

MỤC TIÊU PHÁT TRIỂN TRONG THIÊN NIÊN KỶ MỚI CỦA LHQ VỀ SỰ CÔNG BẰNG XÃ HỘI Ở ẤN ĐỘ HIỆN TẠI: MỘT SỐ CÂU HỎI CHO PHẬT TỬ

Maya Joshi
Trí Liên dịch

Những lời dạy của Đức Phật Thích Ca Mâu Ni có thể được truyền tải từ một sự thật rất sâu sắc về bản thể học, nghĩa là không có gì tồn tại độc lập trong chính nó. Tất cả hiện tượng không đủ tồn tại cố hữu và đi vào một dạng thức của các nguyên nhân để liên kết lại với nhau như là một chuỗi các nguyên nhân. Sự thấu hiểu này dẫn đến một loạt các hoạt động khác nhau được kéo dài từ khái niệm đến tâm lý, từ chính trị đến sinh hoạt của môi trường. Cái nhìn sâu sắc vào các mục tiêu phát triển trong thiên niên kỷ của Liên Hiệp Quốc sắp tới các nhà quan sát đầu tiên phải làm một số những mục tiêu liệt kê trong đó phải chịu những nguyên tắc và sự thật này. Chúng phải được nhìn như sự tương quan lẫn nhau. Nhìn sâu để tìm hiểu những nguyên nhân, chúng ta không thể tách rời bất kỳ mục tiêu nào lẫn nhau. Phải được xem là một phần của một hệ sinh thái toàn bộ của ý thức, của trật tự thế giới mà trong đó có các hình thức địa phương khác nhau, nhưng mà trong một thế giới càng ngày toàn cầu hóa, có thể không được nhìn thấy trong các điều khoản của những rời rạc và một số các nước cục bộ và hình thành một xã hội riêng của mình. Sau khi thực hiện đầy đủ những điều kiện, thì bài viết này đã tập trung vào một số mục tiêu diễn ra trong lịch sử và tình hình hiện nay của đất nước Ấn Độ, cái nôi của truyền thống Phật Giáo.

“Cuộc đời phẩm hạnh cho tất cả chúng sanh” là tiêu đề của báo cáo mà tổng thư ký Liên Hiệp Quốc, ông Ban Kim Moon đã trình bày với các nước thành viên. Tính toàn diện này rất tốt với những gì mà các sử gia cho là sự can thiệp sâu sắc của Đức Phật vào trong xã hội Ấn Độ. Những hoạt động này ở hai cấp độ tương quan với nhau. Đức Phật là một triết gia người đã thách thức hệ thống phân giai cấp lâu đời bằng cách thiết lập một cơ sở bản thể học để từ chối những sự bất bình đẳng này. Ngài cũng là một nhà lãnh đạo Tôn Giáo/tinh thần là một người dẫn dắt về mặt tinh thần để thành lập Tăng Đoàn, và thể hiện những nguyên tắc bằng cách thể chế hóa chúng trong xã hội thực tiễn và vật chất thông dụng. Giáo lý của Đức Phật có hàm ý xã hội và được coi như là chuẩn mực của người cư sĩ trong cuộc sống, như nhiệm vụ của một vị vua và của một thí chủ, tất cả đều nhắm đến việc tạo ra sự từ bi và bình đẳng hơn. Không cần phải nói, chúng ta thấy rằng sự biến mất của Phật Giáo ở tại đất nước Ấn Độ, đã được đánh dấu sự suy thoái của một số giá trị này. Tất nhiên, truyền thống của Phật Giáo ở Ấn Độ và bên ngoài Ấn Độ đã phát triển theo xu hướng mà các cộng đồng cần có sự cộng hưởng trong vấn đề xã hội chính trị. Thực tế sự hồi sinh của Phật Giáo vào thế kỷ XX ở những nơi nào đó đã làm một cuộc nhập thế trở lại để thay đổi thực tại thế kỷ này. “Phật Giáo nhập thế” là một điều kiện để lưu tâm đến vấn đề này và có nhiều bài viết truyền tải thời kỳ đổi mới của Phật Giáo ở Đông và Đông Nam Á mà không cần nhắc lại ở đây.

TRƯỜNG HỢP Ở ẤN ĐỘ

Tuy nhiên, các nhà sử gia Ấn Độ đã thấy các hình thức còn lại và hồi sinh của nhiều giá trị Phật Giáo cổ hơn này trong phong trào *bhakti* đã lan truyền từ thời Trung Cổ của Ấn Độ¹. Trong thế kỷ thứ XIX nền khảo cổ học và nguyên bản hồi sinh những di sản của Phật giáo Ấn Độ, với sự bảo trợ của tài trợ Đông phương thực hiện chủ yếu là một bộ tem suru tâm và học thuật.

