

“THẬP VƯƠNG PHÁP” VÀ GIÁ TRỊ ĐẠO ĐỨC CỐT LÕI CỦA TƯ TƯỞNG VÀ PHƯƠNG PHÁP CHÍNH TRỊ THEO TINH THẦN PHẬT GIÁO

Hà Văn Minh*

TÓM TẮT

“Thập vương pháp” (Mười phép tắc chính trị) có thể coi là một tổng kết đầy tính cô đọng và sâu sắc của tư tưởng và phương pháp chính trị theo tinh thần Phật giáo. Ở đó, các giá trị đạo đức cốt lõi trở thành nguyên lý và mục đích căn bản của một nền chính trị chân toàn, mà chúng ta có thể gọi là “Phật trị” - quản trị chính mình và quốc gia, nhân loại bằng đạo đức để thiết lập các giá trị đạo đức nhằm từ bỏ quyền lực. *Phật trị* không phải là phương pháp lấy luân lý đạo đức làm áo khoác để tô vẽ cho và củng cố quyền lực mà là ngược lại, dùng niềm tin và sức mạnh đạo đức để dẫn dắt nhân loại đạt đến chân lý và hạnh phúc cao cả. *Phật trị* là nguyên lý chính trị Phật giáo có hệ thống, với cấu trúc chặt chẽ, được xây dựng trên nền tảng quan điểm Phật học biện chứng, có căn bản nhân loại tính. Một nhận thức khoa học, thấu đáo về vấn đề này cần thiết phải được đặt ra và thảo luận sâu rộng.

MỞ ĐẦU

Về căn bản, có thể khẳng định Phật học (phần cốt lõi tinh hoa của Phật giáo) là một hệ thống tư tưởng triết học - xã hội - nhân sinh mà giá trị bao trùm của học thuyết này có thể khẳng định bằng một

*.PGS.TS, Phó Trưởng khoa Ngữ văn, Giám đốc Trung tâm Nghiên cứu và Giảng dạy Hán Nôm Trường Đại học Sư phạm Hà Nam.

số mệnh để chính mang tính nhân quan là: *khoa học - biện chứng, duy vật - thực tiễn, chân lý - nhân văn*. Các khía cạnh tư tưởng luận thuật then chốt được luận giải qua “Tứ diệu đế” và các kinh điển khác của *Tam tạng* đều được đề xuất từ sự trực giác về bản chất khách quan của vũ trụ và trên cơ sở chiêm nghiệm của chính Đức Phật, với tư cách một nhân vật lịch sử, về thực tiễn đời sống của con người. Hệ thống tư tưởng - giáo lý này, vì thế khác xa với các tín điều và đức tin huyền bí, thần thánh... như nhiều hệ tư tưởng/ tôn giáo khác. Trong đó, những nội dung về luân lý đạo đức, một nền tảng đạo đức luân lý được khởi xướng và tổng kết từ chính thực tiễn xã hội, bởi chính con người, do con người thấy cần thiết cho tương lai lâu dài của chính mình mà xác lập nên (chứ không phải được quy định sẵn) là những nội dung gần gũi đồng thời được nhân loại ưa chuộng và tán thành nhiều nhất. Không bàn luận nhiều về chính trị, nhất là về một chế độ chính trị lý tưởng cụ thể, giáo thuyết của Đức Phật cũng không lệ thuộc hay chịu chi phối bởi một “triết lý chính trị” nào. Mục tiêu cao cả của đạo Phật là chỉ dẫn con đường thực hành nhằm đưa đến giải thoát tối hậu cho toàn nhân sinh, thoát khỏi ràng buộc khổ ải mê đắm dục vọng sân si. Vì thế có thể coi (tinh thần) chính trị của Đức Phật là phương pháp và nghệ thuật thực hành một lối sống cho cả thế gian. Lối sống thực hành hướng nội thì (chịu tác động ít nhiều) chứ không phụ thuộc hẳn và chịu áp lực bởi các khuôn mẫu định chế quyền lực bên ngoài. Hệ thống nhất trong luận giải về mục đích, yêu cầu và phương pháp chính trị của giáo lý Đức Phật là (lý luận) về “Thập vương pháp” (*Dasa Raja Dhamma*) được ghi lại trong kinh *Bản sinh (Jakata)*. Mười nguyên tắc được trình bày ở đây, cho tới nay mà nói, vẫn là một định hướng/gợi ý sâu sắc cho sự vật lộn kiếm tìm chân lý chính nghĩa đích thực, của bất cứ một chế độ chính quyền nào, trong cuộc nhân sinh bề bộn của chúng ta.

