiệp đây chỉ là một trong số những nguyên nhân khả dĩ tạo ra,[99] thì cho thấy rằng quan điểm như thế không đoan chắc có được trong kinh. Chính thế mà việc giàu nghèo có thể một phần do nghiệp trong quá khứ, nhưng đây chỉ là một khả tính. Do đó, khi kinh nói rằng giàu nghèo chỉ là chuyện do nghiệp báo, điều này không đúng. Khi chấp nhận nghiệp là một lối luận giải về đạo đức không ngoại lệ đưa đến kết luận là nghiệp là thuyết định mệnh. Điều này không đúng theo quan điểm nguyên thủy của Phật giáo. Trong khi kêu gọi lòng hào phóng, buông bỏ và từ bi là những điểm thuyết phục chủ yếu nhất giúp Phật tử để làm việc cho một xã hội đạt nhiều công bình hơn, thì kêu gọi công bình tự tại là không cần thiết. Mavis Fen cho rằng trong kinh Minh Vương có đề cập đến điều này, không nên quy chiếu giữa nghèo là do từ nghiệp báo. Đôi khi vua chỉ bỏ thí cá nhân để giải quyết cảnh nghèo túng cũng xem như là không có hữu hiệu.[100] Vua phải làm việc sao cho có hệ thống và hữu hiệu hơn để tránh cho việc nghèo trở nên lây lan. Kinh Minh Vương và kinh Cứu La Đàn Đầu, Kutadanta Sutta, có đề ra quan điểm để thích nghi với một khái niệm đơn giản về công bình xã hội, mọi người phải đủ phương tiện để chăm lo bản thân và giúp tha nhân và sống đời đạo hạnh nếu được. Ý nói ở đây là tất cả những giá trị này phải được kết hợp vào trong một hệ thống chính trị.[101]

Tuy nhiên, ý nghĩ về công bình trong phân phối có hàm chứa ít nhất là một vài việc giàu nghèo là do quả nghiệp. Ý niệm cho rằng giàu là do nghiệp báo dành cho đã có ghi trong một tác phẩm vào thế kỷ XIV tại Thái là „Tam Thế Giới theo Vua Ruang“. Trong tác phẩm này có kể vào thời Đức Phật, Ác vương A tu Xà không thể nào lấy hết của đại phú gia Jotika, vì sản nghiệp này là kết quả của phước nghiệp từ tiền kiếp.[102] Hơn thế, tại các nước theo truyền thống Phật giáo Nguyên thủy, có nhiều người tìm cách thuyết phục sự chính danh của giàu có bằng lập luận như

thể khi căn cứ vào một vài điểm như: của cải là chuyện phước nghiệp tốt trong quá khứ, của cải làm ra do phù hợp với đạo đức, của cải không phải là kết quả do sự ham muốn để thỏa mãn cho riêng mình khi thể hiện lòng hào phóng trong hiện tại.[103] Thực ra, người giàu được coi như có cơ hội nhiều hơn để gây phước nghiệp khi tùy tâm cúng bố thí cho tăng đoàn và cộng đồng. Phra Rajavaramuni nói người hăng sản có thể làm được nhiều việc hoặc là tốt hay là xấu hơn cho xã hội hơn là người nghèo. Chiếm hữu tài sản là một việc có thể chấp nhận được nếu mà cùng lúc nó làm gia tăng phúc lợi cho cộng đồng hay xã hội.[104]

Rajavaramuni cho rằng bao lâu mà của cải được dùng cho hạnh phúc cho toàn thể xã hội thì sẽ không có vấn đề của cải thuộc về ai, cá nhân, cộng đồng hay xã hội.[105] Thực ra, trong khi Phật giáo không có đề ra mục đích chủ yếu hướng về công bình tự tại trong kinh tế, nhưng người khá giả có nghĩa vụ nên hào phóng đối với các thành phần khác trong cộng đồng và vua chúa có bổn phận phải tìm cách ngăn ngừa nghèo khó cho dân. Trong khi mối quan hệ giữa tăng đoàn và nhà nước là một việc hợp tác mẫu mực và một phương cách cải thiện cho sự thay đổi trong xã hội,[106] đồng thời với sự tiếp tục duy trì trợ giúp về phân phối tài sản, thì các tu viện, tự trong truyền thống, cũng đã tạo được những hiệu ứng về sự phân phối này. Rajavamanui cho rằng cải thiện truyền thống này sao cho phù hợp với hoàn cảnh hiện nay là điều mơ ước.[107]

Đạo đức kinh tế dành cho tăng sĩ và tu viện

Lý tưởng căn gốc của các tỳ kheo tăng và tỳ kheo ni là theo một lối sống đơn giản của một con người với của cải tối thiểu, được các cư sĩ cúng dường hơn là do nghề nghiệp mang lại.[108] Danh sách chính thức liệt kê các đồ tư dụng của tu sĩ được coi như là tài sản riêng gồm có cà sa, giày lưng, bình bát, dao cạo râu, kim chỉ, bình lọc nước, gậy và

tắm. Trong thực tế, bất kỳ sư nào cũng có dép, khăn tắm, cà sa cho các việc phụ trội, túi đeo vai, dù, sách vở, dụng cụ để trước tác, đồng hồ và hình của sư phụ mình. Một lối sống như thế tạo nên một cơ hội cho việc phát triển tâm linh, thoát ra khỏi những ràng buộc của lối sống cư sĩ.[109] Thí dụ như trong khi sống đời cư sĩ thì có thể vui hưởng những lạc thú. Để đạt được nó thì cư sĩ phải làm việc cật lực, bị ảnh hưởng bởi điều kiện khắc nghiệt của thời tiết khi làm việc (như trong canh nông), có thể buồn khổ khi thất bại, lo âu khi mất của hoặc tranh cãi từ chuyện chiếm hữu của cải.[110] Nhưng ơn phước của một người sống đời buông bỏ là chỉ có ăn mà không khen chê những gì mà bá tánh dâng cúng, hành khát mà không bị ràng buộc hay lo âu, không có của để mất khi gặp phải hoạ hoạn, chiến tranh hay trộm đạo.[111] Nhìn chung, có thể nói là sống theo lạc thú có nhiều bất lợi hơn là có lợi theo ý nghĩa của hạnh phúc nhân sinh. Những giá trị của lối sống tu độc thân và không của cải cùng với tinh thần buông bỏ có hàm ý phê phán rằng trong một trật tự xã hội bình thường luôn có những giới hạn trong của nó.[112] Điểm này nhấn mạnh đến những nhu cầu cơ bản đơn giản cho kiếp nhân sinh.[113]

Vì các tu viện quá đơn sơ nên thu hút nhiều dâng cúng của cư sĩ. Đạo hạnh của sư tăng làm họ là người xứng đáng nhận của bố thí này. Thực ra, Đức Phật có ca ngợi Sư Silavi là người xứng đáng nhất trong các sư tăng nhận được của dâng cúng.[114] Tuy thế, trong Phật giáo Nam và Bắc tông có sự dị biệt cơ bản về khuynh hướng khổ hạnh của tăng đoàn và mơ ước của cư sĩ trong việc làm thế nào gây nhiều phước nghiệp khi dâng cúng cho các sư tăng khổ hạnh. Thí dụ như tại Thái, một ít vị sư có tiếng tăm ở tỉnh có thể được dâng cúng tử lạnh hay dùng xe hơi. Dù rằng nếu sống đúng theo danh hạnh của mình, sư sẽ sử dụng những thứ này trong tinh thần buông bỏ, sư không thể tự lái xe như của riêng, và để các sư khác cùng dùng chung xe.

Sư ở Bangkok có thể nhận được nhiều của dâng cúng khi làm lễ cho cư sĩ hoặc là các sư có các tịnh tài do các hoạt động khác như bói toán, giảng đạo hay dạy tu thiền. Những của dâng cúng như cà sa, thuốc lá, nhang đèn, bánh hay tịnh tài thường được chia cho các môn đồ trong tu viện, dùng để trợ giúp cho việc giáo dục cho các tăng sinh hay người làm công quả. Đồ dâng cúng này cũng được đem chia lại cho các sư ở tu viện nông thôn ít được bố thí.[115]

Chính vì tầng lớp trưởng giả có nghĩa vụ phải giúp đỡ là một tinh thần đạo đức khá phổ biến, nên đảm bảo được sự phân phối công bình về phẩm vật này. Khi một tỷ kheo tăng được nhiều quý trọng nhận của dâng cúng, thì vị này có bốn phận là mình phải hào phóng hơn. Bất kỳ vị sư nào cũng bị hai trùng phạt nghiêm khắc đối với hành vi lạm dụng tài sản là không làm của riêng cho tu viện và chịu dưới sự dò xét của cư sĩ. Vì thế, có một nghịch lý là khi một tỷ kheo tăng càng được tôn vinh khi càng nhận nhiều của thế gian hay của môn đồ dâng cúng, thì nên tỏ ra thái độ thờ ơ đối với việc chiếm hữu và trong điều kiện cho phép nên bố thí.[116] Jane Bunnag mô tả một vài viện chủ như là một mẫu mực đáng kính phục khi theo đuổi lý tưởng này, vì họ đã dùng tịnh tài để xây trường giúp cho các tăng ni còn theo học đạo, mua thực phẩm, quần áo và học cụ.[117]

Nhờ vào công quả của cư sĩ đôi khi tu viện hoạt động tích cực trong lãnh vực kinh tế thí dụ như cấp phát đất đai. Dù vậy, vào thế kỷ XX quyền sở hữu đất đai của các tu viện đã giảm đi đáng kể do việc tịch thu của chính quyền cộng sản hay cải cách ruộng đất. Tại các nước theo Phật giáo Nguyên thủy, quyền chiếm hữu đất của các tu viện ở Sri Lanka đã phát triển ở mức độ đáng kể. Sử biên niên của Phật giáo có ghi lại một vài trường hợp vua đã cúng dường hậu hĩ cho các vị sư có nhiều công đức, dù là học giả hay tu khổ hạnh.[118] Chính vì thế mà giữa thế kỷ IX và XII,

hiều tu viện lớn đã làm chủ nhiều bất động sản kể cả đồn điền, công trình dẫn thủy nhập điền, các làng xã hoàn toàn tùy thuộc vào tu viện. Tu viện còn có quyền đối với nhân công lao động của làng. Đôi khi có những cải cách của nhà vua liên quan đến việc chiếm hữu của tu viện. Nhưng việc này xảy ra không vì tài sản của các tu viện, vì việc này tự nó đã được chấp nhận, mà chính ra là vì thiếu tinh thần đạo đức hay tập trung tài sản vào trong tay của quá ít người.[119]

Khoảng giữa đời nhà Tống (618-907) tại Trung Quốc cũng vậy, các tu viện Phật giáo là những đại điền chủ vì do các giới thuộc hoàng tộc, quý tộc và hăng sản dâng cúng,[120] hoặc do việc sai áp đất đai của nông dân cầm thế vì họ cần tiền mà lại không có khả năng trả nợ hoặc tu viện mua đất.[121] Tuy thế vào lúc có nhu cầu kinh tế, nhà nước lần lượt tịch thu các đất này.[122]

Một vài quy luật xưa của tu viện, nhưng không theo truyền thống Phật giáo Nguyên thủy, cho phép những của bố thí dư thừa được cho vay lại và lấy lãi nếu việc thu lợi này dùng vào trong việc phát triển Phật giáo. Tu viện Phật giáo là những định chế đầu tiên tại Ấn Độ đã áp dụng loại cho vay này.[123] Tại Trung Quốc thời nhà Tống tu viện trở thành một đại diện đối tác quan trọng trong kinh tế.[124] Chùa tham gia vào thị trường, cho vay giống và hạt, kể cả tiền, chùa sử dụng máy xay bột bằng sức nước và máy ép dầu. Khi thu nhập được chùa lại tái đầu tư và các hoạt động này, thì đây là một biểu hiện một hình thái của chủ nghĩa tư bản.[125] Gregory Ornatowski gọi đây là chủ nghĩa tư bản công cộng.[126] Những thu nhập khác dùng để sửa sang lại tu viện, giúp người nghèo đói và cúng Phật.[127] Tu viện cũng dùng làm trú quán cho các sư tăng và du khách, các tu viện lớn thường không thu tiền lưu ngụ.[128]

Các tu viện Nhật cũng có liên hệ tới những hoạt động thương mại. Tại Tây Tạng trước thời cộng sản tu viện là một định chế chủ yếu trong mạng lưới chính về thương mại và bố thí. Từng vị sư đầu tư vào việc này như mua súc vật hay hạt giống, nhưng hầu hết vốn nhận được sẽ do một trong ban quản lý của tu viện đảm trách, có thể là tăng sĩ hay cư sĩ. Người này sẽ chịu trách nhiệm việc thu nhập cho chùa khi đất chùa cho thuê mướn hay nông dân làm việc lãnh canh cho chùa, từ việc trồng cỏ, quyền trồng rừng hay cấp nước, nuôi súc vật cho chùa, buôn bán với Trung Quốc và Ấn Độ, trao đổi với người chăm gia súc, vay mướn và đầu tư.

Phật giáo và chủ nghĩa tư bản: Luận đề của Weber về đạo đức của Tin lành giáo

Max Weber, nhà xã hội học (1864-1920) đã triển khai một luận đề gây nhiều chấn động trong tác phẩm *Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, (bản Đức ngữ 1904, bản Anh ngữ 1930). Ông cho rằng chính tôn giáo Tin Lành theo hệ phái của Calvin là một nguồn gốc giá trị và là một chuyển hướng thích hợp cho tinh thần của chủ nghĩa tư bản. Trong hoàn cảnh lịch sử của châu Âu từ thế kỷ XVI cho đến giữa XVIII tinh thần này đã dẫn tới hoạt động doanh nghiệp theo chủ nghĩa tư bản, một chìa khoá mở ra cho thời kỳ hiện đại. Đối với Weber, đặc biệt trong số những môn đồ của Thanh giáo và Calvin, thì nguồn gốc của sự phát triển này hình thành một khuôn mẫu tái đầu tư của chủ nghĩa tư bản vào thế kỷ XVI, mà doanh thu sẽ được tái đầu tư vào các doanh nghiệp sinh lợi. Doanh nghiệp này vượt xa các hình thái chủ nghĩa tư bản đầy mạo hiểm và phi hệ thống trước đây. Tuy thế cùng lúc ấy, những thành công kinh tế làm giảm đi đức tính khổ hạnh nhằm giúp dẫn đưa tới phát triển.[129]

Khi quan sát châu Á kém mở mang về kinh tế vào thời của ông ta, Weber đã chứng minh trong hai tác phẩm *The Religion of India*, (bản Đức ngữ 1916, bản Anh ngữ 1958) và *The Religion of China*, (bản Đức ngữ 1917, bản Anh ngữ 1951). Ông cho rằng Ấn Độ giáo, Phật giáo, Khổng giáo và Lão giáo đã thiếu một trong hai yếu tố đạo đức của Tin Lành giáo. Một là tinh thần khổ hạnh tại thế nhằm vào những hành vi hợp lý, có kỷ luật và có mục tiêu trên thế gian. Với một thái độ khổ hạnh trước những thành quả của công việc này nên những lạc thú an hưởng này có thể bị hoãn lại và dùng doanh lợi vào việc tái đầu tư để khởi động cho chu kỳ thuận lợi việc phát triển kinh tế. Hai là ý nghĩa của lao động có lý tưởng về tôn giáo, đây là một loại kêu gọi của ơn trên giống như của các tu sĩ Công giáo.

Weber thấy rằng Phật giáo mà lý tưởng của sư tăng lại hướng về một thế giới khác, làm giảm đi giá trị của thế giới này và những động lực phấn đấu, nó cũng giới hạn những mục tiêu hợp lý vì để lo cho việc thiền định,[130] và lời khuyên dành cho các cư sĩ quá mơ hồ để làm cơ sở đạo đức kinh tế thuần lý của việc tu thân.[131] Weber công nhận việc quan tâm về phúc lợi xã hội của vua A Dục, Asoka, trong Phật giáo, nhưng ông lại nhìn một cách khác hơn, vì đây chỉ là một tình cờ của lịch sử, không theo đúng tinh thần nguyên thủy của Phật giáo.[132] Ông công nhận rằng đối với cư sĩ hoạt động kinh tế thúc đẩy họ do bởi nhu cầu sử dụng các thặng dư của mình để làm tăng thêm phước nghiệp, nên không thể nói là việc này để hỗ trợ tái đầu tư theo chủ nghĩa tư bản.

Weber đã bị phê phán khi chỉ chú tâm vào những hình thái chân truyền xưa cũ của Phật giáo và những tôn giáo tại châu Á mà các học giả đã biết được vào các thời kỳ ấy. Weber không chú trọng đến những thái độ gây nhiều hậu quả do những hình thức này ở thế kỷ XX. Ngày nay các học giả biết được nhiều hơn về những phức tạp của các tôn

giáo này. Hơn nữa, đã có nhiều phong trào cải cách tôn giáo kể từ thời của Weber. Padmarisi De Silva lập luận rằng khác với Weber. Weber đã nhìn sai khi cho rằng Phật giáo đã không có một vai trò tích cực trong việc thay đổi xã hội khi vì chỉ nhắm vào những khía cạnh của một thế giới khác, nhưng Phật giáo cũng có một đạo đức xã hội đích thực.[133] Đó chỉ là một lối giải thích sai lầm khi cho rằng quả nghiệp là giáo điều định mệnh,[134] tinh thần vô ngã không chỉ làm giảm đi động cơ lành mạnh cho phát triển nhân cách, cải cách xã hội và ngay cả việc xây dựng đất nước, mà còn làm giảm đi ích kỷ và tham lam và tăng thêm hợp tác.[135] Những nguyên tắc của Phật giáo cũng có phê phán đến chuyện dị đoan, cho dù phương thức tu tập đôi khi cũng có dính dáng đến chuyện này.[136] Weber cho rằng Phật giáo Nguyên thủy không là một nền tảng cho đạo đức xã hội, chính thế mà De Silva phê bình Weber là Weber đã không coi trọng tính liên tục và mối quan hệ giữa Phật giáo của cư sĩ và Phật giáo của tăng sĩ. Cư sĩ chủ yếu nhắm vào tái sinh tốt đẹp và sống trong xã hội trong khi lý tưởng của tăng sĩ là từ bỏ thế gian.[137]

Chắc chắn một điều là Phật giáo có nói đến tinh thần làm việc cần cù của cư sĩ. Dù vậy, khi Trevor Ling nói quan điểm của Phật tử Miến Điện không giống như người theo Thanh giáo khi cho rằng lạc thú trần gian là ân huệ cần an hưởng.[138] Đối với Hans Dieter Evans thì có vẻ thích hợp hơn khi giải thích rằng Phật giáo không hề ngăn cản sự thành hình của những giá trị tư bản hiện đại, dù Phật giáo không hề đề xuất những giá trị này.[139] Khi bàn về luận đề của Weber trong mối quan hệ với Ấn độ giáo và Phật giáo tại Ấn, Stanley Tambiah đã nghiên cứu về Gandhi và chủ nghĩa xã hội mang màu sắc Phật giáo tại Miến Điện của Thủ tướng U Nu. Ông phê bình là những giá trị tại Ấn độ không thúc đẩy cho việc tạo nên tinh thần tư bản nhưng đưa đến một tinh thần khổ hạnh hướng nội và tinh thần xã hội chủ nghĩa.[140] Khi quan sát Miến Điện ông cho rằng

Weber đã có lý, nhưng không kỳ vọng rằng đối với Miến Điện tư tưởng của Phật giáo có vẻ như hỗ trợ và làm chính thống hoá một chính sách phúc lợi theo kiểu xã hội chủ nghĩa mà nó bị lệ thuộc vào các hoạt động kinh tế của mô hình tư bản chủ nghĩa.[141] Ling đồng ý là không tìm được một cách diễn đạt tự nhiên nào cho nền kinh tế tư bản chủ nghĩa trong giá trị của Phật giáo.[142]

Do truyền thống tại Thái, Miến Điện và Sri Lanka, đặc biệt là trong các khu vực nông thôn, vai trò thương mại của doanh nhân, thương nhân và người cho vay tiền có giá trị thấp trong xã hội, vì các hoạt động do tích của và ham lợi của họ.[143] Trong một tôn ti cổ truyền trọng về danh dự và thứ bậc, nông dân được coi trọng hơn vì họ cung cấp những nhu yếu cho đời sống. Trên họ còn có quan lại, công chức, thầy giáo và sĩ quan quân đội vì họ phục vụ cho nhu cầu công cộng, đặc biệt là vua và quan lại vì cũng có một lý do này. Và cũng vì lý do đó mà những địa vị này được coi như là do có căn phần trong quá khứ. Được tôn trọng nhất là tầng sĩ và cư sĩ thuần thành và hăng sản. Điều này dẫn đến kết quả là tại Thái có thiếu số người Trung Quốc hoạt động trong tài chính và kỹ nghệ và các phụ nữ Thái không quy y trọn đời và lại chiếm thiểu số trong các hoạt động nghề nghiệp.[144] Do truyền thống đàn ông Thái bị thu hút vào trong những chức vụ công quyền đầy danh vị, để mặt cho nữ giới nắm giữ vai trò kinh tế „trần tục“. Tuy thế, tầng đoàn tại Thái bắt đầu nắm giữ vai trò trong một ý nghĩa tích cực hơn khi đóng góp vào trong những tiện ích công cộng và sự phản kháng của nam giới Thái trong các hoạt động kinh tế và thương mại càng giảm dần.[145]

Tại Tây Tạng, theo truyền thống đã có một cộng đồng nhỏ của thương giới trung lưu mà chủ yếu là lo xuất cảng bông vải,[146] phân đông người ở nông thôn chỉ thỉnh thoảng tham gia vào việc mua bán hay đổi chác và các tu viện lớn đã mua bán để giúp họ.[147]

Tại một số xã hội nông dân, thương nhân bị nhìn với cặp mắt nghi ngờ nơi mà Phật giáo đã định hình, Thực ra đây là điều đáng suy gẫm. Vấn đề là trong mức độ nào thì những mối nghi ngờ này bắt nguồn vừa từ trong bản chất của xã hội nông dân và vừa từ trong Phật giáo?

Trong thời khởi thủy của Phật giáo tại Ấn, thương nhân chính là những người quan tâm đặc biệt đến Phật giáo bởi vì đặc điểm cởi mở của Phật giáo, vì Phật giáo cho rằng những thành công trong tu tập hay kinh tế là do từ kết quả của những nỗ lực cá nhân.[148] Thực vậy, một người hỗ trợ đáng khâm phục cho Đức Phật là Cấp Cô Độc, Anàthapindika, ông là một thương nhân hàng sản. Những đặc điểm cần cù và cẩn trọng trong công việc mà Đức Phật dạy đã thu hút được thương giới. Luận giải về ngũ giới phê phán những chi phí không những gây hại mà còn vô trách nhiệm hay hoang phí. Chiều hướng chung là nên theo giới trưởng giả, đây là việc không sai lầm. Có mối quan hệ chặt chẽ dường như đưa tới sự gắn bó giữa Phật giáo cổ thời và thương giới, đây là một giả thuyết mà ta khó phản biện được.[149]

Hơn thế, trong kinh tiền thân của Đức Phật, Jàtakas,[150] dường như đã hỗ trợ cho năng lực doanh giới hướng về đầu tư và tái đầu tư. Kinh có kể rằng có một người nghèo đã bán chuột chết cho một quán rượu để cho mèo ăn. Ông trở nên giàu có nhờ vào hàng loạt các đầu tư khôn ngoan vào bất cứ khi nào ông thấy có thể cung ứng sản phẩm và dịch vụ được. Kinh lại một lần nữa có nói rằng[151] bằng cách tích lũy từ một số tiền nhỏ nhưng khi biết áp dụng một cách khéo léo thì người khôn ngoan cũng tạo được từ một đóm lửa bùng ra thành một đám cháy. Kinh[152] lại kể rằng có một nhà giàu muốn đầu tư vào công việc của một người bán tiệm nếu ông ta thấy người này có thể trung thành và biết khôn ngoan để kiếm lợi. Đây cũng là hai đức tính

giống như trong tu tập. Gregory Ornatowski cho rằng ảnh hưởng của những khái niệm chủ yếu của Phật giáo về đạo đức kinh tế là mơ hồ và tùy thuộc vào một mức độ rộng rãi trong việc giải thích theo hoàn cảnh đặc biệt thuộc về văn hoá xã hội và lịch sử.[153]

Đạo đức kinh tế của Phật giáo dành cho cư sĩ hoàn toàn không hề có tương phản cố hữu với việc phát triển chủ nghĩa tư bản, nhưng thật ra nó đã hỗ trợ cho chủ nghĩa tư bản sơ khai giữa các thương giới theo Phật giáo tại Ấn thời cổ, tại Trung Quốc và Nhật Bản thời trung cổ. Việc này thấy được qua hai hình thái đạo đức cư sĩ dành cho thương giới và các hoạt động trực tiếp về kinh tế của các tu viện. Cả hai đã đưa tới những canh tân trong các hoạt động thương nghiệp và có hàm chứa hỗ trợ cho những khuynh hướng thương mại trong toàn xã hội.[154]

Charles Keynes đã tìm ra tại Thái thời đương đại có một sự thay đổi về những nghi ngờ từ xa xưa dành cho thương giới trong những người Thái Lào tại vùng đông bắc. Từ thập niên 1950, từ lối sinh hoạt của họ trong nền canh nông cơ bản với ý niệm về bình quân của cải thì nay họ đã hướng nhiều hơn về thị trường quốc gia và quốc tế và những thời kỳ làm việc tại Bangkok giúp họ kiếm tiền nhiều hơn. Từ xưa vùng đông bắc là nơi nghèo nhất nước. Trong một bối cảnh nhằm thúc đẩy phát triển kinh tế toàn quốc của chính quyền thì vùng này đã khá hơn nhưng không nhanh hơn các vùng khác,[155] người dân vùng đông bắc cho rằng vì mình là một thành phần không được ưu đãi, họ không mơ ước làm quan mà chỉ có thể là thương nhân. Đây là một kinh nghiệm mà họ thấy từ người Trung Quốc nghèo.[156] Trong sự thay đổi về tình trạng kinh tế và xã hội mà những gì chắc chắn trước kia vững chắc thì hiện nay không còn nữa,[157] một vài người dân đông bắc đã khai triển một cái gì đó thuộc về đạo đức kinh tế theo Phật giáo, giống gần như tinh thần khổ hạnh hướng nội như Weber luận giải.

Đây cũng là một hình thái thể hiện việc không ràng buộc vào thế gian này.[158] nhờ nhận chân ra giá trị của buông bỏ và khả năng từ bỏ thoả mãn để vượt qua những đòi hỏi cơ bản của con người.[159] Những người đông bắc Thái tự thấy rằng thái độ buông bỏ của mình là mạnh hơn các người Thái khác, một phần bởi vì họ đã quen làm việc trong những điều kiện kinh tế khó khăn.[160] Phần lớn nam giới vùng đông bắc có trải qua một thời kỳ tu tập, trong khi nữ giới học việc buông bỏ này khi phải xa cách con cái lúc đã lập gia đình, đi tu hay chết, và trong phong tục nằm hong trên lửa sau khi sanh con làm ấm lại cơ thể. Đây là một hình thức hành xác khổ hạnh làm tránh những thực phẩm nóng và khô trong thời kỳ này.[161] Hơn nữa, tại đông bắc có phổ biến một trào lưu là nhiều người theo tu theo Chính pháp. Họ tìm phương cách nâng cao tâm hồn theo Chính Pháp bằng cách xin quy y. Các người tu học kiên trì giữ gìn ngũ giới kể cả việc cấm rượu,[162] cần kiệm, siêng năng và không quan tâm đến những lạc thú nhất thời.[163] Tại một số làng ở đông bắc Thái ngày nay một vài gia đình Thái Lào đã có nhà máy chà gạo, có hãng chuyên chở và cửa tiệm.[164] Những người cố gắng tự tìm kiếm để thăng tiến, cho dù họ nhận ra rằng hạnh phúc trần gian dù được cải thiện cũng chỉ là vô thường.[165] Thái độ của tha nhân trước những doanh nhân thành đạt thì đa dạng. Họ có thể tán phục các doanh nhân này vì sự cần cù và khôn ngoan nhưng có người khác lại nghi ngờ họ vì luôn bị ám ảnh vào của cải. Những cáo giác này có thể đối chứng lại khi ta căn cứ vào sự thật là cách họ dùng của cải, ít nhất cũng một phần, trong những hoạt động từ thiện mà họ coi là tạo thêm phước nghiệp.[166] Giống như tại Sri Lanka, dân làng thuộc vùng hạ lưu khi có dính liếu đến mua bán vẫn còn bị nhiều người ngờ vực, nhưng họ được tôn kính khi dùng của cải mới của mình cho việc từ tâm.[167]

Trường hợp Nhật Bản

Trước những thành công của chủ nghĩa tư bản tại Nhật trong thế kỷ XX, ta thấy có sự phù hợp khi quan sát bối cảnh phát triển này dựa vào luận đề của Weber. Trong thời kỳ Đức Xuyên, Tokugawa, (1600-1867), Nhật rất hướng nội và bài ngoại sau khi chịu nhiều kinh nghiệm xấu lúc nằm trong tay sự can thiệp của đế quốc phương Tây. Đây là một thời kỳ yên ổn sau gần 400 năm nội loạn. Phật giáo được các bậc trị vì hỗ trợ một cách công khai cho dù Khổng giáo canh tân là tín ngưỡng của cả nước, và các Shogun cai trị xã hội được giới võ sĩ bảo vệ. Xã hội được kiểm soát khá chặt chẽ, nhà nước được tập trung hoá vì cảm thấy đó là điều cần thiết để tăng cường sức mạnh và thống nhất quốc gia. Trong thời kỳ này các thành phố được mở rộng về diện tích và mậu dịch đã phát triển trong một thị trường mới và thống nhất toàn quốc. Về mặt cơ cấu, xã hội thời Đức Xuyên, Tokugawa vẫn còn phong kiến, nhấn mạnh về tôn ti trật tự xã hội, tôn kính người cao tuổi và bậc trưởng thượng. Khổng giáo nhấn mạnh đến cách làm việc cần cù trong cuộc sống, tạo hữu ích cho đoàn thể kể cả đến hậu duệ, tổ tiên, cha mẹ và vua chúa.[168] Xã hội được phân chia thành bốn đẳng cấp có tôn ti rõ rệt.[169] Theo thứ bậc từ trên xuống dưới thì bốn giai cấp này là

Samurai: võ sĩ đạo, theo truyền thống là kiếm sĩ thì nay họ được coi như là phục vụ trong nhiều lãnh vực. Vai trò của họ là lãnh đạo và họ được coi như là giới công hiến điều tốt đẹp cho xã hội. Ba nhóm người khác trong cộng đồng là

Nông dân: nhiệm vụ của họ là sản xuất thực phẩm, nhu yếu cho đời sống.

Thợ thủ công: nhiệm vụ của họ là sản xuất những nhu yếu thứ cấp cần thiết, thí dụ như dụng cụ.

Thương nhân: vai trò của họ là trao đổi hàng hoá. Cả Khổng giáo và Phật giáo đều không đặt nặng chuyện mua

bán vì Khổng giáo coi là không có sản xuất và Phật giáo cho là chỉ thúc đẩy tham lam.

Cho dù trong thời kỳ này đã có phát triển một tinh thần khổ hạnh tại thế theo luận điểm của Weber, nhưng lại theo một hình thức điều độ, mà mục đích không chỉ nhằm về bên kia thế gian, vì những thành công trên cõi đời này còn có hình thức là được dư luận khen ngợi và những phần thưởng vật chất.[170] An hưởng là chuyện tốt nhưng không vượt qua mức của cần cù và thanh đạm, vì theo chuẩn mực “làm nhiều, hưởng nhiều, chi ít.”[171] Khổng giáo vừa khuyến khích sản xuất và lại tiết chế tiêu thụ.[172] Xưa dựa theo Khổng giáo, vì tinh thần phục vụ cho đoàn thể, tinh thần võ sĩ đạo nhấn mạnh về lòng trung thành phục vụ quên mình cho quân vương, thì nay cũng cho quốc gia. Theo Phật giáo khi xưa nhấn mạnh về việc buông bỏ quên mình, thì nay chính là một thái độ dần thân tích cực như ta đã thấy qua các hành vi của các thiền sư theo Thiên Tào tông, họ là những người gần gũi dân chúng giúp đỡ trong việc xây cầu, dân thủy, đào kinh thoát nước.[173] Winston King có viết về tinh thần làm việc mà Sư Suzuki Shōsan (1579-1655) đã theo đuổi. Là một võ sĩ trở thành thiền sư theo phái Thiên Tào vào tuổi trên 40, nhưng ông đã ảnh hưởng bởi Lão giáo, Khổng giáo và Thần đạo. Ông cho rằng trong công việc bình thường hàng ngày của con người, bất cứ công việc gì, cũng là một phương cách đề tu tập đạt được Phật tính, nếu làm việc với thái độ đích thực và trong tâm có lời Phật dạy. Không giống như người theo Thanh giáo, ông tìm ra trong những công việc bình thường để nâng cao việc tu tập cho tâm linh.

“Làm nghề nông tự nó cũng là một hành vi tu theo Đức Phật. Chỉ khi nào mục tiêu của anh là xấu thì việc này mới đáng nói và xấu hổ. Khi sự thành tâm vững mạnh thì công việc của anh chính là công việc của Bồ Tát. Khi anh sinh là làm người nông dân có nghĩa là anh đã nhận được từ thiên

đàng một sứ mệnh là người nuôi dưỡng thế gian. Hoàn thành công việc của mình xem như phục vụ công cộng là con đường đúng đắn đưa tới thiên đàng. Tạo ngũ cốc, thờ cúng Phật và thờ Đấng Kami, (theo Thần đạo), khẩn nguyện tôn trọng sinh mạng mọi người, bố thí cho cả côn trùng và các tạo vật khác và niệm Nam Mô Bổn Sư Thích Ca Mâu Ni Phật, Nam Mô Bồ Sư Thích Ca Mâu Ni Phật trong từng nhát xới cỏ. Tập trung vào từng nhát liềm mà không còn suy nghĩ nào khác.[174]

Đây là sự kết hợp những ám chỉ về lý tưởng của Khổng giáo và Thần giáo và với lòng thành kính của Tịnh Độ đối với Phật A Di Đà và tinh thần tập trung theo Thiên, khi quên mình để chú tâm vào công việc trong tay, một loại hướng về thiên định. Phương cách này vừa được coi hỗ trợ cho cộng đồng và vừa tự chìm đắm mình trong tu tập với tất cả chân thành. Cả hai sẽ giúp ta giảm đi tính tự tôn và hướng tới giác ngộ. Thế gian là chốn mong manh, luôn thay đổi mà ta không nên bị ràng buộc vào nó, mà phải nhìn nó để giúp đỡ vô vị lợi trong thế gian, đem lại lợi ích cho mọi người.[175] Vì thế công việc sẽ được gặt hái tốt đẹp, bảo vệ thiên đàng và Thần đạo. Hơn thế, thương nhân phải làm việc miệt mài để đem lại sản phẩm cần thiết cho con người và tạo nên doanh lợi, miễn là không tạo bất bình hay gian tham.[176]

Tịnh Độ Tông trong khi kết án sự bất lương hay đạt doanh lợi quá mức lại thấy rằng công việc của thợ thủ công và thương nhân là đáp ứng được nhu cầu của tha nhân, khi làm lợi cho người khác thì họ có quyền hưởng lợi cho chính mình. Tinh thần mang lợi cho tha nhân là tinh thần Bồ Tát. Vì thế hành động của Bồ Tát là hành động của thương nhân và thợ thủ công. Nói chung, những bí mật nghề nghiệp của thương nhân và thợ thủ công gây được tín nhiệm qua các hành vi Bồ Tát.[177]

Kinh Tịnh Độ có ảnh hưởng tới thương nhân qua các câu: „Vui tươi không lơ đãng công việc cần cù sáng tối; miệt mài các việc gia đình; điều độ trong xa hoa vô bờ; không cờ bạc; đúng hơn là nên hạn chế.“[178]

Làm việc cần cù như thế sẽ giúp cho ta vừa đạt tâm thường trụ và bày tỏ ơn đối với Phật A Di Đà. Thương nhân của tỉnh Ômi chịu nhiều ảnh hưởng tư tưởng của Tịnh Độ Tông. Họ nổi danh nhờ những công việc cần trọng, miệt mài, sống đời đơn giản và không hoang phí.[179] Với những phương tiện như thế họ thường trở nên giàu có. Những giáo huấn của Phật giáo thời Đức Xuyên, Tokugawa, thúc đẩy người ta, kể cả thương nhân, nên tập trung cao độ và có ý chí mạnh mẽ thành đạt.

Tuy nhiên vào cuối thời Đức Xuyên, Tokugawa, đã có một chuyển hướng xem Phật và Khổng giáo là tôn giáo ngoại lai và nhấn mạnh chính Thần Đạo là tôn giáo chính thống của quốc gia. Năm 1853 Nhật đã bùng tỉnh sau một thời kỳ hướng nội. Khi tàu chiến của Hoa Kỳ tới thì Nhật mở cửa để giao thương với Hoa kỳ và coi đây là một sự sỉ nhục và đưa tới sự chấm dứt triều đại Đức Xuyên, Tokugawa. Tái thiết lập chế độ hoàng gia đã mở ra thời kỳ Minh trị, Meiji, (1868-1912) khi Nhật mở cửa cho thế giới bên ngoài và khởi đầu canh tân một cách nhanh chóng, học hỏi phương Tây mà trước đây họ coi là đối thủ và đe dọa.

Có một trào lưu hướng về công nghiệp hoá do chính nhà nước điều khiển, nhằm mục đích phát triển cho nước giàu và quân đội mạnh, để Nhật có thể đương đầu với cường quốc ngoại bang và chống trả những bất quân bình trong các thoả ước mậu dịch. Các rào cản pháp luật không cho võ sĩ làm ăn thương mại mà chế độ phong kiến trước đây đã đặt ra, nay đã bị huỷ bỏ, giới võ sĩ đạo có thể tập trung năng lực của mình vào mậu dịch và canh tân. Tuy thế, Hishori Mannari[180] cho thấy là tỷ lệ doanh giới không

xuất phát từ giới võ sĩ đạo chiếm 77% trong năm 1880 và 63% trong cả hai năm 1920 và 1960. Như thế có nghĩa là thời phong kiến suy tàn cũng tạo nên năng lực cho giới không phải có gia thế võ sĩ.

Người ta trước đây trung thành đối với lãnh chúa thời phong kiến thì nay trở thành trung đối với đất nước, đặc biệt nhắm vào hoàng gia mà họ coi là biểu tượng của họ.[181] Có một trào lưu theo chủ nghĩa dân tộc bắt nguồn từ Thần Đạo, tinh thần thánh của hoàng gia, và tinh thần Khổng giáo nhấn mạnh đến lòng trung thành coi vua như là vị cha già của đất nước. Robert Bellah trong tác phẩm „Tokugawa Religion: The Values of Pre-industrial Japan“, có triển khai phân tích theo quan điểm của Weber, mà một lối sống khổ hạnh trần gian này trong thời Đức Xuyên, Tokugawa và những cải cách định chế thời Minh trị, Meiji, đã dẫn tới sự phát triển chủ nghĩa tư bản theo một phương cách giống như sự phát triển tại châu Âu theo Tin lành giáo. Trong khi chủ nghĩa tư bản tại châu Âu để cho người ta tự do tuyệt đối theo nghĩa *laissez faire*, thì chủ nghĩa tư bản tại Nhật là do nhà nước chỉ đạo có lòng trung thành với hoàng gia, tạo nên tinh thần hợp lý chung[182] cho những hoạt động kinh tế, mà Weber cho là cần thiết cho sự phát triển chủ nghĩa tư bản được thành công.

Vốn tư bản được nhà nước huy động qua việc thu thuế, trong khi dân chúng đôi lúc thấy là không có lợi trong hiện tại, nhưng các giá trị về lòng trung thành đối các đẳng bề trên, đặc biệt là nhà vua, tạo điều kiện cho họ làm việc miệt mài cho đất nước và lợi lộc trong tương lai mà họ không hề phản kháng.[183] Vì cuộc khủng hoảng tài chính vào năm 1881 nên nhà nước đã bán một số doanh nghiệp cho các gia đình có tiếng tăm để chủ nghĩa tư bản có thể phát triển hơn.[184] Các doanh nghiệp tư nhân lớn và nhỏ được điều hành theo đạo đức dựa trên gia đình, thúc đẩy lòng trung

thành với doanh nghiệp, vì vừa là những thành viên của gia đình và những người làm cho doanh nghiệp.

Dựa vào tinh thần Khổng và Phật giáo nên giá trị chủ yếu của người Nhật là các ân huệ sẽ luôn trở lại.[185] Khi một người đi vào cõi thế gian thì họ sẽ nhận sự ban ơn của Đấng Kami, Đức Phật, cha mẹ, tổ tiên, đất nước và quân vương. Sau này họ nhận ân huệ từ làng xóm, chủ hãng và láng giềng. Để bày tỏ lòng biết ơn đối với cuộc đời, công nuôi dưỡng, bảo bọc và diu dắt thì cá nhân phải đáp ứng bằng lòng biết ơn này bằng tình yêu và lòng trung thành. Khổng giáo coi đây là một mối quan hệ của người trưởng thượng đối với thuộc hạ, mà thuộc hạ đã nhận nhiều loại ơn. Ý nghĩa này vẫn là trọng tâm tinh thần làm việc của người Nhật, dù Bunnag mô tả là có một thái độ tương tự như vậy tại Thái, ngoài việc nhấn mạnh đến sự tùy thuộc, nơi mà mối quan hệ chủ thợ thường đặt căn bản trên sự cách biệt tuổi tác. Người ta kỳ vọng nơi các bậc trưởng thượng là sẽ khuyên bảo và hướng dẫn đạo đức, giúp đỡ vật chất khi cần đến. Bù lại, khi giới trẻ phải nghe các lời khuyên bảo này thì họ phải chứng tỏ là chịu theo quan điểm này và khi làm việc thì như là một kẻ thừa hành lệnh của bề trên.[186]

Winston Davis (1989) lập luận rằng Phật giáo đã đóng góp rất lớn trong việc canh tân và phát triển Nhật không phải theo phương cách chỉ là một tiến trình thụ động và thích nghi. Cải cách thời Minh trị cũng đã có nhiều phê phán Phật giáo, thí dụ như chỉ lo chuyện bên kia thế gian và các chuyện khổ mà buông bỏ thế gian này. Trong bối cảnh này, Phật tử thường tìm cách nhấn mạnh đến tính hữu dụng của Phật giáo đối với nhà nước qua việc cổ vũ về đạo đức, công tác từ thiện, được ơn trên che chở, cho dù các nhà cải cách chỉ quan tâm đến chuyện hiện đại hoá, mà bên cạnh đó cũng có mục tiêu theo chủ nghĩa dân tộc Nhật. Phật giáo nhấn mạnh đến sự hoà hợp trong xã hội là làm thêm dầu

cho bánh xe chuyển luân xã hội được nhanh hơn. Giá trị của lối sống thanh đạm và lao động như là một cách biểu hiện lòng mộ đạo cũng hữu ích. Không giống như Suzuki Shōsan trước đó, Asahiri Saichi (1851-1933) nói rằng công việc của tôi là niệm Nam Mô A Di Đà Phật.[187]

Phật tử trung thành đối với quân vương và trong chiến tranh chống Nga Xô người ta cũng đã có luận giải như thế. Trong khi Phật tử thể hiện thiện cảm trong cảnh ngộ khó khăn của công nhân, nhưng lại không có những tác động tích cực để giúp họ, nghèo đói thường đưa tới nghiệp ác. Trong một vài phương cách, Phật tử hành sự như là một thiểu số tích cực về mặt kinh tế như người Do thái hay Mormons.

Phật giáo có hàm chứa nhiều yếu tố hỗ trợ cho những mô thức lao động cần cù và đăm đạc, mà trong những điều kiện nào đó, Phật giáo có thể đáp ứng một cách tích cực với những áp lực của xã hội cho những hoạt động doanh nghiệp, nếu không hành động để đáp ứng trước những áp lực này, thì cũng vượt qua được những khuynh hướng trong Phật giáo về việc nghi ngờ tính tham lợi của thương nhân và doanh nhân. Dù vậy, Phật giáo có nhấn mạnh đặc biệt đến phúc lợi xã hội, đó là điểm mà Weber đã đánh giá thấp một cách lầm lẫn. Phật giáo cho là các hoạt động thuộc tư bản có thể được luận giải khi các mối lợi này phục vụ cho cộng đồng hơn là dựa trên cơ sở thuần túy theo tư lợi cá nhân. Việc này thấy được qua các hoạt động về mậu dịch của tu viện thời nhà Tống tại Trung Quốc, trong sự phát triển gần đây tại Thái. Có của cải dễ được người ta chấp nhận khi mà cũng có lòng rộng lượng và thái độ buông bỏ, đó là điểm chung được nhấn mạnh.

Kinh tế học theo quan điểm của Phật giáo

Tuy thế, một số các luận sư Phật giáo, đặc biệt là Phật giáo Nguyên thủy, đã cố đề xuất kinh tế học theo quan điểm của Phật giáo khác với kinh tế tư bản hay Mác Xít, mà cả hai đã có những ảnh hưởng sâu đậm tới hầu hết các chính quyền châu Á thời hậu chiến. Thúc đẩy cho những nỗ lực này bắt nguồn từ một tiểu luận về kinh tế học Phật giáo của nhà văn công giáo E. F. Schumacher. Ông là nhà tư vấn kinh tế cho Miến Điện trong thập niên 1950, ông cổ vũ cho những canh tân trung cấp và phê bình về những mô hình phát triển của phương Tây. Tiểu luận này được đăng lần đầu tiên vào năm 1966, sau này được in lại trong tác phẩm *Small is Beautiful: A Study of Economics as if People Mattered* vào năm 1973. Ông dẫn chứng rằng trong thực tế thì hiện đại hoá thường đưa tới sự sụp đổ nền kinh tế nông thôn, gia tăng thất nghiệp tại các tỉnh thành, phát sinh giới vô sản tại đô thị mà không có phương tiện cung ứng cho nhu cầu thể xác và tâm linh.[188] Chính thế ông chê trách là người Miến cũng như những người khác đã quá dễ dãi chấp nhận mô hình phát triển của phương Tây, mà không nghĩ đến việc một lối sống của Phật tử sẽ đem lại cho một nền kinh tế theo quan điểm của Phật giáo.[189] Ông lập luận rằng để đạt được một đường lối phát triển đúng đắn, thì điều cần thiết là tìm cách trung dung giữa việc xem thường vật chất và thái độ thụ động theo ngàn xưa,[190] tìm cách triển khai khái niệm này bằng cách đề xuất một loại kinh tế học, mà ông thấy có tiềm tàng trong sinh hoạt Phật giáo tại Miến.[191]

Tại Thái và Sri Lanka theo Phật giáo Nguyên thủy, đa số tăng và cư sĩ hỗ trợ cho các hình thức bảo thủ của Phật giáo mà nó hoạt động phù hợp trong tinh thần duy trì nguyên trạng và với nỗ lực phát triển của chính quyền. Tuy thế cũng đã có nhiều người ta thán về tinh thần cộng đồng theo quan điểm của Phật giáo đã sa sút do sự tấn công mãnh liệt của phong trào hiện đại hoá, Tây phương hoá và thế tục

hoá.[192] Donald Swearer mô tả việc này là có hai giới như sau:

a. Giới nệ cổ nhưng chịu canh tân. Đây là một trào lưu gần như cực đoan nhằm cổ vũ cho việc phục hồi tính từ bi, ý nghĩ này được lý tưởng hoá mà hoặc là không biết hoặc là hiểu sai về các vấn đề nằm trong hệ thống của văn hoá, xã hội, kinh tế và những xung đột.

b. Giới cải cách theo đường hướng tự do. Họ là những người theo đuổi các vấn đề của thế giới hiện đại và cố dùng một lối giải thích đầy sáng tạo của những tín ngưỡng cổ truyền và tìm phương cách để giải quyết vấn đề này.[193]

Tại Thái, trong giới nệ cổ gồm có Santi Asok, đứng ra là một tông phái đã đưa ra nhiều phê phán gay gắt về đạo đức trong một vài khía cạnh của xã hội Thái[194] và có Dhammakaya, một trào lưu thành công trong việc hỗ trợ cho giới lãnh đạo chính trị và quân sự, họ sử dụng truyền thông để tự quảng bá và nhấn mạnh đến thiên định và hồi sinh đạo đức.[195] Những nhà cải cách này gồm có những người đã tìm và triển khai ý niệm kinh tế học theo quan điểm của Phật giáo.