Bài viết này đi vào các thực trạng của vấn đề giai cấp và tầng lớp ở Ấn Độ - hai vấn đề liên quan chủ yếu này nếu chúng ta bảo đảm sự công

1. See Lal Mani. Joshi's works, for instance.

bằng xã hội trong nền văn minh cổ đại này mà nền dân chủ còn rất trẻ. Bài viết đưa những vấn đề vào sự tập trung hết sức rõ ràng bằng cách đọc kỹ việc thực hành của người Ấn Độ cận đại người sống đời sống triết học, chính trị và xã hội nhập thế. Rahul Sankrityayan(1893-1963) and B.R. Ambedkar(1891-1956), đã nghiên cứu rất kỹ càng, và đặt vấn đề hết sức thú vị. Sự chênh lệch giai cấp và tầng lớp như là việc làm trong các tác phẩm của hai người đương thời đã là chiều hướng vẽ ra những vấn đề mà chúng ta thấy những sự đa dạng của thời đại cổ xưa. Tuy nhiên những người này đã chia sẻ một sự trùng hợp, đặc biệt mọi người đều tham gia với Phật giáo và chủ nghĩa Mác cho chương trình nghị sự của họ để có sự so sánh thời đại chính trị xã hội của hai hệ thống triết học và phương thức thay đổi xã hội. Đối với mỗi người, hai hệ thống được gọi là giải phóng lớn nhất trong tư tưởng và hành động là sự liên quan có tính thuyết phục trong thời đại của họ. Tuy nhiên, mỗi người tham gia với hai truyền thống của Phật Giáo cũng như của các Mác đưa ra để so sánh cách thay đổi và đi đến các kết luận khác nhau. Pháp (*Dhamma*) trở thành một nền tảng về tầm nhìn mà họ nhìn vào một xã hội lý tưởng, mặc dù tâm trí sắc bén của họ cũng thách thức một số quan điểm và thực tiễn và đã kết hợp với truyền thống này. Những thách thức được đưa ra do những người đàn ông này. Tôi tranh luận ở đây, ngay cả khi mà chúng ta đưa ra câu hỏi làm cách nào Phật Giáo có thể trả lời các yếu tố của việc xây dựng xã hội công bằng. Cụ thể, các vấn đề liên quan với nhau về đẳng cấp và giai cấp cũng như những phương thức xây dựng tầng lớp xã hội và các ưu đãi cho từng tổ chức các vấn đề cần được giải quyết, sự chú ý mà chúng ta cần nhìn thấy được là một trở ngại lớn đối với sự thực hiện công bằng xã hội cho hiện tại. Tôi không nói chi tiết ở đây định nghĩa giai cấp hay những tầng lớp, nhưng nó đủ ý nghĩa rằng giai cấp là vấn đề duy nhất đối với các tiểu lục địa của Ấn Độ hiện giờ vẫn còn đang tồn tại, mặc dù các dạng tương tự cho sự khác biệt đó nó sắp xếp theo thứ bậc của những người đang sinh sống trong những xã hội khác.

Rahul Sankrityayan, một người không ngừng đặt câu hỏi, đã trở thành một học giả của Phật Giáo được đào tạo đầu tiên ở Sri Lanka, nơi mà ông đã thọ giới cụ túc trở thành một vị Tu Sĩ và đạt được trình độ lậu thông Tam Tạng (*Tripitakacharya*) và là một nhà hoạt động chính trị cho tự do của Ấn Độ khỏi thống trị thực dân Anh và từ bỏ những sự áp bức mà

thực dân Anh áp dụng cho người Ấn Độ. Thông qua những năm 1930 cho đến năm 1950, ông cũng là một nhà văn hết sức phong phú và sung mãn về các vấn đề công bằng xã hội trong các hình thức đa dạng như: Những bài tiểu luận bút chiến, truyện ký, tiểu thuyết, và hồi ký. Tiến sĩ B.R.Ambedkar, người đã được đào tạo rộng rãi trong luật học và triết học Tây phương, nổi bật như một người ủng hộ không mệt mỏi cho sự giải phóng những người được gọi là tiện dân, giai cấp thấp nhất trong sự sắp xếp giai cấp. Bộ luật đầu tiên của Ấn Độ mà được ghi trong hiến pháp đã chú ý. Ông đã tìm thấy nguồn cảm hứng trong những lời dạy của Đức Phật và ông chấp nhận Đức Phật như là một bậc Thầy tâm linh của mình ngay trước khi ông qua đời vào năm 1956, trong một buổi lễ cải đạo đã trở thành một phần mang tính cách biểu tượng của lịch sử trong cuộc đấu tranh chống lại áp bức giai cấp của Ấn Độ. Làm như vậy, ông cũng đã tiến triển sự hiểu biết về “chân lý” mang thông điệp của Đức Phật, mà ông được gán với cái tên là ‘*Navayana*’. Những gì quan trọng mà ông đã xem truyền thống Phật giáo nhận được một cách cẩn thận và nghiêm túc để điều chỉnh hoạt động chính trị giải phóng cho chính sự suy tư của mình.

Đây là một việc rất hữu ích để chúng ta có cái nhìn ngược lại để xem những gì đã thúc đẩy cho cái sự cam kết đến công bằng xã hội và hướng đến truyền thống Phật giáo và những yếu tố nào gây phiền hà. Trong một vài cách, những khó khăn của họ với những khía cạnh để thực hành Phật giáo và truyền thống có thể hướng dẫn chúng ta trong việc tìm hiểu những gì có thể tiếp tục trong lãnh vực mà chúng ta thấy khó khăn để áp dụng những giáo lý Phật giáo như là một phương thuốc chữa bệnh có tác động đến sự biến đổi xã hội từ chính trị đến kinh tế triệt để phải đặt ra nếu những mục tiêu phát triển trong thiên niên kỷ của Liên Hiệp Quốc muốn đạt được.