NỘI DUNG

THẬP VƯƠNG PHÁP (DASA RAJA DHARMA) VÀ QUAN ĐIỂM – TINH THẦN PHẬT GIÁO VỀ XÃ HỘI VÀ CHÍNH TRỊ

‘Thập vương pháp’ thường được dịch và hiểu một cách phổ biến là ‘mười phẩm hạnh của một ông vua’ hay ‘mười phẩm chất cao quý cần có của một vị vua’. Tuy thế, cần chú ý đến nội hàm đa nghĩa của

các danh từ Raja và Dharma. *Raja* ngoài nghĩa để chỉ một vị vua, còn có nét nghĩa rộng chỉ một thể chế nhà nước thực thi quyền lực quản trị một quốc gia; *Dharma* lại càng có hàm nghĩa rộng hơn, nhưng ý nghĩa chính (thường được dịch qua Hán ngữ là *pháp* hay *trạch pháp*) vừa để chỉ những giáo lý, nguyên tắc tư tưởng căn bản của Phật giáo, vừa có nghĩa biểu đạt sự thực thi các nguyên tắc - giáo lý ấy vào thực tiễn cuộc sống, mà ở đó các giá trị đạo đức và trí tuệ hoà nhuyễn làm một, mục đích và phương pháp thực hành (nền chính trị và luân lý xã hội) không còn tách thành các phạm trù riêng rẽ. Vì thế, có thể hiểu ‘thập vương pháp’ là ‘mười nguyên tắc mang tính giáo lý căn bản trong việc thực hành một nền chính trị’ (Mười nguyên tắc chính trị).

Để tiện cho việc phân tích chi tiết, có thể tóm tắt lại ‘Mười nguyên tắc chính trị’ đã được Đức Phật đúc kết và giảng thuật (cùng nét nghĩa từ vựng cơ bản của các từ ngữ được dùng làm thuật ngữ biểu đạt các nguyên tắc ấy) như sau: (1) *bố thí (dana)*, chia sẻ với người khác phần của cải mình có; (2) *giới (sila)*, giữ các giới luật, tối thiểu là giữ 5 giới của một cư sĩ: không sát hại, không trỉ trá, không tà dâm, không nói lời sai trái, không uống rượu; (3) *biến xả (pariccaga)*, sẵn lòng từ bỏ mọi thứ thuộc sở hữu của mình để hết lòng phụng sự nhân dân; (4) *trực hạnh (ajjiva)*, phẩm hạnh trung thực, cương trực để làm gương cho dân chúng; (5) *khổ hạnh (tapa)*, kiềm ước, kiềm chế dục vọng của bản thân; (6) *nhu hòa (maddava)*, tính tình và cư xử hoà nhã; (7) *vô sân (adoha)*: không thù hận, ác độc, đặc biệt là không giữ mối tư thù; (8) *bất hại (avihimsa)*, không làm hại, cố tạo hòa bình hòa giải, chấm dứt chiến tranh - sát hại - bạo động; (9) *nhẫn nhục (khanti)*, chịu đựng mọi khó khăn khổ nhục trước mọi thăng trầm; (10) *vô cản (avirodha)*, không đối lập hoặc ngăn cản ý chí của toàn dân, không cấm đoán bất kì chủ trương/ hành động/ việc làm nào đem lại hạnh phúc cho toàn dân.

Trong mười nguyên tắc chính trị (hay mười phẩm chất tốt đẹp của bậc quân vương) trên, Đức Phật đã tiếp nhận, kế thừa một số từ các nguyên tắc/ phương pháp (hay điều luật) của các tôn giáo và tín ngưỡng truyền thống, như một số điều mà luật của người Hindu đã đề cập: chính sách bốn bậc (*caturopaya*) trong trị vì của luật này có *sama* với nghĩa là hòa bình và *dana* là từ thiện (bố thí) chẳng hạn. Tuy thế, nội hàm và cách tiếp cận của các mệnh đề mang tính khái

niệm này không hẳn là đồng nhất, đặc biệt là khi xét động cơ và cách thức cũng như biểu hiện trong việc thực thi những điều luật ấy. Xuất phát từ quan điểm và niềm tin tuyệt đối vào lương tri và lương năng của con người, coi con người là tối thượng, là chủ nhân duy nhất của chính mình, chúng ta nhận thấy rõ ràng rằng, mười nguyên tắc trên đều trực tiếp liên quan đến hoặc xuất phát từ hành vi đạo đức nhằm duy trì trật tự xã hội của con người. Người thực hành nền chính trị cố nhiên không chỉ chăm chăm cố gắng tự mình thực hiện các bốn phạm (nguyên tắc) ấy mà quan trọng hơn, phải biết để cho và khuyến khích tất cả công dân cũng biết thực hiện điều ấy một cách tự nguyện và có ý thức.

Do chỗ, bản thân Đức Phật là người tự nguyện rời bỏ cuộc sống gia đình và có ý thức tự giác khước từ vương quyền (một thể chế chính trị cụ thể, với một trình độ tiến bộ nhất định đương thời) và quyền lực trị vì vương quốc tối cao do chính thể chế ấy mang lại, cho nên có nhiều người cho rằng Đức Phật chủ trương thoát ly xã hội và đời sống chính trị, không màng đến hoặc đánh giá thấp thế tục. Trong một sự so sánh Phật học và phương pháp thực hành Phật giáo với tư tưởng Nho học và Đạo gia, nhiều người cũng có niềm tin rằng Phật giáo thì xuất thế, xa lánh cuộc sống trần tục thế gian, Lão - Trang thì ngạo thế và ngoạn thế, chỉ còn Nho giáo là cận nhân tình, là quan tâm đến lợi ích thiết thực của con người - xã hội - quốc gia. Cho nên chỉ có lý thuyết Nho gia là gần gũi, chia sẻ, thực tiễn, còn Phật - Lão dẫu có thuyết giải những điều cao quý, sâu sắc huyền vi đến bao nhiêu cũng không và khó tiếp cận với nhân gian. Quả là chúng ta không tìm thấy trong Phật học một mô hình thiết chế chính trị lý tưởng với các định chế cụ thể. Nhưng điều này không có nghĩa là Phật giáo coi thường, xa lánh, bỏ mặc cuộc sống nhân gian đau khổ mà là ngược lại. Sở dĩ có sự khác nhau ở đây là do cách tiếp cận.