Tại Sri Lanka, Tiến sĩ H. N. S. Karunatilake, Giám đốc Trung tâm nghiên cứu kinh tế của Ngân hàng trung ương, trong tác phẩm *The Confused Society* năm 1976, đã tìm cách triển khai một hệ thống kinh tế phù hợp với thế giới hiện đại dựa trên lời dạy của Đức Phật,[196] cho dù ông ta chỉ đáp ứng vấn đề thuần theo một viên kiến quá lý tưởng. Ông xem những nguyên tắc kinh tế của Phật giáo là mẫu mực trong thời kỳ vua A Dục, Asoka,[197] trị vì ở Ấn và các công trình dẫn thủy quy mô trong nền văn minh cổ của Tích Lan.[198] Một hệ thống kinh tế Phật giáo đã có nền tảng của nó trong nỗ lực hợp tác và hài hòa trong sinh hoạt tập thể. Theo đuổi tinh thần vị kỷ và chiếm hữu cá nhân

phải được giảm bớt khi người ta phát huy được một nhân cách riêng.[199] Tại Sri Lanka cũng vậy, nhà tâm lý học và triết học Padmariri De Silva trong các tác phẩm „Value Orientations and Nation Building“ (1976) và „The Search for Buddhist Economics“ (1975) đã phác hoạ những gì ông thấy về sự đóng góp của Phật giáo trong việc thăng tiến xã hội trong nhiều lãnh vực khác nhau.

Tại Thái, Sư P. A. Payutto, một học giả danh tiếng đã triển khai khái niệm về kinh tế học Phật giáo trong tác phẩm „Buddhist Economics: A Middle Way for the Market Place“ (1994). Trong tác phẩm này, ông phê phán về khuynh hướng của kinh tế học hiện đại khi khảo sát về mối giao hoán kinh tế mà lại tách rời những cứu xét về mặt đạo đức của vấn đề mua bán, đâu là hậu quả xã hội và môi sinh của các trao đổi này. Ông nhấn mạnh tới những hậu quả kinh tế của các tác phong đạo đức thí dụ như dè dặt của nhà đầu tư khi có nhiều bất ổn xã hội, khách hàng không thỏa mãn nếu mặt hàng kém phẩm chất, chi phí y tế và tình trạng sức khoẻ tệ hại của các công nhân khi thực phẩm xấu. Việc này đôi khi xảy ra tại Thái.[200]

Cũng tại Thái, Tỷ kheo Buddhadasa (1906-93) là một thiền sư có tiếng trí thức, đã đưa ra những luận giải mới về giáo lý của Phật giáo Nguyên thủy liên quan đến xã hội và kinh tế học. Dù tu viện trong rừng xa cách mọi trung tâm quyền lực, ông đã gây ảnh hưởng sâu đậm đến giới trí thức của Thái, kể cả chánh án, giáo sư, nhà giáo dục và bác sĩ và phong trào sinh viên tranh đấu cho dân chủ trong thập niên 70.[201] Buddhadasa đã rất thẳng thắn trong các phê phán của mình về sự vô đạo đức và vị kỷ của một vài cấu trúc xã hội đương đại[202] và so sánh những người hăng sản tại Bangkok và những người hăng tâm tại nông thôn.[203] Khi nhấn mạnh đến tinh hoa của Phật giáo, ông cảm thấy không có sự cách biệt giữa lý thuyết và quan tâm xã hội.[204] Để giải quyết các vấn đề này, chúng ta phải nắm bắt được

những tinh thần ô trược này mà nó là nguyên nhân cơ bản của các vấn đề xã hội.[205] Chính thế ông cho rằng đói, dốt và bệnh là những triệu chứng đơn thuần của sự khiếm khuyết của một tôn giáo chân chính và về những nguyên tắc đạo đức trong xã hội.[206]

Buddhadàsa cảm thấy tất cả mọi tôn giáo, kể cả Phật giáo, về cơ bản có khuynh hướng thiên về xã hội, các giáo chủ hướng về những điều tốt đẹp cho toàn thể xã hội. Chính thế, ông chống đối cá nhân chủ nghĩa mà nó có liên kết với chủ nghĩa tư bản và dân chủ tự do. Đó là điểm mà ông thấy làm băng hoại xã hội Thái.[207] Trong khi vừa chống chủ nghĩa tư bản lẫn cộng sản, ông tán dương một loại hình chủ nghĩa xã hội theo tôn giáo mà ông gọi là chủ nghĩa xã hội theo Chánh Pháp (Dhammic Socialism), như là một giải pháp cho các vấn đề xã hội. Đối với Buddhadàsa, bên cạnh hình thức lo cho trần thế của chủ nghĩa xã hội theo Mác xít và chủ nghĩa cộng sản mà nó có thể là dùng bạo lực hay ác độc, thì cũng có một loại chủ nghĩa xã hội chân chính. Ông thấy rằng chủ nghĩa này bắt nguồn từ Chánh Pháp, có đặc tính tương thuộc của muôn loài.[208] Thực ra, điều này bắt nguồn từ sự thật là tất cả muôn người đều là tạo vật trong xã hội, tùy thuộc vào tha nhân và ta phải giúp đỡ tha nhân, không phải hành động vì chủ nghĩa cá nhân.[209] Điều này hàm chứa không phải chỉ là hơn một chút chia sẻ trong sống phẳng, mà là sử dụng những gì mình cần thiết và để mà phần còn lại cho người khác sử dụng, đúng như lời Phật dạy về sự tri túc.[210] Đó là một cách sống phù hợp với thiên nhiên, chỉ lấy những gì ta thật sự cần. Một chủ nghĩa xã hội như thế thì theo ông thấy không có gì mới lạ, nhưng đó luôn là trọng tâm của Phật giáo, một hệ thống theo xã hội chủ nghĩa một cách đặc biệt và tuyệt vời[211]. Ông thấy việc điều hành tăng đoàn luôn có tinh thần chủ nghĩa xã hội, thời kỳ vua A Dục, Asoka, và các vua Thái triều đại Sukhothai và Ayutthaya (thế kỷ XIV-XVIII) mà các ngài là những bậc trị vì đúng theo tinh thần chủ nghĩa xã hội chân

chính.[212] Không giống như chủ nghĩa cộng sản và tư bản, chủ nghĩa xã hội chân chính không xa lạ với tinh thần Phật giáo Thái. Ông cho rằng nếu muốn giữ vững cho Phật giáo, chúng ta phải có những thiên hướng như chủ nghĩa xã hội trong từng bản thân. Chúng ta thấy chúng sinh là những người bạn trong đau khổ và vì thế chúng ta không bỏ rơi họ.[213]

Hơn thế, ông thấy khái niệm về Bồ Tát là một khái niệm thuộc về chủ nghĩa xã hội.[214] Trong kinh Khởi Thế Nhân Bản, Agganna Sutta, ông thấy có một chuyện kể về sự suy vi trong chủ nghĩa xã hội tự nhiên vì có sự bắt đầu tích trữ các thực phẩm thiên nhiên dư thừa. Vấn đề của chúng ta khởi đầu khi một người nào đó có ý nghĩ tích trữ hạt giống và các thức thực phẩm khác, tạo ra sự khan hiếm cho người khác.[215] Việc này làm bắt buộc phải có chuyện chọn ra vị vua đầu tiên để cai trị theo những nguyên tắc „chủ nghĩa xã hội“.[216]

Cả hai Payutto và Buddhadasa đã gây ảnh hưởng đến những nhà cải cách tự do tại Thái. Nhà thiện trí thức Sulak Sivaraska[217] đã bị ảnh hưởng bởi Thích Nhất Hạnh, một nhà sư người Việt đấu tranh cho hoà bình.[218] Sivaraksa được mô tả như là nhà văn, nhà xuất bản, giảng sư, tham luận viên tại nhiều hội nghị quốc tế, nhà đấu tranh cho nhân quyền và hoà bình, người sáng lập các tổ chức phi chính phủ, nhà phê bình xã hội theo Phật giáo, và một nhà luân lý học.[219] Ông khai triển một lối phê phán rất xác đáng về thái độ vội vã của Thái trong việc hiện đại hoá dựa trên chủ nghĩa tư bản chịu nhiều ảnh hưởng của Hoa Kỳ và việc theo chủ nghĩa thuần vật chất do trào lưu này mang lại. Theo ông, phát triển đương đại thúc đẩy cạnh tranh và thành đạt trong khi Phật giáo thúc đẩy hợp tác và tri túc.[220] Trong khi ông chấp nhận hiện đại hoá tại Thái có những khía cạnh tốt đẹp tiềm tàng, trong thực tế, ông cảm thấy nó đem lại giàu sang cho một thiểu số và nghèo cho đa

số, đặc biệt là nông dân và công nhân thành thị.[221] Nợ nần phát sinh khiến cho một số lớn nông dân phải ra Bangkok, nơi mà thất nghiệp lan tràn buộc một số phải rơi vào vòng tội ác. Thiếu nữ làm việc như người phục vụ, công nhân xí nghiệp hoặc bị buộc vào con đường mại dâm. Thiếu niên làm việc không hợp pháp tại các tiệm buôn nhỏ trong những điều kiện khắc nghiệt. Một vài trẻ bị bán ra ngoại quốc. Nam giới làm việc nặng nhọc với mức lương thấp đáng thương.[222]

Hiện đại hoá đem đến môi sinh ô nhiễm, mất mỹ quan đô thị và các nhà ổ chuột và băng hoại về văn hoá.[223] Chính thể mà Sivaraska đã làm việc để bảo tồn và duy trì văn hoá Thái, dù ông thích sử dụng một từ cũ là Xiêm hơn Thái, nhưng cũng thay đổi cần thiết cho xã hội nhằm thăng tiến công bình xã hội.[224] Giống như các nhà văn và các nhà hoạt động khác tại Sri Lanka là Karunatilake và Ariyanatre, ông hướng về vua A Dục, Asoka, những tăng đoàn thời khởi thủy, những tín đồ mộ đạo, những vị vua nhân đức trong quá khứ như là một mô hình đưa đến một xã hội Phật giáo đích thực.[225]

Mục đích của khoa học kinh tế và phê phán về chủ nghĩa tiêu thụ

Các lý thuyết gia về một khuôn mẫu của kinh tế học Phật giáo thường nhấn mạnh đến mục tiêu rõ ràng trong phương cách tiếp cận: Kinh tế học theo Phật giáo phải hoàn toàn khác biệt với kinh tế học của chủ nghĩa duy vật đương đại, vì Phật giáo thấy cốt tủy của văn minh không chỉ nhằm gia tăng những ham muốn nhưng mà còn làm thanh cao nhân cách của con người, mà chủ yếu là do công trình của con người tạo ra.[226] Phát triển kinh tế phải được đặt trong một bối cảnh rộng rãi hơn về nhu cầu phát triển nhân cách toàn diện và hạnh phúc an lạc.[227]

Sư Payutto cho rằng tiêu thụ phải coi như là một phương tiện để đạt cứu cánh nhằm phát triển tiềm năng của con người[228] đem lại an lạc trong từng cá nhân, từng xã hội và từng môi trường.[229] Ông nhấn mạnh giữa hai tiêu thụ đúng đắn và sai lầm. Đúng đắn khi ta sử dụng sản phẩm và dịch vụ nhằm để thoả mãn những mong ước về một hạnh phúc đích thực và sai lầm khi ta dùng nó để thoả mãn những nhục dục hoặc toại nguyện vị kỷ,[230] chỉ giới hạn khả năng con người nhằm cung ứng những gì mà mình mong muốn.[231] Karunatilake cho là trật tự kinh tế hiện nay dựa trên luận điểm cho rằng bánh trưởng kinh tế thường xuyên và vô giới hạn là có thể được và đáng mơ ước,[232] cho dù đối với con người thì không có một tiêu chuẩn sống nào là thoả mãn được. Ý niệm này phát sinh ra một lối sử dụng bừa bãi về những tài nguyên không thể tái tạo, gây phương hại cho thế hệ tương lai,[233] và coi lòng ham muốn mạnh mẽ là nguyên lý nền tảng cho khoa học kinh tế.[234]

Sivaraska phê bình là Thái đã say mê một cách đại dột khi xem chủ nghĩa tiêu thụ như một thứ tôn giáo, một loại đạo đức chiếm ưu thế trong thế giới ngày nay,[235] vì lẽ chỉ tôn thờ gian tham, thù hận và hoang tưởng tự đại. Nó dẫn người ta coi thường văn hoá bản địa và tự lực cánh sinh khi nhân danh sự tiến bộ và hiện đại hoá. Chúng ta cần sống thật đơn giản để phá tan những động lực của chủ nghĩa duy tiêu thụ và vật chất.[236] Về bản chất thì không có gì gọi là sai lầm khi ước vọng nảy sinh, nhưng nó sẽ gây tổn hại khi người ta trước đó hạnh phúc, nay lại tin rằng họ không thể có được hạnh phúc khi không có một sản phẩm đặc biệt.[237]

Thế nên những học giả này tìm hiểu những cơ bản nhất của đời sống khi chỉ nhằm vào việc tiêu thụ ngày càng gia tăng một cách liên tục. Sivaraska nói khi ta làm việc miệt mài hơn cho những gì mà ta không cần thì ta không thể ngồi

yên, luôn chạy và không bao giờ yên nghỉ.[238] Cụ thể hơn, Schumacher nói trong khi khoa học kinh tế hiện đại cố gắng tối đa hoá việc tiêu thụ của con người bằng cách đề ra những khuôn mẫu tối ưu về nỗ lực sản xuất, thì khoa học kinh tế theo quan điểm của Phật giáo tìm cách tối đa hoá những thoả mãn của con người bằng cách đề ra những khuôn mẫu tối ưu về tiêu thụ.[239] Ông ghi nhận rằng tại Miến Điện nơi mà ông biết có ít những trang thiết bị nhằm giảm đi sức lao động nếu so với Hoa kỳ, có ít áp lực và căng thẳng trong cuộc sống hơn.[240] Chính thế nên khi nhìn về phương cách nhấn mạnh đến tiêu thụ, thì nhà khoa học kinh tế Phật giáo sẽ khảo sát phương hướng này không hẳn thuần lý quá mức, vì tiêu thụ chỉ đơn thuần là phương tiện đem lại sự an lạc cho con người. Mục tiêu phải là đem lại mức tối đa về an lạc với tiêu thụ tối thiểu. Khoa học kinh tế theo Phật giáo là sự nghiên cứu một cách hệ thống làm sao đạt mục tiêu đề ra với phương tiện tối thiểu.[241]

Cùng suy nghĩ tương tự, De Silva cho rằng tất cả mọi hoạch định cho phát triển quốc gia phải vượt qua chuyện chỉ thuần lo cho sản xuất tối đa mà hướng tới phát triển tối ưu về con người.[242]

Peter Timmerman (1995) là một Phật tử và là Giám đốc Trung tâm nghiên cứu về môi sinh tại Đại học Toronto đã cáo buộc một cách đầy thách thức là xã hội chạy theo tiêu thụ hiện nay thực ra là một nền văn hoá chỉ chạy theo vật chất nhất trong lịch sử, khi không cổ vũ một sự lượng giá cẩn trọng về các đối tượng vật chất, mà chỉ dùng chúng nhằm mục tiêu thoả mãn những ước mơ về tình dục, quyền lực và hình ảnh bên ngoài và rồi lại vứt chúng đi. Theo đó, nhu cầu quá mức cho sản xuất và tiêu thụ bị thúc đẩy bởi một thứ hỗn loạn và không tin tưởng, bởi vì đó là một cố gắng nhằm lấp đầy một hố ngăn cách đang lan rộng trong một cuộc sống vật chất đầy hào quang lấp lánh không cùng. Tuy nhiên, với một phương cách tỉnh thức sẽ giúp ta đánh

giá được đặc điểm phong phú của từng loại vật chất. Vì thế, khi Schumacher dựa trên việc quan sát trong kinh nghiệm tại Miến thì ông thí dụ rằng lý tưởng trong y phục là dùng những chất liệu bền bỉ mà không may cắt phức tạp, mệt công, nhưng chỉ che thân và dùng thì giờ rảnh và nỗ lực cho những hoạt động nghệ thuật trong thêu đan.[243]

Nhà văn Thái Suwana Satha-Anand đã bị ảnh hưởng bởi Sur Buddhadasa. Ông cho là trong khoa học kinh tế phương Tây những mong ước là những khuôn mẫu đã định hình và ta không thể kiểm soát hay đặt vấn đề này trong phạm vi của khoa học kinh tế. Yếu tính của khoa học kinh tế nhằm thoả mãn những mơ ước. Trái lại, Phật giáo tìm cách kiềm chế mong muốn như là một cách đạt tới hạnh phúc, khi giảm bớt nó sẽ giúp ta dễ đạt tới thoả mãn hơn.[244] Về điểm này, Sur Payutto luôn phân biệt ham muốn nhằm đạt mục tiêu hưởng thụ và mục đích nhằm đưa tới an lạc, mà nó dựa vào sự khôn ngoan. Khi ta bị thúc đẩy bởi mục tiêu thứ nhất, thái độ kinh tế sẽ không khôn khéo, nhưng ta hành động do bắt nguồn từ mục tiêu thứ hai thì là một thái độ thiện xảo.[245] Ông thấy khoa học kinh tế đương đại chỉ dựa trên suy đoán về mục đích của con người là tìm kiếm hạnh phúc qua việc thoả mãn thêm muốn, có nghĩa là mục tiêu luôn luôn vượt khỏi chân trời và ta không bao giờ thoả mãn được những khao khát này một cách bền bỉ.

Một đề tài chung trong việc phê phán khi chủ yếu lấy tổng sản lượng quốc gia và lợi tức tính theo đầu người để làm thước đo cho sự thành công kinh tế. Trước hết, cách tính này xem nhẹ việc phân phối sản phẩm và lợi tức.[246] 80 % của việc tăng gia tổng sản lượng có thể rơi vào tay của 10% dân chúng.[247] Thứ đến, nó bao gồm những sản phẩm không cần thiết trong cách tính toán này,[248] những sản phẩm gây hại như vũ khí, rượu, ma túy, hoá chất và sản phẩm cho súc vật.[249] Helena Norberg-Hodge nhấn mạnh rằng khi coi trọng điểm của cách tính tổng sản lượng quốc

gia như là sổ đăng ký về mọi giao hoán kinh tế thì thật là vừa hoang phí và vừa gây thêm rắc rối cho một khuôn mẫu cổ truyền về kinh tế tự túc.[250] Sivaraska cho rằng phương thức nhấn mạnh về biện pháp đo lường cho sự phát triển chú trọng về những yếu tố kinh tế, thí dụ như gia tăng sản xuất và những yếu tố chính trị. Sự nhấn mạnh về gia tăng sản phẩm của các kinh tế gia làm tăng sự tham lam, sự nhấn mạnh của các chính trị gia làm tăng thêm những ý muốn bành hoạn. Kinh tế gia và chính trị gia hợp tác nhau và đo lường những thành quả theo cách tính định lượng, qua cách này chỉ đưa tới vô minh.[251]

Phê phán về mô hình phát triển theo chủ nghĩa tư bản và Mác xít

Những nhà nghiên cứu như đã đề cập ở trên đồng ý về những khía cạnh phê phán của cả hai chủ nghĩa tư bản và Mác xít hay cộng sản, trong khi đó họ lại đồng thời xét lại một vài trong các yếu tố này. Karunatilake thấy hoạch định phát triển của cả hai chủ nghĩa tư bản và Mác xít chỉ liên quan thuần túy đến khía cạnh vật chất của đời sống, việc sở hữu của tài sản, tái phân phối tài sản và vấn đề loại tài sản và dịch vụ nào mà cá nhân có quyền sử dụng.[252] Họ quên đi sự phát triển nội tại của con người như là một yếu tố quan trọng trong sự thăng tiến của xã hội để mà từ đó tội phạm và suy tàn đạo đức cùng đi kèm với phát triển kinh tế. Đối với Buddhadasa chủ nghĩa tư bản và chủ nghĩa cộng sản, đặc biệt trong những hình thái lịch sử cận đại, cả hai đều giống nhau vì trong nền tảng cả hai đều ích kỷ, chỉ quan tâm đến một gia cấp trong xã hội hơn là lo cho toàn thể xã hội.[253] Đối với ông, chủ nghĩa xã hội mang màu sắc Chính Pháp (Dhammic Socialism) là một phương cách trung dung tránh được sai lầm cho cả hai.[254]

Trước hết nói về chủ nghĩa tư bản kinh tế gia Phật giáo thấy có những lợi điểm sau đây:

1. Vì hệ thống tư bản chủ nghĩa luôn luôn là dân chủ, nó cho phép người ta chọn lựa một số vấn đề, kể cả tự do tôn giáo và cơ hội để tự phát triển cá nhân.[255]

2. Hệ thống này cởi mở trước những giá trị của Phật giáo về sáng kiến cá nhân, chiếm hữu tài sản bằng những phương tiện chính đáng, chi xuất thoải mái của cải nhằm tạo cho một cuộc sống tiện nghi, bố thí cho tha nhân,[256] và thúc đẩy cho công nhân thêm nhiều động lực và tránh được một nền công nghiệp do nhà nước tập trung quản lý mà không hiệu năng.[257]

Những điểm tiêu cực là

1. Theo một quan điểm dung hoà thì chủ nghĩa tư bản có khuynh hướng làm tăng thêm động lực chiếm hữu và tham muốn của con người.[258] Sivaraska ít khiếm tốn hơn khi ông nói chủ nghĩa tư bản luôn luôn bị thúc đẩy bởi lòng vị kỷ và chính thể chủ nghĩa tư bản không thể cải thiện được, ngay cả khi đưa thêm khía cạnh của chủ nghĩa xã hội vào trong đó.[259] Thực vậy, Buddhadasa cũng thấy đặc tính cố hữu của chủ nghĩa tư bản là không đạo đức,[260] cũng không hẳn là dân chủ khi nó không dựa trên điều thiện của toàn thể trong xã hội.[261]

2. Kinh tế học của chủ nghĩa tư bản không phân biệt được điều mong muốn và nhu cầu và suy đoán rằng mong ước của con người là không cùng, với sự khan hiếm là cưỡng chế chính đáng cho những thoả mãn của họ.[262]

3. Nhu cầu của nhà nghèo không được coi trọng trong khi ước muốn của những người khác, đôi khi bị kích động một cách giả tạo, lại được thoả mãn tạm thời.[263]

4. Nhấn mạnh đến doanh lợi mà không màng đến phúc lợi công cộng và nhấn mạnh đến việc giữ mức lương thấp cho công nhân.[264] Trừ khi nào công đoàn mạnh thì giới chức chính quyền mới đối xử đàng hoàng và có hiệu năng. Các tổ chức của người tiêu thụ tác động được thì các nhà tư bản mới để ý đến quyền lợi của người dân.[265]

5. Đề cao tự do chọn lựa thật ra qua những kỹ thuật quảng cáo lừa bịp.[266]

6. Cũng giống như chủ nghĩa cộng sản, chủ nghĩa tư bản bóc lột và làm suy yếu tôn giáo.[267] Chủ nghĩa tư bản giết chết tôn giáo một cách chậm chạp với những mánh khoé khéo léo, không để cho các nhà lãnh đạo tôn giáo nhận thức rằng cái gì đang xảy diễn, trong khi chủ nghĩa cộng sản cố đánh bật cội rễ tôn giáo, khi xem tôn giáo như là thuốc phiện.[268] Phật giáo đang bị chủ nghĩa tư bản giết một cách chậm chạp, nhưng chết là chắc chắn.[269]

Những ưu điểm của chủ nghĩa cộng sản và Mác xít là:

1. Có khuynh hướng chung nhắm về những điều tốt đẹp chủ yếu, công bình[270] và nhấn mạnh đến sự chia sẻ[271]

2. Kết án một cách đúng đắn sự chiếm hữu và bóc lột nhân công[272]

3. Trong một tác phẩm của Marx có nêu một khía cạnh liên quan đến chủ nghĩa nhân bản có giá trị.[273] Chính thế mà một hình thái khoan dung trong chủ nghĩa Mác xít có thể dung hoà được với Phật giáo. Lòng can đảm, viễn kiến và tinh thần tranh đấu theo chủ nghĩa Mác xít có thể phối hợp với sự hoà nhã, sống động, vui tươi và bất bạo động của Phật giáo.[274]

Về những khuyết điểm thì có

1. Cộng sản sử dụng những phương tiện cưỡng chế và bạo lực.[275]

2. Có khuynh hướng nuôi dưỡng thù hận và xung đột hoặc dùng những phương tiện không liêm chính[276] vì tin rằng cứu cánh biện minh cho phương tiện.[277] Đối với Buddhadasa thì họ chỉ làm được một việc là lo báo thù cho công nhân.[278]

3. Chi phí quá mức cho việc mua và sản xuất vũ khí.[279]

4. Không cho phép dân chúng tự do hoặc cho phép dân chúng thực hiện tính nhân đạo của họ một cách toàn diện.[280]

5. Không khoan dung với tôn giáo

6. Chỉ thuần theo chủ nghĩa duy vật, có triết thuyết về duy vật và nhận định một cách sai lệch về thuyết định mệnh kinh tế, tin rằng sự thay đổi về những cơ cấu kinh tế và xã hội đảm bảo thay đổi tâm lý.[281]

7. Tạo cho công nhân ít động lực và một nền công nghiệp do nhà nước tập trung quản lý kém hiệu năng.[282]

Nói chung, chủ nghĩa tư bản được coi như thiên về những sai lầm của lòng ham muốn, nhưng bù lại tránh được sự cưỡng chế trực tiếp do lòng thù hận, trong khi chủ nghĩa cộng sản lại đặt nặng chuyện cưỡng chế này và lại ủng hộ lý tưởng về phân phối. Cả hai đều khác biệt với đường lối trung dung của Phật giáo, và cả hai đều làm suy yếu tôn giáo, tư bản với cách soi mòn âm ỉ và chậm chạp trong khi chủ nghĩa cộng sản thì đàn áp trực tiếp.

Hầu hết các học giả trong cuộc thảo luận nêu trên đã đề ra phương thức của kinh tế học theo quan điểm Phật giáo một cách thuận lợi, nhưng ở đây không cho phép trình bày vấn đề này một cách đầy đủ. Dù vậy, những điểm nhấn mạnh chủ yếu của họ hàm chứa về lời phê phán đối với mô hình kinh tế hiện nay. Những chủ đề được luôn đề cập tới là lối sống thanh đạm và tập trung vào những nhu cầu chủ yếu, tránh việc nghèo, kỹ thuật thích hợp cho việc tránh được nạn thất nghiệp cao, sử dụng những năng lực tái tạo, tránh những hoạt động tổn hại như chế vũ khí, tự túc cho đất nước nếu có thể được, sử dụng hợp tác xã, ý thức tầm quan trọng của khu vực nông thôn như là trọng tâm của mọi giá trị cô truyền và cần làm hồi sinh lại nền kinh tế nông thôn. Viễn kiến đặc biệt của Buddhadasa nhấn mạnh đến xã hội trọng sự hợp tác và rộng lượng, và các hoạt động đầy nhiệt huyết của cá nhân và xã hội cùng làm việc thiện cho xã hội. Điều này hàm ý hệ thống thuế khoá phải nhằm vào việc giảm đi những cách biệt về lợi tức. Chính quyền phải được lãnh đạo bởi những người thật sự có đức hạnh, nếu họ trở nên độc tài thì họ có thể bị đánh đổ. Chính quyền khi dựa trên Chính Pháp của Phật thì sẽ giữ tính chính thống của mình, ngay cả lúc chế độ này không được ưa chuộng, khi họ chống đối mãnh liệt trước những biểu lộ phản nộ của dân chúng.[283] Sivaraska thấy tổ chức tăng đoàn trong hình thức nguyên thủy và hiện nay khi liên kết với thành phần trí thức có quyền lực không hề bị coi là đòi bại, vì đây là một lý tưởng cho xã hội con người,[284] một nguyên mẫu cho sự đối kháng với văn minh đang mở rộng, mà nó cho phép làm đảo ngược lại tiến trình suy đồi mà Phật giáo mô tả trong những huyền thoại.[285] Ông ta cũng cố vũ cho một loại hình „liên bang thế giới“ bao gồm nhiều thứ như một loại quốc hội thế giới, một cơ quan bổ túc cho Đại Hội Đồng Liên Hiệp Quốc, những định chế đánh thuế và điều tiết các công ty liên quốc gia, công bình kinh tế cho Bắc và Nam, chế ngự được việc mua bán vũ khí trên toàn cầu, quản lý việc giải giới toàn cầu, một lực lượng duy trì

hoà bình quốc tế thường xuyên và hữu hiệu và một cơ chế luật pháp quốc tế mạnh hơn.[286]

Phật giáo và khoa học kinh tế trong thế giới hiện đại

Trong thế giới ngày nay đã có nhiều thử nghiệm khác nhau nhằm mang khuôn khổ của Phật giáo để tham khảo xem tác động đến nền kinh tế thực tế và tiến trình phát triển của đất nước. Tại các nước theo Phật giáo Nam tông, chính quyền Miến Điện trong thập niên 1950 đã đi theo đường hướng này,[287] tại Sri Lanka đã có một bài học thành công về một phong trào phát triển phi chính phủ do các cư sĩ lãnh đạo mà tăng sĩ cũng có quan hệ đến. Tại Thái các nỗ lực phát triển chính quyền được các sư tăng hỗ trợ.[288] Tại các nước theo Phật giáo Bắc tông và Đông Á và không bị chế ngự bởi chủ nghĩa cộng sản, thì Phật giáo ít gây tác động hơn tới kinh tế, vì một lối sống thanh đạm và nề cổ trong nền văn hoá Phật giáo Bắc tông tạo nên một nguyên tắc chủ yếu[289] hoặc chỉ là một thành tố cho trong kinh tế năng động và phức tạp của Đông Á. Tại phương Tây, Hội Thân hữu của Tăng Đoàn Phật giáo phương Tây đã tìm cách triển khai một nền kinh tế tương ứng khi đề ra Chánh Đạo.[290] Quan trọng hơn hết chúng ta sẽ thảo luận về bài học này của Sri Lanka và Nhật

Phong trào Sarvòdaya Sramadàna tại Sri Lanka

Sri Lanka trải qua một thời kỳ thuộc địa của Anh. Một trong những yếu tố giúp cho nước này dành được độc lập là sự trỗi dậy của Phật giáo. Nền kinh tế chủ yếu là canh nông, 3/4 của 17 triệu 7 dân số vào năm 1995 sống trong nông thôn, lợi tức đầu người tính theo tổng sản lượng quốc gia là 500 đô la một năm.[291] Chính quyền theo dân chủ và có nhiều nỗ lực phát triển hướng về nông thôn, dù khu

tự do mậu dịch được thành lập vào năm 1978 đã đem lại cho ngành công nghiệp may mặc nguồn thu ngoại tệ nhiều nhất, thu dụng được 350.000 nhân công trong năm 1997. Nhiều tiến bộ tốt đẹp đã đạt được trong hệ thống y tế và giáo dục miễn phí, mức sống dự liệu tăng lên 68 cho nam và 72 cho nữ giới.[292] Bằng nhiều phương cách Sri Lanka đã đem lại một mô hình cho các nước khác thuộc thế giới thứ ba, mà đối với nông dân có thể đạt được mức an sinh cao hơn nhờ vào những nỗ lực của chính quyền.[293]

Từ khi dành được độc lập và đặc biệt nhất là từ buổi lễ Phật Jayanti vào năm 1956,[294] người Tích Lan thấy phục hồi Phật giáo và với lối sống thanh đạm sẽ mang thịnh vượng như đã có trong thời kỳ trước thuộc địa,[295] những đường nét thuộc về quá khứ đầy ảo tưởng mà chính quyền đã tích cực can thiệp và hoạch định trong việc xoá bỏ nghèo đói và tạo nên thịnh vượng chung được hầu hết các sư tăng lãnh đạo và trí thức ngày nay cùng chia sẻ.[296]

Do thế, thành quả chung là tạo được một nhà nước phúc lợi hướng về nông thôn, không cạnh tranh và bình đẳng.[297] Chính giới thường quan tâm nhiều đến các công trình dẫn thủy nhập điền quy mô như thời xa xưa hơn là đến các xí nghiệp bị lệ thuộc vào các trang thiết bị khoa học của phương Tây.[298] Một vài doanh nghiệp thích sử dụng các kỹ thuật trung cấp hơn thí dụ như công ty Durable Car Company, chuyên chế tạo đồ phụ tùng thủ công cho xe Morris Minor, một kiểu xe thông dụng tại Sri Lanka[299] vào thập niên 1960 mà chủ xe chống lại kế hoạch đã lỗi thời của nhà chế tạo. Tuy thế, người ta cảm thấy cũng đã có những ảnh hưởng kinh tế và đô thị hoá hiện đại, tỷ lệ thất nghiệp cao của giới trẻ có học, sự cách biệt về cảm thông giữa đa số nông dân và giới thị dân trí thức có trình độ do Anh đào tạo.

Trong một tài liệu nghiên cứu của 37 sư tăng thuộc nhiều lãnh vực khác nhau thuộc đại học Paradeniya vào năm 1983-4, Nathan Katz đã tìm ra 90% cho rằng Phật giáo không phù hợp với chủ nghĩa tư bản nhưng lại phù hợp với chủ nghĩa xã hội có dân chủ, dù 50% thấy là Phật giáo và chủ nghĩa Mác xít không thể hoà hợp. Về chính sách thị trường tự do của chính phủ thì 50% cho là thị trường tự do trái ngược với những giá trị truyền thống và chỉ 5 % là hỗ trợ cho thị trường tự do. Có nhiều lo âu tới nợ công đang tăng cao cùng xảy ra với chính sách thị trường tự do, trong khi có nhiều người khác lại quan tâm đến tiêu thụ và lòng ham muốn mà chính sách này mang lại.[300] $\frac{3}{4}$ đồng ý là du lịch có ảnh hưởng xấu cho xã hội.[301]

Gần như $\frac{3}{4}$ đồng ý và 5% không đồng ý về tầm quan trọng của phong trào Sarvodaya Sramadana, một phong trào mang tên là „Cùng chia sẻ nghị lực để gây tỉnh thức cho toàn thể“ (Sharing of Energy for the Awakening of All), do De Silva và Sivaraska đề xuất. Đây là một phong trào phát triển nông thôn tự lực cánh sinh của nông dân nhằm vào việc phát triển văn hoá và kinh tế cho các làng xã bị đình trệ bằng cách nhấn mạnh đến giá trị xã hội và truyền thống tâm linh, tạo điều kiện cho mọi người có cơ hội tham gia trong việc nhận chân ra vấn đề và tích cực hoạt động để giải quyết những nhu cầu mà các làng này gặp phải, thí dụ xây đường trải đá và trường học mới. Việc này thúc đẩy dân làng triển khai các hợp tác xã tiếp thị cho những sản phẩm của mình và làm ít bị lệ thuộc hơn vào những giới trung gian.[302]

Người điều khiển phong trào này là A.T.Ariyanate. Năm 1958 khi còn là một giáo viên khoa học tại một trường trung học có tiếng, ông đã hướng dẫn cho học trò sống và làm việc tại các làng ở vùng nghèo và sâu. Từ đó, hàng trăm trường học bắt đầu tổ chức các trại sinh hoạt học đường vào cuối tuần. Phong trào nở rộ và hoạt động tích

cực vào năm 1973 đã có mặt ở 4.000 làng trong số 25.000 làng và đạt được 8.000 vào cuối thập niên 1980. Thí dụ vào năm 1980-1 đã có 3.400 trại sinh hoạt cộng đồng. Vào giữa thập niên 1990 nếu tính từ ngày thành lập, đã huy động được hơn 800.000 người thiện nguyện làm việc và gây ảnh hưởng đến hơn cuộc sống của hơn 4 triệu dân làng. Đây là một tổ chức phi chính phủ lớn nhất của Sri Lanka mà Ken Jones đã mô tả là mô hình lan rộng và toàn diện nhất của Phật giáo dân thân vào các hoạt động xã hội của thế giới ngày nay. Họ xây đường đào giếng, xây bơm gió, làm sạch kênh đào, điều hành các chương trình chuẩn bị cho giáo dục, chích ngừa, dinh dưỡng, điều hành các hợp tác xã tiếp thị, các nhà bếp công cộng, tiệm buôn trong làng, nhà giữ trẻ mồ côi và công tác dành cho phạm nhân được trả tự do. Ariyanatne thấy khi Sarvodaya làm việc giúp người bị thiệt thòi là nhằm xác định lại giá trị của họ như một con người và giúp cho họ chia sẻ những phương tiện vật chất và tinh thần trong một xã hội dựa trên một căn bản bình đẳng với tha nhân.[303]

Phương pháp của phong trào tiến hành như sau. Làng mời một nhân viên của Sarvodaya về thăm làng, tham khảo ý kiến với vị sư trưởng thượng và các vị lãnh đạo của làng để tổ chức một buổi họp trong hình thức sinh hoạt gia đình cho làng, thường là tại chùa. Tại đây, ý thức về sự bưng bít của xã thôn được giới thiệu và dân làng sẽ tổ chức Sramadana, một trại sinh hoạt cộng đồng cùng chia sẻ năng lực chung cho dân làng để làm việc theo đề án, các dân làng sẽ nhận chân ra những gì sẽ cải thiện thực sự cho làng mình. Mục tiêu phải hết sức thực tế, thí dụ như xây đường rải đá, gây được cho họ cảm giác là họ có thực quyền khi công việc thành đạt và nhấn mạnh rằng dự án phải cần có thời gian trong một hay hai tháng để hoàn thành mỹ mãn. Một trại sinh hoạt cộng đồng thành công sẽ tạo cho dân làng những kinh nghiệm một lối sống hợp tác mới và năng động, cùng làm việc chung với nhau và với nhân viên thiện

nguyện của Sarvòdaya. Các vị sư địa phương hay các tu sĩ Ấn độ giáo là những người luôn luôn tích cực tham dự, có ba buổi ăn tập thể thân mật trong tình gia đình trong ngày mà dân làng thảo luận và ca múa. Sự chia sẻ này được coi như là có tinh thần bố thí của Phật giáo trong công việc. Trong cách này có một số điểm nhấn mạnh đặc biệt[304]

1. Chia sẻ về tinh thần lao động để phá vỡ các trở ngại khi tất cả cùng tham dự: nam nữ, trẻ già thuộc mọi thành phần, dân làng và các giới chức chính quyền tham quan. Điều này mang lại ý nghĩa về mối gắn bó mà lại có hưởng phần trong các đề án. Nó cũng thúc đẩy việc duy trì các đề án này trong tương lai.

2. Chia sẻ thực phẩm bắt nguồn từ sự đóng góp của tất cả, trừ khi người nào quá nghèo.

3. Chia sẻ về những ý nghĩ, tất cả mọi thành phần trong cộng đồng đều được khuyến khích nói lên ý nghĩ của mình trong các phiên họp.

4. Chia sẻ về ngôn ngữ. Mọi người dùng ngôn ngữ dịu dàng, tránh mọi hình thức đề cập xấu cho nhau, tất cả nói chuyện với nhau trong hình thức ngôn ngữ thân mật của gia đình như đối với mẹ và em trai. Lỗi tôn trọng nhau làm cho phụ nữ cảm thấy được tôn trọng và an toàn.[305]

Sau khi sinh hoạt theo Sramadàna các hội thanh niên, các bà mẹ, nhi đồng, nông dân hay người cao tuổi được thành lập. Họ tiếp tục tổ chức các đề án riêng như hợp tác xã tiếp thị hay hợp tác chuẩn bị cho giáo dục. Tiến trình này tạo ra một giới lãnh đạo mới cho địa phương, là một đối lực lại với ảnh hưởng của địa chủ, người cho vay, thương nhân và các đại biểu của các đảng phái chính trị.[306]

1. Mục tiêu của phong trào là tạo một phương cách hội nhập hoà hợp theo một đường lối trung dung giữa cổ truyền và thay đổi nhằm đem lợi cho cá nhân, xã hội và môi trường, hoà nhập cải thiện vật chất vào tâm linh, với sự chuyển hoá của cá nhân và với sự tương trợ trong xã hội. Chính thế Ariyaratne nói muốn thay đổi xã hội chúng ta phải tự thanh lọc bản thân chúng ta trước, tiến trình thanh lọc mà chúng ta cần chỉ xảy ra khi ta làm việc trong xã hội. Thế nên làm việc trong thế gian chính là làm thuần khiết cá nhân vừa lại tạo ra được một thế giới tốt hơn mà chính thế gian này sẽ hỗ trợ cho sự bùng tỉnh.[307]

2. Tạo nên một con người mới khi đem lại sự tỉnh thức và quyền lực trong cả hai bình diện cá nhân và cộng đồng. Sống theo cách liêm chính nhằm phát triển cá tính và gia tăng sinh hoạt cho cộng đồng. Một trong những khẩu hiệu của phong trào là „Chúng ta xây dựng con đường và con đường vun bồi cho chúng ta.“ Với một nhân viên phối trí địa phương thì có câu:„Con đường mà chúng ta xây dựng có thể bị hư hại, nhưng tinh thần mà chúng ta xây dựng thì không.“[308]

3. Đây là một phong trào rộng khắp trong toàn dân mà việc quyết định đến từ dân làng, họ đề ra kinh nghiệm và nhu cầu của chính họ, những giá trị phát triển mở rộng bao hàm được hệ thống giá trị đang có.[309]

4. Nhấn mạnh đến mười nhu cầu cơ bản về phúc lợi của con người và việc thực hiện: nước uống vệ sinh, dinh dưỡng quân bình, gia cư, y phục, y tế, truyền thông và giáo dục, môi trường sạch an toàn và thẩm mỹ, một đời sống tâm linh và văn hoá thoả mãn. Ariyanratna thấy rằng những nhu cầu này là những chỉ số làm thước đo cho phẩm chất của một lối sống có tâm linh và văn hoá, một hệ luận tất yếu khác với các nhà hoạch định phát triển phương Tây,

khi họ đưa vào bảng chỉ số phẩm chất cuộc sống thuần về định lượng theo vật chất.[310]

5. Nhắm vào một nền kinh tế tự túc bằng cách tiêu thụ khiêm tốn, tự lực cánh sinh, giữ gìn tài nguyên và bảo vệ môi trường. Chính thế, mục tiêu là một xã hội không giàu và không nghèo. Đây chính là điều mà Đức Phật đề cao trong thuyết Trung Đạo. Một xã hội như thế không cần huỷ diệt thiên nhiên, hệ thống giá trị hay văn hoá. Mục tiêu của nó không phải là phát triển kinh tế, mà đó chỉ là một phương tiện, nhưng một lối sống liêm chính đem đến sự hài hoà và phẩm chất cuộc sống hơn là tham vọng và làm việc chỉ vì kiếm lợi như là mô hình tiêu chuẩn cho phát triển phương Tây.[311]

Sarvodaya phê phán cả hai chủ nghĩa tư bản và xã hội khi chỉ quan tâm tới các hoạt động kinh tế, tư bản có sai lầm trong việc chiếm hữu, thì cộng sản trong phương cách quyết định từ thượng tầng hơn là thuận theo lòng dân từ cơ sở . [312]Ariyaratene cho rằng trong nền kinh tế thị trường tự do, những di sản về tôn giáo và tâm linh của xã hội chúng ta bị đào thải, nhường chỗ cho trực giác của cạnh tranh và chiếm hữu của từng cá nhân được nảy nở.[313]

Từ ý nghĩ này, ông tin là những vấn đề như nghiện rượu, ma tuý, tội phạm ấu dâm phát sinh. Ông đồng ý với Bảng tường trình của Liên Hiệp Quốc về phát triển con người khi cho rằng một giá trị phát triển mới thật cần thiết nhằm đặt con người là trọng tâm của sự phát triển, xem việc tăng trưởng kinh tế như là một phương tiện, chứ không phải là cứu cánh. Ông tiếp tục lập luận rằng việc tản quyền tập trung là một đường lối tiến hành, với phương tiện kỹ thuật truyền thông được sử dụng cho từ cộng đồng đến mạng lưới và không thông qua các trung tâm quyền lực.[314]

Ariyaratne nhìn lại thời xa xưa khi các bậc vua chúa thẩm nhuần tinh thần Phật giáo đã giúp đỡ dân chúng xây các công trình dân thủy nhập điền quy mô, một truyền thống mà họ gọi là từ cửa chùa cho đến bồn chứa nước. Phong trào này đã tái xã hội hoá Phật giáo. Ông mong muốn khôi phục lại những điều tốt đẹp nhất trong các giá trị nông thôn đã bị xoá nhoà qua thời kỳ thực dân, khi nền kinh tế cơ bản dựa trên sự hợp tác và chia sẻ bị thay thế bởi một nền kinh tế dựa trên đô thị mà chủ nghĩa cá nhân và cạnh tranh trở nên chiếm ưu thế hơn. Xã hội nông thôn và những giá trị của nó coi như đang bị áp lực ngày càng nhiều trong thời kỳ hậu độc lập, những chương trình phát triển nông thôn do chính phủ đề ra phần lớn chỉ đem lợi cho điền chủ, doanh giới nông thôn và giới trung gian. Ariyaratne cũng cho rằng những máy móc và những người làm việc như máy đã phá huỷ những nghệ thuật và thủ công cổ truyền. Hơn thế, thời kỳ thuộc địa được coi như đã làm suy yếu vai trò xã hội của các sư tăng, một quan điểm mà trước đây đã chiếm ưu thế, mà Sư Walpola Rāhula đã chú giải.[315]

Những gợi ý cho phong trào cũng một phần đến từ trại sinh hoạt của các giáo sĩ Quaker và phong trào Sarvodaya theo Gandhi tại Ấn. Ảnh hưởng tư tưởng của Gandhi cũng tìm thấy khi phong trào nhấn mạnh đến tinh thần phục vụ cho con người vô vị lợi, mục tiêu là tạo ra một trật tự mới cho xã hội bất bạo động, nhấn mạnh về một nền kinh tế tự túc và tập trung xã thôn như là một chủ điểm cho trật tự mới. Tinh thần khổ hạnh tại thế của Gandhi, hoạt động không bị ràng buộc nhắm vào sự chuyển hoá thế gian, xã hội hiện tại cũng được tìm thấy trong phong trào. Trong khi phong trào của Sarvodaya rõ ràng là một phần làm hồi sinh Phật giáo, các nhà lãnh đạo lại không thích gọi đây là một phong trào của Phật tử. Trong khi dựa trên những nguyên tắc đạo đức của Phật giáo, phong trào này nhấn mạnh rằng họ không phải chỉ là của Phật tử, phong trào cũng nắm bắt từ những nguồn cảm hứng khác và phong trào cũng làm việc với các

thành viên của các tôn giáo khác. Thế nhưng họ sử dụng những biểu tượng Phật giáo và được các Phật tử cảm nhận như là một phong trào của Phật tử. George Bond thấy rằng việc này không phải là phong trào phát triển, nhưng chính ra là một nỗ lực được hoạch định thật chu đáo nhằm áp dụng những lý tưởng của Phật giáo cho thế giới hiện đại để giải quyết các vấn đề thuộc về ý nghĩa và hiện đại hoá.[316]

Sarvodaya quan tâm đặc biệt tới những kinh điển cổ của Phật giáo và tự coi mình như là một người tái khám phá đạo đức xã hội của Phật giáo sơ khai, nhấn mạnh Phật giáo không chỉ là những giáo huấn tâm linh lo cho thế giới bên kia. Giáo huấn này cũng hướng tới một tinh thần và ý hướng của của các kinh điển như là

1. Kinh Cứu La Đàn Đầu, Kùtadanta, nói rằng nghèo đói là nguyên nhân bất ổn của xã hội
2. Kinh Giáo Thọ Thi Ca La Việt, Sigàlovàda, bàn đến bốn phận đối với tha nhân
3. Kinh Hạnh phúc, Mahà-mangàla, đề cập về những tác động và phẩm chất cho thế gian như tự áp dụng, tự kỷ luật, giúp đỡ thân nhân, tri túc và kham nhẫn
4. Kinh Bại Vong, Paràbhava, đưa ra những hành động đưa tới thất bại trong cuộc đời như là kết bạn xấu, lười biếng, không phụng dưỡng cha mẹ già, không chia tài sản, kiêu ngạo, cờ bạc, thông dâm và ham quyền lực.