Trong phương pháp luận của nó, bài viết này trình bày ở hai cấp độ. Nó tham gia với trạng thái bản thể học cố định như giai cấp (giới tính, chủng tộc và các phạm trù khác của bản chất luận và sự phân biệt giữa các dân tộc) trong triết học Phật Giáo, trong khi cái nhìn có tính cách giải thoát và bình thân này với sự phức tạp của lịch sử xã hội thực tại, Phật Giáo như là một tôn giáo trong xã hội chưa được hoàn hảo. Vì thế cho nên, nó đặt ra những câu hỏi về ý nghĩa thực tế cho một thẩm định thực tế hơn của quá

trình đi trước sự thành tựu của sự thay đổi xã hội theo chủ nghĩa duy tâm mà UNMDGs đã ghi. Nó lập luận rằng mặc dù Phật Giáo thích hợp cho chương trình này. Ví dụ lịch sử của cuộc đụng độ giữa nhiều cá nhân hoặc là nhiều cộng đồng mà họ đã làm việc được với nhau như được đề cập ở trên cho thấy những vấn đề quan trọng chúng cũng được chỉ ra, mà được giải quyết bởi nhân loại, bao gồm cả thế giới Phật Giáo. Hai sử liệu đáng quan tâm, như chiếu ánh sáng vào những nơi tăm tối, do vậy cần đọc kỹ càng hơn.

TRIẾT HỌC PHẬT GIÁO VÀ TẬP QUÁN

Giải tỏa cấu trúc bản thể học của loại cố định làm cho tinh thần tự do. Nó mở ‘tự nhiên hóa’ của hệ thống phân cấp truyền thống. Về mặt lịch sử, ‘thiên nhiên’ đã được triển khai như là loại khái niệm để biện minh cho nhiều sự bất bình đẳng giữa các nền văn hóa. Do vậy, cũng như trong một số hình thức tư tưởng đáng kính, phụ nữ bẩm sinh, tự nhiên, sinh ra, khác nhau và thấp hơn nam giới, do đó phân biệt chủng tộc, người da đen vốn đã khác nhau và kém hơn so với người da trắng và trong chủ nghĩa phân chia giai cấp, từ tiện dân (*shudras*, later called *Dalits*) tới Bà la môn giáo. Trong khi luận lý học như vậy biện minh cho sự đàn áp giai cấp, đàn áp tầng lớp có thể hoặc không thể thực hiện trong điều kiện của tính di truyền. Như tất cả mọi người đều biết rất rõ ràng, ở một mức độ nào đó, triết học Phật giáo với khái niệm chủ yếu của nó về duyên khởi (*pratityasamutpada*) và vô ngã (*anatta*), không cho phép những hình thức phân biệt đối xử về mặt khái niệm. Như trong sự tương tự nổi tiếng được đưa ra bởi Tôn Giả Na Tiên Tỳ kheo đến Bactrian Hy Lạp gặp Vua Di Lan Đà (Menander) để giải thích những sự kiện là “ngã” ví như xe ngựa bao gồm nhiều bộ phận kết hợp lại với nhau để tạo thành xe ngựa tạm thời và không tồn tại trong chính nó. Nói như vậy để chúng ta thấy một cách hợp lý rằng sự làm nên ý tưởng về ‘ngã’ trong chính nó, hãy để một mình tính từ được gán cho như ‘đen’, ‘tiện dân’, hoặc ‘phụ nữ’. Tuy nhiên có những lãnh vực khó giải quyết quan trọng. Khái niệm về nghiệp đời sống quá khứ và tái sinh có thể được dùng để biện minh cho những sự nghèo khổ và đau đớn trong cuộc đời, mà cũng có thể được liên hệ một cách rõ ràng đến những nguyên nhân của hệ thống xã hội và chính trị. Hơn

nữ, mặc dù những nguyên tắc lành mạnh của triết lý này, giới luật tăng đoàn thực sự đã đối xử phân biệt với phụ nữ, như chúng ta thấy sự nỗ lực của giáo đoàn Ni trong thế kỷ XX, họ đã tìm cầu để khôi phục lại những mối bất bình, chống lại những phản đối gay gắt từ những Tăng đoàn bảo đảm những nguyên tắc trừu tượng cao thượng mà cần phải cam đoan một cách bản thể học và nhận thức luận không phân biệt đối xử.²

Mối quan hệ giữa những ý tưởng và tập quán của những con người trong cuộc sống hết sức phức tạp và lịch sử Phật giáo cũng không ngoại lệ. Những khái niệm triết học của nó cũng được giải thích theo nhiều kiểu khác nhau trong quốc độ khác nhau và thời gian cũng khác nhau, những áp lực xã hội hiện tại và những thể chế chính trị đã xác định những biến đổi này.

Hơn thế nữa, người ta có thể lập luận rằng sự bất bình đẳng xã hội, được sản sinh ra và duy trì bởi khái niệm và ý thức hệ. Khái niệm triết học triệt để riêng lẻ không đủ để hoàn tất một xã hội được gọi xã hội có nhiều phân chia giai cấp, mặc dù họ đã được sử dụng ở trong một quá trình lâu dài để tác động đến những sự hình thành một xã hội mà những vấn đề về giai cấp về sự phân chia đã tàn lụi những xã hội đó không thăng tiến. Cũng như cho phép một sự đối lập trong vấn đề chính trị và thực tiễn. Tất cả các hoạt động xã hội, dù tốt hay xấu nó có một hình thái cụ thể, thể chế trong đó nó có những ý thức hệ đã biểu hiện cụ thể. Tăng Đoàn là một hình thức như vậy, mà phần lớn nó thực hiện được một ý thức dân chủ bởi vì nó thể hiện được tính chất lực hòa.