Vượt thoát khỏi nhị nguyên và đối cực, Đức Phật chủ trương hướng con người ý thức vào tu dưỡng phẩm cách cá nhân, đào luyện sức mạnh tinh thần, dùng sức mạnh tinh thần ấy để tự giác và giác tha, thoát khỏi luẩn quẩn bế tắc. Đạo Phật nhấn mạnh các giá trị tinh thần hơn là tôn sùng/ phục tùng quyền lực và đam mê vật chất, nhấn mạnh việc thực hành buông xả tài vật của thế gian hơn là khao khát tích lũy tài sản bằng mọi giá. Tuy vậy, Đức Phật cũng

giảng về hạnh phúc (*sukkha*) đời thường, về cách xử trí với của cải vật chất, không coi vật chất là mục đích mà nên coi là phương tiện để đạt đến cứu cánh cao hơn. Bản kinh Singalovada Sutta nói kỹ về bốn phạm dành cho đời sống của người tại gia và phương cách rèn luyện chính mình để trở thành một công dân mẫu mực. Đức Phật giảng về niềm vui đời thường, trong đó có niềm vui được tiêu dùng, niềm vui không nợ nần, đồng thời nhận thấy nghèo khổ là nguyên nhân dẫn đến tội lỗi, cho nên ngài đặc biệt quan tâm đến vấn đề cải thiện kinh tế cho người dân, không cảm đoán mà còn khuyến khích bất cứ điều gì mang đến lợi ích cho dân chúng... Về nhà nước - luật pháp - quyền lực (chính trị), tuy Đức Phật sinh sống trong một xã hội đã có nhiều tiến bộ về chính trị - xã hội nhưng với tri kiến rộng lớn, ngài đã vượt qua giới hạn của trật tự đẳng cấp Blamon, vượt qua sự biện minh về quyền lực chính đáng của chính quyền, về bốn phạm dân chúng phải tuân thủ... của luật Manu mà người Hindu đặt ra. Lý thuyết được gọi là *matsya nyaya* (cá lớn nuốt cá bé) chỉ là một biện minh cho mục đích bảo vệ quyền lực thống trị mang tính đẳng cấp. Thay vì luật bốn bậc (*caturopaya*) mà trong đó nhà vua có quyền trừng phạt (*danda*) và được phép thực hiện biện pháp “chia để trị”, tức tạo ra sự bất đồng và chia rẽ khi cần thiết (*bheda*) trong dân chúng để củng cố địa vị của mình, Đức Phật đề xuất bốn cách thức hành xử (*catu sangaha vatthu*) của người lãnh đạo là bố thí (*dana*), ái ngữ (*priya vacana*), tiết kiệm (*artha cariya*), bình đẳng (*samanatmata*). Như thế có nghĩa, theo Đức Phật, luật pháp áp đặt hay quyền lực ép buộc không nên được dùng để kiểm soát con người mà cần thiết phải có sự sáng suốt tự thân và kỉ luật tâm linh bên trong. Về cách hành xử của người lãnh đạo thì Đức Phật giảng thêm (Kinh *Cakkavatti Sihananda*) 4 điều, có thể tạm gọi là “3 không 1 có”: Người lãnh đạo tốt phải không thiên vị, không reo rắc hận thù nghi kỵ, không ngại áp dụng luật pháp khi cần thiết và phải dùng luật pháp công minh (*khế lý* - hợp lý, *khế cơ* - hợp tình) để cư xử công bình. “Quyền lực đích thực” lúc này hẳn không gì khác là đạo đức và tri thức, quyền lực (*bala*) cuối cùng là ‘vô ngã’ (*atnatta*).

Như vậy, chính thực tiễn xã hội và nhân sinh sẽ đặt vấn đề “chính trị như một nghệ thuật thực hành”, tính chính danh của quyền lực không phụ thuộc vào một thiết chế nhà nước cụ thể nào, mà là để thực hành một tiến trình dân chủ. Một khi người thực hành chính trị không còn bị câu chấp, ràng buộc vì bất cứ điều gì, không “vị ngã”

hay “lợi ích đẳng cấp”, không còn chịu sự kết hợp hay coi tiền bạc và địa vị là mục đích, không còn mục đích cá nhân nào đứng ngoài dân chúng, không kể công lao và khó nhọc thì đó chính là “vô vi” (*asamkhata*).