Một câu chuyện được hâm mộ trong giới Sarvodaya là chuyện về ông Magha, thường được nhắc trong luận giải của kinh Pháp Cú. Chuyện kể tại sao Sakka, vị đứng đầu trong 33 vị thần của thiên đàng, đạt được tình trạng ngộ ra những thiện nghiệp trong tiền kiếp của mình là Magha, một

người có lòng rộng lượng hào phóng và kham nhẫn. Sống trong một làng nơi mà mọi người đều thô bạo và khó chịu, ông quyết tâm đem lại hạnh phúc cho làng. Ông làm vệ sinh cho làng, làm đường lại cho bằng phẳng và thẳng lối. Khi ông nói ông đang lần đi trên lối hướng về thiên đàng, thì những người khác thấy ông làm việc, có 32 người lần lượt xin làm theo ông. Xã trưởng bắt đầu ganh tị với ảnh hưởng của ông và tâu với vua rằng ông và các người bạn của ông là những tên trộm. Khi họ bị buộc tội chết do voi dẫm nhưng họ không chết vì Magha và các bạn của ông đã tỏ lộ lòng từ bi cho vị xã trưởng và vua. Họ tiếp tục xây nhà nghỉ thật đẹp tại ngã tư đường, phụ nữ cũng tích cực tham gia công tác này và tất cả 33 người được tái sinh vào thiên đàng.

Phong trào nhấn mạnh sự thay đổi ở các mức độ cá nhân, làng xóm, quốc gia và thế giới đều có nối kết nhau. Sarvòdaya Srāmadāna International được thành lập vào năm 1981, quan tâm tới vừa tới sự phát triển của thế giới thứ ba và cả sự phát triển có sai lầm tại các xã hội công nghiệp.[317] Sarvòdaya thấy sứ mệnh của phong trào là tạo nên một trật tự xã hội mới trên toàn cầu dựa trên những giá trị của chân lý, bất bạo động, tự hy sinh và được điều hành trong lý tưởng của một nền dân chủ tham dự. Việc tản quyền và phương tiện, duy trì những bổn phận và quyền lợi cơ bản để thoả mãn những nhu cầu chủ yếu của con người, bảo vệ và nuôi dưỡng môi trường lành mạnh, giải quyết các tranh chấp bằng phương cách bất bạo động, khoan dung trước những dị biệt về tôn giáo và ngôn ngữ sẽ đem lại hãnh diện đúng chỗ cho một trật tự như thế. Nguyên tắc kinh tế chỉ là một trong một xã hội không giàu, không nghèo, bền vững, dựa trên phân chia tài nguyên và sử dụng cân trọng.[318]

Frank Reynold thấy rằng Sarvòdaya Sramadana là một phong trào cải cách nhắm vào sự thay đổi cấu trúc xã hội

theo một chiều hướng công bình quy mô hơn, một lập trường tự do khác với một vài quan điểm bảo thủ mà họ chỉ nhằm hỗ trợ cho phong trào đi theo chiều hướng này một cách khá giới hạn. Goerge Bond mô tả Sarvodaya là một hình thức của Phật giáo nhập thế hoặc còn gọi là phong trào Phật giáo giải phóng xã hội, mà họ lập luận là con đường giải thoát cá nhân trong thế gian thông qua việc giải phóng xã hội. Theo Joanna Macy đó là những nguyên tắc xã hội theo hình thức Phật giáo và nó song hành với thần học giải phóng của Thiên chúa giáo. Phong trào thể hiện những lời giáo huấn của Phật giáo thiên về xã hội một cách rõ nét hơn, nhấn mạnh đến ham muốn, thù ghét và hoang tưởng tự đại có thể hình thành trong xã hội và luận giải về Tứ Diệu Đế nên được áp dụng trong xã hội, với những làng bị đình trệ và nhiều tranh chấp thì đem Khổ Đế để giải thích và với những làng hài hoà và hợp tác thì đem Niết Bàn ra để biện minh. Tuy thế, Ariyaratne ngộ ra rằng cách phân chia theo Tứ Diệu Đế không chỉ giới hạn vào cách giải thích của vấn đề xã hội, nó thật đơn giản khi Sarvodaya chỉ chú trọng khía cạnh thể tục của việc tĩnh thức.[319]

Ariyaratne phủ nhận những hình thái của Phật giáo tại Sri Lanka mà mục tiêu là chỉ lo chuyện bên kia của trần gian này, thí dụ như mục tiêu của một vài cư sĩ nhằm lo tạo phước nghiệp cho việc tái sinh tương lai. Ông nhấn mạnh nghiệp chỉ là một yếu tố ảnh hưởng đến cuộc sống của con người mà họ phải làm tất cả những gì có thể làm được để đảm nhận trách nhiệm cho chính kiếp hiện tiền. Ông đã chuyển hướng lại giá trị truyền thống của bố thí, hoặc bố thí mà chủ yếu hỗ trợ tăng đoàn được trở thành sa môn bố thí: bố thí hay chia sẻ cho người khác về thời gian, công sức và năng lực để đem lại lợi ích cho chúng sinh. Ông phê bình về hoạt động của tu viện là xa cách với xã hội, mà chỉ nhắm vào nghi lễ để lo tạo phước nghiệp cho cư sĩ. Đúng ra, người ta phải tận dụng các tu viện theo ý nghĩa xem tu viện là nơi tìm ra những tiềm năng cho sự chuyển hoá xã

hội.[320] Phong trào thường trích một bản kinh có ghi lời Phật trách 60 A La Hán đầu tiên đi muôn phương: „Này các chư tăng, hãy thiền hành, để ban phước cho thế chúng, vì hạnh phúc của thế chúng, đem lòng từ bi cho thế gian, vì sự an lạc, ban phước, hạnh phúc của thần thánh và con người... Hãy hoằng pháp trong yêu thương từ lúc khởi đầu đến hồi kết thúc.“[321]

Bằng cách tương tự, Ariyaratne đôi khi cũng so sánh phương cách của Sarvodaya với cách của các Bồ Tát, người làm việc trong thế gian giúp cho một vài người tỉnh thức.[322] Phong trào này do cư sĩ điều hành nhưng đã có hơn 1000 vị sư tham gia làm việc tại các làng và các nơi khác.[323] Phong trào cũng tự thấy đây cũng là sự giúp đỡ nhằm khôi phục lại trách nhiệm lớn lao về mặt xã hội của sư tăng đã mất đi trong thời thuộc địa và mở rộng sự hiểu biết của họ về ảnh hưởng xã hội của Phật giáo.

Richard Gombrich, nhà nghiên cứu Phật học, và Gananath Obeyesekere, nhà nhân chủng học người Sri Lanka, đã có những phê phán về phong trào này. Họ cho rằng phong trào làm giảm đi những đòi hỏi về bên kia thế gian để cho lo cho những hoạt động tại thế. Tuy thế, hoạt động của Sarvodaya cũng làm tăng nhiều khắt khe về tu thiền tại Sri Lanka cho cả tăng sĩ lẫn cư sĩ. Sarvodaya đã thúc đẩy những loại nỗ lực khác cho nhiều người mà họ không thiết tha đến thiền định. Gombrich và Obeyesekere cũng nhìn khái niệm của Sarvodaya về sinh hoạt xã thôn thời tiền thuộc địa là mang nhiều cảm tính và lý tưởng hoá và vì thế mà thiếu xác thực. Khi cho rằng hầu hết giới lãnh đạo của phong trào này là thành phần trung lưu từ thành thị, thì khái niệm của họ về sinh hoạt xã thôn và quá khứ văn minh của Sri Lanka là một sự phóng chiếu của giới tư sản, một sự tưởng tượng không phù hợp với thực tại xã hội, vì nằm trong hình thái của những giá trị trường giả, mà phong trào này tìm cách phát triển ở nông thôn. Họ cũng cho rằng một

vài tác phẩm viết bằng Anh ngữ về Sarvòdaya của những nhà trí thức phương Tây có thiện tâm nhưng ngây thơ, khi họ xem phong trào qua ngôn ngữ với sự tưởng tượng của một trật tự xã hội nhân đức. Họ công nhận những thành tựu của Sarvòdaya khi tô đậm ý nghĩa công quả của Phật tử trong việc đem lại phúc lợi cho tha nhân, nhưng họ lại cho rằng phần còn lại của chương trình Sarvòdaya là vừa ngây thơ và thiếu thực tiễn, niềm hy vọng của sự thành công rất ư là mong manh khi mà viện trợ ào ạt của nhà cấp viện sụt giảm. Đối với họ, làng xóm bị phân tán theo kiểu của Ariyaratne nên ít nhận chân ra được xung đột xã hội, tội ác và đủ khôn ngoan để tạo thành tình nhân đạo của chúng ta.[324] Trong khi viên kiến mang nhiều lý tưởng, Ariyaratne cũng thấy rõ việc đòi bại trong sinh hoạt xóm làng và cố tìm cách sửa chữa việc này bằng cách đem lại thể mạnh của phong trào đã bị quên lãng mà chính ông, dù đúng hay sai, đã thấy nó tiềm tàng trong sinh hoạt nông thôn tại Sri Lanka. Nếu không, thì phong trào của ông ta cũng không thể làm được gì, nhưng chỉ là phản ứng trước những khía cạnh của trào lưu hiện đại hoá. Những hình ảnh về thời đại văn minh Tích Lan xa xưa đem lại một cảm giác ám áp chắc chắn có chứa nhiều cường điệu, và chính thể nó được coi như là một viên kiến gây nhiều cảm hứng mang lại ít nhiều những kết quả tốt đẹp. Phong trào này dường như đã có tinh thần thực dụng để thích nghi trước việc cắt giảm hỗ trợ của nhà cấp viện, nhưng để lại cho chúng ta niềm hy vọng là không hề thoả hiệp làm vẩn đục những sôi nổi đang chuyển động.

Yếu tố Phật giáo trong nền kinh tế hiện đại của Nhật.

Từ khi bại trận vào Đế nhị thế chiến nên Nhật đã từ bỏ những hậu thuẫn cho những đề án thuộc về sức mạnh quân sự mà đã thu hút họ trong tiền bán thế kỷ XX. Sau thời kỳ khó khăn về tái thiết, Nhật đã trải nghiệm được việc bộc phát kinh tế kéo dài. Trong khi những hình thái cổ truyền

của Phật giáo và Thần đạo vẫn còn ảnh hưởng tại nông thôn, thì tại thành phố các tôn giáo này tan biến hẳn vào trong phong trào thể tục hoá, mặc dù tôn giáo đã có thích nghi được trong một vài khía cạnh qua việc quảng cáo cho các dịch vụ nghi lễ của mình cho tín đồ. Các tôn giáo này cũng mất dạng trong các thành phố và trở thành những tôn giáo mới, mà thường dựa vào Phật giáo. Các tôn giáo này đề cập tới các nỗi lo âu mới tại thành phố thí dụ như về sự gấn bó và những tìm kiếm an toàn về mặt vật chất. Tôn giáo đưa ra những khuôn mẫu mới mang hình thức tôn giáo cổ truyền, sử dụng những phương tiện hiện đại của truyền thông và phong trào này do các cư sĩ điều hành. Phong trào thành công nhất là của Sòka Gakkai, được gọi là Value Creating Society, Phong trào xây dựng giá trị xã hội, một hình thức của Phật giáo theo Nhật Liên Tông, đã có 8-10 triệu tín đồ vào năm 1992, trong khi dân số Nhật là 120 triệu, họ có được 1.260.000 ở hải ngoại trong 12 quốc gia cũng gia nhập.[325]

Sòka Gakkai bảo trợ cho hệ thống giáo dục, kể cả cho hai trường trung học và đại học Soka nổi danh, hai bảo tàng viện nghệ thuật, nhiều nhà xuất bản và các nhật báo bình dân. Cơ sở này cũng đã tích lũy được nhiều tiền bạc và tài sản và bị phê phán là có một vài chuyện làm ăn tài chính.[326] Cơ sở này cũng mở ra một trung tâm tư vấn cho dân chúng, nhằm giúp tư vấn pháp luật miễn phí, hành xử như một cơ quan trung gian cho chính quyền trong các khiếu nại về gia cư, an sinh xã hội, giáo dục và ô nhiễm. Sòka Gakkai đã bảo trợ cho công đoàn lao động và phong trào sinh viên tìm cách gây hoà hợp với những giá trị thuộc về chủ nghĩa tư bản và xã hội.

Trong khi người Nhật nổi tiếng về làm việc cực nhọc, gần giống như một loại bệnh làm việc, năm 1984 Thủ tướng bày tỏ mối quan tâm về việc người Nhật làm việc quá sức mà không đủ thì giờ để nghỉ ngơi, lo cho vấn đề tâm linh và lo

tích lũy để cho văn hoá cho đất nước được phong phú là quan trọng hơn cả.[327] Năm 1985 Bộ trưởng Bộ Lao Động tìm cách khuyến khích công nhân nên sử dụng các ngày nghỉ có trả lương, 1983 họ chỉ hưởng 8.8 ngày nghỉ có lương trong 14.8 ngày nghỉ thường niên,[328] để lấy lại tinh thần nhân bản cho lao động.[329] Vào năm 1994, người ta ghi nhận là số ngày nghỉ lễ của Nhật đã gia tăng nhiều nhất trong số các quốc gia đã phát triển. Năm 1984, Thủ tướng đề xuất ý kiến triển khai về một loại chỉ số về mức độ thoả mãn thuần của quốc gia (Net National Satisfaction Index) để theo dõi về niềm hạnh phúc của người Nhật, họ cảm thấy thế nào trước các vấn đề sức khoẻ, công ăn việc làm và sở hữu, vv.... Thực ra, theo một điều tra về phẩm chất cuộc sống tại các thành phố lớn trên thế giới vào năm 1990, các thành phố của Nhật nằm trong số các thành phố loại tốt hạng, dù gia cư tại Nhật kém phẩm chất và chật chội hơn tại các nước phương Tây.

Trong nền kinh tế Nhật, nhân viên làm việc trong những công ty lớn, chiếm khoảng 1/3 trong tổng số lực lượng lao động, được chăm sóc chu đáo. Các công ty cố tạo ra cho họ công việc trọn đời, quan tâm đến phúc lợi xã hội và sức khoẻ cá nhân và giáo dục cho nhân viên. Bù lại thì lòng trung thành cống hiến cho hãng được chủ kỳ vọng. Phương cách này đã có cội rễ từ trong lý tưởng về tinh thần gia đình theo đạo Khổng, về sự quan tâm đến nhân viên theo đạo Phật và về đạo đức đoàn thể của người Nhật, mà nó bắt nguồn từ trong nhu cầu của một nền kinh tế nông nghiệp. Canon, một nhà sản xuất máy nhiếp ảnh và dụng cụ văn phòng đã tạo ra một chương trình phúc lợi rộng rãi cho công nhân và gần 3 triệu 500.000 bảng Anh được chi ra hàng năm cho các trung tâm huấn luyện và giáo dục cho công nhân. Lối bày tỏ về triết lý quản lý công ty đã có những điểm nhấn mạnh thuộc về tâm linh. Trong một cảm nang dành cho công nhân có nói rằng: „Tại Canon, chúng ta cống hiến miệt mài để đóng góp cho việc cải thiện xã

hội, chế tạo những sản phẩm có phẩm chất tốt nhất. Tại Canon, chúng ta đang cống hiến để xây dựng một công ty lý tưởng để tận hưởng sự thịnh vượng trường cửu. Chúng ta sẽ hợp tác để gia tăng lòng tin nhiệm hỗ tương và sự hiểu biết trong tinh thần hài hoà. Phương châm của chúng ta là tạo sức khoẻ và hạnh phúc cho sự phát triển nhân viên.“

Trong khi đề cập đến thịnh vượng vĩnh cửu làm lạc điệu với sự nhấn mạnh của Phật giáo về lẽ vô thường, thì những hy vọng thành tín vào một cái gì đó bền bỉ ở đây có chứa những âm vang của lý tưởng Phật giáo. Lãnh đạo công ty TDK tuyên bố rằng nguồn cảm hứng đem lại sự thành công của công ty là Phật giáo. Làm lợi cho công ty là quan trọng, đó là chuyện đương nhiên, nhưng đó không phải là mục tiêu tối hậu. Phát triển nhân cách còn quan trọng hơn. Tại TDK chúng tôi gắn liền tầm quan trọng trong việc phát hiện ra ý nghĩa của lao động. Khi lượng định mối quan hệ này, đối với chúng tôi, không có ai cho là Nhật đứng hạng hai và trong tận cùng của việc lượng định này có gắn liền đến Phật giáo.

Dĩ nhiên phép lạ kinh tế tư bản của Nhật đã bị cạnh tranh bởi các nền kinh tế còn được gọi là các con rồng châu Á, Nam Hàn, Đài Loan và Singapore mà tất cả cùng chia sẻ những giá trị tổng hợp của Phật và Khổng giáo. Việc này cũng như nền kinh tế Thái có một thiểu số người Trung Quốc hoạt động kinh tế tích cực. Cũng như Nhật, tăng trưởng kinh tế của Nam Hàn được điều hành bởi chính quyền và qua liên hệ đến các công ty lớn. Người ta làm việc rất cực nhọc, ít được phúc lợi, nhưng nhờ vào hỗ trợ của gia đình và chủ, nếu đủ. Sự tăng trưởng bình quân về tổng sản lượng quốc gia từ năm 1962-1984 là 8,5%. Thái cũng đạt một mức độ tăng trưởng tương tự. Vào mùa thu năm 1997, bong bóng tăng trưởng của các con rồng châu Á bị sụp đổ, khởi đầu từ Thái. Tiền tệ của Nam Hàn (won) đã mất giá 5% so với đồng đô la Mỹ vào tháng 12 năm 1997,

để rồi Quỹ Tiền tệ quốc tế được kêu gọi hỗ trợ cho nước này. Một bài bình luận của nhật báo the Guardian ngày 13 tháng 12 1997 có xác nhận rằng „Nhật Báo The Wall Street Journal thấy rằng toàn bộ tấn tuồng thảm hại như là vượt ra khỏi quỹ đạo của một loại chủ nghĩa tư bản công cộng tại châu Á, trước đặt cơ sở trong lâu dài, đưa quyền lợi nhân viên và khách hàng hơn các cổ đông và nay theo các luận giải cho một kinh tế có điều kiện nhất thời đã được thực hành tại Anh và Mỹ. Dù việc phân tích này có đúng hay sai thì phải còn chờ xem. Dường như mức vay nợ quá cao là yếu tố chính và mức tăng trưởng giảm kéo theo một thời kỳ giảm chi xuất.

Kết luận

Chương này minh chứng rằng khi xem Phật giáo không quan tâm đến các vấn đề kinh tế, thì đây là một sai lầm, vì Đức Phật có hoài vọng cho các cư sĩ về các hoạt động kinh tế. Hơn thế, sự hỗ trợ của cư và tăng sĩ đã và sẽ là một phần quan trọng trong nền kinh tế tại các nước theo Phật giáo. Trong cả hai điểm này, sự nhân mạnh của Phật giáo về một khuôn mẫu đạo đức cho hoạt động kinh tế và tầm quan trọng của sự hào phóng đặc biệt với sự hỗ trợ của các tu viện, là những tiếng vang về đạo đức trong xã hội. Trong thế giới hiện đại, các nước theo Phật giáo tại châu Á đã bị ảnh hưởng bởi hai trào lưu ý thức hệ của cộng sản và tư bản. Căn cứ vào việc các chế độ cộng sản đã ngược đãi và sử dụng bạo lực đối với Phật giáo, thì không có gì là ngạc nhiên khi thấy Phật tử ý thức được sự yếu kém của chủ nghĩa cộng sản. Trong khi những yếu tố của tinh thần tư bản không xa lạ gì với Phật giáo, hình thức tiêu thụ của chủ nghĩa tư bản và Phật giáo, khi gặp nhau, có nhiều thoải mái hơn, nếu chủ nghĩa tư bản đóng góp cho việc phúc lợi chung hơn là tìm tư lợi. Cả hai chủ nghĩa cộng sản và tư bản cuồng nhiệt đã gây thách thức cho những nền văn hoá và giá trị Phật giáo. Chính thế, tư tưởng hào hứng về một

khoa học kinh tế theo quan điểm Phật giáo được coi như là một sự chọn lựa giữa hai khả năng này, đặc biệt là tại các nước theo Phật giáo Nguyên thủy. Việc này dẫn tới nhiều loại đề hướng khác nhau, mà chung qui nhắm về một khuôn mẫu được yêu chuộng nhất về kinh tế là phối hợp giữa xã hội và cộng đồng, biết sử dụng những kỹ thuật thích ứng và quan tâm đến người nghèo. Khi theo đường hướng này, đôi khi ý nghĩ này bị coi là lý tưởng quá mức hay triển khai chưa đủ, nhưng đã có những thử nghiệm những khía cạnh của phương cách này để đưa vào áp dụng. Nhìn từ quan điểm của Phật giáo, những vấn đề này phải còn có nhiều khó khăn, đây là điều không đáng ngạc nhiên, khi căn cứ vào bản chất của thế gian và con người đã bị điều kiện hoá.

Tại các nước theo Phật giáo, ngoại trừ các nước theo Cộng sản, nơi mà Phật giáo có ít cơ hội để tác động vào xã hội hiện đại, thì các nước theo Phật giáo Nguyên thủy đã mở rộng một trung điểm về phạm vi hoạt động từ những xã hội cô truyền có thu nhập thấp đạt tới một xã hội phú cường. Nói chung, các nước theo truyền thống Đại thừa, Phật giáo Bắc tông, thí dụ như tại Bhutan, thì họ theo cứu cánh thứ nhất và các nước Phật giáo Đông Á lại theo cứu cánh thứ hai. Dù theo cứu cánh nào trong phạm vi hoạt động, Phật tử không là những người đứng hàng đầu để cố bám vào sự hiện đại của nền kinh tế, nhưng họ dựa giáo lý của Phật giáo là quan trọng khi đề kháng hay xoa dịu những khía cạnh vô đạo đức, hoặc là họ giúp đỡ nhằm ban bố những phúc lợi đích thực. Phật tử cũng đóng góp vào một phương cách làm việc, mà giá trị của nó được đặt ra trong môi trường xây dựng nhân cách, hơn là chỉ đơn thuần là tạo thêm thu nhập.

[1] Samyutta Nikàya IV 331; Anguttara Nikàya V. 176-183

- [2] Sư Thái Payutto cho rằng phải kể luôn đến việc kiểm soát gái mãi dâm, Good, Evil and Beyond: Kamma in in the Buddha's Teaching, Bangkok, Buddhhadhma Foundation Publication, 1993, 61
- [3] Anguttara Nikàya III 208
- [4] Majjhima Nikàya III 373
- [5] Anguttara Nikàya I 129-30
- [6] Whitmyer, Mindfulness and Meaningfull Work: Explorations of Right Livehood , Berkeley, Calif., Paralax Press, 1994
- [7] Saddhatissa, The Buddha's Way, London, Georg Allen & Unwin 1971
- [8] Aitken, The Mind of Clover:Essay in Zen Buddhist Ethics, Sanfrancissco, North Point Press 1984: 52
- [9] Digha Nikayà III 191
- [10] Nikam; MaKeon, The Edicts of Asoak, Chicago and London, Univerity of Chicago Press, 1959
- [11] Tambiah, World Conqueror and World Renouncer, Cambrigde, Cambridge University Press 1976
- [12] Rajavaramuni, Foundations of Buddhist Social Ethics, in Sizemore and Swearer 1990, 29-53 (39-40)
- [13] Anguttara Nikàya II 66-7
- [14] Digha Nikayà II 85
- [15] Samyutta Nikàya I 86
- [16] Anguttara Nikàya II 32; Sutta-nipàta 259-60
- [17] Spiro, Buddhism and Economic Action in Burma, American Anthropologist 1966, 68, 1163-73; Nash, The Golden Road to Modernity, New York, John Wiley and Sons, 1965, 162.
- [18] Anguttara Nikàya IV 281-5
- [19] Anguttara Nikàya II 67
- [20] Digha Nikayà III 182
- [21] Digha Nikayà III 188
- [22] Anguttara Nikàya III 350
- [23] Anguttara Nikàya II 69-70
- [24] Anguttara Nikàya I 87
- [25] Jakàta with Commentary III 299-232
- [26] Samyutta Nikàya I 89-91
- [27] Jakàta with Commentary I 353-4
- [28] Samyutta Nikàya I 31-32
- [29] Anguttara Nikàya II 67-8, Saddhatissa 1970, 143
- [30] Bunnag, Buddhist Monk, Buddhist Layman: Study of Urban Monastic Organization in Central Thailand, Cambridge, Cambridge University Press 1973 (13, 11)
- [31] Itivuttaka, The Buddha' s Saying 1991 18
- [32] Vimànavatthu 1974 I

- [33] Faure, The Rhetoric of Immediacy: A Cultural Critique of Chan/Zen Buddhism, Princeton, Princeton University Press 1991, 128
- [34] Chapell, Searching for Mahayana Social Ethic, University of Hawaii, Honolulu, 1995, 2
- [35] Upàsaka Silà Sutra 83
- [36] Chapell, 1995, 8
- [37] Lester, Theraveda Buddhism in Southeast Asian, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1973, 139
- [38] Pfanner; Ingersoll, Theraveda Buddhism and Village Economic Behaviour: A Burmese and Thai Comparison, Journal of Asian Studies, 1962, 21, 341-61, 348
- [39] Spiro, Buddhism and Society, A Great Tradition and its Burmese Viscissitudes, London, Georg Allen & Unwin, 1971, 459
- [40] Pfanner; Ingersoll 1962, 345
- [41] Spiro, 1971, 459
- [42] Nash, 1965, 160
- [43] Pfanner; Ingersoll 1962, 345
- [44] Pfanner; Ingersoll 1962, 357
- [45] Vào năm 1989, tỷ lệ tăng trưởng hàng năm tại Thái là 9%, the Guardian newspaper 24 November 1989. Cuối thập niên 1990 cùng với các nước châu Á khác, tỷ lệ này có giảm đi.
- [46] Bunnag, 1973, 127-8, 164-5
- [47] Maung, Cultural Change and Economic Change in Burma, Asian Survey, 1964, 4757-64.
- [48] Ling, Buddhism, Imperialism and War-Burma and Thailand in Modern History, London, Georg Allen & Unwin 1979, 197-11
- [49] Ling, 1979 113
- [50] Pfanner; Ingersoll 1962, 348
- [51] Lester, 1973, 156
- [52] Pfanner; Ingersoll 1962, 357-8
- [53] Sizemore; Swearer, Ethics, Wealth and Salvation: A Study in Buddhist Social Ethics, Columbia, University of South Carolina Press 1990, 16
- [54] Pfanner; Ingersoll 1962, 348
- [55] Bunnag 1973, 178
- [56] Bunnag 1973, 178
- [57] Upàsaka Silà Sutra 41
- [58] Upàsaka Silà Sutra 62
- [59] Rajavaramuni, 1990, 38
- [60] Bunnag 1973, 126-7
- [61] Pfanner; Ingersoll 1962, 348
- [62] Bunnag 1973, 48
- [63] Bunnag 1973, 127

- [64] Tambiah. 1976, 456-7
- [65] Majjhima Nikàya II 45-54
- [66] Majjhima Nikàya II 54
- [67] Commentary on Majjhima Nikàya III 284-5
- [68] Vimalakirti-nirdesa Sutra, Tsunoda, Source of Japanese Tradition, New York and London, Columbia University Press 1964 I 101
- [69] Anguttara Nikàya III 65-6
- [70] Morgan, Vocation of Monk and Layman: Signs of Change in Thai Buddhist Ethics in Smith (ed.) Tradition and Change in Theravada Buddhism, Leiden, Brill, 68-77, 72
- [71] Reynolds 1990, 63-4, 68
- [72] Sizemore; Swearer, 1990, 3
- [73] Reynolds, Ethics and Wealth in Theravada Buddhism in Sizemore; Swearer 1990, 2
- [74] Sizemore; Swearer 1990, 17
- [75] Digha Nikayà III 58-77
- [76] Digha Nikayà III 64-8
- [77] Digha Nikayà III 68
- [78] Fenn, Two Notions of Poverty in the Pali Canon, Journal of Buddhist Ethics, 1996, 3 98-125, 107
- [79] Digha Nikayà I 134-6
- [80] Digha Nikayà I 136
- [81] Digha Nikayà I 141
- [82] Gombrich, Theravada Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo, London New York, Routledge & Kegan Paul 1988, 83
- [83] Digha Nikayà II 180
- [84] Digha Nikayà I 276
- [85] Thurman, Nagajuna's Guidelines for Buddhist Social Action, in: Eppsteiner, The Path of Compassion: Writings on Socially Engaged Buddhism, Berkeley, Calif., Parallax Press 1985, 128
- [86] Arya-satyaka-parivarta 187
- [87] Mahāvastu Vs I 277
- [88] Arya-satyaka-parivarta 188
- [89] Arya-satyaka-parivarta 202
- [90] Reynolds 1982, 151
- [91] Reynolds 1982, 151
- [92] Arya-satyaka-parivarta 211
- [93] Sizemore; Swearer 1990, 2
- [94] Sizemore; Swearer 1990, 3-4
- [95] Ornatowski, Continuity and Change in the Economic Ethics of Buddhism, Journal of Buddhist Ethics, 1996 3, 198-240, 202
- [96] Sizemore; Swearer 1990, 13

QUAN ĐIỂM CỦA PHẬT GIÁO TRƯỚC CÁC VẤN ĐỀ HIỆN ĐẠI

- [97] Sizemore; Swearer 1990, 19
- [98] Sizemore; Swearer 1990, 15-16
- [99] Sizemore; Swearer 1990, 23
- [100] Fenn, 1996 107
- [101] Reynolds, Three Worlds According to King Ruang: The Buddhist Cosmology, Berkeley Buddhist Studies Series 4, Berkeley, Asian Humanity Press. 1982, 197-9
- [102] Fenn, 1996 108
- [103] Reynolds, 1990, 73
- [104] Rajavaramuni, 1990, 45
- [105] Rajavaramuni, 1990, 53
- [106] Ornatowski, 1996, 213
- [107] Rajavaramuni, 1990, 38
- [108] Digha Nikaya I 12
- [109] Majjhima Nikaya I 179
- [110] Majjhima Nikaya I 85-7
- [111] Jakàta with Commentary IV 252-3
- [112] Fenn, 1996, 108
- [113] Fenn, 1996, 100
- [114] Anguttara Nikaya I 85-7
- [115] Tambiah, 1976, 459
- [116] Bunnag 1973, 68
- [117] Bunnag 1973, 72
- [118] Kemper, in Sizemore; Swearer 1990, 155-6
- [119] Kemper, in Sizemore; Swearer 1990, 153-61
- [120] Ch'en, The Chinese Transformation of Buddhism, Princeton, Princeton University Press 1973, 126-7
- [121] Ch'en, 1973, 130-1
- [122] Ornatowski 1996, 217
- [123] Ch'en, 1973, 158-8
- [124] Ch'en, 1973, 151-73
- [125] Ch'en, 1973, 177-8
- [126] Ornatowski, 1996, 219
- [127] Ch'en, 1973, 163
- [128] Ch'en, 1973, 171-7
- [129] Ling, Buddhist Values and Development Problems, World Development 1980, 8, 577-86
- [130] Weber, The Sociology of Religion, Boston, Mass. Beacon Press, 1963, 237
- [131] Weber, The Religion of India, New York, The Free Press 1958, 199, 217-8, 222
- [132] Weber 1963, 268, 1958, 226-8

- [133] De Silva, Value Orientation and Nation Building, Colombo, Lake House Investment Ltd. 1976, 6-7
- [134] De Silva, 1976, 7
- [135] De Silva, 1976, 8
- [136] De Silva, 1976, 8
- [137] De Silva, 1976, 10-17, phân biệt giữa hai khuynh hướng tách biệt nhau trong Phật giáo theo quả nghiệp và niết bàn
- [138] Ling 1979, 113
- [139] De Silva, 1976, 20
- [140] Tambiah 1973, 16
- [141] Tambiah 1973, 18
- [142] Ling 1979, 111
- [143] Kirsch, 1975 190; Morgan, 1973, 74; Maung 1964, 760; Ling, 1980, 584
- [144] Kirsch, 1975 173-6
- [145] Morgan, 1973, 74-5
- [146] Bell The people of Tibet, Oxford, Clarendon Press 1928, 109
- [147] Bell 1928, 125-6
- [148] Gombrich 1988, 80-1
- [149] Reynolds 1990, 71
- [150] Jàtakas I 120-2
- [151] Jàtakas I 116-7
- [152] Anguttara Nikàya I 116, 17
- [153] Ornatowski 1996, 201
- [154] Ornatowski 1996, 202
- [155] Keynes, Buddhist Practical Morality in a Changing Agrarian World, in Sizemore; Swearer 1990, 181
- [156] Keynes, 1990, 188
- [157] Keynes, 1990, 188
- [158] Keynes, 1990, 187
- [159] Keynes, 1990, 186
- [160] Keynes, 1990, 189
- [161] Keynes, 1990, 189
- [162] Keynes, 1990, 189
- [163] Keynes, 1990, 187
- [164] Keynes, 1990, 173
- [165] Keynes, 1990, 186
- [166] Keynes, 1990, 183
- [167] Ling 1980 b, 584
- [168] Duus, The Rise of Modern Japan, Boston, Mass, Houghton Mifflin 1976, 171-2
- [169] Duus, 1976, 11
- [170] Duus, 1976, 172

- [171] Duus, 1976, 171
- [172] Bellah, 1957, 109
- [173] Ives 1992, 63
- [174] King, A Christian and Japanese Buddhist Work Ethic Compared, Religion, 1981, 11, 207-26, 213
- [175] King, 1981, 211
- [176] King, 1981, 231
- [177] Bellah, 1957, 120
- [178] Bellah, 1957, 119
- [179] Bellah, 1957, 120-1
- [180] Mannari, The Social Background of Japanese Business Leader, 1880, 1920 and 1960, Inaugural Professorial Lecture at the University of Sunderland, UK, 2 May 1996,
- [181] Saniei in Bellah 1965, 124-49, 128
- [182] Đến năm 1963 thì Bellah lại cho rằng chính tinh thần tuân phục quân vương có nhiều yếu tố bất hợp lý làm cản trở phát triển kinh tế, hiện đại hoá và dân chủ hoá, ngăn ngừa mọi chuyển hướng sâu xa cho cấu trúc xã hội và giá trị của Nhật.
- [183] Saniei, 1965, 136
- [184] Saniei, 1965, 139-41
- [185] Davia, Buddhism and the Modernization of Japan, History of religion, 1989, 28, 4, 304-39, 307
- [186] Bunnag 1973, 13
- [187] Davis, 1989, 309
- [188] Schumacher, 1973, 56
- [189] Schumacher, 1973, 48
- [190] Schumacher, 1973, 56
- [191] Schumacher, 1973, 48
- [192] Swearer 1996, 196
- [193] Swearer 1996, 196
- [194] Swearer 1995, 136-9
- [195] Swearer 1995, 114-5
- [196] Karunatilke, 1976 iii
- [197] Karunatilke, 1976, 29, 73
- [198] Karunatilke, 1976, 74
- [199] Karunatilke, 1976, 29
- [200] Payutto 1994, 24
- [201] Santikaro, Buddhadasa Bhikkhu: Life and Society through the Natural Eyes of Viodness, Quen and King, 1996, 147-94, 180
- [202] Santikaro, 1996, 147
- [203] Swearer 1989, 175
- [204] Santikaro, 1996, 155
- [205] Swearer 1989, 170

- [206] Swearer 1989, 170
- [207] Swearer 1989, 172
- [208] Swearer 1989, 195
- [209] Santikaro, 1996, 166-69; Swearer 1989, 173
- [210] Swearer 1989, 172
- [211] Santikaro 1996, 165-6
- [212] Swearer 1989, 192
- [213] Swearer 1989, 195
- [214] Swearer 1989, 197
- [215] Swearer 1989, 174
- [216] Swearer 1989, 187-8
- [217] Swearer 1996, 215
- [218] Swearer 1996, 225
- [219] Swearer 1996, 200
- [220] Sivaraska 1986, 182
- [221] Sivaraska 1986, XV
- [222] Sivaraska 1992, 32-3
- [223] Sivaraska 1986, 20, 57-8
- [224] Sivaraska 1986, XXI III
- [225] Sivaraska 1996, 213
- [226] Schumacher 1973, 50
- [227] De Silva 1975, 5
- [228] Payutto 1994, 43
- [229] Payutto 1994, 35
- [230] Payutto 1994, 41
- [231] Payutto 1994, 4
- [232] Karunatilake 1976, 29
- [233] Karunatilake 1976, 63
- [234] Karunatilake 1976, 18, 28
- [235] Sivaraksa 1992, 3
- [236] Sivaraksa 1992, 114
- [237] Sivaraksa 1992, 30
- [238] Sivaraksa 1986, 44
- [239] Schumacher 1973, 53
- [240] Schumacher 1973, 53
- [241] Schumacher 1973, 53
- [242] De Silva 1976, 36-7
- [243] Schumacher 1973, 52
- [244] Satha Anand, Ethics of Wealth: Bud dhists Economics for Peace, Research Paper, Department of Philosophy, University of Hawai, Honolulu
- [245] Payutto 1994, 34-5
- [246] Karunatilake 1976, 45

QUAN ĐIỂM CỦA PHẬT GIÁO TRƯỚC CÁC VẤN ĐỀ HIỆN ĐẠI

- [247] Sivaraska 1986, 59
- [248] Karunatilake 1976, 40
- [249] Karunatilake 1976, 84
- [250] Norberg-Hodge Ancient Futures: Learning from Ladakh, London, Rider, 1991, 147
- [251] Sivaraska 1986, 37
- [252] Karunatilake 1976, 23
- [253] Santikaro 1996, 167
- [254] Santikaro 1996, 167, Swearer 1989, 193
- [255] Karunatilake 1976, 23
- [256] De Silva 1976, 20
- [257] Karunatilake 1976, 107-8
- [258] De Silva 1976, 20
- [259] Sivaraska 1986, 64
- [260] Santikaro 1996, 166
- [261] Santikaro 1996, 177
- [262] Karunatilake 1976, 60
- [263] Karunatilake 1976, 60
- [264] Sivaraska 1986, 60
- [265] Sivaraska 1986, 62-3
- [266] Sivaraska 1986, 63
- [267] Sivaraska 1986, 126
- [268] Sivaraska 1986, 133
- [269] Sivaraska 1986, 199
- [270] Karunatilake 1976, 24, Buddhadasa in Swearer 1989, 174
- [271] De Silva 1976, 21
- [272] De Silva 1976, 20
- [273] De Silva 1976, 18-29
- [274] Sivaraska 1986, 208
- [275] Karunatilake 1976, 24; De Silva 1976, 26
- [276] De Silva 1976, 21
- [277] De Silva 1976, 29
- [278] Santikaro 1996, 167
- [279] Karunatilake 1976, 23
- [280] Sivaraska 1986, 53-4
- [281] Buddhadasa in Santikaro, 1996, 167, De Silva 1976, 28
- [282] Karunatilake 1976, 107-8
- [283] Swearer 1989,, 172, 185, 193; Santikaro, 1996, 174-7
- [284] Sivaraska 1991, 160
- [285] Sivaraska 1991, 161
- [286] Sivaraska 1992, 113-15
- [287] King 1964, 241-50,; Sarkisyanz 1978, Maung 1970

- [288] Suksamran, 1977; Piker 1973; Swearer 1995, 118-23; Gosling 1985; Sivaraksa 1992, 48-50
- [289] Norberg- Hodge 1991
- [290] Subhuti Sangharakshita: A New Voice in the Buddhist Tradition, Birmingham, Windhorse Publications 1994 219-64
- [291] Small Worl: The Magazine of Intermediate Techonology, Issue 19 1995, 8
- [292] The Guardian newspaper, 7 November 1997
- [293] Swan, Sri Lanka: Constraints and Prospects in the Pursiut of Rural Development , Rural Development anfd the Stata, London, Methuen, 1983 127-60
- [294] Kỷ niệm 2500 ngày Đức Phật nhập Niết Bàn và là đúng thời điểm hồi sinh Phật giáo.
- [295] Bond, The Buddhist Revival in Sri Lanka – Religious Tradition, Representation and Response, Columbia, University of South Carolina Press 1988, 106-7
- [296] Tambiah 1992, 108
- [297] Tambiah 1992, 106
- [298] Bond 1988, 121
- [299] Dana, The Buddhist, the Businessman, Peple and the Planet, World Wide Fund for nature magazine 4 (1) 1995, 28-9
- [300] Katz, Sri lanka Monk on Ethnicity and Nationalism in de Silva 1988, 138-52, 144
- [301] Katz 1988, 146
- [302] Katz 1988, 144; Macy 1983; Bond 1988, 241-98; Bond 1996, 121-46; Mooree, 1981; Goulet, 1981; Kantowski 1980; Ariyaratne, 1978, 1979, 1980, 1995
- [303] Macy Dharma and Developemt:Religion as Resource in the Sarvodaya Self help Movement, West Hartford, Conn, Kumarian 1983, 13, 24, 52, 21; Bond 19955, Swearer 1995, 117, 11
- [304] Macy 1983, 26-7, 55-61
- [305] Macy 1983 80-3
- [306] Macy 1983 80-3
- [307] Macy 1983, 46; Bond 1988, 263, 264, 274
- [308] Macy 1983, 32, 46, 52, 54
- [309] Macy 1983, 2024
- [310] Maca 1983, 27; Bond 1988, 267, 282
- [311] Macy 1983, 41, 41; Ariyaratna 1995, 6Bond 1988, 267, 282
- [312] Macy 1983, 13-14, 45-6
- [313] Ariyaratne 1995, 9
- [314] Ariyaratne 1995, 912,13
- [315] Macy 1983, 17-18, 43-45, 22; Bond 1988, 250
- [316] Macy 1983, 29; Bond 1996, 122-3, 1988, 255, 261, 262, 275

QUAN ĐIỂM CỦA PHẬT GIÁO TRƯỚC CÁC VẤN ĐỀ HIỆN ĐẠI

- [317] Jones, The Social Face of Buddhism, London, Wisom 1989, 251
- [318] Bond 1995, 4
- [319] Bond 1996, 134, 1988, 273, 270; Macy 1983, 34-5
- [320] Bond 1988, 255, 272, 282
- [321] Vinaya Pitaka I 21; Digha Nikaya II 48
- [322] Bond 1988, 274
- [323] Macy 1983, 64
- [324] Gombrich 1988, 246, 244, 251
- [325] Metraux The Soka Gakkai: Buddhism and the Creation of a Harmonious and Peaceful Society in Queen and King 1996, 365-400, 374
- [326] Metraux 1996, 365
- [327] The Guardian newspaper 4 October 1984
- [328] Cộng thêm vào 12 ngày lễ chính thức của nhà nước
- [329] The Guardian newspaper 26 February 1985

CHƯƠNG 3

NHÂN QUYỀN VÀ TỰ DO TÔN GIÁO THEO QUAN ĐIỂM CỦA PHẬT GIÁO

Các tôn giáo trên thế giới có thể đóng góp gì trong việc thực hiện nhân quyền được hiến nhiên coi là một trong những vấn đề quan trọng trong xã hội hiện đại. Trong chủ đề này, tôi xin được nêu ý kiến của tôi dựa theo truyền thống Phật giáo. Trong phần tham luận này, trước hết tôi sẽ so sánh Phật giáo với các tôn giáo phương Tây, sau đó tôi sẽ thảo luận về vấn đề nhân quyền và tự do tôn giáo theo quan điểm Phật giáo, cuối cùng tôi sẽ nêu lên một vài đề nghị Phật giáo có thể làm gì cùng với các tôn giáo khác trong vấn đề này.

1. Sự khác biệt của Phật giáo và các tôn giáo phương Tây

Trước hết, tôi xin trình bày quan điểm chính của Phật giáo. Theo các nghiên cứu của phương Tây, tôn giáo thông

thường được định nghĩa dựa trên nhưng ý niệm đối lập nhau, thí dụ như tôn giáo đạo đức đối lập với tự nhiên (C.P. Tile), tôn giáo tiên tri đối lập với thần bí (F.Heiler), tôn giáo nhất nguyên hữu thần đối lập với phiếm thần (W.F. Albright, A.Lang).[1] Theo đó, yếu tố thứ nhất thuộc về các tôn giáo phương Tây, còn yếu tố thứ hai liên hệ đến các tôn giáo phương Đông.

Cách định nghĩa tương phản này được các nghiên cứu tại phương Tây chú trọng. Khi định nghĩa về tôn giáo, họ chỉ dựa trên những tôn giáo chính tại phương Tây như Do thái giáo, Thiên chúa giáo và Hồi giáo làm tiêu chuẩn. Điều này đưa đến một hậu quả là các tôn giáo tại phương Đông, dù là rất đa dạng, không những được họ quy chung lại một loại tôn giáo duy nhất, mà còn được định nghĩa một cách hời hợt, vì họ không chịu đi sâu vào nền tảng của từng tôn giáo một. Khác biệt với các tôn giáo phương Tây mà các đặc điểm chung được các nhà nghiên cứu thừa nhận, các tôn giáo tại phương Đông như Ấn độ giáo, Phật giáo, Khổng giáo, Lão giáo và Thần giáo cũng đưa ra những đối kháng trong từng giáo lý riêng của mình. Do đó, xác nhập các tôn giáo này thành một loại chung là một việc không chính đáng. Đề nêu lên sự dị biệt đối với các tôn giáo phương Tây, tôi xin được giới hạn sự trình bày của mình trong một tôn giáo tại phương Đông là Phật giáo để so sánh với Do thái giáo, Thiên chúa giáo và Hồi giáo.

Theo các nghiên cứu phương Tây, đặc điểm chung của Do thái giáo, Thiên chúa giáo và Hồi giáo là không phải thần bí, phiếm thần hay tự nhiên, mà là đạo đức, tiên tri và nhất nguyên hữu thần. Điều này rất đúng. Cả ba tôn giáo đều dựa trên một Đấng Sáng Thế duy nhất và tuyệt đối: Jahwe trong Do thái giáo, Gott trong Thiên chúa giáo và Allah trong Hồi giáo. Trong mỗi tôn giáo này, Đấng Sáng Thế được coi là một cá nhân siêu việt, vượt qua khỏi bản thể con người thông thường, ý muốn của Đấng này được

mặc khải qua các nhà tiên tri nhằm kêu gọi con người tuân theo một số quy luật về tôn giáo và đạo đức. Mặc dù có sự khác biệt nhau trong chi tiết, nhưng chúng ta cũng phải công nhận rằng các tôn giáo này là đạo đức, tiên tri và nhất nguyên hữu thần.

Khác biệt với ý niệm này, Phật giáo không có một Đấng Tối Cao siêu việt trước con người mà chỉ đưa ra một pháp môn hay là giáo lý Duyên Khởi để hướng dẫn con người. Theo giáo lý này, tất cả những gì trên thế gian và những gì bên kia vũ trụ đều tùy thuộc lẫn nhau, không những trong thời gian mà còn trong mọi lập luận, dù sinh hay diệt. Không có gì là hiện hữu trong sự độc lập tuyệt đối, không ai cũng có thể tự hiện hữu cho riêng cá nhân mình. Theo ý nghĩa đó, tất cả đều biến đổi, tương quan nhau và tự mình cũng không là chủ yếu. Điều này, theo Phật giáo thì không có ngoại lệ. Đó chính là lý do tại sao Đức Phật Thích Ca, người sáng lập Phật giáo, đã không chấp nhận định nghĩa theo Kinh Vệ Đà, theo đó, vũ trụ được coi là một Đại Linh Thể thực tại trường cửu và bất biến.[2] Cũng vì chính lý do này, Phật giáo cũng không chấp nhận ý niệm nhất nguyên hữu thần, coi Đấng Sáng Thế là một thực tại sau cùng, mà coi Tính Không và Bản Thể Chân Như là thực tại tối hậu.

Trong Phật giáo không có Đấng Sáng Thế hay Đấng Cứu Rỗi độc lập và vượt qua khỏi con người hay kẻ phạm tục lo cho riêng mình. Do đó, con người hiện hữu không thoát khỏi Thượng Đế cũng như Thượng Đế cũng không hiện hữu độc lập với con người. Thượng Đế và con người cùng sinh và cùng diệt với nhau, cả hai cũng có mối quan hệ tương thuộc. Theo Phật giáo, không có một Thượng Đế tự hữu hay một Thượng Đế độc lập và được coi là một Đấng Vĩ Đại. Một cá thể không thể nào hiện hữu độc lập với đại chúng, cũng như không thể nào tưởng tượng được một đại chúng mà không có cá thể.