Tiến sĩ Ambedkar, trong tác phẩm “Phật hay là Karl Marx” nhận kỷ niệm của cuộc sống mà ông đã nhìn thấy để đối chiếu, sự bãi bỏ những sở hữu tư nhân của Đức Phật trong Tăng đoàn và những thực nghiệm thành tựu ở những nước cộng sản như ở Liên Xô cho thấy rằng điều này chứng tỏ có tính ưu việt của Đức Phật đối với các Mác như sự trả lời đến những vấn đề trong thế giới đương đại. Ông cũng trích dẫn sự thành tựu hòa bình của Đức Phật về lý tưởng trái ngược với sự thúc đẩy bạo lực trong quan điểm cộng sản của lịch sử như là một dấu hiệu của quan niệm đạo đức vượt trội của nó.

2. Eltschinger has a good analysis of this gap between theory and practice.

Rahul Sankrityayan có cách nhìn hơi khác nhau đối với Phật Giáo và Marx. Rahul Sankrityayan đã thọ giới và trở thành một vị Tỳ Kheo tại Sri Lanka năm 1928, ở Vidyalankara Perivena, nơi ông đã đạt được sự xác nhận lâu thông Tam Tạng, nhưng ông chỉ tu tập và trưởng dưỡng trong ngôi nhà Phật giáo được một thập kỷ và quả thật, ông đã trở thành một thành viên của Đảng Cộng Sản Ấn Độ. Ông tuyên bố sự khẳng định của Ambedkar về tính ưu việt của Phật giáo đối với chủ nghĩa Mác một cách độc lập, trong phân tích so sánh của ông về Phật Giáo và chủ nghĩa Mác bằng cách chú ý đến các điều luật được đưa ra cũng như bị loại trừ trong Tăng đoàn. Ông nhìn thấy Phật giáo ảnh hưởng các quyền hạn đó đối với chế độ quân chủ và những lợi ích của chính mình. Ông tìm thấy bằng chứng những sự thỏa hiệp trong các hạng người dân không được phép gia nhập vào Tăng đoàn: những người từ bỏ giai cấp nô lệ, người mắc nợ, người lính phục vụ nhà vua (*rajsainiks*), lập luận rằng điều này đã chứng tỏ rằng Đức Phật không muốn làm xáo trộn các địa vị xã hội ngoài một quan điểm nhất định. Tác phẩm viết giữa thế kỷ XX, ông thấy chủ nghĩa duy tâm của Phật giáo thiếu trách nhiệm trong thế giới hiện tại, xóa bỏ những quyền lợi cố hữu để duy trì cơ cấu kinh tế bạo lực.

Nhưng Rahul Sankrityayan cũng có một sự nghiệp song song đó là như một nhà hoạt động chính trị chống lại chủ nghĩa đế quốc Anh và chủ nghĩa phong kiến ở Bihar, một trong những tiểu bang nghèo nhất, và cũng ngẫu nhiên, đây là nơi Đức Phật thành đạo vô thượng chánh đẳng chánh giác và là trung tâm Phật học cho nhiều học giả trên nhiều thế kỷ. Mặc dù ông hướng đến chủ nghĩa Mác, nhưng sự tôn kính sâu sắc và tiếp tục bền vững của ông đối với Đức Phật bắt nguồn từ sự thấy đặc ân sâu sắc của Đức Phật mà ông đã tu tập [(như được chứng minh trong tinh tiết của Tôn Giả Kiền Đàm Di (*Mahaprajapati Gotami*))] như sự chuyển đổi của xã hội và minh họa nét đặc sắc mà ông đã chia sẻ và không vụ lợi.

Ông cũng thấy chủ nghĩa Xã Hội phôi thai trong khẩu hiệu là “*Bahuvanhitada Bahudansakhada*” (vì lợi ích của nhiều người, vì hạnh phúc của nhiều người). Tuy nhiên, ông cũng đọc điều này khá cẩn thận và đã chỉ ra một cách sắc bén và thú vị, mà Đức Phật tìm cầu sự tốt đẹp cho nhiều người (*bahujan*) và không phải của tất cả (*sarvajan*). Điều này có nghĩa là Đức Phật thấy rằng quyền lợi của một thiểu số có đặc quyền

có thể bị thương tổn để đạt được lợi ích cho nhiều người. Sankrityayan thấy điều này như một sự công nhận trong xã hội hiện tại, trong tư tưởng của Đức Phật, sự hiện diện của xung đột giai cấp. Hơn nữa, sự tập trung vào tham lam quá đáng như một tệ nạn của xã hội (câu chuyện trong kinh *Aganna*) chỉ ra sự phê bình của Đức Phật về tài sản cá nhân. (Những học giả tiếp theo như D.P. Chattopadhyaya, Uma Chakravarti, and Kancha Ilaiah đã lập luận như nhau, khiến cho trường hợp Phật giáo như một loại tiền chủ nghĩa cộng sản.)