2. TỪ TỰ NHIÊN ĐẾN NHÂN LOẠI: NỀN TẢNG ĐẠO ĐỨC CĂN BẢN VÀ ĐẶC TRƯNG CỦA PHƯƠNG PHÁP THỰC HÀNH CHÍNH TRỊ

Theo tinh thần Phật học, mục đích tối thượng của việc thực hành một nền chính trị (lý tưởng) trên căn bản đạo đức thế gian là hướng đến việc giải thoát cho nhân sinh khỏi thù hận, nghi kỵ, khổ đau chứ không phải việc đặt ra những ràng buộc và theo đó đưa đến thêm những hệ lụy cho cuộc sống con người. Mục đích thực hành một nền chính trị với tinh thần “vô vi” (*asamkhata*) như thế, có thể khái quát nội dung của nó thành 5 ‘mệnh đề kép’ cơ bản như sau: *Bác ái - khoan dung, Vô ngã - liêm chính, Tinh tấn - kiến tạo, Dân chủ - kỉ cương, Tri thức - khai phóng*. Trong đó, có thể coi những từ ngữ đứng trước thể hiện đặc trưng tinh thần, những từ ngữ đi kèm sau thể hiện quan điểm thực hành hay ‘triết lý’ hành động để nhằm đạt đến hiện thực hoá tinh thần ấy. Có thể tạm ‘nhóm’ ‘mười nguyên tắc chính trị’ thành 5 cặp theo thứ tự để tạm ứng với 5 mệnh đề nói trên. Tất nhiên, vì mục đích và phương pháp chính trị khi đã hoà nhuyễn thành một theo nguyên lý “một pháp đi vào tất cả các pháp, tất cả các pháp đi vào một pháp” thì đặc trưng - phương pháp này đã hệ luận với và ẩn trong đặc trưng - phương pháp kia và ngược lại, cho nên việc tạm nhóm như vậy chỉ là để dễ tổng quát mà thôi.

2.1. Bác ái - khoan dung

Bác ái - khoan dung là đặc trưng thể hiện sâu sắc tính vị nhân sinh bao trùm của tư tưởng Phật học và việc thực hành tu tập theo văn hoá Phật giáo. Chúng ta có thể tìm thấy đặc trưng này rõ ràng nhất ở 2 “pháp” đầu tiên: *bố thí (dana)* và *giới (sila)*. Sự *chia sẻ* với kẻ khác là một quy tắc tự nhiên trong một không gian sống, đúng như quan điểm của Đức Phật, rừng già không chỉ có biểu hiện kẻ mạnh hiếp đáp kẻ yếu mà còn có sự hợp tác, cộng sinh. Xét trong luật duy trì một giống loài thì việc con thú mẹ nhin đói để nhường phần thức ăn còn lại cho con của nó là một sự chia sẻ cao cả. Cố nhiên có thể biện hộ rằng đó là hành vi bản năng của mọi loài, không phải là hành vi đạo đức. Nhưng với con người có ý thức thì cần thấy rõ nguyên tắc cân bằng, cái này có thì cái kia có, cái này diệt thì cái kia

diệt. Mở rộng nguyên tắc ấy một cách chủ động từ mình đến kẻ khác, lợi mình lợi người, từ loài mình đến loài khác thì thành ra là một hành vi đạo đức. Muôn loài nương tựa vào nhau và vì thế cần chia sẻ với nhau, trước hết và dễ thấy là chia sẻ thức ăn, của cải. Từ đó dễ thấy, sự hi sinh, kể cả hi sinh mạng sống của mình một cách vô điều kiện để bảo vệ mạng sống của kẻ khác - đặc biệt là kẻ yếu hơn (trước hết là con mình, để duy trì sự tồn tại nòi giống, mà không vì một động cơ vụ lợi nào) chúng ta cũng tìm thấy từ tự nhiên, là một nấc cao hơn của sự (biết) chia sẻ. Con người, vì có ý thức và lý tưởng sống nên có nhiều sở hữu hơn những loài khác, như sở hữu danh vị/ danh tiếng chẳng hạn. Ý thức sở hữu ấy lại được củng cố bởi tính vụ lợi trong cạnh tranh giữa các thể chế xã hội cho nên sự hi sinh vì kẻ khác trở nên có điều kiện. Theo những gì Đức Phật giảng giải thì, đối với cuộc sống con người, *bố thí* có nội hàm rộng hơn (việc làm) *từ thiện* hay chia sẻ như thế rất nhiều. Giá trị cao nhất của bố thí là *bố thí pháp*, có nghĩa là thông qua việc làm cho kẻ khác hiểu biết về giáo lý - đạo đức để khuyến khích họ tự mình làm điều thiện. Đây có thể coi là điểm sáng nhất của tinh thần bố thí theo quan điểm nhân văn.

Luật tự nhiên cũng khách quan cho thấy, muốn giữ mạng sống của mình thì muôn loài đều có những điều cấm kỵ, đều có ‘giới luật bản năng’ trong việc cấm kỵ, không xâm hại mạng sống của một/ một số loài khác nào đó, hoặc lạm dụng một nguồn thức ăn nào đó để rồi chuốc lấy độc nhiễm và cái chết. Kinh nghiệm tự nhiên này sẽ chủ động biến thành một ý thức đạo đức nếu con người hiểu cặn kẽ về giới hạn vô biên của luật công bằng, để hướng đến một cách sống hài hòa. Việc giữ giới được đề xuất theo nhiều cấp độ, tùy thuộc không phải vào đức tin hay cầu nguyện mà là ý thức tôn trọng giá trị của chính mình. Không tôn trọng kẻ khác hay mạng sống của kẻ khác cũng tức là không tôn trọng mình và mạng sống của mình. *Giới*, vì thế sẽ tạo nên nền tảng đầu tiên và vững chắc của nguyên tắc đạo đức tối thiểu. *Bố thí* và *giữ giới* giúp phát triển tính khoan dung, tình hữu ái, hữu nghị và tinh thần hợp tác, hòa bình. Giải quyết mâu thuẫn bằng thù hận, giết chóc sẽ làm cho mâu thuẫn và khổ đau chồng chất hơn.