Cá thể và đại chúng sinh và diệt trong tương quan tùy thuộc vào nhau. Do đó, ý niệm một cá thể tuyệt đối đứng xa cách đại chúng cũng giống như ý niệm đại chúng hoàn toàn không liên hệ với cá thể. Trong Phật giáo, thực tại tối hậu không nhằm vào Thượng Đế tuyệt đối hay một đại chúng đa dạng mà chính là mối quan hệ của cả hai cùng sinh và cùng diệt theo giáo lý Duyên Khởi; cả hai là một thực tại, có nghĩa là cá nhân và đại chúng cũng như Thượng Đế và con người đều tùy thuộc vào nhau.

Theo quan điểm Phật giáo những xung đột và những đau khổ của con người gây ra đều do sự thiếu hiểu biết về giáo lý Duyên Khởi và cũng do sự vị kỷ mà ra. Do đó, Phật giáo đưa ra một lối thoát và cứu rỗi những khổ đau của con người như là một điều cần thiết. Người ta phải nhận ra quy luật Duyên Khởi bằng cách vượt qua vô minh bẩm sinh của kiếp người, thí dụ như phải nhận chân ra lòng vị kỷ và lệ thuộc với tất cả những gì gọi là bản chất của Thượng Đế hay của con người. Điều quan trọng nhất là phải vượt qua được hình thái ràng buộc vào các Đấng Sáng Thế hay Đấng Cứu Rỗi được tuyệt đối hóa là hiện hữu độc lập, hằng cửu và bất biến.

Ngoài ra, sự hiểu biết về quy luật Duyên Khởi còn giúp ta tìm ra được bản thể nguyên ủy của vạn vật trong vũ trụ. Sự hiểu biết này cũng giúp ta tìm ra về nguồn gốc bản ngã của mình. Không có sự tỉnh thức tự ngã, thì cũng sẽ không có sự tỉnh thức nào đến từ thế giới bên ngoài hướng về nội tâm được.

Nói tóm lại, Phật giáo không đặt vấn đề sự hiện hữu của một Thượng Đế cá nhân, vấn đề mặc khải, vấn đề tiên tri hay cứu rỗi qua niềm tin. Phật Giáo hướng dẫn tìm hiểu về Quy Luật Duyên Khởi, tự kiến bản ngã, suy niệm và thoát bỏ mọi hệ lụy.

Do đó, tôi đề nghị định nghĩa các tôn giáo Do thái giáo, Thiên chúa giáo và Hồi giáo là các tôn giáo do sự mặc khải của Đấng Sáng Thế, còn Phật giáo là tôn giáo tìm về chân bản ngã.

Để giải thích quan điểm của Phật giáo và đưa ra một căn bản cho việc thảo luận vấn đề nhân quyền và tự do tôn giáo, tôi xin nêu ba điểm liên hệ bắt nguồn từ quy luật Duyên Khởi.

2. Vấn đề vô ngã

Mặc dầu giáo lý Duyên Khởi phủ nhận mọi sự hiện sinh tự hữu cũng như tính cách chủ yếu và bất biến của mọi cá thể, kể cả Đấng Sáng Thế và Đấng Cứu Rỗi, nhưng sự tương thuộc và thực tại của mối quan hệ này sẽ không thể nào hình dung được, nếu ta không công nhận các thành tố, dù độc đáo và dị biệt tới đâu, cùng xây dựng trên nền tảng liên hệ nhau. Khi nhấn mạnh đến thực tại của mối quan hệ này trong giáo lý Duyên Khởi mà phủ nhận vai trò của cá thể tạo thành chỉ đưa đến hỗn loạn mà thôi. Nếu mối quan hệ này cô đọng và chỉ thuần túy là hình thức, thì sự tương thuộc giữa các cá thể sẽ không còn năng động nữa.

Nếu đặc điểm của mối quan hệ này được xây dựng trên một nền tảng tuyệt đối, thì hậu quả là quy luật Duyên Khởi cũng sẽ bị hủy diệt. Quy luật này chỉ thành tựu khi các cá thể liên hệ nhau, dù khác nhau, nhưng không có tinh thần chấp ngã. Chính vì không có một bản thể nào bất biến hay trường cửu cho nên mỗi cá thể đều tương thuộc vào nhau, mà cũng không mất đi bản sắc dị biệt của mình. Do đó, tư tưởng nền tảng của quy luật Duyên Khởi không nhắm vào việc thực hiện một bản thể tuyệt đối hay một bản ngã hằng cửu, mà thực ra là hướng về vô ngã, thường được gọi là Anatman.

3. Vấn đề phân biệt xác hồn và bản thể

Khi tất cả ý niệm được quy vào giáo lý Duyên Khởi và ý niệm này được hiểu như là không có một bản ngã trường cửu, thì điều này giúp chúng ta phân biệt rõ rệt với các tôn giáo nhất nguyên hữu thần. Theo các tôn giáo này, các hiện hữu đều bắt nguồn từ quyền năng sáng tạo của Đấng Tối Cao. Từ quan điểm này, tất cả và mỗi người đều bình đẳng trước Thiên Chúa. Điểm tốt đẹp nhất tội hậu trong Thiên chúa giáo là sự phục sinh, một sự thăng hoa của thể xác hay một sự hoá thân của thể xác mà không đánh mất bản thể. “Các người có biết là thể xác các người là ngôi đền của Đấng Thánh Linh mà các người đã nhận của Thiên Chúa không?” (1 Kor. 6,19). Với cái chết cá nhân không phải bị Thiên Chúa loại trừ, mà chính được Ngài giữ gìn thể xác và linh hồn trong một cách khác hơn. Linh hồn chính là vấn đề cá nhân hoá.[3] Không giống với Do thái giáo và Hồi giáo, Thiên chúa giáo đã đưa ra thuyết phục sinh độc đáo, mà trong đó sự phân biệt thể xác và linh hồn của từng cá nhân được hoà nhập lại.

Trong Thiên chúa giáo, sự hòa nhập xác hồn này trong từng cá thể được chấp nhận. Theo đó, niềm tin được luôn luôn thể hiện qua phương thức tin vào một Thiên Chúa, Đấng đã khích lệ con người chỉ nên tin vào Thiên Chúa cũng như tin vào mối quan hệ giữa hai tinh thần và thể xác trong cá thể. Điều này đưa ra hai vấn đề:

1. Khi mối quan hệ giữa xác hồn được thể hiện trong ý nghĩa của một Đấng Tối Cao tuyệt đối, thì hai ý niệm này, trong ý nghĩa hẹp của nó, sẽ không được định nghĩa đầy đủ. Sự phân biệt xác hồn cũng như tìm hiểu mối quan hệ biện chứng này chỉ có thể đạt được khi chúng ta vượt qua ý niệm về một Đấng Sáng Thế duy nhất tối cao.

2. Trong Thiên chúa giáo, mối quan hệ biện chứng thể xác và tinh thần chỉ áp dụng cho con người mà không áp dụng cho thể giới vật chất.

Về điểm này, Phật giáo khác với Thiên chúa giáo rõ rệt. Theo Phật giáo, không có Đấng Tối Cao độc nhất và tuyệt đối, không phải chỉ có con người sống mà vật chất cũng có một đời sống riêng. Sự sống này cũng không theo một nguyên tắc siêu việt hay tuyệt đối nào. Tuy nhiên vật chất có giá trị như nhau, mặc dù trong cùng một loại có nhiều đặc điểm dị biệt nhau.

Xin nêu lên một thí dụ: cây sồi là cây sồi, cây thông là cây thông, mặc dầu trong cùng một loại có thể có tất cả những sự khác biệt nhau. Dù khác nhau trong bản thể riêng của từng loại, cây sồi cũng giống như cây thông khi mà chúng chấp nhận định nghĩa các bản thể riêng là chung như thế. Cá là cá và chim là chim. Chim và cá chỉ giống nhau khi nào mà sự khác nhau về bản thể này được định nghĩa giống nhau. Nói một cách khác, bằng nhãn quan cá thể thì Tôi chỉ thực là Tôi mà Anh cũng chỉ thực là Anh. Tôi và Anh chỉ thực sự giống nhau khi mỗi một người trong chúng ta phát triển chung cá tính và nhân cách như nhau.

Điều này cũng áp dụng cho Thượng Đế và con người. Thượng Đế là Thượng Đế và con người là con người. Thượng Đế và con người chỉ giống nhau khi mà cả hai trong bản chất chủ yếu được định nghĩa là những bản thể cùng giống nhau như thế. Do đó, Bản Thể Chân Như bao hàm được cả nguyên lý về dị biệt lẫn tương đồng theo một ý nghĩa năng động mà không hề mâu thuẫn. Đó chính là lý do tại sao Phật giáo Đại Thừa đưa ra quan điểm trong dị biệt có thể hiện sự tương đồng, và ngay trong tương đồng có sự dị biệt. Mối quan hệ năng động giữa dị biệt và tương đồng này mở ra không những cho con người và tạo vật, mà còn cho cả tạo vật và Thượng Đế. Điều này chỉ có

thể đạt được bởi vì trong Phật giáo không có Đấng Sáng Thế hiện hữu và cũng chính vì thế mà tất cả -thiên nhiên, nhân loại và Thiên Chúa gộp chung- được định nghĩa là mỗi bản ngã độc lập, hằng cửu và mỗi bản thể bất biến.

4. Thuyết Trung Đạo

Phật Thích Ca gạt bỏ những đường lối cực đoan của hưởng thụ và khắc khổ; Ngài chọn lựa có ý thức thuyết Trung Đạo như là một phương thức đích thực để tu tập. Ngài đã đề ra Bát Chánh Đạo gồm có: Chánh Tri Kiến, Chánh Tư Duy, Chánh Ngữ, Chánh Nghiệp, Chánh Mạng, Chánh Tinh Tấn, Chánh Niệm và Chánh Định.

Thuyết Trung Đạo không có nghĩa là tìm kiếm một thỏa hiệp hay tìm một đường lối đứng giữa hai đối cực theo ý nghĩa của Aristote. Thuyết Trung Đạo phá vỡ được hai con đường đối cực này bằng cách vượt qua được quan điểm đối nghịch hay lưỡng cực hoặc nhị nguyên; mục tiêu của nó không phải là một thực tại lưỡng cực; đó là điều mà Phật Tổ và các Đấng Tuệ Giác khác khác tìm ra. Về điểm này, chúng ta sẽ lãnh hội được khi chúng ta tìm hiểu về lý thuyết tám phủ định của Long Thọ, người sáng lập ra Phật giáo Đại Thừa. Long Thọ đưa ra tám phủ định như là một hình thức giải thích chủ yếu về Trung Đạo, mà Phật Thích Ca đã đề ra. Theo Ngài thì không sinh, không diệt, không thường, không đoạn, không nhất, không đa, không đến và không đi.

Trong tương quan này, tôi xin nêu lên một ý niệm đã được đề cập. Trong bốn cặp ý niệm đối kháng này không có ý niệm nào là ưu tiên đối với ý niệm kia. Theo Long Thọ, bản thể thực tại Chân Như được thể hiện khi mà ý niệm về sinh tử không còn nữa. Do đó, thuyết tám phủ định đồng nghĩa với Trung Đạo.[4] Trong một tác phẩm của tôi, tôi có kết luận rằng “Long Thọ không những đã gạt bỏ ý niệm về trường cửu của các hiện tượng được nhìn là hiện

thực và không biến đổi, mà cũng đồng thời loại bỏ quan điểm về hư vô; coi thực tại là trống rỗng và không thực. Sự phủ định hai lần của ý niệm này là một điểm nhảy vọt để thể hiện Tính Không trong Phật giáo Đại Thừa, điều mà Tính Không không là một sự trống rỗng mà chính là một sự viên mãn.“[5]

5. Sự khoan dung đích thực

Trong phần sau đây, tôi xin trình bày về quan điểm của Phật giáo liên hệ tới tự do tôn giáo và nhân quyền. Theo các nghiên cứu của phương Tây, Phật giáo được coi là một tôn giáo của khoan dung. Trong ý nghĩa hẹp của nó, điều này không đúng hẳn. Ý niệm về khoan dung đối kháng với ý niệm về cố chấp, có nghĩa là không chấp nhận người khác không đồng tín ngưỡng với mình, dầu rằng sự cự tuyệt này không bao hàm sự sử dụng bạo lực. Phật giáo không phải là một tôn giáo nhất nguyên hữu thần, mà chỉ chấp nhận sự hiện hữu của muôn loài như chính chúng thể hiện, cho nên Phật giáo không chủ trương cực đoan phủ nhận những tín ngưỡng khác với tín ngưỡng của mình. Thay vào đó, Phật giáo công nhận những quan điểm của các tôn giáo khác trong những cách thể hiện khác nhau của họ. Mặc dù vậy, cũng không thể định nghĩa Phật giáo theo ý nghĩa khoan dung của phương Tây bởi vì trong ý nghĩa cốt lõi của Phật giáo là vượt qua cặp ý niệm đối nghịch giữa khoan dung và bất khoan dung. Thái độ khoan dung trong Phật giáo không gì khác hơn là kết quả của một thái độ chủ yếu nhằm chấp nhận sự thể như chính chúng thể hiện. Trong ý nghĩa này người ta có thể phân biệt được sự khoan dung tích cực và tiêu cực theo Phật giáo. Trong khi chấp nhận tạo vật như chúng thể hiện là một tín điều cơ bản trong Phật giáo, thì thái độ này là khoan dung nhiều hơn so với các tín điều khác. Theo Phật giáo, tín ngưỡng và lòng khoan dung đích thực không loại trừ nhau, mà chính là bổ sung cho nhau. Thái độ chủ yếu này không phải chỉ có giá trị trong những

tông phái khác nhau trong Phật giáo, mà còn áp dụng chung cho những hệ thống tín điều và những trào lưu tín ngưỡng khác.

Đối với các tông phái khác nhau trong Phật giáo, thái độ chủ yếu của Phật giáo không phải là từ bỏ, lên án hoặc kết tội là tà giáo, mà thực ra là phê phán trong tinh thần xây dựng nhìn qua nhiều nhãn quan khác nhau và cùng nhau hướng về một tín ngưỡng chung. Trong một tham luận về Tà Giáo của T.O.Ling, ông đã có lý khi cho rằng Tà giáo trước hết là một ý niệm về tôn giáo của phương Tây mà không có điểm tương đồng chính xác trong Phật giáo. Một ý niệm gần nhất là ditthi (trong Pali) hay drsi (trong Sankrit), dịch sát nghĩa là tà kiến, nó không bắt nguồn từ lý trí mà đến từ dục vọng. Những hình thức quan trọng nhất của tà kiến do sự nhận thức cho rằng bản ngã cá nhân là thực tại và vĩnh cửu. Tà giáo theo ý niệm của phương Tây đặt ra để phân biệt Chính thống giáo. Chính thống giáo muốn và cũng có đủ tư cách buộc tội Tà giáo; khi so sánh giữa ý niệm tà kiến (ditthi) trong Phật giáo và Tà giáo theo phương Tây thì ta thấy được Phật giáo không hề có một hệ thống chuyên quyền nào hay một cơ quan chế tài hình thức nào. Ngoài ra, những hình thức thể hiện trang trọng nhất của ditthi (cho là thực tại của bản ngã con người là thường hằng) được các đạo hữu thuộc môn phái Pudgala-Vadin trong Phật giáo cổ súy. Niềm tin này - dù hoàn toàn không đúng đắn- được các tông phái khác trong Phật giáo chỉ coi là những đạo hữu nhẹ dạ. Tuy nhiên, họ vẫn có thể duy trì lập luận này và giữ các tu viện. Vào thế kỷ thứ 7 sau Thiên Chúa con số các tu sĩ theo môn phái Pudgala-Vadin đã lên đến 1/4 trong tổng số các tu sĩ tại Ấn Độ. So với các tông phái khác trong Phật giáo thì nhìn chung quan điểm này có vẻ như lỗi thời; chỉ sau một thời gian dài tu tập các đạo hữu này tìm ra được sự sai lầm trong nhận thức của mình và cuối cùng thì từ bỏ[6] .

Tại Trung hoa và Nhật bản, khi pháp môn và tông phái khác nhau trong Phật giáo được hình thành cũng là lúc có nhiều nhất các cuộc thảo luận nghiêm túc giữa các tông phái khác nhau. Nichiren, một lãnh tụ Phật giáo tại Nhật bản vào thế kỷ 13 đã chống lại các tông phái Phật Giáo như Vinaya, Thiền Tông và Tịnh Độ Tông. Các đạo hữu hiện nay theo tông phái Nichiren-Shoshu đã được biết đến vì có thái độ quá khích đối với các tông phái Phật giáo khác. Trong suốt lịch sử dài của Phật giáo, không hề có sự truy nã tôn giáo hay bất cứ một hình thức trừng phạt nào vì lý do khác biệt tín ngưỡng. Những khác biệt nhau trong pháp môn (Dharma) đều được coi như là những phương tiện hữu ích (Upaya) nhằm giúp Phật tử chưa thuần thành để đạt tới thực tại tối hậu của Đấng Chân Như.

6. Thái độ đối với các tôn giáo khác

Khi đề cập tới thái độ của Phật giáo đối với các tín ngưỡng khác thì nhiều kinh điển cổ Phật giáo có đề ra nguyên tắc bất tương tranh (Vivada). Các kinh điển này còn khuyên tránh những tranh luận (Rana). Đức Phật được coi như là tấm gương cho sự gạt bỏ mọi tranh luận (Ranajaha). Trước một số câu hỏi siêu hình như thế giới là vĩnh cửu hay bị giới hạn trong thời gian hoặc là thế giới này hữu hạn hay vô hạn hoặc là có một đời sống cho các bậc Tuệ Giác sau khi chết không, câu trả lời quen thuộc của Ngài là sự im lặng. Sự im lặng của Ngài thường được giải thích là một hình thức của sự bất khả tri. Đức Phật coi các câu hỏi siêu hình này là không liên quan và đi ngược lại khuynh hướng giải thoát của tôn giáo.

Chính Đức Phật cũng đưa ra lập luận cương quyết để giải thích về sự từ chối trả lời này. Điều này được tìm thấy trong câu trả lời của Đức Phật cho Ngài Malunkyapata được ghi lại trong kinh *Majjhima-Nikaya*. Sau khi xác nhận đời sống đạo đức không tùy thuộc vào một giáo điều

cho rằng thế gian này là vĩnh cửu hay hữu hạn, Đức Phật còn nói thêm: *“Này Malunkyaputta, giáo điều về sự vĩnh cửu hay hữu hạn của thế gian đưa ra còn đó, vấn đề tồn tại là: sinh, lão, bệnh, tử, lo âu, đau khổ, muộn phiền và thất vọng mà Ta chỉ mong sao được chấm dứt nó trong cuộc sống hiện tiền. Các điều này không giúp ích được gì, nó cũng không phù hợp với những nguyên tắc chính của tôn giáo. Nó cũng không đưa tới sự từ bỏ dục vọng, thanh tịnh, đạt đạo và niết bàn. Đó chính là lý do tại sao Ta không giải thích.”*[7]

Ngoài ra, khi Đức Phật khi giảng dạy như vậy cũng gây ra một số học thuyết đối nghịch từ các tông phái khác, như E. A. Burth đã xác nhận. Điều này sinh ra những tranh luận thù nghịch và cáo buộc lẫn nhau. Tiến trình này không giúp người ta tự kiểm khiêm tốn và hiểu biết cần thiết cho sự đạt đạo.[8]

Thái độ của Đức Phật trước vấn đề giáo điều còn được tìm thấy trong một cuộc đối thoại với một tăng sinh được ghi lại qua một kinh điển cổ khác của Phật giáo là Sutta-Nipata.

Hỏi: *“Dựa vào tín ngưỡng mù quáng người ta kêu lên: Hãy tin đi, vì đây là chân lý hoặc là hãy dẹp bỏ đi, người đã thua rồi. Họ tranh cãi nhau và chê bai nhau là ngu và điên. Như vậy thì phía nào là đúng, vì cả hai đều chứng tỏ mình là bậc thầy”.*

Đức Phật trả lời: “Khi mà cuộc tranh cãi mà một bên thắng và một bên thua, một bên khôn và một bên dại thì cả hai bên đều dại và ngu, vì chỉ dựa trên quan điểm của riêng mình. Khi mỗi một tín ngưỡng tranh luận nhau đều có tình yêu, hiểu biết và thực tế thì không có ai nào là thắng cả, vì tất cả đều đúng chung nhau. Ta coi là điều không đúng, khi tất cả chê trách nhau là điên. Họ làm như vậy là chỉ nghĩ

đến quan điểm của riêng mình là chân lý.“[9]

Thái độ của Phật giáo đối với các tôn giáo khác được giải thích cặn kẽ nhất qua ý thuyết Trung Đạo. Thuyết Trung Đạo kêu gọi người ta nên tránh những thái độ cực đoan trong tôn giáo, cô chấp và sử dụng bạo lực như là quy tắc phổ quát. Khuynh hướng đế quốc trong tôn giáo hầu như là một điều khó tránh được, bởi vì trong tôn giáo luôn bao gồm những hy sinh cho chân lý tối hậu của tôn giáo mình. Khuynh hướng này được tìm thấy trong các tôn giáo nhất nguyên hữu thần khi giảng dạy rằng Đấng Sáng Thế là thực tại tối hậu. Khuynh hướng phổ quát này đưa tới việc coi giáo hội như hình thức chủ nghĩa, điều này nhằm tổng hợp những tín lý vào trong cơ cấu của một tôn giáo khi nhấn mạnh đến tinh thần phổ quát và nhân loại. Khuynh hướng này có sẵn trong các tôn giáo về phiếm thần hay đa thần.

Ngoài ra, còn có một sự nguy hiểm khi đối chiếu các tôn giáo với nhau và cho rằng các tôn giáo đều hướng về một mục đích giống nhau; mọi nỗ lực nhằm gán ép tất cả các tôn giáo vào các ý niệm khuôn mẫu giống nhau hay độc nhất có nghĩa là làm cho người ta không còn chú trọng tới lý tưởng đề ra của từng tôn giáo. Một điều nguy hiểm thứ hai của sự đối chiếu là qua những nỗ lực này, khi người ta tin tưởng vào tất cả các tôn giáo, thì cuối cùng không còn tin tưởng một cách thành khẩn nữa và cũng không được hiểu các tôn giáo một cách trọn vẹn[10] .

Dựa vào thuyết Trung Đạo trong Phật giáo, Đức Phật cũng như các Bậc Tuệ giác khác không hề cho rằng chỉ có giáo lý của mình là chân lý. Các Ngài cũng không hề kêu gọi sự truy nã bằng các thánh chiến, hòa thiêu người ngoài đạo, hành quyết hay buộc người phải đổi đạo, nhằm cứu rỗi hay ban phước cho người theo giáo lý của mình. Các Ngài cũng không hề cổ súy cho sự giống nhau trong các giáo lý.

Trong kinh *Digha-Nikaya* Phật dạy: “*Hãy tự nghiệm xét và tìm kiếm những gì dẫn đến hạnh phúc và tự do, và hãy dứt bỏ những gì không đưa đến con đường ấy. Hãy theo đuổi con đường đưa đến hạnh phúc.*” Theo lời dạy của Ngài, con đường thực tiễn và chắc chắn đưa đến sự phân biệt giữa chân lý và sai lầm đều dựa trên bài học của chính mình. Người ta không thể dựa trên quyền lực của một bậc sư phụ nào mà chỉ tin vào chân lý của tôn giáo và tu tập trên những giáo lý này. Đây chính là phần thực hành của giáo lý Trung Đạo. Qua sự tu tập này sẽ giúp cho ta tìm ra một con đường giữa những giáo điều mù quáng và hình thức giáo hội chủ nghĩa mơ hồ. Khi đối chiếu điều này với các tôn giáo khác, Phật giáo không hề áp dụng việc đàn áp hay loại trừ các tôn giáo khác khi truyền bá sang các nước Nam Á, Trung hoa, Tây tạng, Đại hàn và Nhật bản. Phật giáo sống hài hòa với các tôn giáo khác. Tuy nhiên, nhân dịp truyền bá Phật giáo, đã có những tranh chấp giữa Phật giáo và các tôn giáo khác như Khổng giáo và Lão giáo tại Trung hoa và Thần giáo tại Nhật bản. Thật ra thì những xung đột này không chỉ có tính cách thuần túy tôn giáo, mà gây ra bởi những người theo phong trào chủ nghĩa dân tộc nhằm chống lại những tôn giáo mới lạ.

Phật giáo đã bị các hoàng đế theo Khổng giáo và Lão giáo truy nã tất cả bốn lần -khoảng giữa thế kỷ thứ 5 đến thế kỷ thứ 10- tại Trung hoa. Đối với sự khủng bố này thái độ Phật giáo hoàn toàn thụ động. Phật giáo còn tồn tại trong sự tang hoang các chùa chiền và sự truy nã các tăng ni. Cũng có nhiều nỗ lực nhằm thống nhất Khổng giáo, Lão giáo và Phật giáo. Chính bằng cách này Phật giáo gây được cội rễ tại Trung hoa. Ngược lại, tại Nhật bản không hề có sự truy nã lớn lao đối với Phật Giáo, nếu người ta không kể đến cuộc một cuộc đàn áp của Tướng quân Oda Nobunaga, khi vị này đã hủy diệt cơ sở Phật giáo tại Hie-Berg và tại Negoro, và một lần truy nã khác thời Minh trị vào giữa thế kỷ 19 khi mà chính quyền cố gắng phục hồi Thần giáo như

một quốc giáo và phá hủy những dị biệt giữa Phật giáo và Thần giáo. Trong suốt thời gian 1400 năm lịch sử tại Nhật bản, Phật giáo sông hài hòa với Thần giáo, một tôn giáo đã ăn sâu vào lòng dân chúng tại Nhật bản. Nói một cách khác, dầu Phật giáo mà giáo lý có đặc điểm đại đồng, nền tảng và hệ thống, nhưng khi truyền bá Phật Giáo không hề làm hại các tôn giáo khác tại bản xứ.

Thái độ của Phật giáo đối với các tôn giáo khác hoàn toàn tương phản với thái độ của các tôn giáo nhất nguyên hữu thần. Khi Hồi giáo lan truyền vào nam Ấn độ thì họ tìm cách hủy diệt Ấn Độ giáo và Phật giáo. Khi Thiên chúa giáo du nhập vào Đức thời kỳ đầu Trung Cổ, họ cũng đã hủy diệt các tôn giáo chính yếu của dân Đức thời ấy. Ngày nay sự hiện diện lan rộng của Thiên chúa giáo tại châu Âu cũng như tại Anh đến độ mà người ta không còn tìm ra dấu vết còn lại của các tôn giáo nguyên thủy hay dân gian nào khác nữa tại Đức hay tại Anh.

7. Lập luận bảo vệ Nhân Quyền

Quan điểm của Phật giáo đối với vấn đề nhân quyền hoàn toàn khác biệt với các quan điểm của các tôn giáo theo truyền thống phương Tây. Nói một cách chính xác hơn, trong kinh điển Phật giáo không có ý niệm nhân quyền tương tự theo ý nghĩa của phương Tây

Theo phương Tây, ý niệm nhân quyền mang tính cách nội tại và là quyền chỉ riêng thuộc về con người. Do đó những tạo vật không phải là con người đều bị loại trừ hay chỉ coi là thứ yếu. Điều này có nghĩa là nhân quyền được định nghĩa thuần túy dựa trên quan điểm nhân chủng của nhân quyền, mà không dựa trên những quan điểm khác ngoài con người.

Đối nghịch với ý niệm này, Phật giáo không cho rằng

bản thể con người chỉ giới hạn trong quan điểm về nhân chủng, mà đặt con người trong một tương quan rộng rãi hơn với tạo vật và vũ trụ. Nói một cách khác, theo Phật giáo, con người là một thành phần hữu tri giác trong một tổng thể của muôn loài vừa hữu tri giác và vô tri giác, vì con người và tạo vật trong vũ trụ đều đặt mình trong quy luật sinh diệt hữu hạn. Tất cả đều thoáng qua và không có gì là vĩnh cửu chính là quy luật căn bản trong Phật giáo. Chính vì không có gì là vĩnh cửu được áp dụng như một quy luật phổ quát cho con người lẫn tạo vật nên cái chết không là một giải quyết thoả đáng cho kiếp nhân sinh. Do đó, theo quan điểm Phật giáo, những đau khổ của con người cũng như con đường giải thoát phải nằm trong tầm mức vừa nhân chủng vừa vũ trụ. Điều này hoàn toàn đối nghịch với những tín điều của Do thái giáo, Thiên chúa giáo và Hồi giáo, khi các tôn giáo này cho rằng nỗi đau khổ của con người và con đường giải thoát trước hết là một mối quan hệ cá nhân giữa con người và Thượng Đế, như chính điều mà Martin Buber đã phân tích chính xác ý niệm này qua mối quan hệ giữa Tôi và Anh.

Khi Phật giáo đặt nỗi đau khổ và con đường giải thoát cho con người trong một tổng thể vừa nhân chủng vừa vũ trụ không có nghĩa là Phật giáo quên đi tầm quan trọng của con người trong thế giới. Ngược lại, trong bài kệ sau đây thường được các Phật tử tụng niệm cho thấy rõ là Phật giáo lưu tâm đến tầm quan trọng của con người trong vũ trụ:

*“Thật là khó khi sinh ra làm kiếp con người.
Giờ đây chúng ta đang sống trong kiếp ấy.
Thật là khó khi nghe lời Phật dạy
Giờ đây chúng ta nghe được Pháp.
Nếu chúng ta không thu thập gì trong kiếp hiện tiền.
Thì cũng sẽ không hy vọng thoát qua bể sinh tử.
Với tâm thành chúng ta cùng nhau hướng về Tam Bảo.”*

Tôi giải thích bài kệ này như sau: Trong dòng thứ nhất và thứ hai diễn tả được niềm vui khi chúng ta thoát ra khỏi vòng hóa thân bất tận để làm kiếp người. Dòng thứ ba và thứ tư nhằm cảm tạ chúng ta đã có nhân duyên tìm nghe được lời Phật dạy, đó là điều hiếm quý. Cuối cùng, ý nghĩa của dòng thứ năm và sáu là cho đến chừng nào mà chúng ta còn sống trong kiếp nhân sinh, theo lời Phật dạy thì chúng ta nên phát huy Phật tánh trong chúng ta, nếu không chúng ta sẽ mãi chìm đắm trong vòng luân hồi liên tục. Điều này cho thấy Phật giáo đã quan tâm đặc biệt đến khía cạnh tích cực độc đáo của cuộc sống con người.[11]

Là một tôn giáo, Phật giáo cũng quan tâm đến vấn đề giải thoát cho con người. Về điểm này Phật giáo khác quan điểm với các tôn giáo khác. Phật giáo và các tôn giáo khác cùng trên một quan điểm nhân chủng khi đặt vấn đề giải thoát. Điểm khác biệt chủ yếu là trong khi các tôn giáo phương Tây khác đặt sự giải thoát của con người trong mối quan hệ cá nhân giữa con người và Thượng Đế, Phật giáo chủ tâm tới tầm mức vượt khỏi cá nhân và thuộc về vũ trụ. Đó chính là pháp môn tiên khởi trong thế gian. Vấn đề con người không chỉ giới hạn trong cuộc sống của con người mà phải chú ý tới khía cạnh vượt qua tầm mức cá nhân và hướng về vũ trụ. Chính vì một cá nhân đơn độc trong vũ trụ nên con người có khả năng phát triển ý thức của mình và cố gắng vượt mình qua khỏi phạm vi cá nhân và hướng tới một tầm mức cao hơn trong vũ trụ. Chỉ có con người mới có ý thức vượt qua ý niệm nhân chủng này.

Chính vì thế, vấn đề nhân quyền trong Phật giáo được hiểu trong chiều hướng vũ trụ, phổ quát và vượt qua ý niệm về nhân chủng này. Phật giáo không loại bỏ những quyền của các sinh vật khác như cây cỏ và thú vật. Để hiểu quan điểm của Phật giáo về vấn đề nhân quyền đúng đắn hơn, điều cần thiết nhất là phải đặt lại vấn đề bản ngã, bởi vì trong phần lớn các tôn giáo và đặc biệt trong Phật giáo- thì

vấn đề nhân quyền và tự do của con người không thể nào lãnh hội được nếu không có sự hiểu biết tường tận về bản ngã.

Bản ngã không có mức độ tuyệt đối mà là tương đối, nghĩa là bản ngã chỉ hiện hữu trong tương quan với tha nhân, khi nói tới bản ngã thì sự hiện hữu của tha nhân phải được đặt ra. Không thể có một bản ngã độc lập với tha nhân. Bản ngã và tha nhân hoàn toàn tương thuộc vào nhau. Bản ngã không có một tầm vóc độc lập, vĩnh cửu và chủ yếu. Chúng ta thường tạo dựng nên bản ngã như là một tầm vóc độc lập, vĩnh cửu và chủ yếu, bởi vì chính chúng ta ai cũng có tự ý thức hay khuynh hướng tự ái, tự tôn. Sự chấp ngã chỉ là kết quả của một tự thể hiện, tự ái và tự tôn quá mức bản ngã. Phật giáo cho rằng sự tự thể hiện chính mình và sự chấp ngã là một trong những nguồn xấu xa và đau khổ của con người. Do đó, Phật giáo dạy con đường thoát khỏi chính là thực hiện vô ngã (Anatman).

Quan điểm của Phật giáo về Vô Ngã không loại bỏ bản ngã của con người trong ý nghĩa tương đối. Không ai có thể phủ nhận được rằng chúng ta thể hiện được bản ngã của mình qua những kỷ niệm thời thơ ấu và qua sự trao đổi với bạn bè và đồng loại. Tôi là Tôi và không phải là Anh. Anh là Anh cũng không phải là Tôi. Do đó, có một sự khác biệt giữa bản ngã và tha nhân và có sự thể hiện bản ngã. Vấn đề này đặt ra một câu hỏi khác có phải bản ngã là một cái gì tuyệt đối, bền vững và chủ yếu không. Câu trả lời là không, bởi vì không thể nào có sự tách biệt giữa Anh và Tôi cũng như giữa Tôi và Anh. Khi nào nói đến Tôi thì chúng ta phải chấp nhận sự hiện hữu của Anh và ngược lại. Do đó, chúng ta chỉ có một bản ngã tương đối. Tôi chỉ là Tôi trong ý nghĩa tương đối mà thôi. Ý niệm về một bản ngã tuyệt đối chỉ là một cấu trúc không thực bắt nguồn từ ý thức của con người. Phật giáo coi điều này bằng một dấu hiệu Maya hay là ảo ảnh. Đây là một lối diễn đạt nhằm nhấn mạnh tới tầm

quan trọng của sự hiểu biết về vô ngã khi vượt qua được kiến thức sai lầm về bản ngã.

Chùng nào mà chúng ta bừng tỉnh với ý thức về Vô Ngã của riêng chúng ta, chúng ta cũng sẽ bừng tỉnh ý thức về Vô Ngã trong muôn loài và trong mỗi một cá nhân của vũ trụ. Nói một cách khác, chúng ta thức tỉnh khi nhận ra sự thực là chúng ta là một bản ngã tương đối, cho nên không có gì là tuyệt đối trong vũ trụ. Chắc chắn một điều, trong tầm mức tương đối, chúng ta chỉ có một bản ngã riêng biệt; nhưng nhìn trong tầm mức tuyệt đối, thì bản ngã không thể nào có được trong ý nghĩa trọng đại này. Có một sự bình đẳng và liên đới trong việc thực hiện vô ngã. Do đó, chúng ta đứng trên một quan điểm tuyệt đối, có thể cho rằng mặc dầu không có một bản ngã tuyệt đối thì Tôi không phải là Tôi mà Anh cũng không phải là Anh. Nếu nhìn tương đối, thì chúng ta khác biệt nhau, nhưng nhìn tuyệt đối thì chúng ta giống nhau. Và nhờ qua thái độ khiêm tốn này, các bản ngã khác biệt của chúng ta sẽ dễ đưa đến sự hòa nhập với tha nhân.

Cũng đúng tương tự như vậy, khi so sánh bản ngã với thiên nhiên, bản ngã với Thượng Đế. Bản ngã với thiên nhiên thì tương đối khác biệt nhau, nhưng nhìn trong tầm mức tuyệt đối, thì cả hai cùng chung một giá trị. Chính vì không hiện hữu trong tuyệt đối, nên cả hai hoà nhập vào nhau. Do đó, thiên nhiên không phải chỉ là một nguồn gốc của bản ngã con người; mà thiên nhiên được định nghĩa như một điều hệ trọng trong tương quan với bản ngã. Cuối cùng, trong cái nhìn tương đối, bản ngã và Thượng Đế cũng giống nhau, dẫu rằng chúng ta gọi khác nhau là Thượng Đế, Đấng Cứu rỗi, Bà La Môn hay Niết Bàn, nhưng mà trong cái nhìn tuyệt đối, bản ngã và Thượng Đế giống nhau, khi mà cả hai hoà nhập vào nhau. Đây chính là trường hợp điển hình, vì Thượng Đế thường được hiểu là đối nghịch với một bản ngã độc lập, hằng cửu và chủ yếu.

Sự khác biệt giữa Phật giáo và các tôn giáo tại phương Tây đã gây ra một hậu quả quan trọng trong các vấn đề tự do tôn giáo. Trong Do thái giáo, Thiên chúa giáo và Hồi giáo thì Đấng Sáng Thế được coi là một Thiên Chúa tuyệt đối, Đấng tạo nên vũ trụ theo ý riêng và theo một niềm tin riêng và cũng là Đấng siêu việt trước con người và thiên nhiên. Sự tự xác định Thiên tính của của Đấng Jahwe được thấy rõ nơi mà Jahwes tự thổ là Moses trên núi Sinai qua lời lẽ: “Ta chính là ta” (Ex 24,12). Trong nguyên bản tiếng Do thái “Ehje ascher ehjef”, có nghĩa là: “Ta sẽ trở thành Ta.” Sau này, trong mười điều răn mà Jahwes truyền lại cho Moses có nói: “Người không có một Đấng Thiên Chúa nào bên cạnh Ta.” (Ex 20,3).

Tín điều về nhất nguyên hữu thần này được sắp đứng hàng đầu trong các điều răn trong các tôn giáo phương Tây. Tương tự như vậy, Phật giáo cũng có mười điều răn: Người không được giết người, không được trộm cắp, không được nói dối, không được lấy vợ chồng người vv... Nhưng Phật Giáo không có một điều răn tương tự như trong Thiên chúa giáo là: Người không được có một Đấng Sáng Thế nào bên cạnh ta. Trong tất cả những điều răn của Phật giáo đều hàm chứa một điều: không nên hủy diệt cuộc sống, lời khuyên này không những áp dụng cho con người mà còn cho cả muôn loài có tri giác.

Theo Thiên chúa giáo và Do thái giáo, vấn đề quyền và bổn phận của con người đối với các dân tộc khác thường được nhìn trong tương quan với quyền lực toàn năng của Đấng Tối Cao, trong khi đó, Phật giáo đặt vấn đề này để tìm hiểu trong mối tương quan giữa các muôn loài sinh vật trong vũ trụ. Sự khác biệt này đưa đến một hậu quả là sự xung đột giữa nhân quyền và hoà bình trong tôn giáo ít được thảo luận trong Phật giáo hơn là các tôn giáo tiên tri. Phật giáo đưa chúng ta tới một thái độ khác hơn đối với vấn

đề môi trường, một trong những vấn đề trong thời đại của chúng ta. Trong lời răn không được hủy diệt cuộc sống thì quyền sống của thú vật và cây cỏ cũng được tôn trọng như con người. Thiên nhiên không những lệ thuộc vào con người, mà ngược lại con người cũng lệ thuộc vào thiên nhiên.

Cuối cùng, trước vấn đề Phật giáo đóng góp gì trong vấn đề nhân quyền và khoan dung tôn giáo, tôi muốn đề nghị ba giải pháp theo quan điểm Phật giáo:

Buông bỏ mọi ràng buộc vào hệ thống tín điều và giáo điều: Không có một tôn giáo nào tồn tại mà không có hệ thống tín điều, nhưng thái độ đối với hệ thống tín điều là quan trọng. Khi mà tín điều chỉ được coi là chủ yếu và chỉ nhắm ràng buộc mọi tín đồ, thì hệ thống tín điều này chỉ là một giáo điều.

Giáo điều là một hình thức quy định chặt chẽ của một tín ngưỡng mà trong cộng đồng tín ngưỡng này có một quy quyền được định chế hóa nhằm tạo ra những tín điều cho tín đồ mình qua hình thức về theo đạo và giảng đạo.

Giáo điều là một hình thức quy định chặt chẽ của tín ngưỡng, điều này được đặt ra qua những hình thức tín ngưỡng bắt nguồn từ những bậc quyền thế trong giáo hội để ra để những tín đồ phải tuân theo. giáo hội La mã của Thiên chúa giáo còn đưa ra những giáo điều, trong khi giáo hội Tin lành chỉ truyền giảng Phúc Âm, mà tín ngưỡng được xác tín những gì trong từng tâm khảm của tín đồ hơn là lệ thuộc vào những giáo điều đến từ bên ngoài, mặc dầu, đôi khi Phúc Âm Tin Lành cũng được giải thích là giáo điều. Sự nhấn mạnh đến giáo điều thường đưa tới sự phân hoá trong tôn giáo và đưa tới sự phản kháng của các tôn giáo khác. Điều này tạo ra những xung đột tôn giáo ngay cả đến đến thánh chiến. Các tôn giáo này thường nhấn mạnh

quá mức mọi niềm tin duy nhất vào chân lý mặc khải cũng còn được biết đến về sự cố chấp của mình, điều này bắt nguồn từ hình thức tín ngưỡng cứng nhắc mà ra.

Khác với điều này, Phật giáo không dựa trên sự mặc khải Thiên chúa, mà dựa vào tự kiến cá nhân, không giáo điều. Mặc dầu trong Phật giáo đưa ra nhiều hình thức tín ngưỡng khác nhau như Tứ Diệu Đế, Bát Chánh Đạo và Thập Nhị Nhân Duyên, nhưng những tín điều này trong Phật Giáo không được coi là chủ yếu. Chính Đức Phật nói: “Pháp của ta ví như như một chiếc bè để thoát vòng sinh tử, để giúp đưa người đến bến bờ giác ngộ”. [12] Đứng trên quan điểm Phật giáo, điều chủ yếu đối với tôn giáo là không dựa vào học thuyết hay còn hơn thế nữa là không dựa vào giáo điều, mà chỉ gắn bó với những chân lý tôn giáo. Khi nào chúng ta từ bỏ mọi ràng buộc với các giáo điều và trở về với chân lý tôn giáo như là cội nguồn của đạo lý, chừng đó chúng ta mới tránh được mọi phân hóa và thánh chiến, và chúng ta không những khoan dung trong chính tôn giáo mình mà còn khoan dung với các tôn giáo khác.

8. Sự ưu thế của tri thức trước công lý

Thượng Đế trong các tôn giáo phương Tây được coi là quan toà biểu hiện công lý và liêm khiết, hơn nữa Ngài đem lại bác ái và an sung và là người tha thứ tội lỗi. Thượng Đế là nguồn gốc của công lý và của tất cả những gì mà Thượng Đế tạo nên chúng ta đều có thể tin theo. Phán xét của Thượng Đế là tuyệt đối công bình, sự liêm khiết của con người được định nghĩa trong từng loại phán xét của Chúa.

Ý niệm công lý và liêm khiết là một con dao hai lưỡi. Một mặt nó rất hữu ích giúp chúng ta đặt mọi việc đúng chỗ của nó, mặt khác, nó tạo cho chúng ta phân biệt rõ giữa

hợp pháp và bất hợp pháp, mà hợp pháp cho ta ân sủng muôn đời và bất hợp pháp đưa tới sự trừng phạt muôn kiếp. Khi công lý và liêm khiết được nhấn mạnh như một tiêu chuẩn duy nhất để phán xét, điều này đưa chúng ta tới chỗ bất hoà và phân hoá. Ngoài ra sự bất hoà này không giải quyết được, vì nó chính là kết quả của sự phán xét Thượng Đế.

Mặc dầu dựa trên nền tảng của Do thái giáo, Chúa Jesus đã dựa không bảo vệ luận điểm về công lý mà Ngài rao giảng nhiều hơn về sự trung dung trong lòng bác ái của Thiên Chúa. Về Đức Thánh Cha Ngài giảng rằng: “Hãy để mặt trời chiếu rọi trên mọi điều thiện và ác, hãy để mưa rơi trên những công lý và bất công” (Mt5,45). Ngài nhấn mạnh: “Hãy yêu thương kẻ thù và hãy cầu nguyện cho kẻ nào đã ta tấn con, để họ trở thành những con cái của Thiên Chúa, người đang ở trên trời” (Mt5,45).

Hơn nữa, trong truyền thống của Do thái giáo và Thiên chúa giáo ý niệm được Chúa chọn luôn luôn có mặt. Cựu Ước dạy rằng “trong các nước trên địa cầu thì Chúa đã chọn Do thái là dân của Chúa được hưởng nhiều ưu quyền và ơn phước” (Dtn 5, 37; 7,6; Kôn 3,8; Jes 44,1-2). Trong Tân Ước sự chọn lựa Thiên Chúa đồng nghĩa với sự chọn lựa từ sự Ân Sủng. Tuy nhiên sự chọn lựa này rất giới hạn, khi mà Tân Ước xác định rõ: “Chúa kêu gọi rất nhiều nhưng chọn lựa rất ít” (Mt22,14).

Do đó cần phân biệt ý niệm được Chúa chọn theo quan điểm Thiên Chúa và Đặc Ân theo quan điểm con người[13]. Nếu tôi không lầm thì điều này lệ thuộc vào sự nhấn mạnh quá mức vào công lý và liêm khiết.

Trong khi Thiên chúa giáo đề cao tính bác ái thì Phật giáo nhấn mạnh đến lòng từ bi. Trong Thiên chúa giáo bác ái đi theo sau công lý. Bác ái mà không công bình là không

thực sự là bác ái. Trong Phật giáo có một bổ sung cho từ bi là tri thức. Từ bi mà không hiểu biết thì không thể gọi là từ bi đích thực. Giống như ý niệm liêm khiết trong Thiên chúa giáo, Phật giáo đưa ra ý niệm về tri thức nhằm phân biệt đúng sai của mọi điều trong vũ trụ. Khác với ý niệm về công lý trong Thiên chúa giáo, Phật giáo đưa ra ý niệm về tri thức mà không đề ra các sự phán xét hay chọn lựa (cuối cùng của Đấng tối cao) nào. Tính tri thức này hàm chứa sự công nhận về khả năng phân biệt đúng sai hay chấp nhận trong tạo vật. Ngoài ra, như đã đề cập ở trên, ý niệm về công lý đưa tới sự phân chia giữa công lý và bất công, liêm khiết và không liêm khiết, trong khi đó, ngược lại, ý niệm trí thức nhằm kêu gọi bình đẳng và tình liên đới. Ý niệm về công lý chỉ dẫn đến một hậu quả sau cùng là nảy sinh trùng phạt, tranh chấp, báo thù và chiến tranh. Ngược lại, tri thức đưa đến sự xích lại gần nhau, hoà giải, hoà hợp và hoà bình.

Bác ái và công lý có thể sánh như nước với lửa. Mặc dầu cả hai đều cần thiết, nhưng cả hai không thể nào dung hợp nhau. Từ bi và tri thức cũng ví như hơi ấm và ánh sáng. Mặc dầu cả hai khác nhau về bản chất nhưng lại bổ sung cho nhau. Sự thiếu sót về ý niệm công lý trong Phật giáo đã dẫn đến thái độ trung dung trước những tệ đoan xã hội và đưa tới thái độ bào thủ. Do đó, Phật giáo cũng nên mang ý niệm công lý và liêm khiết trong tương quan với ý niệm về tri thức và từ bi, vì đó cũng là điều cần thiết.

Thật ra ý niệm tri thức không bị bỏ quên trong các truyền thống của các Thiên chúa giáo và Do thái giáo. Trong Kinh Thánh thí dụ như sách Hiob thì sách về danh ngôn về tri thức đã chiếm vị trí hàng đầu, và thuật ngữ Hokma (Tri thức) thường được dùng đến. Ý niệm này liên hệ không những đến tri thức của con người mà còn cả quang minh của Thượng Đế. Chúa đặt con người trong một cuộc đời tốt đẹp, đích thực và thoã mãn con người khi tuân

theo những điều răn của Chúa, bởi vì Tri Thức này là do Chúa ban phát. Trong Tân Ước thì tri thức được coi là một Thiên Ân (Lk 11,49). Người nhận sự mặc khải Thiên Chúa chính là con người (1Kor 2,4-7). Trong một tầm mức cao hơn, Chúa Jesus được định danh quang minh là của Thượng Đế, Thượng Đế được coi là nguồn gốc của mọi sự quang minh. (1 Kor 1,30). Mặc dầu vậy, nói chung, khía cạnh quang minh của Thiên Chúa hướng về công lý không được chú trọng trong Thiên chúa giáo và Do thái giáo. Có phải chăng đó là điều không quan trọng và thật cần thiết, để đề cao khía cạnh quang minh của Thiên Chúa, mà thật ra, đề cao hơn khía cạnh công lý, nhằm hoà giải các xung đột trong nội bộ một tôn giáo hay giữa các tôn giáo lẫn nhau?