Một nhà lãnh đạo hoạt động chính trị hiện đại có quyền lực khác đã đấu tranh cho những người bị áp bức, Mohandas Karamchand Gandhi, cũng thừa nhận những ý tưởng ủy thác như là một giải pháp cho sự hiện diện cùng cực giữa sự giàu có và sự nghèo đói, nhưng Sankrityayan người theo chủ nghĩa Mác thấy điều này như một sự thỏa hiệp miễn cưỡng và cho rằng tất cả tài sản cá nhân phải được loại bỏ. Thúc đẩy bởi tầm nhìn này, ông thấy Đức Phật lịch sử, và một số tổ chức Phật giáo, làm thỏa hiệp với những người quyền lực trong thế giới hiện đại của họ.

Không giống như Ambedkar, người tập trung rất nhiều trên vấn đề giai cấp như một điều tội lỗi nhất cần được loại bỏ, Sankrityayan người theo chủ nghĩa Mác thấy giai cấp chỉ như một trong những lãnh vực cần được giải quyết. Tầng lớp giai cấp là loại lớn hơn bao trùm tất cả sự phân tích đối với ông ta, trong khi đó ông ta đã tìm thấy Đức Phật nói nhiều về các điều kiện cho việc mở rộng các cấu trúc khép chặt của giai cấp, tầng lớp, chủng tộc, giới tính, cuối cùng ông ta nhìn rằng Đức Phật cũng là một sản phẩm thời đại của Ngài. Ngoài ra, ông cũng thấy rằng những hình thức thể chế của Phật Giáo mà ông nhìn thấy không có cảm hứng hoặc phản đối rõ ràng. Bốn cuộc hành trình mà ông đến Tây Tạng vào những năm 30 và 40 đã cho ông thấy rằng hình thức về phong kiến quyền lực với tu viện Phật giáo không được lành mạnh và không phải là câu trả lời đối với những vấn đề của thế kỷ XX. Chủ nghĩa duy lý Phật giáo luôn luôn kêu gọi ông. Ông đã thấy phong phú trong những sự khám phá hợp lý và tri thức luận của *Dharmakirti* của nhà triết học *Nalanda*, đặc biệt, bộ luận *Pramavartika* (Treatise on Valid Cognition – Nhận Thức Luận) của ông, tác phẩm mà ông được cho là người giải cứu và hồi sinh trên một trong những chuyến hành trình trước đây của ông đến Tây Tạng.

Tính rõ ràng về hợp lý và hiệu quả xã hội, ông đã tìm thấy một chút ít những điều khó hiểu về giáo lý tánh không như chia chẻ sợi tóc của Ngài Long Thọ.³ Vì vậy một chủ nghĩa thực dụng ràng buộc ông phải tham gia về những truyền thống triết học Phật Giáo, những sự khẩn cấp để tìm ra những nguyên tắc áp dụng cho xã hội và các giá trị để làm sao mà xã hội đó tạo ra những sự hợp lý trong cuộc vận hành, một xã hội được giáo dục để con người sống không có mê tín dị đoan, lễ nghi cũng như những thành kiến với nhau. Nhưng sự thay đổi cấu trúc mà ông nhìn thấy như sự cần thiết để lật đổ các hình thức phổ biến của sự thống trị toàn cầu, được củng cố bởi luận lý của chủ nghĩa tư bản, cho ông một giá trị triết học và cho phép sự trả lời trong thế kỷ XX: Chủ nghĩa Duy Vật biện chứng. Trong cuộc hành trình và lưu lại ở Moscow, ông rất ấn tượng bởi sự phân phối lại đất đai trong cộng đồng Nga cũng như những sự tiến bộ trong việc đảm bảo xóa nạn mù chữ và giải quyết công ăn việc làm cho phụ nữ. Những trải nghiệm của ông ở Bihar cho ông thấy rằng kẻ thù của những người nghèo đói không chỉ là đế quốc Anh đô hộ mà còn là các địa chủ bản xứ, các người thu thuế đất ở Ấn Độ, bóc lột người nông dân nghèo khổ mà ông đã chứng kiến. Sự cải cách của cấu trúc phong kiến này là bước cần thiết đối với ông trong việc đảm bảo xã hội bình đẳng. Ngoài ra, thế giới đang xảy ra vấn đề của chủ nghĩa tư bản toàn cầu. Chủ nghĩa dân tộc không phải là giải pháp, mặc dù nó có một vai trò cần thiết trong việc củng cố độc lập và chủ nghĩa đế quốc.

Như vậy, trong khi ông nhìn thấy sự tiếp tục trong những thông điệp của Đức Phật và Mác, ông tìm thấy những vấn đề của thế giới đương đại đòi hỏi một giải pháp lịch sử cập nhật hơn và ông nói chủ nghĩa duy vật biện chứng là triết học tiên tiến của thời đại. Một chủ nghĩa quốc tế sâu sắc giúp ông nhìn thấy những vấn đề thời đại sau thế chiến thứ II trong bối cảnh toàn cầu. nếu ông còn sống đến hôm nay, ông sẽ bị nhiều rắc rối bởi sự phổ biến tư tưởng toàn cầu và những hình thức của sự thống trị vị tế và phức tạp mà nó giải phóng.