2.2. Vô ngã - liêm chính

Vô ngã (*atnatta*) là thực tại khách quan của thế giới, *hữu ngã* - vị

ngã là ý niệm sai lầm xuất phát từ ái dục (*tanha*). *Hữu ngã* cực đoan dẫn đến những hành động vô liêm chính, không ngay thẳng và thái độ biện hộ để mưu cầu vị kỷ. *Vô ngã*, ngược lại sẽ dẫn đến việc không tham cầu sở hữu bằng mọi giá, dẫn đến đức hạnh liêm chính công minh và vị tha, là điều kiện để nêu gương cho cộng đồng. “Pháp” thứ 3 và thứ 4 (*biến xả* - *pariccaga* và *trực hạnh* - *ajjava*) biểu đạt rõ nhất đặc trưng này. *Biến xả*, sẵn lòng từ bỏ mọi thứ thuộc sở hữu của mình để hết lòng phụng sự nhân dân là một lý tưởng đạo đức thực sự lớn lao (trong giới hạn nội giống và quốc gia) mà kẻ vi chính cần có, nhưng chỉ có được khi đã thực sự vượt qua giới hạn của luân lý thông thường. Đức Phật giảng rằng: tất cả những con sông lớn khi ra đến đại dương đều không còn tên gọi ban đầu và đặc tính riêng của mình mà được hòa vào đại dương. Hòa vào đại dương không có nghĩa là “đánh mất cái tôi” vì thực sự không có cái tôi (*ngã*) để mất, ý nghĩa sâu xa của *biến xả* là như vậy. Tình yêu thương muôn loài, thái độ sống tịnh sinh là một lý tưởng đặc biệt được ưa chuộng.

Trong tự nhiên, ‘làm gương’ cho kẻ khác noi theo không phải là luật của kẻ mạnh, luật rừng, chỉ có và được đề xuất bởi con đầu đàn, mà là sự trung thành giữ gìn ‘gen trội’ / mẫu mực / khuôn mẫu của giống loài. Theo đó, con vật yếu trong đàn cũng phải cương trực từ chối các cám dỗ bên ngoài để tránh bị bỏ rơi hay tự sa đọa. Cố nhiên, trong ‘thứ hạng’ của mỗi giống trong muôn loài, kẻ có thể dẫn dắt thân dân của chúng phải là kẻ tự hào duy trì được nhiều nhất ‘phẩm giá’ của giống loài mình. *Trực hạnh* (*ajjava*), tính cách trung chính, cương trực nhằm giữ gìn phẩm giá người của con người không phải là một hành vi thể hiện quyền lực, mà là một hành vi đạo đức nhân bản cao quý, là điều kiện đủ để có thể làm gương cho dân chúng. Làm gương cho dân chúng thì điều tiên quyết phải vị dân sinh, phải rộng lượng với dân chúng một cách thực thành. Mặt khác, làm gương không phải là tự xác định một vị thế cao hơn kẻ khác mà phải đặt trong quan hệ tính cách bình đẳng của con người. Các giai cấp, tầng lớp trong xã hội chỉ là những hàng rào nhân tạo do xã hội tạo dựng, sự sắp xếp thứ bậc của loài người, chỉ có thể dựa trên phẩm chất giới hạn của họ mà thôi. Trong *Tăng chi bộ* Đức Phật cho rằng (lược ý): *Khi một người trị vì đất nước tốt và đúng đắn, những quan thượng thư của họ sẽ trở nên tốt và đúng đắn; khi các quan thượng thư trở nên tốt và đúng đắn, các quan lại sẽ trở nên tốt và đúng*

đẫn; khi các quan lại trở nên tốt và đúng dẫn, các binh lính sẽ trở nên tốt và đúng dẫn; và, khi các binh lính trở nên tốt và đúng dẫn, dân chúng sẽ trở nên tốt và đúng dẫn. Nếu không có phẩm hạnh cương trung chính trực thì mỗi người trong vị thế của mình đều không tự nêu gương được cho chính mình. Thượng bất chính hạ tắc loạn. Nội bất chính ngoại tắc loạn. Đức hạnh cương chính là một sức mạnh nội sinh, bên trong, không phải là khuôn mẫu được định sẵn hay áp đặt.