9. Nhận thức mới về thuyết nhất nguyên hữu thần

Trong phần trình bày trên, tôi có phê bình các tôn giáo nhất nguyên hữu thần ở điểm là các tôn giáo này chuyên đoán và thiếu khoan dung, vì chỉ quá nhấn mạnh đến Đấng Tối cao duy nhất và tuyệt đối. Sự minh chứng một Đấng Độc tôn như một thực tại tối hậu là một quan tâm hàng đầu của các tôn giáo, khi tôn giáo cứu rỗi hết mọi nỗi đau khổ của con người, chứ không chỉ giúp giải thoát một phần. Ngay cả các tôn giáo Đa nguyên hữu thần cũng không hẳn tin vào các Đấng Tối cao khác nhau mà không chọn lựa gì, thực ra, họ tôn thờ một Đấng Tối cao duy nhất và Đấng này ngự trị vô số các Đấng khác, tùy theo ngôi thứ. Ngoài ra, Ba Đấng Tối cao được tạo nên Chúa Ba ngôi, mà trong Ấn độ giáo gọi là Brahman, Vishnu và Shiva. Định nghĩa Chúa Ba ngôi này phù hợp với khuynh hướng độc nhất trong đa dạng của Phật giáo.

Với điều này tôi muốn nói rằng tất cả các tôn giáo, đặc

biệt là các tôn giáo lớn, việc thực hiện thực tại tối hậu là một khía cạnh quan trọng. Điều chắc chắn là sự thực hiện độc tôn đưa tới độc đoán, không khoan dung và là một hình thức đế quốc trong tôn giáo. Điều này cũng chỉ đưa đến sự tranh chấp không những trong nội bộ tôn giáo và còn xảy ra với các tôn giáo khác. Đây là một tình trạng tấn thoái lưỡng nan khá trầm trọng mà khó tôn giáo nào thoát khỏi. Chúng ta có thể làm cách nào khi tin vào sự độc tôn của thực tại tối hậu trong tôn giáo mình mà tránh không rơi vào sự bất khoan dung và cực đoan đối với các tôn giáo khác? Làm sao tránh được tình trạng khó xử này để ta đạt được sự khoan dung và chung sống hài hoà giữa các tôn giáo, khi mà chúng ta vẫn khư khư giữ lấy chân lý của tôn giáo mình là tuyệt đối?

Về điểm này, tôi phân biệt giữa hai hình thức chính của sự quy nhất này: a) sự quy nhất thuộc về nhất nguyên hữu thần và b) sự quy nhất không thuộc về nhị nguyên (bất nhị). Luận đề của tôi là không phải hình thức thứ nhất, mà chính hình thức thứ hai mới phù hợp cho việc tìm ra một giải pháp cho vấn đề. Nhưng làm sao có thể phân biệt hai hình thức này? Để làm sáng tỏ tôi xin nêu lên bốn điểm sau đây:

1. Nhất nguyên chỉ được nhận ra khi ta phân biệt được và tách rời ra khỏi nhị nguyên và đa nguyên. Nhất nguyên luôn có mối quan hệ với nhị nguyên và đa nguyên. Nhất nguyên loại trừ nhị nguyên và đa nguyên và chính vì thế nên có mối quan hệ đối kháng với nhị nguyên và đa nguyên. Để đạt đến một quy nhất đích thực chúng ta không những tách biệt với nhị nguyên mà còn cả với nhất nguyên. Được như vậy, ta mới đạt được quy nhất bất nhị nguyên, bởi vì ta không bị ràng buộc bởi bất kỳ mọi hình thức nào của nhị nguyên, kể cả nhị nguyên theo nghĩa giữa hai hình thức nhất nguyên và nhị nguyên hay theo nghĩa nhất nguyên và đa nguyên.

2. Đứng trên quan điểm của nhị nguyên và đa nguyên, quy nhất phải được coi cứu cánh cần đạt được. Điều này được hiểu như là một cái gì đó xa vời, chứ không phải là thực tại theo nghĩa ở đây và ngay bây giờ; và nó được định nghĩa một cách khách quan khi nhìn từ bên ngoài vào. Đối nghịch với điều này, sự quy nhất bất nhị nguyên là nền tảng trong hiện tiền, bắt nguồn từ trong cuộc sống và hành động của chúng ta. Vượt qua được nhất nguyên, chúng ta sẽ đạt tới một điểm mà nhất nguyên, nhị nguyên hay đa nguyên không có ý nghĩa, mà phải gọi một cách thích hợp hơn chính là Tính Không. Khi nào mà Tính Không này thoát khỏi ra được mọi hình thức của nhị nguyên, thì chừng đó quy nhất qua sự thể hiện của Tính Không mới thành tựu. Sự quy nhất bất nhị nguyên là một hình thức quy Nhất chỉ đạt được khi nào ta thể hiện được Tính Không.

3. Khi nào ta đạt đến Tính Không như một sự quy nhất đích thực, đây là một ý niệm không thể nào diễn đạt được một cách khách quan. Khi nào điều này còn được diễn đạt trong bất kỳ một hình thức của ý niệm trừu tượng hay khách quan nào, thì đó chưa là một quy nhất đích thực. Đó chỉ là một sự định danh. Muốn đạt tới Tính Không, cần phải vượt qua những giới hạn thuộc về ý niệm và khách quan hóa. Tính Không chỉ là một tiêu điểm để ta tiến tới gần chứ không phải là một mục tiêu khách quan đích thực, ta cũng phải xa rời nhất nguyên để tiến gần đến sự quy nhất bất nhị nguyên.

4. Sự quy nhất không bao gồm nhị nguyên hay đa nguyên. Mặc dầu nhất nguyên có thể dung nạp và chuyển hóa nhị nguyên và đa nguyên, nhưng không ít thì nhiều nhất nguyên cũng tách rời ra được những đặc sắc và đa dạng trong thực thể của thế giới. Chính vì điểm này mà sự quy nhất có tầm quan trọng. Nhưng khi sự quy nhất bất nhị này dựa trên Tính Không bao trùm tất cả mọi tạo vật tự hiện hữu, như chính chúng thể hiện và không do một biến

đôi nào; và thực ra sự quy nhất này vượt qua hẳn môi ý niệm hóa và khách quan hóa. Không có một sự phân chia nào giữa sự quy nhất và các tạo vật hiện sinh. Về điểm này thì nhất nguyên và đa nguyên không đối kháng nhau.

10. Ý nghĩa đích thực của Niết Bàn

Dầu chúng ta không được phép lầm lẫn giữa nhất nguyên và nhất nguyên hữu thần, nhưng vấn đề đặt ra quan hệ giữa sự độc tôn nhất nguyên, nhị nguyên và đa nguyên cũng được áp dụng cho nhất nguyên hữu thần.

Phật giáo đặc biệt nhấn mạnh đến sự nhất quán giữa Tâm và Thân, giữa Sinh và Tử, giữa Thiện và Ác, giữa Luân Hồi và Niết Bàn, giữa các sinh vật có tri giác và Đức Phật. Hơn nữa, Phật giáo giải quyết vấn đề trong một tinh thần, trong một vũ trụ và trong một pháp luân. Nhìn một cách phiến diện, Phật giáo gọi cho ta cảm tưởng Phật giáo hướng về nhất nguyên hữu thần. Trước sự khác biệt giữa độc tôn nhất nguyên và bất nhị nguyên trong bốn điểm mà tôi vừa đề cập trên, một điều hiển nhiên là ý niệm quy nhất trong Phật giáo không hề thuộc về nhất nguyên cũng không phải là nhị nguyên. Như đã trình bày, chính Đức Phật cũng phủ nhận ý niệm về Đại Linh Thể theo kinh Vệ Đà, khi cho rằng đây chính là một thực tại tối hậu trường cửu trong vũ trụ. Thay vào đó, Ngài dạy quy luật Duyên Khởi, thuyết Vô Ngã và Tính Vô Thường của tạo vật trong vũ trụ, kể cả Thượng Đế và con người. Kể cả ý niệm về Đấng Thế Tôn cũng chỉ là không thường tại và cũng không là một bản ngã trường cửu. Thật ra khi đạt được quả vị Phật chỉ là người giác ngộ được Tính Vô Thường và Vô Ngã mà thôi.

Niết bàn thường được coi như là một mục tiêu của cuộc sống theo Phật giáo, thật ra không hẳn chỉ đạt được mục tiêu này vào phút cuối cuộc đời. Phật giáo đại thừa dạy điều này: “Thoát khỏi cảnh luân hồi cũng như niết bàn”. Người

ta thoát khỏi vòng lẩn quẩn của kiếp nhân sinh, nhưng thật ra qua giác ngộ đạt đến niết bàn, một sự giải thoát đầy hạnh phúc khi ra khỏi sự lang thang của kiếp luân hồi. Nếu ta ở trong niết bàn, chúng ta chỉ chia sẻ hạnh phúc có một phần, khi mà ta quên đi những đau khổ của thế nhân còn đang chìm đắm trong bể luân hồi. Chính vì thế, ta cũng phải vượt qua mọi ràng buộc với niết bàn để tránh khổ đau. Ta cũng không nên ràng buộc niết bàn và coi đó như là một điều vĩ đại, vô thường và häng cữ. Nhằm thể hiện tính từ bi với chúng sinh còn trong cõi trầm luân, ta cũng không nên gắn bó với niết bàn, mà nên trở lại kiếp luân hồi.

Đối với Phật giáo đại thừa, ý nghĩa đích thực của Niết bàn không nằm bất biến trong ý niệm về Luân Hồi hay niết bàn, mà thật là một sự chuyển động giữa luân hồi và niết bàn, cả hai không có một ràng buộc nào lẫn nhau. Trong các kinh điển của Đại Thừa, đặc biệt là kinh Bát Nhã đề cập đến sự buông bỏ rời khỏi các Thánh Địa. Kinh này đã nhấn mạnh đến sự tai hại lớn lao khi ta mãi ràng buộc vào thánh địa, khi so sánh với điều mà ta gắn bó với thế gian. Kinh này nhấn mạnh đến sự cần thiết buông bỏ một đời sống gọi là thuần đạo. Điều này thật dễ hiểu, sự ràng buộc vào một Đấng Tối cao chỉ làm trở ngại vào sự giải thoát nhiều hơn, bởi vì một Đấng Tối cao tuyệt đối và khách quan hóa không thể là một Đấng Tối cao đích thực.

Hơn nữa, Phật giáo chỉ có một tinh thần, một vũ trụ và một pháp môn. Sự quy nhất này không phải là sự đồng nhất trước khi đạt đến Tánh Không, mà chính sự quy nhất chỉ có được trong khi đạt được Tánh Không. Tóm lại, không có sự quy nhất nhất nguyên, mà là bất nhị nguyên. Trong lịch sử dài của Phật giáo đã có một thời kỳ đôi kháng, khi sự quy nhất bất nhị nguyên trong tín ngưỡng của chúng tôi bị lệch hướng.

Khi Đấng Tối cao - dù là Thượng Đế hay Đức Phật-

được định nghĩa như Đấng tự tôn, tự hữu, vĩnh hằng và chủ yếu, thì sẽ nảy sinh ra một hình ảnh về một Đấng Tối cao chuyên đoán, thích ngự trị và thiếu khoan dung. Ngược lại, khi Đấng Tối cao được định nghĩa trong sự tự phủ nhận và khiêm tốn, thì sẽ có một hình ảnh khác về Đấng Tối cao chứa đầy từ bi, yêu thương muôn loài và khoan dung. Ba tôn giáo nhất nguyên hữu thần (Do thái giáo, Thiên Chúa giáo và Hồi giáo) dạy tình yêu thương của Thiên Chúa, trong khi cả ba tôn giáo này cùng nhấn mạnh sự độc tôn tuyệt đối của Thiên Chúa. Nếu khi nào các bạn của chúng ta trong ba tôn giáo này chú tâm đến khía cạnh tự phủ nhận và khiêm tốn hơn là đề cao tính cách quyền năng của Đấng Tối cao và cố bám giữ niềm tin Thiên Chúa tuyệt đối của mình, thì họ có thể đạt được một sự thảo luận nghiêm chỉnh với các tín ngưỡng khác.

Trong trường hợp này, khi khía cạnh quang minh của Đấng Tối cao được coi như có quan hệ hỗ tương cho bác ái và ân sủng, thì cần phải chú trọng hơn khía cạnh công lý.

Trên đây là những đề nghị khiêm tốn của tôi trong việc giải quyết vấn đề tự do tôn giáo và nhân quyền theo quan điểm Phật giáo. Để kết luận, tôi xin được phép trích lời Phật dạy:

“Oán báo oán, oán sẽ không bao giờ hết oán;
Oán chỉ có thể tiêu tan khi từ bỏ oán;
Oán chỉ chế ngự được bằng từ bi;
Đây chính là quy luật muôn đời.”.

[1] Tôn giáo nhất nguyên hữu thần (monotheistische Religion): Chỉ tin vào một Đấng Sáng Thế duy nhất. Theo nhiều giả thuyết, tín ngưỡng này bắt nguồn từ triều đại Aménophis II tại Ai cập và đã phá hủy nhiều đền đài và cung điện mang nhiều hình tượng như điện Luxor. Tôn giáo phiếm thần (pantheistische Religion): Vạn vật đều do Thượng Đế mà có và có ở trong Thượng Đế. Như vậy, Thượng Đế hoà lẫn trong

vũ trụ. Khởi đầu, lý thuyết này được trường phái triết học khắc kỷ (Stoizismus) cổ súy, khi cho rằng Thượng Đế là một động lực thường hằng trong vũ trụ. Về sau Spinoza triển khai qua nguyên lý Deus sive Natura: Thiên Chúa hòa nhập trong vũ trụ. Hegel cũng tán đồng, nhưng giải thích khác, ông cho rằng Thượng Đế không những chỉ có trong lịch sử của con người mà còn có trong lịch sử biện chứng của vũ trụ. Tư tưởng này đã ảnh hưởng khá sâu đậm tới trường phái Romantik, còn gọi là deutscher Idealismus, tại Đức từ cuối thế kỷ XVIII đến đầu thế kỷ XIX, điển hình qua các tác phẩm của Novalis, Schlegel, Jacobis và Schelling. Cần phân biệt với Nhất Nguyên (Monismus): Một hệ thống triết học chỉ chấp nhận một thực tại duy nhất, hoặc là tinh thần (Hegel) hoặc là vật chất (Marx), trong khi Nhị Nguyên (Dualismus) của Descartes nhìn nhận có hai nguyên lý vật chất và tinh thần, nhưng luôn đối chọi nhau. Đa Nguyên (Pluralismus): Bản thể của vũ trụ là do nhiều nguyên tố hợp lại mà thành. Trời đất sinh ra vạn vật và cần thiết phải khác nhau, chớ không thể quy tụ về một nguyên tố chung được. (Chú thích của người dịch)

[2] Theo Ấn Độ giáo thì linh hồn vũ trụ là một Đại Linh Thể (Brahman), linh hồn con người là một Tiểu Linh Thể (Atman). Sự tu tập của con người chỉ cuối cùng giúp cho Tiểu Linh Thể hòa nhập vào Đại Linh Thể (Chú thích của người dịch)

[3] Lynn A. de Silva, *The Problem of Self in Buddhism and Christianity*, New York, Barnes Noble Import, p.111 (Chú thích từ 3-14 là của Masao Abe)

[4] Masao Abe, *Zen and Western Thought*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1985, p.284.

[5] Masao Abe, p. 159.

[6] T.O. Ling, Heresy, in : Georg Frederick Brandond (ed.) *A Dictionary of Comparative Religion*, New York, Scriber, 1970, p. 324-325.

[7] Edwin Arthur Burt(Ed.) *The Teachings of the Compassionate Buddha*, New York, New America Library, 1955, p. 32.

[8] E.A. Burt p. 36.

[9] E.A. Burt p. 36.

[10] E. A. Burt, p. 37.

[11] Phra Khantiphalo, *Tolerance: A Study from Buddhist Source*, London, Rider 1964, p. 35- 37.

[12] Masao Abe, *Man and Nature in Christianity and Buddhism*, in : Frederick Franck (Ed.) *The Buddha Eye, An Anthology of the Kyoto School*, New York, Crossroad, 1982, p. 152.

[13] Elect, Election, in: Everett F. Harrison (Ed.), *Baker's Dictionary of Theology*, Grand Rapids MI, Baker Book House.

[14] E. A. Burt, p. 40.

CHƯƠNG IV

VÔ TẬN TRONG LÒNG BÀN TAY TỪ THUYẾT ĐẠI BÙNG NỔ ĐẾN GIÁC NGỘ

Giới thiệu sách:

L'infini dans la paume de la main - Du Big Bang à l'Éveil

Matthieu Ricard và Trịnh Xuân Thuận

Nhà xuất bản: Fayard/Nil, Paris 2000

ĐẠI Ý

Sự dị biệt giữa tôn giáo và khoa học được đánh dấu khởi đầu từ luận đề của Galilée và từ đó đã khiến nhiều người cho là hai thế giới này không thể nào gặp nhau được. Einstein khi đối chiếu Phật giáo với các tôn giáo khác đã cho là: nếu có một tôn giáo có thể đáp ứng được những nhu cầu đòi hỏi của khoa học, thì chính đó là Phật giáo. Einstein muốn nói tới tính cách thuần lý và thực tiễn của Phật giáo, khi ông so sánh thấy các tôn giáo khác chỉ dựa trên kinh điển và giáo điều.

Đúng như điều Einstein cảm nhận, Phật giáo là một tôn giáo có thể đối thoại với khoa học, cả hai không những không đối kháng mà còn bổ khuyết cho nhau trong việc tìm

hiểu khoa học hiện đại và đời sống tinh thần của từng cá nhân cũng như trong nỗ lực về sự chế ngự thiên nhiên và kèm chế bản ngã để tìm đường thoát khổ. Đó là nội dung chính của cuốn sách sẽ được giới thiệu sau đây. Tác phẩm này là một công trình đáng kể nhằm đóng góp vào sự tìm hiểu tương quan giữa Khoa học hiện đại và Phật giáo và được hình thành trong khuôn khổ một cuộc hội thảo tại Đại học Andorre, Pháp, giữa một Phật tử người Việt đã trở thành nhà Khoa học và một nhà Sinh học người Pháp đã trở thành tu sĩ Phật giáo.

TÁC GIẢ

Ông Trịnh Xuân Thuận, giáo sư Đại học Virginia Hoa Kỳ ngành Vật lý thiên thể (Astrophysique), cũng là một người theo đạo Phật. Với hai tác phẩm khoa học là *La Mélodie secrète* và *Le Chaos et l'Harmonie* (nxb Fayard 1988 và 1998) ông là một tác giả nổi danh.

Ông Matthieu Ricard, Tiến sĩ Sinh học (Biologie), người Pháp. Sau nhiều năm làm việc về Di truyền học tại Institut Pasteur, Paris, ông đã đề tâm nghiên cứu Phật giáo và quyết định thoát tục, trở thành một tu sĩ Phật giáo. Ông hiện tu tập tại một thiền viện ở Schechen, gần Katmandou, Népal. Ông cũng là một tác giả nổi tiếng tại Pháp với tác phẩm *Le Moine et le philosophe* (Matthieu Ricard/Jean-François Revel, nxb NiL 1997) và nhiều tác phẩm khác.

NỘI DUNG TÁC PHẨM

Sách gồm có 19 chương, phần nhập đề, hai kết luận của hai tác giả, phần chú thích, hai phần chú giải thuật ngữ Khoa học và Phật học và lời cảm ơn các cộng tác viên.

Chương 1: Đối thoại mở đầu nhằm xác định khảo hướng khác nhau của hai lãnh vực khoa học và Phật giáo. Khoa học thì nhằm tìm hiểu những bí ẩn của cuộc đời và chinh phục thiên nhiên, trong khi Phật giáo nhắm hướng

giải thoát con người ra khỏi những đau khổ bằng cách tìm hiểu bản chất chân thực của đời sống tinh thần và khuyến khích việc tu tập và thực hiện lòng từ bi. Đạo đức Phật giáo cũng đóng góp không những hữu ích trong nghiên cứu khoa học mà còn trong đời sống cá nhân của nhà nghiên cứu. Công trình nghiên cứu phải nhằm các công ích chung hơn là theo đuổi những tư lợi cá nhân, mà đạo đức cá nhân của nhà khoa học cũng không kém phần quan trọng. Những tính tình cá nhân của Newton, Philipp Lenard và Johannes Stark được nêu lên như những trường hợp xấu điển hình. Lòng quả cảm của Einstein trong việc phản đối chế độ Đức Quốc Xã, chống thả bom nguyên tử và chế độ phân biệt chủng tộc được ca ngợi về mặt công ích, trong khi đời sống cá nhân của ông cũng có đôi điều đáng nói. Công trình nghiên cứu Hisato Yoshimura đóng góp về lãnh vực khoa học môi trường, tuy được nhiều giải thưởng cao quý của Nhật, nhưng phương cách thử nghiệm của ông được coi là vô nhân đạo. Tính vị tha và lòng trách nhiệm trong Phật giáo cũng là một định hướng cần thiết cho khoa học hiện đại: các công trình nghiên cứu và các thành quả khoa học không nên gây đau khổ cho tha nhân. Nhưng điều này thật ra quá khó khăn cho người nghiên cứu, ai có ngờ lý thuyết tương đối của Einstein lại áp dụng vào việc chế bom nguyên tử để tàn sát dân Nhật tại Hiroshima và Nagasaki. Mục tiêu của đạo đức không phải là kềm hãm lại các nghiên cứu khoa học, mà làm sao nêu lên được đức tính vị tha trong Phật giáo để làm nền tảng cho mọi hoạt động khoa học. Một thí dụ mới mẻ khác được nêu lên là việc lai tạo vô tính (le clonage). Nhiều tôn giáo khác đã phản đối việc nghiên cứu này chỉ vì lý do đơn giản hơn: giá trị thiêng liêng của Đấng Sáng Thế không còn nữa. Trong khi đó thì vấn đề này được Phật giáo nhìn dưới một khía cạnh phóng khoáng, ít giáo điều hơn, bởi vì trong Phật giáo không có vấn đề Đấng Sáng Tạo. Theo tác giả, cũng nên chấp nhận việc lai tạo vô tính, khi nó nhằm mục tiêu trị liệu y khoa và làm giảm đi những đau khổ của con người. Ở

cuối chương sách có đặt vấn đề nên cải thiện cá nhân trong đời sống đạo đức hàng ngày, hơn là âu lo đến các căn nguyên của vũ trụ hay cấu tạo vật chất. Sự tìm hiểu về ngoại giới cũng chỉ là phương tiện giúp đỡ đưa đến sự giác ngộ và giải thoát cá nhân mà thôi. Tất cả suy luận của Phật tử đều phải dựa trên sự quan sát thực tại và những kinh nghiệm cá nhân, trực tiếp: vấn đề không phải tin một cách giáo điều mà cần có một nhận thức làm khởi điểm cho niềm tin.

Chương 2: Đặt vấn đề có hay không sự khai nguyên vũ trụ. Đây là một bận tâm lớn cho các khoa học và các tôn giáo. Sự hình thành và tiến hóa của vũ trụ được giải thích qua lý thuyết Đại bùng nổ (Big Bang). Theo cách nhìn của các nhà khoa học thì vũ trụ trước tiên được bùng nổ cách đây 15 tỷ năm, từ trong phân tử ở trạng thái cực nhỏ, nóng và dày bị dãn nở. Dần dà qua thời gian vũ trụ được bành trướng, liên tục tan loãng và đông lạnh. Trong khi đó căn nguyên của vũ trụ không là một đề tài lớn trong Phật giáo. Điểm chủ yếu người học đạo Phật là nên chuyên tâm tìm hiểu thực tế về những gì đã và sẽ đến trong cuộc sống để từ đó tìm ra một chân lý tối hậu cho đời sống cá nhân mình. Nỗ lực tìm kiếm này không liên hệ đến sự khai sinh hay tận thế của vũ trụ. Sự tương phản này nêu lên được tính cách hư ảo của thế giới hiện tượng theo cách nhìn của Phật giáo. Những tư tưởng chính về triết học Tính Không và trạng thái vô thủy vô chung của vũ trụ được giải thích. Theo đó thì những ý niệm về khai nguyên và tận thế của vũ trụ là những vấn đề thuộc về chân lý tương đối mà thôi. Trong khi ta đi tìm kiếm giá trị tuyệt đối, thì vấn đề này không còn có ý nghĩa gì. Một điểm dị biệt được nêu lên là: khi nhà khoa học đề cập tới vũ trụ, phải được hiểu đây là một thực tại khách quan, độc lập với ý thức, trong khi đó Phật giáo không nhìn vũ trụ như một thành phần hoàn toàn độc lập với ý thức, mà đặt mỗi liên hệ này vòng luân hồi liên tục.

Chương 3: Đề cập tới vấn đề có một nguyên lý tổ chức cho vũ trụ hay không. Câu hỏi là vũ trụ hoàn toàn vô nghĩa

hay là trật tự của nó được sắp xếp một cách tuyệt hảo bởi một bàn tay vô hình nào đó, nhờ đó mà đời sống và ý thức mới có được. Theo quan điểm của Phật giáo thì vũ trụ là một luận điểm siêu hình và lý thuyết Đại bùng nổ chỉ giải thích được một giai đoạn trong một quá trình liên tục của vũ trụ. Thế giới hiện tượng và ý thức cộng sinh nhau và cũng không loại trừ nhau trong thời gian theo nguyên lý vô thủy vô chung. Chính vì thế mà vấn đề tìm ra lời giải thích cho sự dung hợp này không là điều không cần thiết. Vấn đề toàn năng và toàn trí của Thượng đế trong việc sáng lập vũ trụ được hai tác giả thảo luận. Lập luận tin có Đấng Sáng Tạo thế gian rất đơn giản: vũ trụ cũng như một cái đồng hồ. Đồng hồ chỉ là công trình của người thợ làm đồng hồ, các bộ phận của đồng hồ tự nó không trở thành đồng hồ được. Lập luận khoa học ngược lại đặt vấn đề sự tạo lập thế gian của Thượng đế nằm trong quy luật của thời gian hay ngoài thời gian. Điều quan trọng là thời gian thì tương đối, như Einstein đã tìm thấy. Như vậy Thượng đế cũng phải chịu chi phối bởi quy luật thời gian. Điều này có nghĩa là Thượng đế không còn toàn năng nữa. Nếu cho rằng Thượng đế ở ngoài thời gian thì Thượng đế cũng sẽ không còn cứu rỗi được chúng ta bởi vì hành vi của chúng ta bị hạn chế trong thời gian. Lý thuyết của Spinoza cũng được đề cập đến: nguyên tắc tạo lập vũ trụ chỉ chi phối ở giai đoạn phôi thai và Đấng Sáng Thế cũng không thể được nhân cách hóa. Vấn đề đặt ra ở cuối chương sách là làm sao Phật giáo có thể dung hòa với các tôn giáo khác, khi Phật giáo coi Đấng Sáng Thế là một ý niệm siêu hình. Tuy Phật giáo không chia sẻ những ý niệm này, nhưng luôn tôn trọng những giáo lý của các tôn giáo khác. Phật giáo cũng không mơ ước trộn lẫn các ý niệm của các tôn giáo khác nhau để lập thành một tôn giáo đại đồng. Nếu như trong thực tế đời sống hằng ngày ai cũng đều mong tìm cho mình một thức ăn thích hợp khẩu vị cho cơ thể thì người ta cũng nên tìm tương tự như vậy cho đời sống tâm linh. Điều quan trọng là làm sao người ta tu tập để hướng thượng và trở

thành những người lương thiện và đầy tính từ bi.

Câu hỏi trong chương 4: Là sự tương thuộc và tổng thể của thế giới hiện tượng, cụ thể là các vật chất trong thế giới hiện tượng được hình thành hoàn toàn độc lập hay là liên kết và tương thuộc nhau trong một tổng thể. Theo Phật giáo, sự hình thành thế giới hiện tượng không bắt nguồn từ những nguyên nhân độc lập và những hoàn cảnh chuyên biệt. Sự cảm nhận này là một sai lầm. Kinh nghiệm thực tế của đời sống hằng ngày cho thấy vật chất là những thực tại độc lập khách quan, mỗi vật chất đều có một thực thể nội tại của nó. Nhưng đây là một cách nhìn quá đơn giản, mà không thấy được mối liên hệ nhân quả trong thế giới hiện tượng một cách tổng thể. Tất cả mọi yếu tố đều tương thuộc lẫn nhau, cái này sinh thì cái kia sinh, cái này diệt thì cái kia sẽ diệt. Ý niệm tương thuộc này liên hệ đến triết học Tính Không trong Phật giáo. Cũng xin đừng hiểu Tính Không là hoàn toàn phủ nhận thế giới hiện tượng hay chỉ là hư vô chủ nghĩa của Tây phương. Phật giáo nhìn thế giới hiện tượng như là sự diễn biến tương thuộc nhau và liên tục theo mối liên hệ nhân quả. Vấn đề tương thuộc này trong khoa học cũng được giải thích qua các luận thuyết của Einstein, Podolsky và Rosen (EPR), 1935. Những thí nghiệm của John Bell 1964 và gần đây Nicolas Gisin 1998 trong chức năng của quang tử đã soi sáng thêm vấn đề. Thí nghiệm về quả lắc của Foucault từ 1851 cũng đã đưa ra một ý niệm quan trọng: tất cả những gì xảy ra và diễn ra ở đây và hôm nay đều tùy thuộc vào toàn thể vũ trụ. Nguyên lý của Mach cũng bổ túc thêm là: khối lượng của một vật thể bắt nguồn từ những ảnh hưởng của vũ trụ. Hai khảo hướng khác nhau cùng đi chung một kết luận: sự tương thuộc lẫn nhau giữa con người và vũ trụ trong thế giới hiện tượng. Từ đó con người có một nhận thức mới, đó là ý thức về trách nhiệm đại đồng trước mối liên hệ này. Có ý thức này thì con người mới dẹp bỏ lòng ích kỷ, hướng về tha nhân cùng xây đắp một hạnh phúc chung và đặt biệt là không gây đau khổ cho kẻ khác, thực hiện từ bi. Đó là một chuyển hóa nội

tâm đưa lần đến giác ngộ. Vũ trụ quan này được diễn đạt qua lời thơ của William Blake dùng làm tựa đề cho tác phẩm như sau:

*Voir un univers dans un grain de sable
Et un paradis dans une fleur sauvage
Tenir l'infini dans la paume de la main
Et l'éternité dans une heure*

Dịch xuôi:

*Nhìn vũ trụ trong một hạt cát
Và thiên đàng trong một cành hoa hoang dại
Nắm giữ vô tận trong lòng bàn tay
Và vĩnh cửu trong phút giây*

Dịch thơ:

*Trong hạt cát ta ngắm nhìn vũ trụ
Nhìn thiên đàng giữa hoa dại hoang sơ
Ôi thiên thu lắng đọng chỉ một giờ
Giữ vô tận trong bàn tay bé nhỏ.*

(Bản dịch thơ của Lê Cao Bằng Calgary, Canada)

Chủ đề của chương 5 là tìm ra lời giải thích cho sự hiện hữu của các phần tử sơ đẳng (les particules élémentaires) trong Phật giáo và Khoa học. Phật giáo cũng quan tâm tới vấn đề khoa học này nhưng những lời giải thích hầu như không gây được những hậu quả sâu xa. Khi tìm hiểu về những thực tại hay hư ảo của cuộc đời vây quanh, vấn đề là phải làm sáng tỏ đâu là bản chất của những gì đã cấu tạo nên những viên gạch nền móng này. Để giải thích về tính cách tổng thể của thế giới hiện tượng một thí dụ được nêu lên: bản chất của ánh sáng. Nguyên tắc bổ sung (principe de complémentarité) của Niels Bohr được giải thích: ánh sáng vừa là làn sóng và vừa là phân tử. Ánh sáng không thể nào có một thực tại nội tại tuyệt đối hoặc là phân tử hoặc là làn sóng. Điều này tùy thuộc vào môi trường và phương thức thử nghiệm. Đó cũng là ý niệm chính trong nguyên tắc bất định (principe d'incertitude) của Heisenberg. Khi

nguyên cứu về điện tử (electron), thì ông cho rằng không thể nào xác định tuyệt đối được vị trí và tốc độ của điện tử. Những thành quả nghiên cứu của trường phái Copenhagen được tóm lược qua kết luận: những nguyên tử tạo nên một thế giới của những tiềm năng hay những khả năng hơn là những thế giới của vật chất và những sự kiện. Ý niệm về nguyên tử được vay mượn để giải thích về thế giới hiện tượng. Bohr cũng xác nhận sự khó khăn khi làm sao vượt qua được những sự kiện và những kết quả thử nghiệm: sự mô tả của chúng ta không nhằm soi sáng những đặc điểm thực tế của hiện tượng, mà phải tìm ra những tương quan của các khía cạnh khác nhau trong cuộc sống của chúng ta càng nhiều càng tốt. Những lập luận của Jacob, Schrödinger, Einstein và Stapp được giới thiệu, nhưng quan trọng nhất là của Nottale. Nottale xác nhận là Phật giáo từ 2.500 năm trước đã tìm thấy sự hiện hữu của vật chất là tương đối, vấn đề là làm sao tìm ra những mối quan hệ trong thế giới này.

Chương 6: Đề cập tính cách vô thường trong thế giới hiện tượng. Đây không chỉ là một đề tài để trầm tư mặc tưởng mà còn là một động lực giúp chúng ta sử dụng thời gian còn lại của đời mình hữu ích hơn. Sự tìm hiểu của chúng ta về thực tại tùy thuộc vào viễn kiến về thế giới và thái độ của chúng ta. Câu hỏi đặt ra: có hay không những thực thể thường hằng (les entités permanentes) trong vũ trụ? Nếu không có gì vĩnh cửu tại sao chúng ta lại có thể gọi những sự vật có một đời sống cố hữu (une existence intrinsèque)? Những ý niệm vô thường trong đời sống được đề cập. Sự thay đổi này được thể hiện qua quy luật sanh lão bệnh tử, trong thay đổi của cảm xúc. Điểm tinh tế nhất phải nhận ra là trong từng phút giây của đời sống cũng có sự thay đổi. Những biến dạng của những phân tử và về cách nhận dạng các phân tử này qua cách sử dụng 18 loại quarks khác nhau được giải thích. Lý thuyết tiêu chuẩn (theorie standard) nhằm chứng minh tính cách bất tử của các phân tử, đặc biệt là dương tử (proton) được đề cập. Tính bất tử

này phải hiểu khi so sánh với đời sống của con người, nhưng nó có thể biến dạng qua thời gian. Trong nỗ lực tìm ra một sự mô tả mới về những hiện tượng của vũ trụ thuyết siêu lực (théorie de superforce) được giải thích. Đây là một tổng hợp các giả thuyết trước đây. Theo đó thì những phân tử không phải là những phân tử sơ đẳng, mà chính là những chấn động trên những sợi dây được gọi là supercorde. Chính năng lượng của những chấn động này mới xác định được khối lượng của những phân tử. Đây còn là một luận điểm mơ hồ, cần được kiểm chứng bằng thực nghiệm.

Chương 7: Đề cập tới vấn đề làm sao ta có thể hiểu thực tại của thế giới hiện tượng, khi nó được che đậy bởi những lớp màn chắn bên ngoài. Đối với khoa học thì vấn đề này được nhận chân bằng giả thuyết và thử nghiệm. Thật ra có ít nhà khoa học quan tâm sâu xa đến những nền tảng triết lý của những công trình mà họ đang theo đuổi. Những áp dụng thực tiễn trong đời sống về những thành tựu của lãnh vực cơ học lượng tử (la mécanique quantique) đã cho thấy vấn đề này. Chính d'Espagnat cũng xác nhận là khoa học có thể mô tả được những thực tại được thử nghiệm. Kết quả này cũng chỉ là những khái luận về một thực tại độc lập không ghi lại được trong không và thời gian. Một đặc điểm khác: đối tượng quan sát hoàn toàn lệ thuộc vào vị trí và thái độ của nhà quan sát, điển hình là sự quan sát cầu vồng. Cầu vồng là một hình ảnh mà Phật giáo hay dùng đến để diễn tả tính cách hư thực và tương thuộc của thế giới hiện tượng. Ai cũng thấy cầu vồng chiếu sáng nhưng không ai có thể bắt lấy được, nên nó vừa là hư vừa là thực. Cầu vồng chỉ là một trùng hợp ngẫu nhiên của hai yếu tố: lớp màn mưa và ánh sáng mặt trời, nếu thiếu một, thì cầu vồng sẽ biến mất, nên nó tương thuộc. Vấn đề nhận chân ra thế giới hiện tượng có hai khía cạnh: bản chất tối hậu của hiện tượng và phương cách mà chúng ta cảm nhận được hiện tượng này. Khi ta nhận ra được đâu là bản chất tối hậu của hiện tượng thì sự dị biệt của thế giới hư ảo và hiện thực sẽ không còn nữa.

Chương 8: Đặt vấn đề định mệnh để thảo luận, thí dụ như có hay không có định mệnh, định mệnh cá nhân và định mệnh tập thể, ý nghĩa về nghiệp (karma), đâu là mối liên hệ nhân quả và định mệnh. Một câu hỏi khác: nếu con người và bản ngã chỉ là hư ảo thì làm sao có thể chuyển hóa được cuộc sống trong hiện kiếp? Karma theo tác giả phải được hiểu là hành động. Những gì chúng ta suy nghĩ, nói và hành động sẽ tạo nên khuôn mẫu của cuộc đời chúng ta. Điều này bắt nguồn từ sự cảm nhận của chúng ta đối với cuộc đời, nó đến từ ý thức, kinh nghiệm cá nhân về đời sống. Dĩ nhiên sự cảm nhận này hoàn toàn khác biệt trong từng cá nhân. Một người đạt đạo rồi sẽ thấy những ràng buộc trong thế giới hiện tượng là điều hư ảo. Nghiệp cũng không phải là định mệnh, nó chỉ là một phản ánh về mối quan hệ nhân quả, không chỉ trên hành động mà có ý hướng đưa tới hành động. Chúng ta không bao giờ hoàn toàn lệ thuộc vào định mệnh như những tù nhân, mà trong đó quá khứ và tương lai làm thành một khối liên chắc. Bằng tự do và ý thức người ta có thể chuyển nghiệp này. Chúng ta là kết quả của những quyết định mà chính chúng ta chọn lựa, dĩ nhiên là rất khó khăn khi nỗ lực thoát ra khỏi căn nghiệp. Ý niệm này được Norbert Wiener cha đẻ của khoa học cybernétique diễn đạt như sau: Chúng ta chỉ là những ổ xoáy nước trong một dòng sông vô tận. Chúng ta không là những bản thể trường tồn, nhưng những dấu vết sẽ còn lưu lại mãi.

Chủ đề của chương 9: Là ý niệm về thời gian qua các lăng kính. Theo Galilée thì thời gian là một dụng cụ chủ yếu để xếp đặt và nối kết các sự đo lường về các chuyển động trong các đối tượng nghiên cứu một cách toán học. Nhưng Newton với quy luật về cơ học đã đưa ra một định nghĩa chính xác về thời gian. Theo Newton sự chuyển động các vật thể trong không gian xác định được vị trí và tốc độ của nó nhờ vào những khoảng khắc thời gian tiếp nối nhau. Qua định nghĩa này thì đặc điểm của thời gian là độc nhất, tuyệt đối và phổ quát. Lý thuyết này bị đánh đổ bởi lập

thuyết tương đối của Einstein. Thời gian thì theo Einstein co giãn và tùy thuộc không gian. Ngoài ra Einstein còn cho rằng không gian và thời gian không thể sống tách rời nhau, cả hai là một cặp kết hợp nhau. Einstein còn phát hiện thêm trong lý thuyết tương đối tổng quát của ông: Thời gian không những chậm lại bởi vận tốc mà còn chậm lại bởi trọng lực. Phật giáo nhìn vấn đề thời gian khác hơn. Thời gian vật lý chỉ là một phương cách để tìm hiểu về thế giới hiện tượng thôi. Ý niệm thời gian và không gian chỉ có trong thế giới hiện tượng và có mối quan hệ với những kinh nghiệm với những hệ thống đối chiếu với nó. Thời gian trôi là một điều không nắm bắt được trong phút giây hiện tại. Trong phút giây hiện tại thì quá khứ đã chết và tương lai thì chưa xảy ra. Theo cách nhìn này thì làm sao mà hiện tại có thể hiện hữu hoặc ngưng đọng ở giữa cái không còn nữa và cái chưa thể xảy ra. Ý niệm về thời gian chỉ là chân lý tương đối trong thế giới hiện tượng mà thôi. Những ý niệm khác nhau về thời gian qua quan điểm của Heraclite, Saint Augustin, Aristote, Kant và Husserl được hai tác giả đưa ra giải thích. Nhiều kinh điển Phật giáo được trích dẫn trong chương này để giải thích về ý niệm thời gian. Phật giáo dùng thời gian như một quan điểm tâm lý nhằm chế ngự những nỗi lo âu về cái chết và khuyến khích người ta nên chuyên cần tu tập. Ý thức được thời gian trôi là quý giá nên người học Phật sẽ luôn luôn tập trung để tu tập, nhưng cũng không sống trong nỗi ám ảnh về cái chết, mà chỉ suy tưởng không ngừng về việc này nhằm chuẩn bị đón nhận nó đến trong thanh thản an lạc.

Chương 10: Giải thích thuyết nhân quả theo Khoa học và Phật giáo. Lý thuyết tương đối của Einstein đã đưa ra nhiều luận điểm mới, mà theo đó nguyên tắc về nhân quả cũng cần được xét lại. Không có gì đi nhanh hơn ánh sáng và chính ánh sáng cũng là một phương tiện truyền thông nhanh nhất trong vũ trụ, theo Einstein. Hai biến cố chỉ có liên hệ nhân quả với nhau khi mà ánh sáng có đủ thời giờ mang biến cố thứ nhất đến biến cố thứ nhì trong khi sự

cách biệt của thời gian làm tách biệt chúng ra. Điều này giải thích được mối liên hệ nhân quả của hai biến cố và đồng thời cũng giải thích được tốc độ của ánh sáng. Một thí dụ được nêu lên để soi sáng vấn đề. Một tia sét đánh trên hai đầu toa xe lửa đang chạy, ba người A, B và C quan sát hiện tượng này sẽ giải thích ba cách khác nhau, tùy thuộc vào vị trí mà họ đang theo dõi. Nếu A đứng yên trên sân ga thì A sẽ thấy tia sét đánh cùng một lúc phía trước và phía sau của toa xe, nếu B ngồi trong toa xe đang chạy thì B trước tiên sẽ thấy tiếng sét đánh phía trước của xe rồi liền sau đó sẽ thấy tiếng sét đánh phía sau. Lý do giải thích hiện tượng này là xe đang di chuyển, ánh sáng của tia chớp phía trước ít khoảng cách hơn tia sáng phía sau. Vận tốc của ánh sáng thì không thay đổi, nhưng ánh sáng đến phía trước thì cần ít thời gian hơn phía sau. Còn nếu C ngồi trên một xe chạy ngược chiều thì sẽ thấy ngược lại điều B chứng kiến. Thí dụ này cho thấy là những biến cố khi xảy diễn qua sự liên tục của thời gian có thể bị biến dạng do những chuyển động. Theo đó thì kết quả có thể đi trước nguyên nhân. Những ý kiến liên quan đến thuyết tất định trong khoa học (le déterminisme scientifique) qua ý kiến của Heisenberg, Foucault, Newton Laplace, Poincaré và Hegel được đề cập tới. Khó khăn lớn nhất của khoa học là không thể nào tiên đoán tương lai một cách chính xác bởi vì sự mô tả cũng như hiểu biết về điều kiện ban đầu của hiện tượng không bao giờ đầy đủ. Trong khoa học cũng không có sự tình cờ hay tất yếu, mà chính ra những nguyên nhân hay điều kiện thì vô kể mà ta không biết trước được. Theo Phật giáo thì thuyết nhân quả là điều hiển nhiên và quy luật được diễn biến qua bốn hình thái phát sinh như sau: một vật có thể sinh ra (1) bởi tự nó, (2) bởi sự vật khác, (3) bởi tự nó và bởi sự vật khác hoặc (4) không bởi tự nó hoặc không bởi sự vật khác. Dù dạng thái nào thì nhân và quả phải có một điểm nối kết nhau để tạo thành mối quan hệ, chứ không thể nào là những thực tại độc lập.

Chương 11: Xoay quanh vấn đề mối quan hệ giữa tình

thần và vật chất qua Khoa học và Phật học. Theo khoa Sinh học thần kinh (la neurobiologie) thì tinh thần nảy sinh từ sự tác động lẫn nhau giữa cơ thể và thế giới bên ngoài và là kết quả của một tổ chức cực kỳ phức tạp từ những phần tử bất động (les particules inanimées). Như vậy phải chăng là tinh thần chỉ là một sự phản ánh của vật chất. Trả lời câu hỏi này Phật giáo có một lối giải thích khác hơn. Có ba trạng thái của tinh thần: tinh thần ở trình độ thứ nhất thì thô sơ, chỉ thuần túy là sự vận động của não bộ, ở trình độ thứ hai thì tinh thần có khả năng phản tỉnh bằng suy luận và trực giác để quyết định vấn đề và ở trình độ thứ ba thì tinh thần đạt được sự hiểu biết thuần khiết không dựa trên phương thức phân biệt chủ quan và khách quan hay trên những tư tưởng suy lý. Đây là trạng thái cao nhất của tinh thần còn được gọi là sự minh mẫn. Ba trạng thái này không hoạt động độc lập mà ảnh hưởng nhau qua mối liên hệ nhân quả trong thể xác. Một trạng thái tinh thần này đều bắt nguồn từ một trạng thái tinh thần khác xảy ra trước đó. Từ nhân sinh ra quả là một quá trình nảy sinh được kết hợp qua mối liên hệ chủ yếu và những yếu tố phụ thuộc. Thí dụ hạt giống được sinh ra là kết quả của việc nảy mầm, đây là mối quan hệ chủ yếu, nhưng cũng đừng quên những yếu tố phụ thuộc là thời tiết và độ ẩm. Tinh thần nhị nguyên theo lý thuyết của Descartes cũng được đem ra so sánh với quan điểm của Phật giáo và nguyên tắc bổ sung của Niels Bohr cũng là một lối giải thích. Ý niệm về một thế giới vô hình và hữu hình cũng được đề cập tới. Phần quan trọng nhất của chương này là bàn về vai trò của tinh thần trong đời sống, đặc biệt là những kinh nghiệm về cận tử (near death experience) và một câu chuyện có thật về luân hồi của Shanti Dévi tại Ấn Độ được dẫn chứng.