Đáng kể, ông Ambedkar không tìm thấy lỗi nào đối với chủ nghĩa tư bản thực chất, mặc dù khi ông lập luận chống lại chủ nghĩa Mác trong sự

3. See *Darshan Digdarshan* for his masterly survey of world philosophy from the perspective of social emancipation.

ủng hộ Phật Giáo, ông thấy nó phù hợp để tán dương bãi bỏ sở hữu tư nhân của Đức Phật trong Tăng đoàn. Được giáo dục ở Anh và ở Mỹ, và bị thâm nhập bởi chủ nghĩa thực dụng Mỹ, khi tuyên bố sự lợi ích cho cộng đồng được duy trì một cách có hệ thống trong những người nghèo khổ, ông thấy không có gì để vui mừng trong sự bình ổn vật giá cho người dân. Như vậy, ông tìm thấy những lời dạy của Đức Phật về việc sinh sống với nghề nghiệp chơn chánh và lời giáo huấn thực thi những quy định thích hợp cho mỗi gia đình để sống trong sự thoải mái thông qua nỗ lực cá nhân và kinh doanh có mục đích lành mạnh. Một mô hình của sự sung túc và sinh sống ôn hòa là điểm nổi bật từ những tác phẩm của ông như một mục đích xã hội mong muốn. Ông chỉ mong ước rằng mọi người, không phân biệt giai cấp, được phép học hành và những cơ hội xã hội cần thiết có thể giúp họ bảo đảm mục đích này. Với mục đích như vậy, nhà nước phải bảo đảm các quyền lợi đó và cung cấp phúc lợi vật chất cho nhân dân.

Tuy nhiên, tôn giáo là cần thiết, Ambedkar nói, ngay cả trong thế giới hiện đại, chỉ có Phật giáo hoàn thành được tiêu chuẩn của ông về một tôn giáo tương lai. Vì ông thấy rằng pháp luật không đủ để cung cấp tất cả mọi thứ mà xã hội cần, cụ thể là ý thức đạo đức thiết yếu để duy trì xã hội, Phật giáo đối với ông là sự chọn lựa tốt nhất phù hợp với nguyên tắc của tự do, bình đẳng, tín ngưỡng, khoa học, và làm cho thích hợp hoặc là tôn vinh sự nghèo nàn.⁴

Christopher Queen, trong một chuỗi tham gia với vấn đề này, đã gọi nét đặt trung này “Phật giáo Nhập Thế” ở Châu Á, giữa những cái đó là một “tính chất trần thế” liên quan đến những phương diện siêu hình của một số lời dạy căn bản của Đức Phật, như khổ (*dukkha*) và giải thoát (*nirvana*). Những điều này đạt được một xã hội đồng nhất và phương diện kinh tế chính trị trong Ambedkar. Trong Đức Phật và Phật Pháp, thánh điển Phật giáo của ông, ông đã giải thích lời dạy của Đức Phật (*vacana*) (nhấn mạnh trên lời dạy của Đức Phật là *vacana*, hay những lời dạy bằng miệng và một người phải giải thích những thành kiến và những sự phát triển để hướng dẫn những người viết xuống) trong những điều kiện của những nguyên lý tự do, bình đẳng, tín ngưỡng, những tiếng hô vang dội rõ ràng những khẩu hiệu cách mạng Pháp. Tuy nhiên, ông hy vọng cho

4. In “The Buddha and the Future of His Religion”, p. 9.

một cuộc cách mạng hòa bình được thực hiện bởi những phương tiện hiện pháp, có hiệu quả như là phương pháp của Đức Phật “thay đổi trái tim”, với một vài sự giúp đỡ từ khẩu hiệu hiện đại: “Giáo dục, vận động, tổ chức”.

Ambedkar thực hành lời dạy của Đức Phật và đưa ra để thực nghiệm lý trí và lợi ích xã hội. Ông lấy triết học duy tâm Phật giáo, và thực hành chúng. Ông từ chối niềm tin và thực hành mà ông thấy không có lợi ích cho việc đạt được mục tiêu xã hội. Đáng kể, ông không quan tâm nhiều về Tăng đoàn trong tu viện, thấy họ như những người ăn bám, mô tả các tu sĩ ông thấy như người ăn không ngồi rồi. Trong lối giải thích theo đạo Tin Lành (lấy đạo đức làm nền tảng) của giáo lý Đức Phật, loại lợi ích thực dụng lấy quyền ưu tiên trên những điểm tốt như là công việc bên trong thuộc tâm lý học. Không phải Ambedkar từ chối sự hiểu biết thấu suốt bên trong của Đức Phật: ông thấy được giá trị tự do tinh thần, nhưng ông thấy rằng sự tự do như xã hội, kinh tế, chính trị.⁵ Đến mức độ Đức Phật cho phép những người giai cấp cùng đinh (*dalit*) (và những người khác) để giải thoát tâm của họ ra khỏi niềm tin sai lầm trong sự bất bình đẳng, nó thì tốt. Những sự thực hành khác như khát thực, thiền định hoặc cầu nguyện, được biết là các hình thức chính của Phật giáo, hình như không thuyết phục được ông. Điều này, ông chia sẻ sự tiếp cận của Sankrityayan, người tìm thấy sự thực hành thiền yoga chỉ thích hợp cho người lớn tuổi,

5. However, traditional exegeses have also seen this existential pronouncement on *dukkha* in a more literal sense, as a fundamental disillusionment with *samsara*, which then supports the logic of *sanyas* or renunciation. Buddhadasa Bhikkhu, in his lecture called “Another Kind of Birth”, performs a creative interpretive feat in rendering this teaching acceptably “world- affirming” and “non-metaphysical” in so far birth becomes a metaphor and freedom from this birth-as- suffering requires a recognition of the false clinging ego as the root of suffering. The solution then is to cultivate “clear awareness”, by “keeping close watch on the mind”, not letting *samsara* be born. “If a person experiences dozens of births a day he has to suffer dozens of times a day; if he does not experience birth at all, he has no suffering at all. Now, this is a reading of the Buddha’s (possible) metaphysics as metaphor, a reading which is nevertheless non-materialist. In this psychologized/internalized understanding on *dukkha*, suffering is understood as a subjective, *mental* event, not just the objective, conventional understanding of suffering as physical pain, loss or deprivation. Ambedkar, who was leaning towards reading *dukkha* as “exploitation” or “poverty” and celebrating the fact that the “foundation” on which Marx rested was “already laid” in Buddhism, one guesses would have little sympathy for it (“Buddha or Karl Marx”, p. 26) .