2.3. Tinh tấn - kiến tạo

Tinh tấn là sự nỗ lực tự thân để phát triển đạo đức, tâm linh và tri thức. *Tinh tấn* do thể bao hàm trí và dũng, không nỗ lực và sáng suốt thì sẽ không học được cách thông minh để xử trị, kiểm chế, kiểm soát bản thân, nhằm kiến tạo những giá trị và khám phá sức mạnh nội tại trong chính bản thân. Hai “pháp” thứ 5 và thứ 6 (*khổ hạnh* – tapa, và *nhu hòa* - maddava) là hai đức tính giúp tạo nên động lực để tinh tấn và kiến tạo các giá trị mới. Khả năng thích ứng và sự tuân phục các điều kiện tự nhiên vốn dĩ bất thường, khả năng chịu đựng gian khổ, nhẫn nại để tiếp tục duy trì sinh mệnh cũng là một bản năng vĩ đại. Sự ‘tự kiểm chế’ lại là cơ sở tự nhiên trực tiếp khiến cho thế giới trở nên phong phú và muôn loài được nỗ lực khám phá những phương cách sống và sự thích ứng cũng như những mối quan hệ mới. *Khổ hạnh*, kiềm ước để kiểm chế sự thỏa mãn nhất thời của bản thân để thích ứng trước mọi thăng trầm của cuộc đời không phải là cực đoan trì giới ép xác nhằm đạt cho được một thỏa mãn. Cao hơn, đó cần là một trải nghiệm đạo đức nhằm duy trì hạnh phúc lâu dài của mình và giống loài một cách hợp quy luật.

Nhường nhịn để cộng sinh là trí tuệ tự nhiên khôn ngoan mà các loài giống khác nhau trong cùng một môi trường sinh thái tự nguyện hạn chế bản tính cương của mình để duy trì một sự hợp tác đa dạng và cộng hưởng. Lựa chọn xung đột trong khi mình có thể bao dung kẻ khác hoặc chí ít là né tránh nó bằng một cách khác không phải là một ứng xử của kẻ mạnh. Kẻ yếu hơn dễ chấp nhận nép mình nhưng dùng bạo lực tàn khốc để triệt tiêu kẻ yếu không phải là biểu hiện tự nhiên của sức mạnh. Vì thế, với bản chất là tổng hòa của các mối quan hệ tự nhiên và xã hội, tính cách *nhu hòa*, lối cư xử hòa nhã của con người và các cộng đồng người với nhau và với tự nhiên cần được lựa chọn như một nghệ thuật sống để duy trì đạo đức muôn loài.

2.4. Tri thức - dân chủ

Tri thức là tiến bộ xã hội, tiến bộ xã hội sẽ hướng đến bảo vệ và phát triển giá trị của dân chủ. Chỉ có trí tuệ chân chính (*panna*) mới hóa giải được đối nghịch và bất bình đẳng. *Tri thức - dân chủ* có thể coi là hệ luận với nhau và là mục đích vô vụ lợi cao cả mà giáo lý Đức Phật chỉ dẫn và khuyến khích. Các “pháp” thứ 7 và thứ 8 (*vô sân* – *adoha*, và *bất hại* - *avihimsa*) là cội nguồn trực tiếp dẫn đến đặc trưng này. *Vô sân*, không thù hận, ác độc, hiểm khích, tư thù là tác dụng tự nhiên của việc giữ giới luật/ tôn trọng mạng sống của kẻ khác. Mọi sự sân hận thù độc đều là do bất trí, vô minh. Trái lại, trí tuệ chân chính sẽ tạo nên nhân ái, yêu thương, bình hòa.

Vô sân thì sẽ không làm hại (*bất hại*), sẽ cố gắng kiến tạo hòa bình hòa giải, chấm dứt chiến tranh, sát hại, bạo động. Hai đức tính này thường không dễ thấy mầm mống trong bản chất thế giới tự nhiên hữu tri, nó là kết quả tự nhiên của việc đào luyện tâm linh (*bhavana*), khi tâm trí đã tẩy sạch vọng động, đạt đến thanh tịnh và an lạc. Một xã hội hay chế độ chính trị, nếu bằng một con đường khác, khuyến khích dục lạc, cố nhiên sẽ không mang lại hạnh phúc thực sự và lâu dài cho con người. Hạnh phúc, sự an toàn, trí tuệ, dân chủ, bình đẳng... không thể có nếu xã hội bị bao trùm trong tham sân si. Như đã nói, một nền chính trị phát triển dân chủ được Đức Phật đề cao, ở đó, sự khác biệt được tôn trọng; các chuẩn khác nhau sẽ cùng hoà nghị để tìm được mẫu số chung. Các nhà nghiên cứu Phật giáo thường dẫn kinh sách chép lại lời Đức Phật khi chứng kiến việc vua Ajatasattu chuẩn bị tấn công vào xứ sở dân chủ Vajji để phân tích về quan điểm dân chủ đặc biệt của ngài. Đại để, Đức Phật nói với Ananda (lược ý): *Khi nào dân Vajji tụ họp đông đảo với nhau, dân Vajji sẽ được cường thịnh; khi nào dân Vajji tụ họp trong niềm đoàn kết, giải tán cũng trong niềm đoàn kết, và làm việc trong niềm đoàn kết, dân Vajji sẽ được cường thịnh; khi nào dân Vajji không ban hành những luật lệ không được ban hành, không hủy bỏ những luật lệ đúng đắn đã được ban hành, sống đúng với truyền thống của họ, dân Vajji sẽ được cường thịnh; ... khi nào Vajji không còn nạn bắt cóc và cưỡng ép phụ nữ và thiếu nữ Vajji phải sống với mình, dân Vajji sẽ được cường thịnh.* Theo đó, mục đích của Đức Phật không hướng đến việc thiết định các chế độ chính trị mới, mà thông qua phẩm hạnh đạo đức cá nhân của mỗi người trong cấu trúc xã hội để điều

chính chính hành vi của xã hội đó. Điều này nằm ngoài lý thuyết về phân chia đẳng cấp thành các thứ bậc quý tiện. Tính đại đồng và ý thức tôn trọng sự khác biệt của một chế độ chính trị tiến bộ chỉ có trên nền tảng trí tuệ và dân chủ thực sự. Với đạo đức và trong đạo đức, mọi thành viên của xã hội đều bình đẳng, dân chủ.