Chương 12: Đặt vấn đề so sánh giữa người máy (robot) và máy vi tính (ordinateur) với não bộ của con người. Vấn đề khả năng phản tỉnh của con người được đưa ra để so sánh với những tiến bộ của ngành sinh học hiện đại cũng như những luận điểm mới trong lãnh vực thông minh nhân

tạo (intelligence artificielle). Theo các nhà sinh học thì bộ óc chỉ là một bộ máy suy nghĩ được cấu tạo bởi những hoạt động trong một hệ thống thần kinh tổng hợp. Những gì gọi là tinh thần đều đến từ những tổ chức càng ngày càng phức tạp hơn của não bộ. Những gì được gọi là ý thức, tư tưởng hay tình yêu và những cảm xúc trong cuộc sống đều là những kinh nghiệm sống trải. Trong khi đó thì Francisco Valera chú ý đến sự tương tác của não bộ và thế giới bên ngoài. Chính sự tác động thường xuyên của môi trường mới là quan trọng. Hoạt động của hệ thần kinh được đem ra so sánh với cấu trúc của một máy vi tính (ordinateur) và được xem như là cương liệu (hardware) trong khi tinh thần được coi như là nhu liệu (software). Điểm dị biệt chủ yếu vẫn là máy móc chỉ tính toán và làm việc theo những chương trình đã quy định do nhà thảo chương cung cấp không hơn không kém, mà nó không có ý thức phản tỉnh để trả lời câu hỏi tại sao mình có thể đưa đến kết quả như vậy. Điều đáng kinh ngạc ở đây là khả năng tính toán của máy móc vượt hẳn xa con người. Trong trận đánh cờ của vô địch thế giới Garry Kasparow và người máy Deep Blue trong năm 1997 đã cho thấy vấn đề này. Deep Blue thắng được là nhờ có thể nghĩ ra 200 triệu vị thế cờ trong một giây và từ đó tổng hợp ra được 10 thế cờ liên tiếp, trong khi bộ óc của con người với kinh nghiệm và sự tính toán, đặc biệt là trực giác chỉ tìm được vài nước cờ trước mà thôi. Nhưng cuộc thắng cờ cũng chỉ là sự tuân lệnh mù quáng của Deep Blue qua những chương trình đã soạn trước của các chuyên viên. Deep Blue cũng không vui khi thắng, không buồn khi thua, không hồi hộp khi tính toán và cũng không nuối tiếc khi đi sai một thế cờ, vì Deep Blue dầu sao đi nữa cũng chỉ là máy mà thôi. Jean- Pierre Cheanguex cho rằng máy móc chưa có cảm xúc như con người vì chính ra con người chưa đủ khả năng tạo ra được một bộ óc phức tạp cho máy như hệ thần kinh con người. Bộ óc con người hiện nay là kết quả của một sự tiến hóa hơn một tỷ năm trong khi máy vi tính chỉ xuất hiện từ thập niên 50 của

thiên niên kỷ trước. Alain Turing đã đưa ra cách thí nghiệm mới về sự thông minh của người máy. Ông cũng tiên đoán rằng trong tương lai người máy có thể đánh lừa được người đối thoại với mình trong 5 phút. Các nhà nghiên cứu trong lãnh vực này cho là một ngày nào đó không xa máy vi tính và người máy cũng sẽ có cảm giác thương yêu buồn giận như con người. Nhưng những câu hỏi nền tảng như: tôi từ đâu đến, sống để làm gì và chết sẽ ra sao thì người máy không thể tự hỏi và trả lời được. Một câu hỏi dễ hiểu nhất mà người máy cũng không biết được là thân phận mình sẽ ra sao khi cúp điện. Sự tiến hóa của ý thức qua hai dạng thái: ý thức sơ khởi và ý thức phản tỉnh, luận điểm này được hai tác giả bàn đến trong mối quan hệ với Phật giáo ở cuối chương. Những kinh nghiệm mà chúng ta có được về tinh thần, những khả năng mà chúng ta có thể hiểu được bản chất của tinh thần qua phương pháp nội suy hay chế ngự tinh thần bằng cách coi nó như một đối tượng nghiên cứu nội quan vẫn chưa được khoa học giải thích thỏa đáng. Những điều bàn đến chỉ nằm phản ánh được vấn đề trong chân lý tương đối mà thôi. Những suy lý, hy vọng hay lo âu đưa chúng ta tới quyết định này hay quyết định khác vẫn nằm trong phạm vi của thế giới vô minh và mê ảo. Chúng ta vẫn còn lâm lạc trong những luồng tư tưởng mà chúng ta cho là thực tại. Chính Giác ngộ mới là kiến thức duy nhất vượt qua sự lầm lẫn này, không có căn cứ trên ý niệm, vì ý niệm hoàn toàn bất lực trước những bản chất tối hậu của tinh thần.

Chương 13: Đề cập tới ý niệm về tinh thần trong mối quan hệ với vũ trụ qua Khoa học và Phật giáo. Theo Phật giáo tinh thần và vũ trụ cộng sinh và cộng hưởng nhau, không thể nào có một cuộc sống riêng biệt, cả hai chỉ hiện hữu trong thế giới hiện tượng và chỉ có giá trị chân lý tương đối. Theo ý kiến của các nhà sinh học hiện đại thì tinh thần được trải qua hai giai đoạn từ không ý thức đến có ý thức. Phật giáo cũng không hẳn đi ngược lại lý thuyết về tiến hóa, nhưng lại nhưng qua sự tiến hóa của thế giới súc

vật đến thế giới của con người thì khả năng phản tỉnh của con người là ở mức độ cao nhất, đặc biệt là khả năng cảm nhận hạnh phúc và đau khổ trong cuộc đời. Phật giáo chia thế giới làm ba loại: ước vọng, hữu hình và vô hình. Yếu tố quan trọng làm chuyển hóa đời sống con người là điều kiện tinh thần. Chính sự thù ghét, tham lam, ích kỷ làm cản trở sự chuyển hóa đó. Đó chính là màn chắn lại để cho chúng ta thấy không được bản chất thực của tinh thần. Sau đó ý niệm về giác ngộ được giải thích. Đó là giai đoạn đạt đạo, vượt qua khỏi vô minh và phiền não, thoát khỏi vòng luân hồi. Tuy nhiên vì tình từ bi, người đạt đạo vẫn có thể đầu thai trở lại thế gian để giúp người đồng loại. Vấn đề vai trò của tiềm thức và ý nghĩa của chiêm bao theo Tâm lý học được đem ra đối chiếu với Phật giáo ở cuối chương. Phật giáo hiểu tiềm thức theo nghĩa khuynh hướng (tendance) hay sự tiêm nhiễm (imprégnation) và chia làm ba loại. Loại thứ nhất là những tích lũy tiềm tàng và tạo cho chúng ta thành một thói quen, gây ảnh hưởng đến phương cách suy nghĩ và hành động. Loại thứ hai là những suy gẫm về những tính cách hư ảo của những khuynh hướng hay những động lực này. Những trầm tư giúp chúng ta vượt thoát trạng thái nêu trên bằng cách tìm ra căn cơ của vấn đề. Loại thứ ba đặc biệt dành cho người có khả năng, biết dùng khuynh hướng này như một chất xúc tác làm chuyển hóa được tâm linh mình. Phật giáo chia trạng thái tinh đến ngủ mê làm 4 giai đoạn, giấc mơ là chỉ ở giai đoạn thứ nhì. Giấc ngủ mê được coi như là sự lập đi lập lại của cái chết, trong khi đó thì giấc mơ được coi như là sự lập đi lập lại của một trạng thái trung gian giữa chết và tái sinh.

Chương 14: Đặt vấn đề quy luật khoa học để thảo luận. Quy luật khoa học được hiểu theo nghĩa là những lời giải thích khách quan và tổng quát về những mối tương quan của các hiện tượng và tìm ra những quy cách vận hành của nó. Những ý niệm về quy luật khoa học tại Tây phương từ thời Tiền sử đến Phục hưng được đề cập sơ lược. Đối với người Hy Lạp từ thế kỷ thứ VI trước Thiên Chúa thì thiên

nhiên vừa là một đề tài suy tưởng và cũng vừa là lý thuyết. Thiên nhiên được sắp đặt bởi những quy luật mà loài người có thể hiểu được và cũng không là một vật cố hữu của Thượng đế. Aristote đề ra nguyên lý nhân quả qua 4 dạng thức của nguyên nhân: hình thức, nội dung, hiệu năng và cứu cánh. Để trả lời câu hỏi tại sao trời mưa thì Aristote đã dùng phương thức cứu cánh để giải đáp. Trời mưa bởi vì loài người và cây cối cần nước mưa để sinh tồn và tăng trưởng, chứ không phải hội tụ của hơi nước và thuyết trọng lực như chúng ta biết hiện nay. Nhiều nhà nghiên cứu khoa học như Kepler và Newton, dù có niềm tin vào những quy luật của khoa học, nhưng cũng đồng thời ngợi ca Đấng Tối Cao trong việc tạo lập vũ trụ. Theo Phật giáo thì vấn đề quy luật nằm ở chỗ phân chia chân lý tương đối và chân lý tối hậu. Chân lý tương đối thì nhằm tìm hiểu thế giới hiện tượng qua quy luật nhân quả. Nhưng ngoài ra nghiệp báo (karma) cũng đóng một vai trò chủ yếu để giải thích những đau khổ và hạnh phúc. Tuy nhiên karma chỉ là một khía cạnh trong luật nhân quả và cũng không là một tòa án tối cao để phân xử những hành vi của chúng ta. Chân lý tuyệt đối thì nhằm tìm hiểu những vấn đề tối hậu. Một câu hỏi khác được nêu lên là tại sao nền tảng của khoa học đều bắt nguồn từ Tây phương, mà không là Trung Hoa, dù nước này có nhiều phát minh sớm nhất như la bàn và thuốc súng. Lời giải thích cho vấn đề được đưa ra là không phải là người Trung Hoa không có khả năng phân tích những hiện tượng khoa học, nhưng họ có những nhu cầu ưu tiên tìm hiểu cho những vấn đề quan trọng khác như đạo đức, hạnh phúc hay cái chết. Ngoài ra theo họ thì thiên nhiên cũng không thể tách rời ra từ những thành phần biệt lập để nghiên cứu riêng biệt như tại Tây phương, vì mọi thành phần trong thiên nhiên hòa hợp với nhau theo một thể thống nhất. Phương thức suy lý làm nền tảng cho khoa học Tây phương cũng không được người Trung Hoa chú trọng. Thực ra phương pháp suy lý cũng có giới hạn của nó khi chỉ tìm hiểu một thành phần riêng lẻ mà quên đi tổng thể

của đối tượng nghiên cứu. Những thành quả khoa học của thuyết 4 động lực cơ bản được giới thiệu ở cuối chương.

Chương 15: Bàn tới những bí ẩn của toán học. Vấn đề đặt ra là toán học phải chăng chỉ là những sản phẩm của tri thức mà thôi hay còn tạo nên những biến thiên vô hình trong thực tại. Với niềm tin vào những quy luật khoa học, đặc biệt là toán học, làm nền tảng, hầu hết các nhà khoa học cho rằng chỉ có những quy luật của khoa học có thể giải thích được những quy cách vận hành lệ thuộc vào thiên nhiên. Descartes und Leibnitz còn đi xa hơn khi kết luận rằng những giải thích không diễn đạt được bằng ngôn ngữ toán học thì không thể gọi là khoa học được. Những đề cao vai trò của toán học qua Galilée, Pythagore và Wigner được trích dẫn và giải thích. Những thành tựu Einstein trong việc không sử dụng hình học Euclide, những công trình của Riemann vào thế kỷ XIX về hình học cong và đặt biệt gần đây ý niệm mới về toán học của Mandelbrot (dimension fractionnaire) được tác giả giải thích. Bàn về bản chất của Toán học có hai quan niệm đối kháng nhau, theo trường phái của các nhà Constructivistes thì cho là toán học không có thực. Tất cả những ý niệm toán học đều là những sao chép từ những cảm tưởng như David Humes nói. Những dạng của hình học không thể tìm thấy trong các dạng của thiên nhiên. Trường phái duy thức của các nhà Réalistes thì ngược lại cho rằng chính toán học mới có một thực tại độc lập với tư tưởng của chúng ta. Bằng lý trí chúng ta có thể tìm kiếm và khám phá chân trời bao la của toán học. Dù chúng ta có ý thức hay không thì toán học là một phạm vi rộng lớn đã có sẵn. Những ý kiến về toán học của Descartes, Penrose và Hertz được dẫn giải. Vai trò của trực giác trong toán học được đem ra thảo luận bằng những thí dụ của Archimède và Poincaré. Những thành tựu của thiên tài toán học Ấn Độ Ramanujan được giới thiệu. Ngoài ra những khám phá mới trong của các nhà sinh học não bộ đã cho thấy mối tương quan giữa hoạt động của não thùy và trực giác toán học. Đề giải thích hiện tượng thiên tài Einstein

các nhà sinh học não bộ tại Canada trong năm 1999 đã cho là dung lượng hai não thùy thuộc về xương đỉnh của Einstein hơn một người bình thường là 15%. Còn Phật giáo thì nghĩ sao về toán học? Theo Phật giáo thì toán học chỉ là những ý niệm của con người áp dụng vào trật tự của thiên nhiên. Trật tự này là một phản ánh về sự tương thuộc của và những qui luật nhân quả. Theo Phật giáo thì những sự minh mẫn không nhất thiết là sự thông minh thuộc về toán học hay là các loại khác. Đó chẳng qua chỉ là sự tỉnh thức, một khả năng chủ yếu nhằm tạo cho tinh thần có một ý thức. Đặc điểm chiếu sáng của tinh thần này được so sánh tương phản với sự vô tri của đá cuội. Những ý niệm về toán học đã đem lại những dẫn chứng về mối tương thuộc trong thế giới hiện tượng, trong khi đó thì thi sĩ cảm nhận mối tương quan này qua thẩm mỹ và diễn đạt bằng một loại ngôn ngữ khác. Khả năng cảm nhận được sự hòa điệu của con người trong vũ trụ là một đặc điểm có sẵn trong tinh thần của chúng ta. Nhưng sự diễn tả qua những quy luật của toán học, những dạng thức, phương trình chỉ là một sản phẩm về ý niệm trong tư tưởng.

Câu hỏi chính của chương 16: Là lý trí hay suy niệm có thể giúp chúng ta tìm hiểu thế giới như thế nào. Vấn đề đặt ra là người ta có thể so sánh hai phương thức thu thập kiến thức bằng khoa học và tôn giáo không và phải dựa trên cơ sở nào để kiểm chứng những giá trị về những kiến thức do tôn giáo mang lại. Phật giáo nghĩ gì về kiến thức khi mà kiến thức thuần lý bắt nguồn từ những ý niệm trừu tượng, được quan sát, thử nghiệm và diễn đạt bằng ngôn ngữ khách quan của toán học. Một loại kiến thức dựa trên kinh nghiệm suy niệm của cá nhân có đáng được xem là thuần lý không. Theo Phật giáo thì thuần lý có nghĩa là một phương tiện kiến thức chính xác. Ý niệm này bao gồm mọi khía cạnh của luận lý, thực nghiệm cũng như suy niệm. Theo đó người ta phân biệt hai loại kiến thức: một loại có giá trị theo quy ước hay tương đối và một loại có giá trị tối hậu hay tuyệt đối. Chỉ là giá trị tương đối khi nó giúp chúng ta

hiểu biết ngoại hình của sự vật và có giá trị tuyệt đối khi nó giúp chúng ta hiểu được bản chất của hiện tượng. Nhưng suy niệm cũng cần đến luận lý và lý trí như là dụng cụ phân tích. Suy niệm giúp chúng ta phát triển những điều tốt đẹp như thiện tính, tính từ bi. Kết hợp với kinh nghiệm suy niệm còn giúp chúng ta mở mắt thấy được những hậu quả tai hại của những hận thù và những thuận lợi khi ta có lòng kiên nhẫn trong đời sống hằng ngày. Cũng cần phân biệt ở đây về kiến thức và Giác ngộ. Giác ngộ là một trạng thái cao cả nhất của kiến thức, khi mà người tu tập không còn phân biệt chủ thể và khách thể trong ý niệm và tri thức thuần lý nhường chỗ cho ý thức trực tiếp, trong sáng và bừng tỉnh. Tây phương thường giải thích Giác ngộ như là một trạng thái tâm lý của trực giác và thần bí, nhưng thật ra lối giải thích này không thể diễn đạt được hết ý niệm Giác ngộ trong thế giới suy niệm của Phật giáo, vì Giác ngộ vượt qua mọi giới hạn của những ý niệm thông thường. Còn Kiến thức khoa học thì sao? Một lý thuyết khoa học thực ra chỉ giải thích được một vài khía cạnh của thực tại, chứ không toàn diện. Định lý nổi danh về sự bất toàn (le théorème d'incomplétude) của Gödel vào năm 1931 là một thí dụ điển hình. Gödel đã minh chứng rằng trong hệ thống số học vẫn có nhiều điểm không thể dùng luận lý xác định đúng hay sai. Người ta cũng không thể chứng minh một hệ thống mạch lạc và không tương phản dựa trên những công lý (những điều đề nghị ban đầu được chấp nhận mà không cần chứng minh). Theo Gödel người ta nên ra khỏi hệ thống và cũng phải đặt ra những công lý phụ để giải quyết vấn đề. Sự chính xác của toán học được phép nghi ngờ. Trong tinh thần đó không những mục tiêu của khoa học cần xác định lại, mà chỉ những phương tiện khảo cứu cũng luôn được kiểm chứng. Vấn đề được đặt ra ở cuối chương để thảo luận là những kiến thức thu thập được đến từ những kinh nghiệm suy niệm sẽ không có tính phổ quát, bởi vì nó là thuần túy cá nhân và cũng không kiểm nghiệm được. Tây phương thường có thành kiến về kiến thức đến từ suy

niệm này và cho rằng tinh thần này không là một dụng cụ đáng hãnh diện và những kinh nghiệm này cũng không bỏ ích. Thực ra kinh nghiệm nội tại là một điều không thể phủ nhận được. Sự tu tập giúp cho người ta chuyển hóa được con người với nhiều đức tính tốt như: vị tha, khoan dung, kham nhẫn, thanh thân, buông bỏ mọi ràng buộc và tăng thêm nghị lực. Kết quả này có đạt được hay không là do khả năng và lòng trì chí của từng cá nhân. Về lâu dài người ta mới có thể đánh giá kết quả những kinh nghiệm này một cách khách quan hơn.

Chương 17: Tiếp tục tìm hiểu về thế giới qua sự tương quan giữa nhà nghiên cứu khoa học và đối tượng nghiên cứu. Những định kiến siêu hình của nhà khoa học có gây ảnh hưởng đến viễn kiến khoa học hay không và người ta có thể hiểu được thực tại với một kiến thức tuyệt đối hay không, đó là câu hỏi chính. Trong đó hai phương cách thu thập kiến thức của Khoa học và Tôn giáo được nêu lên: nhà khoa học thì nghiên cứu thế giới ngoại quan trong khi người tu học phân tích hiện tượng bằng suy tưởng hướng nội. Vấn đề không thể quên được nhà khoa học cũng là một con người với tính chủ quan và với những định kiến. Không phải ai thấy được hình ảnh của sự vật thì người ta có thể có khả năng giải thích được mà còn cần đến trí tưởng tượng và khả năng chuyên môn. Nhà nghiên cứu Tây phương thường có khuynh hướng đưa ra trước một giả thuyết là có một chân lý vững chắc đằng sau những giá trị biểu kiến để làm việc. Họ luôn luôn có một mục tiêu xác định, một giá trị để theo đuổi và kiến thức về vấn đề đặt ra, nhờ đó mà họ có thể soạn lọc những điều cần thiết cho công việc. Trong khi đó nhà nghiên cứu Đông phương nhờ thẩm nhuần văn hóa Đông phương nên có một phương cách khác hơn. Họ đặt chân lý trong một thế giới vô thủy vô chung và tìm ra mối quan hệ nhân quả và tương thuộc trong thế giới hiện tượng. Những kinh nghiệm của Einstein, Darwin, Harson và Newton được đưa ra. Việc quan sát ánh sáng bằng mắt thường và viễn vọng kính được diễn giải và

đưa tới kết luận là chính sự quan sát giúp người ta đạt được ý thức vấn đề và giải thích nó theo quan sát của mình. Làm thế nào người ta có thể đạt được một thực tại khoa học, câu hỏi này được giải thích theo trường phái duy thức (Réalisme scientifique) và được Wallace tóm tắt như sau: Ta phải chấp nhận một số tiền đề sau đây để tìm hiểu khoa học:

1/ Thế giới vật chất hiện hữu độc lập với kinh nghiệm con người.

2/ Thế giới này có thể đạt được bằng ý niệm của con người (bằng toán học hay các khoa học khác).

3/ Trong muôn nghìn phương cách của hệ thống các ý niệm nhằm mô tả các hiện tượng quan sát thì chỉ có một cách duy nhất là đúng với thực tế.

4/ Khoa học phải khám phá được lý thuyết duy nhất được cho là chân lý này.

5/ Nhà khoa học sẽ không thiếu được phương cách để nhận ra lý thuyết này.

Trường phái duy thức vẫn có nhiều hạn chế mà Phật giáo có thể bổ sung được. Theo Phật giáo thì thế giới hiện tượng luôn luôn biến đổi qua thời gian và có mối quan hệ với ý thức con người hơn là một thực tại độc lập. Ngoài ra không thể nào nhận chân ra một thực tại tuyệt đối, bản chất tối hậu của hiện tượng chỉ là một khía cạnh trong thể liên hợp của thế giới, không có sự cách biệt giữa nhà nghiên cứu và đối tượng nghiên cứu, cả hai bổ sung cho nhau. Theo Phật giáo, thực tại tối hậu vượt qua mọi hiện tượng thông thường như hình dạng, khuôn khổ và sức nặng v.v... mà khoa học tìm ra.

Chương 18: Nêu lên vấn đề thẩm mỹ trong Khoa học và Phật học. Câu hỏi đặt ra là có một ý niệm thẩm mỹ trong nghiên cứu khoa học và trong Phật giáo không. Khi nói tới hoạt động khoa học, người ta liên tưởng đến những gì khô khan, lạnh lùng, thuần lý, dĩ nhiên thiếu cảm xúc và thẩm mỹ. Thật ra trong việc quan sát hiện tượng thiên nhiên và đề xướng lý thuyết có một mối quan hệ với thẩm mỹ.

Trong nét đẹp của các hiện tượng thiên nhiên và nét đẹp trừu tượng trong lý thuyết khoa học có 3 đặc điểm chính: cần thiết, đơn giản và chân lý. Những đặc điểm này được tìm thấy qua các kinh nghiệm của Newton, Copernic và Einstein. Theo Phật giáo thì ý niệm về thẩm mỹ bắt nguồn từ những bản chất sâu xa trong con người. Nói một cách đơn giản nhất thì nét đẹp là những gì đem đến cho chúng ta một cảm giác viên mãn, và tùy theo trường hợp cũng có thể gọi là hạnh phúc. Dĩ nhiên nét đẹp cũng có những mức độ khác nhau, tùy thuộc vào sự viên mãn. Có thể gọi là một nét đẹp tương đối khi nó đem lại cho ta những thỏa mãn nhất thời, trong khi một nét đẹp tuyệt đối đem lại cho chúng ta một hạnh phúc vĩnh cửu. Một nét đẹp tâm linh được thể hiện rõ nét qua việc chiêm ngưỡng dung mạo đức Phật. Nhìn Ngài sẽ gọi lên trong ta một hạnh phúc về sự Giác ngộ và khả năng có thể đạt đến sự tỉnh thức này. Dĩ nhiên sự cảm nhận hạnh phúc này tùy thuộc vào từng hoàn cảnh trình độ của từng cá nhân cũng như xã hội. Khi chúng ta sống càng hòa điệu với bản chất sâu xa của mình, thì chúng ta càng khám phá ra những nét đẹp nội tại trong chúng ta. Một nét đẹp tối hậu chỉ đạt được khi nào chúng ta đã sống trong Phật tánh và đạt được Giác ngộ.

Chương 19: Chương cuối cùng của cuốn sách, nêu lên vấn đề hành động theo Phật giáo. Tây phương thường cho là sự hành thiền là một biểu hiện tiêu cực, trốn chạy cuộc đời và làm sao đem lối sống từ trầm tư suy niệm này đến tích cực hơn. Phương châm của người học Phật là hãy tự chuyển hóa mình trước khi cải thiện cuộc đời, hạnh phúc cuộc đời đến từ trái tim vị tha và bất hạnh đến từ trái tim vị kỷ, nên dẹp bỏ mọi vị kỷ cá nhân, nó là thân được làm giảm bớt khổ đau. Nhưng từ bi suông mà không hành động chỉ là đạo đức giả. Hạnh phúc của từng cá nhân đều có mối quan hệ với người khác và cũng không thể xây đắp hạnh phúc cá nhân mình trên sự bất hạnh của kẻ khác. Muốn thực hiện điều này dĩ nhiên đây là một sự nỗ lực lâu dài, có bước chuẩn bị, hành động trong ngắn hạn và trong trường

kỳ. Phương cách có vẻ quá lý tưởng này được đưa ra thảo luận.

Những câu hỏi được đặt ra là làm sao chờ đợi sự chuyển hóa trong trường hợp bạo tàn của Hitler, Stalin và Polpote. Bất bạo động có còn là một giải pháp chính trị thích hợp cho trường hợp Tây Tạng nữa không; ngoài sự gây thơ, yếu đuối và cả những tính toán kinh tế của các nhà lãnh đạo Tây phương trước thị trường Trung Hoa, thì những nỗ lực giải quyết vấn đề tù cải tạo tập trung và việc mưu tìm một giải pháp cho Tây Tạng cũng được hai tác giả thảo luận. Trở lại vấn đề hành động trong cuộc đời thì suy niệm có một giá trị đặc biệt. Nó giúp cho người tu tập tìm thấy một sự bình an trong tâm hồn đồng thời mở liên hệ đến thế giới chung quanh. Từ nhận thức này mỗi người sẽ có một thế giới quan khác và sẽ giúp tìm ra một phương thức hành động thích hợp với hoàn cảnh cá nhân mình.

Ý KIẾN CỦA NGƯỜI ĐỌC

Đây là một tác phẩm quan trọng chứa đựng nhiều vấn đề mà người đọc không thể nào đi sâu vào chi tiết trong khuôn khổ của một bài giới thiệu sách, nên chỉ xin được tóm lược trong những ý chính như sau:

Trước đây đã có những tác phẩm đề cập đến vấn đề này, nhưng tác phẩm trình bày ở đây là một công trình đầu tiên quy mô và nghiêm túc nhằm đối chiếu những thành tựu khoa học hiện đại với những luận điểm liên hệ theo Phật giáo. Qua 19 chương sách hai tác giả đã cho thấy một kiến thức uyên bác về vấn đề chuyên môn và khả năng giải thích. Bằng một lối văn trong sáng hai tác giả đã diễn đạt thành công những ý niệm thật phức tạp, giúp cho độc giả không có kiến thức chuyên môn có thể theo dõi được vấn đề. Phần chú thích thuật ngữ Phật giáo và Khoa học giúp dễ hiểu những ý niệm cơ bản. Phần trích dẫn tài liệu có thể giúp người đọc có nguồn tài liệu tra cứu thêm. Với hình thức thảo luận và đối chiếu làm cho vấn đề sống động và

sáng tỏ hơn.

Qua nội dung đề cập thì hai tác giả đưa ra nhiều điểm tương đồng và bổ sung giữa Khoa học và Phật giáo hơn là tương phản.

Để đi tìm một giới hạn đạo đức cho việc nghiên cứu khoa học, đặt biệt là việc lai tạo vô tính đang được bàn cãi tại các nước tiên tiến và hiện vẫn chưa chấm dứt. Nếu việc nghiên cứu này chỉ giới hạn trong phạm vi trị liệu y khoa thì sẽ được dễ dàng chấp nhận hơn. Đó cũng là ý kiến phù hợp với quan điểm Phật giáo, khi công trình này nhằm làm vơi đi nỗi khổ của con người. Nhưng vấn đề ở đây không thuần túy trị liệu mà phức tạp hơn nhiều. Nỗi đau khổ của con người là một ý niệm tôn giáo hơn là định chuẩn khoa học (kể cả luật học). Do đó khó lòng thuyết phục dùng nó làm một định hướng cho tương lai. Trị liệu và lạm dụng trị liệu vào mục tiêu khác là một đề tài quen thuộc mà chưa ai giải quyết được. Về phía Phật giáo thì đến nay vẫn chưa có một công trình nghiêm túc nào để soi sáng vấn đề này.

Thực ra Einstein không cảm nhận luồng tư tưởng Phật giáo trực tiếp. Hai triết gia Schopenhauer và Spinoza đã ảnh hưởng sâu đậm vào thế giới quan của Einstein. Tư tưởng Phật giáo bàng bạc trong các tác phẩm của Schopenhauer và đặc biệt là Substanz theorie của Spinoza là một điều không thể phủ nhận và cũng khởi điểm suy tư của Einstein. Một điều đáng tiếc là luận đề của Spinoza không được đề ra thảo luận.

Nghi ngờ về về khả năng chính xác tuyệt đối của toán học không phải là một khám phá của Gödel, thật ra trước đó Georg Cantor (1845-1918) với luận thuyết Mengenlehre đã đặt thành vấn đề gây nhiều ảnh hưởng sâu xa cho hậu bán thế kỷ XIX. Sự tương phản trong toán học tạo nên một cuộc khủng hoảng về nền tảng của ngành này, khiến nhiều trường phái toán học ra đời nhằm cố đưa ra những giải thích mới tiêu chuẩn hóa cho toán học. Đó là các trường phái Logizismus (J. G. Frege, B. Russel, A. N. Wheitehead), Institutionismus (L.E.J. Brouwer) và

Formalismus (D. Hilbert, H. Weyl). Cho đến ngày nay vấn đề cũng chưa được giải đáp thỏa đáng.

Triết lý về tánh không và vấn đề phân biệt chân lý tuyệt đối và tương đối là tư tưởng nền tảng của Phật giáo đã có mặt trong suốt cuộc thảo luận. Độc giả Tây phương với một khả năng phân tích thuần lý sẽ khó khăn vì tính cách hư ảo sắc không được diễn đạt qua những ẩn dụ đầy thi vị và màu sắc của Á Đông. Thiết tưởng trọng đề này cần đặt lại trong đối chiếu tương phản với chủ nghĩa Hư vô (Nihilismus) của Nietzsche và đặc biệt là Thuyết hiện sinh vô thần (Existentialistische Atheismus) của J. P. Sartre, thì sẽ đạt kết quả cao hơn.

Ngày nay nhu cầu tìm hiểu về Phật giáo càng ngày càng tăng lên, đặc biệt là tại Âu châu. Tác phẩm giá trị này là một đáp ứng kịp thời cho các độc giả, mà điển hình là nó được liệt vào hạng thứ nhì trong loại sách bán chạy nhất (best-seller) trong năm qua tại Pháp và hiện nay đã được dịch ra 10 ngôn ngữ trên thế giới. Ước mong sao trong tương lai một bản dịch Việt ngữ cũng sẽ ra đời nhằm giúp độc giả người Việt có cơ hội theo dõi vấn đề quan trọng này.

CHƯƠNG 5

NHỮNG VẤN ĐỀ DÂN SỐ TIÊU THỤ VÀ MÔI TRƯỜNG THEO QUAN ĐIỂM CỦA PHẬT GIÁO

Cách áp dụng những giáo lý cơ bản của Phật Giáo trước những vấn đề kiểm soát sinh sản và sử dụng tài nguyên được viết bởi một người đấu tranh cho nữ quyền và nữ học giả về khoa học tôn giáo, mà Phật Giáo, một tôn giáo lâu đời, là mục tiêu tự chọn. Tuy nhiên, trong bài này, tôi mang tới hai quan điểm, vừa là một người trong cuộc được tu tập theo tư tưởng Phật Giáo, vừa là một người ngoại cuộc luôn trung thành theo phương thức nghiên cứu tôn giáo đối chiếu đa văn hoá và những kiến thức đại cương của những tôn giáo chính.

Cũng giống như trong trường hợp tất cả các truyền thống quan trọng khác, người ta không thể tìm ra những giải pháp cho vấn đề hiện đại từ những kinh sách cổ điển; đúng hơn, cần tìm ra những giá trị nội tại trong truyền thống đó để áp dụng cho các khủng hoảng hiện thời mà

không hề dự liệu về thặng dư dân số và tiêu thụ quá độ; một mối đe dọa tràn ngập địa cầu mà chúng ta đang bị lệ thuộc. Theo quan điểm của tôi, nhiệm vụ áp dụng những giá trị truyền thống Phật Giáo trước những vấn đề này trong bối cảnh hiện nay không khó khăn, vì giá trị Phật Giáo cổ truyền đề ra những đường lối vô cùng thích hợp nhằm đáp ứng hiện tình. Trong tiểu luận này, tôi muốn trình bày trong một chừng mực nào đó như "một nhà khoa học Phật Giáo với ý hướng xây dựng", giải thích truyền thống này bằng cách mang gì cổ hiểu để đối thoại với những vấn đề và nhu cầu hiện nay. Phản ánh quan điểm của cá nhân tôi, vừa là Phật tử và vừa là học giả, tôi sẽ đúc kết những tài liệu không những từ trong tư tưởng Phật Giáo cổ điển, mà còn dựa theo những quan điểm Đại Thừa và Kim Cang Thừa Phật Giáo Đồng thời, nếu có thể được, tôi sẽ cố gắng tránh tối đa không nghiêng theo một tông phái nào

Định nghĩa vấn đề: Môi Trường, Tiêu Thụ và Dân Số.

Khi chúng ta cố gắng mang những giá trị truyền thống Phật Giáo nhằm thảo luận về hiện tình, điều quan trọng là chúng ta phải hiểu rõ nội dung các tình hình đó. Nội dung của bài này nhằm đề ra những vấn đề quan hệ hỗ tương của môi trường, sử dụng tài nguyên và phát triển dân số theo quan điểm Phật Giáo. Vì Phật Giáo luôn đề nghị rằng chúng ta cần chấp nhận sự vật như chính chúng thể hiện, không nên thêm tưởng tượng, điều thích hợp là chúng ta nên bắt đầu tìm hiểu khái quát về hệ thống kinh tế, tiêu thụ và dân số tác động nhau như thế nào. Khi ba vấn đề này quan hệ nhau, người ta có thể tưởng tượng ra ba giải pháp: một dân số nhỏ vừa đủ sống thoải mái dựa trên một cơ sở tài nguyên ổn định, tự tái tạo được; một dân số dư thừa sống trong những điều kiện suy thoái mà lại khan hiếm tài nguyên; hoặc là một mô hình hiện nay với một số ít dân

sống trong trong thịnh vượng và một đại đa số đang phải sống vất vưởng. Giải pháp đầu tiên đáng được chú tâm là điều rõ ràng. Làm sao người ta có thể đề cao sinh sản đến độ để thích chọn giải pháp thứ hai hơn là giải pháp thứ nhất, điều này không thể hiểu được, và mô hình hiện nay dành cho kẻ có ưu quyền đặc lợi lại không thể chấp nhận được về mặt đạo đức. Hiến nhiên, dân số là một yếu tố duy nhất có thể giải quyết trong toàn bộ vấn đề. Nói một cách khác, khi chúng ta nhìn ba yếu tố trong cuộc thảo luận - môi trường, dân số và tiêu thụ- thì có hai yếu tố không thể giải quyết và một yếu tố có thể giải quyết. Về cơ bản, không thể nào giải quyết được các sắc dân phải sống giới hạn trong biên giới và môi trường sống của mình. Tuy nhiên, điều này đã xảy ra, vì không có cách chọn lựa và không có sinh hoạt nào khác tách rời khỏi môi trường sống. Về mặt đạo đức, một sự phân phối công bình (công bình, nhưng không bằng nhau về số lượng) về các tài nguyên cho toàn thể con người trên thế giới là điều sẽ không có được. Trong phương thức này, khi hai yếu tố trên không giải quyết được, thì dân số là yếu tố còn lại có thể giải quyết. Đề nghị cho rằng một dân số nhỏ vừa đủ để mọi người có thể tận hưởng mức sống thoải mái mà không phí phạm tài nguyên là điều cần thiết và mơ ước, vấn đề này khó đặt ra. Chúng ta không thể nào gia tăng diện tích của địa cầu mà chỉ gia tăng khả năng sản xuất trong một tầm mức giới hạn nào đó, nhưng chúng ta là một nhân chủng có thể kiểm soát dân số. Tất cả những gì đòi hỏi là việc thực hiện mà những theo đuổi khác phải ít nhất vừa hy sinh và vừa nhằm thoả mãn nhu cầu sinh sản.

Những tôn giáo thường chỉ trích tiêu thụ quá mức nhưng cũng thường khuyến khích sinh sản quá d? . Tuy nhiên, dù tôi muốn ghi nhận những giá trị Phật Giáo đề cao tiết chế tiêu thụ, tôi muốn nhấn mạnh đến những giá trị Phật Giáo nhằm khuyến khích tiết chế và trách nhiệm đối với sự sinh sản nào được coi là quan trọng. Tôi nhấn mạnh rõ những yếu tố này trong Phật Giáo, vì có quá ít những cuộc thảo

luận về các lập luận tôn giáo biện hộ cho giới hạn sinh sản. Thí dụ một tôn giáo quan trọng có truyền thống lâu đời trên thế giới mà các tín đồ sống một cuộc đời đầy đủ lại không quan tâm đến sinh sản cá nhân thì thật đáng đặt thành vấn đề tìm hiểu. Phật Giáo, dựa trên những giá trị hay trên những đường hướng chính, không hề được cấu trúc hay giải thích như một tôn giáo khuyến khích sinh sản. Hai tư tưởng tôn giáo thường được diện vắn bởi hầu hết các tôn giáo nhằm biện minh cho khuyến khích sinh sản không nằm trong giáo lý cơ bản của Phật Giáo. Phật Giáo không đòi hỏi tín đồ của mình phải sinh sản như một bổn phận tôn giáo. Hầu hết những nghi thức trong Phật Giáo không coi tình dục là một điều xấu xa hay một tội lỗi cần nên tránh, trừ khi liên quan đến sinh sản, mặc dầu các nghi lễ Phật Giáo bao gồm những tiêu chuẩn liên quan đến đạo đức tình dục. Tuy nhiên, kiểm soát sinh sản qua ngừa thai hay kiêng cử là điều hoàn toàn có thể chấp nhận được. Bắt nguồn từ những giá trị nền tảng của Phật Giáo, thì những phương cách thụ thai và sinh sản được coi như một chọn lựa chính chắn và thoải mái hơn là tai nạn hay là bổn phận. Vì có những đường lối độc đáo mà Phật Giáo đề cao giá trị cuộc sống con người, nên trong đó cần phải quan niệm trẻ con cần được săn sóc về mọi mặt từ thể xác, đến cảm xúc và tinh thần. Rất ít Phật Tử sẽ bất đồng với lời khuyên rằng người ta phải có ít con hơn, nhờ thế, tất cả các con sẽ được chăm sóc đầy đủ hơn, mà không làm ki?t qu? tinh thần, vật chất, cũng như tình cảm của bậc phụ huynh, của cộng đồng hay của địa cầu.

Ngược lại, phong trào cổ vũ sinh sản được coi như một ý thức hệ có vẻ lan tràn khắp địa cầu; ai mà đề nghị một cách mềm dẻo rằng sinh sản vô giới hạn không phải là một quyền của cá nhân và có thể đưa đến hủy diệt thì họ sẽ bị chế nhạo. Ta nên đề nghị là có luật nhân quả giữa sinh sản quá mức và nghèo đói và phải kiểm soát điều xảy ra. Niềm tin cổ súy sinh sản có ít nhất ba tư tưởng chủ yếu mà tất cả

cần được đặt thành vấn đề. Người ủng hộ sinh sản luôn nghĩ sinh sản là một cơ hội tốt, trong bất cứ trường hợp nào, kể cả trong hoàn cảnh cực kỳ khó khăn. Theo ý kiến khác thì khuyến khích sinh sản trong một vài trường hợp d?c bi?t là vô trách nhiệm, cần được kiểm soát nhiều hơn hỗ trợ; đề nghị này hoàn toàn không phổ cập trong giới cổ vu sinh sản. Hơn nữa, giới cổ vu đòi hỏi rằng sinh sản là cần thiết cho nhân sinh: những người nào tự quyết định cho mình không có con là đáng trách và phải chịu nhiều thiệt thòi kinh tế và xã hội. Cuối cùng, người biện hộ coi sinh sản là một quyền cá nhân, không bị lệ thuộc vào một chính sách của chính quyền, ngay cả việc họ còn lập luận sinh sản là một trách nhiệm chung, kể cả toàn cầu. ĐIỀM BI ĐẮT TRONG THUYẾT NÀY LÀ MẶC DẦU THẶNG DƯ DÂN SỐ CÓ THỂ ĐƯỢC CẮT GIẢM NHANH CHÓNG BỞI NHỮNG PHƯƠNG THỨC TỰ NGUYỆN; THIẾU ĐIỀU NÀY, DÂN CHÚNG PHẢI CHỊU NHỮNG BIỆN PHÁP CƯỜNG ÉP, GÂY NHIỀU KHỔ ĐAU - BÌNH TẬT, BẠO LỰC VÀ NẠN ĐÓI. Tuy nhiên, cũng cần phê bình để ngăn chặn những giáo điều tôn giáo khuyến khích sinh sản được phổ biến lan rộng mà không suy xét, những biện pháp xã hội hoá, những áp lực, những chính sách thuế khoá, những tình cảm và những giá trị tấn công một cách vô nghĩa từ khắp mọi phía.

Trước khi bắt đầu thảo luận giáo lý Phật Giáo như giải pháp cần triển khai cho một nền đạo đức tiết chế liên hệ đến sinh sản và tiêu thụ, điều quan trọng nên dừng lại ở đây là để nhận chân ra hai vấn đề tranh luận. Hai điểm này không được thảo luận trong bài này, ngay cả mặc dầu những kết luận của tôi liên hệ đến những vấn đề này sẽ thể hiện trong thảo luận về đạo đức Phật Giáo, môi trường, tiêu thụ và sinh sản.

Vì thuyết Duyên Khởi trong Phật Giáo, được thâm nhập cùng khắp muôn nơi, tạo nên ý nghĩa, tôi thấy sẽ không giải quyết được gì, khi quyền cá nhân có thể mở rộng đến mức độ mà sự hành sử về các quyền này đe dọa đến những

khuôn mẫu hỗ trợ cho cuộc sống - mà cả hai vấn đề tiêu thụ và sinh sản đã đạt tới cực điểm. Dẫu người ta có thể có của cải đến đâu đi nữa để giúp họ có một mức độ tiêu thụ hay sinh sản vô chừng như họ thích, thật khó lập luận rằng đây là một quyền cá nhân được hoàn toàn sử dụng, bất chấp tới ảnh hưởng môi trường sống. Lập luận về quyền và tự do cá nhân có những thu hút chống lại hệ thống xã hội độc tài và tinh thần địa phương quá mức. Nhưng ngày nay, lập luận và thái độ này có tìm cách che lấp trước nhu cầu cho sự hạn chế và tiết độ nhằm bảo vệ cộng đồng cũng như nhân chủng.

Hơn nữa, đặc biệt trong nhu cầu phải đối phó với những ý thức hệ và chính sách đề cao sinh sản, chúng ta đạt tới một điểm vượt qua luật tương đối. Trong cộng đồng nhân loại, chúng ta đã học hỏi quá chậm trễ về những đặc điểm của quy luật tương đối, khi nào mà nó có thể áp dụng được. Chúng ta cũng quá nôn nóng để lên án những người khác quan điểm chúng ta. Thuyết tương đối coi thế giới quan như một điều tốt đẹp, vì sự dị biệt trong thế giới quan là một điều quý. Mặt khác, thuyết tương đối về những tiêu chuẩn đạo đức căn bản đưa tới những kết quả không chấp nhận được. Có phải thật sự chúng ta muốn nói tới một nền văn hoá mà phụ nữ bị đối xử như là một món hàng riêng hoặc là trẻ con bị bóc lột đây chính là văn hoá đích thực của họ. Nếu người ta thật sự tin tưởng tiêu chuẩn đạo đức chỉ tương đối và có tính cách hòa giải, thì không thể có một giải pháp nào cho một phong trào đấu tranh nhân quyền quốc tế, Cả hai việc tiêu thụ và sinh sản là vấn đề đạo đức ở tầm mức cao nhất, vì những hướng dẫn các vấn đề này có ảnh hưởng sâu đậm đến đời sống của tất cả mọi người. Chúng ta không thể nào có thể để lâu hơn cho các cá nhân này tin tưởng rằng họ có quyền sinh con nhiều tùy thích, cũng như chúng ta đã không chịu được nô lệ, bóc lột trẻ con và đối xử với phụ nữ như một trò chơi. Một vài giá trị tôn giáo và văn hoá có truyền thống lâu đời cũng có quan

tâm đến sự chê trách này và coi cổ vu sinh sản là một quan điểm đạo đức không thích hợp và không thể chấp nhận trước hiện tình. Một vài tôn giáo cần điều chỉnh lại những giáo điều của mình về sinh sản cho phù hợp thực tại do y khoa hiện đại mang lại, tử suất đã giảm đi đáng kể, trong khi sinh xuất thì chưa, điều này tạo ra gia tăng nguy hiểm về dân số, khi mà tất cả mọi người đều muốn hưởng thụ ở tiêu chuẩn cao hơn chưa từng được biết trước đây.

Đi vào Trung Đạo trong một thế giới hổ tương: Giáo Lý Phật Giáo và sự tiết chế

Một trong những giáo lý chính của Phật Giáo liên quan đến thuyết Duyên Khởi (pratitya-samutpada trong Sanskrit và patica-samutpada trong Pali), được xem như một trong những khám phá mà Đức Phật đã tìm ra trong kinh nghiệm giác ngộ của Ngài. Giáo lý này chuẩn bị cơ sở cho tất cả những bình luận sâu xa về tiêu thụ và sinh sản, vì Duyên Khởi là đường lối sâu thẳm không thể định nghĩa được. Phật Giáo nhìn chúng sinh như những thực thể có quan hệ nhau trong mạng lưới liên kết, chứ không phải là những thực thể cô lập. Duyên Khởi, được thâm nhập cùng khắp muôn nơi, là một phần quan trọng trong sự hiểu biết về luật nhân quả của Phật Giáo, luật này chi phối tất cả mọi sự xảy diễn trên thế gian. Không có gì xảy ra mà tách rời hay trái lại với luật nhân quả theo Phật Giáo, cũng không ai được phép can thiệp, dù tùy tiện hay thần thánh, vào trong diễn trình nhân quả. Hơn nữa, vì Phật Giáo hiểu nhân quả tương thuộc nhau, nên những hành vi của một con người có thể gây ra hậu quả cho toàn thể vũ trụ. Thật ra, những quyết định sinh sản hay tiêu thụ không hẳn là một quyết định đơn thuần cá nhân không liên quan đến thế giới rộng lớn hơn. Bất kỳ một đứa trẻ chào đời tại một nơi nào đó trên địa cầu đều có ảnh hưởng đến toàn thế giới hổ tương, điều này cũng giống như việc tiêu thụ các tài nguyên. Người ta cũng không thể lập luận rằng tiền của riêng tư hay mức độ tiêu

thụ thấp gây ảnh hưởng xấu đến đứa trẻ trong mạng lưới hỗ tương trong vũ trụ. Ta cũng không thể lập luận ước muốn riêng tư dành cho con cái quan trọng hơn là nhu cầu ta phải quan tâm đến vấn đề ảnh hưởng của đứa trẻ đó trong một vũ trụ hỗ tương, vì luật nhân quả không chừa một trường hợp riêng nào. Cũng tương tự như vậy, sử dụng tài nguyên, dù ở bất cứ nơi nào, cũng gây ra những ảnh hưởng trên toàn cầu. Thường thường, tiêu thụ xa xỉ tại một nơi sẽ có ảnh hưởng đến nghèo đói và đau khổ tại những nơi khác trên thế giới. Do đó, khi lấy luật Duyên Khởi làm nền tảng cho Phật Giáo, điều này đòi hỏi sự tiết chế trong mọi hoạt động, đặc biệt trong sinh sản và tiêu thụ, vì nó có những ảnh hưởng tại các nơi khác trong hoàn vũ. Khi những hiểu biết của Phật Giáo về Duyên Khởi cùng với kiến thức của khoa học đã coi vu trụ như một chiếc thuyền cấp cứu hữu hạn, thì điều trở nên hiển nhiên là Phật Giáo coi việc kiểm soát sinh sản một cách thích hợp, nhân đạo và công bình như một điều kiện đòi hỏi. Điều đó cũng rõ nét, khi Phật Giáo xem sự sử dụng môi sinh bừa bãi qua sinh sản hay tiêu thụ như là coi thường vũ trụ hữu hạn và hỗ tương; mà sự bất chấp này bắt nguồn từ vị kỷ cá nhân.