mà họ không thể làm công việc thực trong thế giới thực. Sau đó, mỗi người nhìn thấy giá trị của Phật giáo trong các điều kiện tác động của nó trên câu hỏi để đạt mức độ có thể chứng minh được về công bằng xã hội.

TÓM LẠI

Vậy hai học giả này đã nói gì với UNMGDs? Họ chỉ ra rằng sau khi hiểu rõ ý tưởng (chánh kiến) thì quan trọng nhưng chưa đủ. Chánh tinh tấn thì cần thiết và chánh tinh tấn này cần vượt lên trên cá nhân. Họ nhắc nhở chúng ta trong nhiều cách mà cấu trúc xã hội cần được thay đổi và điều này liên quan đến chính trị và thể chế hóa hỗ trợ. Ý tưởng này không thể tồn tại trong chân không. Họ nhắc nhở chúng ta rằng thông điệp của Đức Phật có một ý nghĩa khẩn cấp về việc xóa bỏ khổ đau, mặc dù họ giải thích điều này một cách rộng rãi trong điều kiện của sự hình thành xã hội. Người ta có thể không đồng ý với cách giải thích của họ để tranh luận về khổ đau sâu thẳm, đôi khi không thấy rõ, nhưng đảm bảo vật chất thịnh vượng thì không phải điểm kết thúc, tuy nhiên đến từ một xã hội phân chia sâu sắc, rõ rệt, họ thấy sự tranh luận này như một thoái thác và không lành mạnh. Họ nhắc nhở chúng ta rằng Tăng đoàn cần nhiều chủ động trong việc làm sáng tỏ tính cách thay đổi xã hội của Phật giáo, có nghĩa là có trách nhiệm xã hội, và cũng là sản phẩm của sức mạnh xã hội cần được thẩm vấn. Cả hai Sankrityayan và Ambedkar đã ngoảnh mặt đối với các tu sĩ bởi vì họ thấy tu sĩ như những người phong kiến/người ăn bám hoặc cũng như nhà triết học, nhà tư tưởng đã nghỉ hưu từ thế giới và những gì liên quan với nó. Các thành viên của Tăng già Phật giáo phải tái tạo lại vai trò của họ trong xã hội Phật giáo và trở thành những vị thầy mẫu mực, những người giàu lòng từ bi đối với vô số khổ đau họ nhìn thấy xung quanh, ngoài ra còn cung cấp trị liệu đến tầng lớp trung lưu thất lạc, những người nghèo khó bị bỏ quên, và những người bị áp bức trong lịch sử. Ở Ấn Độ, với sự nghèo nàn túng thiếu và bất bình đẳng rõ rệt, không được phép nhìn cảnh đau khổ như một vấn đề bên trong không liên hệ đến làm cách nào chúng ta sống sót trong môi trường thiên về vật chất của họ. Nhìn cuộc sống tuân theo giáo luật và pháp luật của xã hội như một vấn đề của công việc ở bên trong, của sự rõ ràng về nhận thức luận và bản thể luận vào sự trống rỗng của hiện tượng, cũng có thể trở thành những thủ

đoạn của duy ngã luận hoặc tri thức cho việc bỏ qua sự kiện rằng không có lỗi vào của sự xa hoa của sự phản chiếu và sự mở rộng bên trong. Có lẽ giáo luật và pháp luật cần được hiệu chỉnh theo kiểu khác đối với những điều kiện xã hội khác nhau, ở Tokyo hoặc New York, một phiên bản nhiều cá nhân của nó có thể “hoạt động” nhưng sau đó, nó mất một số lượng đáng kể từ chối để bỏ qua con số gia tăng của người nghèo đô thị thậm chí trong những xã hội tư bản tiên tiến.

Tập trung vào Ấn Độ, họ nhắc nhở chúng ta rằng, giữa họ, giai cấp và tầng lớp được liên kết với nhau và hệ thống áp bức phải bị chống lại. Họ thúc đẩy chính trị từ bi ở mức độ khái niệm và thúc giục chúng ta mừng tượng một tổ chức và thực hành cụ thể hóa này. Nhìn vào lịch sử của Phật giáo một nguồn cảm hứng phong phú, cũng như khả năng suy đồi, họ phục vụ như một cảnh báo quan trọng về sự hiểu biết những chướng ngại có thể đối với Phật giáo là phương tiện để chúng đạt mục tiêu bị trì hoãn lâu dài của công bằng xã hội mà cả Hiến Pháp Ấn Độ và Liên Hiệp quốc nhìn như trong ảo ảnh.