2.5. Kỷ luật - khai phóng

Kỷ luật tức là sự tuân thủ các nguyên lý, nguyên tắc, quy định, khế ước, luật định..., trong khi *khai phóng* tức là không câu chấp, không bị ràng buộc vào một chế định sẵn, nhằm giải phóng các năng lượng trí tuệ và tâm linh để hướng đến tự do, tự tại. Có vẻ như việc tuân thủ kỉ luật và sự giải phóng là hai giá trị triệt tiêu nhau hoặc chí ít là không song hành. Vậy nhưng, trong giáo lý Đức Phật, hai đặc trưng này, trái lại, không chỉ song hành mà còn hệ luận với nhau. Chúng ta tìm thấy đặc trưng này trong hai phẩm hạnh rất cao là *nhãn nhục* (*khanti*) và vô can (*avirodha*) (“pháp” thứ 9 và 10 trong “Thập vương pháp”). *Nhãn nhục* (*khanti*) là khả năng chịu đựng và dám dưng cảm đối diện để vượt qua mọi biến động, thăng trầm, bất hạnh, đổi thay của cuộc đời. *Nhãn nhục* không nên được hiểu là sự câm lặng, nín nhịn, chấp nhận các bất công của một kẻ bất tài bất trí vô mưu mà là một năng lực cao khi sự *ting tấn* đã đạt đến độ có khả năng chuyển hóa những bất thiện thành thiện và làm nảy nở điều thiện đang còn tiềm ẩn trong tâm. *Nhãn nhục* là giá trị tự nhiên của sự kiềm chế kiềm tỏa dục vọng bản thân một cách chủ động, tức là kỉ luật nội tâm đã phát triển thành hoa trái. Thế giới tự nhiên không có được loại nhãn nhục này. Đặc trưng kỉ luật ở đây, như thế, là tính kỷ luật bên trong, không phải là cố gắng gò mình theo các chế ước một cách miễn cưỡng. Sức chịu đựng trong thực hành kỉ luật tâm linh không xuất phát từ lòng khao khát quyền năng, và do thế sẽ huân tạo nên bản lĩnh sáng tạo. Kỉ luật tâm linh là điều kiện của/ và để khai phóng.

Vô can (*avirodha*), không đối lập hoặc ngăn cản ý chí của toàn dân, không cấm đoán bất kỳ chủ trương - hành động - việc làm nào đem lại hạnh phúc cho toàn dân, tức là thực hành đạo lý một cách cương trung chính trực. Đạo đức, vì thế, nên là sức mạnh để dẫn dắt hành vi và thiết lập các hành vi mới hợp đạo đức. Không làm trái với đạo lý, trái với quy luật, thuận theo lòng dân, thuận lý thuận tình... cũng tức là không cố chấp, không áp đặt, không khiên

cưỡng, không hiếu thắng, từ bỏ vũ khí và trừng phạt. Từ *avirodha* có thể dịch là “vô vi” (*vi*: không, *vi*: làm trái, đi ngược lại, vi phạm chân lý). Gunaseela Vitanage đã rất có lý khi nhận định: “Một hệ thống chính trị tốt và công bằng - có những bảo đảm cho các quyền căn bản của con người, và có những định chế giám sát và cân bằng việc sử dụng quyền lực - là điều kiện quan trọng cho cuộc sống hạnh phúc trong xã hội. Tuy nhiên, chúng ta cũng không nên bỏ quá nhiều công sức và thì giờ để tìm kiếm vô tận một hệ thống chính trị toàn hảo để giúp con người được hoàn toàn tự do. Tự do tuyệt đối không thể nào có được trong các định chế chính trị, mà chỉ có được trong tâm thức khi nó được giải thoát. Để được giải thoát, chúng ta cần phải nhìn vào nội tâm của chính mình, và nỗ lực giải phóng nó ra khỏi các gông xiềng của vô minh, hận thù và tham dục. Tự do trong ý nghĩa đích thực tuyệt đối chỉ có được khi nào chúng ta dùng Chính Pháp để phát triển tâm ý qua lời nói và hành động hướng thiện, để huân tập tâm ý, để phát triển tiềm năng tâm linh, đạt đến cứu cánh tuyệt đối của giác ngộ” (*dẫn theo* [2]).

Đạo đức và hành vi (hợp) đạo đức, xem thế, vừa là ‘đầu vào’, vừa là ‘đầu ra’ của một tiến trình (đúng hơn là một diễn trình) có tính duyên sinh. Đạo đức (Phật pháp) ấy tạo ra một năng lượng kế nối của sinh mạng để chuyển hóa thực tại hơn là thiết lập một hệ luận nhân quả theo logic tự nhiên. Đạo đức này nên xem là một luật khách quan chứ không phải đơn thuần là một kế ước xã hội nhằm thiết lập một trật tự nhân gian theo một mô hình nhất định. Một khi coi đạo đức vừa là nền tảng vừa là động lực vừa là mục đích (vô vụ lợi) tối hậu thì đương nhiên nó không tạo ra khổ đau (*dukkha*) của nhân quả. Chính trị - đạo đức nhất thể thì thành ra chính đạo. Chính đạo là một lối sống thực hành, tự mình, nghiệm sinh, cho nên nó thích ứng và phù hợp với mọi mô hình thể chế có tính nhân văn.