Viễn tượng về môi trường thuộc trong vũ trụ phơi bày một bức tranh to lớn về sinh sản và tiêu thụ. Viễn tượng này càng trở nên rõ nét hơn, khi chúng ta quan sát cận kề phạm vi của con người nằm trong vũ trụ tương thuộc. Một mặt, Phật Giáo đề cao rất mực điều may mắn khi ta được tái sinh làm kiếp người, và một mặt khác, Phật Giáo thấy tất cả mọi sinh vật hữu tình về cơ bản đều giống nhau ở chỗ cùng có thúc đẩy chung tìm đường thoát khổ và tu tập an lạc. Thật vậy, sinh ra làm người là quý giá và vừa lại được thấy sinh trong một mạng lưới vũ trụ liên hệ nhau, mà trong đó liên đới của con người với nhau là cốt yếu hơn là cả phân chia thành chủng loại khác nhau. Trong hai cụm từ "nhân thân quý báu" và "sinh vật hữu tình" cần được luôn đề cập chung khi thảo luận về quan điểm Phật Giáo với vấn

đề vị trí con người trong vũ trụ liên đới. Sự quý giá của kiếp nhân sinh tuyệt nhiên không phải vì nhân quyền đứng trên các hình thái khác của cuộc sống, vì kiếp nhân sinh đã và có thể sẽ đổi lại thành những hình thái khác của kiếp sống- dù phương thức tu tập của Phật Giáo được nghĩ là nhằm đề cao cho sự tái sinh liên tục trong kiếp người. Một mặt khác, tất cả chúng sinh được nối kết nhau trong một thể giới theo mạng lưới rộng lớn trong vũ trụ theo luật Duyên Khởi và Tính Không, và điều này không có ngoại lệ. Mạng lưới này là mối dây quan hệ gắn bó và chia sẻ kinh nghiệm gần gũi cho đến độ mà những biểu tượng cổ truyền cho là chúng sinh đôi khi là mẹ sinh sản ra chúng ta và ngược lại. Tuy nhiên, thay vì chúng ta có cảm tưởng rằng mình là người trên trước hay có ưu quyền hơn mọi người khác trên đời này, điều được luôn nhắc nhở là chúng ta nên biết, nếu chúng ta không muốn chịu đựng thiệt hại hay đau khổ như thế nào, thì chúng ta cũng nên cố gắng tối đa tránh gây hại hay gây đau khổ cho người khác như thế ấy, vì mọi người đều là những thân thuộc của chúng ta

Như ai cũng biết, Phật Giáo cổ truyền tin có tái sinh và cho rằng tái sinh không luôn luôn nhất thiết là sinh làm kiếp người, mà hoàn toàn tùy thuộc vào công đức và kiến thức từ tiền kiếp. Trong tất cả tái sinh có thể được, thì tái sinh làm kiếp người được coi là may mắn và thuận lợi nhất, thuận lợi hơn cả tái sinh trong thánh địa đầy hoan lạc. Chỉ với niềm tin này thôi thì dường như là điều thúc đẩy sinh sản không hạn chế. Nhưng khi chúng ta hiểu tại sao kiếp nhân sinh lại được quá tôn sùng, điều rõ ràng nhất là sinh sản quá mức sẽ phá hủy những điều kiện làm cho tái sinh được đề cao như thế. Tái sinh làm người được đề cao, hơn cả mọi sinh vật hữu tình khác, vì con người có khả năng phát triển tâm linh, điều này có thể đưa đến viên mãn, toàn mỹ và giác ngộ. Mặc dầu, mọi chúng sinh đều có tiềm năng bẩm sinh nội tại cho việc thực hiện này, nhưng thành tựu này được hỗ trợ bởi một vài nguyên nhân và điều kiện nào

đó cũng như bị ngăn trở bởi các lý do khác. Tuy nhiên, niềm vui được tái sinh làm người còn tùy thuộc vào khả năng con người trong mức độ sáng tạo với văn hoá và tâm linh nhằm dẫn đường đến giác ngộ, một khả năng chỉ đạt được khi mà người ta có đầy đủ được các phương tiện. Chỉ sinh ra làm người cho nhiều không phải là nguyên nhân cho một niềm vui về nhân thân quý giá, vì kiếp nhân sinh là điều kiện cần thiết, nhưng không đủ cho tiềm năng nội tại con người tương lai thụ hưởng. Khi con người được sống trong một môi trường thích hợp, được nuôi dưỡng đầy đủ từ thể xác, tình cảm và tinh thần, đó thật là điều vừa hữu ích và ngay cả cần thiết Điều này là lý do chính tại sao mà tình trạng ít dân số để dễ lo lắng chu đáo được ưa chuộng hơn là chịu đông dân mà phải đang tranh đấu sống còn.

Những điều kiện nhằm tạo cuộc sống như mơ ước và đáng sống có thể được đúc kết từ một trong những giá trị chính của Phật Giáo, đó là giá trị Trung Đạo. Trung Đạo được thảo luận như một nỗ lực đứng đắn, không quá nhiều, không quá ít, không quá cứng nhắc và cũng không quá lỏng lẻo. Sử dụng một cách thích hợp nhất cơ hội biểu hiện “kiếp nhân sinh quý giá”, người ta cần đi theo Trung Đạo và tìm cách, nếu có thể được, đi theo con đường ấy. Tránh cực đoan trong mọi vấn đề là một trong những điểm son trong Phật Giáo, mà Đức Thích Ca học tập được trước khi Ngài thành đạo và là một điều kiện tiên quyết cần thiết cho sự đạt đạo. Đầu tiên, Ngài học tập được rằng sống một đời xa xỉ là vô nghĩa, nhưng Ngài cũng tìm ra cuộc đời nghèo khó cũng sẽ chẳng đưa đi đến đâu. Ngài kết luận để sống một kiếp người toàn vẹn, người ta cần phải sống trọn một đời trong tiết chế, tránh mọi thứ đam mê thái quá hay tận cùng trong đói nghèo hay tự khắc kỷ.

Đường lối chỉ dẫn của Trung Đạo nhấn mạnh giàu sang hay tiện nghi quá mức có thể làm phản tác dụng về mặt tâm linh, vì nó dễ đưa đến tự mãn và hoang phí nhiều tài sản

khác- những thái độ này không giúp ích cho tâm linh. Thật vậy, Trung Đạo đem lại những phê bình hợp lý và điều chỉnh cho thuyết tiêu thụ quá mức đang lan tràn, mà điều này dẫn đến thặng dư dân số. Tuy nhiên, Trung Đạo cũng tạo nên điểm chủ yếu khi cho rằng nên có vật chất tối thiểu và tiêu chuẩn tâm lý cần thiết cho kiếp sống có ý nghĩa. Phật Giáo không hề lý tưởng hoá nghèo đói và khổ đau, hay coi đây là một ưu điểm về tinh thần. Những người sống trong tận cùng nghèo khổ hay nguy hiểm sẽ không có đủ thì giờ hay khả năng để tự nuôi thân để từ đó tiến tới giác ngộ, thật sự tận hưởng trọn vẹn việc tái sinh làm kiếp người, thật quả đây là một điều không may mắn. Phật Giáo đề cao tiết chế, nhưng không ca ngợi nghèo đói, vì nghèo đói không thể thúc đẩy người ta đạt được giác ngộ - hoặc cho phép người ta đủ thời giờ thở mà làm việc ấy.

Thật vậy, nhiều Phật Tử công nhận từ lâu rằng để áp dụng lời Phật dạy đạt được kết quả, thì trước tiên ta cần phải có một cơ sở vật chất và bình an tâm h?n. Phật Giáo luôn luôn công nhận người ta không thể nào thiên định hay suy niệm trong một bao tử rỗng tuếch, hoặc tạo một môi trường cho thăng tiến và giác ngộ trong một hoàn cảnh tụt hậu, mất mát hoặc sợ hãi. Phật Tử cũng nhận ra từ lâu thiên định được coi có thể như nhằm đưa tới niềm vui to lớn và viên mãn cho con người, điều này chỉ có sau khi người ta đạt được một trình độ cơ bản nhất định trong Trung Đạo. Trước đó, người ta thật sự nghĩ rằng một khi có đủ điều kiện vật chất, người ta sẽ không còn chịu đau khổ. Người ta phải đạt đến một mức độ thoả mãn tối thiểu nào đó về những nhu cầu cơ bản, trước khi bắt đầu nhận ra ham muốn và đau khổ tiếp nối nhau là quá hảo huyền. Đến một lúc nào mà những nhu cầu cơ bản đã thoả mãn, người ta nghiệm thấy ham muốn và đau khổ không hề dập tắt dễ dàng, thì giáo lý cơ bản của Phật Giáo mới bắt đầu tạo nên ý nghĩa.

Điều này hoàn toàn phù hợp với luận điểm của một số người cổ vũ rằng cắt giảm dân số là có thể làm được, nếu người ta có một mức sống thích nghi. Đó là một lập luận tổng quát hoá rất quen thuộc hiện nay: một phương thức hữu hiệu nhất nhằm cắt giảm dân số là cải thiện đời sống kinh tế dân chúng; khi người ta có đủ cơ sở vật chất thì mới có thể thấy sự vững chắc của lập luận giới hạn sinh sản này, trong khi người đang gặp tận cùng khó khăn sẽ không thấy điều đó. Tư tưởng Phật Giáo đề cao sự nghiêm xét về luật nhân quả, vì toàn thể thế giới hồ tương bị chi phối bởi luật này. Thặng dư dân số không đột nhiên mà xảy ra, đó là kết quả của những nguyên nhân, mà một trong những nguyên nhân đó là vì quá đói nghèo, không thể nào tu tập theo Trung Đạo ở giữa xa xỉ quá độ và tận cùng nghèo khó.

Tuy nhiên, sinh sản quá mức sẽ dẫn đến ngăn trở tất cả mọi nỗ lực giảm bớt đói nghèo, điều này rõ ràng là vì địa cầu chỉ có tài nguyên giới hạn. Chúng ta cần nhận ra có quan hệ giữa tiêu thụ quá mức, thặng dư dân số và nghèo khó. Nếu một trong những yếu tố chủ yếu này bị bỏ sót, thì cung giống như khi những hệ thống tôn giáo và văn hoá lại không đề ra một đường hướng nào để giới hạn sinh sản; vũ trụ liên đới sẽ bị căng thẳng cực độ. Một lần nữa, điều quan trọng cần nhận ra là tất cả mọi tôn giáo và hầu hết các nền văn hoá đều có những hướng dẫn đạo đức nhắm giới hạn tiêu thụ. Thực ra, những giáo điều này có đề ra, nhưng thường không được áp dụng. Tuy nhiên, có vài tôn giáo đề cao giới hạn sinh sản. Phần lớn các tôn giáo khuyến khích hay đòi hỏi tín đồ của mình nên sinh sản, mà không hề đưa ra những hướng dẫn về giới hạn hay không có công nhận nào về thặng dư dân số. Dầu sao, những giáo điều có thể được dẫn chứng nhằm đề ra những lập luận để giới hạn sinh sản, đây là điểm quan trọng đáng phê bình.

Dù theo đuổi phương thức nào, thì thuyết Duyên Khởi, khi kết hợp với lời khuyên nên tu tập theo Trung Đạo, hiển

nhiên đem đến cho ta một sự diu dặt. Khi tổng hợp các ý niệm về Duyên Khởi cùng với giá trị về kiếp nhân sinh trong một hoàn cảnh sống thích hợp và giáo lý Trung Đạo, tất cả sẽ cho ta một sự hướng dẫn rõ ràng về sinh sản và tiêu thụ. Nhìn vấn đề tiêu thụ, ta thấy đáng đề ra khi lời kêu gọi của Trung Đạo chỉ ra hai đường hướng. Hiển nhiên tiêu thụ quá mức là sai phạm giáo lý Trung Đạo. Nhưng như thế là phủ nhận quá đáng. Lời khuyên áp dụng Trung Đạo không khuyên thắt lưng buộc bụng hay nhường chỗ cho người khác, vì quyền sinh sản là bất khả xâm phạm. Nhưng ta nên giới hạn sinh sản và tiêu thụ, vì cả hai có quan hệ nhau, nhờ như thế sẽ tạo một lối sống có thể dẫn tới giác ngộ cho mọi người. Thật vậy, khi sinh sản quá nhiều trên quả đất nhằm duy trì giống nòi, và đối với những cộng đồng phải tìm cách nuôi dưỡng cho thích nghi về mặt thể chất hay tinh thần, đây chính là điều tương phản với Trung Đạo. Sinh sản không nên vượt qua khả năng của gia đình, cộng đồng hay trái đất, nhằm tạo nên một cuộc sống phù hợp trong phạm vi Trung Đạo cho tất cả mọi người, đó là diêm chủ yếu.

Chỉ đơn thuần cung cấp một chỗ tạm trú là không dễ, và lập luận cho rằng trái đất còn chỗ cho nhiều người nữa là không thuyết phục, bởi vì phẩm chất của cuộc sống quan trọng hơn là chỉ thuần gia tăng nhân số. Ngoài việc dinh dưỡng sao cho thích hợp một cách tối thiểu, môi trường sống cần phải đầy đủ, nhằm tránh cảnh chen chúc quá mức, điều đó đưa tới gây hấn và bạo lực, đó là việc quan trọng. Những tài sản sẵn có về kỹ thuật, văn hoá và tâm linh làm cho đời sống con người thực sự nhân bản hơn, đó chính là chủ yếu. Tuy nhiên, dù nhìn trên khía cạnh toàn cầu, cộng đồng địa phương hay cá nhân, điểm mấu chốt phải giới hạn sinh sản là để trẻ con sinh ra được chăm sóc chu đáo về mặt vật chất cũng như tinh thần. Nếu không làm như vậy, thì chỉ là sự bất chấp niềm an lạc tâm linh cho những ai được sinh ra làm kiếp con người. Không phải đói nghèo mà cũng

không vì kiệt quệ tinh thần do việc nuôi dưỡng quá nhiều con là hữu ích cho bất cứ ai- ít nhất là những trẻ do sự sinh sản vô giới hạn. Trong Phật giáo, sự kiện chính yếu này vượt qua khỏi mọi mơ ước riêng tư (muốn có con tùy thích) hoặc là quy luật hay áp lực nhằm cổ vũ sinh sản theo xã hội hay tôn giáo.

Những đường hướng này gây cho tôi một ấn tượng như một kim chỉ nam hoàn hảo để giải quyết vấn đề áp lực dân số và sử dụng tài nguyên. Dầu thế, điều rõ rệt là người có hiểu biết và thiện tâm có thể đồng ý các đường hướng trên lý thuyết, nhưng không đồng ý trên cách thực hành. Hiển nhiên, Trung Đạo không có nghĩa là tiêu thụ không ý thức của thế giới thứ nhất, nhưng cũng không có nghĩa là cổ vũ sinh sản một cách không cân nhắc về thế giới còn lại, kể cả của thế giới thứ nhất. Theo quan điểm của tôi, điều này bao gồm vài cơ sở kỹ thuật thực sự làm tăng gia phẩm chất của cuộc sống- vườn hoa, thú tiêu khiển, máy vi tính, dàn máy nghe nhạc với âm thanh nổi, du lịch quốc tế, điện tử, tủ lạnh, sự đa dạng văn hoá và giáo dục nhân bản- những thứ ấy không thể nào đáp ứng trong tình trạng dân số vô giới hạn mà không có suy thoái tốt độ về môi trường. Vì có nhiều thứ trong cuộc đời cần phải từ bỏ và thỏa mãn nhiều hơn là sinh sản, thì thật là lố bịch khi ta phải từ bỏ những di sản văn hoá vừa kể để có nhiều dân số hơn mà thiếu văn hoá.

Lưu truyền “Chủng Tử Giác Ngộ”: con đường Bồ Đề Tâm theo Đại Thừa và các động lực thúc đẩy sinh sản

Vài tôn giáo, kể cả các truyền thống chính tại Á Châu, mà Phật giáo cùng chung sống, đều răn dạy nối dõi tông đường là một bổn phận tôn giáo. Đối với Phật Tử, việc có con không phải là một đòi hỏi tôn giáo chút nào. Theo quan điểm Phật Giáo, người ta không cần phải sinh con để hoàn thành một điều cao cả trong mạng lưới hỗ tương của các

sinh vật hữu tình hoặc là thực hiện được những điều đáng ca ngợi trong cuộc sống. Mặc dầu qua các lập luận bảo thủ, thật ra, đề cao độc thân tốt hơn là lối sống có gia đình, không có con tốt hơn là sinh con, phần lớn truyền thống Phật Giáo đề nghị sinh sản có thể gây trở ngại cho việc giúp đỡ thế giới hay là thực hiện những tiềm năng cao nhất của con người. Bởi vì cũng giống như những con người khác, điều quan trọng và thích thú cho Phật Tử là khi khám phá ra cái gì tạo cảm hứng cho họ giữ gìn những lý tưởng tôn giáo mà không cần sinh sản và cũng tìm hiểu các cuộc thảo luận của Phật Tử xem cách sinh sản nào thích hợp.

Lời khuyên sinh con để nối dõi ảnh hưởng khá mạnh trong một vài truyền thống và tác động thêm thái độ của giới khuyến khích sinh sản. Lời khuyên này luôn bao gồm cả những lý thuyết và thực hành, kể cả chê trách là bất hiếu và sai phạm nặng nề bốn phạm đạo đức, khi người ta không có con trai, vì mọi người phải lập gia đình và sinh con và phụ nữ có ít hoặc là không có quyền chọn lựa nào hoặc theo một thiên hướng nào ngoài việc sinh con. Những truyền thống này lập luận rằng người ta phải sinh con để hoàn thành một nhiệm vụ một cách hiếm quý; nếu được, còn bao gồm những mệnh lệnh không nên sinh sản quá mức; điều này có thể mang đến một vài thái độ được ưa chuộng hơn, do từ những hình thái cực đoan đến biến dạng của Trung Đạo. Thật vậy, những truyền thống này làm nản lòng những nỗ lực giới hạn sinh sản và làm cho những người muốn theo đuổi công việc này có cảm tưởng không đáng công nếu họ giới hạn sinh sản, kể cả người đã có con kế tự rồi. Phật Giáo coi việc quan tâm đến thừa tự như là một mở rộng lòng ích kỷ, việc coi mình là trung tâm gây ra đau khổ, nên không hề buộc tín đồ mình nên làm như thế. Phật Giáo đã là mục tiêu của nhiều sự chỉ trích từ những tôn giáo khác ở Á Châu, vì không đòi hỏi tín đồ phải sinh con.

Phật Tử bị coi là ích kỷ, vì không nhất thiết phải sinh con; sự chỉ trích này tại Á châu gây cho họ những cảm tưởng khó chịu. Phật Tử có hai cách trả lời. Thứ nhất, cách đóng góp quý giá nhất trong mạng lưới liên đới thuộc thể giới hữu tình không hoàn toàn tùy thuộc vào sinh sản. Hơn nữa, sinh sản thường bị thúc đẩy bởi động lực ích kỷ cá nhân. Ta hãy thử nghiệm xét hai lập luận này kỹ lưỡng hơn, vì tôi nghĩ rằng cả hai là quan trọng trong việc đương đầu với lỗi đạo đức một chiều của phái đề cao sinh sản.

Những kết luận này về sinh sản không hẳn là những giới hạn tiêu cực do những người không thiếu thiện chí đưa ra. Đúng hơn, trong quan điểm Phật Giáo, những kết luận này bắt nguồn từ những kiến thức sâu xa của người biết mình trong tận cùng muốn gì và cái gì thỏa mãn những ước mơ thâm kín của mình. Phật Tử có thể nói rằng trong việc theo đuổi cùng lúc vừa tri thức và vừa từ bi, để đạt tới giác ngộ và ngay cả vượt qua nó, đó chính là điều làm thỏa mãn những mơ ước sâu xa nhất của chúng ta, vì nó nói lên nhân tính cốt yếu của chúng ta. Trái với suy nghĩ khá phổ cập, cả Á Châu và Tây Phương, Phật Tử không sống theo một lối sống cho tiết chế, thiền định và suy niệm chỉ nhằm những mục tiêu tự kỷ để tránh mọi khổ đau. Phật Tử không từ bỏ nói dối tông đường như một giá trị tối hậu, thay vào đó để tìm kiếm viên mãn cho riêng mình. Phật Tử cho là ta không bao giờ đạt được viên mãn qua sinh sản, hoặc quan trọng hơn, qua sản xuất kinh tế và tiêu thụ; còn việc những theo đuổi này có thể phổ cập hay không hoặc là những truyền thống xã hội hay tôn giáo có đòi hỏi họ quá cứng rắn hay không là điều không quan trọng. Thay vào đó, chúng ta cần thực hiện tiềm năng tinh thần của chúng ta. Tìm kiếm mục tiêu của cuộc sống qua tiêu thụ hay sinh sản chỉ khuyến khích điều mà Phật Tử gọi là ái ngã, một khuynh hướng có cội rễ sâu xa trong con người, chỉ coi mình là chủ yếu, mà cuối cùng chỉ gây khổ đau cho chúng ta.

Đúng hơn, Phật Tử nhìn vấn đề nổi dãi là bình thường so với vun bồi và lưu truyền di sản chung của nhân loại và cung nhu quyền sinh sản so với sự tĩnh lặng và niềm vui giác ngộ. Thay vì tìm kiếm tự lưu truyền nòi giống qua sinh sản, Phật Tử nỗ lực khơi động Bồ Đề Tâm, một hơi ấm quan trọng và lòng từ bi vốn có sẵn trong mọi chúng sinh. Theo cách nói đây những ẩn dụ của Phật Giáo cổ truyền, chúng ta đã cư mang Phật Tính (tathagata-garbha= Như Lai Mẫu). Chúng ta nguyện phát triển Bồ Đề Tâm với lòng từ bi nhằm theo đuổi buông xả toàn diện. Thay vì nhìn vấn đề chọn lựa này như một mất mát cá nhân, thì hãy xem đây như một tìm thấy bản sắc và mục đích của riêng mình đầy vui thú trong khi lạc lối lang thang và tìm kiếm di truyền không định hướng. "Hôm nay cuộc sống của tôi trở nên có giá trị" được đọc trong những nghi thức cầu nguyện tuân giữ Bồ Đề Tâm, lời nguyện quan trọng trong Phật Giáo Đại Thừa. Làm theo lời nguyện này người ta được ca ngợi là đã đi vào trong con đường thuộc về gia đình và giòng dõi của giác ngộ

Bồ Đề Tâm được coi như thừa kế chính và là tiềm năng của mọi sinh vật hữu tình, kể cả con người, thì việc đánh thức và nuôi dưỡng Bồ Đề Tâm trong từng cá thể cũng như khuyến khích phát triển nó trong mọi chúng sinh là điều nuôi dưỡng liên tục truyền thống gia đình với tất cả những ý nghĩa sâu xa của nó; một ý nghĩa vượt qua mọi giới hạn chật hẹp của nòi giống gia đình, bộ lạc, đất nước hay chủng tộc. Qua phương cách diễn dịch hiện đại thuật ngữ Bồ Đề Tâm cho thấy những giá trị này nuôi dưỡng sự trường tồn những đặc điểm cao quý nhất của chúng ta: Bồ Đề Tâm luôn được dịch là "Tâm Thân tinh thức", sự phụ tôi đôi khi dịch là "Chủng Tử Giác Ngộ", một cách dịch nhằm nhấn mạnh đến Bồ Đề Tâm như một trong những đường nét cố hữu căn cơ nhất trong con người và là một di sản cho mọi sinh vật hữu tình. Ai có thể lo âu nữa về di truyền nòi giống gia đình khi người ta có thể đánh thức, nuôi dưỡng và lưu

truyền các chủng tử giác ngộ?

Ngược lại, những động lực thúc đẩy sinh sản thường hoàn toàn chật hẹp và thiếu sáng suốt. Một vài truyền thống tôn giáo đã phê bình tiêu thụ vật chất như phản tác dụng tâm linh: Vài truyền thống khác lại cho sinh sản chỉ nhằm lòng ích kỷ và cuối cùng thì không toại nguyện; hoặc sinh sản quá mức sẽ tạo nên cùn tủng về tinh thần hay tâm lý cũng giống như tiêu thụ quá mức. Tuy nhiên, Phật Giáo chỉ rõ rằng sinh sản được thúc đẩy từ những động lực vị kỷ, đặc biệt do những mơ ước di truyền nòi giống và bành trướng tộc họ. Và mơ ước vị kỷ luôn tạo nên đau khổ, đó là điều theo giáo lý cơ bản nhất của Phật Giáo. Biểu lộ chỗ yếu về sự đa cảm của mình và thèm muốn được sinh sôi nảy nở, rồi đặt tên cho nó một cách chính xác hay đẹp bỏ những lý tưởng hóa sai lạc về sinh sản quá mức là một điều quá trễ. Lý tưởng hoá này thuộc về quan điểm cổ vu sinh sản, nó thúc đẩy nhiều người chấp nhận sinh sản mà trách nhiệm làm cha mẹ không hẳn là một đường hướng quan trọng. Cho rằng sinh sản đều có lợi luôn luôn là một ảo tưởng, kể cả ngay trong thời kỳ mà mật độ dân số ổn định và không hại đến môi sinh; tiếp tục thúc đẩy hay đòi hỏi mọi người sinh sản để di truyền nòi giống trong hoàn cảnh hiện nay là vô trách nhiệm.

Thường thì các bậc cha mẹ được thúc đẩy bởi mơ ước duy trì nòi giống, nên cố sao sinh con mình như một bản sao chép lại hình ảnh của mình, hơn là sinh con và cho phép nó tự tìm ra một lối sống cá nhân độc đáo trong cuộc đời. Niềm đau khổ bắt nguồn từ những động lực thúc đẩy sinh sản như vậy thường không được để ý và kéo dài qua nhiều thế hệ. Khi người nào đó được cha mẹ dạy nên có con để thay thế cha mẹ và bắt con theo những giá trị và lối sống của mình, đó là điều mà tôi không làm được. Tôi đã quá quen thuộc với những con thịnh nộ của cha mẹ giáng xuống cho con cái khi nhận ra rằng con cái không còn ràng

buộc và làm tròn điều mình đặt ra. Kinh sách Phật Giáo viết quá nhiều về đề tài này. Thông thường, hiếm muộn là cảm xúc nung nấu làm cho người ta ham muốn sinh con. Thật ra, tâm trạng của một số người muốn sinh con hoàn toàn xa rời sự tĩnh lặng được Phật Giáo đề cao. Tôi hoàn toàn nghi ngờ đối về sự quân bình tâm lý và trong sạch trong những động lực của một số người, khi mà họ cần và mong muốn có con. Theo kinh nghiệm của tôi, hầu hết giới trẻ có học ở thành phố nghĩ rằng kiểm soát sinh sản là vấn đề sinh tử - cả đối với một vài thành phần khác trong dân chúng - nhưng những động lực của họ cho sinh sản càng nhiều càng tốt là điều không thể nào kiểm chế được. Mức chống đối và ngăn ngừa đã nảy ra ý kiến là có lẽ họ bị thúc đẩy bởi mơ ước di truyền nòi giống hơn thay vì tu tập Bồ Đề Tâm, điều này thuyết phục tôi rằng những nghi ngờ của tôi là đúng. Tôi càng đào sâu mỗi nghi ngờ của mình hơn nữa, khi những người này chịu bỏ ra chi phí tốn kém và chịu đau để được sinh con, thay vì nhận một đứa con nuôi trong những đứa trẻ hiện nay đang cần được nuôi dưỡng trên thế giới. Cuối cùng, một số người đã sinh con và cũng không hề có những quyết định riêng mình về việc này mà chỉ do những áp lực từ tôn giáo, gia đình hay bộ lạc đè nặng. Thay vào đó, họ bị thúc đẩy bởi những vị kỷ tập thể, mà hoàn toàn không khác gì với vị kỷ cá nhân. Giống như mọi hình thức của vị kỷ, vị kỷ tập thể cũng gây ra đau khổ.

Khi kêu gọi công nhận việc thúc đẩy sinh sản là không thuyết phục, điều này cũng hàm chứa lời đề cao và công nhận giá trị một lối sống không sinh sản, gồm cả lối sống luyện ái của người đồng tính và khác tính. Một trong những vũ khí tâm lý mạnh nhất của phe cổ vũ sinh sản là không khoan dung cho sự dị biệt trong các lối sống và dèm pha những người có lối sống không giống ai. Những người dù không có con cũng cần được đề cao, khi họ có đóng góp to lớn vào sự lưu truyền cho những tiếp nối tinh thần giác

ngộ, thay vì khai trừ và chỉ trích. Là một phụ nữ luôn hiểu rộng để đóng góp những tài năng của tôi trong sinh vật hữu tình, tôi có lẽ không cần phải có con. Tôi đã quen với thành kiến nhằm chống lại những người đàn bà không muốn con do chính họ tự chọn lựa. Khởi đầu là sự cào nhào từ bố mẹ để hay bố mẹ chồng khi cho rằng họ mong muốn biết bao việc có cháu để nối dõi và cảm tưởng xấu hổ khi không có. Tiếp đến là những phản ứng liên tục cho rằng con cái lơ là không theo đuổi ý định có con, và cuối cùng tiếc nuối cho là chỉ vì lòng vị kỷ. Rồi thì sự cô đơn, cảm giác bị ruồng bỏ bắt nguồn từ bạn bè, vì quá bận rộn với đời sống gia đình riêng tư. Và cuối cùng, đặc biệt nhất là hầu hết những người đàn ông trung niên ích kỷ, bê tha, mà mục tiêu của họ trong mỗi giao tiếp là lập một gia đình thứ hai với những người đàn bà trẻ, lối sống này được một số người chấp nhận. Thuyết cổ vũ sinh sản theo phụ hệ có khuynh hướng xa xa để đưa tới những định kiến như thế.

Dĩ nhiên, không cần phải nói, sinh sản có thể nằm trong một chương trình thích hợp với việc tu tập của Phật Tử và nhiều tư tưởng tranh đấu cho phụ nữ của Phật Tử hiện đại đang khám phá ra những đặc điểm trong việc sinh sản như là vấn đề trong tu tập của Phật Tử. Theo quan điểm của tôi, sinh sản là một chọn lựa đầy giá trị của Phật Tử và là một lối sống chấp nhận được; nó được thúc đẩy bởi những giáo lý Phật Giáo nhu vị tha, buông xả, từ bi và Bồ Đề Tâm, không phải bởi những đòi hỏi của xã hội và tôn giáo, những quy ước hay những phong tục tập quán, những mơ ước bị ép buộc, những ngăn trở sinh lý hay là những ước mơ vị kỷ di truyền nòi giống. Tôi tin tưởng rằng bậc làm cha mẹ luôn có sẵn những động lực thúc đẩy buông xả và từ bi, mặc dầu không phải bất cứ ở đâu, các bậc cha mẹ nào cũng đều giống nhau. Trong công việc của tôi là một nhà khoa học tôn giáo và Phật Tử tranh đấu nữ quyền, tôi luôn nhấn mạnh đến nhu cầu giới hạn sinh sản và sản xuất kinh tế, cũng như quan tâm đến sự chia sẻ trách nhiệm một cách

công bình giữa nam và nữ giới để các cư sĩ có thể tu tập được.

Phật tử đề cao và khích lệ một lối sống buông xả, theo Trung Đạo, có tri thức, từ bi và phát triển Bồ Đề Tâm. Tuy nhiên, trong một vài quốc gia Phật Giáo, lối sống tu độc thân trong các tu viện được ưa chuộng hơn khác lối sống khác. Mặc dầu các sử sách của Phật Giáo không ghi đầy đủ không phải trong tất cả, mà trong một vài xã hội Phật Giáo, sự chọn lựa lối tu (trong tu viện) này rất thích hợp với nữ giới, khi họ không còn coi việc sinh con như là làm tròn bổn phận nữa, trong khi nam giới lại luôn coi việc nối dõi mang bầu là điều toại nguyện. Trong thế giới Phật Giáo hiện đại, lối sống tu trọn đời nơi tu viện ít phổ biến và ít bền bỉ, nhưng phong trào tu thiền của các cư sĩ Phật Giáo hiện đang lan rộng mạnh mẽ, không phải chỉ trong Phật Tử Tây Phương mà ngay tại Á Châu, không phải chỉ nam mà cả nữ cư sĩ. Tu tập thiền định nghiêm chỉnh rất là khó khăn và mất nhiều thì giờ. Khi các cư sĩ dấn thân vào đường tu tập, họ phải giới hạn mọi hoạt động khác vừa kinh tế và sản xuất sao cho thích hợp. Cả hai việc tiêu thụ quá mức và thặng dư dân số, hai thành tố tác hại đang lan tràn trên thế giới có thể được kiềm chế lại cùng lúc, khi ta nhận chân ra giá trị của tiềm năng con người hướng về thức giác, từ bi và nỗ lực thực hiện.

Tri thức giác ngộ giúp ta nhận ra sự tương thuộc của chúng sinh và vượt qua ảo tưởng về sự chọn lựa cá nhân mà cho rằng không ảnh hưởng gì đến phần còn lại trong mê trận của cuộc đời. Từ bi giác ngộ giúp ta yêu thương chúng sinh, mà không hằn là những người trong gia đình, bộ lạc, đất nước hay nòi giống, mà chính vì họ đáng được chăm sóc và quan tâm. Phần lớn nỗi khổ đau trong thế giới sẽ giảm đi đáng kể nếu phương cách buông xả theo Trung Đạo được phổ biến sâu rộng, nó giúp cho con người hiểu phải làm gì về tiêu thụ và sinh sản. Theo quan điểm nhà Phật về

Bồ Đề Tâm, chủng tử giác ngộ do kế thừa hoặc di truyền từ sinh vật hữu tình, không thể bị huỷ diệt, giúp cho cuộc đời có ý nghĩa viên mãn khi nó phát triển từ bi và trở nên hữu ích, - không phải vì di truyền trong ích kỷ, dù đó là ích kỷ cá nhân hay là di truyền gia đình, bộ lạc hay đất nước. Trong trường hợp này, điều không hiểu được là tại sao lòng từ bi không được coi như là một cái gì đó mà người ta có bổn phận phát huy, nhưng đúng hơn, được coi như sự kế thừa, mà sẽ khám phá điều này làm cho cuộc đời có giá trị và vui thú hơn. Cổ vũ sinh sản khi được coi như một bổn phận tôn giáo hay một nghĩa vụ có thể không liên hệ gì đến với việc một tín đồ lo luu truyền giác ngộ. Bỏ đi định kiến cổ vũ sinh sản và đề cao những đóng góp cho lưu truyền giác ngộ, không phải chỉ vì di truyền thừa tự, con người có thể làm và ung dung để trở thành bậc cha mẹ, hay có thể sinh con một cách tự do, thoát rời mọi động lực chỉ bắt nguồn từ những ràng buộc, bổn phận hay truyền tự trong ích kỷ. Còn những người nào làm khác hơn, có những đóng góp khác quan trọng hơn trong thế giới sinh vật hữu tình, thì cũng cần được vinh danh tương tự như vậy.

Tình dục và Cảm thông: Vài Bình Luận Của Kim Cang Thừa

Kết hợp với việc phê bình của những người giới hạn hay từ bỏ sinh sản, thì giáo điều nổi dỗi tông đường chỉ là một trong nguồn quan trọng dựa trên tôn giáo của phong trào cổ vũ sinh sản. Những nguồn lập luận dựa trên các cơ sở khác thì ít nhất cũng tiềm tàng. Lập luận tôn giáo chống tình dục thì quá quen thuộc trong tôn giáo, kể cả trong giới cư sĩ Phật Giáo. Những sinh hoạt tình dục thường bị chê trách là một cái gì đó có vấn đề, xấu xa hoặc làm tổn hại tâm linh con người. Những xấu xa, sợ hãi hay ngờ vực xoay quanh hoạt động và kinh nghiệm tình dục, tạo nên những lập luận hay quy luật tôn giáo, đưa tới những biểu thức hay nói kết

biểu tượng, mà tất cả đều nhằm cổ vũ sinh sản, và trong đó có một vài tác dụng tiêu cực khác. Coi những kinh nghiệm tình dục như là một kết quả cần cảm đoán thì sẽ không thể nào phát triển tình dục trong ý thức và trách nhiệm.

Điểm đầu tiên của những biểu thức quan trọng này phát sinh từ sự sợ hãi chuyện tình dục, khi cho là có sự đồng nhất giữa tình dục và sinh sản. Trong một vài tôn giáo niềm tin này quá mạnh. Một vài tôn giáo tán thành quan điểm ghi nhận mục đích chủ yếu, nếu không nói là giá trị duy nhất, của tình dục là sinh sản. Hoạt động tình dục mà không nhắm tới sinh sản chỉ đưa tới những bại hoại đạo đức hay tinh thần cho những ai đam mê tình dục. Tuy nhiên, những liên hệ tiềm tàng giữa sinh hoạt tình dục và sinh sản không đặt thành vấn đề và không nên tìm hiểu hoặc che lấp. Thủ dâm hay luyện ái với người cùng giới hoặc khác giới tính để không lo chuyện có con không được khuyến khích hoặc lên án. Tuy nhiên, hậu quả của những quan điểm này thường là lập luận hỗ trợ giới cổ vũ sinh sản. Khuyến khích người ta nghĩ xấu về tình dục dường như không ngăn trở được những hoạt động tình dục một cách đáng kể. Nhưng vì người ta được học tập là luôn có mối quan hệ giữa tính dục và sinh sản, hoặc vì người ta bị cảm đoán tiến thêm một bước để tách biệt hai vấn đề này ra, những quan hệ tình dục đưa đến sinh suất cao độ, sẽ tạo nên một tình trạng gia tăng dân số quá mức, trong khi tình trạng tử suất lại xuống thấp.

Phá vỡ biểu thức đạo đức giữa tình dục và sinh sản là một công việc cốt yếu nhất; cho đến chừng nào mà chuyện quan hệ tình dục không sinh sản gây nản lòng hay bị kết án, thì tỷ lệ sinh suất còn tiếp tục lên cao. Biểu thức này dễ bị phá vỡ khi ta tự hỏi vấn đề nền tảng đầu là chức năng chủ yếu của tình dục trong xã hội con người. Điều này rất rõ, khi ta so sánh thái độ tình dục của con người với hầu hết các thú vật. Nhiệm vụ chủ yếu của tình dục trong xã hội

con người là cảm thông và gắn bó. Không giống như chủng loài khác, hoạt động tình dục giữa con người với nhau có thể và thường xảy ra, kể cả khi không có thai nghén, dù là họ muốn, khi phụ nữ không có khả năng thụ thai. Những kinh nghiệm tình dục không sinh sản rất quan trọng trong sự gắn bó và cảm thông giữa những cặp vợ chồng và cho xã hội con người. Thêm vào đó, tình dục, khi đã được hiểu biết và kinh qua, là một trong những phương thức mạnh nhất trong cảm thông của con người. Thật vậy, sinh sản ít quan trọng hơn và thường ít là kết quả của hoạt động tình dục hiểu theo nghĩa cảm thông. Như vậy, khi đề ra quy luật quan hệ tình dục phải đưa tới tiềm năng sinh sản, nếu không hoạt động tình dục dẫn đến vẫn đục đạo đức hay tâm linh, thì thật là điều không thích hợp. Thay vào đó, tình dục với ý thức và biết sơ đẳng mọi phương thức kiểm soát sinh sản phải được coi là tình dục có đạo đức; hoặc là người ta chỉ có ý định mang thai trong trách nhiệm và có điều kiện thích hợp; cả hai cần được các tôn giáo khích lệ.

Quan điểm cho rằng tình dục phải đưa tới việc sinh con gắn liền đến những biểu thức khác mà trong cách hàm ý này cũng coi như là một hình thức khác của cổ vũ sinh sản. Khi tình dục không thể tách rời ra khỏi sinh sản, và khi người đàn bà không có bản sắc giá trị và được đề cao hay một vai trò văn hoá nào khác hơn là làm mẹ, thì hầu hết những người đàn bà đều muốn được làm mẹ. Thật vậy, bản sắc tiêu biểu và quen thuộc giữa phụ nữ và thân phận làm mẹ được công nhận là như vậy. Cách đây vài năm thôi, mọi người đều cho rằng tính cách thần thánh của người mẹ hẳn nhiên là làm cho người mẹ là Thánh Nữ. Tôi nhớ rõ thái độ này khá lan rộng khi tôi bắt đầu học cao học về lịch sử các tôn giáo. Tuy nhiên, giả định tất cả mọi bà mẹ là thần thánh chứng tỏ cho thấy là ngây thơ và có gắn liền với văn hóa. Khi tìm hiểu huyền thoại và biểu tượng về người mẹ thần thánh, nhất là thoát ra khỏi những tiêu biểu đặc trưng văn hoá về mục đích của phụ nữ, người ta khám phá tính cách

thần thánh của phụ nữ có nhiều yếu tố khác đóng góp thêm vào cho trong đó, thay vì chính là người mẹ. Người mẹ là người bạn đời, người bảo vệ, người thầy, người hướng dẫn văn hoá, các loại nghệ thuật, bảo trợ tiền của... Những liên hệ của họ về các hoạt động văn hoá khác tùy thuộc vào bản chất thì cũng không phải nằm trong huyền thoại. Trong huyền thoại người ta bắt gặp một vài phụ nữ thần thánh có sinh hoạt tình dục, nhưng không là những người mẹ hoặc là chuyên sinh sản không được đề cập. Hiển nhiên, những biểu tượng tôn giáo và huyền thoại về những phụ nữ có quan hệ tình dục mà không có con không hỗ trợ cho cổ vũ sinh sản. Tuy nhiên, chú ý về cứu cánh là tất yếu. Cần phải cực kỳ thận trọng trong việc tái tạo tượng trưng thân phận làm mẹ trong ý nghĩa tranh đấu cho nữ quyền hiện đại, vì e rằng nhiều biểu tượng lại cũng cố thêm những đặc trưng cho là người đàn bà luôn là người mẹ, hiểu theo nghĩa đen.

Biểu thức thứ ba quan hệ đến sự nuôi nấng trong người mẹ, một đặc trưng quá quen thuộc trong tôn giáo cổ truyền, văn hoá dân gian và tâm lý học. Hậu quả tiêu cực và giới hạn của biểu thức này rất đa dạng, không phải vì ít nhất nó là đường lối mà biểu thức này giữ vai trò trong chương trình hành động của giới cổ vũ sinh sản. Nếu nuôi dưỡng được định nghĩa một cách hạn hẹp, thì người nào muốn nuôi dưỡng sẽ thấy là không có cách nào khác hơn là chọn lựa con đường làm bậc cha mẹ. Phương thức giữa nuôi dưỡng con và làm cha mẹ hỗ trợ cho định kiến chống lại giới không con đã được thảo luận, bởi vì thật dễ dàng cáo buộc rằng họ là ích kỷ và không nuôi nấng. Tuy nhiên, điều hàm chứa quan trọng nhất trong phương thức này là sự hiểu biết giới hạn về nuôi dưỡng. Nếu nuôi dưỡng quan hệ chặt chẽ với điều kiện làm mẹ, thì các sự chăm sóc khác đều không được coi là nuôi dạy và cũng không còn kích lệ nữa, đặc biệt là ở những bậc nam giới. Giả đoán rằng dạy dỗ là một công việc chuyên môn hay một độc quyền và trọng trách của bà mẹ, đây là một di sản nguy hiểm nhất

của những đặc trưng theo chế độ phụ hệ. Vì sức mạnh của khuôn mẫu này, người ta thường cho rằng khi các bà theo các phong trào tranh đấu nữ quyền không muốn lệ thuộc khuôn mẫu phụ hệ, cũng sẽ không nuôi dưỡng con cái. Nhưng hiển nhiên, những phê phán về các bà theo phong trào này không hẳn là chỉ trích vấn đề dạy dỗ thôi. Đó là một phê phán về những cung cách mà nam giới được miễn cho việc dạy dỗ, mà chỉ giới hạn công việc chăm sóc cho nữ giới, và rồi giam hãm họ trong ngục tù với vai trò trong khuôn mẫu phụ hệ. Tranh đấu cho nữ quyền không hẳn chỉ là giới hạn dạy dỗ hay ngay cả làm cản trở cho công việc ấy, nhưng là phải công nhận tính đa dạng của mọi hình thái nuôi dưỡng và kỳ vọng rộng điều ấy được mọi người trong xã hội chấp nhận. Vì chăm sóc là quý báu và thiết yếu cho sinh tồn con người, điều chỉ trích là những tư tưởng của chúng ta về những gì có nghĩa là nuôi nấng phải vượt qua hình ảnh của người làm mẹ, mà hướng tới những hoạt động khác như dạy dỗ, chữa trị, chăm sóc môi trường, dẫn thân vào những hoạt động xã hội. Tất cả con người, kể cả nam giới, đều được định nghĩa là những người trực tiếp và hướng dẫn những kỹ thuật nuôi dưỡng, hơn là giao khoán công việc này cho các bà mẹ, đây cũng là điều quan trọng không kém.

Vì một vài nguồn gốc của sự sợ hãi, nghi ngờ và tội lỗi về tình dục dựa trên trong tôn giáo, một loại giải pháp theo tôn giáo, mà đúng hơn là cần có một giải pháp thể tục và tâm lý. Quan điểm tình dục phải có ý nghĩa đối với việc thảo luận về đạo đức tôn giáo, dân số, tiêu thụ và môi trường. Đánh giá tình dục theo tôn giáo như một biểu tượng thiêng liêng và kinh nghiệm này sẽ giúp nhiều hơn là gây tổn hại đến phát triển tâm linh, điều này cần nên đưa vào trong những nhận xét liên quan trong diễn đàn này. Kim Cang Thừa Phật Giáo, một hình thái cuối cùng của Phật Giáo Ấn Độ được phát triển, mà ngày nay rất quan trọng tại Tây Tạng và càng trở nên có ý nghĩa tại Tây Phương, bao

gồm như cả một giải pháp... Không cần phải nói, điều chủ yếu là thảo luận về Kim Cang Thừa Phật Giáo phải tách rời ra khỏi những chuyện khêu gợi dục tình, mà thật sự làm căn gốc cho sợ hãi và tội lỗi về tình dục.

Biểu tượng và thực hành tình dục thanh cao, như đã được tìm thấy trong Kim Cang Thừa Phật Giáo Tây Tạng là điều hoàn toàn xa lạ trong các truyền thống tôn giáo, kể cả những truyền thống đã quen thuộc với quần chúng phương Tây. Trong Kim Cang Thừa Phật Giáo có một ưu điểm quen được sánh đôi, trí thức và từ bi được nhân cách hoá như là đàn ông và đàn bà. Không những cả hai được nhân cách hóa, cả hai được tô vẽ và tạc tượng khi họ yêu nhau, thường được gọi là những hình tượng yab-yum. Hình tượng này thường được sử dụng làm cơ bản cho tu tập suy niệm và thiền định, kể cả tự tưởng tượng khi cặp này đang yêu nhau. Sau một vài năm làm việc với những hình tượng này cá nhân tôi hoàn toàn bị thu hút bởi sức mạnh khai phóng và an lạc trong các biểu tượng này. Thay vì coi tình dục là một chuyện riêng tư và một cái gì đó rắc rối, có lẽ là sự xoá tội, tình dục cần phải được mô tả công khai như một biểu tượng của chân lý tôn giáo thâm sâu nhất và như một thực tập thiền định cho việc phát triển sự giác ngộ bẩm sinh của con người

Một trong những ám chỉ sâu xa nhất của hình tượng yab-yum và chủ đề của nó là mối quan hệ nền tảng của con người, thực tại này thường được biểu tượng hoá như là mối quan hệ chồng vợ bình đẳng, nam và nữ được coi như hai người bạn đời, cùng hợp tác và cùng chung vui với nhau. Điều này tương phản rõ nét với khuynh hướng nhằm giới hạn biểu tượng tôn giáo trong mối quan hệ cha mẹ với con cái hoặc là như giữa Đức Chúa Cha và Con hay Đức Mẹ và Con. Đây là điểm quen thuộc trong các truyền thống tôn giáo. Nó cũng tương phản mạnh mẽ đối với sự ghê tởm của tình dục kỳ diệu, mà cũng là một vấn đề trong các tôn

giáo này. Người ta phải suy đoán rằng ca ngợi công khai tình dục như là kinh nghiệm thiêng liêng và tạo thông cảm và chuyển hoá sâu xa giữa đôi bạn tâm linh, nó sẽ làm suy giảm đáng kể thuyết cổ vu sinh sản, mà thuyết này dựa trên niềm tin tình dục mà không sinh sản là sai lầm.

Trong phạm vi những quan hệ nhân sinh hơn là những biểu tượng tôn giáo- tới một chừng mực mà cả hai có thể tách ra được-, biểu tượng này, theo Kim Cang Thừa Phật Giáo, đã dẫn nam và nữ đến một khả năng kết hợp thành đôi vợ chồng cùng trong tâm linh và cùng theo một pháp môn. (Vấn đề đồng tính luyến ái có thể được không là một câu hỏi khó trả lời). Mỗi quan hệ như thế không phải là những thoả thuận riêng tư thông thường hoặc dự phóng lãng mạn và khao khát, mà là một tình bạn đồng song, một sự giúp đỡ lẫn nhau trên con đường tu tập tâm linh. Tình dục được coi như một yếu tố nội tại, nhưng không hẳn là nền tảng cho một mối quan hệ như thế. Dầu tương đối bí truyền, mối quan hệ này đã và đang được công nhận và đề cao trong Kim Cang Thừa Phật Giáo Bắc Ấn Độ cũng như Phật Giáo Tây Tạng. Phật Tử Tây Phương bắt đầu khám phá hoặc khám phá lại tiềm năng này, một khả năng kết hợp vợ chồng như một mối quan hệ đồng môn giữa hai con người cùng tìm kiếm một con đường và cũng là một phương cách tìm hiểu và cảm thông với Thừa nhân. sâu thẳm trong thế giới hiện tượng. Xung tụng mỗi quan hệ này sẽ làm giảm đi đáng kể những thành kiến của giới đề cao sinh sản khi đề cập tới vai trò tình dục trong đời sống con người, cũng như đóng góp quan trọng vào việc tạo lập một khuôn mẫu trong tình tương quan đầy lành mạnh, trân trọng và bình đẳng giữa nam nữ.