Nét đặc trưng quan trọng cụ thể về di sản của họ là sự công nhận của họ đảm bảo hạnh phúc của người yếu là một trách nhiệm tập thể. Như Hoàng đế Asoka tài trợ những hoạt động tốt, nhà nước chịu trách nhiệm sở hữu. Xã hội và nền kinh tế không được rời khỏi lòng khoan dung của những khu vực riêng. Chủ nghĩa tư bản trên toàn thế giới, được thúc đẩy bởi triết lý ung nhọt “tăng trưởng” là một kết thúc trong chính nó, chỉ cho chúng ta thấy cách nó không đem lại lợi ích nhiều. Ở các nước như Ấn Độ, nhà nước không thoái vị trách nhiệm của mình. Nó cần bảo vệ những người bị bóc lột hầu hết là những vùng không được bảo vệ để chống lại sự tấn công của công ty đa quốc gia do lòng tham lam mà có thể độc chiếm thị trường khiến những công ty nhỏ chết đói. Tinh thần nhập thế của Tăng đoàn phải sinh sôi nảy nở theo xu hướng mới và sáng tạo trong phương tiện nhập gia tùy tục. Sau đó, tinh thần nhập thế ấy cũng đặt ra câu hỏi ý tưởng thực tiễn của “phát triển” như một quan điểm tốt được cho, nhìn những cách phức hợp trong đó nó bị vướng víu trong cấu trúc quyền lực mà quả thật làm cản trở sự “phát triển” thật sự. Cuộc tranh luận này cần phải tham gia với ý nghĩa của tính hiện đại chính nó. Đáng kể, trong khi một trong hai đặc tính được xem xét chấp nhận tính hiện đại trong tiến bộ đổi mới xã

hội, đồng thời họ cũng lập luận chống lại thái quá của nó. Trong sự cân bằng này, mỗi người trong họ theo cách khác nhau của mình, cung cấp tài nguyên phong phú cho hoạt động trên con đường hướng về phía trước để chỉ ra một cách sâu sắc về di sản trí tuệ, từ bi và phương tiện thiện xảo của Đức Phật.

Ấn Độ vẫn còn đấu tranh với UNMDGs này, sau 65 năm kể từ khi Ambedkar đã cho chúng ta nền hiến pháp rất tiến bộ, chúng ta cũng nhận thức rằng giữa những nguyên tắc trân trọng gìn giữ trong trường hợp đó, và sự thực hành chính sách thực dụng, là bóng mát. Bóng mát đó thì dài và rộng và sự phân tích sẽ tiết lộ một loạt các yếu tố có tương quan lẫn nhau trong quá trình hoạt động. Sự đóng góp cuối cùng của Phật giáo về vấn đề này sẽ chuyển cái nhìn đầy năng lực sáng tạo trên các nguyên nhân và điều kiện phức hợp của hiện tượng này.

Nếu chúng ta cần thích ứng sự thực hành của Đức Phật lịch sử và một số hoạt động của Phật giáo truyền thống để làm như vậy, chính nó phù hợp với lời giáo huấn của Đức Phật với đệ tử của Ngài được ghi trong Trung Bộ kinh (*Majjhima Nikaya*), mà ngẫu nhiên tạo thành nền tảng căn bản cho câu đề của Rahul Sankrityayan trong cuốn tự truyện của ông: “Tôi lấy kiến thức/tư tưởng như một chiếc bè để đưa tôi vượt qua, không phải là mang chiếc bè trên đầu mà đi.” Mục tiêu công bằng xã hội là bến bờ bên kia, yên tĩnh, và chúng ta cần cuộc cách mạng ý thức hệ của Đức Phật cũng như thực hành trí tuệ (*viveka*) được tích lũy của chính mình để đưa chúng ta qua bờ giác ngộ.

THAM KHẢO

- Ambedkar, B. R., *'The Buddha and His Dhamma': A Critical Edition*.
Eds. Aakash Singh Rathore and Ajay Verma, New Delhi: OUP, 2011.
- Ambedkar, B. R.,
-----, "Buddha or Karl Marx" (1945) Delhi: Siddharth Books,
2009.
- , "What Way Emancipation?" May 31, 1936, Dadar, in
Conversion as Emancipation, New Delhi: Critical Quest, 2004, 40.
- Chakravarthi, Uma, *The Social Philosophy of Buddhism and the Problem
of Inequality*, New Delhi: Critical Quest, 2004.
- Eltschinger, Vincent, *Caste and Buddhist Philosophy: Continuity of
Some Buddhist Arguments against the Realist Interpretation of Social
Denominations*, Buddhist Tradition Series, (2000, French) Delhi:
Motilal Banarsidass, (English translation, 2012)
- Joshi, Lal Mani, *Studies in the Buddhistic Culture of India*, Delhi: Motilal
Banarsidass, 1967.
- Pesala, Bhikkhu, *The Debate of King Milinda: An Abridgement of Milinda
Panha*, Buddhist Tradition Series, Delhi: Motilala Banarsidass, 1991.
Reprint 2009.
- Sankrityayan, Rahul, *Meri Jeevan Yatra. Vol I [My Life Journey, his
autobiography in Hindi]*. New Delhi: Radhakrishna Prakashan, 1944)
- , "Buddhist Dialectics", *Buddhism: The Marxist
Approach*, Delhi: PPH, 1970. Reprint 1990.
- , *Darshan Digdarshan*, [Survey of Philosophy, Hindi],
Allahabad: Kitab Mahal, 1944.
- Queen, Christopher, *Engaged Buddhism: Buddhist Liberation Movements
in Asia*, Eds. Christopher Queen and Sally King, Albany: SUNY Press,
1996,