KẾT LUẬN

Đặc chất Phật học trong quan điểm thực hành một nền chính trị dựa trên nền tảng lý tưởng đạo đức rộng lớn theo Phật giáo, như đã phân tích ở trên, từ một góc nhìn khác, có thể khái quát thành bốn đặc điểm: Thứ nhất, là *luân lý hoá thể tục*, hiểu với nghĩa một nền tảng xã hội thể tục cần được thiết lập dựa trên những chuẩn mực đạo lý, mà chuẩn mực ấy dẫn dắt xã hội theo hướng nhập thế, vị nhân

sinh. Thứ hai, *thế tục hóa tôn giáo*, tôn giáo chân chính dẫn lối con người hướng nội, tự tin và nương tựa vào phẩm hạnh và chân trí của chính mình, từ đó phụng sự cho đời sống thế tục của chính mình. Thế tục hóa lý tưởng ấy không phải là tầm thường hóa các giá trị thiêng liêng cao quý mà là ngược lại, đưa đức tin soi sáng mọi hành vi thường nhật. Thứ ba, đạo đức (tôn giáo) hóa chính trị, hành vi chính trị chính nghĩa cần đề xuất trên nền tảng đạo đức chứ không dựa vào quyền lực và trừng phạt, như thế cũng tức là *phi chính trị hóa tôn giáo*. Dựa vào thế lực chính trị để giáo huấn, lợi dụng tôn giáo cho các ý đồ chính trị hoàn toàn xa lạ với quan điểm Đức Phật. Nền tảng của tôn giáo là đạo đức, cho nên “quyền lực đích thực” phải dựa vào niềm tin luân lý nhân loại chứ không phải dựa vào thế lực. *Chính trị hóa tôn giáo* sẽ dẫn đến việc lạm dụng các giá trị cao quý để biện minh cho chiến tranh, đàn áp, tàn bạo. Thứ tư, *chính trị dân chủ hóa*, trên tinh thần khoa học, đạo đức nhân sinh luận, phi thần luận, không siêu hình. Dân chủ gắn liền với bình đẳng, hòa mục, trên cơ sở thương lượng hòa bình và không đi ngược ý chí của toàn dân.

“Thập vương pháp” nói riêng và quan điểm thực hành chính trị của Đức Phật nói chung, xem thế, có thể coi là một tổng kết đầy tính cô đọng và sâu sắc của tư tưởng và phương pháp chính trị theo tinh thần Phật giáo. Ở đó, các giá trị đạo đức cốt lõi trở thành nguyên lý và mục đích căn bản của một nền chính trị chân toàn, mà chúng ta có thể gọi là “Phật trị” - quản trị chính mình và quốc gia, nhân loại bằng đạo đức để thiết lập các giá trị đạo đức nhằm từ bỏ quyền lực. *Phật trị* không phải là phương pháp lấy luân lý đạo đức làm áo khoác để tô vẽ cho và củng cố quyền lực mà là ngược lại, dùng niềm tin và sức mạnh đạo đức để dẫn dắt nhân loại đạt đến chân lý và hạnh phúc cao cả. *Phật trị* là nguyên lý chính trị Phật giáo có hệ thống, có cấu trúc chặt chẽ, được xây dựng trên nền tảng quan điểm Phật học biện chứng, có căn bản nhân loại tính, mà những lý thuyết chính trị dân chủ tiến bộ ngày nay cần tiếp tục nghiêm túc nghiên ngẫm.

Tài liệu tham khảo

- Chogyam Trungpa, *The tough of suffering and the path of liberation* (Chân lý về khổ và con đường giải thoát). Bản dịch của Nguyễn Quyết Thắng, NXB Từ điển bách khoa, 2013.
- Đại sư Tinh Vân: (1) *Phật giáo và thế tục*, NXB Hồng Đức, 2015. Bản dịch của Nguyễn Phước Tâm; (2) *Phật giáo và xã hội*, NXB Hồng Đức, 2014. Bản dịch của Phan Thị Bích Trâm; (3) *Phật giáo và nhân sinh*, NXB Hồng Đức, 2014. Bản dịch của Trần Việt Hoài Thanh.
- Gunaseela Vitanage, Bodhi Leaf No. 11, Kandy, *Buddhist Publication Society*, 2010, tr.137. Bản lược dịch của Đăng Nguyên, khai thác từ internet.
- Nguyễn Duy Cần, *Phật học tinh hoa*, NXB Trẻ, 2013.
- Thích Nhất Hạnh, *Đạo Bụt nguyên chất*, NXB Phương Đông, 2015.
- Walpola Rahula, *What the Buddha Taught*, Gordon Frase, 1959. Bản dịch của Thích nữ Trí Hải: *Từ tưởng Phật học*, NXB VHSG, 2009. Các dẫn liệu kinh điển trong bài viết về cơ bản xin dẫn lại theo tài liệu này.