CHƯƠNG 6

MỐI QUAN HỆ VĂN HÓA GIỮA TRUNG HOA VÀ ẤN ĐỘ

1.

Mối quan hệ trí thức giữa Trung Hoa và Ấn Độ kéo dài từ hơn hai ngàn năm và đã để lại những ảnh hưởng sâu đậm trong lịch sử của hai nước, nhưng hiện nay điều này hầu như bị lãng quên. Nếu có đề tài nào còn gây được chú ý, đó chỉ là do những tác giả có quan tâm đến lịch sử tôn giáo, đặc biệt là lịch sử Phật giáo, một tôn giáo từ Ấn Độ du nhập sang Trung Hoa từ thế kỷ thứ nhất. Khi đó, Phật giáo đã trở thành một sức mạnh quan trọng, nhưng khoảng hơn ngàn năm sau, bị Khổng giáo và Lão giáo thay thế. Nhưng tôn giáo chỉ là một phần trong lịch sử bao la của Trung Hoa và Ấn Độ trong thiên niên kỷ đầu tiên. Một sự hiểu biết toàn diện hơn về mối quan hệ này là tối cần thiết, không những giúp chúng ta hiểu rõ hơn về lịch sử một phần ba dân số thế giới, mà còn cần bởi vì mối bang giao của hai nước này rất quan trọng trong các vấn đề chính trị và xã hội hiện nay.

Một điều chắc chắn tôn giáo là một nguồn gốc chủ yếu trong sự tiếp xúc giữa Trung Hoa và Ấn Độ, và Phật giáo là trọng tâm cho những giao lưu giữa con người và tư tưởng của hai nước. Nhưng Phật giáo không những giới hạn ảnh hưởng trong phạm vi tôn giáo, mà còn gây tác động trên các lãnh vực thế tục khác như khoa học, toán học, văn chương, ngôn ngữ, kiến trúc, y khoa và âm nhạc. Qua các du ký của người Trung Hoa tham quan Ấn Độ, thí dụ như Pháp Hiền vào thế kỷ thứ V, Huyền Trang và Nghĩa Tịnh vào thế kỷ thứ VII, cho chúng ta thấy mối quan tâm của họ không chỉ là lý thuyết hay thực hành Phật giáo.[1] Cũng tương tự như vậy, những học giả người Ấn Độ du hành sang Trung Hoa, đặc biệt vào thế kỷ thứ VII và thứ VIII, không chỉ thuần là bậc tu hành, mà trong số nhóm người này còn có nhiều người với nghề nghiệp khác như các nhà thiên văn và toán học. Vào thế kỷ thứ VIII, một nhà thiên văn học người Ấn Độ tên là Cồ Đàm Sĩ Đạt Ta đã trở thành chủ tịch Ủy ban Thiên văn tại Trung Hoa.

Những sự phong phú và đa dạng của các mối quan hệ trí thức này bị chìm vào lãng quên qua thời gian. Hiện nay, sự lơ là này còn ngày càng nhiều, bởi vì người ta có khuynh hướng phân loại dân chúng thế giới qua các nền văn minh khác nhau, mà chủ yếu là định nghĩa theo tiêu chuẩn tôn giáo. Một thí dụ quen thuộc nhất là lý thuyết của Samuel Huntington. Ông ta phân chia thế giới theo tiêu chuẩn văn minh Tây phương, Hồi giáo và Ấn độ giáo. Do đó, người ta có khuynh hướng chỉ tìm hiểu con người qua tín ngưỡng tôn giáo, mà phần lớn những yếu tố này không thể nắm bắt được. Quan điểm chật hẹp này là một điều tác hại, đặc biệt nó không giúp chúng ta tìm hiểu về những khía cạnh khác của lịch sử tư tưởng một cách toàn diện hơn. Thí dụ như hiện nay có nhiều người còn thành kiến rằng lịch sử của người Hồi phần chủ yếu là dựa vào lịch sử Hồi giáo. Quan điểm này coi nhẹ những phát triển về khoa học tự nhiên,

toán học và văn chương thu lượm được qua những thành quả của giới trí thức người Hồi, đặc biệt trong khoảng thời gian từ giữa thế kỷ thứ VIII đến thế kỷ XIII. Hậu quả của cái nhìn hạn hẹp thuần tôn giáo này giúp cho thành phần hoạt động cực đoan bất mãn đi tới chỗ suy nghĩ cực kỳ kiêu ngạo về sự thuần khiết của Hồi giáo, thay vì hành diện lịch sử Á Rập dựa trên sự phong phú và đa dạng. Tại Ấn Độ cũng vậy, những người Hindu cực đoan cố tình giản lược nền văn hoá Ấn Độ đa dạng chỉ là văn hóa Hindu, và chỉ thích sử dụng khái niệm này, đó là một đặc điểm chung của lý thuyết gia Huntington và những chính trị gia Hindu.

Còn một khuynh hướng thứ hai cho là có một sự tương phản lạ lùng và sai lầm trong việc tìm hiểu và diễn đạt những tư tưởng của Tây phương và không phải Tây phương. Khi giải thích những công trình không phải Tây phương, các nhà bình luận thường có khuynh hướng xem tôn giáo đóng một vai trò quan trọng, và họ quên đi những khía cạnh thể tục khác của các công trình này. Thí dụ như có một số ít người coi những công trình khoa học của Issac Newton trước hết phải hiểu theo ý nghĩa của Thiên Chúa giáo, dù hiển nhiên Newton là một tín đồ Thiên Chúa giáo. Phần đông người khác lại không xác quyết rằng những đóng góp khoa học của Newton cần được giải thích theo chiều hướng của ánh sáng thần bí học. Chính những suy đoán nhuộm màu thần bí đã có một ý nghĩa quan trọng và đã thúc đẩy ông theo đuổi những công trình này.

Khi nói về những nền văn hóa không phải Tây phương, người ta có một cái nhìn khác biệt. Ở đây chủ thuyết giản lược vào tôn giáo có ảnh hưởng sâu đậm. Nhiều học giả thường cho rằng các công trình nghiên cứu quy mô của các học giả Phật giáo, hay của các môn đệ theo Mật tông, chỉ có thể hiểu được một cách đúng đắn, khi người ta hiểu được giáo lý và các phương thức tu tập.

2.

Mối quan hệ giữa Trung Hoa và Ấn Độ được khởi đầu, không phải là Phật giáo mà là thương mại. Từ hơn hai ngàn năm trước, thói quen tiêu thụ của người Ấn, đặc biệt là giới nhà giàu, bị ảnh hưởng sâu xa từ những tân tiến của Trung Hoa. Trong một tài liệu nghiên cứu về tình hình kinh tế và chính trị của Kautila, học giả về tiếng Sanskrit, soạn thảo vào thế kỷ thứ IV trước Công nguyên, và được bổ sung thêm vào vài thế kỷ sau đó, thì tơ lụa của Trung Hoa là một trong những sản phẩm hiếm quý. Ngay trong thiên hùng ca cổ Mahabharata và trong “bộ luật về Manu” thì tơ lụa của Trung Hoa được đề cập tới như là những quà tặng.

Theo nhiều danh tác bằng tiếng Sanskrit vào đầu thiên niên kỷ đầu tiên thì phẩm chất của các sản phẩm Trung Hoa được đề cao, ngay trong kịch bản “Sakuntala” do Kaladasa soạn ra vào thế kỷ thứ V cũng có đề cập, ông có lẽ là một nhà thơ và soạn kịch tài hoa nhất trong văn chương cổ điển tiếng Sanskrit. Qua kịch bản này thì vua Dusyanat, trong một chuyến đi săn, đã gặp một thiếu nữ đẹp tuyệt trần tên là Sakuntala. Ông thú nhận yêu nàng say đắm bằng cách tự ví von với chiếc cờ bằng lụa phát phơ trong gió:

Thân tôi tiến về phía trước,
lòng tôi chùng lại và thoái lui
như dải lụa đào
đang phát phơ trong gió

Trong kịch bản “Harsacarita”, do Bana soạn ra từ thế kỷ thứ VII, nàng Rajyasri xinh đẹp đã mang trang phục lộng lẫy của mình bằng lụa Trung Hoa trong ngày hôn lễ. Trong văn chương Sanskrit thời kỳ này, có vô số bằng chứng khác nói về những sản phẩm của Trung Hoa du nhập vào Ấn Độ, thí dụ như long não, son, hàng da quý, táo và đào.

Trong khi Trung Hoa cung ứng cho Ấn Độ từ trên 2000 năm những sản phẩm vật chất thì Ấn Độ đã du nhập Phật giáo sang Trung Hoa, ít nhất là vào đầu thế kỷ thứ nhất. Lúc đó, theo lời mời của hoàng đế Mingdi thời nhà Hán, hai vị sư người Ấn, Dharmaraska và Kasyapa Matanga, đã du hành sang Trung Hoa. Sau đó cho đến thế kỷ XI, có vô số học giả và sư tăng người Ấn đã tiếp tục đến Trung Hoa. Hàng trăm dịch giả và học giả đã chuyển các kinh điển từ tiếng Sanskrit sang Hoa ngữ. Công trình phiên dịch tiến hành với một tốc độ đáng ngạc nhiên. Mặc dầu làn sóng dịch thuật này chấm dứt vào cuối thế kỷ XI, khoảng giữa năm 982 đến năm 1011, có chừng hơn 200 bộ kinh từ tiếng Sanskrit được dịch.

Học giả đầu tiên đã viết rất chi tiết về chuyến du hành Ấn Độ của mình là Pháp Hiển. Ông gốc ở miền Hoa Nam, sang Ấn thỉnh kinh Phật, để sau này về dịch lại. Sau một chuyến đi gian khổ hướng về Bắc Ấn, xuyên qua vùng Khotan, nơi Phật giáo có ảnh hưởng mạnh, ông đã đến Ấn Độ vào năm 401. Mười năm sau ông trở về bằng đường biển. Khi vượt qua cửa khẩu sông Hằng, không xa với Calcuta ngày nay, ông cũng đã thăm Sri Lanka theo Phật giáo và Java theo Hồi giáo. Trong mười năm ở Ấn Độ, Pháp Hiển đã chiêm bái nhiều nơi, sưu tầm nhiều tài liệu, và sau đó dịch sang Hoa ngữ. Trong cuốn Phật quốc ký lục, ông đã mô tả khá chi tiết về Ấn Độ và Sri Lanka. Pháp Hiển cũng lưu lại nhiều năm ở Patalipura (Patna), nơi ông không những nghiên cứu kinh điển Phật giáo mà còn mà còn học hỏi về ngôn ngữ và văn chương. Như chúng ta sẽ thấy sau này, ông còn quan tâm đến hệ thống y tế của Ấn Độ.

Nhưng Huyền Trang là tăng khách nổi tiếng nhất từ Trung Hoa thăm Ấn Độ vào thế kỷ thứ VII. Học giả này đã đi trong 16 năm dài xuyên qua Ấn Độ để thỉnh kinh Phật, và để sau đó lúc về Trung Hoa dịch lại. Ông cũng đã lưu lại

hiều năm ở Na Lan Đà, một tu viện nổi tiếng, không xa Patna lắm. Lúc ở Na Lan Đà, ngoài việc nghiên cứu Phật giáo ra, Huyền Trang còn tham khảo các lãnh vực y khoa, triết học, luận lý, toán học, thiên văn và ngữ pháp. Lúc về Trung Hoa, ông được hoàng đế nghênh đón trọng thê.[2] Nghĩa Tịnh, một vị sư đến Ấn Độ sau Huyền Trang, cũng lưu lại Na Lan Đà, ngoài nghiên cứu Phật giáo của mình, ông còn tìm hiểu thêm y khoa và y tế công cộng.

3.

Công trình dịch thuật kinh điển Phật giáo của Nghĩa Tịnh gồm có cả những bài kinh của các tín đồ Mật tông mà truyền thống bí truyền giữ một vai trò quan trọng trong thiên định. Mật tông đã có ảnh hưởng mạnh tại Trung Hoa vào thế kỷ thứ VII và VIII. Các học giả theo Mật tông quan tâm đặc biệt đến toán học, có lẽ thoát đầu vì có sự liên hệ trong sự màu nhiệm của Mật tông với các con số. Những nhà toán học Mật tông cũng ảnh hưởng mạnh đến toán học Trung Hoa.

Theo Joseph Needham thì Nghĩa Tịnh (672-717) là đồ đệ quan trọng nhất của Mật tông và là một nhà thiên văn và toán học Trung Hoa tài hoa nhất vào thời ấy.[3] Là một tu sĩ, ông thông thạo Sanskrit và am tường toán học Ấn Độ. Nhưng nếu cho rằng những công trình toán học của ông bị ảnh hưởng từ Phật giáo, quả là một điều sai lầm. Là một nhà toán học, và do sự tình cờ, trở thành một môn đệ của Mật tông, những phân tích toán học của ông không liên hệ gì đến tông phái này. Ông giải những bài toán cổ điển bằng cách tính ra tổng số những tính huống có thể xảy ra trong một bàn cờ tướng. Ông quan tâm đặc biệt đến cách tính đề làm lịch, và theo lệnh của nhà vua, ông cũng triển khai một loại lịch mới cho Trung Hoa.

Những nhà thiên văn người Ấn Độ sống ở Trung Hoa

vào thế kỷ thứ VIII nghiên cứu đặc biệt khoa học về làm lịch. Họ cũng biết sử dụng các phương pháp triển khai của lượng giác, đã hình thành trước đó tại Ấn Độ. Thành tựu này vượt xa hơn cả lượng giác tại Ấn Độ mà nó bắt nguồn từ nguồn Hy Lạp. Cũng chính trong thời kỳ này, thiên văn và toán học Ấn Độ, kể cả lượng giác, đã ảnh hưởng đến toán học và khoa học của thế giới Á Rập, qua công trình dịch thuật của Aryabhata, Varahamihira, Brahmagupta và nhiều người khác nữa.

Tư liệu của Trung Hoa cho thấy, nhiều nhà thiên văn và toán học Ấn Độ đã giữ nhiều chức vụ quan trọng trong thời kỳ này tại thủ đô Trung Hoa. Một trong số người này là Cồ Đàm, ngài không những chỉ giữ chức vụ Chủ tịch Ủy ban Thiên văn Trung Hoa, mà còn trước tác nhiều bảng tổng kết nổi tiếng về thiên văn, Kayvan Zahnjing, một danh tác cổ điển vào thế kỷ thứ VIII. Ngài đã phóng tác một vài một công trình thiên văn của Ấn Độ và phổ biến tại Trung Hoa. Một trong số những tác phẩm này là Juizhi li, nói về cách soạn lịch thuộc về hành tinh ở Ấn Độ. Tài liệu này căn cứ vào một kinh sách cổ điển Sanskrit, được nhà toán học Ấn Độ Vaharamihira trước tác vào khoảng năm 55 sau Công nguyên. Đây là công trình chủ yếu nhằm vào việc hướng dẫn kỹ thuật toán học cho việc ước tính những khoảng thời gian của nhật và nguyệt thực, dựa trên đường kính của mặt trăng, và những thông số liên hệ khác. Những kỹ thuật liên hệ đề ra những phương pháp này do Aryabhata lập ra vào cuối thế kỷ thứ V, sau này được các môn đệ triển khai, đặc biệt là Varahamihira và Bramaguta.[4]

Yang Jingfen, một nhà thiên văn học Trung Hoa vào thế kỷ thứ VIII, đã mô tả nguồn gốc Ấn Độ của ngành thiên văn Trung Hoa như sau:

“Ai muốn biết về vị trí của ngũ hành tinh, đều phải chấp nhận phương pháp soạn lịch của Ấn Độ. ...Chúng ta có ba

nhóm học giả về chuyên về lịch Ấn Độ, Chiayeh, Cồ Đàm và Chumoli, cả ba đều làm việc tại ủy ban thiên văn... Nhưng phương pháp phổ biến nhất là của Cồ Đàm, cùng kết hợp với công trình ‘một nghệ thuật vĩ đại’, do chính quyền đề ra”.[5]

Những nhà thiên văn học Ấn Độ nêu trên đã không đến Trung Hoa nếu không có mối quan hệ trước đó với Phật giáo. Nhưng những đóng góp này không thể chủ yếu gọi là công trình cho Phật giáo.

4.

Trong các tài liệu về văn hóa và văn minh, đã có nhiều đề tài thảo luận đặc biệt cáo giác về sự cô lập của văn hóa Trung Hoa và những nghi ngờ các tư tưởng ngoại nhập. Quan điểm này được viện dẫn trong những năm gần đây để giải thích sự chống đối của Trung Hoa trước những phong trào đòi hỏi dân chủ hóa. Tuy nhiên, sự giải thích đơn giản này không nói lên được tại sao Trung Hoa sẵn sàng chấp nhận nền kinh tế thị trường trong nước và tại hải ngoại tiếp theo những cải cách kinh tế của năm 1979, trong khi đó, giới lãnh đạo lại kiên quyết không đồng ý cải cách dân chủ chánh trị. Trên bình diện trí thức, Trung Hoa thật ra không hề tự cô lập như thường được người ngoài suy đoán. Sự thật ở đây khác hẳn.

Về điểm này, mối quan hệ của Trung Hoa và Ấn Độ đóng một vai trò quan trọng. Ấn Độ là quốc gia duy nhất trong thế giới bên ngoài mà các học giả Trung Hoa đến để học tập. Điều này đã xảy ra. Chúng ta ghi nhận được hơn hai trăm học giả lỗi lạc Trung Hoa đã lưu trú một thời gian dài ở Ấn Độ. Trong nửa hậu bán của thiên niên kỷ đầu, người Trung Hoa chủ yếu đi thỉnh kinh Phật và tư liệu bằng tiếng Sanskrit, nhưng họ cũng quan tâm đến các lãnh vực khác. Một vài ảnh hưởng của Ấn Độ thể hiện rõ, thí dụ như

sử dụng những thuật ngữ và khái niệm thiền bắt nguồn từ dhyana, cũng như đề tài kịch nghệ Trung Hoa bắt nguồn từ các chuyện kể bằng tiếng Sanskrit, như chuyện tiên nữ rải hoa.[6] Học giả Hoa Kỳ John Kieschnick đã chứng minh rằng kiến trúc về chùa chiền và cầu cống của Trung Hoa phần lớn đều chịu ảnh hưởng Phật giáo Ấn Độ. [7]

Dĩ nhiên sự giao lưu kiến thức giữa Trung Hoa và Ấn Độ đi theo hai chiều. Joseph Needham đã thử liệt kê một danh sách những ý niệm toán học từ Trung Hoa lan truyền sang Ấn Độ. Ông lập luận rằng đã có nhiều ý niệm từ Trung Hoa đến Ấn Độ hơn là ngược lại. Ấn Độ tiếp nhận nhiều hơn trong việc giao lưu hai nền văn hóa.[8] Vì thiếu bằng chứng trực tiếp về sự giao lưu tư tưởng đặc thù, với chiều hướng riêng biệt nào, giữa hai nước, nên Needham cho là tư tưởng di động từ một nước khi người ta tìm ra những chứng tích đầu tiên cho sự sử dụng. Phương pháp này bị các nhà sử học và khoa học khác mạnh bạo phê bình, như Jean Claude Martzloff. [9] Điều hiển nhiên là tư liệu chứng minh tại Ấn Độ hầu như đã mất đi rất nhiều so với Trung Hoa.[10] Nhưng điều quan trọng nhất thật ra là đã có quá nhiều giao lưu tư tưởng về toán học, khoa học, cũng như những đề tài không liên quan gì đến tôn giáo giữa hai nước.

5.

Việc trao đổi tư tưởng và kỹ năng trong toán học và khoa học vẫn còn là trọng điểm trong thế giới mậu dịch hiện nay, cho dù chỉ quan hệ đến sự phát triển công nghệ thông tin, hay những phương thức công nghiệp hiện đại. Có lẽ, điều không được sáng tỏ hiện nay, là cả hai nước đã học hỏi lẫn nhau như thế nào, trong việc mở rộng phạm vi truyền thông công cộng và cải thiện các phương thức y tế công cộng. Nhưng hai khía cạnh này đã rất quan trọng trong mối quan hệ trí thức giữa Trung Hoa và Ấn Độ trong

thiên niên kỷ đầu tiên mà đến nay vẫn còn đóng vai trò chủ yếu.

Về phân tôn giáo, Phật giáo ngay từ khởi thủy đã có hai đặc điểm được xem là đặc biệt: thuyết bất khả tri và nhiệt tình tham gia thảo luận các vấn đề công cộng. Theo sử liệu, những cuộc họp công khai đầu tiên nhằm giải quyết các vấn đề tranh chấp về tự do tín ngưỡng và các vấn đề khác, đã xảy ra tại Ấn Độ, trong các đại hội Phật tử được tổ chức chặt chẽ, nơi các tín đồ tranh luận những quan điểm dị biệt nhau. Một đại hội kết tập được tổ chức lần đầu tiên tại Thành Vương Xá (Rajagriha) sau ngày Phật nhập Niết bàn, cách đây vào khoảng 2500 năm. Đại hội kết tập lần thứ ba, được tổ chức tại thủ đô Patna, dưới sự chủ trì của hoàng đế A dục (Askosa), vào thế kỷ thứ II trước Công nguyên. Vua A Dục cũng đã điển chế và cho lưu hành những quy luật đầu tiên liên quan đến những cuộc thảo luận công cộng, đây là một bản văn loại xưa nhất về “Quy Luật Trật Tự của Robert.” Thí dụ như ông đòi hỏi rằng cần giới hạn sự phát biểu để tránh tự ca ngợi tông phái của mình và tránh nhục mạ đến tông phái khác trong một thời điểm không thích hợp. Những nhiệt tình phát biểu nên thận trọng, ngay cả trong những thời điểm phù hợp nhất.

Những cuộc thảo luận công khai và có lập luận hợp lý là trọng tâm của nền dân chủ (như John Stuart Mill, John Rawls và Jürgen Habermas, ba người chính trong số nhiều người khác, đã từng lập luận). Thực ra, nguồn gốc của dân chủ bắt nguồn một phần từ trong truyền thống thảo luận công cộng, mà tại Ấn Độ, Trung Hoa, Nhật Bản, Đại Hàn và nhiều nơi khác ở Á châu đã hấp thụ được tinh thần đối thoại trong Phật giáo. Đây là một điều giải thích tại sao những thử nghiệm về ngành in sách tại Trung Hoa, Đại Hàn và Nhật Bản thoát đầu do những Phật tử đảm

nhận.[11] Cuốn sách in đầu tiên trên thế giới, đúng hơn là cuốn sách in đầu tiên mà đến ngày nay được ghi nhận, là bản dịch kinh Kim Cang từ Sanskrit sang Hoa Ngữ, được in vào năm 868 sau Công nguyên. Mặc dù kinh Kim Cang là một kinh điển thuần túy tôn giáo, nhưng đây là một công hiến đáng ca ngợi vào thế kỷ thứ IX. Theo lời tựa, đây là một tác phẩm phân phối miễn phí cho đại chúng, trong một chương trình giáo dục dân chúng.

John Kieschninich ghi nhận rằng một trong những lý do về tầm quan trọng của kinh điển trong truyền thống Phật giáo Trung Hoa dựa trên niềm tin cho là người ta sẽ tạo phúc đức trong việc phổ biến kinh sách. Ông cũng lập luận rằng niềm tin này bắt nguồn từ Ấn Độ. [12] Có nhiều cơ sở cho quan điểm này, chắc một điều là có một mối quan hệ thông cảm sâu xa giữa vua A dục, cũng là một Phật tử, và đại chúng. Vị vua này cũng đã dựng nên những bia đá lớn, ghi các luật đạo đức công cộng, có cả luật về lập luận

Sự phát triển ngành in đã có những kết quả đáng kể trong việc phát triển dân chủ. Nhưng trong ngắn hạn nó mở ra những khả năng mới cho những cuộc thảo luận công khai và gây những tác động sâu xa trong sinh hoạt xã hội và chính trị tại Trung Hoa. Trong số những yếu tố khác, phải kể đến ảnh hưởng của nền giáo dục Khổng giáo tân thời. Như Theodore de Bary ghi nhận: “Giáo dục phụ nữ đạt được một tầm quan trọng mới nhờ vào sự khai thông giáo dục trong thời nhà Tống, và mở rộng giáo dục Khổng giáo thời nhà Minh, được ghi nhận bằng sự phát triển của ngành in, xóa nạn mù chữ và giáo dục học đường.” [13]

6.

Mối quan hệ giữa Trung Hoa và Ấn Độ trong lãnh vực y tế công cộng rất quan trọng, nhưng ít được biết tới. Sau khi Pháp Hiển tới Ấn Độ vào năm 401 sau Công nguyên, ông

quan tâm tới các công tác về chăm sóc y tế công cộng. Những cơ sở y tế phục vụ công cộng tại thành phố Patna vào thế kỷ thứ V đã gây cho ông những ấn tượng tốt đẹp:

“Những người nghèo và bất hạnh... và tất cả những người bệnh tật, đều đi đến các cơ quan này, họ được giúp đỡ đủ thứ, và các thầy thuốc chữa trị cho họ. Họ nhận được thực phẩm và thuốc men trong trường hợp cần thiết và họ cảm thấy thoải mái. Khi họ hết bệnh thì họ tự động ra về.”
[14]

Dù những lời mô tả về những y viện tại Patna vào thế kỷ thứ V có vẻ tăng bốc quá lộ hay không (mà hình như vậy), điều đáng nói là lòng mong muốn học hỏi của Pháp Hiền về những phương thức cung ứng các dịch vụ y tế của các nơi mà ông tới thăm trong một thập niên.

Hai thế kỷ rưỡi sau, Nghĩa Tịnh cũng quan tâm đến vấn đề y tế công cộng. Ông đã dành riêng ba chương sách để nói về đề tài này trong một tác phẩm của ông về Ấn Độ. Những phương thức trị liệu của Ấn Độ đã gây cho ông những ấn tượng mạnh mẽ hơn các kiến thức về y học. Ông tin vào những phương thức trị liệu của Ấn Độ nhằm giảm đau nhức và khó chịu, thí dụ như bọt loãng, mật ong, nước đường trị cảm lạnh. Ông kết luận rằng: “Trong nghệ thuật trị liệu bằng châm cứu và bắt mạch thì Trung Hoa không hề qua mặt được Ấn Độ, nhưng những phương thuốc làm tăng tuổi thọ chỉ do Trung Hoa tìm ra”. Mặt khác, ông viết thêm, có nhiều điều cần phải học hỏi ở Ấn Độ về phương diện y tế công cộng. Người Ấn Độ biết dùng vải trắng sạch để lọc nước, trong khi đó, tại Trung Hoa người ta dùng vải lụa. Ở Trung Hoa, người ta ăn cá và dùng rau quả hầu hết không nấu chín, mà không một người Ấn Độ nào làm như vậy”. Khi Nghĩa Tịnh vui mừng khi về lại nước của mình, ông cũng tự đặt ra một câu hỏi rất tế nhị: “Có người nào dù ở đâu trên đất Ấn Độ mà không khâm phục Trung Hoa?”

Ông cũng đề ra phương cách đánh giá những gì mà Trung Quốc có thể học hỏi được ở Ấn Độ.

7.

Y tế công cộng là đề tài mà một nước này có thể học được ở một nước khác. Điều rõ ràng là hiện nay Ấn Độ đã phải học hỏi nhiều ở Trung Hoa. Thật ra tuổi thọ trung bình tại Trung Hoa đã tăng cao hơn tại Ấn Độ trong nhiều thập niên qua. Tuy nhiên, lịch sử về việc gia tăng tuổi thọ trung bình của hai nước đem lại nhiều chuyện thú vị. Ngay sau thời kỳ cách mạng Mao, Trung Hoa đã phát động sớm việc cung ứng y tế công cộng lan rộng, và Ấn Độ không có gì để so sánh được với Trung Hoa trong thời kỳ này. Vào năm 1979, khi Đặng Tiểu Bình du nhập các cải cách kinh tế, thì một người Trung Hoa trung bình sống 14 lâu năm hơn người Ấn Độ.

Sau cải cách kinh tế 1979, nền kinh tế Trung Hoa tăng trưởng mạnh và nhanh hơn Ấn Độ. Mặc dù kinh tế Trung Hoa phát triển vượt bậc, nhưng từ năm 1979, tỷ lệ tuổi thọ trung bình tại Ấn Độ đã tăng gấp ba lần nhanh hơn Trung Hoa. Tuổi thọ trung bình hiện nay tại Trung Hoa vào khoảng 71, tại Ấn Độ là 64. Khoảng cách về tuổi thọ trung bình là 14 năm nghiêng hẳn về phía Trung Hoa vào năm 1979. Đến nay đã giảm xuống 7 năm.

Thực ra thì tuổi thọ trung bình là 71 tuổi tại Trung Hoa còn thấp hơn một vài nơi ở Ấn Độ, đặc biệt là tại tiểu bang Kerala. Kerala là một tiểu bang với 30 triệu dân, rộng hơn một vài nước khác. Kerala đã thành công trong việc kết hợp nền dân chủ đa đảng kiểu Ấn Độ (gồm có những thảo luận công khai và sự tham dự của dân chúng vào sinh hoạt công cộng), với sự cải thiện về hệ thống y tế, qua sáng kiến của nhà nước, theo mô thức mà Trung Hoa đã áp dụng sau thời kỳ cách mạng. [15] Ưu điểm của sự kết hợp này cho thấy,

không phải chỉ đạt kết quả ở phạm vi tuổi thọ trung bình mà còn ở nhiều lãnh vực khác. Thí dụ như tỷ lệ phụ nữ so với nam giới trong toàn thể dân chúng tại Trung Hoa chỉ là 0,94, toàn thể Ấn Độ là 0,93, trong khi tỷ lệ tại Kerala là 1,6, giống như tỷ lệ tại Bắc Mỹ và Tây Âu. [16] Tỷ suất cao này phản ánh sự sống lâu của nữ giới khi mà họ không phải chịu sự trị liệu khác nam giới. Việc giảm tỷ lệ sinh sản tại Karala cũng nhanh hơn tại Trung Hoa một cách đáng kể, đặc biệt là chính sách cưỡng bách kiểm soát sinh sản. [17]

Cùng lúc với cải cách tại Trung Hoa vào năm 1979, thì tuổi thọ trung bình tại Kerala không thấp hơn Trung Hoa là bao. Tuy nhiên, giữa năm 1995 và năm 2000 (thời điểm cuối mà số liệu thống kê về tuổi thọ trung bình ở Ấn Độ có thể cập nhật được), tuổi thọ của Kerala là 74, cao hơn số liệu cuối cùng của Trung Hoa là 71 vào năm 2000.[18]

Hơn nữa, từ sau cải cách kinh tế 1979, tỷ lệ tử vong của trẻ em ở Trung Hoa giảm một cách chậm chạp, trong khi đó, ở Kerala, tốc độ giảm cực kỳ nhanh chóng. Vào thời kỳ cải cách 1979, tỷ lệ tử vong trẻ em ở Kerala hầu như tương đương với ở Trung Hoa, 37 phần ngàn. Tỷ lệ đạt được hiện nay là 10 phần ngàn, chỉ còn một phần ba so với Trung Hoa. Trung Hoa đã không có những tiến bộ nào đáng kể trong thập niên vừa qua.

Có hai yếu tố liên hệ đến vấn đề dân chủ có thể giải thích được tại sao có sự tiến triển chậm chạp trong vấn đề gia tăng tuổi thọ trung bình, mặc dầu những thành quả phát triển kinh tế rất tốt đẹp. Trước hết, cải cách kinh tế 1979 đã loại bỏ mọi bảo hiểm sức khỏe công cộng miễn phí, hầu hết dân chúng phải tự bỏ tiền mua bảo hiểm sức khỏe tư nhân, ngoại trừ trường hợp chủ nhân đóng bảo hiểm, nhưng đây là trường hợp rất ít xảy ra. Việc loại bỏ phục vụ y tế công cộng quý giá này đã tạo nên một sự chống đối chánh trị không đáng kể, hiển nhiên điều này sẽ gây chấn động nếu

nó xảy ra ở một nền dân chủ đa đảng.

Thứ hai, dân chủ và tự do chánh trị không những tự nó có giá trị, nhưng nó còn đóng góp trực tiếp vào việc thiết lập chính sách công, kể cả y tế công cộng, khi những khuyết điểm của chính sách xã hội được thảo luận và đầu phiếu công khai. [19] Ấn Độ đã cung ứng những cơ sở tiện nghi y khoa với phẩm chất cao cho những người tương đối giàu có và người ngoại quốc đến Ấn Độ để trị bệnh, nhưng dịch vụ y tế cơ bản tại Ấn Độ vẫn còn nghèo nàn, điều này chúng ta đã biết qua những lời chỉ trích mạnh mẽ từ báo chí Ấn Độ. Nhưng những lời phê bình nghiêm khắc tạo cơ hội cho chúng ta có dịp sửa đổi. Thực ra, những phúc trình thường xuyên về sự thiếu sót trong dịch vụ y tế tại Ấn Độ, và những nỗ lực thu lượm được để cải thiện, là nguồn gốc về một thế mạnh tại Ấn Độ. Điều này phản ánh sự cách biệt trong mức giảm thiểu đáng kể về tuổi thọ trung bình tại Ấn Độ và Trung Hoa. Thế mạnh này cũng phản ánh được những thành tựu khi Kerala biết kết hợp sự tham gia dân chủ cùng với sự quan tâm cao đến các vấn đề xã hội. Sự nối kết giữa truyền thông công cộng và chăm sóc sức khỏe được thể hiện rõ, qua những hậu quả tai hại khủng khiếp trong việc bùng phát chung quanh bệnh dịch SARS tại Trung Hoa. Bệnh dịch này từ lúc khởi đầu từ tháng 11 năm 2002 bị dấu nhẹm đến mùa xuân năm sau. [20] Trong khi Ấn Độ đã phải học hỏi rất nhiều từ chính sách kinh tế và xã hội của Trung Hoa, thì những kinh nghiệm về thông tin công cộng và dân chủ của Ấn Độ cũng đáng cho Trung Hoa học hỏi. Cũng cần nên nhắc lại là tinh thần vô úy và chống đối quyền lực thâm nhập vào Trung Hoa qua Phật giáo đến từ Ấn Độ. Điều này đã bị người Trung Hoa phê phán kịch liệt qua những đợt đầu tiên đầu tở về Phật giáo.

Fu Yi một nhà lãnh đạo Khổng giáo vào thế kỷ thứ VII đã dâng sớ với vua Tống để tở giác Phật giáo. Thật ra điều này có một vài sự tương đồng với sự tấn công vào môn

phái Luân Công gần đây:

“Phật giáo đã thâm nhập vào Trung Hoa bằng một hình thái quái dị và man rợ. Điều này ít nguy hiểm hơn khi từ thời nhà Hán, kinh điển Phật giáo được dịch sang Hoa ngữ. Sự phổ biến kinh sách này đưa đến một ảnh hưởng thù nghịch là làm thay đổi lòng trung thành đối với quân vương, lòng tôn kính cũng giảm đi. Dân chúng bắt đầu có thói quen bắt tay và không chịu cúi đầu trước quân vương và tổ tiên.” [21]

Fu Yi đề nghị không những cấm chỉ truyền bá đạo Phật mà còn đưa ra phương cách mới nhằm đối phó với hàng mười ngàn người hoạt động tại Trung Hoa. “Tôi xin yêu cầu Ngài bắt hết họ phải lập gia đình và dạy cho con cái họ sau này gia nhập quân đội”. Như chúng ta đã biết, nhà vua không làm theo cách ấy để loại trừ sự bất khuất của Phật giáo.

Với thành công đáng kể, Trung Hoa đã trở thành một nhà lãnh đạo kinh tế thế giới, và Ấn Độ, cũng như nhiều nước khác trên thế giới đã học hỏi rất nhiều ở quan điểm này, đặc biệt là trong thời gian gần đây. Nhưng những thành tựu về sự tham gia dân chủ tại Ấn Độ, kể cả tại Kerala, cho thấy rằng Trung Hoa, về phần mình, cũng có thể học hỏi một cái gì đó ở Ấn Độ. Thực vậy, lịch sử của các cuộc thử nghiệm nhằm vượt qua sự cô lập của Trung Hoa - đặc biệt trong suốt hậu bán thiên niên kỷ đầu tiên - vẫn luôn luôn còn thú vị và bổ ích cho thế giới ngày nay. [22]

Chú thích của người dịch:

1. Gautama Siddhartha, Cồ Đàm Sĩ Đạt Ta, Chủ tịch Ủy Ban Thiên Văn Trung Hoa vào thế kỷ VIII không phải là

Đức Phật Thích Ca, vì ngài sinh vào năm 485 trước Công nguyên. Đây chỉ là sự trùng tên.

2. Quy luật trật tự của Robert: Đạo luật của Robert tại Anh quốc công bố vào năm 1915, nhằm qui định các trật tự công cộng, đặc biệt các nội quy trong việc phát biểu ý kiến tại các phiên họp công cộng.

3. Amartya Sen đã chú thích khá chi tiết và giới thiệu nhiều tác phẩm liên hệ bằng Anh ngữ. Tuy nhiên, có những danh tác bằng Việt ngữ về các đề tài này, xin giới thiệu một vài công trình tiêu biểu để bạn đọc tham khảo:

Võ Đình Cường, Đường Tăng Tam Tạng Thịnh Kinh.

Thích Minh Châu, *Huyền Trang, Nhà Chiêm Bái và Học Giả*.

Thích Minh Châu, *Pháp Hiển, Nhà Chiêm Bái*.

Trần Trúc Lâm, *Đại Đế Askosa Maurya và những pháp dụ trên đá*.

Thích Nữ Trí Hải (dịch), *Tìm Hiểu Mật Tông*.

Thích Thiện Hoa, *Lịch sử Phật Giáo Trung Hoa và Ấn Độ*.

Tất cả sách trên có thể truy cập qua các địa chỉ:

www.thuvienhoasen.org,

www.daophatngaynay.com;

www.quangduc.com.

1 Có nhiều cách phiên âm khác nhau các nhân danh này: Pháp Hiển (Faxian, Fa Shien, Fa-hien), Huyền Trang (Xuanzang, Hui-an-tsang và Yang Chwang) và Nghĩa Tịnh (Yi Jing, I Tsing và I- Ching).

2 Hai cuốn sách hay viết rất hay về chuyến du hành của Huyền Trang: Richard Berstein, *Ultimate Journey: Retracing the Path of an Ancient Buddhist Monk Who Crossed Asia in Search of Enlightenment*, Kopft, 2001; Sun Shunyn, *Ten Thousand Miles Without a Cloud*, Harper Collins, 2003

3 Joseph Needham, *Science and Civilization in China*, Vol. 2, Cambridge University Press 1956, p. 427.

4 Một thí dụ thú vị về sự truyền đạt về tư tưởng và thuật ngữ có thể tìm thấy qua khái niệm sinus trong lượng giác học. Theo một tài liệu toán học, do Aryabhata viết bằng tiếng Sankrit vào năm 499 sau Công nguyên, *jya-ardha*, sau này được dùng ngắn gọn là *jya*, mà sau này chúng ta dùng là sinus. Các nhà toán học Ả Rập cũng chuyển âm *jya* này sang *jiba* và sau này đổi thành *jaib*, có nghĩa là vịnh. Ý niệm này sau đó được Gherardo of Crenoma (khoảng 1150) dịch sang tiếng La tinh, có nghĩa là Sinus hiện nay. Xin đọc thêm Howard Eves, *An Introduction to the History of Mathematics*, Sauder, 6th ed. 1990; Jean Claude Martzloff, *A History of Chinese Mathematics*, Springer 1997.

5 Needham, *Science and Civilization*, Vol. 3, p. 22, 12, 37; Amartya Sen, “India through Its Calendars”, *The Little Magazines*, No. 1 Delhi 2000.

6 Mandari xuất phát từ tiếng Sankrit là *mantri*, có nghĩa là tư vấn đặc biệt, du nhập sang Trung Hoa, sau này qua Malaya.

7 John Kieschnick, *The Impact of Buddhism on Chinese Material Culture*, Princeton University Press 2003.

8 Needham, *Science and Civilization in China*, Vol. 3, p. 146-148.

9 Martzloff, *A History of Chinese Mathematics*, p. 90.

10 John Kieschnick, *The Impact of Buddhism on Chinese Material Culture*, Princeton University Press 2003, p. 166.

11 Đường như cũng đã có những thử nghiệm đầu tiên trong việc in của Phật tử Ấn Độ. Nghĩa Tịnh cho rằng đã có những hình Phật in trên lụa hoặc giấy ở Ấn Độ, nhưng chỉ là bước sơ khai trong việc in hình. Xem thêm Needham, p. 148-149.

12 Kieschnick, p. 164.

13 W. M. Theodore de Bary, *Neo Confucian Education, Source of Chinese Tradition*, 2nd. ed. 1999 Vol. 1 p. 820.

14 James Lages, *The Travels of Fa-Hien or Record of Buddhist Kingdom*, Patna, Eastern Book House 1993, p. 79.

15 Tuy nhiên Kerala ít thành công hơn trong việc đạt được mức độ tăng trưởng cao về tổng sản lượng quốc dân, chỉ bằng với Ấn Độ, nhưng lại thấp hơn so với các tiểu bang khác của Ấn Độ. Theo ước lượng của Ngân hàng Thế giới, ngoài những thành tựu trong hai lãnh vực giáo dục và y tế công cộng, Kerala đạt được tốc độ tăng trưởng nhanh nhất. Drexe, *India: Development and Participation*, Oxford University Press, 2002, section 3.8, p. 97-101.

16 Amartya Sen, “More Than 100 Million Women Are Missing”, *The New York Review* December 2, 1999; “Missing Women”, *British Medical Journal*, Vol. 33, March 7, 1992; “Missing Women Revisited”, *British Medical Journal*, Vol. 327, December 6, 2003.

17 Amartya Sen, “Population, Delusion and Reality”, The New York Review, September 22, 1994; “Fertility and Coercion”, University Chicago Law Review, Vol. 63 Summer 1996.

18 National Bureau of Statistics of China, China Statistical Yearbook 2003, Table 4-17 p. 118. Về tuổi thọ trung bình thì ở các thành phố lớn của Trung Hoa, thí dụ như Thượng Hải và Bắc Kinh, cao hơn so với Kerala, nhưng hầu hết những tỉnh khác của Trung Hoa thì thấp hơn Kerala.

19 Về mối quan hệ này giống như so sánh những nạn đói đã không xảy ra ở những nước dân chủ, dù rằng rất nghèo, xem: Amartya Sen, “How is India Doing”, The New York Review, December 16, 1982; Amartya Sen & Jean Dreze, Hunger and Public Action, Oxford Clarendon Press 1989. Những năm đói lớn đã xảy ra vào cuối thời kỳ thuộc địa Anh tại Ấn (nạn đói tại Bengal 1943 chỉ xảy ra 4 năm trước khi Ấn Độ giành độc lập) và biến mất khi Ấn thiết lập được nền dân chủ đa đảng. Ngược lại Trung Hoa đã bị những trận đói dữ dội, chết trên 3 triệu người, từ 1958-61.

20 Có thể là những sự phát triển kinh tế bất quân bình trong thời gian gần đây làm giảm đi những tiến bộ trong vấn đề tuổi thọ trung bình. Thật ra ở Ấn Độ cũng có vấn đề bất công kinh tế, nhưng không phổ biến như tại Trung Hoa. Chính vì sự bất công kinh tế càng gia tăng là một lý do thất bại của chính quyền trong cuộc bầu cử tháng 5. Yếu tố khác cho sự thất bại này là vi phạm quyền thiểu số của người Hồi trong cuộc nổi loạn tại Gurajat.

21 Prabodh C. Bagch, India and China: A Thousand Years of Cultural Relations, Calcutta Sarawat, Library revisited edition, 1981, p. 134.

22 Một tiểu luận dài hơn về tất cả các đề tài này sẽ được đăng trong The Argumentative India, Penguin Book. 2005.

VÀI NÉT VỀ CÁC TÁC GIẢ

Amartya Sen, giáo sư gốc Ấn, đoạt giải Nobel kinh tế năm 1998. Ông hiện là giáo sư Kinh tế học tại Đại học Harvard, Hoa Kỳ. Các tác phẩm quan trọng của ông là *Rationality and Freedom* (Belknap Press, 2004), *The Argumentative Indian, Writings on Indian Culture, History and Identity*, (Penguin Allan Lane, 2005) và *The Idea of Justice*, (Penguin Books, 2010).

Masao Abe (1915-2006) Giáo sư Triết học và Tôn giáo đối chiếu Đại học Kyoto và Nara, Nhật Bản. Sau khi D. S. T Suzuki tạ thế năm 1996, ông là đại biểu duy nhất cho Phật giáo Nhật Bản tại các hội thảo ở Bắc Mỹ và Tây Âu. Các tác phẩm chính của ông bao gồm: *Zen and Western Thought* (London: Macmillan; Univ.of Hawaii 1985), *A Study of Dōgen. His Philosophy and Religion* (SUNY 1992), *Buddhism and Interfaith Dialogue* (Univ.of Hawaii 1995), *Zen and Comparative Studies* (Univ.of Hawaii 1997) và *Zen and the Modern World* (Univ.of Hawaii 2003).

Matthieu Ricard, Tiến sĩ Sinh học, người Pháp, là tu sĩ Phật giáo và cũng là một tác giả nổi tiếng tại Pháp với tác phẩm *Le Moine et le philosophe* (Matthieu Ricard/Jean-Francois Revel, nxb NiL 1997), *L'Art de la Meditation*,

Pourquoi méditer, Sur quoi? Comment?, Evolution, 2010 và nhiều tác phẩm khác.

Peter Harvey là giáo sư Phật học tại đại học Sunderland, Anh quốc. Ông là giáo sư đầu tiên chuyên trách phân khoa Phật học và là người đồng sáng lập Hiệp hội nghiên cứu Phật học của nước Anh. Là một nhà Phật học nổi tiếng thế giới, ông phụ trách biên tập cho hai tạp chí Journal of Buddhist Ethics và Contemporary Studies in Buddhism.

Rita M. Gross là Giáo sư Khoa học Tôn giáo đối chiếu tại Đại Học Wisconsin, Eau Claire. Bà đã nổi danh với các tác phẩm Garland of Feminist Reflections: Forty Years of Religious Reflection, Berkeley, CA: University of California Press, 2009, Christians Talk About Buddhist Meditation: Buddhists Talk About Christian Prayer, New York: Continuum, 2003, Religious Feminism and the Future of the Planet: A Buddhist-Christian-Feminist Conversation, New York: Continuum, 2001 và nhiều tác phẩm khác.

Trịnh Xuân Thuận, giáo sư Đại học Virginia Hoa kỳ, có nhiều tác phẩm nổi tiếng được dịch ra nhiều ngôn ngữ trên thế giới. Tác phẩm mới nhất của ông là Le Cosmos et le Lotus, Albin Michel 2011, Dictionnaire amoureux du Ciel et des Etoiles, Plon/ Fayard 2009.

VÀI NÉT VỀ DỊCH GIẢ

Dr. Đỗ Kim Thêm, L.L.M, M.A nghiên cứu về Global Regulatory Network, Global Governance, Competition Law and Policy và Legal Theory, là Non-Governmental Advisor, International Competition Network (ICN), Research Associate, United Nations Conference on Trade and Development (UNCTAD).

Các công trình đã đăng trên các tạp chí *Manchester Journal of International Economic Law*, *Journal of Competition Law*, *Recht der Internationalen Wirtschaft*, *Rechtstheorie* và *Social Science Research Network*.

Sách đã xuất bản: *Kontakt mit Vietnam; Global Netwerke als Gestaltungschance für internationale Politik; Quan điểm của Phật Giáo trước các Vấn đề Hiện đại; Global Governance of Competition Law and Policy: Key Issues; Giới thiệu các Danh tác Cổ điển và Hiện đại của phương Tây, Nhà Nước Pháp Quyền: Kinh Nghiệm Quốc Tế về Lý Thuyết và Thực Tế & Hoà bình Theo Quan điểm của Immanuel Kant và Phật Giáo*